

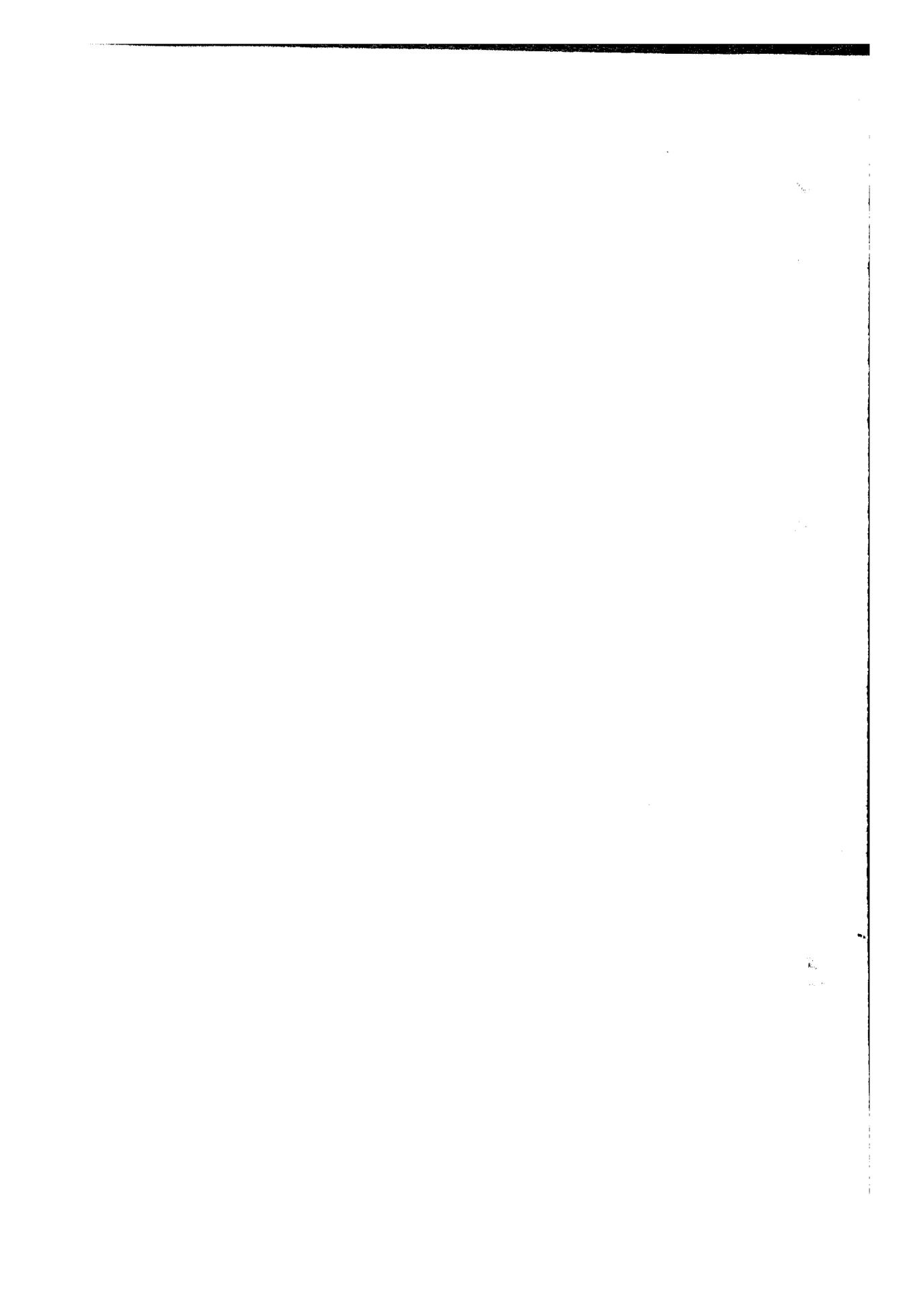
الأمايرزيك

صيانة وعصره - آراؤه وفنونه

الأبنا م محمد أبو زهرة

دار الفكر العربي

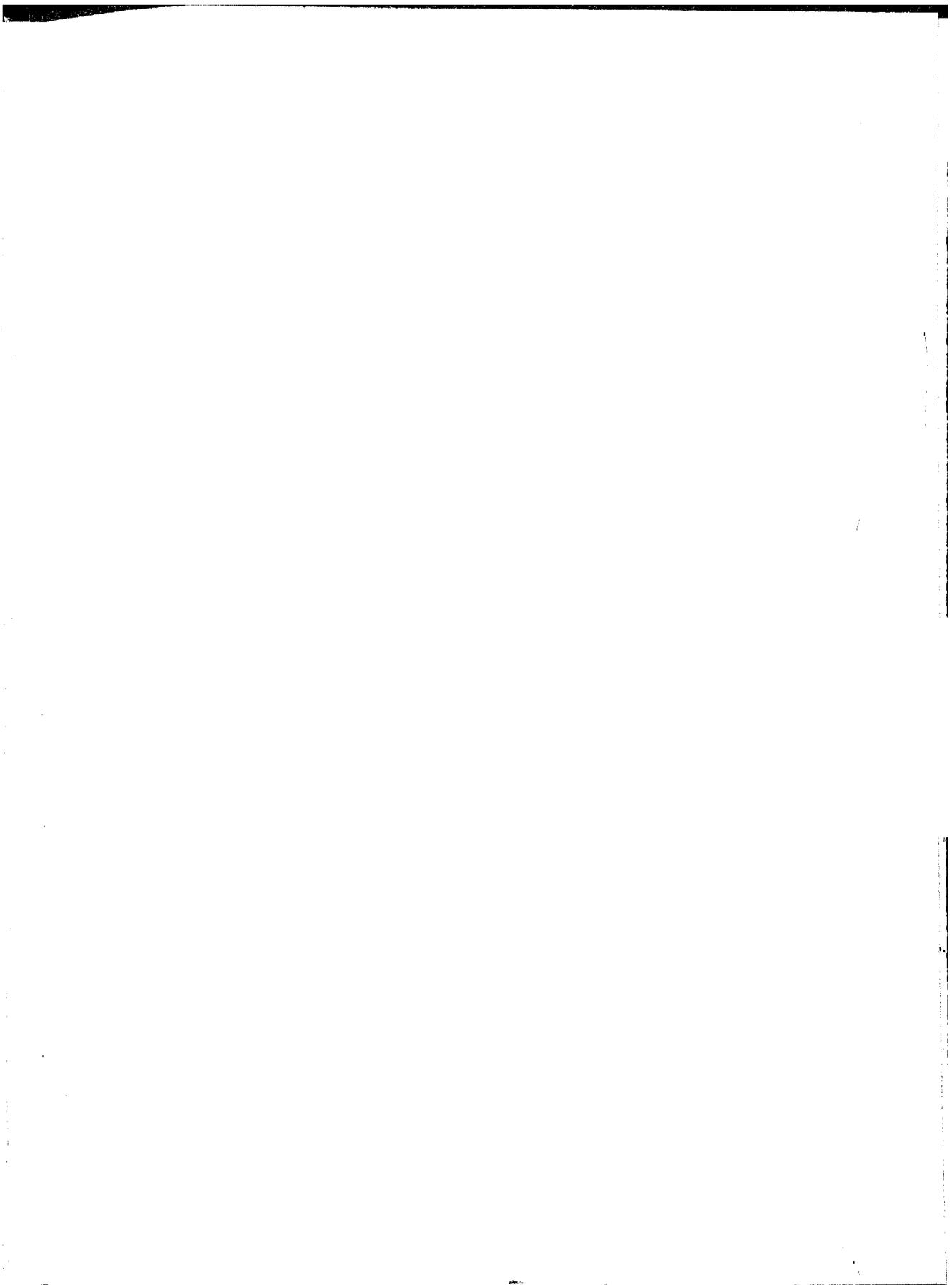




2006

200

8



محمد أبو زهرة

الأمم زائد

حياته وعصره - آراؤه وفقره

ملتزم الطبع والنشر

دار الفكر العربي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

١ - إن الحمد لله تعالى ، نحمده ونستعينه ، ونستغفره ، ونرتد إليه ، ونعود بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا ، من يهتد الله فهو المهتدي ، ومن يضلل فلا هادي له ، ونصلي ونسلم على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين ، والهادي إلى صراط مستقيم ، صراط الله العزيز الحميد ، وعلى آله وصحبه أجمعين .

أما بعد فقد اعترفنا بعونه تعالى وتوفيقه وهدايته أن ندرس في هذا العام فقه إمام من أئمة الهدى ، هو الطاهر ، سلاله الاطهار زيد بن علي بن العابد بن الحسين أبي الشهداء ، وإن ما نكتبه فيه سيكون خلاصة لما تلقينه في معهد الشريعة من الدراسات العليا بكلية الحقوق بجامعة القاهرة .

٢ - وإن هذه العزيمة التي اعترفنا بها كانت من قبل نية نوبنا ما واحسبناها ، فقد كانت نيتنا بعد الكتابة في الأئمة الاربعة أن نتجه إلى أئمة آل البيت المصطفين الاخير ، وقصدنا إلى الإمامين الجليلين زيد بن علي ، وابن أخيه جعفر الصادق ، فكلاهما إمام مذهب كثر معتقوه ، وكلاهما كان له مقام في الفقه والحديث تلقى عنه بعض الأئمة أصحاب المذاهب المشهورة في الامصار ، وخصوصاً شيخ الفقهاء بأحيفة ، فقد تلقى عن جعفر الصادق وروى عنه ، وأخذ عن زيد بن علي وقدره ، وكان له إليه ميل شديد ، فأحبه وناصره ، وأجل كل من نهج نهجه ، ولقد قال فيه يوم خروجه بالكوفة على هشام بن عبد الملك « ضاها خروجه خروج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر ، وأعطى المجاهدين حبة من المال .

وإذا كان فقه الإمام جعفر قد جلينا بعض نواحيه ، وأشرنا في الإمامة صغيرة إلى حياته ، فإن فقه عمه زيد لم تتجيد لبيان أي باب منه بياناً مستقلاً ، ولم نقصد لبيان أي جزء من أصوله ، وإنما كنا نعرض لأرائه في بعض ما درسنا من فقه ،

على أن هذا يكون في هامش الموضوع ، لافي صلبه ، ونقصد إليه للموازنة والمقابلة لا للتوضيح والتبيين وهو في موضوع البيان تابع وليس بمتبوع .

٣ — وما عوقنا عن الكتابة في الإمامين كتابة تفصيلية إلا قلة المصادر ، وإلا أننا أردنا أن نفرغ من الكلام في الفقه الذي يتقارب في مناهجه ، ثم توجه إلى الجانب الآخر الذي يبدو بادی الرأي أنه صنف آخر من التفكير والمناهج ، ولكن عند الفحص والتدقيق نجد التفكير غير متباعد كما تتوهم . والمناهج تتلاقى في أحيان كثيرة .

وإننا إذ توجه إلى فقه الشيعة ندرسه ونغوص في بحاره المترامية الاطراف نتقدم إلى الإمام زيد ومذهبه ، لأنه أقرب المذاهب الشيعية إلى فقه السنة، فكما أنه رضى الله عنه كان أقرب في سياسته إلى سياسة جمهور المسلمين كان أيضاً فقهه أقرب إلى فقهاء الامصار ، وقد سار بعض الذين اجتهدوا من بعده على مناهجه، فقبوه من فقه الأئمة الاربعة ، ولم يبعده ، واستأنسوا بفقه أولئك الأئمة في كثير من اجتهادهم ، ولذلك تجد القرب قائماً من غير محاولة تقريب ، والاتحاد في الافكار أحياناً بيناً من غير حاجة إلى توضيح .

فنحن إذا يمينا وجهنا شطر ذلك المذهب الجليل نسير إعلى سنة التدرج في الانتقال من أئمة الامصار إلى من يقاربونهم حتى إذا أتممنا التابت قربه ، الواضح دنوه — اتجهنا إلى من نظنه بعيداً ، وربما كان قريباً ، وعلى أى حال له من القرب أو البعد فإن دراسة التابت قربه الذى يتوسط بين الطرفين يؤنس الكاتب بما يتوهم بعده ، فيزول الوهم شيئاً فشيئاً ، حتى يرى البعيد قريباً مألوفاً ، ومكشوفاً معروفاً .

٤ — وفقه الإمام زيد ، أو بعبارة أدق المذهب الزيدى معمول به بين كثيرين من أهل اليمن ، أو الاكثرين منهم ، فهو مذهب قد صقلته التجربة ، وأرشفه العمل به ، ونماه الاجتهاد فيه ليتواءم العمل مع الاحداث التى تحدث ، وإنه يحدث للناس من الافضية بمقدار ما يجد لهم من شئون ، والعمل بالمذهب الزيدى في اليمن لا يقتصر

على أحكام الأسرة ، بل ينداء زيدا إلى أحكام المسائل والزواجر الاجتماعية .
فانين لحرصها على وحدتها وعلى دينها وفقها امتنعت عن أن تتوارد إليها القوانين
الاورية ، فلم يجذب فقها ، بل استمر خصباً غنياً ، وإذا كان الاجتهاد فيه لم يكن
بقدر تقدم العمران في العالم ، فإن انمين وقد أخذ يدخل أسباب العمران من طريق
أيد أمينة على إسلاميته وعريته وحضارته — سيجد الفقهاء باب الاجتهاد واسع
الرحاب ، ومقتضياته قائمة ، وبذلك تنسع الفروع فيه أكثر ، من غير خروج على
الاصول ، ولا انحراف عن المناهج ، بل إنه سيكون استخراجاً لجواهره ، وكشفاً
لما فيه من آفاق واسعة ، واستنباطاً للنبايح الصافية التي رطمت بمرور الازمان

٥ — هذا وإنه وقد سارت الامم العربية في طريق التلاقي بعد طول
الافتراق ، وارتبطت اليمين مع مصر وسوريا بروابط وثيقة فإنى أحيى اليمين ذلك
الاتحاد الذى هو تجديد لماضى العرب ، وإحياء لوحدة الإسلام — بالتقدم بهذا
الكتاب الذى يبين بصورة نرجو أن تكون واضحة هذا الإمام العظيم التى التى فيه
نبل النسب بنور العلم ، والقلب الذكى ، والهمة العالية ، والشجاعة النادرة .

ونضرع إلى الله سبحانه وتعالى أن يخلص نياتنا ، ويظهر قلوبنا ، ويزكى أعمالنا ،
ويوفقنا ويهدينا ، فإنه لولا هدايته وتوفيقه ما استقام لنا عمل ، ولا حققنا غاية ،
ولا وصلنا إلى هدف ، فإنه الهادى الموفق ، اللهم سدد خطانا ، وجنبنا الزلل ،
ووجهنا لما تحب وترضى ، إنك سميع الدعاء .

٢١ من جمادى الآخرة سنة ١٣٧٨

١ من يناير سنة ١٩٥٩

محمد أوزاهرة

تمهيد

١ - قال زيد بن علي لما خرج للجهاد موجهاً كلامه إلى أصحابه:

«إني أدعو إلى كتاب الله ، وسنة نبيه ، وإحياء السنن وإماتة البدع ، فإن تسمعوا يكن خيراً لكم ولي ، وإن تأبوا فلست عليكم بوكيل»^(١).

ولقد قال لأحد أصحابه : «أما ترى هذه الثريا ، أترى أحداً يناها؟ قال صاحبه : لا ، قال : والله لو ددت أن يدي ملصقة بها فأقع إلى الأرض ، أو حيث أقع ، فأقطع قطعة قطعة ، وأن الله يجمع بين أمة محمد ﷺ»^(٢) .
هاتان الكلمتان تصوران ما كانت تطمح إليه نفس الإمام زيد بن علي رضي الله عنه ، كان يرمى إلى أمرين :

أحدهما - إقامة الحكم على أساس من كتاب الله تعالى ، وسنة نبيه ﷺ ، وأن يعود الناس إلى السنن التي توارثوها عن السلف الصالح ، ونقلوها عن النبي ﷺ ، وأن تموت البدع المستنكرة التي أذهبت لب الدين ، وهو إصلاح القلوب ، وإقامة الحق ، وخفض الباطل .

الأمر الثاني - الذي كان يتمناه ذلك القلب الطاهر النقي هو إصلاح ما بين أمة محمد ﷺ ، وأنه لو كان في السماء قد قبض على الثريا بيده ، ثم سقط منها وقد قطع جسمه قطعة قطعة ، وفي نظير ذلك يصلح الله ما يبر أمة محمد - لكان لذلك سعيداً قد نال ما يوده ويريده ، فهو غايته ، يفتديها بنفسه ، والنفس أعز ما يفتدى به الإنسان .

ومن أجل هذا لم يرضن بالفداء . وتقدم للبيدان عند ما رأى السنة تموت ،

(١) تاريخ ابن كثير ج ٩ ص ٣٣٠ .

(٢) مقاتل الطالبين ص ١٢٩ .

والبدعة تحيا ، والباطل يسود ، والحق يغلب ، وما خرج إلا وهو يريد الإصلاح بين أمة محمد ، وما كان الإصلاح في نظره إلا إقامة الحق وخفض الباطل ، وسواء أنجح في ذلك أم لم ينجح فإنه من المؤكد أنه كان يبتغي تحقيق هذه الغاية ، وإنه لا يمكن أن يكون إصلاح إذا ساد الظلم ، ولا يمكن أن يكون فساد إذا ساد الحق ، فإن العدل هو الميزان الذي يوزن به الصلاح ، ويعين به الفساد ، وهو فيصل التفرقة بين الحكم الصالح والحكم الفاسد

٢ - وإن محاولة الإصلاح بين أمة محمد ﷺ التي قبل أن يحمل عبأها زيد بن علي ، عترة النبي الطاهرة - هي التي جعلته موضع غضب من الشيعة وموضع غضب من الأمويين ، فهؤلاء قتلوه ، والأولون خذلوه وأسلموه .

ولكن دعوته وإن كانت قد ذهبت صرخة في واد في عصره فإن التاريخ قد سجلها ، ونحن في هذا العصر لا نجد أمثلا من قوله في الدعوة إلى إصلاح ما بين أمة محمد ﷺ ، وإن المثل الحي في هذه الدعوة هو ذلك الإمام سليل محمد ﷺ ، فقد تقدم ليفتيها .

وإننا في هذا العصر قد تفرقنا في كل شيء تفرقنا في السياسة فتقطعت الأمم الإسلامية أقاليم متنازعة ، وتوزعت أرض الله ، لا جامعة تجمعها ، ولا رابطة تربطها ، وأصبح ولاؤها لغير الله ورسوله والمؤمنين ، فصار لكل إقليم ولي من أعداء المسلمين ، الذين لا يألوهم إلا خبالا ، والولاية لأهل الإيمان لا تكون إلا لله الحق ، ويقول الله تعالى : « إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا » ولذلك صارت أرضنا نهبا مقسوما وخيراتنا لأعدائنا ، وليس لنا منها إلا أجر العامل الذي يحمل أثقالها ، فكان أولئك الأعداء لا يكتفون بأخذ كل ينايع الثروة ، حتى يأخذوا الثروة الإنسانية عندنا ، وهي عمل العاملين ، وكدح الكادحين .

وورثنا في هذا العصر التفرق المذهبي ، حتى أخذ بعضنا يكفر الآخر من غير حجة ولا بينة ، وصارت للآراء والأفكار عصبية تشبه العصبية الجاهلية ،

فابن الشيعي شيعي ، وابن السنن سني ، يتوارث المذهب ، كما يتوارث الجسم واللون من الأب إلى ابنه ، وأصبحت كل طائفة كأنها جنس قائم بذاته . ومن يغير مذهب أبيه الشيعي يكون كمن يغير دينه ، ويرتد بعد إيمان .

وأهل كل مذهب يحسب أن مذهبه تراث لهم فقط ، وليس تراثاً للإسلام كله ، وإن اعتبره تراثاً للإسلام ، فإنه يتبع ذلك بأن مذهبه هو الإسلام ، وأن ما عداه انحراف لا يؤخذ به ، وضلال لا يلتفت إليه .

وبهذا التفرق السياسي ، والمذهبي ضاعت القوى وأذلنا أعداؤنا .

٣ - وإذا كان الاختلاف قد أثر ذلك التأثير في الوحدة ، فإنه لا بد لنا عندما نتجه إلى النجم والاتحاد ، أن نزيل أثر ذلك الاختلاف ، وليس معنى ذلك أن نزيل كل الاختلاف ، ذلك أن الاختلاف الذي وقع فيه المسلمون الذين لم يخلعوا به فهم ربة الإسلام قسمان :

أحدهما - خلاف في السياسة في الماضي أوجد الفرقة والانقسام ، ونحن الآن نتوارث ذلك الخلاف في كتبنا ، فالشيعة يفسقون من لا يفضل علياً على باقي الصحابة ، وغيرهم يحكمون بالضلال على من يقدم علياً على أبي بكر وعمر ، وتشدد الملاحاة في غير موضوع ينتج عملاً ، ولقد قال الشاطبي في أصوله : الاشتغال بعلم لا ينتج عملاً عبث ، وخير لنا أن نقول في هذا الموضوع : « تلك أمة قد خلت لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » ، واننا في الحق لا نقول إن أحداً من هؤلاء قد اكتسب إثمًا . وإن أشد من نادى بذلك في قوة هو الإمام زيد بن علي زين العابدين الذي نتقدم لدراسة حياته وفقهه ، وبذلك تتقدم في ساحة مباركة أشرق فيها نور العلم ، ونور الإخلاص والنقوى .

والقسم الثاني - خلاف في الفروع الفقهية يوسع آفاق الدراسة ولا يجوز أن نزيله ٤ - وإذ هما يكن ذلك الاختلاف السياسي ، ومهما تكن آثاره التي سجلها التاريخ ، الماضي ، وجعلت أمر المسلمين متفرقاً ، وجعلت جماعتهم أشتاتاً ، فإنه من المؤكد لسلمين الذين لم ينكروا أمراً مقررأ علم من الدين بالضرورة - قد جمعهم وحدة

فكرية ، وتلك الوحدة هي وحدة المصدر والاتفاق عليه ، ووجوب الانفاف حوله ، وعدم مجاوزته ، فقد اتفق المسلمون على أن الإسلام له أصل واحد منه انشعبت بقية الأصول ، وذلك الأصل هو نصرة القرآن الكريم التي لا تقبل تغييراً ولا تبديلاً « لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه » وأقوال النبي ﷺ ، وإذا كانت بعض الطوائف مختلفة في طريق روايتها ، فإن الأصل الذي يقوم عليه عمود الدين وفقه الإسلام وأحكامه متفق عليه . وإن الطوائف الإسلامية كلها انتهت إلى نظر واحد بالنسبة للسنة . وهو الإقرار بحملتها مصدراً من مصادر الإسلام .

وإن ذلك يجعل الوحدة الفكرية ثابتة قائمة قد غاصت جذورنا في النفوس ، ولكن يمنع إعلانها مجادلات عقيمة ، قد وقعت في الماضي ولا تزال تقع أحياناً الآن - وإن كانت قد خفت حدتها . وضعفت مدتها - وذلك لا يفيد الوحدة في شيء وهو في أكثر أحواله من ضيق الفكر ، لا من اختلاف الثقافة ، كما كنا نرى في صدر حياتنا العلمية من ملاحاة فكرية بين الشافعية والحنفية . وفي الماضي القديم كانت تلك المجادلات صورة لعمق التفكير ، وأدت إلى التفريع والدليل كما كان بين الشافعية والحنفية فيما وراء الهر في القرنين الرابع والخامس ، وتلك المناظرات القيمة كانت في جملتها محمودة العاقبة موفورة الثمرات ، لأنه ترتب عليها تأييد الفروع في كلا المذاهبين بالأقضية العميقة ، وتمييز الروايات في الأخبار المؤيدة ، وفي هذا المعتزك اقتبس كل مذهب من خير ما في الآخر .

ه - إن نواة الوحدة الفكرية ثابتة إذن مهما تحلت الطوائف والمذاهب ، ولكن الأمر الذي نريده هو توجيه هذه الوحدة والعمل على إنمائها ، وإيجاد مجتمع فكري يبنى دعائم الإسلام ، ويقف محاجزاً دون النزعات المفرقة التي تفرق بين صفوفه ، وتلقي بالريب في حقائقه .

ونريد مع هذا جمع تراث الماضين ، لافرق في ذلك التراث بين ما تركه

الشيعة ، وبين ما تركه أئمة الأمصار ذوو المذاهب المعروفة وغير المعروفة ، فكل ذلك تراثنا ، لأنه ثمرات غرس التوحيد .

وقد يقول قائل إن في بعض المأثور ما يتجافى عن المقررات الثابتة التي تعد أصول الإسلام ، ونحن نقول : إن إعلانها يقلل من عدد الذين يرددونها ، بل إن السبيل لمنع الأخذ بها هو إعلانها مع عيوبها . وإن على المؤمنين أجمعين أن يهدوا الضال لا أن يتركوه في غياهبه يعمه ويتخبط ، وإنهم - إن أخلصوا النية - طلاب حق قد أخطئوا سبيله ، ولقد قال الإمام علي : « وليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأصابه » ومهما يكن في بعض الآراء المنسوبة لبعض الطوائف من مخالفة للعقول ، أو لبعض المنقول ، فإنه مما خلفه السابقون ، وهو من التركة التي تقوم عليها ، ولا تهمل التركة إذا كان فيها بعض الزيوف ، بل يجب فحصها فحص الصيرفي للدراهم ليستبعد زيفها ، ويحفظ جيدها وينمي .

٦ - وإننا بهذه الدراسة للتركة المثرية من غير محاولة للتمييز بين طائفة وطائفة نتجه إلى أمور ثلاثة :

أولها - وصل ماضى هذه الأمة بحاضرها ، فإن كل ثقافة لها إطار من الأفكار والموروثات تصل ما بين الحاضر والغابر ، وإن تقدم هذه الأمة دائماً يجب أن يكون متصلاً بصدر تاريخها .

وثانيها - ألا يكون الباحث الإسلامى منحازاً انحيازاً مطلقاً إلى جانب من جوانب التراث الإسلامى ، ولا يحاول أن يتجه إلى الجانب الآخر ، فتلك عصبية مذهبية ، أو طائفية تنحو منحى العصبية الجاهلية في نتائجها ، وإن خالفها في أسبابها ، فذلك نكرة جنسية نسبية ، وهذا انحراف فكرى وتعصب مذهبي .

وثالثها - أن تتقارب الطوائف الإسلامية ، فإن دراسة التراث الإسلامى ككل لا يقبل التجزئة ، بحيث تدرس كل طائفة ما عند الأخرى يقرب ما بين الطوائف ، ويزيل ذلك الافتراق غير الطبعى الذى خلفته القرون الماضية في الإسلام .

وإننا بهذا نتحقق لنا غاية هي من أجل المقاصد ، وأسعى الغايات ، وهو محو الطائفية في الإسلام ، وتقريب ما بين الطوائف بحيث يكون خلافها مذهبياً ، كالخلاف ما بين المالكية والحنابلة والشافعية والحنفية ، وندرس مذهب الزيدية والإمامية على أساس أنه مذهب كالمذاهب التي ندرسها .

إن محو الطائفية يجب أن يكون غاية مقصودة ، لأن الخلاف الطائفي يشبهه أن يكون نزعة عنصرية ، والذين يريدون الكيد للإسلام يتخذون منها منفذاً ينفذون منه إلى الوحدة الإسلامية ، ولأن وحدة المسلمين توجب وحدة الشعور ولا وحدة للشعور مع الطائفية ، ولهذا نقرر أن الطوائف الإسلامية كلها يجب أن تتلاقى على محبة الله ورضاه ، وتحت ظل كتابه تعالى والسنة الصحيحة ، والمقررات الإسلامية التي علقت من الدين بالضرورة ، ولا مانع من أن تختلف آراؤنا ، ولكن يكون اختلاف آحاد في منازع عليية ، ولا يكون اختلاف جماعات وطوائف تجعل الأمة الإسلامية متفرقة متنازعة .

٧- ولسنا نقصد بمحو الطائفية محو المذهبية ، وإدماج المذاهب الإسلامية بعضها في بعض ، فإن ذلك لا يصلح أن يكون عملاً علمياً ذا فائدة ، يحمده العلماء ، فإن كل مذهب مجموعة من المعلومات أقيمت على مناهج تتجه في مجموعها إلى النصوص الإسلامية والبناء عليها ، وهو ثمرات جهود لأكابر العلماء ، وكل إدماج فيه إفناء ، وليس من المصلحة العليية في شيء إفناء أي أثر فكري مهما يكن نوعه ، فلا مصلحة في إفناء ثمرات تلك الجهود الفكرية التي قامت في ظل القرآن والسنة الصحيحة النابتة ، بل إنه يجب أن تبقى تلك الثمرات قائمة على أصولها ، يرجع إليها ، ويختار عند العمل أصلها للبقاء ، وأقواها اتصالاً بالقرآن ، وأكثرها ملاءمة مع الأزمان ، مع بقاء المصدر في موضعه يرجع إليه .

وإنه يجب أن يعلم أن المذاهب الإسلامية تراث على هو للجميع ، لا لطائفة من الطوائف ، ومن الواجب الاستحفاظ عليه والعناية به ليبقى تراثاً خالداً يصور

الجهود العلمية للمسلمين ، وإن الأمم الأوربية على اختلاف منازعها القانونية تدرس القانون الروماني والمذاهب القديمة في الشرائع ، لأنها ثقافة لا بد منها ، فكيف نفكر في إفناء جزء من ثقافتنا العالية التي أثرت في القرون الماضية وحملت معها صور التفكير في تلك القرون .

هذا وإن إدماج المذاهب بعضها في بعض فوق أنه لا يصح أن يكون غاية ، هو في ذاته أمر لا ينال ، إذ أن أساس الإدماج هو الاتفاق على مذهب واحد ، وإن الاتفاق في الفروع الفقهية كلها على رأى واحد غير ممكن بل هو من قبل المستحيل ، فإننا إن خالصنا الفقهاء من النأثر المذهبي ، وذلك بعيد الوقوع - لا يمكن أن نقرر أنه يمكن اتفاق منازعهم الفكرية وبيئاتهم الاجتماعية التي توجه تفكيرهم .

٨ - وهنا يتور اعتراض يبدو بادی الرأى وجيهاً ، وهو كيف يمكن محو الطائفية ، وبقاء المذاهب التي تحملها هذه الطوائف ؟

والجواب عن ذلك ، إن المذهب ليس ملازماً للطائفية ، لا يتصور وجوده من غير وجودها ، فإن الطائفية تجمع جماعة حول مذهب تعتقه وتدعو إليه ، وتعتبر كل جماعة لا تعتقه ليست منها ، أما المذهب فهو مجموعة علمية تبقى حافظة كيانه ثابتة لأنها تراث فكري ، وهو بطبيعته أمر معنوي منمنصل عن الجماعة التي تعتقه ، فإذا دعونا إلى محو الطائفية فعنى ذلك ألا تكون تلك الجماعة التي تنمى في موضع من الأرض بعنوان طائفي ، وتعتبر نفسها موجوداً مستقلاً عن بقية المسلمين بما انتحلت وبما اتجهت .

والمذهب باق يعتقه من يشاء ، وإنه مذهباً له من يريد ، أو يختار بعضاً منه ، وإن ذلك ينمى المذهب ويحييه ، فإن انحيازه في طائفة معينة قد يكون حجاباً يمنع غيرها من أن يدرك ما في المذهب من آراء صالحة ذات فائدة خاصة ، أو ذات دليل أقوى أو أفر ، ملاءمة للنصوص من غير مخالفة غيره للنصوص ،

ولا إهمال لها ، ولا ترك للمقررات الشرعية التي لا يسوغ لعالم أن يتركها .
وإذ من الحق علينا في هذا المقام أن نقرر أن مصر منذ نحو ثلاثين سنة
قد أخذت في الأحوال الشخصية من المذاهب الإسلامية المختلفة وقد تحملت
من التقيد بمذهب أبي حنيفة ، بل أخذت من مذاهب الفرق الإسلامية ، مجتازة
كل الحجز ، غير ملفنة للمنزع الطائفي .

فقد أخذت أحكام الطلاق المعلق والمقترن بالعدد لفظاً أو إشارة وكونه
لا يقع إلا واحدة - من مذهب الإمامة ، أى من مذهب الإمام جعفر الصادق ،
نعم إنها صرحت بأنها أخذته من فتاوى ابن تيمية وآرائه ، ولكن ابن تيمية أخذ
ذلك من مذهب آل البيت ، وصرح بذلك في فتاويه .

وأخذت مصر - تأخير ميراث ولاء العتاقة عن ميراث الأقارب جميعاً
والزوجين من فقه الإمامية أيضاً ، كما أخذت من هذا الفقه إجازة الوصية لوارث ،
واعتبرت المذكرة التفسيرية من مصادر هذا الجزء في قانون الوصية كتاب
شرائع الإسلام .

وأخذت من الظاهرية الأصل الذي قامت عليه الوصية الواجبة .

٩ - إننا إذ ندعو إلى نحو الطائفية نتمنى غرض الإمام زيد رضى الله عنه
من الإصلاح بين المسلمين ، ومنع الخصومة في الدين ، وقد قال في هذا أخوه
محمد البائر : « إياكم والخصومة في الدين فإنها تحدث الشك ، وتورث النفاق »
وتلك كلمة حق يعقب منها عزوف الهدى المحمدى ، نعم إن الخصومة في الدين
تحدث الريب في حقائقه ، وحيث كان الريب يكون الاضطراب النفسى والفكرى ،
ويكون في وسط ذلك المضطرب من لا يؤمن بشيء فيكون النفاق ، لأن المنافق
لا يؤمن بشيء ، وهو ذو فكر غير مستقر وقلب غير منظم ، يسوى في نفسه
الحق والباطل ، والصدق والكذب ، ولذا قال محمد بن عبد الله عليه السلام :
« مثل المنافق كمثل الشاة العائرة بين غنمين لا تدرى إلى أيهما تذهب » .

وليست الخصومة في الدين هي الاختلاف في استنباط الأحكام ، فذلك هو الاختلاف المذهبي ، وهو خير لا شر فيه مادام لا ينحرف عالم عن منهاج الأصول المقررة الثابتة وهو دليل على الحيوية الفكرية ، ولهذا لم يكن اختلاف الصحابة والتابعين في استنباط الأحكام خصومة في الدين ، ولكنه اختلاف منهاج وتفكير في طلب الحق ، ولقد استحسن المخلصون لدينهم أن يكون بين الصحابة ذلك الاختلاف حول ما يستنبط بالرأى ، ولذا قال عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه : « ما يسرنى باختلاف أصحاب رسول الله صر النعم ، ولو كان رأياً واحداً لكان الناس في ضيق » .

ويجب أن يعلم أن الخصومة في الدين غير الاختلاف المذهبي ، إذ الاختلاف ينبعث من الفكر القوي المستقل ، والخصومة تنبعث من التعصب الطائفي الذي قررنا وجوب محوه ، فالاختلاف يكون فيه تعرف وجهات النظر المختلفة ، وكلما كانت المعرفة واسعة باختلاف العلماء كانت الدراسة أكمل ، ولذا كان يقول أبو حنيفة رضى الله عنه : « أعلم الناس هو أعلمهم باختلاف العلماء ، ولقد اعتبر الإمام جعفر الصادق أفته أهل عصره ، لأنه كان أعلم الناس بوجوه الاختلاف ، وقد قال أبو حنيفة سألته عن أربعين مسألة فكان يقول : « الحجازيون يقولون كذا ، وأتم معشر العراقيين تقولون كذا ، ونحن نرى كذا ، فاعجب به أبو حنيفة فيما اعجاب ، وقال فيه ما قال » .

هذا هو الاختلاف ، أما الخصومة فهي النظرة الجائنية التي لا تصوب فيها الأنظار إلى لب الحقائق في ذاتها ، ولكن تنحرف إلى جانب من جوانبها ، وزاوية فيها ، ولا تنظر الخير في سواها ، وإن الخصومة افتراق ، وتؤدي إلى ضيق الفكر ، والنظر إلى الحقائق بنظر متحيز .

١٠ - ولقد مضى العهد الذي كان يجرى فيه التخاصم في الدين ، فإن الأعداء كانوا يريدون منا أن نشغل أنفسنا بهذا الاختلاف ليوسعوا الثغرة التي ينفذون منها إلينا كما أشرنا ،

ونحن وقد علمنا ذلك القصد منهم يجب علينا أن نكون أمامهم كالبنيان المرصوص يشد بعضها بعضاً ، إذا اتجهوا إليه صدموا بجدرانهم ، وإنه مما يذكره علماء الأحياء أن الغابة إذا وقع فيها حريق تنسى الوحوش افتراسها فتمر أمامها فرائسها ، فلا تعيرها التفاتاً ، لأن الكوارث المفاجئة تزيل الأحقاد المستكنة أو تضعفها ، ونحن الآن قد صرنا غرضاً ينال ، ولا مطمع لأعداء الإسلام في أهله إلا بتفرقه ، وبطوائفه وبالخصومات الدينية ، فعلينا أن نزيل ما في نفوسنا ونتقدم للخدمة شرع الله تعالى بقلوب مخلصه ونيات محتسبة .

١١ - ولذلك يجب أن ندرس كل ما حملته إلينا الثقافة الإسلامية العريقة من آراء ومذاهب ، ونحب أن ننبه هنا إلى أمرين قد أشرنا إليهما في هذا من قبل ، أو هما من لوازم ما فلنا وما يترتب عليه ، وهما نصرح بهما غير مكتفين بالإشارة .

أولها - ألا يعتقد معتقد أن الآثار الفقهية لمذهب الإمام زيد أو مذهب ابن أخيه الإمام جعفر الصادق تفترق في جملة ما اشتملت عليه من فقه افتراقاً كثيراً يجعل المنازع متباينة تمام التباين ، وحسب القارئ أن يعلم أن الصلة العلية بين الأئمة أصحاب المذاهب التي انتشرت في الأمصار كانوا على إتصال بأئمة آل البيت رضوان الله تعالى عنهم ، فأبو حنيفة كان على اتصال بالأئمة محمد بن الباقر ، وابنه جعفر الصادق ، وعلى اتصال بالإمام زيد ، ومن حمل رسالته من بعده من آل البيت ، مثل الإمام عبد الله بن حسن الذي مات في حبس المنصور شهيداً مظلوماً ، كما حمل أبو حنيفة من بعد ، وكان الإمام مالك رضى الله عنه على صلة بالإمام جعفر الصادق ، وكان به معجبا ، وكان يقول : « ما رأيت جعفر بن محمد إلا صائماً أو مصلياً أو تالياً للقرآن » ، وإذا كان الشافعي لم يمكنه الزمان من الاتصال بأولئك الأئمة ، فقد اتصل رضى الله عنه بالصفوة من تلاميذهم ، وكان عنده رضى الله عنه عقل عيز مدرك يستطيع أن يتعرف الآراء الحق المنسوبة إلى هؤلاء الأئمة ، وما فيه تزييد عليهم ، وقد ثبت في تاريخه رضى الله عنه أنه كانت له ولاية باليمن ،

تولى فيها بعض أعمال القضاء ، وأنه اتهم أبان ذلك بأنه على اتصال ببعض زعماء العلويين الذين يريدون الانتفاض على الرشيد ، وكذلك اتهم بأنه كان على اتصال بالعلويين في مكة ، وإنه إذا كان قد نفى عن نفسه الاتهام السياسى ، وإنه فى ذلك لصادق ، فإن الاتصال العلمى لم يكن لينفى ، وإنه قد صرح بأنه أخذ عن مقاتل ابن سليمان الشيعى الزيدى ، واعتبره إماما فى التفسير ، وقد قال فى ذلك : « من أراد الفقه فهو عيال على أبى حنيفة ، ومن أراد السير فهو عيال على محمد بن اسحق ، ومن أراد الحديث فهو عيال على مالك ، ومن أراد التفسير فهو عيال على مقاتل ابن سليمان » ولمقاتل الشيعى الزيدى هذا مقام فى التفسير والفقه وأصوله ، لقد ألفت فى التفسير « كتاب التفسير الكبير ، وكتاب القراءات ، وكتاب متشابه القرآن ، وكتاب الحيوانات فى القرآن ، وله فى أصول الفقه « كتاب الناسخ والمنسوخ » .

وإذا كان التباين ليس قائما من كل الوجوه ، والاتصال كان قديما فإنه بلاشك من العلم النافع الاطلاع على آرائهم فى الفروع ، وإذا كان الخلاف فى بعض المسائل كبيرا ، فإن رأى المخالف لا يخلو من وجه تجب دراسته ويغض من قيمة العالم ألا يدرسه ، لأنه يغلط على نفسه باباً من أبواب المعرفة قد يكون فيه خير ، يؤخذ به ، وهو على أى حال فيه نور مبصر لأنه علم ، وفى كل علم نور .

الأمر الثانى - الذى يجب التنبيه إليه هو أن آراء أئمة آل يلاحظ عند دراستها أنها مذاهب تدرس ، ولا تدرس على أنها اتجاه إلى طائفة معينة ، فإننا قد قررنا فى هذا التمهيد أن الطائفية يجب أن يمحي ، حتى لا يكون فى الإسلام فرقة ، وحتى يكون المسلمون جميعا فى رحمة النجاة ، ولا يكون المختص بالنجاة واحدة من سبعين ، وكفى ما كان فى الماضى من افتراق .

١٢ - ولإننا بهذه النية تتجه إلى تجميع التراث الإسلامى ، بعد أن طال أمد التفريق ، وقست القلوب ، وقد كتبنا من قبل فى أصول الفقه الجعفرى من ناحية

المصادر ، وفي أبواب من الفروع في فقه ذلك المذهب ، فكاتبنا الميراث عند الجعفرية ، ولكننا لم نخص الإمام جعفرا الصادق بالدراسة ، وكنا على نية أن نخصه بالكتابة رضى الله عنه ، ولكننا تأخرنا ، حتى حكم القدر العادل بأن نقدم عمه الشهيد عليه في الدراسة ، وكاهم من العترة الطاهرة عليها الرضوان ، وعلى جدها خاتم النبيين الصلاة والسلام .

١٣ - وإننا سانسلك في دراستنا ما سلكناه في دراسة الأئمة الذين سبقت لنا بمعونة الله وتوفيقه دراستهم ، وستنتج إلى دراسة حياته ، والينا يبع العلمية التي استقى منها ، والبلد الذي نشأ فيه ، والعلماء الذين التزمهم ، وإن كان علم آل البيت أكثره في بيوتهم ، بيد أن الإمام زيدا رضى الله عنه لم يقتصر عليه على ما تلقى في بيته ، وبيته . ينت العلم ، بل تجاوز بيته إلى الأخذ من كل أسباب العلم ، ولقد رحل إلى البصرة في هذا السبيل ، والتقى بالعلماء في الكوفة ، وفيها كان جهاده في رفع الظلم وإقامة الحق .

وإننا نرجو أن يوفقنا الله تعالى إلى تجلية نشأته التي أنتجت تلك الثمار الطيبة .
وإننا إن استطعنا بمعونة الله أن نبين نشأته باعتماره العرس الذي كانت منه تلك الدوحة الوارفة الظلال الكثيرة الأثمار ، فإننا سنتجه إلى دراسته عصره ، لأنه إذا كانت النشأة الأولى هي البذرة في الأرض الطيبة ، فإن العصر هو الجو الذي يعيش فيه العرس والزرع ، ويحيا وينمو ، فإن كل بذرة صالحة تحتاج إلى الأرض ، وتحتاج معها إلى الجو الصالح الذي يغذيها ويسمها مع الأرض الطيبة ، ولذلك عند ما وصف الله المكان الذي ينبت صالح الغذاء الجسمي والروحي ذكر أنه البلد لا الأرض ، فقد قال تعالى: «وَالْبَلَدِ الطَّيِّبِ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ ، وَالَّذِي خَبِثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكْدًا ، وَالْبَلَدُ هُوَ الْأَرْضُ وَالْجَوُّ ، وَلَيْسَ الْأَرْضُ وَحدها ، وإن ذلك ثابت في المعاني والمادة على سواء ، والنص القرآني في المعاني أوضح ، وهو قد سبق لها .

١٣ - وإنما إذا أمدنا الله بمعونه ، ووفقنا بعنايته إلى توضيح عصره ، فإننا نتجه من بعد ذلك إلى علمه ، وهنا نجد المصادر تضطرب ، والمنازع تختلف ، ذلك أن الذين يحملون اسم الزيدية ، ويتسبون إلى ذلك الإمام الجليل قد توزعتهم الأرض ، ولم يجتمعوا في مكان واحد وكلهم يدعى أنه يمثل بأرائه ذلك الإمام ، وأنه ينقلها ويحكمها ، وأن الصدق عنده ، وقد قال صاحب مطلع البدور ، وجمع البحور : « الزيدية بالعراق في أماكن مشتتة ، وبالبحجاز في بواحي المدينة ، وهم على أصل الفطرة ، ومنهم من هم في اليمن في العوالي والنجود ، وبعض بطون تهامة ، وإن زيدية اليمن كالشعرة البيضاء في أديم النور الأسود » (١) .

ولعله يقصد بهذا التشبيه أن زيدية اليمن ليسوا هم الزيدية كلهم ، ولا أكثرهم ، بل هم نادرون في عدد الزيدية الكبير كندرة الشعرة البيضاء في أديم ثور أسود ، ولعله يقصد أيضاً أن مذهبهم هو المذهب النير البين أو الواضح في المذاهب الزيدية .

وإنه في الجملة قد حمل اسم الزيدية جماعات مختلفة في منازعها ومناهجها ، وكان كل أرض حل فيها أخذ المذهب من لون هذه الأرض وخواصها ، كما يحمل النهر في مروره في مجراه لون الأرض التي يمر بها مع لونه وطبيعته .

١٤ - وإن هذا يتقاضانا أن نتحرى أى البلاد أصدق نقلاً عن زيد ، وتصويراً لتفكيره العلى والسياسى ، وإنما نرجو أن نهتدى إلى ذلك وإنه لعسير ، وليس بالسهل اليسير ، ذلك أننا لانجد ماثوراً واضحاً يميز به الأقوال المختلفة ، فنجعله المقياس الصادق ، الذى يحكى آراء الإمام بصورة صادقة نستطيع معها أن نحكم بأن ما يوافقها صدق ، وما يقاربها قريب منه ، وما يخالفها ليس سليم النقل ، اللهم إلا إذا اعتبر المجموع المنسوب إلى الإمام صحيح النسبة ، فإنه يكون

(١) مطلع البدور وجمع البحور ج ١ ص ٢٦ مخطوط مصور بدار الكتب المصرية الكبرى برقم ٤٣٢٢ .

عندنا إذن المقياس الصادق الذي توزن به الآراء الفقهية المنسوبة إلى الإمام زيد ، سواء منها ما يعد أصلاً ، وما يعد فرعاً .

ولكن قد تكلم الناس في نسبة ذلك الكتاب إلى الإمام زيد ، وإننا سنتجه بعون الله تعالى إلى لخص النسبة ومدى صحتها ، وسنوازن في سبيل ذلك بين المروى فيه عن علي كرم الله وجهه ، والمزوى في صحاح السنة ، فإن وجدنا كثرة ما يروى في الصحاح يخالف كثرة ما يروى في المجموع ، فإتينا نقرر أن النسبة مشکوك في أمرها ، وتعرفنا الفقه من جانب آخر ، لعله أصدق نسبة ، وإن لم تكن الكثرة مخالفة ، فإتينا نقبل نسبة المجموع إليه راضين ، ونجعل المجموع ميزاناً لمعرفة الأقوال الصادقة النسبة من غيرها ، ذلك لأننا نقبل دائماً ما تلقاه العلماء بالقبول ، وما رجحت نسبته ما لم يوجد دليل ينقض الأمر المقرر ، لأن ذلك الدليل يتبع ، والشك المجرد عن الدليل لا يكفي في رد ما تلقاه الناس بالقبول ، فإن تلقى الأجيال الأمر من غير اعتراض دافع هو في ذاته حجة للإثبات ، أو كما يقول الفقهاء هو ظاهر يشهد بالصدق ، فلا يدفع ذلك الظاهر إلا بحجة مانعة من الصدق ، ومثل ذلك مثل ما يقرره الفقهاء من أن اليد دليل الملك ظاهراً ، فلا تزول الملكية الباتة بهذا الظاهر إلا إذا وجد دليل ينقضها .

١٥ - وإننا بعد التسليم بصحة النقل في كتاب المجموع يكون من الواجب علينا أن نتعرف الموازين الذي كان يبنى عليها استنباطه ، ذلك أن المجموع فيه روايات يرويها عن النبي ﷺ ، وفيه روايات عن أبيه وعن آل البيت ، ويقف في الرواية عند علي رضي الله عنه ، ولا يزيد فلا يروى عن الصحابة سواه ، مع أنه لم يطعن في كبار الصحابة ، كما فعل كثيرون من المتشيعين . وأحياناً لا يروى بل يقول رأيه ، كما رأينا في باب الكفاءة في الزواج ، وكما رأينا في تحريم لبن الفحل ، وتحريم المصّة والمصتين في الرضاعة .

وإذا كانت له رواية وله رأى ، فما مقياس الرواية الصادقة عنده ، هل

ما يروى عن آل البيت دون غيرهم ؟ وما مقياس الاجتهاد بالرأى عنده ، أيعتمد على القياس ، وعمومات القرآن ، وأيعتمد على المصالح ، أم يرد العقل والاستصلاح ويتجه إلى العقل وحده ، غير معتمد على سواه . حيث لانه نص بناء على ما قرره فقهاء المعتزلة من أن العقل يحسن ويقبح ، وأن للأشياء حسناً ذاتياً وقبحاً ذاتياً ، . أن العقل بناء على هذا يأمر وينهى حيث لا يعرف نص عن الشارع بالأمر أو النهى بالطلب أو التحريم أو الكراهة أو الإباحة ؟

وإن معرفة الموازين التي كان يقيس بها الرواية الصحيحة من غير الصحيحة وطرق الاجتهاد بالرأى المستقيم أو غير المستقيم هي ما يقرر به أصول الفقه الزيدى ، ولا شك أن المجموع ليس فيه ما يبين ذلك ويوضحه ، وإن كان فيه شيء من ذلك فهو إشارات وليس بعبارات ، هو إجماع إلى أصول ، وليس بياناً لأصول .

١٦ — ولذلك كان لابد من التماس الأصول من جهات أخرى ، وتلك الجهات تلتبس من أصول الفقه الزيدى التي دونها الأخلاف الذين قاموا على ذلك الفقه من بعده ، وهنا تعترضنا صعوبات من نواح ثلاث :

أولها — أنه المذهب الزيدى قد تشعب ، فمقد تبجعه ناس في العراق ، وناس في الجزيرة العربية ، وناس في خراسان ، وكثيرون في اليمن ، وقد أشرنا إلى ذلك من قبل ، وإن كل إقليم قد صبغ المذهب بصيغته في السياسة وفي الفقه ، حتى صار يظن أن الزيدية مذاهب وليس مذهباً واحداً ، قد استقامت أصوله ، وتفرعت فروعه على هذه الأصول ، وإذا كانت الزيدية قد اختلفت في السياسة ، فهي في الفقه أكثر اختلافاً .

الثانية — أن باب الاجتهاد في المذهب الزيدى مفتوح لم يغلق ، وقد كان مفتوحاً في الأصول كما هو في الفروع ، فهل الذين جاءوا من بعد الإمام زيد التزموا الأصول الفقهية التي التزمها ولم يزيدوا عليها ، وبذلك يكونون مجتهدين .

في المذاهب ، وليسوا مجتهدين مطلقين ، فإن الاجتهاد المطلق يقتضى الاجتهاد .
في الأصول وفي الفروع معاً .

الثالثة - أن كتب المذهب الذى ينسب إلى الزيدية تشتمل على آراء الأئمة
ما بين سنية وشيعية ، وأن لفقهاء الأئمة الأربعة مقاماً لا ينكر ، كالم ينكر زيد
الظاهر إمامة الشيخين أبى بكر وعمر رضى الله عنهما .

من أجل هذا كان تعرف أصول الإمام زيد رضى الله عنه - ليس الطريق
فيه معبداً سهلاً ، بل لا بد من تذييل عدة عقبات ليس من السهل تذليلها ، وإنا
إن شاء الله تعالى سنسعى لتحقيق هذه الغاية مستمدين من الله تعالى العون والتوفيق ،
ولرلاهما ما استطعنا شيئاً .

١٨ - هذا وإنا لا بد قبل أن نخوض في فقه الإمام أن ندرس حياته ولا بد
أن ندرس الثقافة التي تلقاها ، والبيت الذى نبت فيه ونبتدىء بذلك بعونه تعالى .

زيد بن علي

(٨٠ - ١٢٢ هـ)

مولده :

١٨ - هو زيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب ، جده الأعلى من قبل أبيه علي بن أبي طالب فارس الإسلام وباب مدينة العلم ، وأفضى الصحابة ، وابن عم رسول الله ﷺ ، وأخوه عند المواخاة ، وجده من قبل أمه محمد ابن عبد الله ، ورسول الله وخاتم النبيين ، فهو بهذا ذو النسب الرفيع الذي لا يدانيه نسب ، ولا يقاربه شرف إذا تفاخر الناس بالنسب ، ولكن محمداً ﷺ خاطب بنى هاشم ، فقال لهم : يا بنى هاشم « لا يأتيني الناس بالأعمال وتأتوني بالأنساب ، ولذلك ضمت العترة النبوية إلى ذلك النسب الطاهر العمل الصالح ، فكان نورهم بالعمل الصالح يسعى بين أيديهم .

وقد ولد زيد رضي الله عنه في سنة ٨٠ من هجرة الرسول (١) ، ولم يذكر العلماء تاريخ مولده ، ولكن جل الروايات على أنه قتل شهيداً في الميدان للدفاع عن الحق سنة ١٢٢ وأجمع المؤرخون على أن سنه يوم مقتله كانت لا تتجاوز الثانية والأربعين ، وبذلك يكون استشاده وهو شاب مقبل على الحياة ، ولكن حب الحق دفعه إلى الثورة على الظلم . كما سنيين عند الكلام في مقتله رضي الله عنه ، وإمه كانت أمة سندية أهداها إلى أبيه المختار الثقفي ، والهنود أهل تأمل وتفكر ،

(١) جاء في مقدمة المجموع : « روى أنه لما ولد سنة ٧٥هـ بشر به علي بن الحسين ، فأخذ المصحف في فتحه ، ونظر فيه فخرج أول سطر إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم ، فأطبقه وفتح الثانية فخرج « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا ، بل أحياء ، فأطبقه ثم فتح فخرج « وفضل الله المجاهدين ، فأطبقه ، وقال عزيت عن هذا المولود ، وإنه لمن الشهداء ، وهذا يدل على أنه ولد سنة ٧٥هـ ، ولكن يكون على هذا عمر «عند وفاته ٧٧ سنة ، وهذا خلاف ما أجمع عليه المؤرخون ، ولذا اخترنا ما ذكرنا .»

وزهادة ، وبذلك التقى في زيد ، نسب رفيع وعلم ونبيل ، وذكاء على بن أبي طالب ،
مع التأمل الهندي .

أبوه :

١٩ - وإذا كنا لا نستطيع التعريف الكامل بأمه ، فإننا نستطيع التعريف
المقرب لأبيه ، وأبوه هو علي زين العابدين بن الحسين رضي الله عنهما ، وهو الابن
الذكر ، الذي بقى من أولاد الحسين رضي الله عنه ، فقد قتل أخ له في المعركة
الفاجرة التي شهنا يزيد وعماله على الإمام الحسين بن الطاهرة فاطمة الزهراء .

ولم يحضر المعركة على هذا ، لأنه كان مريضاً ، وقد كان في الثالثة والعشرين
من عمره أو يزيد على ذلك ، ولعل الله سبحانه وتعالى أبقاه من هذه السيوف
الآئمة لتبقى ذرية الحسين الصلبة من بعده في عقب علي هذا ، ولقد هم عمال يزيد
أن يقتلوه ، ولكن الله كف أيديهم عنه ، فقد ذهب بعد هذه المقتلة التي كانت
في أهل البيت إلى يزيد ، فخرضه بعض الفجرة على قتله ، ولكن نجاه الله ، ولقد
جاء في تاريخ أبي الفداء : « أشار بعض الفجرة على يزيد بقتله أيضاً ، فنهه الله تعالى
منه . ثم كان يزيد بعد ذلك يكرمه ويجلسه معه ، ولا يأكل إلا معه ، ثم بعثهم
إلى المدينة ، وكان علي بالمدينة محترماً معظماً .

وأم علي هذا كانت من سبايا الفرس ، من أولاد كسرى ، وقد ذكر الزمخشري
في كتابه ربيع الأبرار : « إن يزدجر كان له ثلاث بنات مسيين في زمن عمر بن
الخطاب ، فكانت إحداهن لعبد الله بن عمر فأولدها سالماً ، والأخرى
لمحمد بن أبي بكر الصديق ، فأولدها القاسم ، والأخرى للحسين بن علي فأولدها
علياً زين العابدين . »

وإن الثلاثة كانوا من العلماء الأجلاء ذوى الفضل في العلم والتقى .

وقد كان علي بن الحسين دائم الحزن شديد البكاء ، لأنه عاش بعد أن قتل
الأحبة من قومه وآله ، وقد قيل له في ذلك ، فقال رضي الله عنه : « إن يعقوب

عليه السلام بكى حتى ابيضت عيناه على يوسف، ولم يعلم أنه مات، وإن رأيت بضعة عشر من أهل بيتي يذبحون في غداة يوم واحد، أفتررون حزنهم يذهب من قلبي؟» (١).
٢. — وإن الحسرات الى أصابت نفسه عقب مقتل أسرته ترتب عليها ثلاثة أمور، كل واحد منها كان فيه خير وفير .

أولها — أنه لم تنزع نفسه إلى الاشتغال بالسياسة . لأنه رأى ما ترتب على ذلك في أسرته ، بيد أنه مع ذلك لم يقر ظالماً في ظلمه . وما كان يرضى عن حق يهدر ، ولسكنه شغل نفسه بإسداء الخير ، ودرس الدين ، وكان يتخذ الثقة من الحكام الظالمين ، ولذلك قال رضى الله عنه : « التارك للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كالنايذ كتاب الله تعالى وراء ظهره ، إلا أن يتقى مهم تقاة . وقد قيل له : « وما التقاة » قال : يخاف جباراً عنيداً أن يستطيل عليه أو أن يطغى » .

وتانيها — أنه انصرف إلى العلم والدراسة والفحص لأنه وجد في ذلك غذاء قلبه وسلوان نفسه ، وصرفاً لها عن الهم الدائم ، والألم الواصب المستمر ، ولذلك طلب الحديث ، واتجه إليه ، وطلب الصالحين ، وأخذ عنهم وقد كان يطلب العلم من كل شخص سواء أكان رفيعاً في أعين الناس أم كان غير رفيع ما دام عنده علم ينتفع به ، وقد روى أنه كان إذا دخل المسجد تخطى الناس حتى يجلس في حلقة زيد بن أسلم ، فقال نافع بن جبير بن مطعم القرشي عاتباً : « غفر الله لك ، أنت سيد الناس تأتي تخطى خلق الله وأهل العلم وقريش ، حتى تجلس مع هذا العبد الأسود ، فقال له علي بن الحسين ، إنما يجلس الرجل حيث ينتفع ، وإن العلم يطلب حيث كان » . وقد روى أنه كان يسعى للالتقاء بسعيد بن جبير التابعي الذي كان مولى من الموالى ، فقيل له ما تصنع به ؟ قال : أريد أن أسأله عن أشياء ينفعنا الله بها ، ولا منقصة ، إنه ليس عندنا ما يرمينا به هؤلاء ..

الأمر الثالث : أنه من وسط صخرة الأحزان والآلام نبعت الرحمة ، ففاض قلبه بها ، فكان رحيماً بالناس ، كثير الجود والسخاء ، فاعلم أن على أحد ديناً ،

(١) البداية والنهاية لابن كثير ج ٩ ص ١٠٧ طببع السلفية .

وله به مودة إلا أدى عنه دينه ، ودخل على محمد بن أسامة بن زيد بن حارثة يعودته ، فوجده يبكي ، فقال ما يبكيك ، فقال عليّ دين . قال وم كم هو ؟ قال خمسة عشر ألف دينار ، فقال زين العابدين هي عليّ .

وقد قال محمد بن إسحاق : « كان ناس بالمدينة يعيشون لا يدرون من أين يعيشون ومن يعطيهم ، فلما مات علي بن الحسين فقدوا ذلك ، فعرفوا أنه هو الذي كان يأتيهم بالليل بما يأتيهم به ، ولما مات وجدوا في ظهره وأكتافه أثر حمل الجراب إلى بيوت الأراامل والمساكين » .

ولقد كانت صدقاته كلها ليلاً ، وكان يقول رضي الله عنه : « صدقة الليل تطفيء غضب الرب ، وتنير القلب والقبر ، وتكشف عن العبد ظلمة يوم القيامة » . ولم تكن رحمة زين العابدين بالناس وبالمتصلين عطاء يعطى ، بل كانت مع ذلك سماحة وعفواً ، يعفو عن القريب وعن البعيد ، وعن ظلمه وأساء إليه ، نال منه ابن عمه حسن بن حسن وهو ساكت ، فلما كان الليل ذهب إلى منزل ابن عمه ، وقال له : يا ابن العم إن كنت صادقاً يغفر الله لي ، وإن كنت كاذباً يغفر الله لك ، والسلام عليك ، ثم رجع ، فلحق به ابن عمه فصالحه .

وتروى الأعاجيب عن رحمته وسماحته ، ومنها أن جارية كانت تحمل الإبريق وتسكب منه الماء ليتوضأ ، فوقع على وجهه وشجّه ، فرفع رأسه إليها لاثماً ، فقالت الجارية له : إن الله تعالى يقول : « والسكاظمين الغيظ ، فقال : قد كظمت غيظي ، فقالت : والعافين عن الناس ، فقال : عفا الله عنك ، فقالت : والله يجب المحسنين ، قال : أنت حرة لوجه الله تعالى » .

٢١ - وقد كان رضي الله عنه لا يساير الذين يذمون الأئمة الراشدين ، ولم يعلم عنه رضي الله عنه أنه قال في أبي بكر وعمر وعثمان إلا خيراً ، وكان يعتبر بحجة المشيعين لآل عليّ الذين يذمون أولئك الأئمة غير سائغة ، بل يعتبرها عاراً ، ولذا روى عنه أنه قال لبعض الشيعة : « أيها الناس أحبونا حب الإسلام ، فما برح

حجكم حتى صار علينا عاراً وحتى بغضتمونا إلى الناس ، فهو في هذا الكلام القيم يدعو الذين يغالون في المحبة إلى أن تكون محبتهم في دائرة الإسلام وآدابه ، فلا يذموا العادلين الذين قريهم النبي ﷺ ، وكانوا منه بمنزلة الخواريين من عيسى ابن مريم عليه السلام .

ويروى أنه جلس إليه قوم من أهل العراق ، فذكروا أبا بكر وعمر فقالوا منهما ، ثم ابتدءوا في عثمان ، فقال لهم رضى الله عنه : أخبرونا أأنتم من المهاجرين الأولين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله ؟ قالوا : لا . قال أفأنتم من الذين : « تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم » . قالوا : لا . فقال لهم أما أنتم فقد أفررتهم على أنفسكم وشهدتكم على أنفسكم أنكم لستم من هؤلاء ولا من هؤلاء وأنا أشهد أنكم لستم من الفرقة الثالثة الذين قال الله فيهم : « والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا » الآية ، فقوموا عنى لا بارئك الله فيكم ، ولا قرب دوركم ، أنتم مستهزئون بالإسلام ، ولستم من أهله » (١) .

ولم تكن محبته لجدته على كرم الله وجهه فيها مغالاة ، ولم تدفعه إلى أن ينحله من الأحوال ما لم يثبت من الدين عنده .

ولقد ادعى بعض الشيعة في عهده أن عنياً سيرجع ، فسل في ذلك على زين العابدين ، قال له قائل : « متى يبعث على » ؟ فقال رضى الله عنه : « يبعث والله يوم القيامة وتهمه نفسه » .

٢٢ — بهذه الخلال السمحة الكريمة ، وبهذا الاعتدال في التفكير والرأى ،

(١) "بداية والنهاية ج ٩ ص ١٠٧ ، وقد رويت هذه الرواية منسوبة إلى محمد الباقر بن على زين العابدين ، ولعل الواقعة تكررت فكرر معها القول ، مرة مع الأب . ومرة مع الابن .

وبهذه التقوى التي لا تعرف سوى الله - اشتهر على زين العابدين فأجله الناس .
وأحبوه ، حتى إنه كان إذا سار في مزدحم أفسح الناس له الطريق .

ويروى من عدة طرق أن هشام بن عبد الملك حج قبل أن يتولى الخلافة ،
فضاف بالبيت ، فلما أراد أن يستلم الحجر لم يتمكن حتى نصب له منبر فجلس عليه
وسلم ، وأهل الشام حوله ، وبينما هو كذلك إذ أفبل على بن الحسين ، فلما دنا من
الحجر ليستلم تنحى عنه الناس إجلالاً له وهيبة واحتراماً ، وهو في بزة حسنة ،
وشكل مليح ، فقال هشام من هذا ؟ استنقاصاً له ، وكان الفرزدق
الشاعر حاضرأ ؟ فقال أنا أعرفه ، فقال هشام من هو ؟ فأنشد الشاعر الفحل
تلك القصيدة :

هذا الذى تعرف البطحاء وطأته	والبيت يعرفه والحل والحرم
هذا ابن خير عباد الله كلهم	هذا التقي التقي الطاهر العلم
إذا رأته قریش قال قائلها	إلى مكارم هذا ينتهى الكرم
ينبى إلى ذروة العز التي قصرت	عن نيلها عرب الإسلام والعجم
يكاد يمسكه عرفان راحته	ركن الحطيم إذا ما جاء يستلم
يفضى حياء ويفضى من مهابته	فما يكلم إلا حين يتسهم
بكفه خيزران ريحها عبق	عن كف أروع في عرينه شمم
مشتمة من رسول الله نبوته	طابت عناصرها والخيم والشيم
ينجاب نور الهدى من نور غرته	كالشمس ينجاب من إشراقها الغيم
جمال أثقال أفوام إذا فدحوا	حلو الشمائل تحلو عنده نعم
هذا ابن فاطمة إن كنت جاهله	بجده أنبياء الله قد ختموا
من جدّه دان فضل الأنبياء له	وفضل أمته دانت لها الأمم
عم البرية بالإحسان فانتشعت	عنها الغواية والإملاق والظلم
كلتا يديه غياث عم نفعهما	يستوكفان ولا يعرفهما العدم

سهل الخليفة لا تحشى بواده
لا يخلف الوعد ، ميمون نقيته
من معشر حبه دين وبعضهم
يستدفع السوء والبلوى بحبهم
مقدم بعد ذكر الله ذكرهم
إن عد أهل النقي كانوا أئمتهم
لا يستطيع جواد بعد غايتهم
هم الغيوث إذا ما أزمة أزمتم
يأبى لهم أن يحمل الذم ساحتهم
لا ينقص العدم بسطاً من أكفهم
أى الخلائق ليست فى رقابهم
فليس قولك من هذا بضائه
من يعرف الله يعرف أولية ذا

يزينه إثنان الحلم والكرم
رحب الفناء أريب حين يعتم
كفر وقربهم منجى ومعتصم
ويستزاد به الإحسان والنعم
فى كل حكم ومحتوم به الكلم
أوقيل من خير أهل الأرض قيلهم
ولا يدانهم قوم وإن كرموا
والأسد أسد الشرى والبأس محتم
خيم كرام ، وأيد بالندى هضم
سيان ذلك إن أثروا وإن عدموا
لأولية هذا أوله نعم
العرب تعرف من أنكرت والعجم
فالدین من بيت هذا ناله الأمم

ولقد روت كتب التاريخ والسير والأدب هذه القصيدة منسوبة إلى الفرزدق الشاعر ، ولم يتشكك الرواة والمؤرخون فى نسبتها إلى الفرزدق ، وأكثر كتب الأدب لم تثر عجاظة شك حولها ، ولكن الأصفهاني بعد روايتها كاملة كما نقلنا ذكر أنها ليست من نفس الفرزدق ولا على مناجه ، لأن الفرزدق كان مناجه فى الشعر غير ذلك ، إذ كان يستوعر فى أسلوبه وألفاظه ، وخياله ، لأنه تخير مناج شعراء البادية الجاهلين كما مرى القيس والأعشى وغيرهما ؛ ورجح الأصفهاني نسبتها إلى بعض شعراء آل البيت ولم يذكره .

وإنا لا نرى ذلك الشك سائغاً ، أو يتفق مع المناج السليم فى دراسة الروايات للأسباب الآتية :

أولها - تصافر الروايات كلها على نسبتها إلى الفرزدق ، وعدم محاولة الأصفهاني الطعن في الرواية بتكذيب رواياتها .

ثانيها - أنه لم يعين بالدليل الشاعر الذي تنسب إليه من بين شعراء آل البيت، ولا يصح أن يلغى نسب قصيدة لأبيها وقائلها ، ويتركها مجهولة النسب، أو ينسبها بغير حجة .

ثالثها - أن الشاعر الذي يستوعر قد يرق أحياناً على حسب المقام الذي يقول فيه ، فإذا كان الشاعر يصف البادية بأكامها وما فيها فإنه يستوعر كطبيعته وطبيعة الموضوع الذي يتصدى لوصفه ، وإذا كان الموضوع الذي يتكلم فيه وصفاً لأخلاق وشيم فإنه بلا ريب سيلين ، وإلا ما كان شاعراً مجيداً يتخير ما يناسب كل مقام من مقال .

وإن امرأ القيس الجاهلي رُق شعره في آخر حياته عند ما نزلت به النوازل ، ولسنا بمقام الرواية للأدب ، حتى ننقل لك وصفه لمرضه وما نزل به ، وكذلك الأعشى وكعب بن زهير عند ما مدحا النبي ﷺ رُق شعرهما رقة تنفق مع شيم النبي ومكارمه ، فليست رقة الفرزدق في هذه القصيدة بغريبة ، تستدعي الإنكار والشك .

ويجب هنا أن نقرر أن الفرزدق كان يميل ميلاً شديداً إلى آل البيت ، وإن لم يكن من الشعر فيهم اتقاء لأذى الأمويين ، والفرزدق هو الذي التقى بالحسين في الطريق إلى العراق ، وحذره من الذهاب وقد سأله الحسين عن حالهم فقال له : « على الخير سقطت ، قلوبهم معك ، وسيوفهم مع بني أمية » .

ولقد نزل الأذى بالفرزدق بسبب هذه القصيدة ، فحسه هشام أمداً بعسفان ، وهو مكان بين مكة والمدينة ، فأرسل إليه علي بن الحسين رضي الله عنهما بائني عشر ألف درهم فلم يقبلها ، وقال : « إنما قلت ما نزلت الله به من رسل ونصرة للحق ، وقياماً بحق رسول الله ﷺ في ذريته ، ولست أعتاض عن ذلك بشيء ، فأرسل إليه : « قد علم الله صدق نيتك في ذلك ، وأقسمت عليك بالله لتقبلها ، فقبلها منه .

نشأة زيد

٢٣ - في ظل هذه الدوحة الكريمة نشأ زيد وترعرع وترى ، وإنه يلاحظ في وسطه الذي نشأ فيه ثلاثة أمور كلها يؤدي إلى أعظم تهذيب ، وأكمل خلق ، وأعلى المكارم .

أول هذه الأمور - هو ذلك الشرف النسبي الذي لا يعطو إليه نسب في العرب أو غير العرب ، فهم عترة النبي ﷺ ويجرى في دماهم دم النبي الطاهر ، وإن ذلك النسب يعلوبهم عن سفاسف الأمور ، ويتجه بهم إلى معاليها وعظائمها .

وثانيها - أنهم أصيبوا بشدائد ومحن لا تنفق مع ما يستحقونه من تكريم ، فكانت تلك المحن سبباً في أن يتطامنوا للناس من غير ذلة ، وأن يعطفوا ، وأن يكونوا رحماء بهم ، وإن أعظم الرجال دائماً يلتقي فيهم شرف النسب وعزته ، مع صقل المحن وتجارها ، وقد رأيت كيف دفعت الملمات علياً زين العابدين أبا زيد إلى ما كان فيه من رحمة ورفق بالناس ، وقد رأى زيد في تربته الأولى هذه المكارم وذلك السمو الروحي .

الأمر الثالث - اتجاه الأسرة إلى العلم ، فإن المحن وويلاتها جعلتهم يتجهون إلى أمر يكون فيه سلوان لهم عما هم فيه ، فلم يجدوا إلا العلم ملاذاً يلوذون به ، ولقد جربوا السياسة فلم يجدوها إلا عوجاء لا تستقيم ، فاتجهوا إلى العلم يستفرغون فيه كل قواهم ، وهم حفدة على مدينة العلم ، وعترة النبي صاحب الرسالة الإلهية .

فإن اتجهوا إلى العلم ، فقد اتجهوا إلى المعين الذي جرى إليهم من أسلافهم ، وهم بيت النبوة وبيت العلم معاً ، ولذلك لانجد غرابة إذا وجدنا العلماء البارزين والأئمة المجتهدين في ذلك البيت الكريم ، ففي عصر ذلك الشاب المتهدي كان يتلاقى في هذا البيت أكثر من أئمة أربعة في العلم والفقه ، بعضهم في مثل سنه أو قريب ،

وبعضهم أكبر منه ففي عصر واحد ، كان في البيت الإمام زين العابدين كبير الأسرة ، وابنه محمد الباقر الذي بقر العلم وشقه ، والذي كان يكبر زيدا ، وقد كان له أستاذاً بعد أبيه ، وكان في البيت أيضاً جعفر بن محمد رضى الله عنهما ، وهو في سن زيد ، وإن كان ابن أخيه ، وكان مع هؤلاء في المدينة أيضاً عبد الله بن حسن ، وهو في مثل سن زيد أيضاً ، وكل هؤلاء أئمة أخذ عنهم فقهاء العصر ، وأئمة الفقه ، فمن محمد الباقر أخذ أبو حنيفة ، وكتاب الآثار لأبي حنيفة فيه الروايات الكثيرة عنه وعن ابنه جعفر ، وأخذ أيضاً عن عبد الله بن حسن ، وكانت له به صحبة . . . وهكذا .

روايته عن أبيه :

٢٤ - في هذا البيت الذى يعد مهد العلم النبوى نشأ زيد وتكونت ميوله ومنازعه في الحياة ، واتجاهاته ، ولعله كان من نعمة الله على العلم أن أبعث أولئك الأئمة عن السياسة وما فيها من مشاغل - إلى العلم ، وقد تلقى زيد علمه الأول فيه ، ولا شك أنه حفظ القرآن الكريم ، فإنه كان عتاد كل مؤمن وخصراً إذا كان يطلب فقه الدين ويطلب حقائقه ويتعمق في دراسته ، وقد اتجه من بعد القرآن إلى الحديث يتلقاه عن أبيه وعن أخيه ، وأبوه فمد روى عن كثيرين من آل البيت فقد روى عن علي رضى الله عنه كثيراً والطريق إليه إما أن يكون من آل البيت أو من غير آل البيت ، وقد يكون الطريق إلى علي كرم الله وجهه الحسين نفسه ، ومن ذلك حديث جمع عليه في الصحاح الستة ، وهو ما رواه علي زين العابدين ابن الحسين عن أبيه عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه أنه قال : « أصبت بكراً (أى جملاً) يوم بدر وأعطاني رسول الله ﷺ شارفاً ، فأختهما بياب رجل من الأنصار ، وأنا أريد أن أحمل عليهما إذخرا (أى حطباً يعد من العطر) أستعين به علي وليمة فاطمة ، ومعى رجل من بنى قينقاع ، وفي البيت حمزة بن عبد المطلب ، وقينة تغنيه ، فخرج حمزة بالسيف ، فجب أسنمها ، وبقر خراصرهما وأخذ من

أكبادهما ، فرأيت منظراً عظيماً . فأثبت النبي ﷺ ، فأخبرته ، فخرج يمشى ومعه زيد بن حارثة حتى وقف على حمزة ، فنغيظ عليه ، فرفع حمزة رأسه ، فقال : « لستم عبيد آباءى ١١ ، فرجع رسول الله ﷺ يمشى القهقرى » .

وواضح من سياق الحديث أن ما كان من حمزة إنما كان من الخمر ، وقد كان ذلك قبل أن ينزل النص القاطع بتحريمها ، ولهذا الحوادث وأشباهاها كان عمر رضى الله عنه يضرع إلى ربه قائلاً : « اللهم بين لنا في الخمر بيناً شافياً » .

ومن روايته عن غير على رضى الله عنه موعن طريق آل البيت ما رواه بسند متصل بأسامة بن زيد أن رسول الله ﷺ قال : « لا يرث المسلم الكافر » .

وأحياناً كان الإمام على زين العابدين يروى الحديث مرسلًا لا يذكر فيه الصحابي الذي رواه ، وذلك لأنه في عهد لم يكن التشدد في وصل السند ثابتاً ، لقرب العهد من النبي ﷺ ، ولعدم فشو الكذب ، ولوجود القات الذين يطمأن لنقلهم ، ولا يسألون من أين جاءوا بهذا .

وقد ذكر المحدثون أنه روى مع من روى من آل البيت من ابن عباس وجابر ، ومروان ، وصفية أم المؤمنين ، وأم سلمة وغيرهم من الصحابة .

وقد روى عن على زين العابدين الزهري رضى الله عنه ، وهو بحر العلم كما قال الإمام مالك رضى الله عنه ، فقد كان أوثق الناس بعلا وأدقهم علماً بما أثر عن الصحابة والتابعين الذين كانوا أكبر منه كسعید بن المسيب ، ونافع مولى عبد الله بن عمر وعكرمة مولى عبد الله بن عباس ومن ذلك ما رواه عبد الرزاق عن ابن شهاب الزهري عن على بن الحسين أن صفية (أم المؤمنين) رضى الله عنها جاءت إلى رسول الله ﷺ ليلاً تزوره ، وهو معتكف بالمسجد ، فحدثته ثم قامت فقام معها ، فرجلان من الأنصار ، فلما رأيا النبي ﷺ أسرعا ، فقال رسول الله ﷺ : « على رسلكما ، إنها صفية بنت حيي » ، فقالا سبحان الله يا رسول الله ، فقال عليه السلام « إن الشيطان يجرى من الإنسان مجرى الدم ، وإن خشيت أن يقذف في قلبك شياً » .

٢٥ - وهكذا نرى أن الإمام زين العابدين كان محدثاً ، وقد أخذ ابنه عنه علم الحديث ، كما أخذ عن غيره ، وقد أخذ عن أبيه أيضاً الفقه كما أخذ عنه الحديث ، وقد كان زين العابدين فقيهاً ، كما كان محدثاً ، وكان ذا إحاطة فيما يدرسه من مسائل في الفقه وكان له شبه بجدته علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في قدرته على الإحاطة بالمسألة الفقهية من كل جوانبها ، والتفريع عليها. وقد كان ابن شهاب الزهري يتلقى عنه الفقه ، كما أخذ عنه الحديث ، وقد روى سفيان بن عيينة عن ابن شهاب الزهري أنه قال : « دخلنا على الحسين بن علي . فقال فيم كنتم ؟ قلت : تذاكرنا الصوم فأجمع رأياً ورأى أصحابي علي أنه ليس من الصوم شيء واجب إلا شهر رمضان ، فقال يا زهري ليس كما قلتم ، الصوم على أربعين وجهاً ، عشرة منها واجبة ، كوجوب شهر رمضان ، وعشرة منها حرام ، وأربع عشرة خصلة منها صاحبها بالخيار ، إن شاء صام وإن شاء أفطر ، وصوم النذر واجب ، وصوم الاعتكاف واجب قال الزهري قلت : فسرهن يا بن رسول الله . قال : أما الواجب فصوم شهر رمضان ، وصيام شهرين متتابعين - يعني في قتل الخطأ لمن لم يجهد العتق قال تعالى : « ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله » إلى قوله تعالى : « فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله ، وكان الله عليماً حكيماً ، وصيام ثلاثة في كفارة اليمين لمن لم يجد الإطعام . قال الله عز وجل : « ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم » وصيام حلق الرأس . قال الله عز وجل : « فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ، ففدية من صيام أو صدقة أو نسك » وصوم دم المتعة لمن لم يجد الهدى . قال الله تعالى : « فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج ، وسبعة إذا رجعت ، تلك عشرة كاملة » وصوم جزاء الصيد ، قال الله عز وجل : « ومن قتل منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة ، أو كفارة ذلك طعام مساكين أو عدل ذلك صياماً لينذوق وبال أمره » وإنما يقوم ذلك الصيد بقيمته ثم يقضى الثمن على الخنطة . وأما الذي صاحبه بالخيار فصوم يوم الاثنين والخميس ، وصوم

سته أيام من شوال بعد رمضان ، ويوم عرفة ، ويوم عاشوراء ، كل ذلك صاحبه بالخيار ، إن شاء صام ، وإن شاء أفطر ، وأما صوم الإذن ، فالمرأة لا تصوم تطوعاً إلا بإذن زوجها ، وكذلك العبد والامة ، وأما صوم الحرام ، فصوم يوم الفطر ، ويوم الأضحى ، وأيام التشريق ، ويوم الشك نهينا أن نصومه كرمضان ، وصوم يوم الوصال ، وصوم الصمت حرام ، وصوم نذر المعصية حرام ، وصوم الدهر حرام ، والضيف لا يصوم تطوعاً إلا بإذن صاحبه . قال رسول الله ﷺ : « من نزل على قوم ، فلا يصوم من تطوعاً إلا بإذنهم » ويؤمر الصبي بالصوم ، إذا لم يراهق تأنيساً ، وليس بفرض ، وكذلك من أفطر ليلة من أول النهار ، ثم وجد قوة في بدنه أمر بالإمساك ، وذلك تأديب من الله عز وجل وليس بفرض ، وكذلك المسافر إذا أكل من أول النهار ثم قدم أمر بالإمساك ، وأما صوم الإباحة فن أكل أو شرب ناسياً من غير عمد ، فقد أسيح له ذلك وأجزأه الله عن صومه ، وأما صوم المريض وصوم المسافر ، فإن العامة اختلفت فيه فقال بعضهم يصوم ، وقال قوم لا يصوم ، وقال قوم إن شاء صام ، وإن شاء أفطر ، وأما نحن فنقول : يفطر في الحالين جميعاً ، فإن صام في السفر والمرض فعليه القضاء ، قال الله عز وجل : « فعدة من أيام أخر » (١) .

٢٦ — تلقى إذن زيد في نشأته الأولى الفقه عن أبيه فقد كان فقيها واسع العلم والمعرفة ، وكان يأخذ بكتات الله تعالى ثم بسنة رسول الله ﷺ ، وكان راوية للحديث تلقى عنه العلماء فقه الحديث . وكان يجتهد برأيه ، ولسنا في مقام من يبين نوع اجتهاده بالرأى ، لأن وجوه الرأى في ذلك العصر لم تكن تميزت ، ومناهج الاستنباط لم تكن قد أحصيت ودونت ، ولكن بمراجعة هذه المسائل التي سردناها في الصيام يتبين أنه كان يدرس الآراء في كل الاتجاهات خصوصاً آراء الذين عاصروه في العراق أو في المدينة ، وإن هذا يدل على قربه في فقهه من فقه التابعين

(١) المسألة كلها مدونة ، في حلية الأولياء ج ٣ ص ١٤٢ .

الذين عاصروه كسعيد بن المسيب ونافع ، وكان حريصاً على أن يأخذ من بعضهم كسعيد بن جبير ، وقد رأيت في تاريخ حياته ، كيف كان يتخطى الرقاب حتى يجلس قريباً من حلقة زيد بن أسلم .

كان هذا هو الأستاذ الأول الذي تلقى عليه الإمام زيد رضي الله عنه ، فقد تلقى عنه حديثاً أخذه عن الثقات ، وتلقى عليه فقهاً تقياً مستقيماً التفكير محيطاً ، وإذا كان قد لزم أباه ذلك أمداً ، فإنه بمقدار ذلك الأمد تكون استفادته ، ولكن أباه قد مات وسن زيد لم تتجاوز الرابعة عشر ، فقد توفي زين العابدين ، في سنة ٩٤ من هجرة النبي ﷺ ، وإذا كان زيد قد ولد في سنة ٨٠ كما نرجح فإنه يكون حين توفي أبوه قد أوفى على الرابعة عشرة ، وتلك سن تفتتح فيها المدارك ، وتعى وتحفظ وهي كافية لأخذ الكثير ، وخصوصاً عند من يكون في مثل همة زيد وتفرغه ، وانصرافه لطلب الحقائق .

٢٧ - وإذا كان أبوه قد تركه يافعاً ، فإن أخاه محمد الباقر قد خلف أباه في إمامة العلم والفقه والحديث ، وكانت له مثل أخلاقه ومثل ورعه ، ومثله في احترامه لسلف هذه الأمة ، وخصوصاً أبا بكر وعمر رضي الله عنهما ، يروي عروة ابن عبد الله : « سألت أبا جعفر محمد بن علي عن حلية السيف ، فقال : « لا بأس بها ، قد حل أبو بكر الصديق سيفه ، قال : قلت وتقول الصديق ؟ قال فوثب وثبة واستقبل القبلة ثم قال : نعم الصديق ، نعم الصديق ، فمن لم يقل الصديق فلا صدق الله له قولاً في الدنيا والآخرة ، وقال لأحد المتشيعين ، وهو جابر الجعفي : يا جابر ، بلغني أن قوماً بالعراق يزعمون أنهم يجورننا ، ويتناولون أبا بكر وعمر ، ويزعمون أني أمرتهم بذلك ، فأبلغهم عنى أني إلى الله منهم بريء ، والذي نفس محمد بيده (يعني نفسه) لو وليت لتقربت إلى الله بدمائهم ، لانا لثني شفاعة محمد ﷺ ، إن لم أكن أستغفر لهما ، وأترحم عليهما ، إن أعداء الله لغافلون عن فضلهما وسابقتهما ، فأبلغهم أني بريء منهم ، ومن تبرأ من أبي بكر وعمر رضي الله

عنهما ، وقال « من لم يعرف فضل أبي بكر وعمر فقد جهل السنة ، وقال في قوله تعالى : إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا ، وفسر الذين آمنوا فقال هم أصحاب محمد ، فقال له الجابر الجعفي : « يقولون هو علي » قال : « علي من أصحاب محمد ، (١) » .

وإن هذه الأخبار التي يروها النقات ويجمع عليها المؤرخون وكتاب السير ، إلا من انحرفوا عن الجادة — تدل على أن ذلك الإمام الجليل قد ابتدأ بمس السياسة عن بعد ، فقد صار له أتباع يتلقون عنه أوامر ، ويزيدون عليها أقرالا ، وينسك سقيمها ، ويصوب صحيحها ، وبذلك يكون آل البيت قد خرجوا عن العزلة التي التزمها ، وشدت في التزامها كبيرهم في عصره علي زين العابدين وذلك لأن الصدمة التي أصابتهم بمقتل الحسين كانت عنيفة ، بل إنها كانت عنيفة في قلوب المسلمين أجمعين إلا من طمس الله على بصيرته ، فكان عنف الصدمة باءاً للصمت العميق ، وشغل الوقت بالعلم والانصراف للعبادة ، وستكلم عن ذلك باستفاضة في عصر زيد رضي الله عنه .

ولقد كانت وفاة زين العابدين بعد أن اكتمل محمد الباقر ، وصار رجلاً سورياً له ابن من سن زيد ، وهو جعفر الصادق رضي الله عنه ، وبعد أن صار في العلم إماماً يتبع ويقصد إليه أمثال أبي حنيفة ، ولقد أخذ عنه زيد بعد أبيه ، فقد كمل الرواية عن أبيه إذ لم يكن معقولا أن يكون في هذه السن المبكرة قد أخذ عن أبيه كل ما تلقاه من حديث ، وقد كان زين العابدين حريصاً على أن يتلقى أحاديث النبي ﷺ من كل التابعين الذين اتقى بهم ، فكان هو رواية للحديث ، ولقنه أبناءه ، وقد ناله كاملاً محمد ، وناله من الأب والابن الأكبر — الشاب زيد رضي الله عن الجميع .

وكما أخذ عن أخيه محمد حديث أبيه وغيره أخذ عنه الفقه ، فقد كان محمد

(١) تاريخ أبي الفداء ج ٩ ص ٣١١ .

فقيماً يؤخذ عنه ، وينتقد الآراء ويحصصها ، وينقد كبار الفقهاء ويقدمون حساباً لآرائهم إن بلغه عنهم مخالفة .

يروى أن أبا حنيفة التقي في المدينة بمحمد الباقر ، فلما رآه قال الباقر رضي الله عنه : « أنت الذي حولت دين جدي وأحاديثه بالقياس ، فقال أبو حنيفة : معاذ الله ، فقال محمد : بل حولته ، فقال أبو حنيفة : اجلس مكانك كما يحق لك حتى أجلس كما يحق لي ، فإن لك عندي حرمة ، كحرمة جدك ﷺ في حياته على أصحابه ، فجلس ثم جتا أبو حنيفة بين يديه ، ثم قال إني سألتك عن ثلاث كلمات ، فأجبني : الرجل أضعف أم المرأة ، فقال محمد : المرأة ، فقال أبو حنيفة : كم سهم المرأة ؟ فقال الإمام للرجل سهمان ، وللرأة سهم ، فقال أبو حنيفة : هذا قول جدك ، ولو حولت دين جدك لكان ينبغي في القياس أن يكون للرجل سهم ، وللرأة سهمان ، لأن المرأة أضعف من الرجل ، قال أبو حنيفة : الصلاة أفضل أم الصوم ، فقال الإمام : الصلاة أفضل ، فقال هذا قول جدك ، ولو حولت قول جدك لكان القياس أن المرأة إذا طهرت من الحيض أمرتها أن تقضى الصلاة ولا تقضى الصوم . ثم قال : البرل أنجس أم النطفة ؟ قال : البرل أنجس ، قال : فلو كنت حولت دين جدك بالقياس لكنت أمرت أن يغتسل من البرل ، ويتوضأ من النطفة ، ولكن معاذ الله أن أحول دن جدك بالقياس ، فقام محمد فعانقه (١) .

وإذا كان الباقر له هذه المنزلة الفقهية والاجتماعية التي جعلته يحاسب الفقهاء على آرائهم ، ويحاكمهم عليها ، فقد كان لأخيه الأستاذ بعد أبيه .

٢٨ — وفي البيت كان عالم فاضل جليل لاقاه العلماء بالتقدير ، والعامّة بالإجلال ، والأمراء بالإكرام ، ذلك هو عبدالله بن الحسن بن الحسن ، ابن ابن عم زين العابدين ، وفي طبقة - أولاده ، فقد كان محدثاً ثقة صدوقاً ، روى عن التابعين

(١) مناقب أبي حنيفة لابن البرزاي ، والمناقب للسكي .

وعن ابن عم أبيه علي زين العابدين ، وروى عنه جمع من المحدثين ، منهم سفيان الثوري ، ومالك رضى الله عنه ، وكان معظماً عند العلماء ، وكان عابداً زاهداً ، وفد علي عمر بن عبد العزيز في خلافته فأكرمه ، ووفد علي السفاح في أول عهد العباسية ، فعظمه ، وأعطاه ألف ألف درهم ، وتلمذ عليه أبو حنيفة ، وكانت له به مودة خاصة ، وقد توفي عبد الله في محبس أبي جعفر المنصور سنة ١٤٥ ، بالغاً من السن خمساً وسبعين سنة ، إذ قد ولد سنة ٧٠ .

استقلاله العلي :

٢٩ — تخرج زيد في تلك المدرسة النبوية بالمدينة ، إذ أن أولئك الأجلاء بعد أن امتحنهم الله تعالى ذلك الامتحان الشديد في السياسة ، وفكك بكبرائهم الغدر وسوء الجند ، وظلم الحكام — اعتزلوا كل شيء إلا علم الإسلام والتفقه فيه ورواية الحديث ، فزاد قدرهم ، وعظم نفعهم ، وقد كان زيد هو وجعفر الصادق ابن أخيه أصغر هؤلاء سناً ، فاقتبس منهم الكثير .

ولكنه لم يلتزم البقاء في المدينة بعد أن نضج ، وقد ثبت أنه ذهب إلى البصرة ، والتقى بعلائها ، وقد قال الشهرستاني في الملل والنحل إنه تلمذ لواصل بن عطاء ، وأخذ عنه الاعتزال ، فقد قال في زيد رضى الله عنه : « أراد أن يحصل الأصول والفروع ، حتى يتحلى بالعلم ، فتلمذ في الأصول لواصل بن عطاء الغزال رأس المعتزلة مع اعتقاد واصل بأن جده علي بن أبي طالب في حروبه التي جرت بينه وبين أصحاب الجمل ، وأصحاب الشام ما كان علي يقين من الصواب ، وأن أحد الفريقين منهما كان علي الخطأ لا بعينه ، فاقتبس منه الاعتزال ،^(١) .

وإن هذا الخبر فيه ما يدل على أمور ثلاثة :

أولها — أنه التقى بواصل ابن عطاء ، وتلمذ عليه ، أو اقتبس منه ، وأن

(١) الملل والنحل ص ٢٠٨ على هامش الفصل ج ٢ .

الذى دفع زيدا إلى لقائه والدراسة عليه هو رغبته في أنه يحصل الأصول مع الفروع ، وقد حصل علم الفروع في المدينة ، وبقي أن يحصل علم الأصول في البصرة ، لأن البصرة كانت مهد الفرق الإسلامية ، وأبو حنيفة عندما كان يدرس علم الكلام كان يذهب إلى البصرة ليجادل ويناقش ، حتى إنه ليذكر أنه ذهب إليها نحو اثنتين وعشرين مرة .

ثانيها - أنه أخذ عن واصل مع أنه كان يعلن أن جده علي بن أبي طالب في قتاله مع أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها ومع معاوية - ما ثبت أنه على الحق بيقين ، وأن فريقاً من الناس قد اعتزلوا الفريقين ، وأنهم الذين سموا المعتزلة ، وهذا يدل على الاستقلال الفكرى عند زيد بن علي .

وثالث الأمور التي يدل عليها أن زيدا بعد أن اكتمل غادر المدينة وأخذ يتلقى العلم من أى مكان ، ومن أى شخص كان ، وذلك شأن طالب العلم ، فهو كطالب الجواهر لا يتقيد بمكان ، ولا يتقيد بغواص واحد يهديه إليها ، ويدله عليها .

٣٠ - ولكن أيصح أن نقول إن زيدا تتلمذ على واصل في هذه المرحلة ؟ إن الرجلين كانا في سن واحدة ، فقد ولد كلاهما في سنة ٨٠ من الهجرة النبوية أو قريباً من ذلك ، ويظهر أنهما عندما التقيا كان زيد في سن قد نضجت ، لأن واصل لا يمكن أن يكون في مقام من يدرس مستقلاً إلا إذا كان في سن ناضجة . ولهذا نرى أن التقاء زيد رضى الله عنه بواصل بن عطاء كان التقاء مذاكرة علمية ، وليس التقاء تلميذ يتلقى عن أستاذ فإن السن متقاربة ، وزيد كان ناضجاً ، فهو قد أراد أن يعرف النواحي المختلفة حول أصول العقائد ، كما تلقى فروع الأحكام عن أسرته ، وفي المدينة مهد علم الفروع .

وزيد عندما اعتمز العلم بأصول العقائد عند الفرق المختلفة كان موفقاً إذ اختار البصرة ،

فإن البصرة كانت موطن الفرق المختلفة حول العقيدة الإسلامية ، فكان فيها طائفة من الشيعة مستترة ، وفيها المعتزلة ، وفيها القدرية ، وفيها الجهمية ، وفيها كل الذين تكلموا في صفات الذات العلية ، فمن أراد علم العقائد للفرق المختلفة فليقصد إليها ، ولذلك عندما كان أبو حنيفة في صدر حياته متجهاً إلى علم الكلام كان يذهب إلى البصرة ويجادل فقهاءها — حتى لقد روى أنه ذهب إلى البصرة نحو اثنتين وعشرين مرة للمناظرة في علم العقائد كما ذكرنا ، وإنه بذلك ليذكر أنه بلغ شأواً يشار إليه فيه بالأصابع ، ولكنه عدل من بعد إلى الفقه وانصرف إليه .

وقبل رحلة زيد إلى البصرة أيسرغ لنا أن نقول إنه ما كان من قبل على علم بأصول المعتزلة ؟ لعل الإجابة عن هذا السؤال يُتوجب علينا أن نرجع إلى علماء آل البيت قبل زيد أو الذين عاصروه ، وهنا نجد من الأخبار ما يذكر أن علماء آل البيت تكلموا في العقائد ، وكانوا قرييين مما قاله وأصل بن عطاء ، بل إننا نجد من يقول إن واصلاً تلقى عقيدة الاعتزال عن آل البيت فقد كانوا على علم به ، وخصوصاً محمد بن الحنفية ، ابن علي رضي الله عنهما ، فقد كان عالماً غواصاً في العلوم ، وتمد قال فيه الشهرستاني في الملل والنحل :

« كان كثير العلم غزير المعرفة ، وقاد الفكر ، مصيب الخراطير ، قد أخبره أمير المؤمنين (أي علي) عن أحوال الملاحم ، وأطلعته على مدارج المعالم ، قد اختار العزلة ، وآثر الخمول على الشهرة ، (١) .

وقد ذكر المرتضى في كتاب المنية والأمل عند بيان طبقات المعتزلة أن الطبقات الأولى كانوا من آل البيت ، فعلى زين العابدين وابنه الباقر ، والحسن والحسين من قبلهما ، ومحمد بن الحنفية أخوهما ، كانوا من المعتزلة :

وليس عندنا ما يكذب هذا ، بل عندنا ما يزيده ، فإن مذهب المعتزلة هو في الجملة مذهب الزيدية في العقائد ، ومذهب الاثنا عشرية في الجملة ، ويغلب على الظن لذلك أن هذا كان

(١) الملل والنحل ج ١ ص ١٩٩ هامش الفصل لابن حزم .

مذهب السلف من آل البيت ، إذا كانوا قد خاضوا في أصول الاعتقاد ، ودخلوا في هذه الحرمة .

ومن المؤكد أن الإمام زيداً رضى الله عنه قد خاض في هذا خروصاً .
وإذا لم يوجد ما ينفي أن آل البيت تكلموا في العقائد على النحو الذى تكلم به واصل بن عطاء أو ما يقاربه ، فإنه لا بد أن نفرض أن زيداً عندما ذهب إلى البصرة ما كان خالى الوفاض من علم العقائد ، بل من علم بها ، وما كان لقاءه بواصل بن عطاء كبير المعتزلة بالبصرة إلا لقاء مذاكرة ، وليس لقاء تلى علم لم يكن به عهد من قبل .

٣١ — تلى زيد من العلم ما يتلقاه ملة ، وقد قال أبو حنيفة رضى الله عنه لمن سأله عن تلى علمه . فقال : « كنت في معدن العلم ، ولزمت فقيهاً من فقهاءهم »^(١) .
وإن ذلك ثابت بالنسبة لزيد رضى الله عنه ، فقد كان في معدن علم الإسلام ومنزل الوحي ، وموطن الشريعة الإسلامية الذى فيه نزلت ، وفيه طبقت ، وعمل به الصحابة ، وتوارث أهلها أعمال السلف الصالح ، تلك هى المدينة ، التى كانت موطن الإسلام ، وموطن أهل الزهادة والمعرفة ، ومن انقطعوا عن عرجاء السياسة وما فيها ، ولزم فيها أباه أولاً . ثم أخاه تانياً — وفى المدينة تلى علم الفروع والحديث ، وحفظ القرآن ، وعلم قراءاته ، وكان من أعلم عصره بقراءات القرآن ، وأكثرهم فهماً وإدراكاً لمراميه وغاياته التى يجب أن يتلقاها كل مؤمن بالله ، طالب للحق ، وعلم ما فيها أيضاً من أقوال العلماء في أصول العقائد .

ولكنه لم يكتسه بما تلقاه في المدينة ، بل خرج منها إلى العراق ، وهناك في البصرة التقى بالفرق المختلفة ، وذاكر أهلها وعلم منها أحوالها ، ودرس في هذه الأثناء العراق وما فيه ، درس العراق الذى قتل فيه جده الحسين غدرًا وظلمًا ، وقتل فيه جده على من قبل تيميلة ، وبذلك ازداد علمياً ، وعلم الناس ، وعلم الحقائق الإسلامية ، وفى العراق كان قد شب عن الطوق ، وخرج من مرتبة الطالب للعلم إلى مرتبة المتبوع فيه .

(١) تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٣٣٣ .

زيد في ميدان العمل

٣٢ - خرج السيف المصقول من غمده ، وتقدم لميدان العمل في السياسة التي كانت الشقة الحرام على أبيه ، إذ قد تحاماها ، وامتنع عن الخوض فيها ، ولم يتجه إليها أخوه الذي سخط أباه في القيام على شئونه ؛ وهو محمد الباقر ، بل التزم المدينة ، وهنا يتساءل القارئ ، أدخل زيد في السياسة العملية مختاراً ، أم أنه اضطر إليها اضطراراً ، إذ أخرج في كرامته ، وأحس بأنه نيل من عزته وهو من سلالة الصناديد الأبطال الذين لم يرادوا على الذل ، ولم يرضوا بالظلم ، فهو من سلالة فارس الإسلام على بن أبي طالب ، وحسبه ذلك وكفى .

لكي نجيب عن ذلك السؤال لابد أن تتبع الحوادث ، فهي التي تهدينا إلى الإجابة عن ذلك السؤال إجابة صحيحة وهي التي تكشف لنا المعنى من هذه القضية .

٣٣ - كانت الحوادث تجر آل البيت إلى الكلام في السياسة مع الرغبة الملحة في اعتزالها ، فقد ظهر في البلاد الإسلامية طوائف قد انحرفت ، وكانت تدعى أنها تنكلم باسم آل البيت ، وقد رأيت كيف كانوا يلغنون أبا بكر وعمر رضى الله عنهما .

ولما علم بأمرهم على زين العابدين نفي عن نفسه ذلك القول ، ولما حضروا مجلسه ، وسمع قولهم طردهم من المجلس وقد كان ابنه محمد الباقر رضى الله عنه يعلم مثل تلك الأقوال عن بعض أهل العراق فينفي ذلك عن آل البيت ويبالغ في نفيه .

وتد كان آل البيت على حنى في هذا النفي ، لأن زعماء المنتسبين كانوا يدعون أنهم يتكلمون باسم أولئك الأئمة الذين كانوا زاهدين في السياسة منصرفين إلى العلم انصرافاً تاماً مطلقاً ، فادعى بيان بن سميان التميمي المترفي سنة ١١٩ هـ الذي كان يدعو إلى آراء منحرفة أنه كان يحكى آراء أبي هاشم بن محمد بن علي ، ولما علم بحاله أبو هاشم كذبه ، وأعلن البراءة منه ومن أتواله ، والمغيرة بن سعيد المترفي

سنة ١١٩ الذي كان يدعو إلى مثل ما يدعو إليه بيان كان يكذب على محمد الباقر ابن علي زين العابدين ، حتى اضطر إلى إعلان البراءة مما يقوله وينسبه إليه .

ولقد كان الادعاء بأنهم يتكلمون باسم أولئك الأئمة ثم انحرافهم ، ثم نفي ذلك الانحراف مدعاة لأن يتظن بنو أمية في أمر أئمة آل البيت وقد كان هذا التظن تبده قوة الأمويين ، وعدم ظهور حركات إيجابية ، وإقامة آل البيت بالمدينة لا يخرجون منها ، ولا يتجاوزون الحرمين بها ، إلا إذا طلبهم أحد من بني أمية في دمشق ، فإنهم يذهبون ثم يعودون إلى محراب العلم الذي التزموه .

٣٤ — ولكن كل قوة لا تستمد من الحق والمعونة الإلهية مآلها إلى ضعف ثم إلى زوال ، فلما أخذت الدولة الأموية في الضعف بعد عهد الوليد بن عبد الملك ، وسليمان وعمر بن عبد العزيز ، أخذ الظن بأئمة آل البيت يقوى ويشد ، إذ لا قوة تبده ، وخصوصاً أنه قد ابتدأت الدعوة إلى تغيير الخلافة الأموية ، تسمى وتزيد ، وقد ظهرت في خراسان بدعاة أقرباء ، وتمد أشار إليها المؤرخون في حوادث سنة ١٠٢ هـ ، ولعلها ابتدأت قبل ذلك ، وتمد ابتدأت دعوة هاشمية غير واضحة ، وكان المفهوم أنها علوية بل لقد قالوا إنها علوية ، ولما انتقلت إلى العباسية ذكروا أنها بوصية من إمام العلويين ، وتمد قالوا إنه أبو هاشم عبد الله ابن محمد بن الحنفية ، فقد كانت له الإمامة وأوصى بها إلى محمد بن علي بن عبد الله ابن عباس .

وقد ابتدأت في العراق ، وانتقل الدعاة من العراق إلى خراسان ، وقد ابتدءوا كتجار يبتون دعوتهم ، فقد جاء في تاريخ الكامل لابن الأثير ما نصه : « في هذه السنة (أى سنة ١٠٢) وجهه ميسرة (أى داعي الهاشميين) رسله من العراق إلى خراسان . فظهر أمر الدعاة بها ، وتمد ترامت أخبار هؤلاء الدعاة إلى والي خراسان فدعاهم ، فقال من أتم ! قالوا : ناس من التجار . قال فما هذا الذي يحكي عنكم ؟ قالوا لا ندري . قال جئتم دعاة . قالوا إن لنا في أنفسنا وتجارنا شغلا عن هذا ؟ فقال من يعرف هؤلاء ؟ فجاء ناس من خراسان أكثرهم من ربيعة

والذين ، فقالوا نحن نعرفهم . وهم علينا إن أتاك منهم شيء تكرهه نخلي
سليهم (١) .

وهذا الخبر يدل على أن الدعوة للدولة الهاشمية قد ابتدأت سرأ في العراق
ثم كان انتقالها إلى خراسان سنة ١٠٢ . ولقد ادعى بعض المؤرخين أنها ابتدأت من
وتمت عنفوان الحجاج بن يوسف الثقفي طاغية الحكم الامرى في العراق ، فإن السنة
دفعت الى السكتان . وفي أكنان "سر تفرخ الدعوات ، وتدبر الانقلابات .

وقد أخذت الدعوة العباسية أو بعارة أعم الدعوة الهاشمية تسم وتزيد في عهد
هشام بن عبد الملك ، وقد كان قويا من أفرى ملوك بني أمية ، وأشدهم شكيمة ،
وقد ولى أمدأ طويلا نحواً من عشرين سنة — من سنة ١٠٥ إلى سنة ١٢٥ هـ .

والاخبار تأتيه بالدعوة الهاشمية من خراسان ، وهو يرغبها ببصر حديد ،
ويأمر ولاته بأخذهم بشدة . لمكيلا تفرخ الدعوة وتنبج ثمراتها ، وقد اشتدت
الحركة ونمت في خفاء وكان لها مطهر تظهر به ، حتى أنه بلغ من قوتها أن كان يرسل
محمد بن علي بن عبد الله بن عباس ولاة من قبله على هؤلاء ، يستخفون ولا يظهر
إلا اذا كان في الظهور . ما ينفيد الدعوة ، وكل هذا حول سنة ١٢٠ وما بعدها .

وما كانت عين هشام لتغفل عن كل هذا ، وهو يعالج ما يظهر بالسيف ، وما يخفى
يعالجه بمحاولة الكشف . وورق هذه الدعوة الهاشمية التي يناصرها العلويون ،
كانت دعوة العلويين الصريحة في العراق قوية شديدة حتى إن خالد بن عبد الله
القسري اعلم بالدعوات الجريئة التي يدعو إليها بيان بن سمعان ، والمغيرة بن سعيد
فيقتلها ، وقد علمت ما كان بينهما وبين أبي هاشم ، ومحمد الباقر من بعده .

٣٥ — كان هشام القري ينظر إلى العلويين نظرة الحريص المستيقظ ، والعدو
المتربص ، عرف حب الناس لهم . وتأثيرهم فيهم من وقت أن رأى علياً بن العابد بن

في الطواف بالكعبة ، والجاهير تنشق صفوفاً ليمر ويستلم الحجر الاسود ، وهو لا يستطيع مع أنه من بيت الإمارة ، وإن لم يكن في ذلك الوقت أميراً للمؤمنين . ولكن كان يلقي الاطمئنان في قلبه أنهم مقيمون في المدينة تحت عين ولاته وبصرهم ، وكأنهم في محبس ، أو في إقامة محدودة قد حدوها هم لأنفسهم وارتضى الحكام ذلك لهم ولا أنفسهم .

وكانت الامور تسير في مجراها لولا أن شاباً من أقوى شبابهم قد أخذ يجوس خلال الديار باحثاً منقباً دارساً . ولقد ذهب إلى العراق الذي تقيم فيه شيعة آل البيت ، ومنه تخرج الدعوة الهاشمية إلى خراسان ، وقد استترت بالعلويين ، ولم تنكشف على حقيقتها إلا بعد أن أخذوا صولجان الحكم ، وجلسوا على عرش لدولة الإسلامية ، أو هيئت السبل لهذا الجلوس .

ذلك الشاب الذي أخذ ينقل من المدينة إلى العراق ، أو يتردد بينهما هو زيد ابن علي زين العابدين ، عندئذ ذهب الاطمئنان من قلب هشام بن عبد الملك ، وحل محله القلق والاضطراب من جهته ، وهو اليقظ المحترس الذي يسبق ما يخشاه بالعلاج ، أو الوقاية منه ، فهو في كل أحواله يحتال للأمر قبل وقوعه .

إحراج زيد :

٣٦ - أخذ هشام يعالج الأمر الذي ظهر بين يديه ، وقد ترك لولاته بخراسان علاج ما تحت أيديهم ، وهم جميعاً ثقته وبطانته ، ويقدمون طاعته في كل ما يفعلون ، ولا يقدمون شيئاً عليها .

ولا يسبيل له . على زيد ما دام لم يظهر منه خروج ، ولا ميل إلى الفتنة ، ولكنه قام بنفسه أنه يغذي هذه الفتنة ، ولهذا اتجه إلى إحراجه ، ويظهر أنه ما اختصه من آل بيته بالإحراج ، وبين أيدينا في كتب التاريخ أخبار تكشف لنا عن إحراج زيد ، وبعض الظاهرين من آل علي ، والاتجاه إلى التشنيع على آل البيت في الجملة وإثارة القالة فيهم في المدينة ، ولنذكر من هذه الأخبار اثنين :

أولها - ما ذكره ابن الأثير في الكامل أن زيدا كان بينه وبين جعفر

ابن الحسن بن الحسن خلاف على نظارة أوقاف على كرم الله وجهه - بالمدينة ، وكان الخلاف غير شديد بينهما ، ثم اتقل الخلاف من بعد وفاة جعفر إلى أخيه عبد الله ابن الحسن بن الحسن ، فاتهر خالد بن عبد الملك بن الحارث وإلى المدينة من قبل هشام وقد تولى الفصل في هذا الخلاف - هذه الفرصة ليزيد النزاع احتداماً ، وترى المدينة الشتائم يتبادلها أئمة آل البيت ، واندفع عبد الله بن الحسن وقال لزيد في الخصرمة : « يابن السندية ، فضحك زيد ، وقال : قد كان إسماعيل لأمة ، ومع ذلك صبرت بعد وفاة سيدها . إذ لم يصبر غيرها - يعني فاطمة ابنة الحسين أم عبد الله ، فإنها تزوجت بعد أبي عبد الله الحسن بن الحسن ، ثم ندم ، واستحيا من فاطمة وهي عمته فلم يدخل عليها زماناً ، فأرسلت إليه يابن أخي : إني أعلم أن أمك عندك كأم عبد الله عنده ، وقالت لابنها عبد الله : بشما قلت لأم زيد أما والله لنعم دخيلة القوم كانت ، . والحكم الذي يريد النزاع مستمراً أرسل إليهما يقول لهما اغدوا . نينا فلست بعبد الملك إن لم أفضل بينكما ، فباتت المدينة تغلي كالمرجل ، يقول قائل قال زيد كذا ، ويقول قائل قال عبد الله كذا ، فلما كان الغد جلس خالد في المسجد ، واجتمع الناس ، فن شامت ، ومن مهموم ، فدعا بهما خالد ، وهو يحب أن يتشامتا ، فذهب عبد الله يتكلم ، فقال زيد الكرمي : لا تعجل يا أبا محمد ، أعتق زيد ما يملك إن خاصمك إلى خالد أبداً ، ثم أقبل على خالد ، فقال أجمعت ذرية رسول الله ﷺ لأمر ، ما كان يجمعهم عليه أبو بكر ولا عمر . . . وكان حقاً على خالد أن يهبي الخصرمة لأن أحد الخصمين تنازل عن حقه لصاحبه ، ولكن ما كان خالد يريد حكماً ولا فصلاً ، إنما كان يريد فتح الباب لقالة السوء عن آل النبي ﷺ ، ولذلك آسفه هذا الإنهاء ، وقال يحرض الجالسين على زيد لإحراجهم وإيدائه : « أما لهذا السفية أحد ، فتكلم رجل من ذرية الأنصار ، فقال يابن أبي تراب ، وابن حسين السفية ، أما ترى للوإلى عليك حقاً ولا طاعة ، فقال زيد : اسكت ، فإننا لا نجيب مثلك ، قال : ولم ترغب عني ، فو الله إني لخير منك ، وأبي خير من أبيك ، وأمى خير من أمك ، فضاحك زيد وقال : « يامعشر

قريش هذا الدين قد ذهب ، فقال عبد الله بن واقد من ذرية أمير المؤمنين عمر بن الخطاب : « كذبت أيها القهطاني (يريد الشاتم لزيد) فوالله لو حير منك نفساً وأباً وأماً ، وتناوله بكلام كثير ، ثم أخذ كفاً من حصباء وضرب الأرض ، وقال : « إنه والله ما لنا على هذا من صبر » (١) .

٣٧ — ثانيهما — ذهب زيد . وداود بن علي بن عبد الله بن عباس ومحمد بن عمر ابن علي بن أبي طالب إلى العراق ، كان واليه خالد بن عبد الله القسري فأكرم وفادتهم ، وأجازهم بمال ثم عادوا إلى المدينة ، وقد عزل من بعد ذلك خالد بن عبد الله القسري سنة ١٢٠ ، وتولى ولاية العراق من بعده يوسف بن عمر الثقفي ، فادعى أن خالداً ابتاع من زيد أرضاً بالمدينة بعشرة آلاف درهم ثم رد الأرض عليه ، فكتب هشام إلى عامل المدينة أن يسيرهم إليه بدمشق ، فلما ذهبوا إليه سألهم عن ذلك ، فأقروا بالجائزة ، وأنكروا ما سوى ذلك ، فخلفهم فخلفوا فصعدتهم وأمرهم بالمسير إلى العراق ليقابلوا خالداً ، فساروا على كره ، وقابلوا خالداً فصعدتهم فعادوا نحو المدينة » (٢) .

ويروى أن الذي ادعاه يوسف بن عمر الثقفي على خالد وهؤلاء العلية من بني هاشم هو ودائع أودعهم إياهم فأحضرهم هشام من المدينة وسيرهم إلى يوسف ليجمع بينهم وبين خالد الذي كان محبوساً في محبس بالعراق . ولما قدموا العراق ، قال يوسف لزيد إن خالداً زعم أنه أودعك مالا ، قال زيد : كيف يودعني مالا ، وهو يشتم آبائي على منبره ، فأرسل إلى خالد فأحضره ، فقال هذا زيد قد أنكرك أنك قد أودعته شيئاً ، فنظر خالد إليه وإلى داود ، وقال ليوسف : أتريد أن تجمع مع إثمك إثمنا في هذا ، كيف أودعته ، وأنا أشتمه ، وأشتم آباءه على المنبر .

وإن هذا الخبر يصور كيف كان أمراء هشام يعملون على إحراج زيد ، فمرة بإثارة النزاع بينه وبين أسرته ، وأخرى بادعاء ما لم يقع .

(١) الكامل ج ٥ ص ٨٥ .

(٢) الكتاب المذكور .

٣٨ - لما اشتد أذى خالد بن عبد الملك بن الحارث والى المدينة لزيد ذهب إلى هشام بن عبد الملك بدمشق، يستأذن عليه . ليشكو خالداً إليه ، فلم يأذن له هشام ، أرسل إليه ورقة بها طلب الإذن فكتب هشام في أسفلها : أرجع إلى منزلك (أى بالمدينة) وتكرر ذلك ، وزيد يقول : « والله لا أرجع إلى خالد أبداً ، وأخيراً أذن له ، وأمر خادمه أن يتبعه . ويحصى ما يقول ، فسمعه يقول : « والله لا يحب الدنيا أحد إلا ذل » ثم صعد إلى هشام ، خلف له على شيء فقال : لا أصدتكم ، ثم قال متحدياً : « لقد بلغ يا زيد أنك تذكر الخلافة ، وتتمناها ، ولست هنالك وأنت ابن أمة !! قال زيد : إن لك جواباً . قال فنكلم . قال : إنه ليس أحد أولى بالله ، ولا أرفع درجة عنده من نبي ابتعنه . وقد كان إسماعيل ابن أمة ، وأخوه ابن صريحة ، فاختره الله تعالى ، وأخرج منه خير البشر ، وما على أحد من ذلك إذا كان جده رسول الله ﷺ ، وأبوه على بن أبي طالب ، فقال له هشام أخرج ، فقال أخرج ، ثم لا أكون إلا بحيث تكره . »

هذا أقصى إجحاف الإحراج يذهب إليه ليشكو إليه واليه ، فيكون الأذى ، والسب ، والنيل منه ومن آبائه .

ولقد ذكر المسعودى فى مروج الذهب هذا اللقاء الأخير ، باختلاف قليل فى الألفاظ ، فقد جاء فيه : « دخل زيد على هشام بن عبد الملك بالزصافة ، فلما مثل بين يديه لم ير مرضعاً يجلس فيه ، فجلس حيث انتهى به المجلس ، وقال : يا أمير المؤمنين ، ليس أحد يكبر عن تقوى الله . ولا يصغر دون تقوى الله ، فقال هشام : اسكت لا أم لك ، أنت الذى تنازعتك نفسك فى الخلافة وأنت ابن أمة ، قال يا أمير المؤمنين : إن لك جواباً إن أحببت أجبك به ، وإن أحببت أمسكت ، فقال بل أحب ، فقال : إن الأمهات لا يقعدن بالرجال عن الغايات ، وقد كانت أم إسماعيل أمة لأم إسحق ، فلم يمنعه ذلك أن بعثه الله نبياً ، وجعله للعرب ،

فأخرج من صلبه خير البشر محمداً ﷺ فتقول لى هذا ، وأنا ابن فاطمة ، وابن على ، وقام وهو يقول (١) :

شرده الخرف وأزرى به كذلك من يكره حر الجلال
منخرق الكفين يشكو الجوى تنكته أطراف مرو وحداد
قد كان في الموت له راحة والموت حتم في رقاب العباد
إن يحدث الله له دولة يترك آثار العدا كالرماد

ويروى ابن الأثير أنه لما خرج من عند هشام ، وهدده بأنه سوف لا يرى منه إلا ما يكره ، إذ قال له هشام اخرج ، فقال أخرج ولا أكون إلا بحيث تكره ، فقال سالم : يا أبا الحسين لا تظهر هذا منك ، فخرج من عنده ، وسار إلى الكوفة ، فقال له محمد بن عمر بن علي بن أبي طالب : « أذكرك الله يا زيد لما لحقت بأهلك ، ولاتأت أهل الكوفة ، فإنهم لا يفون لك ، فلم يقبل . . . وقال :

بكرت تخوفنى المنون كأنى أصبحت عن عرض الحياة بمعزل
فأجبتها إن المنيّة منهل لا بد أن أسقى بكأس المنهل
إن المنيّة لو تمثّل مثلت متى إذا نزلوا يضيق المنزل
فاقنى حياءك لا أبالك واعلى إنى امرؤ سأمرت إن لم أقتل

٣٩ - من هذه الحوادث التي سقناها متتابعة يتبين أن زيدا لم يخرج لأنه كان يريد الخروج في ذلك الوقت ويقصد إليه قصداً له فيه الإرادة الكاملة ، ولكنه أخرج ، واودى في كرامته ومروءته ، وهو حفيد علي بن أبي طالب ، والذي يعرف كلبه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب إذ يقول : « يعجبني الرجل يراد على الضيم ، فيقول : لا يعمل فيه ، وهنا يقولها الشاب الهاشمي . « لا يعمل فيه ، ويرضى

(١) معنى هذا البيت ممزق الكفين لا يحمل سلاحا ويشكو الحزن ، وتهزله أطراف حجارة متعددة مرهفة . وراجع القصة في مروج الذهب ج ٢ ص ١٨٢ .

بالمنون في سبيل العزة والكرامة ، ويرى أنه إن لم يقتل سعد السيف ، فإنه سيموت أسى وكهدأ ، والمذبة لمثله منهل عذب يختاره بدل أن يذوق مر الحياة ومر الذلة . استمرار ، ولذا خرج مصجلاً ، ولعله كان يريد التأجيل ، وقد سكت أمدأ كما سكت أسلافه .

وإنه إذا علم أن زيدا كان قد اختار مذهب المعتزلة منهاجاً له في فهم العقائد ، وإن من المقررات الثالثة عندهم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصل من أصولهم ، وأنه كان يكرر أن من أهم مقاصده إصلاح ما بين هذه الأمة ، وإقامة صرح الحق وهدم بناء الباطل ، ولعله كان يحوس خلال العراق بين الوقت والآخر ، لا للعلم فقط ، بل لهذا ، ولأنه كان يسوى أن يعالج الأمر بالتدبير المحكم الذي ينهى حكم الأمويين . ولكن عين هشام المترصدة دفعته إلى الخروج دفعاً ، لكيلا يتخذ الأهبة ، ويدبر الأمر في أناة ، وخصراً أن أخبار الدعوة العباسية كانت تسرى في قوة وخفاء ، كالماء يسرى من تحت الجدران فينقضها ، وتهدم من حيث لا يشعر أحد ، وهشام يتتبعها بالسيف إذا ظهرت ، وهيات فقد يعلم أنه إن قطع الثمار الظاهرة ، لا يقطع الجنور التي تسرى عروقها في باطن الأرض ، وهي نامية ، فلا بد أن يعاجل الثمار ، ويتفرغ للجذور ، وهيات فقد كانت أحكم وأخفى .

الخروج والشهادة

٤. - حرح ذلك الإمام الشاب مطرحاً كل خوف ؛ قاصداً طلب الحق أو الموت ، وأيهما أصاب فهو خير له وأهدى سبيلاً .

واقدم جاء في مروج الذهب للسعدي ما نصه : « قد كان زيد شاور أخاه أبا جعفر بن علي بن الحسين بن علي ، فأشار عليه بالأركان إلى أهل الكوفة ، إذ كانوا أهل غدر ومكر ، وكان بها قتل جدك علي ، وبها طعن عمك الحسن ، وبها تمت أربوك الحسن (لعله أراد جده القريب) فأبى إلا ما عزم عليه من المطالبة بالحق ، فقال : إن أخاف عليك يا أخي أن تكفرن غداً المصلوب بكناسة الكوفة ، وودعه أبو جعفر وأعلمه أنهما لا يلتقيان ،^(١) .

وإن هذا الخبر في ظاهره يدل على أن الإمام محمد الباقر ، وهو المكي بأبي جعفر ، كان حياً ساعة خروج زيد مقاتلاً بالكوفة وهذا الظاهر غير صادق ، لأن الإمام أبا جعفر قد مات في سنة ١١٤ ، ومناقب أبي حنيفة للمكي تقول : إنه مات سنة ١١٧ ، وقد رجحنا الأولى ، لأنها هي التي أجمع عليها المؤرخون الثقات كالطبري وابن الأثير^(٢) ، وابن كثير وغيرهما ، وعلى كالتا الروايتين فظاهر الخبر لا ينطق مع الوقائع ، لأن خروج زيد كان في سنة ١٢١ ، وكان مقتله سنة ١٢٢ . ولا نستطيع أن نقول إن هذه المشاورة كان في ابتداء نية الخروج إلى الكوفة زائراً باحثاً ، متسربلاً سربال العلم ، وهو ينزى أن يعلم أحوالها ، ويتعرف أمرها ، ومقدار نصرتها لآل البيت ، لأنه قال ، بعد المشاورة أنهما لن يلتقيا ، وهذا يدل على أن زيدا كان قد اعتزم الخروج بالفعل ، ثم هو فرق هذا تلاقى معه بعد ذهابه إلى العراق وعودته منه عدة مرات قبل الإحراجات التي كان يقوم بها الأمويون وولاتهم ، وخصوصاً هشاماً .

(١) مروج الذهب ج ٢ ص ١٨١

(٢) الكامل ج ٥ ص ٨٥ .

ولذلك نرفض هذه الرواية ، ولعلمها بحرفة في نسبتها إلى محمد الباقر ، وحققتها
أباً منسوبة إلى محمد بن م. بن علي ، فهو الذي ثبت تاريخياً أنه نصحه عن عزيمته
على الخروج .

٤١ - ولقد جاء في الملل والنحل للشهرستاني أن محمداً الباقر رضي
الله عنه قد ناقشه في أمرين ، وهما دراسته الاعتزال والتناقه مذهب واصل .
وثانيهما في اشتراطه في لإمام من آل فاطمة أن يخرج داعياً لنفسه ، ثم قال
في ذلك الشهرستاني ما نصه :

« وجرى بينه وبين أخيه محمد الباقر مناظرة . . . من حيث كان يتلمذ لواصل
ابن عطاء ، وابتسب العلم من يجوز الخطأ على جده . فتنازلنا كين والقاسطين
ومن يتكلم في القدر على خير ما يذهب إليه أهل البيت ، ومن حيث إنه إن
يشترط الخروج شرطاً في كون الإمام إماماً ، حتى قال له يوماً على تنحية مذهبك ،
والدك ليس إماماً فإنه لم يخرج قط ، ولا تعرف للخروج ، (١) .

وإنه يجب أن نقف هنا وتفة تصيره تناقض فيها هذا الخبر ، مداه من كان
صحيحاً ، أما الجزء الأول منه فقد قررنا أن زيدا لم يكن تلميذاً لواصل لأنهما
من سن واحدة ، ولم يكن زيد في انصرافه للعلم بأقل من انصراف واصل
إليه ، وإن زيداً لم تكن علاقته بواصل غير مناظرة العلماء إذا جمعهم مكان
واحد ، وقد تحرى الآراء من عقل أحدهما للآخر من هذه المناظرة ، والكلام
في القدر كان شائعاً بين آل البيت ، وقد دون ذلك المرتضى في كتابه المنية
والأمل ، وهو كتاب معتمد صحيح وقد بين أن أئمة آل البيت قد تكلموا في القدر
متبين للإنسان قدرة . وقد نسب إليهم في كتب الشيعة ذلك القول وقد قالوا أن
واصل تلقى الاعتزال عن أبي هاشم بن محمد بن محمد بن الحنفية . وقد نسب إلى الحسن بن
أبي عبد الله جعفر الصادق ما يأتي في مجاوبة ومناقشة :

« إن أفعال العباد لا تخلو من ثلاث منازل ، إما أن تكون من الله تعالى .

(١) الملل والنحل للشهرستاني : ١ ص ٢١٠ هامش كتاب الفصل لابن حزم

خاصة ، أو منه ومن العبد على وجه الاشتراك فيها ، أو من العبد خاصة ، فلو كانت من الله تعالى خاصة لكان أولى بالحمد على حسنها ، والذم على قبحها ، ولم يتعلق بغيره حمد ولا لوم ، ولو كانت من الله ومن العبد لكان الحمد لهما معاً فيها ، والذم عليهما جميعاً فيها ، وإذا بطل هذان الوجهان ثبت أنهما من الخلق ، فإن عاقبهم الله تعالى على جنائيتهم بها فله ذلك ، وإن عفا عنهم فهم أهل التقوى والمغفرة،^(١) .

وإذا كان ما ينقله الإمامية الاثنا عشرية عن آل البيت صادقاً فإنه يكون من الباطن أنهم لا يرون في القدر وأفعال العباد غير ما يرى المعتزلة ، اللهم إلا إذا قلنا إن الإمام محمد الباقر خاصة ما كان يرى رأى المعتزلة .

وإن اتصال واصل يزيد لا يدل على أن زيدا قد أخذ عنه قوله إن علياً لم يكن على الحق ييقين في قتال الأمرين ، وإن كثيرين يشكون كل الشك في نسبة هذا الرأي إلى واصل بن عطاء نفسه ، إذ أن الذين ينسبونه إليه يذكرون أن هذا هو السبب في تسمية المعتزلة معتزلة إذ يقولون إن الاعتزال نشأ في طائفة من الصحابة رأت اعتزال الفريقين اللذين تقاتلا ، وهما على رضى الله عنه وأتباعه ومعاوية ومن ماله ، ويذكرون أن السبب في وجود هذه الفرقة كان سياسياً ابتداءً ، وإن هذا كله مريض نظر ، ولم يلقه علماء الملل والنحل والفرق بالقبول على وجه الإطلاق

ولذلك لا نرى لهذا الجزء من القول مرضعاً يسكون فيه جزء مقبول من غير أى ريب .

٤٢ — وأما الجزء الثانى ، وهو المناقشة في كون الإمام لا بد أن يخرج داعياً إليه ، فإننا نقرر أنه إن كان ذلك عند الخروج فإنه لا يمكن قبوله ، لأن الإمام محمداً الباقر توفى قبل أن يخرج زيد أو يهيم بالخروج ، فلا موضع لقبول الخبر على ذلك الوجه ، أما إذا كانت تلك المناقشة في مذاكرات علمية بين الأخ الأكبر

(١) تصحيح الإفتاء ص ١٥٢ .

الإمام الباقر ، وأخيه الذى يعد تلميذه بعد أن شب الصغير عن الطوق ، وصار له فى العلم مقام المناقش ، فإن ذلك يكون له موضع من القبول ، وله على ذلك شاهد ، أما وجه قبوله فلأنه لا دليل على تكذيبه ، وما ينقله العلماء ولا يكذبه أحد ، فلامناص لنا من قبوله ، ومن جهة أخرى فإنه لا بد أن يجرى بين آل البيت مناقشات فى هذا الشأن ما داموا يدرسون علم الإسلام كله ، وكونهم يدعون لأنفسهم بالخلافة أو لا يدعون أمر آخر خارج عن نطاق البحث العلى .

وأما الشاهد على صدق هذا القول فهو كثرة ذهاب الإمام زيد إلى العراق ، وتوالى رحلاته حتى كان رضى الله عنه عارفاً للشيعة من أهل العراق ، والأخبار الآتية تدل على ذلك ، وإن عين هشام المراقبة ما كانت لتتركه ، ولذلك لاه بالإحراج ، ولم يخرج أحداً من آل سواه ، ولقد صرح بذلك فى آخر لقاء ، وهو الذى اعتزم بعده الخروج ، إذ ذكر هشام له أن نفسه تنازعه الخلافة .

وإذا صح ذلك الخبر عن المناقشة التى جرت بين الأخوين رضى الله عنهما وكرم وجههما ، فإنه لا بد أن يكون الخلاف له مدى أوسع من ذلك ، إذ أن مؤداه أن الأئمة من آل البيت ما كانوا يرضون فى ذات أنفسهم بالحكم الأموى ، وأنهم كانوا يعتبرون حكم الأمويين حكم إمامة ، بل حكم غلب ، وإن خضعت له جماهير المؤمنين ، وهذا هو منهاج السنة كما صرح بذلك ابن تيمية فى كتابه المتسم بهذه السمة ، فقد قسم الحكم إلى تسمين حكم خلافة نبوية لها شروطها ، وحكم القرشية ، والشورى والمبايعة والعدالة ، ومن المؤكد أن الثانى لم ينوافر .

٤٣ - ولكن أخبار آل البيت بمقتضى ما نقله الشهرستانى عما كان بين الأخوين من مناقشة - لاتدل على ذلك فقط ، بل تدل أيضاً على أنهم كانوا يعطون وصف الإمام أو الخليفة لواحد منهم ، ويرتبون بينهم ، فعلى زين العابدين كان إماماً ، والباقر كان إماماً ، ولكن كيف يمكن التوفيق بين هذا وبين مخاطبتهم للأمويين

ومن بعدهم للعباسيين بقولهم : « يا أمير المؤمنين ، والجواب عن ذلك أنهم كانوا يتخذون التقية ستاراً لما في نفوسهم ، حتى لا يتوالى الأذى الذى يزل بهم .
وإن سياق الأخبار كلها يدل على أن الجميع كانوا يتخذون التقية ، وأن زياداً مع رأيه فى الخروج كان يتخذ التقية أولاً بدليل أنه كان يخاطب هشاماً بقوله :
« يا أمير المؤمنين ، .

واشتراطه الخروج للإمام إنما يكون إذا كانت له قوة يخرج بها ، أو على الأقل يحاول أن تكون له قوة . وإن هذا السياق يهيننا إلى أن الإمام زياداً أراد أن ينهى حال العزلة التى اعزل فيها آل البيت والاتصال بالناس سياسياً ، وبث دعوتهم فيهم ، فإن أباه التقي قد اختار هذه العزلة بعد الصدمة التى صدم بها فى آل الرسول الأكرمين ، وكانت عزلته يأساً من النصره والتأييد ، لأنهم ابتلوا بأنصار ليست لهم عزيمة ولا صبر ، وسار على هذه العزلة السياسية ابنه محمد رضى الله عنهما . أما زيد فقد رأى الخروج عن العزلة ، والاتصال بالناس ، وسار فى ذلك إلى مدى تصور فيه هشام الخطر على نفسه . وإن كان الله تعالى قد أخفى عنه الخطر الحقيقى . وهو ما بيته العباسيون . فلا يقاومه بالقدر الذى قاوم به حركة زيد .

ولعله كان يتوهم أن حركة العباسية كانت علوية . لأنها اتسمت بالهاشمية .

في المعركة

٤٤ - خرج زيد ، وأخذ يعد العدة للمعركة ، فذهب إلى الكوفة ، وقد منعه بعض أهل البيت النبوي من أن يثق بأهل الكوفة كما أشرنا وكما سنبين ، ولكنه اعترم ، لأنه اعتقد أنه لا عيش له مع الأمرين .

وتد ذهب إلى الكوفة مستخفياً ، ولكنه استخفاء المعلوم المراقب ، فما كان مجهولاً أمره ، وقد أخذ في استخفائه ينتقل في المنازل ، والشيعه تعلم حيث ينزل ، وهي تختلف إليه تبايعه ، وكانت صيغة بيعته : « إنا ندعركم إلى كتاب الله وسنة نبيه ﷺ وجهاد الظالمين والدفع عن المستضعفين ، وإعطاء المحرومين ، وقسم هذا النعم بين أهله بالسراء ، ورد المظالم ، ونصر أهل الحق ، أتبايعون على ذلك » فإذا قالوا : نعم ، وضع يده على أيديهم ، ويقول عليك عهد الله وميثاقه ، وذمته وذمة رسوله ﷺ لتفدين بييعتي ، ولتقاتلن عدوى ، ولتصحن لي في السر والعلانية ، فإذا قال المبايع نعم - مسح يده على يده ، وقال اللهم اشهد . ويقول ابن الأثير : « بايعه على ذلك خمسة عشر ألفاً ، وقيل أربعون ألفاً ،^(١) ، ويظهر أنه انضم إلى شيعة الكوفة شيعة واسط والمدائن الأخرى فبلغوا أربعين ألفاً .

ولقد قال الأصمغاني في مقاتل الطالبين : إن أهل الكوفة حملوا زيدا على الخروج عند ما جاء إليهم لمقابلة خالد بن عبد الله القسري في محبسه بها ، ولم يكرم إليها وفادته ، وقد استخبره في هذه المرة على الخروج ، وقالوا له وهو خارج عنهم إلى المدينة : « أين تخرج عنا رحمتك الله ، ومعك مائة ألف سيف من أهل الكوفة والبصرة وخراسان يضربون بني أمية بها دونك ، وليس قبلنا من أهل الشام إلا عدة بسيرة ، فأبى عليهم ، فما زالوا يناشدونه حتى رجع إليهم ،^(٢) ويظهر أن

(١) ابن الأثير ج ٥ ص ٨٦ .

(٢) مقاتل للطالبين وابن الأثير والطبري .

الذي حمّله على الرجوع إليهم بعد هذا التّأبّي هو سرّ معاملة هشام وتحرّيه إهانه ، ولما هم بأن يعود إليهم قال له داود بن علي : يا بن عم إن هؤلاء يغرونك من نفسك ، أليس قد خذلوا من كان أعز عليهم منك جدك علي بن أبي طالب حتى قتل ، والحسن من بعده بايعه ثم وثبوا عليه ، فانتزعا رداءه وجرحوه ، أو ليس قد أخرجوا جدك الحسين ، وحلفوا له وخذلوه وأسدوه ، ولم يرضوا بذلك حتى قتلوه ، فلا ترجع إليهم ، وإنّي خائف إن رجعت إليهم ألا يكون أحد أشد عليك منهم ، وأنت أعلم ، ومضى إلى المدينة ، وذهب زيد إلى الكوفة .

٤٥ - ولما أخذ زيد البيعة وابتدأ يعد للمعركة جاءه كتاب من عبد الله بن الحسن بن الحسن الذي كان يكبر زيدا سناً ، وهذا نصه :

« أما بعد فإن أهل الكوفة نفخ في العلانية ، خور السريرة ، هرج في الرخاء جزع في اللقاء تنقدمهم ألسنتهم ، ولا تشايهم قلوبهم ، ولقد تواترت إليّ كتبهم بدعوتهم ، فعممت عن ندائهم ، وألبست قلبي غشاء عن ذكرهم ، ياساً منهم ، واطراحاً لهم ، وما لهم مثل إلا كما قال علي بن أبي طالب : « إن أهملت خضتم ، وإن حررتم خرتم ، وإن اجتمع الناس على إمامة طعنتم ، وإن أجتبتم إلى مشقة نكصتم » (١) .

ومع توالي هذه الذم ما نكص زيد على عقبيه ، بل أخذ يسير في المعركة ، وسار فيها بضعة عشر شهراً يدعو الناس إلى بيعته على النحر الذي أسلفنا ، وجمع الجوع ، واتفق مع زعماء أصحابه على أن يكون خروجه في مستهل صفر سنة ١٢٢ ، ولكن الأبناء ترامت إلى والي العراق ، وترامت إلى هشام بن عبد الملك ، فأرسل هشام إلى والي العراق يوسف بن عمر كتاباً جاء فيه :

« انك لغافل ، وإن زيد بن علي غارز ذنبه بالكوفة يبايع له ، فألح في طلبه وأعطه الأمان ، وإن لم يقبل فقاتله » .

(١) ابن الأثير ج ٥ ص ٨٧ .

اتجه والى العراق إلى طلب زيد الإمام ومن معه ، وكان لا بد لزيد أن يطهره ، ولا بد له أن يتقدم ، لذلك دعا أتباعه الذين بايعوه ، وقد علموا بيعته . ولكنهم ما إن رأوا الشدة ، حتى أخذوا يتناقشون ويتجادلون ، ويتعرفون رأيه . وأثاروا عجاجة ، وهم يعلمون أن آل البيت لا يبروها ، وننقل لك المناقشة كما روتها كتب التاريخ ، وقد جرت في الدار التي كان يقيم فيها زيد .

قالوا له : ما قولك يرحمك الله في أبي بكر وعمر ؟
فقال : غفر الله لهما ، ما سمعت أحداً من أهلي تبرأ منهما . وأنا لا أقول فيهما إلا حيراً .

فقالوا : فلم تطالب إذن بدم أهل البيت .
فقال : إن أشد ما أقول فيمن ذكركم أنا كنا أحق الناس بهذا الأمر ، ولكن القوم استأثروا علينا به ، ودفعونا عنه ، ولم يبلغ ذلك عندنا كصراً ، قد ولوا وعدلوا ، وعملوا بالكتاب والسنة .

قالوا : فلم تقاتل هو إذن ؟
قال : إن هؤلاء ليسوا كأولئك ، إن هؤلاء ظلموا الناس ، وظلموا أنفسهم ، وإنني أدعو إلى كتاب الله وسنة نبيه ، وإحياء السنن ، وإماتة البدع ، فإن تسمعوا يكن خيراً لكم ولي ، وإن تأبوا فلسنت عليكم بروكيل ، فرفضوه وانصرفوا ونقضوا بيعته^(١) وأعلنوا أن الإمام هو جعفر الصادق .

٤٦ - كان هذا الخلاف ، وقد تأهب العدو . وأخذ يهاجم ريداً وأتباعهم ، فاضطر إلى المقابلة قبل الميعاد الذي قدره بشهر ودعا أتباعه لشعاره . يامنصور يامنصور ، إلى القتال ، فلم يجبه إلى دعوته إلا (٢١٨) مائتان وثمانية عشر رجلاً عدداً وإحصاء وقيل نحو أربعمائة ، وقد بايعه من الكوفة وحدها على النصر والقتال خمسة عشر ألفاً ، ولكن لم يكن إلا هؤلاء الذين أجابوا ، والباقيون ضعفوا ونكثوا

(١) ابن الأثير وابن كثير ج ٩ ص ٣٣٠ .

في أيماهم ، ومنادى ريد يناديهم : « اخرجوا من الدل إلى العز ، اخرجوا إلى الدين والدنيا ، فإنكم لستم في دين ولا دنيا ، ولكن أصابهم الفزع والجزع ، ولكن زيدا لم يتضعضع . وإن رأى بوادر الهزيمة ، بل قال : « أنا أخاف أن يكرنوا فد فعلوها حسينية ، أما والله لأقاتلن حتى أموت » .

وتقدم عترة النبي وحفيد على إلى الميدان ومعه عدد دون عدد أهل بدر أو نحوه ، وجيش عدوه كثيف يرى يحينه المدد في كل وقت وقاتل هذا العدد الضئيل في الحساب ، ولكنه كان أرى في الميران ، راجح الكفة في الميدان . فانهلوا ، وهزموه واجتاح جيش الأمويين ، وغنلوا منهم أكثر من سبعين قتيلا ، وعجز العدو كثرتهم عن تتال أولئك المؤمنين الصارين بالسيف ، فاستعانوا بالرعى ، يرمون بسهامهم صحاب ريد رضى الله عنه وعهم ، ولم ينالوا منهم إلا السهام ، ونال زيدا سهم في حبهته ، وعند انزاعه منها كانت منيته ، وبذلك لم يستطيعوا أن ينالوا منه إلا بالطريق التي نالوا بها حده الحسين رضى الله عنهم ، لأن أحفاد على لا يلاقيه أحد في الميدان إلا صرع .

ولقد كان صنيع هشام في جتته هو عين صنيع يزيد وابن زياد في جده . فقد مثل بجته ، بعد أن دفن ، ولقد كان ابنه يحيى حريصاً على أن يدفن أباه بحيث لا يعلم بمرصعه أحد . فدفعه في ساقية ، وردمها . ووضع عليها النبات لكيلا يعلم أحد بمكان جثمانه الطاهر ، ولكن أحد الذين عرفوا ذلك أنأ والى الأمويين ، فارتكبوا إثمأ كبيراً فوق آامهم ، بشروا القبر ، وأخرجوا الجثمان ، وامتوا به . ونصبوه بكناسة الكوفة بأمر هشام بن عبد الملك بن مروان .

وإن الحرب من جانب الأمويين كانت حرباً فاجرة ليس فيها شيء من القيم الإسلامية بمحترم ، فإنه ليذكر أن رجلا من جند الأمويين على فرس رائع أخذ يشتم فاطمة الزهراء بنت رسول الله ﷺ شتما قبيحاً ، لعنه الله ، ولعن من أيده ، وأرسلوه ، فسكى الإمام زيد حتى ابتلت لحيته ، وجعل يقول : « أما أحد يغضب

لفاطمة بنت رسول الله ﷺ ، أما أحد يغضب لرسول الله ﷺ ، أما أحد يغضب لله تعالى ، فاستتر أحد رجال زيد ، وسار وراءه وقتله ورماه من فرق فرسه الرائع ، وركبه ، فشدد الأمويون على ذلك القاتل الفاضل ، فكبر أصحاب زيد ، وحملوا عليهم حملة شديدة ، واستنقذوا من نأر لكرامة بنت الرسول ﷺ ، ولقد طابت نفس زيد رضى الله عنه بهذا ، فجعل يقبل ما بين عينى الرجل الذى نأر لكرامة الرسول ﷺ ولكرامة الإسلام ، ويقول : « أدركت والله نأرنا ، أدركت والله شرف الدنيا والآخرة وذخرها ، » (١) .

٤٧ - انتهت المعركة هذه النهاية الأليمة ، ولقد ذكر بعض المؤرخين أن هشاماً لم يسر لهذه النتيجة من كل الوجوه ، فقد كان يود أن ينتهى الأمر من غير قتال ويؤمن زيدا ، ويكون فى شبه أسر ، وقد استدلوا على ذلك بكتابه الذى كتبه إلى يوسف بن عمر ، فإنه طلب إليه أن يؤمنه قبل أن يقاتله ، وقد يكون لذلك الكلام مريض ، ولكن ليس سببه الشفقة أو شيئاً من الإيمان ، وإنما السبب فيما يظهر من مجرى التاريخ أنه لا يريد أن يبرأ أحقاد القلوب ، فإن فى إثارة تلك الأحقاد ما يرمى الفن التى تفرخ فى الخفاء ، وقد علمها ، وإن لم يعلم مكانها على وجه التعيين ، وقد كان ذلك فى مرضه من الحق ، فإن الذين تألموا لمقتل زيد ، ثم مقتل ابنه يحيى من بعده انثألوا على إجابة الدعرة الهاشمية التى حملها العباسيون انثيالاً ، ولعل مقتل زيد كان سبباً من أسباب نجاح الدعرة العباسية مع دقة التدبير ، وإحكام الاستخفاء ، وتلك نقمة الله تعالى أنزلها بمن استباحوا حرمت آل البيت . وإن الشعور بالظلم المحسوس المدوس يؤلب القلوب أكثر مما تؤلب الأقوال والمؤامرات ، فذلك دعوة عامة صارخة إلى الثورة ، وإزالة الطغيان .

وإنه فرق ذلك السبب ، وهو واضح وضوح الشمس ، أن مروان بن الحكم

(١) مقاتل الطالبيين ص ١٤١ .

قد أوصى بنيه بالألأ ينالوا من أولاد علي بن أبي طالب ، فإن شقوهم ظلهم .
قد أتى علي البيت السفينائي ، ولذلك كان يصادق علياً زين العابدين ، ويألغ
في تكريمه وتقديمه ، ويوصى بنيه به خيراً ، ولعل هشاماً كان يذكر جيداً كلام
جده مروان .

وإنه قد تحقق تشاؤم مروان في أحفاده فقد انتهى ملكهم بتلك القتلة
الفاجرة ، كما انتهى ملك أولاد أبي سفیان بقتلة الحسين الآئمة .

لقد قلنا إن هشاماً ، كان يود أن ينتهي الأمر من غير قتل للأسباب التي
ذكرناها ، وما كان ذلك شفقة ورحمة ، بدليل أنه أمر بالتمثيل وصلب الجثمان
الطاهر ، ليرهب ويفزع ، وقد أحدث فعله ، فأرهب ، ولكن أدى الإرهاب
إلى إحكام التير ، وتفريخ الدعوة العباسية ، وإذا كان قد نبش قبر زيد ، وحمل
رأسه إليه ، فبعد عشر سنين نبشت قبور الأمويين جميعاً ، ومدت الموائد
جثث القتلى الذين تولى العباسيون قتلهم من بني مروان ، ولقد جاء
في مرفوع الذر المسعودي شماتة في الأمرين والعبرة فيما كان من نبش قبور
بني أمية . فقال :

يقول بعض شعراء بني أمية يحاطب آل أبي طالب وشعثهم من أبيات :
صلبنا لكم زيدا على جذع نخلة ولم أر مهدياً على الجذع يصلب
وبني تحت حنابته عموداً ، ثم كتب ، هـ م إلى يوسف (أحد ولى العرات)
ياحراقه ، وذروه في الرياح . قال المسعودي ، وحكى الهيثم ، عدى الطائي عن
عمرو بن هانئ : خرجت مع عبد الله بن علي (أي العباسي) نذراً قرر به أمية
في أيام أبي العباس السفاح ، فأنهيب إلى قبر هشام ، فاستخرجناه خجياً ما فقد منه
إلا بعض أنفه ، فضربه عبد الله بن علي ثمانين سوطاً ، ثم أحرقه ، واستخرجنا
سليمان من أرض دابق ، فلم نجد منه شيئاً إلا صلبه وأضلاعه ورأسه ، فأحرقناه ،
وفعلنا ذلك بغيرهما من بني أمية ، وكانت قبورهم بقنسرين ، ثم انتهينا إلى دهشق ،

فاستخرجنا الوليد بن عبد الملك ، فما وجدنا في قبره قليلاً ولا كثيراً ، واحتفرتنا عن عبد الملك ، فما وجدنا إلا شئون رأسه ، ثم احتفرتنا عن يزيد بن معاوية . فما وجدنا إلا عظماً واحداً ، ووجدنا مع لحده خطأ أسود ، كأنما خط بالرماد في الطول في لحده ، ثم اتبعنا قبورهم في جميع البلدان ، فأحرقنا ما وجدنا فيها منهم ، وإنما ذكرنا هذا الخبر في هذا الموضع لقتل هشام زيد بن علي ، وما نال هشاماً من المثلة بما فعل بجسمه من الإحراق كفعله يزيد بن علي ، (١) .

وما سقنا ذلك الكلام لنبرر ما فعله العباسيون بقبور الأميين وأجدانهم ، فما كان ذلك بسائغ شرعاً ، ولكن لئلا ين العبرة في تقدير الله تعالى ، فإن الله ساطع الطاعين بعضهم على بعض للاعتبار ، فأولئك الظالمين من الأميين اعتدوا وبغروا وفعلوا ما فعلوا بعزة النبي ﷺ ، فتولاهم آخرون بمثل ما فعلوا ، وحقت كلمة الله تعالى : « وكذلك يرى بعض الظالمين بعضاً مما كانوا كسبوا » . وهكذا كانت العبر لمن هو من أهل الاعتبار ، ولكن القوة رعناء لا تعتبر ، ولا تستبصر .

عبرة وحسرة :

٤٨ - استشهد زيد في المعركة ، ومات في الميدان ، وفي مشجر السيوف ، ومرمى السهام ، فمات شجاعاً حراً أياً ، لم يرض بالدنية في دينه ، ولم يرض بأن يرى باطلا يرتفع ، وحقاً ينخفض ، وسنة تموت ، وبدعة تقيم ، وشرعاً يهدم ، وظلماً يقوم ، ولم يرض بأن يرى استبداداً يرهق النفوس ويرمض القلوب ، بدل الشورى التي سنها جده الأعلى محمد بن عبد الله ﷺ ، واتبع فيها أمر الله سبحانه ، إذ يقول في محكم التنزيل : « وشاورهم في الأمر » ، ويقول سبحانه أيضاً : « وأمرهم شورى بينهم » .

(١) مروج الذهب ج ٢ ص ١٨٢ .

مات زيد ذلك الموت الكريم الذي ارتضاه لنفسه ، ولدينه ، ونال الدرجة الرفيعة التي لا يناها إلا الصديقون ، والشهداء المقربون ، ولكن في النفس حسرة ، بل إن نفس المؤمن لتذهب حشرات على عترة الرسول وما نزل بهم ، وما ندرى لماذا كتب في لوحه المحفوظ وفي قدره المقدور - أن يكون هذا مال الذين يطالبون بالحق من أبناء الحسين رضى الله عنهما . وهما سيدا شباب أهل الجنة ، كما حدث الرسول الكريم ، وإن العقل ليتلسس في ذلك عبرة يعتبرها ، ولا يجد في ذلك إلا أن يضرب المثل للاستشهاد في سبيل الحق ، والنطق بكلمة الحق ، ولقد قال النبي الكريم : « سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ، ورجل قال كلمة حق أمام سلطان جائر فقتله » ، ولقد ضرب الله سبحانه وتعالى مثلاً في الاستشهاد يقتدى به ، ويهتدى بنوره في هؤلاء الأبرار ، فقد فدوا الإسلام بأنفسهم ، والحق بأرواحهم ، وكان حقاً على كل مؤمن أن يطالب بما يطالبون به ، ويقول كلمة الحق في كل مقام ، وحسبه أن ينال شرف الشهادة كهؤلاء . وقد يقول قائل : وهل أفادت كلمة الحق التي قالوها !! لقد كانت الفائدة لو انتصروا وسادوا !! ونقول في الجواب عن ذلك : إن كلمة الحق التي قالوها ، وذهبت أرواحهم الطاهرة في سبيلها أفادت الحق في ذاته ، وحركت الضمائر المؤمنة ، وحسبك أن تعلم أن مقتل الحسين ذهب بالدولة السفىانية ، وأن مقتل زيد ذهب بالدولة مروانية ، وأزال الله حكمها ، وحق كلمة الله : « وتلك الأيام نداولها بين الناس » ولعلمهم لو سادوا وغلبوا لتحركت الأهواء واختلفت المنازع حرهم ، كما اختلفوا في إمامة علي بن أبي طالب فقيه الصحابة وقاضيه ، وفارس الإسلام غير منازع ، والظعن في حكمهم يكون أشد وأنكى ، وأكثر تحريضاً على الشر والفساد ، ألم تر كيف فعل معاوية ما فعل في اتهام النبي فارس الإسلام ، وألم تر كيف تقول الخوارج الأفاويل على إمام الهدى ، ورموه بما رموه ، وإذا كثرت القول في هؤلاء الأتقياء ، فمن ذا الذي يكون للناس أسوة ، ويكون لهم هادياً ، إنه خير للإسلام أن يكونوا بمنجاة عن كل قول ، حتى عن

قول الزور، وأن يكونوا للهداية وحدها، وإن اشتد الظلم قام منهم من يعلن الحق « وإذا قتل كان قتله قارعة تفرع القلوب، وتدفع العقول إلى التغيير، والجوارح إلى الأعمال، ذلك قدر الله المقدور، « وكل شيء عنده بمقدار عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال ». .

٤٩ — ولا يسرغ لنا أن نترك هذا الموضوع من غير أن نرجع رجعة نتبع فيها سلسلة الحوادث التي جرت، وتتابع، وأخذ بعضها ببعض، حتى انتهت إلى تلك الكارثة الكبرى التي هزت قلوب المسلمين، ولا تزال تهز مشاعرهم إلى اليوم، وقد يتساءل القارىء لماذا ترك زيد مناج أبيه وأخيه، وابن أخيه جعفر الصادق الذي كان في مثل سنه؟ لقد فهم الجواب في طي الكلام الذي ذكرناه من قبل، والآن نوضح ببعض التوضيح ما أجملنا .

ولقد اختص زيد من بين أولاد فاطمة الزهراء بعد الحسين بكثرة الانتقال والرحلة، وإن كثرة تنقله في العراق أغرى العراقيين وفي قلوبهم تشيع آل علي رضي الله عنهم أجمعين بأن يزينوا له طلب الحق الذي هو آل محمد عليهم السلام، ولانستطيع أن نقول إن الإمام زيدا الأملعى غره غرورهم، ولكن كثرة تنقله أطلعت على مظالم الأميين وعظم ما يرتكبون، ولعل مقامه في المدينة ما كان يطلبه على كل ما يحدث، وقد اطلع على آثار الحجاج وما ارتكب، وأفعال الذين جاءوا بعده، وخصوصاً يوسف بن عمر الذي كان والي العراق من قبل هشام، فقد كان ظالماً قاسياً، قد تقول عليه، وعلى خالد بن عبد الله القسري الأقاليل، وطلبه ليواجه خالداً، فكان يبتعد عن لقائه، ولما طلب إليه هشام أن يذهب إليه ذكر هشام قسوته، وقد قال ابن الأثير في ذلك: « قال زيد لهشام لما أمره بالمسير إلى يوسف ما آمن إن بعثني إليه ألا يجتمع أنا وأنت حين أبداً » (١)، فهذا يدل على مقدار ما كان يراه فيه من قسوة، والقسوة تغري ذا الهمة بالانتقاص

ولذلك فتح قلبه لسباع إغراء العراقيين بعد هذا السفر ، وأخذ أهل الكوفة يكاتبونه ، ويستمع إليه ويدعونه ، ويحييهم بالتريث .

وإذا أضيف إلى هذا ما ذكرنا من إخراجات هشام ، ثم إهاناته ، فإن ذلك ما كان ليسمح لمثل زيد في همته وشجاعته أن يسكت على الضيم يراد به ، وبهذا تهيأت الأسباب لأن يتقدم للبيدان يدعو إلى الحق ، وإلى طريق مستقيم ، وليس على الحر من غضاضة في أن يصدق الذين يظهرون أنهم مع الحق ، ومن نصرائه ، فإن الحر الصادق الأمين يفرض في الناس الإخلاص للحق ، ولذلك ولما ظهر من إخراجات وإهانات لم يستمع إلى صوت الذين نصحوه بالسكوت ، وحذروه من أهل العراق ، وخاصة أهل الكوفة في ذلك العهد .:

ويضاف إلى كل ما سبق أن زيدا تلاقى مع واصل وتذاكر آراء المعزلة ، وقد اختارها زيد مذهباً في الاعتقاد ، وإن من أصولها المتفق عليها التي لا يختلف أحد منهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقد رأى حفيد على منكرأ قائماً معلناً شائعاً ، ومعروفاً مهملاً غير مرعى ، ورأى الأمور كلها منكوسة معكوسة ، كدائرة تقطع بعضها فجميعها معكوس ، فكان حقاً عليه أن يتجرد للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وإذا كان واصل تمد نفذ ذلك الأصل على طريقته ، وهو مجادلته لأهل الملل والنحل المختلفة ، والدفاع عن الإسلام في كل ما يثيره أهل الأهواء والزنادقة — فزيد بن علي يتقدم بطريقته التي ورثها عن جده الحسين وجده على رضى الله عنهم ، وهو الوقوف في وجه الظالمين يناضل ، وكل ما أثر عنه رضى الله عنه من كلام في هذا المقام يدل على أنه ما خرج رضى الله عنه إلا لإقامة السنن وإماتة البدع ، وتطهير الحكم الإسلامي من الفساد والظلم والعبث ، فهو في هذا ينفذ الأصل الذي اعتنقه ، وهو الأمر بالمعروف ، النهي عن المنكر ، ولعله في سبيل تنفيذ ذلك المبدأ على الوجه الأكمل قد ترك مبدأ التقية الذي كان يدرع به كما كان يفعل أهل بيته بعد الكارثة الكبرى التي نزلت

بالإسلام في شهيد كربلاء ، رضى الله عنه ، ولعن الله قتلته إلى يوم الدين .
ولعل ذلك الأصل الذى أخذ به فى وجوب الأمر بالمعروف والنهى
عن المنكر هو الذى دفعه لأن يقول إن الإمام لا يعد إماماً إلا إذا خرج داعياً
لنفسه ، يعلن بخروجه أنه قد نضب نفسه للحق دون سواه ، وليلتفت الناس حوله
ناصرين له فى الحق الذى يقيمه ، والباطل الذى يدمغه ويزهقه .

هذه مبادئ سامية اعتنقها زيد ، وتقدم لها ، وبها يستحق الثناء من كل الناس
الذين يؤمنون بالحق لذات الحق فى كل الأجيال ، ولا ينقص من قدره أنه
لم ينتصر ، لأن الرجل يستحق الفضل بإيمانه بالحق ، واتخاذ الأسباب لرفع شأنه ،
وإذا كانت القلوب قد اضطربت من ضعفاء الإيمان بالحق الذين لا يلقون بأساً ،
فما على الذى تقدم وحده للفداء من غضاضة فى إيمانه وتقدمه ، وإنما اللوم كل
اللوم لمن تقاعد وقت النصر .

ولقد كان الذين خذلوا الإمام زيدا جديرين بأن يحكموا بالأمويين ، لأنه ورد
فى بعض الآثار : كيفما تكونوا يول عليكم ، والحاكم لون من ألوان المحكومين ،
وكان زيدا جديراً بالشهادة التى رفعتة ، وهزت قلوب المؤمنين ، ولا حول
ولا قوة إلا بالله .

طلب زيد الخلافة

٥٠ - هنا يجرى بحث هل خرج زيد يدعو لنفسه؟ هكذا يقول الزيدية، والسياق التاريخي، ورأى زيد نفسه فيمن يكون حليفة على ماسنيين، فالزيدية يقررون أن زيدا كان إماماً، وأنه خرج بوصف أنه إمام خرج يدعو لنصرة الحق، وأنه قد استوفى شروط الإمامة بمقتضى رأيه، إذ هو من أولاد فاطمة، وقد خرج يدعو الناس لطاعته.

والسياق التاريخي يؤيد ذلك، فقد أخذ البيعة من أهل الكوفة، فقد بايعوا على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وجهاد الظالمين والدفع عن المستضعفين، وإعطاء المحرومين وقسم الفء بين أهله بالسواء، ورد المظالم ونصر أهل الحق، وهذا عهد إمام قد اعتزم القيام بالحق والدعوة إليه.

وتمد كان الإمام جعفر الصادق الذي كان يعاصره يحمله، ويثنى عليه - جيراً، وقد كانا في سن متقاربة كما ذكر، وقد جاء في كتاب مقاتل الطالبين «عن عبد الله بن جرير قال: «رأيت جعفر بن محمد يمسك لزيد بن علي بالركاب، ويسوي ثيابه على السرج»، وإن هذا الخبر إن صح يدل على أمرين: أحدهما - إجلال الإمام جعفر الصادق لعمه الإمام زيد رضي الله عنه.

والثاني - أن الإمام زيدا كان عميد آل الحسين بعد أخيه محمد الباقر، ولعله كان أسن قللاً من الإمام جعفر الصادق، إذ أن ميلاده مختلف فيه فقيل سنة ٧٥، وقيل سنة ٨٠ وما على الإمام جعفر رضي الله عنه من غضاضة في أن يكرم كبير بيته، وليس في مثل هذا العمل صغار عليه.

٥١ - وبذلك ينتهي السياق في ظاهره إلى أن الإمام زيدا دعا لنفسه بالإمامة، ولا يوجد ما ينقض الأدلة التي سقناها، ولكن جاء في كتب الإمامية أن الإمام في سلسلة الأئمة التي ساقوها كانت لجعفر الصادق بعد أبيه محمد الباقر،

كما كانت بعد علي زين العابدين لابنه الباقر ، والإمامة بالوصاية ، أو الوراثة عندهم : وقد نزهوا الإمام زيدا عن أن يطلب ما ليس له بحق ، وأنه رضى الله عنه كان يدعو الناس إلى العلوية ، وأنه ما كان يتصور أن يعلن نفسه إماماً قبل أن يستقر الأمر ، ولو استقر الأمر لدعا للإمام الحقيقي ، وهو جعفر الصادق رضى الله عنه ، وقد جاء في كتاب بعنوان — الصادق — ما نصه (١) :

« زيد عليه السلام ما ادعى الإمامة لنفسه ، بل ادعاها الناس له ، وما دعاه للنهضة إلا نصرة الحق وحرب الباطل ، وزيد أجل شأناً من أن يطلب ما ليس له ، ولو ظفر لعرف أين يضعها ، وقد نسبت بعض الأحاديث ادعاء الإمامة لنفسه ، ولكن الوجه فيها جلي ، لأن الصادق كان يخشى سطوة بني أمية ، ولا يأمن من أن ينسبوا إليه خروج زيد ، وأن قيامه بأمر منه ، فيؤخذ هو وشيعته » .

ثم يقول : « وكفى في إكبار نهضته وبراءته بما يوصم به بكاء الصادق عليه ، وتقسيمه الأمور في عائلات المقتولين معه ، وتفريع من تخلف عن نصرته ، وتسميته التائرين معه بالمؤمنين ، والمحاربين له بالكافرين » .

ونرى من هذا أن الإمامية مع إجلالهم لزيد ومقامه في الجهاد ، وإقرارهم ببناء الإمام أبي عبد الله جعفر الصادق عليه — ينكرون أن يكون قد ادعى الإمامة لنفسه ، ويتخذون من النناء دليلاً على أنه ما ادعى الخلافة لنفسه ، وقد يتخذ المخالف من النناء عليه والبكاء لمقتله دليلاً على أنه كان يدعو إلى نفسه ، وأن الإمام أبا عبد الله يوافق على دعوته ، وقد اتخذوا أيضاً من تسمية المقاتلين معه بالمؤمنين ، والمخالفين به بالكافرين دليلاً على أنه لم يدع لنفسه ، وقد يتخذ ذلك دليلاً على النقيض ، لأنه إذا كان يسمى الذين ناصروه مؤمنين فلأنهم ناصروا الإمام الحق .

(١) كتاب الصادق للشيخ محمد الحسين المظفرى ج ١ ص ٤٩ .

٥٢ — وإن الأحكام في هذه القضية إلى الدليل المنطقي ينتهي بنا إلى أن نقرر أن الإمام زيداً رضي الله عنه خرج مجاهداً للظلم داعياً إلى الحق ، وأنه لم يفرض لنفسه سلطاناً حتى يستقر الأمر ويستولى على البلاد ويحكم ، وعندئذ يدعى الخلافة أو يدعو لمن يدعو إليه ، ولكننا نميل إلى أنه كان يهيئ نفسه ، لا لغيره ، ذلك لأن رأيه أن الإمام يجب أن يخرج داعياً لنفسه ، وهو الذي خرج ، فكان هو الجدير بأن يكون الإمام ، ولأنه لا يرى الإمامة تكرون بالوراثة ، ولذا جوز إمامة المفضول كما سنبين .

وإن الذين ينكرون إمامته أو يقولون إنه كان سيفرض الأمر لغيره ، وهو ابن أخيه الإمام أبي عبد الله جعفر الصادق أن يرفضوا مبدأين ثبتت نسبتهما للإمام زيد ، وهما أن الإمامة ليست بالوراثة ، وأن النبي ﷺ عرّف الإمام بالوصف ولم يعرف بالاسم ، والثاني : أن الإمام يجب أن يخرج داعياً لنفسه ، فإذا أنكروا نسبة هذين المبدأين ، فإنه يكون من السهل نفي طلب الإمامة عنه ، واعتباره داعياً للرضي من آل علي رضي الله عنهم أجمعين ، ويظهر أن الإمامية ينكرون نسبة هذين المبدأين إليه ويعتقدون أنه كان على رأيهم في أن الإمامية ثبتت لعلّي بالشخص لا بالوصف وأن كل إمام يوصى لمن بعده ، وأن الإمام محمد الباقر أخذ بالوصية عن أبيه علي زين العابدين ، وأوصى بها لابنه أبي عبد الله جعفر الصادق ، ونحن نقرر صدق هذه المبادئ وصحة نسبتها إلى الإمام زيد .

علم الإمام زيد

٥٣ - أجمع الذين عاصروا الإمام زيدا على أنه كان عالماً غزير العلم ، محيطاً
بشئى العلوم الإسلامية ، فهو عالم بالقراءات ، وكل علوم القرآن من تفسير ،
وعلم بالناسخ والمنسوخ ، وهو عالم من علماء العقائد له فيها آراء تعد مذهباً فى تفسير
العقائد الإسلامية ، ويعلم مقالات الفرق المختلفة فيها ، ولقد عده المرتضى فى المنية
والأمل من شيوخهم ، وكان عالماً فى الفقه غزير المادة فيه ، وراوياً لحديث
آل البيت وغيرهم ، وقد تلمذ له شيوخ الفقه بالكوفة ، حتى إنه ليروى أن
أبا حنيفة تلمذ له سنتين ، ولقد جاء فى الروض النضير عن أبى حنيفة أنه قال :
« شاهدت زيد بن على فما رأيت فى زمانه أفقه منه ، ولا أعلم ، ولا أسرع جواباً ،
ولا أبين قولاً ، لقد كان منقطع القرنين » .

ولقد قال عبد الله بن الحسن بن الحسن الذى كان معاصراً لزيد ويكبره
فى السن ينصح الحسين بن زيد :

« رأيتك مختاراً ، فأردت أن أعظك لعل الله ينفعك بها ، إن الله قد وضعك
موضعاً لم يضع به أحد إلا هو مثلك ، وإنك قد أصبحت فى حدائث سن ،
وإن الناس يبتدرونك بأبصارهم ، والخير والشر يبتدران إليك ، فإن تأت بما يشبه
سلفك فما نرى شيئاً أسرع إليك من الخير ، وإن تأت بما يخالف ذلك ، فوالله
لا ترى شيئاً أسرع إليك من الشر ، وإنه قد توالى لك آباء ، وإن أدنى آبائك
زيد بن على الذى لم أر فينا ولا فى غيرنا مثله » (١) .

فعبد الله بن الحسن يصف زيدا بأنه لم ير مثله فى عصره لا فى آل البيت ،
ولا فى غيرهم ، وعبد الله بن الحسن الذى شهد هذه الشهادة هو شيخ أبى حنيفة ،
وأبو محمد النفس الزكية الذى خرج بالمدينة ، وإبراهيم الذى خرج بالعراق .

(١) مقاتل الطالبين ص ٣٨٩ .

ولقد قال علي الرضا الذي كان معاصراً للمأمون : « إن زيد بن علي كان من علماء آل محمد ، ^(١) .

ولم يجتمع العلماء على تقدير عالم كتقدير زيد بن علي رضى الله عنه ، فأهل السنة ، والمرجئة ، والمعتزلة ، والشيعية - قد أجمعوا على إمامته في العلم ، وأنه كان حجة في علم الفقه ، فكان من أعلم الناس بالحلال والحرام ، ولقد أجمع العباد والزهاد وغيرهم على أنه لم يكن له نظير في علمه وخلقه ، ولقد جاء في مناقب الطالبين « أن المرجئة وأهل النسك لا يعدلون بزيد أحداً ، ^(٢) .

٥٤ - ولقد كان العلماء يعتبرون ثورة زيد على الطغيان الأمرى ثورة أهل العلم والزهادة والنسك عليهم ، حتى إن بعض المؤرخين يذكر أن الذين قاتلوا مع زيد كانوا من القراء والفقهاء ، وأن الآخرين تخلفوا عنه ، وقد قال أبو حنيفة : ضاها خروجه خروج رسول الله يوم بدر ، فقبل له لم تخلفت عنه ؟ قال حبسنى عنه ودائع الناس عرضتها على ابن أبي ليلى ، فلم يقبل ، فخفت أن أموت مجهلاً ، ويروى أنه قال في الاعتذار عن عدم الخروج معه : « لو علمت أن الناس لا يخلونى كما خذلوا أباه لجاهدت معه ، لأنه إمام حق ، ولكن أعينه بمالى ، فبعث إليه بعشرة آلاف درهم ، وقال للرسول : ابسط عندى له ، ^(٣) .

ولقد أرسل أبو حنيفة مع أحد الفقهاء الذين خرجوا مع زيد فى رسالة أرسلها إليه : « قل لزيدك عندى معونة وقوة على جهاد عدوك ، فاستعن بها أنت وأصحابك فى الكراع والسلاح ، ولقد قال محمد بن جعفر الصادق : « رحم الله أبا حنيفة ، لقد تحققت مودته لنا فى نصرته ، ^(٤) .

ولقد كان رضى الله عنه عظيم الثقة فى الفقهاء والمحدثين ، لأنه منهم ، ولذلك لما اشتدت الشديدة ، ورأى تماذل الناس عنه كان يرسل إليهم يستنصر بهم ،

(١) مناقب الصادق ص ٥٥ .

(٢) مناقب أبي حنيفة لابن البزازی ج ١ ص ٥٥ .

(٣) مقاتل الطالبين ص ١٤٦ .

ولذا كان أكثر المجاهدين معه من شبابهم ، وقد كان سفيان الثوري يحدث الكوفة وواعظها إذا ذكر زيدا بكى على ما فقدته العلم بفقدته ، وعلى ما فقدته التقى والفضل بإصابته ، وقد خرج معه بعض القضاة .

وهكذا نرى ثورته كانت ثورة الفقهاء والقراء والمحدثين ، وأهل التقى ، والمغالون من الشيعة تخلوا عنه في ساعة الشدة .

٥٥ — كان زيد عالماً بلا نزاع ، وكان عالماً واسع الأفق ، مستبحر المعرفة ، علم آراء الفقهاء ما بين حجازيين وعراقيين ، وعلم المناهج الفقهية كلها ، وكان عالماً بحديث آل البيت وغيرهم ، وكان عالماً بالفرق الإسلامية ، ولعله أول علوى جاهر بانتجاله مذهباً من المذاهب ، حتى لقد روى الشهرستاني كما ذكرنا أن أخاه الأكبر محمد الباقر أنه أنكر عليه ذلك ، وكان عالماً بعلوم القرآن كلها ، فمن أين وصل إليه ذلك العلم المتشعب النراسي ، المختلف المناهج ؟

إننا قدرنا فيما كتبنا عن الأئمة أن علم الإمام يرجع إلى عناصر أربعة : أولها — صفات الإمام الشخصية فهي المستودع الذي تكون به الذخيرة العلية ، وهي القوى التي توجهه وتصرفه وتظهره ، وهي التي تنميه وتبني عليه . وثانيها — شيوخه المزجهزون له ، فهم الذين يضعون يده على ينايع العلم ، ويرردونه موارده ويهدونه إلى مواطن الخصب والخير .

وثالثها — عمل العالم ، فإنه بعد أن يستوى سوقه ، ويقف مستقلاً عن توجيهه يكون له شأن في تنمية علمه ، ومن الناس من يتهاى لهم تربية عليية سامية ، ولكن ما إن يشب عن الطوق ، حتى يهان العلم والعلماء ، ويسير في طريق يحف فيه ما نبت في عقله ، ويطفئ الضوء الذي انبثق في قلبه ، ومنهم من يسير في طريق من طرق الحياة تنمو به الأغراس التي غرست في نفسه .

ورابعها — العصر الذي يعيش ، فإن العصر الذي يعيش فيه العالم ، كالجزء الذي يعيش فيه النبات ، فكما أن الجو يؤثر في النبات بالنماء ، أو إطفاء الحياة فيه ، فكذلك الجو بالنسبة للعالم ، إما أن ينمي علمه ، وإما أن يميتته .

صفات الإمام زيد

٥٦ - قد تحلى زيد بن علي رضي الله عنه بصفات شخصية تنزع به إلى العلم النقي الصافي ، وإن تلك صفات الصفوة من آل علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ، وكان الشاعر كان يعنى ذرية علي عندما قال :

وما يك من خير أتوه فإنما ترارثه آباء آبائهم قبل

فكان السجايا العلية والخلقية الكريمة ميراث يتوارثه أولئك العلية الأكرهون من آل النبي ﷺ ، وكأنه تجرى في نفوسهم الأخلاق النبوية ، كما تجرى في عروقهم الدماء النبوية الطاهرة الزكية ، وما من صفة في أي إمام من أئمة آل البيت إلا وجدت فيها عبقة نبوية ، وعرفاً محمدياً ، وهمة علوية ، ولذلك كان أئمة آل البيت مريضين بإجلال كل معاصريهم ، لافرق بين شيعي وغير شيعي ، ويرون فيهم سجايا ومراهب ليست في سائر الناس ، فأبو حنيفة لا يرى في جعفر الصادق إلا علماً عالياً وخلقاً سامياً ، ولا يعدل به وبأبيه محمد الباقر أحداً ، ومالك رضي الله عنه كان يجعل جعفر بن محمد هذا ، ولا يرى في المدينة من يساويه ، وكان يقول : ما رأيت إلا علي إحدى خصال ثلاث : إما صائماً ، وإما مصلياً ، وإما قارئاً للقرآن وزيد قد رأيت أنه عندما خرج ما شد أزره إلا الفقهاء والقراء .

ولماذا كانت تلك السجايا فيهم ، وقد اختصروا بها دون سائر الناس الذين عاصروهم ، لأنه يجرى في عروقهم دم النبي الطاهر الزكي ، ودم عليّ الفقيه الفارس الذي كان لا تأخذه في الله لومة لائم؟ يقول في ذلك الأكثرون ، وربما نوافقهم على قولهم إلى حد ، ولكن ذلك ليس مطرداً ، وإلا كان كل من ينسب إلى الرسول وعلي في هذا الزمان له هذه السجايا ، وتلك الحلال .

والحق في هذا المقام أن آل البيت في القرن الأول وأكثرت القرن الثاني تهيأت لديهم أسباب جعلتهم ذوي سجايا ليست عند كل الناس ، ذلك أن البيت النبوي

كان محتفظاً بكل ما توارثه من عادات نبوية ، وذكريات علوية ، وكان يذكي هذه الذكريات وينميها ما كانوا يرون من تنكر ساسة العصر لهم ، وما يرونه من أنهم قد حرموا السلطان فعكفوا على الميراث الذي ورثوه ولم يتجهوا إلى غيره ، وإذا كان لكل أسرة تقاليد وعادات ونظم ، فتقاليد آل البيت في هذا العصر كانت الاتجاه إلى العلم وطلبه ونشره بين الناس ، وإلى تأليف قلوب المؤمنين ، وهداية الضالين .

وإن ما نزل بهم من شدائد مع ما نشئوا عليه من عزة وما جعلهم الله تعالى به من إيمان صادق ورحمة نبوية — كان سبباً في أن كانوا يتظامنون للناس ، ويألفهم المؤمنون ويألفونهم مع مهابة وإجلال لمكانهم من الرسول الكريم ، وعلى ابن أبي طالب كرم الله وجهه .

ولقد كان يتسامى بهم نسبهم عن سفاسف الأمور ، ويعلو بهم عما يهبط إليه غيرهم من لم يكن لهم مثل نسبهم ، ولم يستعلوا بهذا النسب ، لما كانوا يعلمونه عن النبي ﷺ ، والعهد به لم يبعد ، وما نزل بهم من شدائد جعلهم يحسون بالآلام غيرهم ، وتنفجر يناييع الرحمة في قلوبهم .

وفي الجملة لم يكن في آل بيت النبي في القرن الأول والثاني إلا كل نبيل وخلق كريم .

وإذا كان ذلك عاماً في أهل البيت في هذا الرمان فزيد قد اختص هو وأخوته من بينهم بزيادة ، وهي أن الذي رباه ونشأه التنشئة الأولى هو أبوه علي زين العابدين ، وقد علت مكانته ، وسابقاته في الخلق الكريم ، والفضل والسماحة والمروءة . ولذا اتصف زيد بصفات جليلة سامية جعلت منه ذلك العالم العظيم ، والمجاهد الذي جاد بأقصى ما يملك ، وهو نفسه .

ومن هذه الصفات :

(١) الإخلاص :

٥٧ — والإخلاص نور يشرق في النفس فتضىء ، وهو الاتجاه ، وتخليص نفسه لله ، وهو أعلى درجات الإيمان ، ولذلك قال النبي ﷺ : « لا يؤمن أحدكم حتى يحب الشيء لا يحبه إلا لله » ، وإن المؤمن إذا اتجه إلى طلب الحق اتجهاً مستقيماً لا عرج فيه قذف الله في قلبه بنور الحكمة ، فسلم إدراكه ، وأشرق عقله ، واستقامت مداركه ولا شيء ينير القلب كالإخلاص ، ولا شيء يطفيء نور العقول كالهوى فإن سيطرة الهوى والغرض تطمس على البصيرة ، فلا يبصر ، وعلى الفكر فلا يدرك .

وقد آق الله سبحانه وتعالى الإمام زيداً رضي الله عنه الحظ الأوفر من الإخلاص ، فقد دفعه إخلاصه للعلم لأن يهاجر في طلبه ، فطلب شتى العلوم من مظانها ، وأما كتبها ، وفقه الدين ، وعلم الفروع تلقاه في بيته ومن المدينة ، وعلم الفرق انقل إلى البصرة التي كانت موطن الفرق الإسلامية المختلفة فتلقاه بها وما استكبر عن أن يذكر وأصل بن عطاء ، وإن كان لا يرافقه على كل ما يقول ويزعم ، ومهما يكن رأى الناس في واصل فإن زيداً لم يمتنع عن مذاكرته ما دام يجد فيه علماً .

وقد كانت أولى ثمرة من ثمرات الإخلاص هو التقوى ، وقد تضافرت الأخبار بذلك ، وإن تقواه جعلته يستشعر دائماً خشية الله تعالى ، ولقد وصفه بعض معاصريه ، فقال : « رأيت بالمدينة وهو شاب مذكر الله عنده فيغشى عليه » . لقد قال واصفاً نفسه : « إن زيد بن علي لم يهتك الله محرماً منذ عرف يمينه من شماله »^(١) ويربط رضي الله عنه ربطاً دقيقاً بين تقوى الله تعالى وطاعته ، ومحبة الناس وطاعتهم له فيقول رضي الله عنه : « من أطاع الله أطاعه ما خلق الله » . وقد كان لإخلاصه يسعى لجمع شمل المسلمين ، وإصلاح ما بينهم ، ورأى

(١) مقاتل الطالبين ص ١٢٨ .

التلمة التي صدعها الافتراق ، وقد ذهبت نفسه فداء لمسعاه ، ومحاولته إحياء السنن ، وإماتة البدع . ورد كيد الطاغين .

ولقد دفعه إخلاصه إلى السماحة ، فقد كان سمحاً كريماً يختلف مع ابن عمه عبد الله بن الحسن بن الحسن ، فيندفع إلى القول في أم زيد ، فيعرض بأم عبد الله تعريضاً بعيداً ، ثم يندم أشد الندم . ويكفر عن ندمه بترك كل ما له من حق لابن عمه .

وقد دفعه إخلاصه أيضاً إلى التعالي عن السفهاء وعدم الالتفات إليهم ولأنه بإخلاصه سما سمراً روحياً . علا به .

ولقد كان نور الإخلاص يبدو في وجهه وقوله وعمله ، وقد قال فيه بعض معاصريه : « كنت إذا رأيت زيد بن علي رأيت أسارير النور في وجهه » ولقد قال فيه بعض الذين عاصروه أيضاً : « قدمت المدينة فجعلت كلما سألت عن زيد ابن علي قيل لي ذاك حليف القرآن ،^(١) .

(ب) الشجاعة :

٥٨ — ومع هذه السماحة التي جعلت أخلاقه كالروض ، والإخلاص الذي جعله ينطق بالحكمة — كان شجاعاً ، قد آتاه الله الشجاعة الأدبية ، والشجاعة في الحرب ، والهمة ، والنجدة ، وقد دفعه النزع الأدبي من الشجاعة إلى أن يقول الحق لا يخشى فيه لومة لائم ، حتى في أخرج الأوقات وأشدّها حاجة إلى المدارة ، لقد تقدم للبيدان ، فجاء ناس أرادوه على أن ينال من أبي بكر وعمر ، فأبى ذلك عليهم ، ولو أدى ذلك إلى أن يفقد نصرتهم ، فطالب الحق لا يتخذ الباطل مطية له ، فإن طريق الحق في نظر زيد وآل بيته هو الحق الذي لا عوج فيه ، فإن الباطل لا ينبج إلا باطلاً ، ولقد دفعته شجاعته الأدبية لأن يطرح مبدأ النقية الذي اشتهر

(١) مقاتل الطالبين ص ١٣٠ .

آل البيت الأخذ به ، ولقد كان إعلانه لآرائه سبياً في أن تعرض للأذى ، وسبياً في أن يتخاذل عنه أنصاره ، وسبياً في أن يحالفه بعض آله ولكن من يقصد إلى الحق لذات الحق لا يهمه إلا رضا الله ، ولا يهمله الخلق إلا بمقدار ما يكون في إرضائهم رضا الله تعالى .

أما النوع الثاني من الشجاعة فقد دفعه لأن يتقدم إلى الميدان يقاتل خمسة عشر ألفاً ، وليس معه إلا نحو ثلاثمائة كأهل بدر ، ولقد انحط ذلك العدد القليل على تلك الفئة الكبيرة ، فنال منها مقتلة شديدة ، ولو استمرت الحال على ذلك المنوال الذي ابتدأه لا تنصر ، ولأزال بسيفه دولة الظلم ، ولكن رمى بسهم من جانب العدو الذي كان يفر منه فراراً ، فكانت منيته ، ونحسب أنه لو لا ذلك السهم الذي سدوه إليه بعد أن عجزوا عن لقاءه لهرمهم هزيمة منكراً ، ولكن الله سبحانه أراد أن يزيل دولة الأمويين من ليسوا في مثل أخلاق زيد ، لأنه لو كان هو الذي أزال دولة الأمويين ما أنزل عليهم سيف النعمة الذي أنزله العباسيون وما نبش قبرهم كما نبشها رجالهم ، وما كان سفاحاً كأبي العباس السفاح ، فأخر الله تعالى أمر الظالم ليتولاه ظالم مثله ، كما قال تعالى : « وكذلك نرى بعض الظالمين بعضاً بما كانوا يكسبون » ، وكل شيء عنده بمقدار ، عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال .

وإن الشجاعة والإباء متلازمان لا يفترقان ، ولا ينفكان ، فحيثما كانت الشجاعة كان الإباء ، وحيثما كان الإباء كان الإغدام .

... وقد كان الإمام زيد رضي الله عنه شديد الإباء ، وإباؤه جعل فيه حسامية شديدة بظلم الظالمين ، وما كان يحس بالمظالم تقع على آل بيته فقط ، فإن آل البيت ما كانوا يرمون من التكريم ، فكان التكريم كفاء لما يقع بهم من ظلم ، أما غيرهم فكان ينزل بهم الظلم المتكاتف ، ولا يخفف له ، وهو يحس بالأمم ، وكأنها نازلة به .

ولقد كان يجيش في نفسه كل هذا ، فتحدثه نفسه بأن يتقدم ، ولقد روى

عن بعض معاصريه أنه قال : « أردت الخروج إلى الحج ، فررت بالمدينة ، فقلت : لو دخلت على زيد بن علي ، فدخلت ، فسلمت عليه ، فسمعته يتمثل :

ومن يطلب المال المقتنع بالقنا يعيش ماجداً أو تخترمه المخارم
متى تجمع القلب الذكي وصارماً وأنفاً حمياً تجتنبك المظالم
وكنت إذا قوم غزوني غزوتهم فهل أنا في ذا يال مُهمدانَ ظالم^(١)

وإن هذا الخبر يدل على ما كان ينبعث في نفسه من إحساس بالظلم ، وما كان يرضى نفسه من الشعر ، إلا الشعر الحماسي الذي يحمله على الإقدام ، وقد أقدم ، فأرضى ربه ، وكشف عن مدى ظلم الظالمين .

(ح) الصبر :

٥٩ — وإن الذي يتجه إلى تغيير ما عليه الحكام من ظلم وانفع بالناس ، إلى عدل يجب أن يكون صبوراً ، فالصبر عدة المجاهدين ، والصبر والجزع نقيضان لا يجتمعان ، والصبر والفرع ضدان لا يلتقيان ، وإن الشجاعة من غير صبر تهور واندفاع ، والتهور والشجاعة حقيقتان مختلفتان ، وإن الصبر في حقيقته يتضمن تحمل الشدائد ، ويقتضى ضبط النفس ، وعدم الاندفاع إلى ما يرضى ، وقد كانت هذه الخصال من أخص ما يتحلى به زيد رضي الله عنه ، فهو يضبط نفسه عند ما يسمع كلام السفهاء فلا يجاريهم ، ولقد قصصنا عليك كلام أحدهم عند ما ترك حقه حتى لا يكون آل البيت مضغة في أفواه الناس ، وينتهزها فرصة من لاحريجة للدين في قلبه ، فيذيع قالة السوء عن الرسول وآله ، فقد ضبط نفسه إمام الهدى ، عمن شتمه ولم يزد على أن قال : إن مثلي لا يرد مثلك ، ولم يضبط بعض الحاضرين من ذرية عمر بن الخطاب نفسه فاندفع ثائراً ، وهو يقول لهذا الشاتم : « والله لزيد خير منك نفساً وأباً وأماً ، وتناوله بكلام كثير ، ثم أخذ كفاً من حصباء وضرب به

(١) الكتاب المذكور ص ١٣٢ .

الأرض وقال : والله ما لنا على هذا من صبر ، وقد عاد بنا هذا الرجل العمرى إلى غضبات عمر رضى الله عنه في الحق ، وكيف كان يتلقى رسول الله ﷺ ثورة عمر الذى كان لا يغضب إلا لله — بالهدوء ليعالج الأمر ، وينظر في حاضره وقابله ، ووسائله وغاياته ، ومقدماته وتأتيجها ، وكأنما كان زيد في مرقف النبي يضبط نفسه ، وحفيد عمر في مرقف جده يصيح صيحة الحق التى كان يصيحها الفاروق رضى الله تعالى عنه ، على ما بين كل واحد منهما ومن يمثله من تفاوت بعيد ، كالفرق بين النبي ومن بعده ، والحواريين ومن يتبعونهم بإحسان .

ولقد كان الإمام زيد يعرف حقيقة الصبر ويدعو إليه . ويحث أتباعه عليه ، وكان يتحلى به حتى إن خاتمه قد كتب عليه : « اصبر تؤجر ، وتورق تنج ، وهكذا نرى أن شعاره الصبر وضبط النفس دائماً ، حتى لا ينزلق فيما لا تحسن غايته .

(د) الوعى الفكرى :

٦٠ — ورث زيد رضى الله عنه من أمه السنديّة ذكاءها وعمقها وقوة التأمل التى اتصف بها الهنود ، وورث عن آل أبيه الذكاء والعقل المتفكر الملمهم ، والنفس المترتبة التى تدفع الفكر إلى العمل ، والاستقصاء فى التفكير ، ولذلك كان أقوى ما يوصف به ذلك الإمام النابغة هو الوعى الفكرى الكامل ، فقد كان ذا ذكاء نافذ ، لم يهمله حتى يتبدد ، بل انصرف إلى العلم يطلبه ، وقواه عليه حافظة واعية ، فقد أوتى ذاكرة تحفظ كل ما يقرأ ويسمع ، كان يحفظ الأحاديث التى يروىها عن أبيه وأخيه وآل بيته جميعا ، وأبوه كان يروى عن كل التابعين الذين التقى بهم فى المدينة ، وكان فى المدينة أكثر التابعين ، فكانت موطن العلم النبوى ، عن التابعين ، وقد تلقى كل هذا وحفظه ، وألقاه على كثيرين من أعظم الفقهاء ، كأبي حنيفة وغيره .

وكان لما آتاه الله تعالى من وعى فكرى لا يكتفى بما تلقاه من أهل بيته ، بل كان يرحل إلى البلاد التى تسكون مظنة لأن يعلم منها ما لم يعلم . وكان ذلك العلم

العلم الغزير الذى يطويه فى صدره وينطلق على لسانه فى وقته ؛ فإذا تكلم انثالت عليه المعاني انثيالاً ، يرد الجواب فى أسرع وقت ، وقد قال فيه أبو حنيفة وهو الفقيه الفاحص النابذ : « شاهدت زيد بن علي فإرأيت فى زمانه أفقه منه ، ولا أعلم ، ولا أسرع جواباً ، ولا أبين قولاً ، لقد كان منقطع القرين » وقد نقلنا لك ذلك من قبل ، فكان مع ما آتاه من ذاكرة قوية ذا بديهة حاضرة تسعفه باللفظ البليغ والمعنى المحكم الدقيق فى وقته وقد نقلنا لك جوابه على البديهة عندما تهجم عليه هشام ، ونقلنا لك قوله عندما نافس أهل العراق ، والبلاء بلاء ، وقد هموا بالرجوع عن نصرته وحاولوا أن يجدوا مبرراً من كلامه يسمح لهم بأن يخذلوه فى ساعة وجبت عليهم فيها النصره ، إذ هم الذين غرروا به ، ودفعوه .

ولقد كان وعيه الفكرى يظهر فى أجلى مظاهره عند تعليله للرقائع ، وربطه بين الأسباب والمسببات ، وإن تلك هى أخص أوصاف العقل العلى . وهى أدق مظاهر الوعى الفكرى ، ولقد ذكر لنا الشهرستانى كلامه فى بيان السبب الذى من أجله يقرر الرضا بإمامة الشيخين أبى بكر وعمر مع تفضيله للإمام عليا عليهما ، فقد جاء فى الملل والنحل ما نصه :

« كان من مذهب زيد جواز إمامة المفضول مع تيام الأفضل ، فقال (أى زيد) كان علي بن أبى طالب أفضل الصحابة إلا أن الخلافة فوضت إلى أبى بكر لمصلحة رأوها ، وقاعدة دينية راعها من تسكين نائرة الفتنة ، وتطيب قلوب العامة ، فإن عهد الحروب التى جرت فى أيام النبوة كان قريبا ، وسيف أمير المؤمنين على عليه السلام لم يجف بعد ، والضغائن فى صدور القوم من طلب التارك كما هى ، فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل ، ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد ، وكانت المصلحة أن يكون القيام بهذا الشأن لمن عرفوا باللين والتودد والتقدم بالسن ، والسبق فى الإسلام والقرب من رسول الله ﷺ ألا ترى أنه

لما أراد أبو بكر في مرضه الذي مات فيه تقليد الأمر عمر بن الخطاب قال الناس لقد وليت علينا فظا غليظا ، فما كانوا يرضون بأمر المؤمنين عمر ، لشدة صلابته في الدين ، وفضائله على الأعداء ، حتى سكنهم أبو بكر رضى الله عنه ، وكذلك يجوز أن يكون المفضل إماما ، والأفضل قائم ، يرجع إليه في الأحكام ، ويحكم بحكمه في القضايا .^(١)

وإن هذا الكلام يدل على مقدار ما عند الإمام الشاب النابغة من قدرة على تحليل الوقائع ، وفوق ذلك بين ما كان عليه من نزاهة دينية تمنعه من أن ينال من نزاهة الشيخين أبي بكر وعمر اللذين كان وزيرين لجدده الأعلى محمد ﷺ وقد يقول السني كان أولى أن يقدم أبا بكر وعمر ، بل عثمان على جده علي كرم الله وجهه ، ونقول إن ذلك رأيه ، وهو رأى لا يقدر في الإيمان ولا ينقصه ، ولا يمنعه أن يوصف بالنزاهة الكاملة والإخلاص الكامل .

وإن وعيه الفكري جعله يطلب العلم من كل إنسان أيا كانت نحلته ، فإن العلم يلتمس من كل مكان ، وهو كاللؤلؤة الفاتكة لا تهون لهوان غائصها الذي استخراجها ، والمعرفة لا تتقيد بمكان ، ولا يحتازها حيز .

(٥) الفصاحة :

٦١ - قد نشأ زيد في وسط البيان ، نشأ في بيت النبي ، وبيت علي ، ومحمد بن الله عبد ﷺ قد أوتي جوامع الكلم ، وفصل الخطاب ، ولا يقاربه في هذا غيره من العرب ، وعلي بن أبي طالب خطيب المسلمين ، وأبلغ خطباء العرب في الإسلام ، بعد قول النبي ﷺ ، وخطبته في رثاء أبي بكر الصديق ، أجمع نقاد الكلام على أنها أبلغ كلام بعد كلام الرسول ، وقدرهاها كاملة أبو بكر البافلاني في كتابه إعجاز القرآن ، وبمجموعة خطبة كانت موجودة عند علماء آل البيت من أولاد علي رضى الله عنهم أجمعين ، وكانوا يوارثون هذه المجموعة ويحفظونها ،

(١) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢٠٩ هامش الفصل لابن حزم .

ولعل لبابها في ديوان الخطب الذي جمعه الشريف الرضى ، وسماء نهج البلاغة .
وعلى ذلك نقول إن الفصاحة وجردة البيان كانت في ذلك البيت الطاهر ،
وخصوصاً أنه كان يقيم بالمدينة ، ولم تسر العجمة إليها ، والعصر الأمرى كان
عصر بيان وقد كان زيد من أمراء البيان الذين يحسنون القول ، وكان يفضل
البيان الرائع على الصمت ، وقيل له آلمصمت خير أم البيان ؟ قال تبيح الله المساكنة ،
ما أفسدها للبيان ، وأجلبها للعبي والحصر ^(١) وإن هذا الكلام يدل على أنه
كان يربى عقله بالعلم ، ولسانه بالبيان ، ويروضه عليه ، ويتجنب الصمت الكثير ،
حتى لا تموت مرهبة البيانية ، ويعسر عليه القول عند حاجته إليه .

وجاء في كتاب زهر الآداب للحصرى : « كانت بين جعفر بن الحسن بن الحسن
ابن علي وبين زيد رضوان الله عليهم منازعة في وصية فكانا إذا تنازعا انزال الناس
عليهما ليسمعوا محاورتهما ، فكان الرجل يحفظ على صاحبه اللفظة من كلام جعفر
ويحفظ الآخر اللفظة من كلام زيد ، فإذا انفصلا وتفرق الناس عنهما قال هذا
لصاحبه . قال في مرصع كذا وكذا ، وقال الآخر قال في مرصع كذا كذا ،
فيكتبون ما قالوا ، وتعلمونه ، كما يتعلم الواجب عن الفرض ، والناذر من الشعر ،
والسائر من المثل ، وكانا أعجوبة دهرهما وأحدوتة عصرهما » ^(٢) .

وهذا النزاع قد أشرنا إليه من قبل وقد وردت النزاع عبد الله آخر جعفر ،
ولكن لم يكن على هذه الصفة التي كان عليها في عهد جعفر . ويظهر من سياق
القصة ، كما ذكرها الحصرى في زهر الآداب أن الإمامين كانا يتخذان من تلك
الخصومة مباراة بيانية ليظهر بها أمام الملأ من المسلمين ، فمما جاء عبد الله
وذكرت بعض المنازعة وأراد أن يستعلمها والى المدينة من قبل هشام للحط من مكانة
آل البيت ، فرت عليه الإمام النابغة العبقري زيد ، وأنهاها ، حتى لا تكبرن عاراً
بعد أن كانت فخراً .

(١) زهر الآداب ج ١ ص ٧٢ والحصر عدم القدرة عند إرادة الكلام .

(٢) الكتاب المذكور .

ولقد كان أشد ما يخشاه هشام من زيد قوة بيانه وتأثيره ، وقد كتب إلى والى العراق عند ما ذهب إليه : « امنع أهل الكوفة من حضور مجلس زيد بن علي فإن له لساناً أنقطع من ظبة السيف ، وأحد من شبا الأسنه ، وأبلغ من السحر والكهانة ، ومن كل نفث في عقده »^(١) .

(و) فورة الفراسية :

٦٢ — إن أولئك الذين يتصدون للقيادة الفكرية أو السياسية ، أو الاجتماعية . لا بد أن تكون لهم فورة قوية تدرك الأمور على وجهها ، وقد تأتي المقادير بغير ما يقدرون . ولا ينقص ذلك من قوة إدراكهم ويقظة إحساسهم ، وقد تضطربهم الأحوال لأن يتزكوا بتقديرهم ، وأخبار زيد تدل على أنه كان قري الفراسة ، شديد الحساسية ، وإن قوة الفراسة تتكون من قرة العقل وكثرة التجارب ، وفورة الإحساس ، وقد اجتمع كل هذا في زيد ، فهو عميق الفكرة ، كثير الاستمضاء والتبع ، شديد الحساسية ، قد جرب وخبر الأمور ، وإنه ليرى الأمر فيعرف ما وراءه ، ولم تذهب فراسته في الميدان ، فقد رأى تحاذل أهل الكوفة بعد أن بايعه منهم نحو خمسة عشر ألفاً عند ما تقدم للميدان ، فقرر أنها حسينية ، أى يفعلون معه ما فعلوه مع جده الحسين رضى الله عنه ، ولقد بدت فراسته يوم أن ترك الحصرمة عند ما علم أن والى المدينة خالد بن عبد الملك ، يريد أن يجعل منهم موضع قالة السوء بين أهل المدينة ، ولم تخطئه فراسة يوم أن خرج من حضرة هشام بن عبد الملك ، وهو يعلم أنه قاتله لا محالة ، وخير له أن يموت في الميدان من أن يموت على فراشه .

وقد يقول قائل كيف يكون قري الفراسة ، ويشق بأهل العراق وقد حذرهم منهم آل البيت الذين عاصروه ، وهو يعلم من تاريخهم ما يعلم ؟ والجواب عن ذلك

(١) زهر الآداب للحصرى ، وظبة السيف طرفه ، وكذلك شبا الريح ، والكهانة ما كان يؤثر به الكهان من سجع يدعون فيه علم الغيب .

إن فراسته لم تخطئه ، ولذا احتاط من غدرهم ، فبايعهم في المسجد ، وهو يعلم أنه لا تمنعهم بيعة من تحاذل . ولكنه كان يعلم أن الذلة في البقاء أشد على نفسه من الموت في ميدان القتال ، على أنه قد تبين من سياق القتال الذي ذكرنا ، وحكته كل كتب التاريخ أنه كان لا محالة منتصراً بمن كان معه ، لأن أهل الشام لم يكونوا على عزيمة ماضية تسمح لهم بالنصرة ، ولو تكاثر جمعهم ، وإنه عند ما التقى الجمعان كانت الحسنة عليهم شديدة ، ولم ينقذهم إلا النبل اتخذه سلاحاً لهم ، وكان القدر دور . وقد أشرنا إلى بعض ما ظننا ، من حكمة الله تعالى فيما قدّر ، وكل شيء عنده بمقدار .

(ز) الهيبة :

٦٣ — كان زيد رضي الله عنه مهيباً قد أتاه الله تعالى بسطة في الجسم ، بمقدار ما أتاه قوة في العقل ، وحكمة في الفعل ، وحياء كحياء النبيين ، وإن أدل شيء على هيئته فرار هشام بن عبد الملك من لقائه ، ولما أراد أن يهينه في المجلس نال من أمه كما يتكلم السفهاء ، وقد رد عليه رداً أحمه ، ولم يجد هشام أمامه إلا عبارات يملها السلطان العاشم ، ولكن لا تقوى على الوقوف أمام الشخصية القوية المهيبة ، وإن مهايته كانت تقوم مقام جيش لجب ، فكان إذا تقدم للبيدان يشبه جده علي بن أبي طالب إذا تقدم ، وكان أهل الشام يفرون أمامه كما فروا أمام جده ، ولم ينالوه إلا بسهم من بعد ، حيث بعدوا عن هيئته ، وسطوة روحه .

٦٤ — وفي الجملة لقد كان ذلك الإمام الشاب النابغة مرموقاً ، مرعى الجانب ، معترفاً له بأكرم الخلال ، حتى في حياة أخيه الأكبر الإمام محمد الباقر رضي الله عنهما ، وكان له مجباً ، وبهلاله معجباً ، ويروى في ذلك الحصري في كتابه زهر الآداب عن رجلٍ من بني هاشم أنه قال : « كنا عند محمد بن علي بن الحسين ، وأخوه زيد جالس ، فدخل رجل من أهل الكوفة ، فقال محمد بن علي : إنك لتزوي طرائف من نوادر الشعر ، فكيف قال الأنصاري لأخيه ؟ فأنشده :

ما إن أبو مالك بران ولا بضعيف قواه
ولا بالده له نازع يعادى أخاه إذا ما ناه
ولكنه غير بخلافة كريم الطبايع حلو ثناه
وإن سده نددت مطواعة ومهما وكلت إليه كفاه

فوضع محمد يده على كتف زيد ، فقال : هذه صفتك يا أخي ، وأعيذك بالله
أن تكون فتيل العراق .

ولا شك أن هذه الأبيات تدل على عظيم محبته له ، وإعجابه بخلاله ، وإن كان
قد انتقد بعض ما فيه ، وهو مبالغته في الإباء ، وساق ذلك على لسان الراوى الذى
نقل وصف الأنصارى لأخيه .

٢ - شيوخه

٦٥ - ذكرنا في نشأته الأولى أن الذي قام بتثنيته وتعليمه أبوه علي بن زين العابدين ، وإن شئت فقل إنه زين التابعين أيضاً ، وعلى ذلك تستطيع أن تقول : إن أول شيخ له هو أبوه الذي كفله من صغره إلى أن بلغ الحلم ، وقد تولاها من بعده أخوه محمد الباقر ، وقد صاحبه حتى شب عن الطوق ، ولا شك أن علم أبيه كان يتلقاه ذلك الأب الكريم من كل الذين كانوا بالمدينة من التابعين ، ولكن فتحنا كتاب المجموع لنستأنس به ونعرف من كان يروى عنهم ، ومن يأخذ من علمهم فوجدنا الأحاديث التي يرويها كلها عن أبيه عن جده الحسين عن علي بن أبي طالب عن النبي ﷺ ، وأحياناً يقف السند عند علي ولا يذكر النبي ﷺ فيكون الحديث موقوفاً ، وقد جاء الشراح ، للمجموع ، فكانوا يثبتون صحة هذه الأحاديث بالروايات عن الكتب المعروفة عن أهل السنة كالبخاري ومسلم ، وسنن أبي داود والنسائي .

وهنا يتساءل الباحث هل كان زين العابدين لا يروى الحديث إلا عن الحسين ، والحسين لا يروى إلا عن أبيه علي كرم الله وجهه ؟

ولكن كيف يكون ذلك ، وإن الثابت في الكتب التي تصدت لشرح حياة الإمام النقي الزاهد زين العابدين تذكر أنه كان يتلقى عن التابعين الذين يلقاهم ، ومن لا يلقاهم يسعى في لقائهم ؟ ونقول في الجواب عن ذلك : إن الثابت في التاريخ لا يمكننا أن نكذبه ، ونقول في التوفيق بين ما في المجموع : وما هو الباطن من أن الرواية في أئمة آل البيت كانت بين الأبناء والآباء : إن أئمة آل البيت كانوا يأخذون برواية آبائهم ، ويجدون فيها من حيث العلم بالسنة غناء ، ولكن ذلك لا يمنعهم من أن ينتفعوا بالعلم من غير طريقها ، فيتعرفوا من التابعين فتاوى الصحابة وأصنيتهم ليستطيعوا أن يدرسوا فقه ما ورثوه من أحاديث نبوية تلقوها عن آبائهم ، وقد كان ذلك يعينهم على دراساتهم الفقهية ، وذلك ما وقع

من محمد الباقر ، وما وقع من جعفر الصادق ، وما وقع من زيد نفسه ، ولقد ذكر الإمام أبو حنيفة أن جعفر الصادق رضى الله عنه كان من أعلم الناس بأحوال الناس ، فقد جاء في مناقب أبي حنيفة للمكي أن أبا جعفر المنصور قال : « يا أبا حنيفة إن الناس قد فتنوا بجعفر بن محمد ، فهبي له من المسائل الشداد ، ، فهياً له أربعين مسألة ، ولقد اتقيا بالحيرة ، ويقول أبو حنيفة في وصف هذه المجادلة : « أتيت أبا جعفر المنصور ، فدخلت عليه وحعفر بن محمد جالس عن يمينه ، فلما بصرت به دخلتني من الهية لجعفر بن محمد الصادق ما لم يدخلني لأبي جعفر ، فسألت عليه وأوماً جلست ، ثم التفت إليه ، فقال يا أبا عبد الله ، هذا أبو حنيفة ، فقال : نعم ... ثم التفت إليّ وقال يا أبا حنيفة ألقِ عليّ أبي عبد الله من مسائلك فجعلت ، ألقى عليه ، فيجيبني ، فيقول : أتم تقولون كذا ، وأهل المدينة يقولون كذا ، ونحن نقول كذا ، فر بما تابعنا ، وربما تابعهم ، وربما خالفنا ، حتى أتيت على الأربعين مسألة ، ما أدخل منها بمسألة » ثم قال أبو حنيفة : « إن أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس » .

وإن هذا الخبر يدل على أمرين :

أولهما — أن آل البيت لم يكن علمهم مقصوراً على ما يتوارثونه من أحاديث مروية عندهم ، ولا على ما وصل إليه اجتهاد أسلافهم ، بل كانوا حريصين على أن يتلقوا العلم عن غيرهم ، ويتعرفوا ما عند فقهاء الأمصار لا فرق بين إقليم وإقليم .

وثانيهما — أن الحكام كانوا ينفسون عليهم المنزلة التي نالوها بين الناس بعلمهم وأخلاقهم ، وشرف اتصالحهم برسول الله ﷺ .

وإذا كان زيد قد كان في سن جعفر ابن أخيه ، والصلة بينهما مستمرة ، فلا بد أن نفرض أنه تلقى عن غير آل البيت ، وخصوصاً أنه كان أكثر اتصالاً بالناس من أبي عبد الله جعفر الصادق ، وأبيه الإمام محمد الباقر رضى الله عنهم أجمعين ولكن عند ما يروون لا ينقلون إلا علم آل البيت حتى لا يندرس ، وغيره ترويه الرواة .

٦٦ — وإن الاقتصار في الدراسة الأولى للإمام زيد على علم آل البيت لا يدل على نقص في النواصة ، فإن الإمام علياً كرم الله وجهه مكث في الكوفة خمس سنوات ، كان الإمام والمفتي للمسلمين ، فوق ما كان له منزلة في الفتيا في عهد أبي بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهما ، وقد كان عمر رضى الله عنه كلما أعضلت مسألة قال : «مسألة ولا أباً حسن لها» ، وإن مكوث علي رضى الله عنه وكرم الله وجهه طول مدة الخلافة منفرداً بالفتيا أو يكاد من شأنه أن يورث أولاده علماً غزيراً ، وثروة فقهية عالية عالية ، فكانت تلك الثروة تنتقل بين ذريته ، كما تنتقل التركات بين الورثة ، بيد أنها ثروة أطول بقاء ، وأكثر ثمرة ، وأزكى نماء .

وكل إمام من أئمة آل البيت يزيد بها بما يدرس وما يجتهد ، فزين العابدين درس واجتهد وأخذ عن غير آل البيت من التابعين ، ومثله ابنه أبو جعفر محمد الباقر وحفيده جعفر الصادق ، وابنه زيد رضى الله عنه ، ولكن الأمر الذي يعد الأصل ويتوارثونه هو تلك التركة المثرية من الفقه والحديث التي تركها لهم على رضى الله عنه ، وكأنها الأصل ، وغيرها تنمية لها في نفس من يتلقاها فيزداد علماً ، من غير أن يدخل على هذا الأصل غيره ، حتى لا يحتلط بغيره من أقوال الناس ، ولعل هذا هو الذي جعل بعض العلماء يقول عن الزيدية : إنهم لا يقبلون إلا أحاديث آل البيت ، ولكن عند التحيص نجد بعض آل البيت كانوا يتلقون الأحاديث من مظانها ، ويجتهدون في أن يعلوا الفقه الذي تلقاه فقهاء الأمصار ، ويوافقونهم فية أو يخالفونهم ، منفردين بأراء بنوهم على التركة التي ورثوها من علم وحديث كله عن طريق إمام الهدى علي كرم الله وجهه .

٣ — دراساته

٦٧ — قد يكون عند الشاب ذكاء خارق ، ويتلقى العلم من رجاله ، ولكن مسالك الحياة تتجه به إلى غايات أخرى ، فقد يتعلم وفيه ذكاء ، ولكنه ينزع إلى الفروسية والجهاد ، وقد ينزع إلى العكوف على النجارة وكسب المال ، وبهذه الاتجاه تحبو الجدوة العلمية التي انبثقت في نفسه ، فالإتجاه الشخصي إلى الحياة ينمى العلم في نفس الشادى فيه أو يطفئه .

وإن آل البيت لم يكونوا في العصر الأموى إلا للعلم ، ولا سلوان لهم عما نزل بهم إلا في الانصراف إليه ، ليستريحوا وليأمن بنو أمية جانبهم ، فزين العابدين انصرف للعلم وعنى به ، ولم يعن بشيء سواه ، وكذلك أولاده من بعده ، وإذا كانت لهم عناية بشيء غيره فعلى هامش النفس والعقل ، لا في صلبيهما .

وكذلك كان الإمام زيد رضى الله عنه ، فقد انصرف إلى العلم انصرافاً تاماً ، ولكنه امتاز عن سائر قرابته بأنه لم يقتصر في التلقي والأخذ عن المدينة ، بل انقل إلى غيرها من الأمصار ، ولم يقتصر على علم الحديث والفقه ، بل أخذ يدرس علم العقائد ، كما تقرره الفرق المختلفة ، ويطلع على المناهج المتباينة لدراسة العقيدة ، وإن كان الكل يتجه إلى التوحيد ، ولا ينحرف عنه إلا امر ضل وزاغ ، « فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم » .

ولقد أداه الانتقال إلى أمرين جرا عليه في حياته متاعب :

أولها — أنه انتقل إلى العراق موطن الفلسفة وعلم الأديان ، وعلم الفرق ، واضطر ان يلتقى بأهل العراق ، وفيهم شيعة العلويين ، ولا بد أن يسرى الحديث إلى السياسة وما عليه آل على من حرمان من حقهم الذي يتعصب له أهل العراق قولاً ، واعتقاداً ، وليس عملاً ونصرة .

والأمر الثاني - أن عيون الأمويين كانت ترصده وتخصي عليه حركاته ، وقد تبع ذلك من الإحراجات ما حكينا ، مما أدى إلى خروجه عليهم ، وحدث ما كان .

٦٨ - وإذا كان زيد قد خرج للعلم يطلبه من مظانه ، فإننا لهذا نقسم حياته دورين :

الأول - حياة اللقي للحديث والقرآن وعلم آل البيت وهذا الدور قبل أن يشب عن الطوق .

والثاني - العلم بأنوال الناس وما عندهم . وأخبار الصحابة وما عند التابعين من مآثور عليهم ، وهذا قد طلبه من مظانه بعد أن شب عن الطوق ، وفي هذا الدور أخذ يحصل أصول الفرق ، وعلم العقائد ، أو يحصل الأصول بعد أن حصل الفروع ، كما قال الشهرستاني .

وما ذكر فيه من العقائد واضح بين في آرائه التي تتقارب من آراء المعتزلة ، إن لم تكن هي كما كانت في عهده رضى الله عنه .

وأما في الفروع فقد جاء في المجموع ما يد على أنه كان يذكر المسائل المختلف فيها مع كثير من أهل العلم في عصره ، وإليك بعضاً من ذلك :

جاء في باب الكفاءة في الزواج ، قال زيد بن علي عليهما السلام : سألتنا أهل النخوة والكبر من العرب ، فقلنا لهم أخبرونا عن نكاح العجى للعربية حرام أم حلال ؟ فقال بعضهم حلال ، وقال بعضهم حرام ، فقلنا أرأيتم إن ولدت ولداً هل يثبت نسبه ؟ قالوا : نعم ، قلنا فهو إذن حلال لأنه لو كان حراماً لم يثبت . أرأيتم لو طلقها قبل أن يدخل بها هل لها عليه نصف الصداق ، أرأيتم إن دخل بها هل يكون لها ما سمي لها أو مهر مثلها ، أرأيتم إن دخل بها هذا الأعجمي ، هل يحملها ذلك لزوج قد طلقها ثلاثاً ، أرأيتم إن مات وله مال هل يورثونها منه ؟

أرأيتم إن رضى بها أبوها أو أخوها أهل هو جائز أو باطل ، هذا كله جائز ، وهو نكاح صحيح ، (١) .

هذه مناظرة جاءت في المجموع ، وهي تدل على أنه خرج بعلمه يناظر به ، ولعل هذه المناظرة كانت وهر بأرض العراق ، لأن فقهاء العراق هم الذين كانوا يتشددون في اشتراط الكفاءة للزوم الزواج ، كما يصور ذلك فقه أبي حنيفة رضى الله عنه ، وقد جرت في عباراته ذات العبارات التي كانت تجرى في مناظراتهم عند استخراج الأفيسة ، وهي ابتداءهم الكلام بكلمة أرأيت ، أو أرأيتم ، حتى لقد سماهم الشعبي الأرائيين ، والشعبي كان يخالف طريقتهم ، وهي القياس والتفريع على المسائل وفرض مسائل لم تقع ، وهو الفقه الفرضي ، ويظهر من سياق ذلك الكلام أن الإمام زيدا رضى الله عنه كان يرى التفريع وفرض المسائل التي لم تقع ، إما ليعطى لها حكماً ، وإما ليأخذ منها دليلاً ، ألا تراه فرض عدة فروض كلها يؤدي إلى صحة الزواج مع عدم الكفاءة في النسب ، وهو في هذا ينهج منهاج القياسيين الذين يعتقدون المشابهة بين المسائل المقررة الثابتة في الفقه ، ليقيسوا عليها غيرها ، وهو فقه بني صحة الزواج ولزومه على وجوب المهر ونصفه ، وعلى الميراث وغيره ، واعتبر العقد ما دام قد عقد فقد صار لازماً ، ولا رتبة يكون فيها العقد صحيحاً غير لازم ؟ فهل كان من مناهج استنباطه القياس ؟ لتوكل القول في ذلك ، حتى نتكلم في أصوله ؟ .

٦٩ - وإذا كانت هذه المناظرة تكشف عن لقائه بأهل العراق ومداركهم مسائل الفقه ، فقد وجدنا له كلاماً في الكفاءة يدل على أنه كان يتصل بالعلماء في كل أرض إسلامية خرج عليها ، وفي المواطن التي أقام بها ، وخصوصاً المدينة التي كانت مهد العلم النبوي ، فقد جاء في ذلك الباب ما نصه :

« قال أبو خالد رحمه الله سألت الإمام زيد بن زيد بن علي عليهما السلام عن

(١) ج ٤ ص ٦٢ .

نكاح الأكفاء فقال عليه السلام : « الناس بعضهم أكفاء لبعض عربهم وعجمهم ، وقرشهم وهاشميهم ، إذا أسلبوا وآمنوا ، فدينهم واحد ، لهم مالنا ، وعليهم ما علينا ، دماؤهم واحدة ، وديانتهم واحدة ، وفرائضهم واحدة ، ليس لبعضهم على بعض في ذلك فضل ، وقد قال عز وجل : « ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ، فأذن للمؤمنين جميعاً العربي والعجمي أن ينكحوا بنات المؤمنين من المشركين جميعاً عربهم وعجمهم إذا أسلبوا ، وقد تزوج زيد بن حارثة وهو مولى زينب بنت جحش وهي قرشية ، وتزوج بلال هالة بنت عوف ، أخت عبد الرحمن بن عوف ، وتزوج زريق مولى رسول الله ﷺ عمرة بنت بشير بن العاص بن أمية ، وتزوج عبد الله بن رواح مولى معاوية بنتاً لعمر بن حريث ، وتزوج عمار بن ياسر رضى الله عنه أختاً لعمر بن حريث ، وتزوج أبو مخذام بن أبي فكيهة امرأة من بنى زهرة ، (١) .

وإن هذا الكلام يدل على أنه تلقى أخبار الصحابة ، ويدل على أنه كان متصلاً بأهل المدينة من غير آل البيت ، فإن ذلك الرأى يتفق مع آراء الفقهاء الذين كانوا بالمدينة من غيرهم ، فالإمام مالك كان يرى رأيه وهو الذى كان بها من بعد الإمام زيد رضى الله عنه وأدرك شطراً كبيراً من حياته ، إذ استشهد الإمام زيد وهو فى الثلاثين من عمره تقريباً فقد كان يرى أنه لا كفاءة إلا بالندى ، ومنع الكفاءة فى النسب والحرية والإسلام والمال ، والحرقة ، ولم يعتبرها ، وقال ابن القيم فى رأيه هذا إنه روح الدين .

وإن هذا الكلام يكشف بعض الكشف من مهاج الإمام زيد فى فهم ألفاظ القرآن ، وذلك أن اللفظ العام يدل على كل ما يشمله اللفظ نصاً ، ولذا اعتبر قوله تعالى : « ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ، إذناً عاماً بالزواج لكل بنات المؤمنين ، إذا أسلم أى مشرك ، فاعتبر العموم فى الخطاب

في قوله تعالى : « لا تكفروا ، واعتبر العموم أيضاً في لفظ المشركين ، فجعله ساملاً للعجم والعرب .

ولو تتبعنا الاستنباطات الكثيرة التي استنبطها زيد لوجدناها تدل على أنه رضى الله عنه كان يدرس العلم ويطلبه من مظانه أياً كانت هذه المظان ، يدرس الفقه مع أهله ، ويذاكرهم فيما يختلف فيه معهم ، لا يبنى عن طلب الحق أى يكون وفي أى مكان .

٧٠ - وإنه بهذا تتوافر له تربية كاملة ، من وقت أن نشأ ، إلى أن استشهد في سبيل الحق الذي حمل وحده عبئه ، ولم يعاونه أحد في حمله إلا طائفة من القراء والفقهاء وأهل الحديث .

لقد نشأ في بيت علم ، ولم يكن ذلك البيت من شأنه أن يربى أطفاله على النعمومة ، حتى يكون ممن ينطبق عليهم قول الله تعالى : « أو من ينشأ في الحلية وهو في الخصام وهو غير مبين ، بل نشأ في بيت تكاثفت عليه أسباب الآلام النفسية ، فصبر ، وأخذ بقول على رضى الله تعالى عنه في الإيمان بالله وقدره : « إن صبرت نفذ أمرك الله وأنت مأجور ، وإن لم تصبر نفذ أمر الله وأنت موزور ، فتجملوا بالصبر في هذه الآلام ، وهم الأعراء بإيمانهم وبالحق ، وبالتسامى بنسبهم عن أن يكون منهم ما ينزلهم عن مرتبة الانتساب إلى النبي وإلى على . ومن شأن التربية على الصبر أن يكون الناشئ قوى الإرادة مرهف العزيمة ، يحتمل الشدائد والمكاره من غير أنين ولا ضجر .

ولما بلغ زيد سن التمييز تلقى العلم من أفواه آبائه الكرام ، حتى إذا تكامل نموه لزم علماء آل البيت وغيرهم ، وكان في مهد العلم يعيش بالمدينة وهي مدينة الرسول ﷺ ، منزل الوحي ، ومقام الصحابة ، والتي كان يأرز إليها علم الإسلام ، والتي اعتبر الإمام مالك ما عليه أهلها حجة في الدين ، ولما شب عن الطوق أخذ يطوف في الأقاليم طالباً العلم أنى يكون ، ومن أى شخص يكون رضى الله عنه وعن آله .

٤ — عصره

٧١ — عصر الإمام زيد هو العصر الأموي ، فقد ولد في عنفوانه . وتتل وقد تألبت على الأمرين القلوب ، وانطوت على إحسن وأحقاد وزادها متمتله حدة فوق حدة ، حتى أحكم التدبير ، ثم كان من بعده العمل ، والإزالة . ثم الانتقام أنزله بهم من كان على شاكلتهم ، وهم العباسيون ، وتمد أشرنا إلى ذلك من قبل .

والعصر الأموي كان بالنسبة للبيت النبوي عصر آلام نفسية ، عاجلها أولئك الأكرمين من آل البيت بالانصراف إلى العلم وإحياء السنن وبالدرس والفحص والتجقيق ، وأمدوا الفكر الإسلامي بأرسال من الحقائق . وقد اتصلوا في هذه الأثناء بالشعوب الإسلامية في سائر الأمصار . ذلك أن إقامتهم كانت في المدينة ، فكان المسلمون يفسدون عليهم من كل البقاع الإسلامية يزورونهم ويرتشفرون من مناهل علمهم ، عند ما يجيئون لزيارة الروضة السريفة على صاحبها أفضل الصلاة والسلام ، فعمت علومهم واتسع نفوذهم بالعلم ، لا بشيء سواه .

واقدم شارك آل البيت في آلامهم كثيرون من المؤمنين ، فكانت قلوب السكتيرين تطوى على أشد الآلام ، فَمَنُ من المؤمنين الصادق الإيمان كان يرضى عن مقتل الحسين رضى الله عنه ، ولا عما فعله يزيد بن معاوية في المدينة وأهلها ، وأخذ نساء الأنصار وأبناءهم سبايا ، فكانت الآلام تسرى في قلوب المؤمنين ، ولولا أن الآلام إذا تطاولت ألفت النفس بسببها ما لم تكن تألفه ، بل كانت تنفر منه — لتحرك الفتن طرل ذلك العهد ، ولم ترجع القضب إلى أحنفانها أبدأ ، وفي الحق إن الفتن ابتدأت شديدة قوية لجة ، وكانت بفتن الخوارج ، وفتن بعض المتمللين من الحكم الأموي ، وبخروج ابن الزبير والمختار ، ولم تسكن الفتن إلا في النصف الأخير من حكم عبد الملك بن مروان ، ولكنها انتقلت من الخروج العلى إلى التدبير الخفى ، ولذلك يقول المحققون إن التدبير المحكم الذى انتهى بوجود الحكم العباسى قد ابتدأ في حياة الحجاج بن يوسف الثقفى طاغية العرب ،

وما سكنت حركات الخوارج إلا لنظهر فيما بعد حركات الانقضاء المقوضة التي أتت على كل شيء ، ولم تبق من الحكم الأموي شيئاً ، ولم تذر إلا ما يذكره الناس عنهم .

٧٢ — ولقد انثرن وجود العصر الأموي بوجود الفرق الدينية في السياسة وفي العقائد ، ووجود المذاهب الإسلامية في الفروع ، وفي الجملة نجد أن العصر الأموي كانت فيه البذور التي قام عليها العلم الإسلامي من بعد ، فقد ابتدأ فيه تدوين العلوم ، وتأصيل أصولها ، فابتدأ وضع علم النحو ، وعلم العروض ، وعلم الفقه وعلم العقائد . والتفكيرات السياسية المجردة .

وتد عاصر الإمام زيد كل هذا ، وأسهم فيه بحظ وافر ، واشترك في بنائه ، فكان له رأى في السياسة وفي علوم العقائد ، وله فرق هذا وذلك مذهب في الفقه وعلم زيد كان مما ورثه عن آبائه آل البيت ، مضافاً إليه ما تجاوب به في تفكيره مع عصره ، وما تأثر به منه ، وما أثر فيه .

ولذلك يكون من الواجب علينا أن نتعرض بكلمة موجزة موضحاً عن السياسة في العصر الأموي ، وفرق العقائد فيه ، ونشوء المذاهب الإسلامية المختلفة .

١ - الحان السياسية

٧٣ - وجدت الدولة الأموية بعد النزاع الذي قام حول الخلافة بين علي كرم الله وجهه جد الإمام زيد ، ومعاوية بن أبي سفيان الذي ابتدأ من جانب معاوية بالمطالبة بدم عثمان رضى الله عنه باعتباره من أولياء دمه ، واتهامه علياً بأنه مالا على قتله ، وأن قتلته في جيشه ، ولم يقتصر منهم . وتحول النزاع من حال إلى حال ، إذ أنه بعد تحكيم الحكيمين عندما عضت الحرب معاوية وجيشه ، وعلوا علم اليقين أن جيشهم ، وهر جيش البغاة مقضى عليه لا محالة ، فدعوا إلى التحكيم ، وقبله على كره منه ، وانتهى الأمر فيه إلى تحقيق الخدعة ، وعندئذ نادى معاوية بنفسه خليفة ، ولقد انتهى الخلاف بين علي كرم الله وجهه ومعاوية بن أبي سفيان بقتل أحد الخوارج علياً رضى الله عنه ، ومصالحة الحسن بن علي رضى الله عنهما لمعاوية ، وإذا كانت السيوف قد غمدت أمداً ، فلتظهر أحد وأشد من بعد ذلك ، إذ أن معاوية عهد لابنه يزيد ، وما كان يزيد ممن يرضى عنه في خلق أو دين ، أو على الأقل لم يشتهر عنه ذلك ، وقد اعتبر هذا أمراً غريباً على حكم الإسلام ، ولذلك عده الصالحون من المؤمنين مما ابتدعه معاوية في الدين ، وإذا كان قد ادعى أنه يقصد أبا بكر في عهده لعمر بن الخطاب فإن وجه القياس غير صحيح ، فإن أبا بكر ما عهد إلى ابنه عبد الرحمن أو غيره ، بل عهد إلى رجل كان وزيراً من وزراء النبي ﷺ ولا تربطه به قرابة قريبة أو بعيدة . وهو الفاروق الذي فرق الله به بين الحق والباطل ، وهو الذي قال فيه النبي ﷺ : « إنه العجقري الذي لم يفر فرية في الإسلام أحد ، وقال عليه السلام فيه : « إن الله كتب الحق على قلب عمر ولسانه ، وقال فيه عليه السلام أيضاً : « إن الشيطان لا يسير في فج يسير فيه عمر ، فكيف تم المقايسة للعهدين ، إن ذلك من إفساد السياسة للألفاظ والمعاني .

ولقد قال الحسن البصرى في هذا المقام وغيره بالنسبة لما ابتدعه معاوية ابن أبي سفيان :

« أربع خصال في معاوية لو لم تكن فيه إلا واحدة لسكانت موبقة ، خروجه على هذه الأمة بالسفهاء ، حتى ابتزها بغبر مشورة منهم ، واستخلافه يزيد ، وهو سكير خمر يلبس الحرير ، ويضرب بالطناير ، وادعاؤه زياداً ، وقد قال النبي ﷺ : « الولد للفراش ، وللعاهر الحجر ، وقتله حجر بن عدى ، فياله من حجر بن عدى » (١) .

٧٤ - لم يرتض الناس تلك البدعة التي ابتدعتها معاوية ، وحول بها الحكم الإسلامي من خلافة نبوية قوامها الشورى إلى ملك عضوض يعرض عليه بالتوجز ، ووقع ما تنبأ به النبي ﷺ إذ قال عليه السلام : « الخلافة بعدى ثلاثون ، ثم تصير ملكاً عضوضاً » .

وإذا كان معاوية بدهائه وتمكن سلطانه لم يجعل أحداً يعلن التمليل والانتفاض فإن ذلك الانتفاض قد ظهر بمجرد موته ، فقد انبثق في الإسلام البثق الكبير ، خرجت المدينة بمن فيها من ذرية المهاجرين ، والأنصار ، وخرج الحسين بن علي بالعراق ، وتجرد لذلك قواد الأمويين الذين أشربوا مشرب يزيد ، وانقلب الأمر إلى قتال لا تراعى فيه من جانب الأهل واليهود وقوادهم أي حرمة ، حتى لقد قتل الحسين بن علي قتلة فاجرة ، وقتل معه بضعة عشر من آل البيت ، وأخذ نساء آل النبي ﷺ سبايا أو شبه سبايا إلى يزيد بن معاوية . ولقد قيل إنه أكرمهن ، ولعل ذلك من النعرة العربية ، إذ يلتقون معه في عبد مناف ، ولم يكن للنعرة الإسلامية .

وخرجت المدينة كما أشرنا ، فكان منه ما هو أشد وأنكى ، وسيقت إليه السبايا من أبناء المهاجرين والأنصار ، وهكذا توالى هذه الفعال وتتابع ، وقلوب المؤمنين مستنكرة ، قد طويت مع الإيمان على حقد على هؤلاء الظالمين ،

(١) المنية والأمل للرتضى ، وحجر بن عدى كان قد خرج على معاوية ثم سلم بأمان أمنه به معاوية ، ثم قتله ورجاله غدرأ ، ونكثنا في العهد .

وقد قال الحسن البصرى ساعة أن بلغه مقتل الحسين بجيش عبيد الله بن زياد الذى ألحقه بنسبه معاوية : « واحسرتاه ! ماذا لقيت هذه الأمة ، قتل ابن دُعَيْمِها ابن نبيها ، اللهم كن له بالمرصاد ، وسيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون » .

٧٥ - ولقد سكنت الأمور سكوناً ظالماً بعد تلك الحوادث الدامية ، ولكنه كسكون النيران المتأججة التى لا تظهر شعلتها ، ولا يظهر دخانها وتصر القلوب بقوة تأججها ، ولذلك بعد أن هلك يزيد بن معاوية خرجت الأقاليم الإسلامية عن حكم الأمويين ، فاستولى عبيد الله بن الزبير على الحجاز ، واستولى المختار الثقفى على العراق ، وتبع قتلة الحسين بن على رضى الله عنهما ، فخارب أعداء العلويين وأكثر من القتل الذريع فيهم ، ولم يعلم أن أحداً اشترك فى محاربة الحسين إلا قتله ، وكان ممن قتل عبيد الله بن زياد ، بعد أن أخذ يستجير بالقبائل العربية ، ولكن لم ينجح ذلك من القتل ، وهو الذى قاد الجيوش فى مقتل الحسين ، ثانى اثنين هما سيدها شباب أهل الجنة .

ولقد استمرت المعارك بين المسلمين ، حتى انحصر القتال بين عبد الله بن الزبير وعبد الملك بن مروان ، وانتهى الأمر بأن صارت الأمور إلى دولة بنى مروان بعد أن زالت دولة بنى سفيان ، نشوم مقتل الحسين .

ولقد سلط عبد الملك على أهل العراق الحجاج بن يوسف الثقفى ، كما سلط من قبل معاوية عليهم زياد ابن أبيه ، وكان الحجاج عاتياً قاسياً ، حتى أحصى من قتلهم صبراً فبلغوا عشرين ومائة ألف .

وإن هذه القسوة أنتجت تديجتها ، وهى أنها منعت الفن من أن تظهر ، ولكنها لم تمنع أمرين :

أحدهما - خروج الخوارج فقد كانوا قوة مرهبة للدولة الأموية ، وقد رامهم الأمويين بالمهلب بن أبى صفرة ، فغضد شوكتهم ، وأضعف قوتهم ، ولكنه لم يستأصل شأفتهم .

الأمر الثاني — هو أحقاد القلوب ، ونفرة ذوى الإيمان منهم ، حتى لقد اعتبروا حكم الحجاج ومن ولوه ابتلاء من الله ، واختباراً لإيمانهم ، بل إن الكثيرين قد اعتبروه نقمة الله تعالى لتخاذلهم عن نصره آل البيت ، وتمكين الأمويين من الحسين رضى الله عنه .

٧٦ — ولقد زاد القلوب بغضاً لحكام الأمويين ما كانوا يحاولون به من الغض من مقام على رضى الله عنه ، فقد كان ذلك ديدنهم ، واستوى فى ذلك السفيايون والروانيون .

فقد سن معاوية سنة سيئة فى الإسلام ، وهى لعن إمام الهدى على بن أبى طالب كرم الله وجهه على المنابر ، بعد خطبة الجمعة ، وقد تضافرت على ذلك أخبار المؤرخين ، فذكره ابن جرير فى تاريخه ، وابن الأثير وغيرهما ، ولقد نهاه عن تلك السنة السيئة ، بل عن تلك الجريمة الكبرى الأتقياء من بقية الصحابة رضى الله عنهم ومن هؤلاء السيدة أم سلمة زوج رسول الله ﷺ ، وأم المؤمنين ، فقد أوصلت إليه كتاباً هذا نصه :

« إنكم تلعنون الله ورسوله على منابركم ، وذلك أنكم تلعنون على بن أبى طالب ومن أحبه ، وأشهد أن الله أحبه ورسوله ، ولكن معاوية لم ياتمت إلى كلامها ، واستمر فى غيئه ، وقد استمر ذلك طول حكم الأمويين ، ولم يبلغ إلا فى فترة حكم الحاكم العادل عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه ، فقد كان حكمه فى وسط حكم الأمويين كالجزء الأبيض فى وسط صفحة سوداء ، فقد ألغاه ، وأحل محله قوله تعالى : « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر ، ولكن حكاهم الآدويين الذين جاءوا من بعده أعادوا الفجور إلى منابرهم ، ولا حول ولا قوة إلا بالله تعالى .

٧٧ — وكان هذا بلا شك مثيراً لأحقاد المؤمنين ولم يرضه أحد من المسلمين معلناً رضاء إلا أولئك الذين وضعوا قلوبهم تحت سلطان الحكام ، وتمت سلطان

أهل الدنيا ، لا يبغون عنهم حولاً ، ولا يتجهون إلى الله أبداً .

ولقد اشتدت النقمة النفسية حتى تشكك الولاة أنفسهم في سلامة أعمالهم من الناحية الدينية ، وخصوصاً بعد أن أبعد العادل عمر بن عبد العزيز حكاماً أظهر المجون في علانيتهم ، ولم يستروا كما استتر أسلافهم .

وإنه يروى في ذلك أنه لما قدم عمر بن هبيرة والياً على العراق أحضر الحسن البصرى ، وعامراً الشعبي ، فقال لهما : « أصلحكما الله ، إن أمير المؤمنين يزيد بن عبد الملك يكتب إلي كتباً أعرف في تنفيذها الهلكة ، فأخاف إن أطعته غضب الله ، وإن لم أطعه لم آمن سطرته ، فما تريان لى ؟ فقال الحسن للشعبي : يا أبا عمرو أجب الأمير ، فرقق له في القول ، وانحط في هوى ابن هبيرة ، ولكن ابن هبيرة لا يستشفي دون أن يسمع قول الحسن ، فقال : « قل يا أبا سعيد ، فقال أو ليس قد قال الشعبي ، فقال ابن هبيرة ؛ فما تقول أنت ، فقال الواعظ التقي : « أقول والله إنه لا يوشك أن ينزل بك ملك من ملائكة الله فظ غليظ ، لا يعصى ما أمره الله ، فيخرجك من سعة قصرك ، إلى ضيق قبرك ، فلا يغنى عنك ابن عبد الملك شيئاً ، وإنى لأرجو أن الله عز وجل يعصمك من يزيد ، وإن يزيد لا يعصمك من الله ، فاتق الله أيها الأمير ، فإنك لا تأمن أن ينظر الله ، وأنت على أقبح ما تكون عليه من طاعة يزيد نظرة يمتتلك بها ، فيخلق عنك باب الرحمة ، واعلم أني أخوفك ما أخوفك الله سبحانه ، حين يقول : « ذلك لمن خاف مقامى وخاف وعيد ، وإذا كنت مع الله عز وجل في طاعته كفناك بوائق يزيد ، وإذا كنت مع يزيد على معصية الله ، وكلك الله إلى يزيد حيث لا يغنى عنك شيئاً .

٧٨ - كان الحكم الأموى مع ما أجرى الله على أيدي قياده من فتوح إسلامية يتسم بالقسوة السياسية ، ويمنع الناس من أن يبديوا آراءهم في الحكم إلا ما يوافق هراهم ، وكان يتجه إلى تقديس كل ما يفعله الولاة والحكام ، حتى كانوا يعبرون عن أنفسهم بأنهم خلفاء الله ، وحتى إنه ليتناول أمثال الحجاج

أبن يرسف التقنى ، فيسأل أيهما خير خليفة الله أم رسول الله . . فلعنه الله ، إن كان قد قال ذلك ، وإن تلك الكلمة التي صاح بها عبد الملك بن مروان في البيت الحرام ، وجموع الحجيج حاشدة : « من قال لى اتق الله قطعت عنقه » كانت شعار الملوك من بنى أمية وولاتهم ، اللهم إلا تلك الفترة التي كانت كومضة البرق في ذلك الظلام الدامس ، وهي عصر الحاكم العادل عمر بن عبد العزيز .

هذه وقائع وأقوال لها بلا ريب أثرها في النفوس ، فإن الصلة التي تربط الحاكم بالمحكوم تنقطع وينظر كل واحد منهما إلى الآخر نظر الخصم المتربص ، لا نظر الراعى المرشد المصلح ، وإذا كان في أفعال بعض الحكام صلاح ، فإنه ينظر إليه نظرة الشك لا نظرة الاطمئنان ، وقد كان ذلك في كل الأعمال الإصلاحية التي اتجه إليها ملوكهم .

٧٩ - وإنه في الواقع لولا الانتصارات الباهرة التي كان ينتصرها المسلمون في مشارق الأرض ومغاربها لاتنقض الناس ، فتلك الانتصارات كان لها من الروعة ما جعل المؤمنين يسكتون غير راضين ، وهل يتقدم مؤمن للانتقاض وهو يعلم أن جيوش قتيبة ابن مسلم تدق أسوار الصين ، وتسير مجاهدة فاتحة .

ولذلك صمت أهل الإيمان وسكنوا ، ومنعوا أن تتحرك الفتن ، وأن يثيروا إحن القلوب ، ولذلك لما هدأت الحروب ، ووقفت الفتوح في آخر العصر الأموى تحركت الأحقاد ، فأنت على البيت الأموى من قواعده .

وإنه من المقررات العلية أن الانتصارات لها أثرها ، في التفاف الناس حول الحكام ، ولو كانوا غير صالحين ، والانتصارات تغرى الذين عندهم قدرة على حمل السلاح بحمله في الجهاد الخارجى ، ويغضون النظر عن حمله في الجهاد الداخلى ، وإن كان لا يقل عنه خطراً وشأناً ، بل إن النبي ﷺ قد صرح بأنه أفضل ، فقد قال عليه السلام : « أفضل المجاهدين حمزة بن عبد المطلب ، وزجل قال كلمة حق أمام سلطان جائر فقتله » .

آثار مظالم الأمويين :

٧٠ — يهتم الباحث العلمي النظري الذي يؤرخ للعلوم والمذاهب لا للحوادث والوقائع أن يتعرف مدى تأثير الوقائع في الآراء ، ومدى تأثير الآراء في الوقائع ، وإنما لنجد الآراء توجه الوقائع ، والوقائع قد تبعث آراء جديدة ، فقد كان الخلاف بين علي ومعاوية يقوم على عدم اعتراف معاوية ببيعة علي رضي الله عنه وكرم الله وجهه ، لأن الذين بايعوا علياً رضي الله عنه هم أهل المدينة وحدهم ، ولم يبايعه من كان من الصحابة والتابعين بالشام ، فانبعث الخلاف أهل المدينة وحدهم هم الذين لهم حق البيعة ، لأنها قصة الإسلام ، وفيها أكثر الصحابة وأجل التابعين ، وإذا كان بعض الصحابة قد خرج منها ، فقد اختلطوا بغيرهم في المدائن ، وما يمكن تمييزهم عن غيرهم بإعطائهم حق التصويت دون من يجاورونهم ، وعلى ذلك يكون التمييز بالمكان أولى من التمييز بالأشخاص ، ولأن بيعة أبي بكر وعمر وعثمان تمت بمبايعة أهل المدينة فقط . وتعلل معاوية في خروجه بأن الاختيار لمن في المدينة وغيرها من الأمصار ، ولا حكم لعلي ما دام لم يتم اختياره بالعرب في الأمصار الإسلامية كلها ، ولكن ذلك التعلل لم يمنع أن يجمع العلماء على أنه كان باغياً .

ولقد روى أن النبي ﷺ ، قال لعمار بن ياسر : « تقتلك الفئة الباغية ، وقد قتلتها فئمة معاوية ومن معه ، وإنه ليروى في ذلك أن مقتل عمار أثر في الفريقين المتقاتلين ، فعلى التقى الورع الأمين تقدم من بعد ذلك متحمساً للقتال ، لأنه صدق عليه الحديث بأنه العادل ، وخصمه هو الباغي ، ولذلك خرج بنفسه يضرب ، والصفوف تنزاح بين يدي بطل الإسلام وحامل اللواء في خير ، حتى هم معاوية أن يفر أمام سيف الله المسلول .

أما أثر مقتل عمار في جيش معاوية فقد تخاذل ، وروى لمعاوية الحديث الشريف ، فأوله تأويلاً فاسداً تأباه العقول حتى السقيمة ، إذ قال : « إنما قتله من أرسله » .

هذه صورة من تأثير الآراء في الوقائع ، أما تأثير الوقائع في الآراء فإنه يبدو في أثر مظالم الأمويين ، وعدم سماعهم لنصح الناصحين ، ولوم اللاتمين ، ومنعهم كلمة التقوى من أن يوجهها أحد إليهم ، مع أن كل مؤمن ألزم بها بحكم الإسلام ، وقد كان من أثر ذلك تكون الفرق الإسلامية في الخلافة ، ودعواتها إلى آراء مقتصدة أحياناً ، ومنحرفة أحياناً أخرى .

ويصح أن نعتبر من تأثير الوقائع في مثلها وجود عصر عمر بن عبد العزيز في وسط تلك الدُّعْجَنَةِ الجالكة ، فإنه بلا شك جعل الناس يأنسون بالعدل بعد أن استوحشوا للظلم ، فوجه الكثيرين بعد أن مات إلى ضرورة التغيير ، وخصراً أن الذين جاءوا كانوا أشد استهانة بحقوقي الناس .

ويجب أن نلاحظ أن الإمام زيداً رضى الله عنه قد عاش في عهد عمر بن عبد العزيز ، وكان في ذلك الوقت شاباً نهدياً قوياً ، فقد كان في حدود الرابعة والعشرين من عمره ، وقد بلغ أشده الفكري والعقلي ، وصار مستقل النظر يكون آراءه ويكون اتجاهاته ، ولا بد أن يكون لما رآه في عمر بن عبد العزيز من عدل واضح له أثر في تفكيره السياسي .

الفرق السياسية في عهد الأمويين

٨١ - ظهرت الفرق السياسية في العصر الأموي ، وإن كانت جذورها تمتد إلى أعماق من ذلك بكثير ، ذلك أنها نبتت منذ بويع بالخلافة لأبي بكر صديق الإسلام ، إذ كان من الصحابة من يرى تفضيل علي ، وكان من هؤلاء الزبير بن العوام ، والمقداد بن الأسود ، وعمار بن ياسر ، ولكن اختلفت تلك النزعة في لجة التاريخ ، وطورتها الأعمال الباهرة التي قام بها الشيخان أبو بكر وعمر ، فقد كانت خلافتها حصن الإسلام المكين ، ثم ظهرت تلك النزعات في آخر عصر ذى النورين عثمان بن عفان رضى الله عنه ، واشتدت وتبلورت أفكار التشيع لعلي كرم الله وجهه ، وأفكار المعارضين له في عصره رضى الله عنه ، ووجد منهم من انحرفوا عن الجادة ، وخلعوا ربة الإسلام كأتباع عبد الله ابن سبأ ، ويقال عنه عبد الله بن السوداء ، لأن أمه كانت أمة سوداء ، وقد كان زعيم التحريض ضد حكم عثمان رضى الله عنه ، وقد زعم عبد الله هذا أن الإله حل في علي كرم الله وجهه ، وقد ادعى رجعة النبي ﷺ ، ورجعة علي رضى الله عنه . ولما قتل الإمام علي كرم الله وجهه أنكر أنه مات ، وقرر أنه حي ، ولو جاءوا إليه برأسه الكريم في صرة .

ومن أولئك المنحرفين طائفة أخرى تسمى الغرابية ادعت أن الرسالة كانت لعلي ، وأن جبريل أخطأ ونزل على محمد ﷺ وذلك للمشابهة التامة بين علي والنبي كمشابهة الغراب للغراب ، وذلك كلام لا يؤيده الواقع ، وهو خروج علي الإسلام ، لأنه في معنى الإنكار لرسالة النبي ﷺ ، وجواز الخطأ على الله تعالى وملائكته .

كان الفريق الأول كافراً بالاتفاق ، لأنه يدعى الحلول ، وذلك شرك ، ولقد ظهرت بعض هذه الأقوال في عهد علي رضى الله عنه ، فهم علي بإعدامهم ، ولكن لم يتم له ذلك .

ولنترك هؤلاء وما هم عليه وليسوا من المسلمين في شيء ونحن نتكلم في الفرق الإسلامية أو المذاهب الإسلامية .

ولقد كان في مقابل الشيعة من يعاند قريشاً كلها في الخلافة ، وهم الخوارج ، وكان بين الخوارج أمة وسط ، والشيعة أنفسهم درجات في التشيع ، وتدعاصر الإمام زيد كل هؤلاء ، وتجادل معهم ، كما تدل على ذلك رحلاته المختلفة إلى العراق عامة وإلى البصرة والكوفة خاصة ، وقد حق علينا الآن أن نقول كلمة موجزة عن كل فرقة من هذه الفرق ، لنعلم آراء الإمام زيد ، ومرضاها من بين هذه الآراء .

١ — الشيعة

٨٢ — قوام المذهب الشيعي هو ما ذكره ابن خلدون في مقدمته ، إذ قال : « إن الإمامة ليست من مصالح العامة التي تفرض إلى نظر الأمة ، ويتعين القائم فيها بتعيينهم ، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام ، ولا يجوز لئبي إغفالها ، وتفويضها إلى الأمة ، بل يجب تعيين الإمام لهم ، ويكون معصوماً عن الكبائر والصغائر . » ذلك قول فيلسوف التاريخ ، ولكن يظهر أن تعميمه قد يكون فيه بعض الغلط ، ذلك أن الإمام زيدا وأتباعه ، لا يحكمون بعصمة الإمام ، ولا يمتعون الأمة من تعيين من تختاره للإمامة ، ولذا يجوز للإمام زيد رضي الله عنه إمامة المفضة لـ علي ياسين .

ومهما يكن من صحة التعميم في كلام ابن خلدون ، فإنه من المتناقض عليه أن علي ابن أبي طالب هو الخليفة المختار من النبي ﷺ عند الشيعة ، ولكن الإمام زيدا كما سنين ، وكما أشرنا كان يرى أن تعريفه بالوصف ، لا بالشخص ، وأن إشارة النبي ﷺ إليه ، لا تمنع جواز اختيار غيره ، فهو أفضل الصحابة ، ولكن اختار الصحابة أبا بكر ، ومن بعده عمر ، لمصلحة رأوها في اختيارهما .

ولم يكن الشيعة في تشيعهم لعلی وآله درجة واحدة ، بل منهم من غالوا وخرجوا على الإسلام وقد أشرنا إلى بعضهم ، ومنهم من غالوا من غير أن يخلعوا الربقة ، ومنهم المقتصدون ، والمعتدلون منهم لا يكفرون الصحابة ، ولا يفسقونهم ، وقد قال ابن أبي الحديد في أوصافهم « وكان من أصحابنا أصحاب النجاة والخلاص والفوز في هذه المسألة ، لأنهم سلكوا طريقاً مقتصدة ، قالوا « إنه أفضل الخلق في الآخرة وأعلام منزلة في الجنة ، وأفضل الخلق في الدنيا ، وأكثرهم خصائص ومزايا ومناقب ، وكل من عاداه أو حاربه أو أبغضه ، فإنه عدو الله سبحانه وتعالى ، وخالد في النار مع الكفار والمنافقين إلا أن يكون ممن ثبتت تورثته ، ومات على توليه وجهه ، فأما الأفاضل من المهاجرين الذين ولوا الإمامة قبله ، فلو أنكر إمامهم ، وغضب عليهم وسخط فعلهم فضلاً عن أن يشهر السيف عليهم أو يدعوهم إلى نفسه — لقلنا إنهم من الهالكين ، كما لو غضب رسول الله ﷺ ؛ لأنه قد ثبت أن رسول الله ﷺ قال : « حربك حربي ، وسلمك سلمي » وأنه قال : « اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه ، وقال له : « لا يجبك إلا مؤمن ، ولا يبغضك إلا منافق ، ولكننا رأيناك رضى إمامهم وبايعهم ، وصلى خلفهم وأنكحهم ، وأكل فيهم ، فلم يكن لنا أن نعدى فعله ، ولا نتجاوز ما اشتهر عنه ، ألا ترى أنه لما برى من معاوية برئنا منه ، ولما لعنه لعناه ، ولما حكم بضلال أهل الشام ، ومن كان فيهم من بقايا الصحابة كعمرو بن العاص وعبد الله ابنه وغيرهما حكمنا أيضاً بضلالهم ، والحاصل أننا لم نجعل بينه وبين النبي ﷺ إلا رتبة النبوة ، وأعطيناه كل ما عدا ذلك من الفضل المشترك بينه وبينه ، ولم نطعن في أكبر الصحابة الذين لم يصح عندنا أنه طعن فيهم ، (١) .

وإن ذلك الرأي المقتصد في الجملة يتلاقى إلى حد كبير مع ما نقلناه لك عن الإمام زيد ، وإن كان ابن أبي الحديد ينسب نفسه إلى « الاثنا عشرية » الذين يرون أن الإمام معين

(١) شرح نهج البلاغة ج ٣ .

بالشخص لا بالوصف، وأن الإمام بعد النبي ﷺ ، علي ، ثم الحسن ، ثم الحسين ، ثم علي زين العابدين ، ثم محمد الباقر ، ثم جعفر الصادق . . . الخ
اثنا عشر .

ويقابل هؤلاء من يسمون الاسماعيلية ، وهم يخالفون إخوانهم الإثنا عشرية
فيمين هو الإمام بعد جعفر الصادق^(١) .

ولأن هذه الفرق انشعبت هذه الشعب بعد مقتل الحسين لا تعرض لهم
بالتفصيل لأنهم لم يؤثروا في مذهبه أو تفكيره ولا تعرض لهم إلا بمقدار المخالفة
لهم في الجملة في آرائه في تعيين علي رضي الله عنه بالخلافة من النبي ﷺ فهم يرون
أن الإمام معين بالتعيين من النبي ﷺ ، وأوصى إلى علي بها ، وهو أوصى بها للحسن ،
ثم أوصى بها الحسن للحسين ، ثم أوصى الحسين لعلي زين العابدين ، ثم أوصى
هذا لابنه محمد الباقر ، وهذا أوصى إلى ابنه أبي عبد الله جعفر الصادق .

موطن الشيعة :

٨٣ - نشأ الشيعة ابتداءً في مصر ، وكان ذلك في عهد سيدنا عثمان رضي الله
عنه ، إذ وجد الدعاة فيها أرضاً خصبة ، ثم عمت بعد ذلك أرض العراق ، واتخذته
مستقراً لها ومقاماً ، فإذا كانت المدينة ومكة وسائر مدائن الحجاز مهداً للسنة
والحديث ، والشام مهداً لنصره الأمويين ، فقد كان العراق موطن التشيع .

ولماذا كان العراق مهد الشيعة ؟ لقد تضافرت عدة أسباب ، فجعلته كذلك ،
فالإمام علي بن أبي طالب أقام به مدة خلافته ، وفيه التقى بالناس ، ورأوا فيه
ما أثار تقديرهم ، ولم يعلنوا الولاء بقلوبهم للأمويين قط ، فرامهم معاوية بزياد
ابن أبيه ، فقضى على المعارضة أن تظهر ، ولكنها لم يقتل بغض الأمويين
من القلوب .

(١) راجع في هذا كتاب تاريخ المذاهب الإسلامية للتألف ص ٥٦ ، وما وليها -

ولما مضى زياد استمر ابنه علي حكمه من بعده في عهد يزيد بن معاوية ، وصار العراق أول المنتقذين على الأمويين ، حتى استقر الأمر لبني مروان في عهد عبد الملك ، فرماهم بالحجاج ، فاشتد في القمع ، وكلما اشتد في القمع اشتد المذهب الشيعي في قلوب معتنقيه .

٧٤ - والعراق فوق ما تقدم كان موطن الفرق الإسلامية كلها ، وذلك لأنه ملتحق حضارات قديمة ، ففيه علوم الفرس ، وعلوم الكلدان ، وبقايا حضارات هذه الأمم ، وقد صبت إلى هذا فلسفة اليونان ، وأفكار الهنود ، وامتزجت هذه الأفكار في العراق بالمنهج الإسلامية ، فكان لهذا منبت الفرق الإسلامية .

وقد قال ابن أبي الحديد في بيان السبب في أن الفرق كانت بالعراق : « وما ينقده لي في الفرق بين هؤلاء القوم وبين العرب الذين عاصروا رسول الله ﷺ أن هؤلاء من العراق وساكني الكوفة ، وطينة العراق ما زالت تثبت أرباب الأهواء وأصحاب النحل العجيبة والمذاهب البديعة ، وأهل هذا الإقليم أهل بصر وتدقيق ونظر وبحث عن الآراء والعقائد ، وشبه معترضى المذاهب ، وقد كان منهم في أيام الأكرسة مل : ماني وديصان ومزدك وغيرهم ، وليست طينة الحجاز هذه الطينة ، ولا لأذهان أهل الحجاز هذه الأذهان . »

ومن نوافق ابن أبي الحديد على هذا النظر ، ولا بد في هذا المقام أن ننبه إلى أمرين :

أحدهما - أن توالى القمع الشديد من أمثال زياد والحجاج ومن وليهما ، مع شدة إخلاصهم لآل البيت - جعل فيها تصديقاً من غير رغبة في العمل ، فقد توالى عليهم التفرقة بين الاعتقاد والعمل ، ولذلك لم يجيبوا داعي العمل عند ما يدعون إليه .

ولذلك كانت هذه القتلة الفاجرة للإمام الحسين بتخليهم عن العمل معه أولاً ، ثم تخليهم عن نصره الإمام زيد في وقت الشديدة ثانياً ، إذ تعودوا الاعتناق الرخيص

للمذاهب ، وهو الاعتناق الذي لا يكلف جهاداً ، ولذا جاءت نصره العباسيين من فارس وخراسان ، لا من العراق .

ثانيتها - أن الإمام زيداً لما كثرت زيارته للعراق تأثر تفكيره بهذه الفلسفات التي كانت في العراق ، وقد رأينا كيف اختار مذهب المعتزلة مذهباً في العقائد ، وذاكر واصل بن عطاء إياه .

٨٥- وإنه بسبب هذه النزعات الفلسفية في العراق ، وكونه مهد الشيعة كان يحافظ المذهب الشيعي نزعات فلسفية وأفكار فارسية ، حتى لقد وجدنا بعض العلماء الأوربيين يقررون أن أصل المذهب الشيعي نزعة فارسية ، إذ أن الفرس يدينون بالملك وبالوراثة في البيت المالك ولا يعرفون معنى الانتخاب للخليفة ، وقد انتقل النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى ، ولم يترك ولداً ، فأولى الناس بعده ابن عمه وقد اعتاد الفرس أن ينظروا إلى الملك نظرة فيها تمديس ، فنظروا هذا النظر نفسه إلى علي ومن جاء بعده من ولده .

ويقرر فريق آخر من العلماء الأوربيين أن الشيعة نزعة يهودية ، لأنهم يقولون : إن هناك مهدياً من نظراً ، ولعل هذا القول كان شائعاً في العصر الأموي ، فقد كان الشيعي الذي كان من التابعين وعاش في العصر الأموي عن الشيعة : « إنهم يهود هذه الأمة ، ولقد قال ابن حزم من بعد ذلك :

« سار هؤلاء الشيعة في سبيل اليهود القائلين إن الياس عليه السلام ، وفتحاس بن العازار بن هرون فزعموا أن الخضر والياس عليهما السلام حيان إلى الآن » (١) .

وإن هذا الكلام ربما ينطبق على الذين قالوا من الشيعة إن هناك مهدياً ينتظر ، من مثل الاثنا عشرية الذين يقولون إن الإمام الثاني عشر حي يرزق يسر من رأى ، وأنهم ينتظرون ظهوره ، وكذلك الكيسانية يعتقدون أن محمد بن الحنفية حي .

(١) الفصل ج ٤ ص ١٨٠ .

يرزق ، وأنه سيعود فيملاً الأرض عدلاً ، كما ملئت جوراً وظلماً .
واسكن هذا الكلام لا ينطبق على الزيدية كما قررها الإمام زيد ، فإنه رضى الله
عنه ما قرر هذا وما دعا إليه ، والذين اتبعوا طريقته نهجوا ذلك المنهج ، ولم يدعوا
لأحد من الأئمة أنه حى يرزق ، ومع هذا من الذين يتسمون باسم الزيدية
من ادعوا لبعض الأئمة أنه سيعود مهدياً فى المستقبل .

فرق الشيعة

٨٦ - نقتصر هنا على بيان الفرق التى عاصرت الإمام زيداً ، أو ظهرت قبله ،
ولا نذكر الفرق التى خرجت بأرائها عن الإسلام ، وهم السبئية والغراية
وتمد أشرنا إليهما ، ولننكلم فى أظهر الفرق التى ظهرت فى العصر الأمري وهى :

الكيسانية :

٨٧ - هذه الفرقة ظهرت عقب مقتل الحسين رضى الله عنه ، وقد تأرت له
رضى الله عنه ، وهى قد قامت بعمل حربى قوى ، ولم تقتصر على الآراء ، وآراؤها
فيها انحراف بلا ريب .

والكيسانية أتباع المختار بن عبيد التقي ، وقد كان من الخوارج ثم صار من
الشيعة الذين يناصرون علياً وأبناءه ، وسميت الكيسانية نسبة إلى كيسان ، ويميل
إنه اسم للمختار بن عبيد ، ويميل إنه اسم لمولى لعلى بن أبى طالب رضى الله عنه ،
ويميل اسم لتليذ محمد بن الحنفية .

وتعد قدم المختار الكوفة مع مسلم بن عقيل بن أبى طالب عندما جاءها من قبل
الحسين بن على رضى الله عنهما ، ليتعرف أحوال العراق ، ومقدار ما عند أهلها
من نصرة للحسين .

ولما علم عبيد الله بن زياد أمير الكوفة من قبل يزيد بن معاوية بوجود المختار

قبض عليه وحبسه وضربه ، واستمر في حبسه إلى أن قتل الشهيد أبو الشهداء الحسين رضى الله عنه ، فشجع له زوج أخته عبد الله بن عمر لدى ابن زياد فأطلق سراحه ، على أن يخرج من الكوفة فخرج إلى الحجاز ، وقد روى عنه أنه قال في أثناء سيره .

« سأطالب بدم الشهيد المظلوم المقتول سيد المسلمين ، وابن سيد المرسلين « الحسين بن علي ، فوربك لأقتلن بقتله عدة من قتل علي دم « يحيى بن زكريا » .

ثم لحق بعبد الله بن الزبير الذي كان يستعد للاستيلاء على الحجاز وما واه من بلاد الإسلام ، وبايعه على أن يوليه بعض أعماله إذا ظهر ، وقاتل معه أهل الشام ، ثم رجع إلى الكوفة بعد موت يزيد ، وتفرق أمر المسلمين ، وفي هذه العودة ادعى أنه جاء إليها من قبل محمد بن الحنفية أخى الحسين وولى دمه أيثار من قتل الشهيد ، وسمى ابن الحنفية المهدي الوصي وقال للناس .

« لقد بعثى المهدي الوصي ، بعثى إليكم أميناً ووزيراً ، وأمرنى بقتل الملحدين ، والطلب بدم أهل بيته ، والدفع عن الضعفاء » .

وأخذ يدعو باسم محمد بن الحنفية ، لأنه ولى دم الحسين ، ولأنه كان ذا منزلة بين الناس ، قد امتلأت القلوب بحبته ، وتقدير علمه وفضله فقد كان كثير العلم غزير المعرفة ، رواد الفكر ، مصيب النظر في العواقب .

٨٨ — واستمر ينادى باسم هذا الإمام الجليل ، وأخذ ينشر أوهاماً بعد ذلك ، فأعلن ابن الحنفية البراءة من المختار على الملأ من الأمة ، وعلى مشهد من العامة عند ما بلغته أوهامه وأكاذيبه ، وعرف خبيء نيته ، ولكن مع تلك البراءة تبعه كثيرون من أنصار العلويين لشدة رغبتهم في الانتقام للحسين رضى الله عنه .

وقد كان المختار يسجع سجع الكهان ، ويدعى أنه يخبر عن المستقبل ، ومن سجعه : « أما ورب البحار والنخيل والأشجار ، والمهامة القفار ، والملائكة الأبرار

لأقتلن كل جبار ، بكل لدن خطار ، أو مهند بتار ، حتى إذا أقت عمود الدين ،
ورأبت شعب صدع المسلمين ، وشفيت صدور المؤمنين لم يكبر على زوال الدنيا ،
ولم أحفل بالموت إذا أتى .

أخذ المختار في محاربة قتلة الحسين وأعداء العلويين ، وأكثر من القتل الذريع
فيهم ، ولم يعلم أن أحداً اشترك في الجيش الذي قتل الحسين إلا قتله ، فخبه ذلك
في نفوس الناس ، فالتفروا حوله ، وقاتلوا معه حتى قتله مصعب بن الزبير من قبل
أخيه عبد الله .

٨٩ - (١) وآراء الكيسانية لا تقوم على ألوهية الأئمة من آل البيت
كما يقول السبئية ، بل تقوم على أساس أن الإمام شخص مقدس يبذلون له
الطاعة ، ويثقون بعلمه ثقة مطلقة ، ويعتقدون فيه العصمة عن الخطأ ، لأنه رمز
للعلم الإلهي .

(ب) ويدينون برجعة الإمام ، وهو في نظرهم « محمد بن الحنفية » ، ويقول
بعضهم إنه مات ، وسيرجع ، وبعضهم وهم الأكثرون يعتقدون أنه لم يميت ،
بل هو حي بجبل رضوى عنده غسل وماء ، ومن هؤلاء كثير عزة ، وهو من
الشعراء ، وقد قال في ذلك :

ألا إن الأئمة من قريش	ولاة الحق أربعة سواء
على والتلاثة من بنيه	هم الأسباط ليس بهم خفاء
فسيب سبط إيمان وبر	وسبط غيبة كربلاء
وسبط لا يذوق الموت حتى	يقود الخيل يتبعه اللواء
تغيب لا يرى عنهم زماناً	برضوى عنده غسل وماء

(ج) ويعتقد الكيسانية بالبداء ، وهو أن الله سبحانه وتعالى يغير ما يريد
تبعاً لتغير علمه ، وأنه يأمر بالشيء ، ثم يأمر بخلافه ، وقد قال الشهرستاني في هذا :
« إنما صار المختار إلى اختيار القول بالبداء ، لأنه كان يدعى علم ما يحدث من

الأحوال ، إما بوحى يوحى إليه ، وإما برسالة من قبل الإمام ، فكان إذا وعد أصحابه بكون شيء ، وحدث حادثة ، فإن وافق كونه قوله جعله دليلاً على دعواه ، وإن لم يوافق قال قد بدهام لربكم ، . وإن ذلك بلا شك ضلال مبین ، وفساد فى الاعتقاد .

(د) وبعثت الكيسانية أيضاً تاسخ الأرواح ، وهو خروج الروح من جسد وحلولها فى جسد آخر ، وهذا الرأى مأخوذ من الفلسفة الهندية ، فهم الذين يقولون ذلك القول ، ويقولون إن الروح تعذب بانتقالها من حى إلى حى أدنى ، وتاب بانتقالها من حى إلى حى أعلى منه ، ولم يأخذ الكيسانية بالمذهب كله ، ولكنهم أخذوا منه ما يتعلق بالأئمة ، إذ قرروا أن الأئمة تنتقل أرواحهم التى تحمل العصمة ، بعضهم إلى بعض ، فتنقل روح الإمام إلى الذى يليه .

(هـ) وكانوا يقولون : « إن لكل شيء ظاهراً وباطناً ، وإن لكل شخص روحاً ، ولكل تنزيل تأويلاً ، ولكل مثال فى هذه المعالم حقيقة والمنتشر فى العالم من الحكم والأسرار يجتمع فى الشخص الإنسانى ، وهو العلم الذى أثر به على عليه السلام ابنه محمد ابن الحنفية ، وكل من اجتمع فيه هذا العلم هو الإمام حقاً . ٩٠ - ونرى من هذا أن آراءهم مزيج من الفلسفة الهندية وغيرها ، وقد امتزجت هذه الآراء بمحبتهم لآل البيت ، فخرجت من ذلك المزاج هذه الآراء المنحرفة .

وهم فى هذه الآراء يتجهون إلى تقديس الأئمة تقديساً مطلقاً ، وإذا لم يرفعوهم إلى مرتبة الألوهية ، فقد قاربوهم من منزلة النبوة ، واعتبروهم رمزا للعلم الإلهى . وقد أخطأوا فى جنب الله تعالى ، وكان فى كلامهم ما يمس تزيمه سبحانه وتعالى ، وذلك فى قولهم فى البداء ، إذ جوزوا بقولهم هذا على الله سبحانه وتعالى الجهل .

وإن الكيسانية لم يكن لهم أتباع كثيرون فى البلاد الإسلامية ، ولعل

من أسباب ذلك أن الإمامية الذين انبعث منهم ، الاثنا عشرية والاسماعيلية وغيرهم من بعد قد أخذوا منهم الدعاية إلى العلويين ، ووجب علينا أن نذكر منبتهم في ذلك العصر ، وإن كان تفرعهم في العصر الذي يليه .

٢ - شيعة منحرفة بعد الكيسانية

٩١ - انتهت حركة المختار الثقفي بقتله ، ولكن تفكيره لم ينته ، بل أنها وجدت مرتعاً خصيباً في الكوفة من بعده ، وإذا كانت حركة القمع الشديد قد أخفت الآراء ومنعتها من الظهور والإعلان ، فقد مكنتها من أن تفرخ في الظلام وتتخذ خللاها وراء الأستار ، ويحاول رجالها أن يتصلوا بأئمة آل البيت البارزين كأبي جعفر محمد الباقر الذي كان أظهر آل البيت وأعلام مكانة بعد أبيه علي زين العابدين ، ولكن الإمام الباقر كان ينفر منهم نفوراً شديداً ، ويردهم على أدبارهم خاسئين .

وقد أخذت تلك الحركات الخفية تنمي وتشتد ، وانحرافها يظهر ويبين في آخر القرن الأول ، وأول القرن الثاني .

وقد ظهر التشيع المنحرف مع آراء حول القرآن لم تكن مألوفة ، فقد ظهر القول بخلق القرآن قاله الجعد بن درهم ، وظهر القول بالجبر قاله الجهم بن صفوان ، وظهر القول بنبي القدر قاله غيلان الدمشقي . وقد تلقاه عن يهودى . وإذا كانت الآراء الشاذة قد ظهرت في وقت واحد ، فقد ظهر معها آراء الشيعة المنحرفة ، ودعا إليها رجال نكروهم الإمام التقي محمد الباقر بن علي زين العابدين .

٩٢ - ومن هؤلاء رجل اسمه بيان بن سمان التميمي ، وقد قتله خالد بن عبد الله القسري والى العراق من قبل الأمويين ، وقد ابتدأ ذلك الرجل الكلام بالقول بخلق القرآن ، وقال ابن قتيبة « إنه أول من قال بخلق القرآن » . ويظهر

أن ذلك الرجل كان مجوسى الأصل ، وهو دخيل فى الإسلام ، إذ لم تذهب عنه نحلته المجوسية ، فقد جاء فى كتاب أخبار الرجال أنه كان يعتقد أن إله السماء غير إله الأرض ، وأنهما مختلفان^(١) . وقد ادعى أنه الإمام بعد أبى هاشم بن محمد ابن الحنفية ، وأنه نص على إمامته^(٢) .

وقد كان يتخذ الشعوذة والسحر سبيلا للتأثير فى الناس ، حتى قيل إنه ادعى النبوة بعد الإمامة ، ولقد قتله كما ذكرنا خالد بن عبد الله .

وجاء معه ويعاصره المغيرة بن سعيد ، وبينما كان بيان يدعى الاتهام لمحمد بن الحنفية وأولاده ، كان المغيرة يدعى الاتهام لمحمد الباقر ، وأنه داعيته وباسمه يعمل ، ولقد قال ابن الأثير فى بيان عقيدة المغيرة بن سعيد وبيان بن سمان ما نصه :

« كان رأى المغيرة التجسيم يقول : إن الله على صورة رجل على رأسه تاج ، وإن أعضائه على عدد حروف الهجاء ، ويقول ما لا ينطق به لسان ، تعالى الله عن ذلك ، ويقول : إن الله لما أراد أن يخلق تكلم باسمه الأعظم فطار فوقه على تاجه ، ثم كتب ياصبعه على كفه أعمال عبادته من المعاصى والطاعات ، فلما رأى المعاصى أرفض عرقاً ، فاجتمع من عرقه بحران أحدهما ملح مظلم ، والآخر عذب نير ، ثم اطلع فى البحر فرأى ظله ، فذهب لياخذه فطار فأدركه فقطع عينى ذلك الظل فحقه ، وخلق من عينيه الشمس ، وسماء أخرى ، وخلق من البحر الملح الكفار ، ومن البحر العذب المؤمنين ، وكان يقول يالهية على ، وتكفبر أبى بكر وعمر وسائر الصحابة إلا من ثبت مع على ، وكان يقول : إن الأنبياء لم يختلفوا فى شيء من الشرائع ، وكان يقول بتحريم ماء الفرات ، وكل نهر أو عين أو بئر وقعت فيه نجاسة ، وكان يخرج إلى المقبرة فيتكلم فيرى أمثال الجراد على القبور ، وجاء المغيرة

(١) أخبار الرجال للكشى ص ١٩٦ طبعة بومباى .

(٢) مقالات الإسلاميين للأشعري ج ١ ص ٥ وما يليها :

إلى محمد الباقر ، فقال له : أقرر أنك تعلم الغيب ، حتى أجي لك العراق ، فهرمه وطرده ، وجاء إلى ابنه جعفر بن محمد الصادق ، فقال مثل ذلك ، فقال أعوذ بالله . وكان الشعبي يقول للغيرة ، ما فعل الإمام ، فيقول أتهدأ به ، فيقول : لا ، إنما أهدأ بك . وأما بيان فإيه كان يقول بإلهية علي ، وأن الحسن والحسين إلهان ، ومحمد بن الحنفية بعدهم ، ثم بعده ابنه أبو هاشم بن محمد بنوع من التناسخ ، وكان يقول : إن الله تعالى يفنى جميعه إلا وجهه ، ويحتج بقوله تعالى : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » ، تعالى الله عما يقول الظالمون والجاحدون علواً كبيراً ، وادعى النبوة وزعم أنه المراد بقوله تعالى : « هذا بيان للناس » (١) .

٩٣ - سقنا هذا الكلام لأنه يصور كيف اشتد الانحراف الفكري ، لأنه كان يربي في أستار الطلام ، وما يربي في الأستار تعشش فيه الجرائم الفاسدة ، وكانت الكوفة وما وراءها مهداً لهذه الآء المنحرفة التي تولدت في أخيلة مريضة قد أصابها درن المجوسية والوثنية القديمة ، فكانوا حشوية في اعتقادهم بالنسبة لله سبحانه وتعالى ، وكانوا وثنيين بالنسبة للأئمة إذ اعتقدوا أنهم آلهة ، وأن روح الإله تنتقل فيهم من إمام إلى إمام كاتتقال الأرواح بالتناسخ من حى إلى حى ، وهم في ذلك يشبهون قدماء المصريين في وثنتهم ، إذ كانوا يعتقدون أن روح إلههم (رع) تنتقل من فرعون إلى فرعون ، وبذلك سناغ لفرعون أن يقول ما حكى عنه القرآن الكريم : « ألكم من إله غيرى » .

وكان لا بد أن يوجد من يزيل تلك الأوهام الفاسدة ، وينقى عقول أصحابها من أدرانها ، ويمنع أن تصل إلى الكافة ، وحملها على السير في طريق الاعتدال وطريق الحق المستقيم .

٩٤ - وقد اطلع زيد بن علي رضى الله عنه على هذه الأفكار ، وكان عليه أن ينقيها ، وأن يبين ضلالها وانحرافها ، وأن يمنع تأثيرها في قلوب الناس ،

(١) الكامل ج ٥ ص ٧٦ .

وأن يعلن البراءة لنفسه ولآل بيته منها ، وقد كان مع هؤلاء من الشيعة من يؤمن بالله تعالى ووحدانيته ، ويؤمن برسالة النبي ﷺ ، ويعلو بمرتبة النبوة عن مرتبة الإمامة ، ولكن هؤلاء كانوا يعلنون البراءة من إمامة الشيخين أبي بكر وعمر ، ومنهم من يكفرهما ، وذلك لأنهم خالفوا وصية النبي ﷺ ، إذ أوصى بالخلافة من بعده لعلي بن أبي طالب بالنص ، أو بالإشارة التي تكون كالنص في وضوحها .

وفوق ذلك يعتقدون عصمة علي والأوصياء من بعده الذين تتوالى خلافتهم أو إمامتهم بالوصية بأن يوصى الإمام لمن بعده .

كان لا بد للإمام زيد من أن يواجه الفريقين بالحقيقة لا بالجدل يجادلهم به ، فقد كان رضى الله عنه على فضل من التقى بمنعه من أن يجعل دين الله جدلاً ، فيمزق المتجادلون حقائقه بالتجاذب والشد ، والإلحان بالحجة ، واقتناص الألفاظ الموهمة ، والعبارات المشككة . ولذلك لم يجادل ، بل أعلن المنهاج المستقيم لمحبة آل البيت الذي يرتضونه ، ويعتبرونه غير خارج عن الدين ، وقد لاقى في ذلك العنت ، وقد ابتلى من أئمة آل البيت الذين عاصروه بأنه وحده الذى واجه أولئك المنحرفين في ديارهم ، وعرف خبيثة أمرهم ، أما غيره من الأئمة الأعلام فقد كانوا بمنجاة من أن يسمعوا هذه الأوهام ، وذلك بإقامتهم في دار الهجرة النبوية بالمدينة المنورة ، ومن كان يفد إليهم من هؤلاء يردون كيده للإسلام في نحره .

٩٥ - وقد اختفت تلك الانحرافات في لجنة التاريخ الإسلامى ، ومن بقى من الذين يعتقدون في أولوية الأشخاص كبعض الاسماعيلية الآن لا يعدون من المسلمين في شيء .

وقد غربلت تلك الآراء فظهرت بعد عصر زيد في الإمامية ، وأولئك يعتقدون أن الإمام منصوص عليه بالوصية من النبي ﷺ ، وهو علي ، وأن من يجيء بعده منصوص عليه بالإمامة من الإمام قبله ، وهكذا كل إمام يوصى لمن بعده .

وقد قامت الإمامية بشتى شعبها ، ممن لم يخرج عن المبادئ الإسلامية على أمور أربعة :
أولها - أن الإمام منصوص عليه من النبي ، ثم كل إمام موصى إليه من قبله ،
ولذلك يسمى الأئمة الأوصياء .

ثانيها - أن الأئمة معصومون عن الخطأ ، ومعصومون عن ارتكاب الذنوب
قبل إمامتهم وبعدها ، لأنهم المرجع في أحكام الدين في عمورهم ، وكلامهم حجة ،
ولا يعتبر كلامه حجة من يجوز عليه الخطأ ، كما لا يعتبر كلامه حجة من يجوز عليه
أن يقترف الذنوب .

ثالثها - أن علمهم بفيوضات نورانية ، وأن هذه الفيوضات تسرى إليهم
بالوصاية التي عين الإمام بها أوصياء .

رابعها - أنه تجرى على أيديهم خوارق العادات ، وأن هذه الخوارق
يسمونها معجزة ، وذلك ليثبتوا بها وصايتهم لمن ينكرها .

وإذا كانت معجزات النبيين لإثبات النبوة ، فمعجزة الأوصياء لإثبات
الوصاية ، وإنه قد ينكر بعض الناس حجية أقوالهم وعصمتهم من الخطأ ، فلا بد
من حجة يثبتون بها تلك العصمة التي فاضت عليهم ، وهذه الحجة هي الخارق للعادة
الذي يجرى على أيديهم أو المعجزة كما يسمونها .

كلهم يعتقد فوق هذا بالمهدى المنتظر ، وهو الإمام المغيب الذي ينتظر
أن يظهر فيملا الأرض عدلاً ، كما ملئت ظلماً وجوراً ، فالاثنا عشرية اعتقدوا بغيبة
الإمام الثاني عشر ، وأنه سيظهر ، وكذلك الاسماعيلية لهم إمام سيظهر ، ولكن هذا
كان بعد أن قتل زيد ، فالإمام زيد لم يدرك الأدوار التي عرضت لهؤلاء الإمامية
وانقسامهم ، لأنهم ما انقسموا إلا بعد وفاة الإمام جعفر الصادق وقد توفي بعد
الإمام زيد بنحو من ست وعشرين سنة .

ولقد سقنا هذا لكي يتبين التفكير الديني والسياسي لمن كانوا يعلنون انتماءهم
لآل البيت ، وأنهم يناصرونهم ، وكيف نادى زيد رضى الله عنه بالاعتدال مشدداً
في دعوته ، حتى استشهد في سبيلها رضى الله عنه .

الخوارج

٩٦ - عاصر زيد الخوارج في إبان سطوتهم وقوتهم ، ثم أفول نجمهم وذهاب قوتهم ، ولذلك كان حقاً علينا أن نقول كلسة فيهم ، وخصوصاً أنهم الفرقة التي كانت تقابل فرق الشيعة ، وهي في تفكيرها على نقيض تفكير الشيعة ، إذ الشيعة يعتبرون الإمامة في بيت على رضى الله عنه ، والخوارج لا يرون أن بيتاً من بيوت العرب يختص بالإمامة ، بل لا يرون قصرها على العرب ، ويجوزون أن تكون في الموالي ، ويرون أن الأفضل أن تكون في غير قريش ، لكيلا يكون للخليفة منعة تحميه من الخلع إذا جار أو ظلم ، والخوارج لون من الألوان المنحرفة التي ظهرت في ذلك العصر الذي امتلأ بالأفكار الغريبة .

وقد اقترن ظهور الخوارج بظهور الشيعة ، فقد ظهر كلاهما كفرقة في عهد على رضى الله عنه ، وقد كانوا من أنصاره الأشداء .

وقد ظهر الخوارج في جيش الإمام على عندما اشتد القتال في صفين ، وذاق معاوية مرارة القتال ، ولفحته ناره ، وهم بالفرار ، لولا أن فكرة التحكيم قد أسعفته وأنقذته ، فرفع حيشه المصاحف ليحتكموا إلى القرآن ، ولكن علياً أصر على الاستمرار على القتال ، فخرجت خارجة من جيشه تدعو إلى قبول التحكيم ، فاضطر إلى قبوله ، وكانت الخارجة هي نواة الخوارج من بعد ، وقد انتهى التحكيم بالخديعة التي خسدها بها أبو موسى الأشعري ، وهو قبوله عزل على في نظير أن يعزل عمرو بن العاص معاوية ، فعزل هو علياً ، ولم يعزل عمرو ومعاوية ، بل ثبته واشتد بهذا ساعد البغي الذي كان يتولاه معاوية ، عندئذ أعلنت هذه الخارجة أنها أخطأت وأخطأ معها على بقبول التحكيم ، وأن هذا الخطأ كفر ، وأنها قد تابت وأتابت ، وأن على عليٍّ كرم الله وجهه أن يتوب من هذه الخطيئة ، وإلا فهو كافر حتى يتوب ، واتخذوا شعاراً لهم لاحكم إلا لله ، ولذلك سموا المحكمة لكثرة ترادفهم لكلمة لاحكم إلا لله ، ويقصدون بذلك أن تحكيم الرجال في أمور الدين لا يجوز .

٩٧ — وهذه الفرقة أشد الفرق الإسلامية حماسة لآرائها ، وأشدّها تهوراً
واندفاعاً ، وهم في دفاعهم وتهورهم مستمسكون بالفاظ قد أخذوا بظواهرها ،
وظنوا هذه الظواهر ديناً مقدساً ، وقد استرعت ألبابهم كلمة لا حكم إلا لله ،
فاتخذوها ديناً ينادون به . وقد استهوتهم أيضاً فكرة البراءة من سيدنا عثمان رضي
الله عنه والإمام علي كرم الله وجهه ، والحكام الظالمين من بني أمية ، وسدت عليهم
تلك البراءة كل طريق يتجه بهم إلى الحق ، أو ينفذون منه إلى معاني الكلمات
التي يرددونها ، بل إلى معاني الحقائق الدينية في ذاتها ، ولم ينظروا إلى هذه البراءة
على أنها الأصل للدخول في جماعتهم ، فن تبرأ من أولئك الأئمة ومن بني أمية
سلكوه في جمعهم ، وتسامحوا معه في مبادئ أخرى من مبادئهم .

ولقد ناقشهم الحاكم العادل عمر بن عبد العزيز ، ولم يأخذوا عليه ظملاً
في حكم ، ولكن أخذوا عليه أنه لم يعلن البراءة من أهل بيته الظالمين مع إقرارهم
أنه مخالف من سبقه من بني أمية ، ومنع استمرار ظلمهم ، بل رد المظالم
التي ارتكبوها إلى أهلها ، ولكن استرلت عليهم فكرة النطق بالتبرؤ ، فكانت
هي الحائل بينهم وبين الدخول في طاعته ، والسير في لواء الجماعة الإسلامية .

٩٨ — ولقد أدام التمسك بالألفاظ إلى انحراف فكري غريب ، فكانوا
يمنعون قتل الذمي أو أكل ماله ، ويقتلون المؤمن الذي يخالفهم ، يروى في ذلك
أنه لقيهم عبد الله بن خباب بن الارت ، وفي عنقه مصحف ، ومعه امرأته ، وهي
حامل ، فقالوا : إن الذي في عنقك يأمرنا بقتلك ، قالوا : فما تقول في أبي بكر وعمر ،
فأثنى خيراً ، قالوا : فما تقول في علي قبل التحكيم ، وفي عثمان في ست سنين
(أي السنين الأولى لخلافته) فأثنى خيراً ، قالوا : فما تقول في التحكيم ، قال أقول
إن علياً أعلم بكتاب الله منكم ، وأشد توكياً على دينه ، وأنفذ بصيرة ، قالوا : إنك
لست تتبع الهدى ، إنما تتبع الرجال على أسمائهم ، ثم قربوه إلى شاطئ النهر
فذبجوه ، وبقروا بطن امرأته . وساموا في هذا الوقت رجلاً نصرانياً بنخلة له ،

فقال هي لكم ، فقالوا والله ما كنا لناخذها إلا بثمن ، فقال: ما أعجب هذا ، أتقتلون مثل عبد الله بن خباب ، ولا تقبلوا منا نخلة ، فقالوا لك ذمة رسول الله (١) .

وبذلك التقت فيهم صفات متضاربة : تقوى ، وهوس في التفكير ، وغلظة وخشونة وتهور واندفاع ، ونظرات جانبية إلى النواحي الدينية ، شأن كل من يتعلق بالألفاظ من غير أن ينفذوا إلى مراميها و... .

٩٩ - والسبب في وجود هذه الصفات في الخوارج أن أكثرهم كان من عرب البادية ، وقليل منهم كان من عرب القرى ، وهؤلاء كانوا في فقر شديد وجفوة ، وأصاب الإسلام شغاف قلوبهم مع سذاجة في التفكير ، وضيق في التصور ، وبعد عن العلوم ، فتسكون من مجموع ذلك نفوس مؤمنة متعصبة لضيق العقول ، ومتهورة مندفعة ، لأنها خارجة من الصحراء ، وزاهدة لأنها لم تجرد ، إذ النفس التي لا تجرد إذا عمرها إيمان ، ومس وجدانها اعتقاد قوى - انصرفت عن الشهوات المادية وملاذ هذه الحياة ، واتجهت بكليتها إلى نعيم الآخرة .

ولقد كانت هذه المعيشة التي يعيشونها دافعة إلى الخشونة والقسوة والعنف ، ولو أنهم عاشوا عيشة رافهة فاكهة في أي نوع من أنواع النعيم لخفف ذلك من عنفهم ، وألان من صلابتهم ورطب نفوسهم . ويروى في ذلك أن زياد بن أبيه بلغه عن رجل يكنى أبا الخير من أهل البأس والنجدة أنه يرى رأى الخوارج ، فدعاه وولاه ورزقه أربعة آلاف درهم كل شهر ، وجعل عماله كل سنة مائة ألف ، فكان أبو الخير يقول : « ما رأيت شيئاً خيراً من لزوم الطاعة والتقلب بين أظهر الجماعة ، ولم يزل والياً حتى أنكر منه زياد شيئاً . فتنمر لزياد فحبسه ، فلم يخرج من حبسه حتى مات ، (٢) .

١٠٠ - والخوارج مع حماسهم الدينية لوحظ أنهم جميعاً من القبائل الربعية ،

(١) الكامل للبرد ج ٢ ص ١٤٣ .

(٢) الكامل ج ٢ .

وبين الربعية والقبائل المضرية إحنٌ قديمة ، ولذلك لا تخلو حركتهم من حسد للمضريين ، فهم يحسدون قريشاً على استيلائهم على الخلافة ، ولعل هذا العامل كان يعمل في نفوسهم من حيث لا يشعرون . فإن الأحقاد قد تبعث على الآراء والمذاهب من حيث لا يشعر صاحب الرأي أو المذهب ، وأن الإنسان قد يسيطر على نفسه هوى يدفعه إلى فكرة معينة ، ويحيل إليه أن الإخلاص باعته والعقل وحده هو الذي يهديه .

وإذا كانت تلك هي الحقائق النفسية فلا بد أن تتصور أن الخوارج وأكثرتهم ربيعون رأوا الخلفاء من مضر ، فنفروا من حكمهم ، وفكروا في الخلافة ومن يسنحقتها تحت ظل هذا النفور ، وهو يدفعهم وهم لا يشعرون .

والخوارج كانوا من العرب ، وقليل من غير العرب من كان مع الخوارج ، وذلك على عكس الشيعة . فإن أكثر الشيعة كانوا من الموالى ، وقليل من كان فيهم من العرب ، والسبب في قلة الموالى في صفوف الخوارج هو نفرتهم منهم . وقد روى ابن أبي الحديد أن مولى خطب امرأة من الخوارج فقالوا لها فضحتنا .

المبادئ التي تجمع فرق الخوارج

١٠١ — وإن مبادئ الخوارج مظهر واضح لتفكيرهم ، وبضعها يدل سداجة عقولهم ، ونظراتهم السطحية ، وتعلقهم بالألفاظ ، ونقمتهم على القبائل المضرية عامة ، وخصوصاً قريشاً .

(أ) وأول هذه الآراء أن الخليفة لا يكون إلا بانتخاب يقوم به عامة المسلمين ، لا فريق منهم ، ويستمر خليفة مادام قائماً بالعدل مقياً للشرع ، مبتعداً عن الخطأ والزيف ، فإن حاد وجب عزله أو قتله .

(ب) وثاني هذه الآراء أنه لا يختص بيت من بيوت العرب بأن يكون الخليفة منه ، فليست الخلافة في قريش ، كما يقول جمهور المسلمين ، وليست لعربي دون أجمعي ، والجميع فيها سواء ، بل يفضلون أن يكون الخليفة من غير قريش ، ليسهل عزله أو تنزله إن خالف الشرع وحاد عن الحق ، إذ لا تكون له عصية تحميه ، ولا عشيرة تؤويه .

(ج) وإن النجدات من الخوارج يرون أن لا حاجة إلى إمام إذا أمكن أن يتناصف الناس فيما بينهم ، فإن رأوا أن التناصف لا يتم إلا بإمام يحملهم على الحق فأقاموه جاز ، فإقامة الإمام عندهم ليست واجبة بإيجاب الشرع ، بل جائزة ، وإذا وجبت فإنما تجب بحكم المصلحة .

(د) ويرى الخوارج تكفير أهل الذنوب ، ولم يفرقوا بين ذنب وذنب ، بل اعتبروا الخطأ في الرأي ذنباً ، ولذا كفروا علياً ، كرم الله وجهه ورضي الله عنه بالتحكيم ، مع أنه لم يقدم عليه مختار ، ولو سلم أنه اختاره ، فالأمر لا يعدو أنه اجتهاد أخطأ فيه ، فلجأهم في تكفيره رضي الله عنه دليل على أنهم يرون الخطأ في الاجتهاد يخرج الخطيء من الدين .

١٠٢ — وإن هذا المبدأ هو الذي جعلهم يخرجون على جماهير المسلمين ،

ويعتبرون مخالفهم مشركين ، وأفضوا مضجع الحكام لسيبه ، وقد أقاموا هذا المبدأ على ظواهر الألفاظ ، مثل قوله تعالى : « والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ، ومن كفر فإن الله غنى عن العالمين » ، فظاهر اللفظ قد يفهم منه أن تارك الحج كافر بدليل المقابلة ، ومثل قوله تعالى : « يوم تبيض وجوه وتسود وجوه » ، والفاسق بلا شك أسود الوجه فهو كافر ، ومثل قوله تعالى في شأن يوم القيامة : « وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ، ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهبها فطرة أولئك هم الكفرة الفجرة » ، والفاسق لا يمكن إلا أن يكون وجهه يوم القيامة عليه غبرة ترهبها فطرة ، فهو من الكفرة الفجرة ، ومنها قوله تعالى : « ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون ، فالظلم جحود ، والجحود كفر ، والفاسق ظالم فهو كافر وجاحد .

وكل هذا تمسك بظواهر النصوص .

١٠٣ — ولأن أدلتهم كلها تمسك بظواهر النصوص ، وعقليتهم لا تتجاوز الألفاظ في ظواهرها وتنفذ إلى لبها ومعانيها كان على كرم الله وجهه وهو البليغ الذى يعرف كيف يضع القول في مواضعه إذا ناقشهم لا يناقشهم بنص قرآنى ، أو حديث نبوى ، بل يناقشهم بعمل الرسول ﷺ حتى لا يجدوا مناصاً إلى المخالفة ، ومن ذلك قوله في بيان أن الخطأ لا يقتضى الكفر ، بل إن الذنب ولو كبيراً لا يقتضى الكفر :

« فإن أبيتُم إلا أن تزعموا أنى أخطأت و ضللت ، فلم تضلون عامة أمة محمد ﷺ وتخطئونهم بخطئى ، وتكفرونهم بذنوبى ، سيوفكم على عواتقكم ، تضعونها موضع البرء والسقم ، وتخطون من أذنب بمن لم يذنب ، وقد علمتم أن رسول الله ﷺ رجم الزانى المحسن ، ثم صلى عليه ثم ورثه أهله ، وقتل القاتل وورث ميراثه أهله ، وقطع يد السارق ، وجلد الزانى غير المحسن ، ثم قسم عليهما من النىء ، ونكحنا المسلمات ، وأقام حق الله فيهم ، ولم يمنعهم سهمهم من الإسلام ، ولم يخرج أسماءهم من بين أهله ، وزى فى هذا الكلام القيم رداً مفحماً لهم ، فلم يستطيعوا أن يماروا

فيه ، ولقد عدل رضى الله عنه عن الاحتجاج بالنصوص إلى الاحتجاج بالعمل الذى كان يعمله النبي ﷺ ، لأن العمل لا يقبل تأويلاً ، ولا يفهم إلا على وجهه الصحيح ، فلا يكون فيه مجال لنظراتهم السطحية وتفكيرهم الذى لا يصيب إلا جانباً واحداً ، ولا يتجه إلا إلى اتجاه جزئى ، وفى الاتجاه الجزئى الجانبى فى فهم العبارات بعد عن مرماها ومقصدها ، وفى النظرة الكلية الشاملة الصواب ، وإدراك الحق من كل نواحيه .

١٠٤ - ونرى من هذا أن نزعة الخوارج تقوم على الأخذ بظواهر النصوص ، والاندفاع فى العمل ، والتهور فى الكلام ، ومعاداة أكثر الأئمة ، وليس بين تفكيرهم والعمل تراخ ، بل إن الفكر يصحبه العمل ، ولا تقديس عندهم للأشخاص ، وعلى عكس ذلك تماماً الشيعة ، خصوصاً الإمامية الذين ابتدءوا يكونون مذهبهم فى هذا العصر ، فإن مبادئهم تقوم على النصوص والتخيل وترك الألفاظ وظواهرها ، وتأويلها بما لا تقبله ، فهم يقولون إن للألفاظ ظاهراً وباطناً ، والباطن باطناً ، وهكذا ، وهذا تقيض لما يسلكه الخوارج ، والشيعة يأخذون بمبدأ التقية ، وهو ألا يعلنوا آراءهم ، خشية أن يقع الظلم ، وأولئك يرون أن القعود عن نصرته الحق شرك أو فى حكم الشرك ، فهم يقاتلون عامة المسلمين ، لأنهم يسكتون على ظلم الظالمين ، وفوق ذلك يقوم المذهب الشيعى على أساس أن بيتاً معيناً له المنزلة الأولى فى استحقاق الخلافة ، وكل البيوت دونه ، والإمامية منهم يرفعون الأئمة إلى مرتبة التقديس ، بل يصرحون بأنه لا يعلو النبي عن الأئمة إلا بالوحى ، وكل ما للنبي من مزايا بعد ذلك هى فى الإمام .

ولقد جاء زيد فقط بالاعتدال المطلق الذى ليس فيه تمسك بظواهر الألفاظ ، بل تعرف لفقهاء الدين ، وإدراك لمراميه من غير تأويل الألفاظ بغير ما لا تقبله ، واعتبار الأئمة ناساً كسائر الناس ، ولكن لهم فضل التقى والعلم والصلة بالرسول . وكان الإمام زيد يأخذ بالتقية ابتداءً ، ولكن لا يقر الظلم والضميم ، فلما رأى الضمير تقدم غير هيب إلى أسباب الموت غير مدخر شيئاً .

اختلاف الخوارج فيما بينهم

١٠٥ - لأن الخوارج يأخذون بظواهر الأمور والألفاظ كانوا كثيرى الخلاف فيما بينهم يشجر الخلاف بينهم لأصغر الأمور، وربما كان هذا هو السر فى كثير من انهزاماتهم مع قوة شكيمتهم فى القتال .

وكان المهلب بن أبى صفرة الذى نصبه الأمويون لقتالهم يتخذ الخلاف بينهم ذريعة لتفريقهم وخضد شركتهم، وإذا لم يجدهم مختلفين دفع إليهم من يثير الاختلاف بينهم .

ومن ذلك ما يحكى أن حدادا من الأزارقة - وهم أعنف طائفة فى الخوارج - كان يصنع نصالا مسمومة ، فيرى بها أصحاب المهلب ، فرجع ذلك إلى المهلب ، فقال : أنا أكفيكوه إن شاء الله تعالى ، فوجه رجلا من أصحابه بكتاب وألف درهم إلى مسكر قطرى بن الفجاءة قائد الخوارج وأميرهم ، فقال له : ألق هذا الكتاب ومعه الدراهم فى المسكر ، واحذر على نفسك ، فضى الرجل ، وكان فى الكتاب : « أما بعد فإن نصالك قد وصلت ، وقد وجهت إليك بألف درهم فاقبضها ، وزدنا من النصال ، فرجع الكتاب إلى قطرى ، فدعا الحداد ، فقال : ما هذا الكتاب ؟ قال : لا أدرى ، قال : بمن هذه الدراهم ؟ قال : لا أعلم بها ، فقتله ، فجاء عبده الصغير ، فقال : قتلت رجلا على غير ثقة وبينه ١١١ قال : فما حال الألف درهم ؟ قال : يجوز أن يكون أمرها كذبا ويجوز أن يكون حقا ، فقال قطرى : إن قتل رجل فيه صلاح ، أمر غير منكر ، وللإمام أن يحكم بما يراه صالحا ، وليس للرعية أن تعترض عليه ، فتسخر له مع جماعة معه ، وإن لم يفارقوه . »

وبلغ ذلك الخلاف للمهلب ، فأراد أن يزيد احتداما ، فدىس إليهم رجلا نصرانيا جعل له جعلاً يرغب فى مثله ، وقال : إذا رأيت « قطريا » فاسجد له ، فإذا نهاك ، فقل إنما سجدت لك ، ففعل ذلك النصراني ، فقال قطرى : إنما السجود

الله تعالى ، فقال النصراني : ما سجدت إلا لك ، فقال رجل من الخوارج : إنه قد عبدك من دون الله ، وتلا قوله تعالى : « إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أتم لها واردون » ، فقال قطري : إن النصراني قد عبدوا المسيح عيسى بن مريم ، فما ضر عيسى شيئاً ، فقام رجل من الخوارج إلى النصراني فقتله ، فأنكر قطري ذلك عليه ، وأنكر قوم من الخوارج على قطري إنكاره .

وبلغ المهلب ذلك الخلاف أيضاً ، فأراد أن يزيد الأمر بينهم احتداماً ، فوجه إليهم رجلاً يسألهم ، فأتاهم وقال لهم : رأيتم رجلين خرجا مهاجرين إليكم ، فمات أحدهما في الطريق ، وبلغ الآخر إليكم فامتحنتموه ، فلم يجز المحنة ، ما تقولون فيهما ؟ فقال بعضهم أما الميت فن أهل الجنة ، وأما الذي لم يجز المحنة فكافر حتى يجيز المحنة ، وقال قوم آخرون هما كافران ، فكثرت الاختلاف واشتد ، وخرج قطري إلى حدود اصطخر فأقام شهراً والقوم في خلافهم^(١) .

١٠٦ - وإن أخذهم بطواهر الألفاظ كان له تأثيره ، حتى في دفع التهم ، فكما كان هذا يثير الخلاف كان يدفع التهم ، ويروى في ذلك أن عبيدة بن هلال اليشكري اتهم بامرأة حداد ، رأوه مراراً يدخل داره في غيبته ، فأتوا قطري بن الفجاءة أميرهم فذكروا له ذلك ، فقال لهم : إن عبيدة من الدين بحيث علمتم ، ومن الجهاد بحيث رأيتم ، فقالوا : إنا لا نقاره على الفاحشة ، فقال انصرفوا ... ثم بعث إلى عبيدة فأخبره ، فقال : بهتوني يا أمير المؤمنين ، كما ترى قال : إني جامع بينك وبينهم ، فلا تخضع خضوع المذنب ، ولا تتناول تناول البريء ، فجمع بينهم ، فتمكلموا ، فقام عبيدة فقال : « بسم الله الرحمن الرحيم ، إن الذين جاءوا بالإفك عصبة منكم ، لا تحسبوه شراً لكم ، بل هو خير لكم ، لكل امرئ منهم ما اكتسب من الإثم ، والذي تولى كبره منهم له عذاب عظيم ... إلى آخر الآيات الكريمات ، فلما سمعوا بكوا وقاموا ، واعتنقوه ، وقالوا استغفر لنا ،^(٢) .

(١) هذه الأخبار مأخوذة بتصرف من شرح نهج البلاغة ج ١ ص ٤٠٦ .

(٢) الكامل للبرد ج ٢ ص ٢٢٥ .

وبتلك التلاوة أبعدهم عن أن ينظروا في قضية الاتهام ، أمى صادقة ، فيستحق العقاب ، أم هى كاذبة فيكونوا قد بهتوه ، لم يفكروا فى هذا إزاء النص من غير أن يطبقوه ، وبذلك أصدروا الحكم بالبراءة من غير دليل . بعد أن اتهموه بها أيضاً من غير دليل ، وانتقلوا من النقيض إلى النقيض من غير سبب قوى يقتضو ذلك العدول السريع .

فرق الخوارج :

١٠٧ - بسبب كثرة الخلاف بينهم كثرت فرقهم ، وإن كانت المبادئ التى ذكرناها تجمعهم فى الجملة ، ومن هذه الفرق :

الأزارقة :

١٠٨ - وهم أتباع نافع بن الأزرق الذى كان من بنى حنيفة ، وكانوا أقوى الخوارج شكيمة ، وأكثرهم عدداً ، وهم الذين تلقوا الصدمات الأولى من ابن الزبير ، والأمويين ، وقد قاتل نافع قواد ابن الزبير ، والأمويين تسع عشرة سنة ، وقتل فى ميدان القتال ، وتولى بعده أمرهم نافع بن عبيد الله ، ثم قطرى بن الفجاءة .

ومبادئهم التى تميزوا بها عن غيرهم :

(أ) أنهم لا يرون مخالفيهم غير مؤمنين فقط ، بل يرون أنهم مشركون مخلدون فى النار ، ويحل قتالهم وقتلهم .

(ب) وأن دار المخالفين دار حرب يستباح فيها ما يستباح فى دار الحرب ، ويباح سبي النساء والذرية ، ويباح قتل من قعدوا عن القتال .

(ج) يباح قتل الأطفال ، ويقررون أن أطفال مخالفيهم مخلدون فى النار ، أى أن الذنب الذى أوجب كفر مخالفيهم يسرى إلى أولادهم ، مع أن أولادهم لم يرتكبوه ، ولكنه انحراف فكرى منهم .

(د) ومن آرائهم الفقهية أنهم لا يقررون حد الرجم ، ويقولون ليس في القرآن إلا حد الجلد ، فحد الرجم لم يجيء في القرآن ، ولم يثبت عندهم في السنة .

(هـ) ويرون أن حد القذف لا يثبت إلا لمن يقذف محصنة بالزنى ، ولا يثبت على من يقذفون المحصنين من الرجال ، لأنهم أخذوا بظاهر النص : « والذين يرمون المحصنات ، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ، وأولئك هم الفاسقون » فلم يذكر حد القذف المحصنين من الرجال .

(و) ويرون أنه يجوز على الأنبياء أن يرتكبوا الكبائر والصغائر^(١) ، وإن ذلك بلا ريب من المتناقضات في أمثالهم إذ أنهم بينما يحكمون بأن مرتكب الكبيرة مشرك يجوزونها على الأنبياء ، فالنبي قد يكفر ثم يتوب ، وقد أخذوا ذلك من ظاهر قوله تعالى : « إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً ، ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك ، وما تأخر » .

النجادات :

١٠٩ - وهم أتباع نجدة بن عويمر من بني حنيفة ، وقد خالفوا الأزارقة في تكفير قعدة الخوارج الذين لا يخرجون إلى قتال المخالفين ، كما خالفوهم في استحلال قتل الأطفال ، وكما خالفوهم في حكم أهل الذمة الذين يكونون مع مخالفهم ، فالأزارقة قالوا إنه لا تباح دماؤهم احتراماً لعقد الذمة الذي دخلوا في أمان أهل الإسلام ، وقال النجدات : إنه تباح دماؤهم كما أبيحت دماء من يعيشون في كنفهم من المخالفين .

وقد أشرنا من قبل إلى أن النجدات يرون أن إقامة إمام ليست واجبة وجوباً دينياً ، بل هي واجبة وجوباً مصلحياً بمعنى أن المسلمين لو تواصلوا بينهم بالحق ونفذوه لم تكن إقامة الإمام واجبة ، لعدم الحاجة إليه .

الملل والنحل للشهرستاني .

والنجدات قد خالفوا سائر الخوارج في أنهم جوزوا الأخذ بالثقية ، بأن يظهر الخارجي أنه مع الجماعة حقناً لدمه ،

والنجدات كشأن الخوارج قد اختلفوا في أمر ثانوية فرقت جمعهم ، ولقد اختلفوا على نجدة أميرهم لأمور نعموها عليه :

منها أنه أرسل ابنه على رأس جيش فسيبوا النساء ، وغنموا غنائم . فأكلوا من الغنيمة قبل القسمة فعندهم ، ولم يؤاخذهم .

ومنها أنه لم يكفر من ارتكب ذنباً أو جب حرداً ، وقال لعل الله يعفو عنهم ، وإن عندهم في غير النار ، ثم يدخلهم الجنة ، وهو بهذا يخالف مبدأ الخوارج العام الذي يحكم بأن مرتكب الذنب كافر ، وكان نجدة يتسامح مع الخارجي المرتكب ، ولا يتسامح مع غيره .

ومنها أنه أرسل جيشاً في البحر ، وجيشاً في البر ، ففضل جيش البر على جيش البحر عند قسمة العطاء .

وقد تفاقم الخلاف حول هذه الأمور وغيرها واشتد فخرجت ثلاث طوائف عليه :

طائفة ذهبت إلى سجستان مع عطية بن الأسود ، وهو من بني حنيفة .

وطائفة ثارت على نجدة وقتلته ، وأقامت مقامه أبا فديك ، وقد وضعت يدها على ما كان نجدة قد استولى عليه ، واستمرت قوية إلى أن أرسل إليها عبد الملك ابن مروان جيشاً وهزمها .

والطائفة الثالثة هي التي عندت نجدة فيما صنع ، وقد بقيت أمداً من غير قوة حتى انتهى أمرها من تلقاء نفسها .

الصفرية :

١١٠ - وهم أتباع زياد بن الأصفر ، وهم في آرائهم أقل تطرفاً من الأزارقة ،

وأشد من الإباضية كما سنين .

وقد خالفوا الأزارقة في مرتكب الذنب ، فالأزارقة اعتبروه مشركاً
أما الصفريّة فلم يتفقوا على أنه مشرك ، بل منهم من يرى أن الذنوب التي فيها حد
مقرر لا يتجاوز بمرتكبها الاسم الذي سماه الله به من أنه زان أو سارق أو قاذف ،
وما ليس فيه حد فرتكبه كافر ، ومنهم من يقول إن مرتكب الذنب لا يعد كافراً
حتى يحده الوالي .

ومن الصفريّة أبو بلال مرداس ، وكان رجلاً صالحاً خرج في أيام يزيد بن
معاوية بناحية البصرة ، ولم يتعرض للناس ، وكان يأخذ من مال السلطان ما يكفيه
إن ظفر به ، ولا يريد الحرب ولا يتغيها ، فأرسل عبد الله بن زياد من قتله
ومن الصفريّة أيضاً عمران بن حطان ، وكان شاعراً زاهداً قد طوف
في الأقاليم الإسلاميّة فأراً نحلته ، وقد انتخبه الصفريّة إماماً لحم بعد
أبي بلال مرداس .

ومن أخبار الذين تولوا أمر هذه الطائفة تبين أنها لا ترى لإباحة دعاء
المسلمين ، ولا ترى أن دار المخالفين دار حرب ، ولا ترى جواز سبي النساء ، بل
لا ترى قتال أحد غير معسكر السلطان .

العجاردة :

١١١ - هم أتباع عبد الكريم بن عجرد أحد أتباع عطية بن الأسود الذي
خرج على نجدة ، وذهب بطائفة إلى سجستان ، وهم لهذا قرييون من النجدات
في آرائهم

وجملة آرائهم أنهم يتولون القعدة من الخوارج إن عرفوا بالتقوى ، ولا يرون
أن الهجرة من دار المخالفين واجبة ، بل يرونها فضيلة ، ولا يرون استباحة
الأموال ، ولا يباح مال مخالف إلا إذا قتل ، ولا يقتل من لا يقاتل .

وقد افرق العجاردة فرقا كثيرة لأمور مختلفة . منها ما يتعلق بالقدر ، وقدرة

العبد ، ومنها ما يتعلق بحكم الأطفال ، وكان يتدى الأمر بجدل ، وينتهي الجدل إلى خلاف ، وانشعب فرقة .

ومن أمثلة ذلك أن رجلاً اسمه شعيب كان مديناً لآخر اسمه ميمون ، فله تقاضى هذا دينه ، قال شعيب : أعطيكه إن شاء الله ، فقال ميمون : قد شاء الله ذلك في هذه الساعة ، فقال شعيب : لو شاء لم أستطع إلا أن أعطيكه ، فقال ميمون : قد أمر بذلك ، وكل ما أمر به فقد شاءه ، وما لم يشأ لم يأمر به ، فأرسل شعيب وميمون إلى رئيسهم وإمامهم عبد الكريم بن مجرد ، فأجاب إجابة مبهمه محتملة للقولين ، فقال : « إنما تقول ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، ولا يلحق بالله سوء » .

ولهذا الإبهام في الإجابة ادعى كل منهما أن الإجابة توافق رأيه ، وانقسم العجاردة إلى شعيبية وميمونية .

ومن أسباب الخلاف ما يروى أن مجردياً اسمه ثعلبة له بنت فخطبها مجردى آخر ، وأرسل إلى أمها يسألها ، ويقول في سؤاله : « إن كانت قد بلغت ، ورضيت الإسلام على الشرط الذى يعتبره العجاردة ، لم ييال كم كان مهرها » .

فأجابت الأم : إنها مسلمة في الولاية ، سواء أبلغت أم لم تبلغ .
فرفع الأمر إلى عبد الكريم فاختلفت البراءة من الأطفال ، وغالته ثعلبة وانبعثت من الفرقة فرقة أخرى اسمها الثعلبية .

وهكذا نجد خلافاً جزئياً لا تكون له صلة بالسياسة يترتب عليه الانقسام إلى فرقتين ، أو انشعب طائفة منهم إلى فرقة قائمة بذاتها .

الإباضية :

١١٢ - هم أتباع عبد الله بن إباض ، وهم أكثر الخوارج اعتدالاً ، وأقربهم إلى الجماعة الإسلامية تمكيراً ، فهم أبعد عن الشطط والغلو ، ولذلك بقوا ،

ولهم فقه جيد ، وفيهم علماء ممتازون ، وقيم طوائف منهم في بعض واحات الصحراء الغربية ، وبعض آخر في بلاد الزنجبار ، ولهم آراء فقهية ، وقد اقتبس القانون المصرى بعض آرائهم ، وذلك في الميراث بولاء العتاقة ، فإن القانون المصرى أخره عن كل الورثة ، حتى عن الرد على أحد الزوجين ، مع أن المذاهب الأربعة كلها تجعله عقب العصبة النسبية ، ويسبق فيها الرد على أصحاب الفروض .

وجملة آرائهم تبين فيما يلى :

(أ) أن مخالفيهم من المسلمين ليسوا مشركين ولا مؤمنين ، ويسمونهم كفاراً ، ويقولون عنهم : إنهم كفار نعمة ، وذلك لأنهم لم يكفروا بالله ، ولكن قصرُوا في جنب الله .

(ب) دماء مخالفيهم حرام ، ودارهم دار توحيد وإسلام ، إلا معسكر السلطان ، ولكنهم لا يعلنون ذلك ، فهم يسرون في أنفسهم أن دار المخالفين ودمائهم حرام .

(ج) لا يحل من غنائم المسلمين الذين يجارون إلا الخيل والسلاح ، وكل ما فيه قوة في الحروب ، ويردون الذهب والفضة .

(د) تجوز شهادة المخالفين ومناكحتهم ، والتوارث بينهم وبين الخوارج ثابت ، ومن هذا كله يتبين اعتدالهم وإنصافهم لمخالفيهم .

خوارج لا يعدون مسلمين :

١١٣ - قام مذهب الخوارج على الغلو والتشدد في الدين ، ولكنهم أخذوا بالظواهر ولم يغوصوا في تعرف حقائق الإسلام ، فضلوا من حيث أرادوا الخير ، وأجهدوا أنفسهم ، وأجهدوا الناس ، وإن المؤمنين الصادق الإيما لم يحكموا بكفرهم ، وإن حكموا بضلالهم ، ولذلك روى أن «علياً» رضى الله عنه أوصى أصحابه ألا يقاتلوا الخوارج من بعده ، وقال فيهم وفي معاوية : «من طلب الحق فأخطأ ، ليس كمن طلب الباطل فناله ، فعلى رضى الله عنه وكرم الله وجهه

يعتبر الخوارج قد طلبوا الحق ، ولكن أخطئوه .

ولكن مع هذا الغلو نبت في الخوارج ناس قد ذهبوا مذاهب لبست من الإسلام في شيء ، وهي تناقض ما جاء في الكتاب الكريم ، وما تواترت به الأخبار عن رسول الله ﷺ . وقد جاء في كتاب الفرق بين الفرق للبغدادى أن طائفتين منهم خرجوا عن الإسلام ببعض آرائهم . وهما :

١ - اليزيدية : وهم أتباع يزيد بن أنيسة الخارجي ، وكان إباضياً ، ثم ادعى أن الله سبحانه سيبعث رسولا من العجم ينزل عليه كتاب ينسخ الشريعة المحمدية وهذا يخالف ما قرره القرآن الكريم من أن محمداً ﷺ خاتم النبيين .

٢ - الميمونية : وهم أتباع ميمون العجرى الذى خرج لخلافه في مشيئة الله وتوافقها مع أمره ، وقد أشرنا إليه آنفاً . وقد أباح نكاح بنات الأولاد ، وبنات أولاد الأخوة والأخوات ، وقال في علة ذلك : « إن القرآن لم يذكرهن في المحرمات ، وذلك قول من لم يفهم القرآن ولم يفهم العربية ، واطرح المأثور ، وخالف البدهيات العقلية وسنة الوجود .

وروى عن هؤلاء الميمونية أنهم أنكروا سورة يوسف ، ولم يعدوها من القرآن ، لأنها قصة غرام في زعمهم ، فلا تصح أن تعد من القرآن ، فقبجهم الله تعالى لسوء ما يعتقدون ، وقد ضلوا بهذا ضلالاً بعيداً .

الخوارج وأثرهم في الحكم الأموي

١١٤ - اشتد أمر الخوارج في العصر الأموي ، وإزعاجهم لأمن الناس ، وتحطفتهم المسلمين في أطراف البوادي ، لا يبقون على قائم ، وقد ذكرنا أنهم يفهمون الدين من ظواهر الألفاظ ، ويمررون من حقائق الإسلام مروق السهم من الرمية يخلص من يخلص منهم ، ولكن يرمون غيرهم بالكفر والفسوق عن جهالة ومن غير بينة ، ولا سلطان من الشرع مبين .

وقد كانت حركتهم تشتد كلما وجدوا من الأمويين ضعفاً بعد قوة ، فحركتهم اشتدت بعد معاوية ، وبعد يزيد ، وبعد هشام بن عبد الملك ، حتى إنهم قوضوا حكم الأمويين أو اشتروا في تقويضه ، فإنه في الوقت الذي كان يعاني فيه من حركات العباسيين في خراسان ، وخروجهم ما يعاني ، وقد أخذوا ينقصون عليه الأرض من أطرافها قام الخوارج واستولوا على المدينة سنة ١٣٠ هـ ، أى والدولة الأموية في النزاع الأخير ، وبعد مقتل الإمام زيد بنحو ثمان سنوات .

فقد جاء في الكامل لابن الأثير : « وفي هذه السنة (أى سنة ١٢٩ قدم أبو حمزة الخارجي الحج . . . فبينما الناس بعرفة ماشعروا إلا وقد طلعت عليهم أعلام وعمائم سود على رموس الرماح ، وهم سبعمائة ، ففرع الناس حين رأوهم ، وسألوهم عن حالهم ، فأخبروهم بخلافهم مروان ، وآل مروان ، فراسلهم عبد الواحد بن سليمان بن عبد الملك ، وهو يومئذ على مكة والمدينة ، وطلب منهم الهدنة ، فقالوا نحن بجمنا أضنء ، وعليه أشج ، فصالحهم على أنهم جميعاً آمنون بعضهم من بعض حتى ينفر الناس . »

وبعد أن انتهى الحج ، وانتهت سنة ١٢٩ - ودخلت سنة ١٣٠ دخل أبو حمزة قائد الخوارج المدينة بعد معركة كانت بينه وبين أهل المدينة ، فقتلوا منهم كثيراً ، وكانت القتلة في قريش ، إذ كانت فيهم الشوكة ، فأصيب منهم عدد كثير ، وقدم المنهزمون المدينة ، فكانت المرأة تقيم النوائح على حميها ، ومعها النساء ، فأتبرح

النساء حتى تأتين الأخبار عن رجالهن ، فيخرجن امرأة ، امرأة ، كل واحدة منهن تذهب لقتل زوجها ، فلا تبقى عندها امرأة لكثرة من قتل ، (١) .

ثم جاء من بعد ذلك من قبل الأمويين من أخرجهم ، وكان في ذلك تفريق لقوى الأمويين مكن العباسيين من الانقضاء عليهم ، وإنه من الواجب أن نذكر خطبة أبي حمزة عند ما فتح المدينة ، فهي تصور النعمة على الأمويين ومن ولاهم ، وهذه هي الخطبة :

« يا أهل المدينة : مررت زمان الأحولِ (يقصد هشام بن عبد الملك) وقد أصاب ثماركم عاهة ، فكتبتم إليه تسألونه أن يضع عنكم خراجكم ففعل ، فواد الغنى غنى ، والفقير فقراً ، فقلتم له جزاك الله خيراً ، فلا جزاكم خيراً ، ولا جزاه خيراً ، واعلموا أننا لم نخرج من ديارنا أشراً ولا بطراً ولا عبثاً ، ولا لدولة ملك نريد أن نخوض فيه ، ولا لثأر قديم قد نيل منا ، ولكننا لما رأينا مصاييح الحق قد عطلت ، وغذت القائل بالحق ، وقتل القائم بالقسط — ضاقت علينا الأرض به رحبت ، وسمعنا داعياً يدعو إلى طاعة الرحمن ، وحكم القرآن ، فأجبنا داعي الله « ومن لا يجب داعي الله فليس بمعجز في الأرض » فأقبلنا من قبائل شتى ، ونحن قليلون مستضعفون في الأرض ، فأوانا وأيدنا بنصره ، فأصبحنا بنعمته إخواناً ، ثم لقينا رجالكم ، فدعوناهم إلى طاعة الرحمن وحكم القرآن ، فدعونا إلى طاعة الشيطان ، وحكم بني مروان ، فشتان لعمر الله بين الغي والرشد ، ثم أقبلوا يهرعون ، وقد ضرب الشيطان فيهم بجرانه ، وغلت بدمائهم مراجله ، وصدق عليهم ظنه ، وأقبل أنصار الله عز وجل عصائب وكتائب ، بكل مهند ذى روثق ، فدارت رحانا ، واستدارب رحاهم بضرب برتاب به المبطلون ، وأتم أهل المدينة ، إن تصروا مروان وآل مروان يسحتكم الله بعذاب من عنده أو بأيدينا ويشف صدور قوم مؤمنين . »

(١) الكامل لابن الأثير ج ٥ ص ١٤٥ .

وياهل المدينة أولكم خير أول ، وآخركم شر آخر ، ياهل المدينة أخبروني
عن ثمانية أسهم فرضها الله عز وجل في كتابه على القوى والضعيف ، فجاء تاسع
ليس له فيه سهم^(١) ، فأخذها لنفسه مكابراً محارباً ، ياهل المدينة بلغني أنكم
تنتقصون أصحابي: قلمت شباب أحداث ، وأعراب جفاة، هم والله مُكسثلون في شبابهم ،
غضة عن الشر أعينهم ، ثقيلة عن الباطل أقدامهم .

١١٥ — سقنا هذه الخطبة ، وإن كانت قد قيلت بعد استشهاد الإمام زيد
بنحو ثمانى سنوات ، لأنها تدل على اضطراب الأفكار وفي الجزء الأخير
من العصر الأموى ، وإن هذا القلق النفسى الذى نشأ من الإحساس بالظلم
قد يظهر أحياناً فى فورات عنيفة ، لأن كبيراً من الكبراء ، أو زعيم فرقة من
الفرق - استجاش نفسه ما يقع من ظلم أو مس فى كرامته ، أو وجد ضعفاً فاتهره
ومن الأول ما حدث فى قيام الإمام زيد ، فكانت ثورته مظهراً من مظاهر
الاضطراب النفسى ، والقلق الذى أنشأه الظلم ، فقام رضى الله عنه ، وقد توالى
من بعده الفورات المختلفة ، لأن استشاده وما جره أثار الأحقاد ، وحرك
النفوس المؤمنة . حتى كانت القاضية على الحكم الروانى فى كل البقاع الإسلامية ،
وإن قام من بعد ذلك فى الأندلس .

والخطبة تدل على أمور كثيرة ، فهى تدل على أنه تحرك فى هذا العصر ما بين
الغنى والفقير من تفاوت ، حتى إن أبا حمزة ليألم من ترك بعض الخراج ، لأن فيه
زيادة الغنى من غناه ، وزيادة الفقير فى فقره ومتربته ، إذ حرم حقه بسبب الترك

(١) يقصد بالسهم الثمانية ما جاءت فى قوله تعالى : « إنما الصدقات للفقراء
والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل » ،
فهذه ثمانية هى مصارف الزكوات ، ومصارف الخراج ، والسهم التاسع الذى أشار إليه
هو ما يحتجزه الحاكم لنفسه ، ولو أنصف لقال إن صاحب هذا السهم المدعى يأكل السهم
جميعها ، ولا يبقى منها ولا يذر .

للأغنياء وهو ما أخذه الإمام زيد رضي الله عنه ، وتعهد في خطبة دعوته أن يعطى كل ذي حق حقه ، وما تدل عليه الخطبة أن الخوارج كانوا يأخذون على أهل المدينة وخصوصاً الفرس منهم . وفي الواقع إنه قد وجد من بين سكان المدينة دار الهجرة من كان يبالغ في موالاته بين أمية ، حتى إنه ليألتهم في ظلهم ، وكيدهم لآل الرسول ﷺ . وقد قصصنا ن قبل ما كان من الأنصارى الذي تهجم على الإمام زيد رضي الله عنه بغير حق إلا أن يكون فرط بمآلاته للأمويين وكرامتهم حتى لقد غضب لذلك أحد أحفاد عمر بن الخطاب ، وثار ثورة شديدة ، وقرر أنه ليس على هذا صبر .

وتدل الخطبة أيضاً على أن السكوت في عهد هشام بن عبد الملك كان سكوت المغيظ المحقق ، لا الراضى المطمئن .

وتدل أيضاً على أن حركة الخوارج في هذه المرة كانت حركة البرادى ، فإذا كانت حركة زيد دلت على نقمة أهل المدائن ، فحركة أبي حمزة الشارى حركة أهل البادية ، فالنقى أهل المدن وأهل البادية على ضرورة التغير فكان بقيام دولة بنى العباس .

وإن ما ذكره أبو حمزة من حال أهل المدينة ليدل على السبب الذى من أجله احتار الإمام زيد القيام بحركته في الكوفة لاني المدينة فوق أن الذين كانوا يمرضونه على الخروج من أهل العراق .

١١٦ — إلى هنا قد بينا صورة العصر من الناحية السياسية ، وهى توجه تفكير المفكر المخلص إلى الطريق الأمثل في السياسة والحكم ، فإن الخطوط المعروجة التى كانت في السياسة والحكم ، وتحوم في الرموس ولا تظهر في العمل ، هى التى توحى بالمنهاج المستقيم ، فإنه من المقررات أن الخط المستقيم لا يتبين استقامته إلا وسط الخطوط المعروجة ، وإن اعوجاج الخطوط يبين مروض الاستقامة .

ثم إن أحوال العصر كانت تثير كل النفوس المؤمنة ، فإذا كان للأمويين

فضل في الفتوح الإسلامية فإنه يذهب به أسلوب الحكم الذي انتجوه ، فقد قام على القمع والعنف ، وقد أدى العنف إلى هذا الاضطراب النفسي ، وإلى هذا الانحراف الفكري ، وكان لزيد فضل أنه جعل الفكر المستقيم في الحكم مظهراً عملياً ، فوضح بطلان الأوهام التي قامت حول الإمام علي وبنيه ، وحارب الطغيان الأموي ، ورسم الخط المستقيم الحكيم الذي يرضى أهل الحق جميعاً .

٢ - الكلام في أصول الدين في عصر الإمام زيد

١١٧ - كان زيد رضي الله عنه من علماء العقائد ، كما كان من رجال السياسة ، وكانت آراؤه حول العقيدة جريئة نابعة من إيمان قوي بما يعتقد ، كما كانت موافقه السياسية مستندة إلى إيمان بالحق ووجوب نصرته ، وفي عهده كانت الفرق الإسلامية قد نبت نبتاً ، وقام سوقها ، فغاض فيما كانت تخوض برأى آرائه ، وكان رأيه فيها وسطاً معتدلاً في الجملة كآرائه في السياسة ، فما كان يتطرف تطرف بعض الفرق ، وقد غاض كما سنين آراءه في مسائل حول القدر ، وحول مرتكب الذنب ، فحق علينا في هذا المقام أن نتكلم في هاتين المسألتين من ابتداء الكلام فيهما ، ثم نشير إلى الفرق المختلفة بإيجاز ، حتى يتبين رأى الإمام زيد واضحاً مكشوفاً عند الكلام في آرائه .

الكلام في القدر :

١١٨ - يوغل الكلام في القدر من حيث إرادة الإنسان وأفعاله بجوار إرادة الله سبحانه وتعالى - إلى ما قبل الإسلام ، بل إن الذين تكلموا به في الإسلام كانوا يرددون بعض ما قيل من قبل ، والجاهليون كانوا يبررون شركهم بأن الله شاء ، ولو لم يشأ لم يقع ، فقد قال سبحانه وتعالى عنهم : « سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ، ولا آباؤنا ولا حرمنا »

من شيء ، كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا ، قل هل عندكم من علم
فخترجوه لنا ، إن تتبعون إلا الظن ، وإن أتمم إلا تخوضون .

ولقد ناز الكلام في القدر في عصر النبي ﷺ وقد أمرنا النبي أن نؤمن بالقدر
خيرته وشره ، فقال عليه الصلاة والسلام ، وقد سأله جبريل الأمين عز الإيمان :
« أن تؤمن بالله وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، واليوم الآخر ، وتؤمن بالقدر
خيرته وشره . »

وقد ذكر صاحب كتاب المنية والأمل أن تفسير القدر بالعلم الأزلي لله تعالى
قد ورد في حديث عن ابن عمر رضی الله عنهما ، فقد جاء في هذا الكتاب :
« عن عبد الله بن عمر ، محدثي أبي عمر بن الخطاب أنه سمع رسول الله ﷺ يقول :
« مثل علم الله فيكم كمثل السماء الذي أظلمتكم ، والأرض التي أظلمتكم ، فكما
لا تستطيعون الخروج من السماء والأرض كذلك لا تستطيعون الخروج من علم
الله ، وكما لا تحملكم السماء والأرض على الذنوب كذلك لا يحملكم علم السماء ،
فهذا يكون القدر هو تقدير الله تعالى في علمه الأزلي الذي لا يتغير ولا يتبدل .

وإن الثابت المؤكد عن النبي ﷺ أنه نهى عن الخوض في القدر .

١١٩ — ولما انتقل النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى واختلط المسلمون باليهود
والنصارى ، وكان الكلام في القدر متوارثاً عندهم وجد في عهد الصحابة الكلام
في القدر ، وكان عمر يعاقب من يعتذر بالقدر عما يرتكب ، يروى أنه أتى
بسارق ، فقال له : لم سرقت ، فقال : قضى الله عليّ بذلك ، فأمر به فقطعت يده ،
وضرب أسراطاً ، فقيل له في ذلك ، فقال : القطع للسرقة ، والجلد لما كذب
على الله .

وقد اشتد الكلام في القدر في عهد علي رضی الله عنه ، لكثرة الاختلاط
في عهده رضی الله عنه ، وقد روى عنه رضی الله عنه أنه فسر القدر بمعنى العلم
الأزلي ، فقد جاء في نهج البلاغة وشرحه لابن أبي الحديد ما نصه :

« قام شيخ إلى علي عليه السلام ، فقال : أخبرنا عن سيرنا إلى الشام ، أكان بقضاء الله وقدره ، فقال : « والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطننا موطناً ، ولا هبطنا وادياً إلا بقضاء الله وقدره . فقال الشيخ ، فبئس الله أحسنب عناى ، ما أرى لى من الاجر شيئاً . فقال الإمام : مه أيها الشيخ ، لقد عظم الله أجركم فى مسيركم وأتم سائرون ، وفى منصرفكم وأتم منصرفون ، ولم تكفونوا فى شىء من حالكم مكرهين ولا مضطرين ، فقال الشيخ : وكيف القضاء والقدر ساقانا ، فقال الإمام : ويحك لعلك ظننت قضاء لازماً^(١) ، وقدراً حتماً ، لو كان كذلك لبطل التواب والعقاب ، والوعد والوعيد ، والأمر والنهى ، ولم تأت لأئمة من الله لمذنب ، ولا محمداً لمحسن ، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسىء ، ولا المسىء أولى بالذم من المحسن ، تلك مقالة عبدة الأوثان ، وجنود الشيطان ، وشهود الزور أهل العمى عن الصواب ، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها ، إن الله أمر تخييراً « أى للكلف الاختيار فى الطاعة ، ونهى تحذيراً ، وكلف تيسيراً ، ولم يعص مغلوباً ، ولم يطع كارهاً ، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثاً ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلاً « ذلك ظن الذين كفروا : فريل للذين كفروا من النار . »

فقال الشيخ : « فما القضاء والقدر للذان ما سرنا إلا بهما » فقال الإمام : هو الأمر من الله والحكم ، ثم تلا قوله تعالى : « وتصى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » فهض الشيخ مسروراً ، وهو يقول :

أنت الإمام الذى نرجو بطاعته يوم النشور من الرحمن رضواناً
أوضحت من ديننا ما كان ملتبساً جزاك ربك عنا فيه إحساناً
ومن هذا الكلام يتبين أن الإمام علياً كرم الله وجهه يفسر القضاء بمعن

(١) مراد الإمام لعلك ظننت قضاء يكرهك على التنفيذ وقدراً يجبرك عليك العمل ، بل أن الله قدر وأمر ، وللكلف الخيار فى أن يعمل أو لا يعمل وهو مجزى بعمله .

الحكم السكيني ، ويظهر أن القدر معناه عنده : العلم الأزلي .

١٢٠ - وقد استمر الكلام بعد عصر الصحابة وأخذ ينمو ويشتد في عصر التابعين ومن جاء بعدهم ، فكان الخوض فيه شديداً في العصر الأموي ، وفي عصر الإمام زيد ظهرت الفرق التي تتكلم في القدر ، فظهر معبد الجهنى والجهم بن صفوان ، وقد اتجها إلى الحكم بأنه لا إرادة للإنسان فيما يفعل ، وظهر القدرية ، فظهر غيلان الدمشقي الذي قتله هشام بن عبد الملك ، كما ظهر وأصل بن عطاء ، وكل أولئك معاصرون للإمام زيد رضي الله عنه ، وسننكم بكلمات مrojزة عن آراء هذه الفرق .

مرتكب الكبيرة :

١٢١ - ظهر الكلام في مرتكب الذنب في عصر الإمام علي كرم الله وجهه ورضي عنه ، فإن الخوارج ماخرجوا عليه إلا لأنه ارتكب ذنباً بموافقتة على التحكيم ، وإنه لا بد من توبته منه ، وإلا فإنه كافر ، وقد كثر الكلام بسبب ذلك في مرتكب الذنب ، فأفرط الخوارج وكفروه ، وفرط المرجئة ، فاعتبروه مغفوراً ، لأنه لا يصير مع الإيمان معصية ، كما لا يضر مع الشرك طاعة ، وتوسط فريقان ، فريق قال إنه في منزلة بين المؤمن والكافر ، واسمه في القرآن فاسق ، ويصح أن يقال عنه مسلم ، ولا يقال عنه مؤمن ، وأولئك يقرون أنه مخلد في النار ما لم يتب وتحسن توبته فإن التوبة تجب ما قبلها ، وفريق قال إنه مسلم وهو في أهل الإيمان ، والمعاصي لا تضر أصل العقيدة ، وإن تاب وأحسن التوبة غفر الله تعالى له ، وإن لم يتب ، فإنه مستحق للعقاب ، وإن الله سبحانه وتعالى معاقبه إلا أن يتغمده برحمته وعفوه ، وخلصه هذا الرأي أن يرجأ أمره إلى الله تعالى ، ويسمى هؤلاء مرجئة السنة .

وقد روى عن الحسن البصري أنه قال إن مرتكب الكبيرة منافق .

وفي ذلك المضطرب من الآراء كان يعيش الإمام زيد رضى الله عنه ، وخصوصاً عند ما انتقل إلى البصرة التي كانت تموج بهذه المذاهب المختلفة ، وكان المعتزلة الذين نادوا بالمنزلة بين المنزلتين يقيمون بالبصرة ، وقد ارتضى الإمام ذلك الرأى على اختلاف سر كاسنين إن شاء الله تعالى ، وقد ادعى عليه أنه أخذه من واصل ابن عطاء الغزال ، وقال الشهرستاني إنه تنلذ له ، وقد بينا القول في ذلك عند الكلام في نشأته .

الفرق الدينية

الجبرية أو الجهمية :

١٢٢ — خاض المسلمون في عصر الصحابة وعصر التابعين في القدر ، وارتباط ذلك بأفعال الإنسان التي يكلف القيام بها أو الكف عنها وهل للإنسان إرادة فيما يفعل بجوار إرادة الله تعالى ، وقدرة بجوار قدرته سبحانه وتعالى ، بحيث يخلق أفعال نفسه ويكون مستولاً عنها يوم القيامة كما أشرنا .

وقد أجاب عن السؤال الجبرية ، فزعموا أن الإنسان لا يخلق أفعال نفسه ، وليس له قدره على ما ينسب إليه من الأفعال ، فقوام هذا المذهب ، نفي الفعل عن العبد ونسبته إلى الرب ، وإنما يخلق الله سبحانه وتعالى أفعاله على حسب مشيئته سبحانه وتنسب الأفعال إلى العباد مجازاً كما يقال أثمر الشجر ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس ، وتغيمت السماء وأمطرت ، وأنبت الأرض إلى غير ذلك ، والثواب والعقاب جبر أيضاً ، والنكليف جبر أيضاً (١) .

وقد خاض المؤرخون في بيان أول من تكلم بهذه النحلة ، ومن المؤكد أنه شاع في أول العصر الأموى ، وآخر عصر الصحابة ، وقد كتب عبد الله بن عباس فيما رواه المرتضى في المنية والأمل إلى قوم من أهل الشام ، وفي هذه الرسالة تقييح

(١) الملل والنحل للشهرستاني .

لهم لفكرتهم الجبرية ، فقد جاء في آخرها ، « هل منكم إلا مفتر على الله يحمله إجرامه عليه ، وينسب ذنوبه علانية إليه .

وقد رويت رسالة للحسن البصرى وجهها إلى قوم من أهل البصرة ، استنكر منهم قولهم بالجبر أيضاً ، وقد جاء في هذه الرسالة : « من لم يؤمن بالله وقضائه وقدره فقد كفر ، ومن حمل ذنبه على ربه فقد كفر » .

١٢٣ — وبهذا يتبين أن فكرة الجبر شاعت في الشام ، وشاعت في العراق ، ولكن لم يكن لها داعية واضح يحمل تبعه الدعوة ، ويقال إن أول من حمل لواء الدعوة إليها في أول القرن الثاني الهجرى الجعد بن درهم ، وقد تعلم منه ذلك المذهب الجهم ابن صفوان . وقد قيل إن الجعد بن درهم أخذه عن بيان بن سمعان الذى كان يزعم أنه يدعى لأبي هاشم بن محمد بن الحنفية كما أشرنا من قبل ، وبذلك يتبين أن الأهواء المنحرفة كانت تتلاقى في ينبوع واحد ، وتصدر عن مقصد واحد ، وهو هدم العقائد الإسلامية بالتشكيك فيها .

ومهما يكن من القول في أول من حمل الدعاية ، فمن المؤكد أن الجهم بن صفوان حمل لواء الدعوة إليها ، أخذ يدعو لمذهبه بخراسان حتى قتله نصر بن سيار لما حرج عليه في آخر العصر الامرى ، وبقى أتباعه في نهاوند حتى تغلب عليه مذهب أبى منصور المازيدى في أول القرن الرابع الهجرى .

وقد كان الجهم مع دعوته إلى الأخذ بأن الإنسان مجبور في أفعاله ، وليس له اختيار قط ، وأنه كالريشة في مهب الرياح — له آراء أخرى منها ما يأتى :

(أ) منها زعمه أن النار والجنة يفتيان ، وأن لاشيء يخلد ، والخلود المذكور في القرآن هو طول المكث ، لا مطلق البقاء .

(ب) ومنها زعمه أن الإيمان هو المعرفة ، وأن الكفر هو الجهل بالله ، فمعرفة الحقائق الإسلامية من غير إذعان وتصديق تعـ. إيماناً ، والجهل بعد كفر آ .
(ج) ومنها أنه لا يوصف الله بصفة العلم والحياة والكلام والسمع والبصر ،

وغيرها من الصفات التي يصبح أن تطلق أسماؤها على الحوادث ، لأنه يعتبر ذلك مشابهة للحوادث ، مع أن هذه الصفات هي بما يليق بذات الله تعالى ، فهي أعلى من أسمائها التي تطلق على الحوادث .

(د) وقد نفي رؤية الله يوم القيامة ، وقال إن القرآن مخلوق .

ولكن النحلة التي اشتهر بها الجهم هي أخذه بالجبر .

وقد تصدى العلماء للرد عليه في كل ما قال ، وخصوصاً من الفرق الأخرى التي ناقضت مذهبه ، ومن هؤلاء :

القدرية :

١٢٤ - وهؤلاء مذهبهم على النقيض من مذهب الجبرية ، إذ أنهم يقولون إن الإنسان يخلق أفعال نفسه ، ويكسبها ، وقد قال عبد القاهر البغدادي في توضيح فكرتهم ، وبيان أنهم يتلاقون مع المعتزلة في ذلك ، «ومنها قولهم إن الله تعالى غير خالق لا كساب الناس ، ولا لشيء من أعمال الحيوانات ، وقد زعموا أن الناس هم الذين يقدرون أكسابهم ، وأنه ليس لله عز وجل في أكسابهم ، ولا في أعمال سائر الحيوان صنع ولا تقدير ، ولأجل هذا سماهم قدرية» (١) .

ولم يقف منتحلو هذا الرأي عند ذلك ، بل نفوا العلم الأزلي ، والتقدير الأزلي ، وقالوا الأمر أنف ، وهذا هو الفارق بينهم وبين المعتزلة ، وقد دهش بعض المؤرخين من تسميتهم القدرية مع أنهم ينفون القدر ، ولكن ذكره مخالفوهم لينطبق عليهم الأثر الذي يتردد ذكره عند أهل الفرق وهو ما روى أن النبي ﷺ قال : « القدرية مجوس هذه الأمة ، وجهور العلماء على هذه التسمية .

وقد كان ظهور هذه النحلة بالبصرة في مضطرب الآراء ومتناحر الأفكار .

(١) الفرق بين الفرق طبع محمد بدر .

وقد جاء في كتاب سرح العيون : « قيل أول من تكلم في القدر رجل من العراق كان نصرانياً فأسلم ، ثم تنصر ، وأخذ عنه معبد الجهني ، وغيلان دمشقي » .

وقد تصدى سندان الرجلان للناداة بهذه النحلة والدفاع عنها ، فمعبد الجهني كان يدعو إليها في البصرة ، وقد قتله الحجاج مع من خرج يناصر عبد الرحمن بن الأشعث . وغيلان الدمشقي كان يدعو إليها في دمشق ، واستمر في دعوته ، ولما ولي عمر بن عبد العزيز أرسل إليه رسالة يدعو فيها إلى التزام الحق . وقد جاء فيها :

« أبصرت يا عمر ، وما كدت ، ونظرت وما كدت ، اعلم يا عمر أنك أدركت من الإسلام خيراً بالياً ، ورسماً عافياً ، فياميت بين الأموات ، لا ترى أثراً فتتبع ، ولا تسمع صوتاً فتنتفع ، طغى على السنة ، وظهرت البدعة ، أخيف العالم فلا يتكلم ، ولا يعطى الجاهل فيسأل ، وربما نجت الأمة بالإمام ، وربما هلكت بالإمام ، فانظر أي الإمامين أنت ، فإنه تعالى يقول : « وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا » فهذا إمام هدى ، هو ومن اتبعه شريكان ، وأما الآخر فقد قال تعالى فيه : « وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ، ويوم القيامة لا ينصرون » ولن تجد داعياً يقول : تعالوا إلى النار ، إذن لا يتبعه أحد ، لكن الدعاة إلى النار هم الدعاة إلى معاصي الله ، فهل وجدت يا عمر حكماً يعيب ما يصنع أو يصنع ما يعيب ، أو يعذب على ما قضى ، أو يقضى على ما يعذب عليه ، أم هل وجدت رحيماً يكلف العباد فوق الطاقة ، أو يعذبهم على الطاعة ، أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والنظام ، وهل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب والتكاذب ؟ كفى بان هذا بياناً ، وبالعمى عنه عمى » .

وقد دعاه عمر بن عبد العزيز ونائشه ، ويظهر أنه أعطاه عهداً بالاً يتكلم في هذا ، لأن ذات الكلام في ذلك إثارة لشبهات لا يوجد ما يدعو لإثارتها .

ويظهر أنه بعد موت عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه عاد إلى الكلام في نكلمته والدعوة إليها ، وقد أثار ذلك نقمة هشام بن عبد الملك ، ولعل هشام رأى فيه بغضاً للأمويين ، وتحريضاً عليهم ، فقتله لذلك ، لا لهذه النحلة والدعوة إليها ، وقد جاء في كتاب المنية والأمل : « دعا عمر غيلان ، وقال له أعنى على ما أنا فيه ، فقال غيلان : ولنى بيع الخزائن ورد المظالم ، فولاه ، فكان يبيعها ، ويقول : تعالوا إلى متاع الخونة ، تعالوا إلى متاع الظلمة ، تعالوا إلى من خلف رسول الله ﷺ في أمته بغير سنته وسيرته . . . فأحفظ ذلك هشام بن عبد الملك ، وقال والله إن ظفرت به لأقطعن يديه ورجليه ، فلما ولى فعل به ما أقسم عليه . »

وإذا صح ذلك الخبر يكون القتل للانتقام لبني أمية ، لا لمجرد الدعاية لهذه النحلة

ولم يمت المذهب بموت غيلان ، فقد دام في أهل البصرة ، وتحول عند طائفة منهم إلى ما يشبه مذهب التنويه الذين جازوا الخير إلى النور ، والشر إلى الظلمة ، فأولئك نسبوا لله فعل الخير ، ولأنفسهم فعل الشر ، من غير أن يكون لله فيه إرادة ، بل معاندين بذلك إرادته ، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً .

١٢٥ — ولا شك أن حركات غيلان وما آل إليه أمره كانت على مشهد من زيد رضى الله عنه ، فهو يرى الحكم الأموى لا يتحرك لزندقة ، ولا لانحراف إلا إذا كان يمس عن قرب أو بعد سلطانهم ، فكان بلا شك هذا له أثره ، ولقد عد غيلان الدمشق من مناصرى آل البيت ، وعده المرتضى في المنية والأمل في طبقات المعزلة الذين كانوا يناصرون آل البيت ، ولعل ذلك كان سبباً مضافاً إلى ما كان يقوم من شتم في الأمويين ، الذين كان يشتد هشام في المحافظة عليهم من أن ينالهم أحد بلسانه ، أو يرفع عليهم سيفه .

المعتزلة :

١٢٩ - وكان لا بد أن تأتي المعتزلة بعد القدرية لقرب آرائهم في الجملة من آراء المعتزلة ، حتى عد غيلان من طبقاتهم كما ذكرنا ، والمعتزلة قد نشأت فكرتهم قبل واصل بن عطاء ، ولكنها تبلورت نحلة قائمة بذاتها في عهد واصل ابن عطاء ، وإن لقاء واصل بالإمام زيد رضى الله عنه أمر مؤكد في نظر الشهرستاني وغيره من مؤرخي الفرق الإسلامية ؛ وإن التلاقى الفكرى ثابت بينهم ، ولذلك حق علينا أن نعرف آراء المعتزلة في عهد واصل ، لا في العهود التي جاءت بعده ؛

إن واصل ابني الإمام زيداً رضى الله عنه وقد عاش في عصر واحد ، فقد ولدنا حوالي سنة ٨٠ من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام ، ومجئنا الشهادة بالإمام زيد رضى الله عنه مع آل بيته الأطهار ، وامتدت حياة واصل بعده نحو عشر سنوات ، إذ مات سنة ١٣٢ .

ولقد كان واصل في جملة آرائه معتدلاً إلى حد إذا قيس قوله بالأراء المنحرفة التي كانت في عصره ، كآراء الخوارج والجهمية والشيعة المنحرفة ، وذكر الشهرستاني له آراء أربعة هي :

(١) كان واصل ينفي صفات الله تعالى من القدرة والإرادة والعلم ، والحياة ، على أنها حقائق غير الذات ، فهو يقول : الله قادر ، ولكن من غير قدرة زائدة على الذات ، والله عالم ، ولكن من غير صفة زائدة على الذات ، وفي الحق أن آراء واصل في هذا كان يقصد بها الرد على المجسمة الذين قال قولهم بيان بن مسمان ، والمغيرة بن سعيد وأشباهم ، ويقصد بها الرد على النصارى الذين كانوا يقولون إن الأقانيم الثلاثة صفات لله تعالى ، وهي غير ذاته ، وذلك القول كان راجعاً عند نسطرة الشرق فقصد بكلامه الرد على هؤلاء ، والبعد عن مضاهاة قولهم في صفات الله تعالى .

وواصل بنى الصفات لا ينكر ما جاء في القرآن من وصف الله تعالى نفسه بالقادر، والعليم، فيقول: إنها صفات غير منفصلة في التصور عن الذات، أو هي أسماء الله تعالى الحسنى، فهو يسمى: قادراً، وعليماً، وسمياً، وبصيراً، ومريداً، وغفوراً، ورحيماً...

(ب) وقال واصل إن مرتكب الكبيرة فاسق، والفاسق لا يعد مؤمناً، ولا يعد كاهراً، فلا يتجاوز به ما سماه الله سبحانه وتعالى به، وهو في منزلة بين المنزلتين، وقد قال واصل ذلك القول في وسط كان القول قد كثرت في شأن ارتباط الاعتقاد بارتكاب الذنوب، فقد كان الحسن البصري يقول عن مرتكب الذنب إنه منافق، والخوارج كما رأيت كانوا يكفرونه، ومنهم من كان يكفره ويكفر ذريته إلا أن يعلنوا التوبة.

والمرجته يرون أنه مؤمن ولا يضر مع الإيمان معصية، بل غلا بعضهم فقال إن الإيمان هو الاعتقاد بالقلب، وإن أعلن الكفر بلسانه، وعبد الأوثان، أو أعلن التلث في دار الإسلام، فلو مات على ذلك، مات وهو مؤمن كامل الإيمان عند الله، وهو من أهل الجنة.

(ج) ويرى واصل أن المكلف خالق أفعال نفسه بقوة أودعها الله إياه، ولقد كان مذهبه وسطاً بين نهجين، كلاهما ضلال بعيد، كان بعض الدهريين ينسبون المخلوقات إلى الدهر، أو يقولون إن الأشياء تنشأ في الوجود بالعلية، والسببية من غير أن يكون لله إرادة مطلقة في أي شيء، وينكرون أن الله فعال لما يريد، وأنه بديع السموات والأرض، وكان على الجانب الآخر الجهمية الذين قرروا أنهم يقولون إن أفعال العباد هي أفعال الله تعالى، فهي تجري على يد العبد، كما تجري الريح، وكما ينبت الزرع، وكما تحرك الأرض، وقد رأى واصل أن ذلك إنكار للعدل الإلهي، وهدم لقانون الجزاء من عقاب المسيء، وثراب

المطيع ، ورأى فيه هدماً للتكليف ، ولمح من وراء ذلك هدم الشرائع الدينية ، لأنه لا معنى لتكليف الإنسان أمراً ، لا إرادته له فيه ، ولا قدرة له عليه .

(د) كان يرى واصل وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وأن ذلك يأخذ صوراً شتى بحسب ما يقتضيه الدفاع عن الإسلام ، فالفقهاء ببيان السنن ، ومحاربة البدع ، والقادة بالدعوة إلى الحق ، وحمل الظالم على سلوك الجادة ، والتزام الشرع ، وعلماء الكلام بمحاربة الزندقة والدفاع عن الإسلام ضد الذين يهاجمونه ، ويوهنون حقايقه ، وقد كان واصل على هذا المنهاج ، فقد نصب نفسه لحرب الزنادقة وإبطال أقرانهم ، وكان له في ذلك القدم الثابتة ، وكان ذا بديهة حاضرة ، يحضره الجواب السديد في الوقت القصير ، وقد أوتي من ذلك حظاً وفيراً ، وكان له بهذا قدم ثابتة في الدفاع عن الإسلام ، فقد رد على المانوية^(١) ، وعلى المجوس ، وعلى الزندقة بكل أنواعها ، وإن القدرة على الرد في الوقت المناسب أعظم ما يؤتاه من نصب نفسه للدفاع عن حق ، وبيان بطلان باطل ، وقد قال صاحب العقد الفريد في الجوابات المسددة وذوئها :

« إن الجوابات هي أصعب الكلام كله مراكباً ، وأعزه مطلباً ، وأغضه منصباً ، وأضيقه مسلماً ، لأن صاحبه يجعل مناجاة الفكرة ، واستعمال القريحة ، يروم في بديته نقض ما أبرم القائل في رويته ، فهو كمن أخذت عليه الفجاجة ، وسدت له المخارج ، قد اعترضته الأسته ، واستهدف للرامي ، لا يدري ما يقرع به فيتأهب له ، ولا ما يفجؤه من خصمه ، فيقرعه بمثله ، ولا سيما إذا كان القائل قد أخذ بمجامع الكلام ، فقاده بزمامه بعد أن رأى فيه واحتفل وجمع خواطره واجتهد ، وترك الرأي يغيب حتى يحتمر ، فقد كرهوا الرأي الفطير ، كما كرهوا

(١) هم أتباع ماني ، وقد ظهر في فارس بمذهب بين المجوسية والنصرانية

الجواب الذبى^(١) فلا يزال في نسج الكلام ، واستثباته ، حتى إذا اطمأن شارده ، وسكن نافرده صك به خصمه جملة واحدة ، ثم قيل له : أجب ولا تخطئه ، وأسرع ولا تبطله ، فتراه يجيب بجواب من غير أناة ، ولا استعداد يطبق المفصل ، وينفذ إلى المقاتل ، كما يرمى الجندل بالجندل ، ويقرم الحديد بالحديد ، فيحل به عراه ، وينقض به مراثيه .

١٢٧ - هذا واصل رأس المعتزلة في عصر زيد ، وقد التقى به . ولعل الذى استرعى الإمام زيدا ما أخذه واصل على نفسه من الدفاع ضد الزندقة ، وقيامه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في دائرته . وقد انعقدت بينهما محبة جعلته يقدر هذه الآراء ، ويختارها مذهباً له ، ولعله قد خلع القية التي كان يدرع بها ، لأنه وجد أن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتقاضاه أن يتقدم ويدعو إلى السنة وإماتة البدعة ، ولا نقول إنه أخذ ذلك عن واصل ، ولكن نقول تلاقى تفكيره مع تفكيره ، وإن كان ما أخذه على نفسه أثقل حملاً ، وأفدح ، وعلى قدر أهل العزم يكون التكليف .

ولذلك تغاضى عن آراء واصل الأخرى مثل قوله في وافية الجمل إن أحد الفريقين : فريق على أو فريق طلحة - فاسق لا يعينه ولم يلتفت إليها ، لأنه رأى في أكثر ما قال صواباً ، وحسب العالم فضلاً أن يكون أكثر قوله حقاً .

ونكتني من الكلام في المعتزلة بهذا القدر ، وقد فصلنا القول فيهم في كتابنا تاريخ المذاهب ، فن أراد معرفة أدوار المذهب بعد واصل فليرجع إليه ، ونحن هنا نكتب ما يخص عصر الإمام زيد .

المرجئة :

١٢٨ - ابتدأت هذه الفرقة سياسية ، إذ أنها نشأت عند الاختلاف في أمر

(١) رأى الفطير الذى لم يحص ويدرس ، والجواب الذبى هو الجواب الذى يجيء بعد وقته .

القتال بين الإمام علي ومخالفيه ، فأولئك أرجئوا الحكم في أمرهم . واعتصموا بالصمت . كما اعتصموا بالصمت عند الخلاف الذي نشأ في آخر عهد عثمان رضي الله عنه ، وأرجئوا الأمر في هذا إلى الله تعالى يوم القيامة . ولذا سموا المرجئة ، وقد تمسكوا في صمتهم بحديث أبي بكر عن النبي ﷺ . إذ قال : « سسكون فتن القاعد فيها خير من الماشي . والماشي فيها خير من الساعي . إلا إذا برزت ، أو وقعت ، فمن كان له إبل فليحلق بئله . ومن كانت له غنم فليحق بغنمه ، ومن كانت له أرض فليحق بأرضه ، فقالوا يا رسول الله من لم تكن له إبل ولا غنم ولا أرض ؟ قال : يعمد إلى سيفه ، ويدق على حده بحجر ، ثم لينج إن استطاع النجاء . »

وقال ابن عساکر في هذا المقام في أصل هذه الفرقة من الصحابة :

« إنهم الشكك الذين شكوا . وكانوا في المغازي . فلما قدموا المدينة ، بعد قتل عثمان ، وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد ، ليس بينهم اختلاف ، فقالوا تركناكم ، وأمركم واحد . ليس بينكم اختلاف ، وقد منا عليكم وأنتم مختلفون ، فبعضكم يقول : قتل عثمان ظلماً ، وكان أولى بالعدل وأصحابه . وبعضكم يقول : كان على أولى بالحق وأصحابه . كلهم ثقة . وكلهم عندنا مصدق . فنحن لا نتبرأ منهما ، ولا نلعنهما ، ولا نشهد عليهما ونرجي أمرهما إلى الله حتى يكون الله هو الذي يحكم بينهما . »

واستمرت تلك الفرقة على هذا المنهاج بعد أن وجدت الشيعة التي تبالغ في التعصب للإمام علي كرم الله وجهه . وجاء الخوارج يكفرون ذلك الإمام الجليل ، ويكفرون جماهير المؤمنين ، والأمويون من وراء الفريقين يحاربون ويقتلون فأرجئوا الحكم أيضاً ، وهوضوا الأمر إلى الله تعالى .

١٢٩ - ولقد نبئت بعد ذلك في العصر الأموي نابتة حملت اسم المرجئة . ولم تكن كأولئك المتحفظين المحتاطين ، بل اجتارت الأمر إلى الكلام في شأن

مرتكب الكبيرة ، وقد نهجت في هذه المسألة منهاج الإرجاء كأولئك الذين أرجئوا في السياسة ، فأرجئوا الحكم في مرتكب الكبيرة إلى الله تعالى يوم القيامة ، فإن عفا فبرحمته من عنده ، وإن عاقب فبما ارتكب ، والله هو الحكم العدل .

ولقد جاء من بعد هؤلاء من خرج من ذلك النطاق المتحفظ في شأن مرتكب الكبيرة ، فلم يرجع الحكم ، بل حكم فقال : إن الإيمان إقرار وتصديق واعتقاد ، ولا يضر مع الإيمان معصية ، فالإيمان منفصل عن العمل ، والله تعالى يقول : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » بل غالى بعضهم وتطرف « فزعم أن الإيمان اعتقاد بالقلب ، وإن أعلن الكفر بلسانه ، وعبد الأوثان ، ولزم اليهودية والنصرانية في دار الإسلام ، وأعلن التلبيك ، ومات على ذلك ، فهو كامل الإيمان عند الله عز وجل ، وهو ولي الله عز وجل ، ومن أهل الجنة ،^(١) ،

بل إن بعضهم زعم أنه لو قال : « أعلم أن الله قد حرم أكل الخنزير ، ولا أدرى هل الخنزير الذي حرمه هو هذه الشاة أم غيرها كان مؤمناً ، ولو قال : أعلم أنه قد فرض الحج إلى الكعبة غير أنى لا أدرى أين الكعبة ، ولعلها بالهند ، كان مؤمناً ، ومقصوده أن أمثال هذه الاعتقادات أمور وراء الإيمان ، لا أنه شك في هذه الأمور ، فإن عاقلاً لا يستجيز عقله أن يشك في أن الكعبة إلى أى جهة هي ، وإن الفرق بين الخنزير والشاة ظاهر ،^(٢) .

ووجد في ذلك المذهب المستبين بحقائق الإيمان وأعمال الإسلام - كل مفسد ، ما يرضى أهراءه وشهواته ، فأعلنه منزهاً له ، حتى لقد كثرت المفسدون واتخذوه ذريعة لمآثمهم ، ومبرراً لمفاسدهم ، وبما يحكيه أبو الفرج الأصفهاني في هذا المقام

(١) الفصل في الملل والنحل لابن حزم .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني .

ما يروى من أن شيعياً ومرجئياً اختصما ، فجعل الحكيم أول من يلقاهما فلقبهما
أحد الإباحيين ، فقال له : أيهما خير؟ الشيعي ، أم المرجئي ، فقال : ألا إن أعلاى
شيعي وأسفل مرجئي ، .

١٣٠ — ولقد رأينا كيف تحول الإسم من طائفة متحفظة إلى طائفة متحللة
من القيود الإسلامية ، خالعة للريقة ، وأساس مذهبها أن الله يعفو عن كل
الذنوب ، ما عدا الكفر ، فلا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر
طاعة ، ولقد حملت هذه الفرقة آثاماً كثيرة ، حتى أصبح يعير بها من يقارنها
في الرأي .

ولقد رأى الإمام زيد بعض المتحليلين لهذه الآراء ، وأعلن البراءة منهم
ومن أقوالهم ، ولذا قال رضى الله عنه : « أبرأ من المرجئة الذين أطمعوا الفساق
في عفو الله تعالى ، .

وهؤلاء الذين أطمعوا الفساق في عفو الله هم الذين حملوا ذلك الاسم في عصر
الإمام زيد رضى الله عنه ، فلم يكن يندرج في هذه البراءة أمثال أبي حنيفة وأصحابه
رضى الله عنهم ، وإن اتهمهم بعض الكتاب بالإرجاء ، لأن هؤلاء وأشباههم
كانوا أخوف الناس من الله ، وأقربهم إلى الطاعات ، وأبغضهم للمعاصي .

١٣١ — ولكن المعتزلة كانوا يطلقون اسم المرجئة على كل من لا يرى
أن صاحب الكبيرة ليس مخلداً في النار ، ولذا أطلقوا على أبي حنيفة وأصحابه
اسم المرجئة ، لأنهم يقولون إن مرتكب الذنب ليس مخلداً في النار ، بل يعذب
بمقدار ما أذنب ، وقد يتغمده الله بعفوه ، ولقد قال في هذا المقام الشهرستاني :

« ولعمري لقد كان يقال لأبي حنيفة وأصحابه مرجئة السنة ، وعده كثير
من أصحاب المقالات من جملة المرجئة ، ولعل السبب فيه أنه لما كان يقول :
الإيمان هو التصديق بالقلب ، وهو لا يزيد ولا ينقص - ظنوا أنه يؤخر العمل
عن الإيمان ، والرجل مع تخرجه في العمل كيف يفتى بترك العمل ، وله وجه

آخر ، وهو أنه كان يخالف القدرية والمعتزلة الذين ظهروا في الصدر الأول ، والمعتزلة كانوا يلقبون كل من خالفهم في القدر مرجئاً ، وكذلك الخوارج ، فلا بد أن اللقب إنما لزمه من فريق المعتزلة والخوارج ، (١) .

ولقد عد من المرجئة على هذا كثيرون من التابعين وغيرهم منهم سعيد بن جبير ، ومنهم حماد بن أبي سليمان شيخ أبي حنيفة ، ومقاتل بن سليمان ، والحسن ابن محمد بن علي بن أبي طالب ، وكل هؤلاء أئمة في الدين ، ومنهم أئمة في الحديث ، وذلك لأنهم لم يكفروا أصحاب الكبائر ، ولم يحكموا بتخليدكم في النار .

ومن أحسن ما قيل في ذلك ما أشار إليه الشهرستاني من تقسيم المرجئة إلى قسمين : مرجئة السنة ، وأولئك الذين قرروا أن مرتكب الكبيرة غير مخلد في النار ، وأنه يعاقب بتدرج ما أذنب ، ورحمة الله تعالى قد تسعه فيتغمده الله تعالى برحمته ، فهؤلاء يرجئون أمر مرتكب الكبيرة إلى الله ، ولكنهم يحكمون بأنه مستحق للعقاب على قدر ما ارتكب ، فتعذر المعصية بلا ريب مع الإيمان ، ولكنها لا تكفر ، والقسم الثاني مرجئة البدعة ، وهم الذين قالوا لا يضر مع الإيمان معصية ، وقرروا أن العمل موضع العفو دائماً .

ولا شك أن الإمام زيدا رضى الله عنه عندما تبرأ من المرجئة ، إنما قصد هذا الفريق المبتدع ، أما الفريق التقى ، فإنه ما كان يعد في عصر الإمام زيد من المرجئة على هذا المعنى ، وهم ما أطمعوا الفساق في عفو الله .

١٣٢ - هذا ما كان في عصر الإمام زيد رضى الله عنه من اختلاف حول الاعتقاد ، وهي أفكار كان يبنها أعداء الإسلام في الجماعات الإسلامية لينيروا الخلاف ، ووراء الخلاف المستمر يحدث الشك في الحقائق الدينية ، ويضعف الإيمان في القلوب ، وذلك هو أقصى ما يبتغون ، فكان لا بد من إمام متبع يهدى إلى الحق ، ويزيل الريب ، ويقف الناس عند قوله ، ولقد كان ذلك هو الإمام زيد

(١) الكتاب المذكور .

الذي أجمع أهل الكلام والنسك والزهاد على تقديره كما ذكر الأصفهاني في كتابه «مقاتل الطالبين»، والإمام قد خرج من العزلة التي التزمها أئمة آل البيت بعد أن صدموا بمقتل الإمام الحسين رضي الله عنه وعن أبيه، وصلى الله على جده وسلم، لذلك تقدم يدلى بأرائه في وسط ذلك الخضم من الآراء المضطربة، ليكون كلامه نوراً يهتدى به، فكانت له مجموعة من الآراء حول العقائد كما كانت له مجموعة من الآراء حول السياسة، وعمل على تنفيذها، واستشهد في سبيلها.

٣ - الفقه في عصر الإمام زيد

١٣٢ - كان عصر الإمام زيد هو العصر الذي فتحت عنه عيون الاجتهاد الفقهى ، ووجد فيه متخصصون في الفقه الإسلامى يستنبطون أحكام الحوادث التى تقع ، والتى تتوقع ، وهو العصر الذى ابتدأ فيه صبط موازين الفقه ، ومقاييس الاجتهاد الصحيح من غير الصحيح ، وإنه إذا لم يكن الفقه قد دون فى موسوعات فى ذلك العصر ، كالذى كان من بعد فى النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى - قد كان الاجتهاد والفتيا على أوسع مدى ، فأئمة آل البيت اتجهوا إلى الدراسات الفقهية بالمدينة . ودراسات الآثار النبوية يروونها عن الصحابة والتابعين ، ويروى عنهم غيرهم ، فعلى زين العابدين أبو الإمام زيد كان يروى عن كثيرين من التابعين ، كما نقلنا لك ، ويروى عنه ابن شهاب الزهري الذى قال فيه الإمام مالك : «إنه بحر العلم الذى لا تكدره الولاة» . ولقد روى على زين العابدين عن ابن عباس ، وجابر ، وصفية ، وأم سلمة ، وغيرهم من الصحابة الذين أدركهم^(١) ، وروى عنه أولاده الباقر ، وزيد رضى الله عنهم أجمعين ، وأشهر من روى عنه من غير آل البيت ابن شهاب الزهري ، كما روينا ، ولقد ذكر علماء الحديث أنه كان قليل الرواية ، وقال ابن شهاب الزهري : « ما رأيت أفتقه من على بن الحسين رضى الله عنهما ، وكان ابن شهاب لمحبتته له ولأخلاقه كان يكثر من مجالسته ، حتى لقد قال : « كانت أكثر مجالستي مع على بن الحسين ،^(٢) .

ولقد كان ابنه محمد الباقر رضى الله عنه مثله يروى عن الصحابة والتابعين ، ويروى عنه المحدثون ، وقد قال فيه ابن كثير فى تاريخه : « قد روى عن غير واحد من الصحابة ، ، وروى عنه جماعة من كبار التابعين وغيرهم ، فمن روى عنه ابنه

(١) حلية الأولياء ج ٢ ص ١٤٢ .

(٢) الكتاب المذكور ج ٩ ص ٣٠٩ .

جعفر الصادق ، والحكم بن عتيبة ، والأعمش ، وأبو إسحق السبيعي والأوزاعي ، والأعرج ، وهو أسن منه ، وابن جريج ، وعطاء ، وعمرو بن دينار والزهرى ، (١) .

كان ذلك في بيت زيد فكان بيته مهد العلم كما أشرنا ، وقد لزم أباه . ولزم أخاه من بعد أبيه ، وكانت المدينة التي يعيش فيها هي منزل الوحي الذي بين أحكام الشرع الإسلامى ، وقد عاش فيها شطراً من صباه . حتى شب عن الطوق . وأخذ يطوف في الأقاليم الإسلامية دارساً فاحصاً .

المدينة في عصره :

١٣٤ - كانت المدينة فصلة الدولة الإسلامية في عهد الرسول عليه السلام ، ومرطن الخلافة من بعده ، وفيها تفتقت عقول الصحابة في استخراج الأحكام من الكتاب والسنة . واستنباط الأحكام لما جد في المجتمعات الإسلامية بعد الفتح التي كثرت واتسعت بها رقعة الإسلام .

ولأن الإمام عمر رضى الله عنه أراد أن ينتفع بكبار الصحابة في الاستنباط . ولأسباب أخرى تتعلق بالسياسة الرشيدة - أبقى رضى الله عنه أكثر الفقهاء من الصحابة بجواره يستشيرهم ويستفتيهم ، وكون منهم مجلس شورا .

ولما استشهد الفاروق رضى الله عنه وآلت الخلافة إلى عثمان رضى الله عنه سمح للصحابة الذين كان عمر رضى الله عنه قد احتجزهم - أن يخرجوا إلى الأرض المفتوحة . فكانوا نوراً و عرفاناً ، وكذلك كان الأمر في عهد على كرم الله وجهه ، وهو نفسه خرج من المدينة إلى الكوفة ، وكان أصحابه والصحابة الذين كانوا بالكوفة - الأصل العلى بدرستها مما ألقوه عليهم من فتاوى وما أثر عن على كرم الله وجهه من فتاوى وأنصية أيضاً ، وما روى عن طريقه من أحاديث نبوية .

(١) تاريخ أنى الصدا. ج ٩ ص ١٠٦ .

فلما جاء الحكم الأموي عاد من بني من الصحابة هم وتابعوهم إلى المدينة ،
ليبتعدوا عن ذوى السلطان ، ولكيلا يكونوا . وجودهم بالقرب منهم ما يدل
على رضاهم بكل ما يفعلون ، ولم يبق حول معادية إلا الذين شايعوه كعمرو بن
العاص ومن لف لفه .

ثم لما جاءت خلافة يزيد ، ثم حكم آل مروان ، واشتدت الفتن وكثر
الخروج - كان أكثر العلماء من التابعين يحدون في الحجاز بجوار الحرمين علماء
ومأوى ، وخصوصاً حوار الحرم النبوي . حيث آثار الرسول وصحبه الأكرمين
قائمة ، وعكفوا على الدراسات الدينية . وبيان أمور الدين للناس ، واستنباط
أحكام ما يجد من أحداث .

١٣٥ - وبلغت المدينة في عصر الإمام زيد ، وهو صبي ، ثم وهو شاب
الدروة ، حتى إن عمر بن عبدالعزيز لما أراد أن يفقه الناس في دينهم في مدة خلافته
في أول القرن الثاني الهجري لم يجد إلا المدينة يرجع إلى علماءها ، ولقد قال رضى
الله عنه : « إن للإسلام حدوداً وشرائع وسنناً فمن عمل بها استكمل الإيمان ،
ومن لم يعمل بها لم يستكمل الإيمان . فإن أعش أعلسكوها وأحمدكم عليها ، وإن
أمت فما أنا على صحبتكم بحريص » (١) .

وفي سبيل تعليم الأمة سن الإسلام والانتفاع بعلم أهل المدينة اتبع ذلك
الحاكم العادل طريقين ، كلاهما يبتدىء من دار الهجرة :

أولها - أنه أمر بتفريق علماء المدينة في الأمصار ليعلموا الناس ويرشدوهم ،
ويبينوا لهم حدود الإسلام وشرائعه ، ومن جملة هؤلاء الذين أرشدهم في البلاد
هداة مرشدين عدة من التابعين (٢) ، فانتشر الفقه ، وعم الإرشاد بهم ، ولعل

(١) سيرة عمر بن عبد العزيز ص ٦٣ .

(٢) تاريخ الفقه للحجري ص ١١٠ الربع الثاني .

هؤلاء التابعين الذين انبعثوا من المدينة منهم من انتشر في مصر وشمال أفريقيا حيث كان البعد عن آثار الصحابة والتابعين .

ثانيهما - أنه أمر بتدوين السنة المشهورة بالمدينة ، فقد كتب إلى قاضيه من قبله أبي بكر بن حزم أن يدون ذلك ، وقد جاء في موطأ الإمام مالك برواية محمد بن الحسن عن مالك عن يحيى بن سعيد أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى أبي بكر محمد بن حزم : « أن انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ أو سنة أو نحوها ، فاكتبه ، فإنني خفت دروس العلم وذهاب العلماء .

وجاء في كتاب المدارك في مناقب الإمام مالك : « كتب عمر بن عبد العزيز إلى أبي بكر بن حزم أن يجمع له السنن ، ويكتب بها إليه ، فتوفي وقد كتب له ابن حزم كتاباً - قبل أن يبعث بها إليه ، (١) .

وفي الجملة كان عمر بن عبد العزيز يكتب إلى الأمصار يعلمهم السنن والفقهاء ، ويكتب إلى أهل المدينة يسألهم عما مضى ، ويعملون بما عندهم .

١٣٦ - ومعنى كلامنا في هذا المقام أن المدينة في آخر القرن الأول الهجري وأول القرن الثاني كانت أوفر المدائن الإسلامية حظاً بكثرة من فيها من علماء التابعين ، وكثرة ما فيها من سنن للنبي ﷺ ، وفتاوى للصحابة ، وأقضية الراشدين من الخلفاء .

ولقد قال ابن القيم في نشر الفقه والدين :

«والدين والفقه انتشرا في الأمة عن أصحاب ابن مسعود ، وأصحاب زيد بن ثابت ، وأصحاب عبد الله بن عمر ، وأصحاب عبد الله بن عباس ، فعمل الناس عامة إلى هؤلاء الأربعة ، فأما أهل المدينة فعلمهم عن أصحاب زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر ، وأما أهل مكة فعلمهم عن أصحاب عبد الله بن عباس ، وأما أهل العراق

(١) المدارك مخطوط بدار الكتب ص ٣٢ المجلد الأول .

فعلهم عن أصحاب عبد الله بن مسعود (١) .

وينقل ابن القيم عن ابن جرير أنه قال : « وقد قيل إن ابن عمر وجماعة ممن عاشوا بعده بالمدينة من أصحاب رسول الله ﷺ إنما كانوا يفتون بمذهب زيد بن ثابت ، وما أخذوا عنه ممن لم يكونوا حفظوا فيه شيئاً عن رسول الله ﷺ . »

وهنا نبدي ملاحظتين على القصر الذي اشتمل عليه نقل ابن جرير من أن علم ابن عمر يعود إلى زيد بن ثابت ، والقصر الذي ذكره ابن القيم من أن العلم انحصر في أصحاب أربعة من فقهاء الصحابة ، هم زيد بن ثابت وابن عباس وابن عمر وابن مسعود .

الأولى - أن ابن عمر رضی الله عنه أدرك الرسول ﷺ في أكثر حياته في المدينة ، فإن المذكور في التاريخ أنه كان في الرابعة عشرة عند غزوة بدر الكبرى، ولذا رده الرسول عنها، وأجازه في أحد إذ بلغ الخامسة عشرة ، فأكثر مدة الرسول بالمدينة كان فيها ميمزاً ، وما كان أقل اتصالاً بالرسول من زيد بن ثابت ، وفوق ذلك فإنه قد أخذ عن أبيه العلم الكثير الغزير ، ولا بد أنه كان أعلم الناس بفتاوى أبيه وأقضيته ، فما كان من المعقول بعد هذا أن يقال إن علمه كله أو جلّه مستقى من علم زيد رضی الله عنهما .

الملاحظة الثانية - أن القصر على أصحاب أربعة لا يمكن أن يكون فصراً حقيقياً ، فإن من أصحاب رسول الله الفقهاء كثيرين غير هؤلاء وناهيك بعمر بن الخطاب رضی الله عنه الذي فتح عين الفقه المصلحي الذي لا يخالف نصاً ، ولقد كان الشعبي يقول : « من سره أن يأخذ بالوثيقة في القضاء فليأخذ بقضاء عمر ، » وقال مجاهد : « إذا اختلف الناس في شيء فانظروا ماذا صنع عمر

(١) أعلام الموقعين ج ١ ص ١٦ .

تخذوا به ، وقال ابن المسيب : ما أعلم أحداً بعد رسول الله ﷺ أعلم من عمر ابن الخطاب ،

ثم إن لعثمان بن عفان رضي الله عنه فتاوى وأفضية ، ولعائشة رضي الله عنها علم غزير ، قد روت أكثر ما يتعلق بحكام النساء ، وها فتاوى في شؤونهن ، وقد أخذ عنها ابن أخيها القاسم بن محمد بن أبي بكر ، وابن أختها عروة بن الزبير ، كما أخذ عنها بعض موالها من الرجال .

وفي الحق أن أصحاب أولئك الصحابة الأربعة رَووا فقه هؤلاء ، ورووا معه فقه كتيرين من الصحابة عنهم وعن غيرهم . فعبد الله بن عمر كل يروى فقه أبيه ، وأصحاب ابن مسعود رَووا فقهه ، ورووا معه بعض فقه علي بن أن طالب كرم الله وجهه .

١٣٧ - وإنه يجب علينا هنا أن نذكر أن فقه عليّ وفتاويه وأفضيته لم ترو في كتب السنة بالقدر الذي يتفق مع مدة خلافته التي كانت تبلغ نحو خمس سنين كثرت فيها الأحداث ، وتبوعت فيها الوقائع ، وقد عكف فوق ذلك على العلم والفقه طول مدة الخلفاء الراشدين أبي بكر وعمر وعثمان ، فكانت حياته كلها للفقهِ وعلم الدين . وكان أكثر الناس اتصالاً برسول الله ﷺ ، فقد رافق الرسول عليه الصلاة والسلام وهو صبي إلى أن قبض الله تعالى الرسول صلوات الله تعالى وسلامه عليه ، فكان يجب أن يذكر له في كتب السنة من الروايات عن الرسول ، ومن الفتاوى والأفضية - أضعاف ما هو مذكور فيها .

وإنه لا بد أن يكون الحكم الأموي له أثر في اختفاء كثير مما أثر عن علي رضي الله عنه ، لأنه ليس من المعقول أن يلغوه على المنابر ، وأن يتركوا العلماء يتحدثون بعلمه ، وينقلون فتاويه وأقواله للناس ، وخصيصاً ما كان يتصل منها بأساس الحكم في الإسلام .

والعراق الذي عاش فيه علي رضي الله عنه وكرم الله وجهه - كان يحكمه قوم غلاظ شداد . لا يمكن أن يتركوا آراء علي تسرى في وسط

الجماهير الإسلامية ، وهم الذين كانوا يخلقون الريب والشكوك حوله حتى كانوا يتخذون من تسكنية النبي له بأبي تراب ذريعة لتتقيصه ، وهو رضى الله عنه كان يعتر كل الاعترار بهذه الكسنية ، لأن النبي ﷺ قالها له في مقام حجة كحجة الوالد لولده .

ولكن هل كان اختفاء أكثر آثار على رضى الله عنه سيلا لاندثارها وذهابها في لجة التاريخ إلى حيث لا يعلم بها أحد ! إن علياً رضى الله عنه قد استشهد وقد ترك من ورائه درية أطهاراً كانوا أئمة في علم الإسلام ، وكانوا ممن يقتدى بهم . ترك ولديه من فاطمة الحسن والحسين ، وترك رواد الفكر محمد بن الحنفية . فأودعهم رضى الله عنه ذلك العلم ، واقد قال ابن عباس إنه ما انفع بكلام بعد كلام رسول ﷺ كما انفع بكلام على بن أبي طالب كرم الله وجهه .

لقد قام أولئك الأبناء الأبرار بالمحافظة على تراث أبيهم الفكري . وهو إمام الهدى . حفظوه من الضياع ، وإذا كانت إقامتهم بالمدينة ، فقد انتقل معهم إلى المدينة ، وكان سلفهم ينقله إلى خلفهم بالرواية . فكان البيت العلوى فيه علم الرواية عن على رضى الله عنه ، رووا عنه ما رواه عن الرسول كاملاً ، ورووا عنه فقهه وفتاويه كاملة ، وكان ذلك في كرم ذلك البيت النبوى الكريم .

وقد يقول قائل : إنه قد يكون في الاستتار مجال للزيد والتكثير ، ونقول في الإجابة عن هذا الاحتمال إن الزيد قد يكون من الذين تشيعوا للبيت الكريم عن غير بينة وقوة دين ، ولكن لا يمكن أن يكون ذلك في رجال البيت العلوى نفسه الذين يتمون بالإمام جعفر الصادق على الأقل ، فليس في هؤلاء الأئمة إلا ممن يقتدى به في علم الدين والتقوى والزهادة والمحافظة على التراث الإسلامى نقياً غير مشوب بأى شائبة .

لذلك لم يكن غريباً أن تكون ثمة مجموعة عند آل البيت حملها أولاد الإمام على كرم الله وجهه ، ثم حملوها أولادهم من بعدهم ، وقد كانت إقامتهم جميعاً

بالمدينة فنقلوا إليها علم الإمام ، وكانوا يستخفون به أحياناً ، ويعلنونه أحياناً ،
ومهما يكن فقد كان علم آل البيت علم على آل إليهم من تركته المثرية .

١٣٨ - هذه كلمة عارضة ذكرناها لمناسبة قصر ابن القيم العلم على أصحاب
أربعة من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ، فكان لا بد من ذكر علم على رضى الله
عنه ، والإشارة إلى طريقة نقله ، وقد نفصل القول في ذلك في مقامه عند الكلام
في فقه الإمام زيد رضى الله عنه .

وإن الذى يهمنى فى هذا المقام أن نذكر أن المدينة كانت دار العلم فى العصر
الأموى ، كما كانت دار الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأتم السلام ،
فقد كان فيها أكثر التابعين ، وقد رووا فيها فقه الصحابة ، وخصوصاً فقه عمر
الذى كان يتدأرسه أكثر الأحيان مع رجال الشورى الخاصة ، ومنهم على
وزيد، وابن مسعود، وابن عباس، وعثمان، وغيرهم من علية الصحابة الذين اشتهروا
بالفقه والتخريج .

الفقهاء السبعة

١٣٩ - قد اشتهر من بين هؤلاء التابعين فقهاء سبعة حملوا علم الصحابة ،
وهم : سعيد بن المسيب ، وعروة بن الزبير ، والقاسم بن محمد ، وخارجة بن زيد ،
وأبو بكر بن عبد الرحمن بن حارث بن هشام ، وسليمان بن يسار ، وعبيد الله بن
عبيد الله بن عتبة بن مسعود ، وقد نظمهم القائل في هذين البيتين .

إذا قبل من في العلم سبعة أبحر روايتهم ليست عن العلم خارجة

فقل م : عبيد الله ، عروة ، قاسم سعيد ، أبو بكر ، سليمان ، خارجة

وكان مع هؤلاء السبعة غيرهم ، والإمام مالك رضى الله عنه الذى تلقى عنهم
لا بعد من بينهم أبابكر بن حارث بن هشام ، ولا عبيد الله بن عتبة . وبعد منهم
نافعاً مولى عبد الله بن عمر . وأبا سلية .

ولا يصح أن يقال إن فقه المدينة انحصر في هؤلاء ، ولسكنهم أشهر حملته ،
والناقلون لفقه الصحابة كانوا كثيرين . وقد تلقى علم الصحابة هؤلاء ، وغيرهم
ومهم أبو الزناد عبد الله بن ذكوان ، وربيعة الرأى ، ويحيى بن سعيد ،
وابن شهاب الزهري الذى كان تلميذاً لعلى زين العابدين أبى زيد رضى الله عنهما .
وقد رأى الإمام زيد رضى الله عنه كل هؤلاء ، بعضهم رآه صغيراً ، وبعضهم
رآه شاباً على حسب وفاة كل واحد من هؤلاء . وقد كان بك يعلم
ما يروون ، فإنه ليس غريباً على الذى ينتقل إلى العراق ليدرس الغرب الإسلامية
أن يأخذ علماً قريباً منه ، ولذلك كان لا بد من الإشارة بكلمة لكل واحد
من هؤلاء :

سعيد بن المسيب :

١٤٠ - هو أول الفقهاء السبعة . بل هو أبرد فقهاء التابعين بالمدينة .
وهو غرضى من بنى مخزوم ، وقد ولد رضى الله عنه فى خلافة أمير المؤمنين عمر بن

الخطاب ، ومات سنة ٩٣ هـ . وقد حضر ذلك عصر عثمان رضى الله عنه ، وعلى كرم الله وجهه ، ومعاوية ويزيد ومروان وعبد الملك والوليد ابنه . ويظهر أنه لم يكن من الموالين لبني أمية . وإن كان قد عكف على الدرس لا يتير فتنه ، ولا يحرك أحداً . وكان يأخذ على معاوية أنه ألحق رياداً به . وحالف بذلك حديث النبي ﷺ : « الولد للفراش وللعاهر الحجر » ، ولقد اشتهر عنه أنه كان يستنكر أفعال الأمريين مع عدم التحريض عليهم ، حتى حسب بعض الناس أنه كان يمتنع عن الحج لأنه نذر أن يدعو الله عليهم في الكعبة . فقليل له في ذلك : « يزعم قومك أن ما يمنعك من الحج أنك جعلت لله عليك إذا رأيت الكعبة أن تدعو الله على بني مروان . فقال رضى الله عنه : ما فعلت ذلك ، وما أصلى لله عز وجل إلا دعوت الله عليهم ، وإذا كان ذلك نظره إلى بني أمية ، فلا بد أن تكون علاقته طيبة بآل البيت ، وإن لم تظهر .

ولقد انصرف إلى الفقه انصرافاً تاماً ، فلم يعن بتفسير القرآن كما عن مجاهد ، وكما عنى عكرمة مولى عبد الله بن عباس وتلميذه وناقل فقهه وتفسيره . وقد جاء في تفسير الطبرى : « عن يزيد بن أبي يزيد : كنا نسأل سعيد بن المسيب عن الحلال والحرام ، وكان أعلم الناس . فإذا سألناه عن تفسير آية من القرآن ، قال : لا تسألني عن آية من القرآن ، وسل من يزعم أنه لا يخفى عليه شيء منه ، يعنى عكرمة » .

وقد التقي بطائفة من الصحابة ، وأخذ عنهم وتلقى عليهم ، وأخص ما كان يطلبه قضاء رسول الله ﷺ . وقضاء أبي بكر وعمر وعثمان ، وأخذ أشطرا من علم زيد بن ثابت ، وجل : روايته عن أبي هريرة ضميره ، إذ تزوج سعيد ابنة أبي هريرة ، وتلقى فقه عمر عن أصحابه ، حتى عد راوية فقه عمر . وقد قال فيه ابن القيم : « راوية عمر ، وحامل علمه ، قال جعفر بن ربيعة : قلت لعراك بن مالك من أئمة أهل المدينة ؟ قال أما أفقههم فقهاً . وأعلمهم بقضايا رسول الله ﷺ .

وفضالياً أبي بكر ، وفضالياً عمر ، وفضالياً عثمان ، وأعلمهم بما مضى عليه الناس - فسعيد بن المسيب ، وأما أغزرهم حديثاً فعروة بن الزبير ، ولا تشاء أن تفجّر من عبيد الله (يعنى عبيد الله بن عبيد الله بن عتبة بن مسعود) بحراً إلا فجرته . قال عراك وأفقهم عندي ابن شهاب ، لأنه جمع عليهم . وقال الزهري : كنت أطلب العلم من ثلاثة : سعيد بن المسيب . وكان أفقه الناس ، وعروة بن الزبير ، وكان بحراً لا تكدره الدلاء . وكنت لا تشاء أن تجد عند عبيد الله طريقة من علم لا تجدها عند غيره إلا وجدت ، (١) .

اتجه سعيد إلى الفقه بكليته . وكانت عنايته في الحديث بمعرفة أغصية النبي ﷺ ، وعنايته من آثار الصحابة بأغصية الخلفاء ، وأكثر ما كان يأخذ من أغصية عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، وإذا كان سعيد يكشف بأغصية عمر فلا بد أنه كان للرأى في فقهه مكان . إذ أن فقه عمر يختص بكثرة الرأى فيه فيما لا نص فيه من كتاب أو سنة ، إذ عصره هو عصر الفقه والقضاء والإفتاء لاتساع رقعة الدولة ، وحدوث الحوادث التي اقتضت ذلك الفقه وتلك الأغصية والفتاوى .

وكان سعيد لهذا يكثر من الإفتاء بالرأى . ولقد جاء في إعلام الموقعين : « كان سعيد بن المسيب واسع الفتيا ، ذكر ابن وهب عن محمد بن سليمان المرادي عن أبي إسحاق كنت أرى الرجل في ذلك الزمان ، وإنه ليدخل يسأل عن الشيء ، فيدفعه الناس عن مجلس إلى مجلس ، حتى يدفع إلى مجلس سعيد بن المسيب كراهية للفتيا ، وكانوا يدعونه سعيد بن المسيب الجريء » ، ويلاحظ أن ابن المسيب توفي وسن الإمام زيد نحو الثالثة عشرة - أو الرابعة عشرة ، فلا بد أن يكون قد رآه وعلم به .

عروة بن الزبير :

١٤١ - هو ثاني الفقهاء السبعة الذين كان لهم فضل كبير في بيان الفقه

(١) إعلام الموقعين ج ١ ص ١٨ .

المدنى فى عصر التابعين ، وهو شقيق عبد الله بن الزبير وابن أخت السيدة عائشة أم المؤمنين ، وقد ولد فى خلافة عثمان بن عفان ، وتوفى سنة ٩٤ - أى فى السنة التى توفى فيها على زين العابدين رضى الله عنه ، فهو قد أدرك الفتن التى قامت بخروج معاوية على على بن أبى طالب ككرم الله وجهه . وقد أدرك حكم بى مروان إلى عهد الوليد بن عبد الملك . كما أدرك من قبل البراع الذى كان بين أخيه عبد الله . وبى مروان ، ولعله كان معتزلاً الفريقين فى هذا النزاع ، لأنه لم يعرف أنه خب ووصع فى هذا الأمر . أو استعان به أحده فى أمره ، ويظهر أنه كان منصرفاً كل الانصراف إلى الدراسات العلمية ، فدرس الفقه والحديث ، وكان فى الحديث كما قال تلميذه ابن شهاب الزهري - بجرأ لا تكسره الدلاء - وإذا كان ابن المسيب أفقه التابعين فى المدينة . فقد كان عروة أعزهم حديثاً ، وتلقى فقه الدين عن طائفة من الصحابة وأخصهم أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها ، وقد كانت مقدمة فى الفرائض والعلم والأحكام . وقد أخذ عنها القاسم بن محمد بن أبى بكر ، وعروة بن الزبير . وكان عروة أعلم الناس بحديث عائشة . حتى لقد قال : رأيتنى قبل موت عائشة بأربع حجج ، وأنا أقول لو ماتت ما ندمت على حديث عندها إلا وقد وعيته .

ويظهر أنه كان معنياً بتدوين ما يتلقاه من حديث وفقه . حتى لقد روى أنه كتب كتباً كثيرة . ولكنه تهب أن يكون مع كتاب الله كتاب . فأزال هذه الكتب ، وقد روى ابن هشام : أنه كانت له كتب فأحرقها يوم الحرة ، ولكنه ندم بعد ذلك . وكان يقول : لأن تكون عندى أحب إلى من أن يكون لى مثل أهلى ومالى .

ومن هذا يتبين أنه كان محدثاً ، وكان فقيهاً ينحونحو الأثر . وقد مات وريد فى نحو الرابعة عشرة أو الخامسة عشرة ، ولا بد أن يكون قد لقيه . لأن دروس هؤلاء كانت بالمسجد النبوى . ولا يصح أن يفرض عدم لقائهم إلا إذا فرضنا أنه لم يدخل ذلك المسجد الشريف .

أبو بكر بن عبيد الرحمن بن الحارث :

١٤٢ - هو ثالث هؤلاء الفقهاء السبعة ، وقد كانت وفاته سنة ٩٤ كعروة
وزين العابدين ، وكان متمسكاً زاهداً عابداً ، حتى لقد كان يسمى راهب قريش ،
وقد روى عن كثيرين من الصحابة ، وأخص من روى عنهم أم المؤمنين عائشة ،
وأم المؤمنين أم سلمة ، وكان فقيهاً محدثاً ، ولكن لم يكن جريئاً على الإفتاء جرأة
سعيد بن المسيب ، ولذلك كان يغلب على فقهه الأثر دون الرأي .

القاسم بن محمد بن أبي بكر :

١٤٣ - هو رابع الفقهاء السبعة ، وابن أخي أم المؤمنين عائشة ، وقد توفي
سنة ١٠٨ ، وكان الإمام ريد في شرح شبابه تلقى الحديث والفقه عن عمته
أم المؤمنين ، وعن عبد الله بن عباس رضي الله عنهم جميعاً ، وكان محدثاً نافعاً
للحديث في مئته ، يعرضه على كتاب الله تعالى ، وعلى المشهور من سنة رسول الله
ﷺ ، وكان فقيهاً ، فاجتمع له الفقه والحديث .

ولقد قال فيه تلميذه أبو الزناد عبد الله بن ذكوان شيخ الإمام مالك :
« مارأيت فقيهاً أعلم منه ، ومارأيت أعلم منه بالسنة ، ويظهر أنه مع تدينه كانت
فيه همة وكياسة ، واعتزام للأمر ، ولذلك روى مالك رضي الله عنه أن عمر بن
عبد العزيز قال فيه : « لو كان لي من الأمر شيء لاستخلفت أعيش بن تميم ،
يعني القاسم بن محمد . »

عبيد الله بن عبيد الله بن عتبة بن مسعود :

١٤٤ - وهذا خامس الفقهاء السبعة ، وقد توفي سنة ٩٩ ، وقيل سنة ٩٨ -
وقد روى عن كثير من الصحابة ، وأخص من روى عنهم ابن عباس وعائشة
وأبو هريرة . وكان مع علمه بالحديث فقيهاً ، مدركاً لأصول الفتيا ، ومع كل
هذا كان شاعراً ، فالتقى له الحديث والفقه والشعر ، وقد تلمذ له هجر بن

عبد العزيز . وكان موضع الإجلال والتقدير منه ، إذ قد أثر في نفسه وعقله تأثيراً كبيراً . وقد اجتمع فيه الفقه والحديث من غير أن يزيد أحدهما على الآخر .

سليمان بن يسار :

١٤٥ - وهو سادس الفقهاء السبعة ، وكان مولى للسيدة ميمونة بنت الحارث زوج النبي ﷺ ، ويروى أنها كاتبتة ففرضت عليه مقداراً من المال يكون حراً إذا أداه . وقد أداه ، وروى عنه أنه قال : استأذنت على السيدة عائشة ، قال فعرفت صوتي ، فقالت : أسليمان ؟ قلت سليمان . قالت أدبت ما قاضيت عليه ، أو قاطعت عليه ؟ قلت بلى ، لم يبق إلا يسير قالت : ادخل أنت مملوك ما بنى عليك شي ، وقد روى عن زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر ، وأبي هريرة ، وأمهات المؤمنين ميمونة ، وعائشة ، وأم سلمة . وكان له فهم دقيق عميق ، وضمنى عليه اتصاله بالناس ، وتعرف أحوالهم . فقد كان مشرفاً على سوق المدينة عندما كان عمر بن عبد العزيز والياً عليها . وقد توفي سنة ١٠٠ هـ .

خارجة بن زيد بن ثابت :

١٤٦ - سابع هؤلاء الفقهاء . وقد توفي سنة ١٠٠ هـ ، وكان فقيه الرأي كأييه زيد بن ثابت ، ورث علمه ، فغلب عليه ما اشتهر به أبوه ، وهو الرأي والعلم بالفرائض . ولدا كان خارجة قليل الرواية ، كثير الإفتاء بالرأي . وكان على علم كامل بالفرائض . يقسم للناس مواريتهم على كتاب الله تعالى . قال مصعب بن عبد الله : كان خارجة وطلحة بن عبد الرحمن بن عوف في رمهما يستفتيان . ويتنهي الناس إلى قولهما . ويقسمان المواريت بين أهلها من الدور والنخل والأموال ، ويكتبان الوثائق .

ولقد كان عالماً فقيهاً يرجع الناس إلى قوله كما رأيت ، وكان متصلاً بالناس

يعالج أمورهم ، ويقسم بينهم الأموال ، ولكنه كان مع ذلك من العباد الذين اشتهروا بكثرة العبادة في المدينة ، حتى أداه الأمر إلى اعتزال الناس ، فأوى في آخر أمره إلى العزلة والانفراد .

١٤٧ - هؤلاء هم الفقهاء السبعة الذين كانوا أربز فقهاء المدينة في عصر التابعين ، وكان غيرهم كثيرين ولكنهم لم يشتهروا كما اشتهروا .
ويجب أن نلاحظ هنا أموراً :

أولها - أن ثلاثة من هؤلاء ، وهم عروة ، والقاسم ، وسليمان كانوا متصلين بأهبات المؤمنين بصلة القربى أو الميراث ، ولذلك أكثروا من الأخذ عنهم ، وهم بهذا الاعتبار كانوا متصلين بآل النبي ﷺ ، ولا بد أن يكون اتصالهم وثيقاً أيضاً بذرية النبي ﷺ ، وخصوصاً في عهد علي زين العابدين الذي هدأت فيه الأمور ، واطمأن آل البيت إلى العلم ، وقد قوى ذلك بلا ريب ما كان عليه الإمام علي زين العابدين من إلف بالناس ، وائتلاف معهم ، وما غض ذلك من مقامه ، بل زاده رفعة وشرفاً وتكريماً .

ثانيها - أن هؤلاء الفقهاء لم يكونوا فقهاء أثر فقط ، بل كان فيهم علماء آثار وفقهاء رأى فيما ليس فيه كتاب ولا سنة ، يدرسون فقه السلف ، ويخرجون عليه ، فيستفتون فيما لم يجدوا فيه نصاً من قرآن أو سنة أو قول لصحابي بما ينقدح في عقولهم تخريجاً على ما اشتهر من قضاء النبي ﷺ ، وقضاء الراشدين رضي الله عنهم أجمعين ، ومن أولئك من غلب عليه علم الرواية ، وقل عند الفقه والإفتاء كعروة بن الزبير ، وأغلبهم كان يعلب عليه الإفتاء والرأى .

وإن هذا يجعلنا نعتقد أن فقه الرأى كان له مكان عندهم ، وإن كان للأثر فيه دخل كبير ، فلم يكن الرأى مقصوراً على أهل العراق . بل كان في المدينة أيضاً ، والفرق بين الرأى عند أهل المدينة . والرأى عند أهل العراق أن أهل العراق كانوا يبنون الرأى على القياس وحده . ولكي يجتروا علل الأقيسة كانوا

لا يقتصرون على الإفتاء فيما يقع من المسائل ، بل يفرضون ما لا يقع حتى يطبقوا
علل الأقيسة التي وصلوا إليها . أما فقهاء المدينة فكان أغلب الرأي عندهم التخرج
على المأثور من أفضية الصحابة وفتاويهم ، وملاحظة المصلحة فيما لا نص فيه ،
وما كانوا يفتون إلا فيما يقع من أمور .

الأمر الثالث الذي نلاحظه - أن هؤلاء الفقهاء السبعة ، ومن كان يعاصرهم
مثل نافع مولى عبد الله بن عمر ، وعكرمة مولى عبد الله بن عباس ، وتلاميذهم
مثل ابن شهاب الزهري - هؤلاء جميعاً كانوا يزاولون نشاطهم الفقهي ونشاطهم
في الرواية عن رسول الله ﷺ في مسجد الرسول أو في منازلهم كما أشرنا من قبل .
وكل هؤلاء كان نشاطهم وزيد في سن الشباب ، أو سن طلب العلم ، ولا يمكن
كما أشرنا من قبل أن نفرض أنه كان ثمة حجازة تمنعه من الانتفاع بعلم هؤلاء ،
إن لم يكن على سبيل التلق والملازمة ، فعلى سبيل الانتفاع من الجو العلي الذي
أنبت من هؤلاء ، ولا يمكن أن يفرض الانتفاع المطلق . لأن ذلك معناه الإضراب
من آل البيت عن دخول مسجد جدهم ﷺ ، وفرض ذلك بعيد عن المعقول ،
فليس لعافل أن يفرضه . وفوق ذلك فقد عرف عن أبيه التقى الطاهر أنه كان
يغشى هذه المجالس العلية ، وكان يطلبها ، وكان يتخطى الرقاب ليستمع إلى أحد
هؤلاء التابعين كما ذكرنا من قبل ، وليس ابنه الكريم بمبتعد عن طريقة أبيه النبيل ،
وخصوصاً أنه يطلب العلم أنى يكون ، فيرحل إلى البصرة لمعرفة ما عند أصحاب
الفرق . كما ذكرنا من قبل .

ولقد كثرت الكلام في مسألة نبئت في هذا العصر ، وهي مسألة الرأي ومقدار
الأخذ به بجوار الحديث . فلنستكمل فيها :

الرأى والحديث

١٤٨ - يقول الشهرستاني في الملل والنحل : « إن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات بما لا يقبل الحصر والعدد ، ونعلم قطعاً أنه لم يرد في كل حادثة نص ، ولا يتصور ذلك أيضاً ، والنصوص إذا كانت متناهية ، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى - علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد . »

ولقد كان الصحابة يعد أن انتقل النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى أمام حوادث لا تنهاى ولا تحصر ، وبين أيديهم كتاب الله وما يعرفونه من سنة رسول الله ﷺ ، فكانوا يلجئون إلى كتاب الله ، فإن لم يجدوا فيه ما يسعف حاجتهم لجئوا إلى سنة رسول الله يتعرفونها من بين حفاظها ، فإن لم يعرفوا حديثاً اجتهتوا آراءهم بالبناء على النصوص ، أو بما يتفق مع روح الإسلام والمقاصد العامة التي جاء بها القرآن والنبي ﷺ .

وبذلك أخذ الصحابة بالرأى ، واختلفوا في مقدار أخذهم بالرأى ، فمنهم من كان يتوقف في الفتيا إن لم يجد نصاً ، ومنهم من كان يأخذ بالرأى ، ومنهم من كان يخشى على نفسه الكذب على رسول الله ﷺ ، حتى لا يقع تحت حكم الحديث الشريف : « من كذب على منعمداً فليتبوأ مقعده من النار ، ومن هؤلاء عبد الله بن مسعود ورضي الله عنه ، ولقد قال أبو عمر الشيباني : « كنت أجلس إلى ابن مسعود حوياً ، لا يقول : قال رسول الله ﷺ ، فإذا قال قال رسول الله ﷺ استقلته رعدة ، وقال هكذا أو نحو ذا أو قريب من ذا . »

وكان إذا أفتى برأيه يقول : « أقول هذا رأى ، فإن كان صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأً فمن ومن الشيطان ، ولقد كان يسر فرحاً إذا وافق رأيه حديثاً لم يكن على علمه . كما هو المشهور عنه في مسألة المفوضة ، وهي التي لم يسم لها مهر ،

ودخلها زوجها ، فقد قال : « لها مهر مثل سائها لا وكس ولا شطط ، فشهد في حضرته اثنا عشر رسول الله ﷺ قضى بمثل قصائه .

وقد انتهى عصر الصحابة . وفيهم من يكثرون من الرأي إذا لم يعلموا نصاً من كتاب أو سنة ، ومن هؤلاء عمر بن الخطاب ، وعلي بن أبي طالب ، وزيد بن ثابت . وعبد الله بن مسعود . وعبد الله بن عباس . ومهم من يتوقفون ، ولا يكثرون من الرأي ، ومن هؤلاء عبد الله بن عمر . وعبد الله بن عمرو بن العاص ، وغيرهم .

١٤٩ - وقد جاء عصر التابعين ، فكان منهم الفريقان : الفريق المتوقف ، والفريق المكثر من الرأي حيث لا يجد النص من كتاب أو سنة . وقد اتسعت الفرجة بين الفريقين ، فكان الذين يتوقفون . ولا يسرعون إلى الفتيا حيث لا نص ، ولا يأخذون بالرأي إلا في أضيق الحدود ، واعتبروا ذلك وقاية لأنفسهم من الفتن ، ولئلا يقولوا في دين الله هذا حلال وهذا حرام من غير حجة ولا سلطان مبين ، فإذا اضطروا إلى الرأي كانوا كالمضطر إلى أكل الميتة أو لحم الخنزير ، لا يأخذون من ذلك إلا بقدر محدود ، ولا يتجاوزون حد الضرورة . أما الآخرون الذين أكثروا من الرأي ، فقد أكثروا منه إذا لم يصح عندهم حديث . وشددوا في تحريم الأحاديث الصحيحة ، وكانوا يرون أنه خير لأنفسهم أن يفتوا برأيهم ويتحملوا الرأي خطأ أو صواباً من أن يقولوا على رسول الله ما لم يقل بقبول الأحاديث التي يرونها من يشك في روايتهم ، وخصوصاً أنه في عهد فتن الخوارج وغيرهم كثر الكذب على رسول الله ﷺ . وقد ذكر القاضي عياض بعض أسباب الكذب على رسول الله ﷺ . فقال في الكذابين :

« هم أنواع مهم من يضع عليه ما لم يقله أصلاً ، إما ترافعاً واستحفاً كالزنادقة وأشباههم ، وإما حسبة بزعمهم وتديباً كجهلة المعبددين الذين وضعوا الأحاديث في الفضائل والرغائب ، وإما إغراباً وسمعة كفلسفة المحدثين . وإما تعصباً واحتجاجاً

كدعاة المبتدعة ، ومتعصبي المداهب ، وإما اتباعاً لهرى أهل الدنيا فيما أرادوه ، وطلب العذر لهم فيما أتوه . وقد تعين جماعة من كل طبقة من الطبقات عند أهل الصنعة ، وعلما الرجال ، ومهم من يعتمد إلى كلام الصحابة وغيرهم ، وحكم العرب والحكام ، فيسبها إلى النبي ﷺ ، (١) .

١٥٠ - وقد جاء عصر تابعي التابعين الذي عاش فيه ريد رضى الله عنه ، ودخل في الذي قبله . وقد اتسعت الفرجة بين الفريقين من الفقهاء . وصار لكل فريق حمة ينسبها . وقد صار لكل إقليم من الأقاليم الإسلامية شهرة في أحد المنهاجين ، وذكر بعض المؤرخين أن المدينة اشتهرت بفقهاء الأثر ، واشتهر العراف بأنه موطن فقه الرأي . وراج ذلك النظر رواجاً شديداً ، حتى أصبح في مرتبة المقررات الفقهية ، وبحن لانك في أن فقهاء الرأي في العراق كانوا أكثر من إخوانهم في الحجاز . وفقهاء الأثر في الثاني كانوا أكثر ، ولكننا لا نستطيع أن نقرر أن فقه العراق جملة فقه رأى ، وفقه الحجاز جملة فقه أثر ، فإن الأثر كان مشهوراً في العراق ، والرأى كان مأخوذاً به في المدينة وسائر مدائن الحجاز . وقد رأينا أن الفقهاء السبعة الذين مثلوا الفقه المدني أصدق تمثيل ، كان كبيرهم ابن المسيب لا يهاب الفتيا ، حتى لقب بالجرىء ، ولا يجرؤ على الإفتاء بكثرة - من لا يجرؤ على الرأي ، ولا يوصف بالجرىء في الفتيا من يقف عند الأثر لا يعدوه ، بل يوصف بالجرىء من يسير في دائرة المأثور ، ويكثر من التخريج عليه والسبر على مناجه إن لم يكن نص أو أثر فيما يفتى فيه .

١٥١ - والحق أنه ما وجد فقه فالرأى لازم لا بد منه فيما لا نص فيه ، ولكن المدارس الفقهية في عصر التابعين وتابعيهم كانت تختلف باختلاف الشيوخ الذين تلقوا عليهم . واختلف الآثار الثابتة عندهم . وقد قال ولي الله الدهلوى

(١) راجع كتاب تاريخ التشريع الإسلامى لأستاذنا المرحوم محمد (بك) الحضرى

في اختلاف المدارس ما نصه : « صار لكل عالم من علماء التابعين مذهب على حiale ، فاتصّب في كل بلد إمام ، مثل سعيد بن المسيّب ، وسالم بن عبد الله بن عمر بالمدينة ، وبعدهما الزهري والقاضي يحيى بن سعيد ، وربيعة بن عبد الرحمن فيها ، وعطاء بن أبي رباح بمكة ، وإبراهيم النخعي والشعبي بالكوفة ، والحسن البصري بالبصرة ، وطاووس بن كيسان باليمن ، فأظلم الله أكباداً إلى علومهم ، فرعبوا فيها ، وأخذوا عنهم الحديث ، وفتاوى الصحابة وأقوالهم . ومذاهب هؤلاء العلماء وتحقيقاتهم من عند أنفسهم ، واستفتى فيها المستفتون ، ودارت المسائل بينهم ، ورفعت إليهم الأقضية ، وكان سعيد بن المسيّب وإبراهيم وأصحابهما جمعوا أبواب الفقه جميعاً ، وكان لهم في كل باب أصول تلقوها من السلف ، وكان سعيد بن المسيّب وأصحابه يذهبون إلى أن أهل الحرمين أثبت الناس في الفقه ، وأصل مذهبهم فتاوى عبد الله بن عمر وعائشة وابن عباس ، وقضايا قضاة المدينة ، لجمعوا من ذلك ما يسر لهم ، ثم نظروا نظرة اعتبار وتفتيش . »

« وكان إبراهيم وأصحابه يرون أن عبد الله بن مسعود وأصحابه أثبت الناس في الفقه ، كما قال علقمة لسروق : « وهل أحد أثبت من عبد الله ، وقول أبي حنيفة للأوزاعي : إبراهيم أفقه من سالم ، ولولا فضل الصحبة لقلت إن علقمة أفقه من عبد الله بن عمر ، وعبد الله هو عبد الله ، وأصل مذهبه فتاوى عبد الله بن مسعود ، وقضايا علي وفتاويه ، وقضايا شريح وغيره من قضاة الكوفة ، لجمع من ذلك ما يسره الله ، ثم صنع في آثارهم ، كما صنع أهل المدينة في آثار المدينة . »

« وخرج كما خرجوا ، فخلص له مسائل الفقه في كل باب ، وكان سعيد بن المسيّب لسان فقهاء المدينة ، وكان أحفظهم لقضايا عمر ، ولحديث أبي هريرة . وإبراهيم لسان فقهاء الكوفة ، فإذا تكلم شيء ولم ينسبها إلى أحد ، فإنه في الأكثر منسوب إلى أحد من السلف صريحاً أو إرماءً ، ونحو ذلك . »

فاجتمع عليهما فقهاء بلدهما ، وأخذوا عنهما وعقلوه وخرجوه،^(١) .
ويقول في موضع آخر : « المختار عند كل عالم - مذهب أهل بلده وشيوخه ،
لأنهم أعرف بصحيح أقوالهم ، وأوعى للأصول القاضية لهم ، وقلبه أميل
إلى فضلهم ، فذهب عمر ، وعثمان . وابن عمر ، وعائشة ، وابن عباس ، وزيد بن
ثابت ، وأصحابهم مثل سعيد بن المسيب ، فإنه كان أحفظهم لقضايا عمر ،
وحديث أبي هريرة ، وعروة ، وسالم ، وعطاء ، وابن يسار ، وقاسم ،
والزهري ، ويحيى بن سعيد ، وزيد بن أسلم ، وربيعة - أحق بالأخذ من
غيره عند أهل المدينة ، لما بينه النبي ﷺ في فضائل المدينة ، ولأنها مأوى الفقهاء
وجمع العلماء في كل عصر ، ولذا نرى مالكاً يلزم حججهم ، ومذهب عبد الله بن
مسعود وأصحابه وقضايا علي وشرح والشعبي ، وفتاوى إبراهيم أحق بالأخذ عند
أهل الكوفة ،^(٢) .

١٥٢ - ذلك كلام الدهلوي ، وهو يدل على أن الاختلاف بين الفقه المدنى
أو الحجازى بشكل عام ، والفقه العراقى ليس اختلاف مناهج من حيث الأخذ
بالسنة ، ولكنه اختلاف شيوخ ، وكلهم يتفق على الأخذ بكتاب الله ، وبسنة
رسول الله ﷺ ، فإن لم يكن فاتباع آثار الصحابة ، فإن لم يكن فبالتنجيز على الكتاب
والسنة وآراء الصحابة ، وهنا يجيء فقه رأى .

والاختلاف الحقيقى بين الفقه المدنى والفقه العراقى يجيء فى أمور ثلاثة :
أولها - أن المدنين عندهم أفضية أبى بكر ، وعمر ، وعثمان ، وفتاويهم ،
وفتاوى ابن عباس ، وزيد بن ثابت ، وأم المؤمنين عائشة ، وأحاديث أبى هريرة ،
والعراقيون عندهم أحاديث ابن مسعود وفتاويه ، وأفضية أبى موسى الأشعري ،
وأفضية شرح ، فيكون الاختلاف اختلاف شيخ .

(١) حجة الله البالغة ج ١ ص ١٤٣ .

(٢) الكتاب السابق ص ١٤٤ .

ثانيها — أن الثروة عند المدنيين من الآثار أكثر ، ويكون حينئذ الاعتماد على الآثار أكثر ، وتكون مادة الفقه الأثرى الذى يتكون من أفضية الصحابة ومساثلهم أخصب ، والآراء المبنية على هذه الآثار أوثق وأحكم .

ثالثها — أن التابعين كانت فتاويهم ذات منزلة عند الاجتهاد فى المدينة ، وكان لها احترامها ، وكانت متبعة فى كثير من الأحيان ، وإن لم يكن ذلك على سبيل الإلزام ، بل على سبيل الاستئناس ، أما آراء التابعين فى الفقه العراقى فإنه لم يكن لها تلك المنزلة ، وإن توافقت فى بعض الأحيان ، فلاتفاق فى التفكير ، لا لمجرد الاتباع .

وبهذا يتبين أن رأى كان موجوداً فى المدينة ، لأنه ما وجد فقهه فالاستنباط من النصوص ، وتخرىج غير المنصوص على حكمه على المنصوص على حكمه - أمر ثابت ، وليس رأى إلا ذلك ، ولكن رأى المدنى يخرج على الآثار الروية ، فهو يشبهها ، ولا يشذ عن مناجها ، ولا يتعد عن الآثار إلا إلى ما هو فى معناها ، فهو فى دائرتها ، وإن استند إلى رأى .

ويتبين من هذا بلا شك أن رأى عند أهل العراق أكثر من رأى عند أهل المدينة ، لكثرة الآثار عند المدنيين وتقلتها عند العراقيين .

ولعل رأى العراقى كان يعتمد عن القياس والاستحسان القياسى والعرف عند أهل العراق ، بينما كان رأى المدنى لا يعتمد على القياس كثيراً أو على الأقل بقدر اعتماد العراقيين فى الاعتماد عليه ، بل كان يعتمد على المصالح ، وعرف أهل المدينة ، والفرق بين عرف المدينة وعرف العراق ، كالفرق بين المدينة والعراق ، من حيث إن العراق موطن النحل والأهراء والبدع ، ومن قبل أنه موطن الديانات القديمة المختلفة ، وأما المدينة ، فموطن الإسلام ، بها نما واحتمى ، وبها آثار الصحابة والتابعين ، فعرفها بلا شك مشتق من الإسلام ، مأخوذ من مبادئه فى كثير من أحواله .

١٥٣ - هذا هو الاختلاف في الاتجاه الفقهي بين الرأي والحديث ،
ولا شك أن الرأي قد كثر الأخذ به في العصر الذي بلغ فيه الإمام زيد أشده ،
وأخذ يستقل بالدراسات العلمية عامة ، والفقه خاصة ، وقد اطلع على منهاج أهل
الحديث والأثر ، الذين كانوا يتوقفون ، واطلع على منهاجى الرأي ، فاطلع على
الرأى الذى كان يسلكه فقهاء المدينة ، وتخرجهم على قضايا النبي ، وقضايا
الصحابة ، وأخذهم بالمصالح ، واطلع على الرأى عند أهل العراق ، ومنهجهم
في الأقيسة ، وخصراً أن حركته التي قام بها كانت من الكوفة موطن الفقه
العراقى ، والتي فيها بشيخ القياس أبو حنيفة ، وأخذ عنه أبو حنيفة وناقشه ،
وانتهى أبو حنيفة من ذلك إلى الحكم بأنه كان أعلم أهل زمانه .

وإذا كان كذلك فهل كان زيد في مناجه الفقهي يأخذ بالرأى علي أى وجه
من الوجوه ، أيأخذ بالرأى الذى أساسه المصلحة ، ويبينه على الاستصحاب ، كما
صنع الإمامية في فقههم ، وينسبونه إلى الإمام جعفر الصادق ، أم كان يأخذ
بالقياس ، كمنهج أكثر الفقه السنى على اختلاف في مقداره ، مع إقرار الجميع بأن
الأخذ بالقياس أخذ بمنهج سليم ، وإن كان بعض الفقهاء قد نهى عن الإغراق فيه
وقال : « إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة ، أم أنه لم يأخذ بالرأى قط
مكتفياً بمبدأ الاستصحاب المجرد ، كما صنع الظاهرية ، ذلك ما سنحقق القول فيه ،
ونبنيه على الاستقرار والتببع ، لا على مجرد الفرض والتقدير .

خلاصة حال العصر .

١٥٤ - فصلنا القول في حال العصر ، ذلك لأن بيان عصر الإمام جزء من دراستنا ، ولأن الإمام دوحة عليية عظيمة لا تنبت إلا في منابتها ، ولا تثمر إلا في جوها ، والفقير المجتهد ثمرة من ثمرات عصره ، ومؤثر فيه وموجه ، فهو نتيجة لمن سبقه ومقدمة لمن لحقه ، ولأن النفس الإنسانية والفكر الإنساني تنعكس فيهما مظاهر العصر ، وتضفيان من طبيعتهما بنور على العصر ، وعلى ما يليه من العصور .

وقد رأينا أن عصر الإمام زيد رضي الله عنه كان عصر التكوين لعلم الإسلام بشتى فروعها ، ففيه نشأت فلسفة التفكير في العقائد ، ولذا تكونت الفرق التي تتكلم حول العقيدة ، وإن كان أهل القبلة منهم لم يمس جوهر التوحيد ، ولا جوهر الرسالة المحمدية ، فإذا كانوا قد تكلموا في الذات والصفات ، واختلفوا ، فلأنهم جميعاً يريدون التنزيه بأبلغ معناه في نظرهم ، ولنطرح من تقديرنا أولئك الحشوية ، وغيرهم من الذين انحرفوا ، فأولئك ليسوا من أهل الإيمان ، وليسوا من أهل العلم في شيء .

وفي هذا العصر أخذ العلماء يضعون النظريات السياسية ، فتبلورت الخلافات التي كانت تمتشق فيها السيوف ، واتجهت إلى مذاهب وآراء ، فكان المذهب الشيعي ، والمذهب الخارجي بشتى شعبه وآرائه ، والمذهب الذي سموه مذهب الجماعة .

وفي هذا العصر أخذت المناهج الفقهية تحد وترسم برسوم واضحة مستبينة ، لها معالم ومظاهر ، فأخذ علماء الفقه بالمدينة يرسمون المناهج ، وفي هذا العصر كان الإمام مالك يطلب العلم ، ثم جلس على كرسيه . وأخذ منهاج أهل العراق تضح ، ويتبين معالمه ، وأخذ يوضح هذه المناهج ، ويطبقها أبو حنيفة وقد جلس على كرسي الدرس .

ولقد كان الأوزاعي بالشام يرسم منهاجاً قد أخذه من الأثر ، وهو يقارب مالكا في نظره .

وكان الليث بمصر يرسم أيضاً منهاجاً قارب فيه مالكا ، بيد أنه خالفه في مسائل ، ووافقه في أكثر ما وصل إليه .

١٥٥ - والإمام زيد كانت له جولات في كل ما انتجع من أبواب العلم ، فكانت له جولات في السياسة ، وجادل فيها ، وناظر ، وخرج برأى كان فيه العدل والإنصاف في وسط آراء الشيعة ، ودعا إليه ، وحارب دونه ، واستشهد في سبيله وكان له رأى في المسائل التي قامت حول العقائد ، وأعلنه ، وعرف عنه واشتهر ، وإن كان لم يعرف أنه كان يجادل عنه ، لأنه رضى الله عنه كان يعلم أن المجادلة في الحقائق الدينية وخصوصاً ما يتعلق منها بالاعتقاد قد يورث الشك ، ومع الشك ضعف الإيمان ، ولذا لم يعرف أنه جادل في المسائل التي ارتأها حول العقيدة ، وإن اشتهر أنه اعتنقها ، ولم يمتنع عن إعلانها من غير جدل في ذات الله سبحانه ، حتى لا يقع في الأمر الذى عابه الله على غير المؤمنين ، إذ قال سبحانه : « وهم يجادلون في الله ، وهو شديد المحال » .

وقد خاض الإمام زيد في الفقه خوض العارف بالتراث الذى تركه آل البيت وقد نماه بالعلم الذى رآه في المدينة ، وما كان عند آل البيت الكريم لا يخرج عن علم المدينة ، أو بالأحرى لا يناقضه ، ولا يختلف عنه إلا بمقدار الاختلاف في الآراء لاختلاف الأنظار .

وقد آن لنا أن نتكلم في آرائه في السياسة ، وحواله العقيدة ، وفي فقهه ، ونضرح إلى الله تعالى أن يهيئ لنا السبيل ، وأن يمكننا من تعرفه ، وتوضيحه إنه الهادى إلى سواء السبيل .

اِقْسَمِ الشَّانِي

آرَاؤُهُ وَفَقْهُهُ

آراء الإمام زيد

١٥٦ - قلنا إن الإمام زيدا رضى الله عنه قد خاض فيما كان يخوض فيه علماء الإسلام في هذا العصر ، سواء أ كان أولئك العلماء ذوى نحل قد انتحلوها ، أو آراء دعوا إليها ، أم كانت آراؤهم فقهاً فيه بيان علم الدين .

وقد كان الإمام زيد رضى الله عنه أول إمام من آل البيت بعد مقتل الحسين خرج إلى الناس حاملاً فكرة . أو متجاوزاً مع العلماء في فكرة ودعا إليها ، واتهمج لنفسه سيلاً في الدعوة ، فإذا كان الإمام على زين العابدين قد اتصل بالناس اتصال عطف وعون ورفق بضعفائهم فابنه الإمام زيد قد اتصل بالناس اتصال مذاكرة علمية في كل المسائل التي شغلت العصر ، وإذا كان الإمام محمد الباقر الأخ الأكبر للإمام زيد ، والذي كان يعد أستاذه ، والقائم على توجيهه بعد أبيه قد اعتكف في بيته يذاكر تلاميذه الفقه والآثار ، ويروى عنه جهابذة الفقهاء كأبي حنيفة وغيره ، فإن زيدا خرج من هذا المحراب إلى الناس ، وانتقل في ربوع الديار الإسلامية يخالط الفرق التي كانت تدعى الاتهام والتشيع لآل الرسول ﷺ ، فخرج إلى العراق ، والتي فيها بشيعة آل البيت ، وتعرف الآراء المنحرفة ، وسلك السبيل لمعالجة ذلك الانحراف ، وحملهم على الجادة ، لقد كان أولئك المنحرفون يذهبون إلى الإمام محمد الباقر في محرابه العلى بالمدينة ، ويبدون بعض انحرافاتهم ، فيردهم رضى الله عنه على أعقابهم خاسئين ، أما الإمام زيد ، فقد ذهب إليهم يعلمهم المنهاج الحق ، والطريق السوى ، فلم يكتف بالموقف السلبي ، بل تعداه إلى الموقف الإيجابي ، موقف التوجيه والبيان ، وذهب إليهم في ربوعهم يبين لهم الحق الذي ينبغي أن يكون عليه المناص. من لآل البيت ، فليس أهل البيت سبابين أو طعانين ، إنما هم هداة مرشدون يدعون إلى الحق ، وإلى صراط مستقيم .

وقد خرج من محراب علوم السنة إلى معرفة ما عند الفرق ، فكان فيها أيضاً موجهاً مرشداً ، ثم اتجه إلى تدوين الفقه المروى عن آل البيت ، فترك بذلك مجموعة من الفقه ، وبمجموعة من آرائه في الخلافة ، والطريق الأمتل فيها ، وسلك مسلكاً وسطاً في تفسير العقيدة الإسلامية وتوضيحها وسط مضطرب الآراء التي أثارها الذين تكلموا بما ورثوا من آراء فديمة ، فكان لا بد من نور يلوح مبيناً هادياً مرشداً وكان هو ذلك المرشد ، ولتتكلم في آرائه في كل ناحية من هذه النواحي .

آراؤه في السياسة

١٥٧ - كان التضيق الفكري بالنسبة للذين ناصروا علياً في عهد معاوية سبباً في أن فرخت في طى الكتان آراء منحرفة وجد الذين يريدون حل عروة الدين السبيل لبشايين الناس في الظلام الدامس ، فانتشرت آراء بعضها ادعى فيه ألوهية علي رضى الله عنه ، كما اشتهر عن السبئيين ، وقد ادعوا رجعة النبي ، وكانوا يقولون نعجب من يقول برجعة عيسى ، ولا يقول برجعة محمد ﷺ ، وقالوا إن علياً لم يقتل ولم يموت ، وهكذا ، وقد ماتت هذه الأفكار أو ماتت على الأقل بعضها ، وهو القول بألوهية علي ورجعة النبي ، وعدم موت علي ، وإن كانت قد انبعثت من بعد ذلك في عصور أخرى ، كالذين قالوا بحلول الله في الحاكم بأمره ، الذين سمو بالحاكمية .

ولما اشتد هذا التضيق بعد مقتل الحسين وجدت أفكار جديدة نادى ببعضها أو بجملها المختار بن عبيد الثقفي ، الذي ادعى أنه كان يدعو لتأثر الحسين باسم ولي دمه محمد بن الحنفية رضى الله عنه وعن أبيه الإمام علي ، وقد نقلنا لك النحلة التي كان يدعو إليها .

وقد تبلورت أفكار أولئك الذين كانوا يبثون أفكارهم في الخفاء إلى الإجماع على أمور :

أولها - أن الخلافة تثبت بالوراثة لا بالاختيار ، فعلى أوصى إليه بالذات من النبي ﷺ ، وهو أوصى إلى الحسن ، ثم الحسن أوصى إلى الحسين إلى آخر السلسلة التي تقررها كل نخلة .

وثانيها - اعتقادهم أن أبا بكر وعمر رضى الله عنهما وجزأهما عن الإسلام خيراً ، قد اغتصبا الخلافة من صاحب وراثتها على كرم الله وجهه ، وهما لهذا يستحقان السب واللعن ، ورفض إمامتهما ، لأنهما اغتصباها من صاحب الحق .

ثالثها — أن الأوصياء معصومون عن الخطأ ، لأن إمامتهم قدسية ، وهم الهداة الأعلام .

رابعها — فكرة المهدي المنتظر ، وتلك فكرة قالها المختار في ادعائه أن محمد ابن الحنفية رضی الله عنه حی بجبل رضوى عنده غسل وماء ، وسينزل من علياء الجبل ، إلى دنيا الناس هادياً مرشداً يملأ الأرض عدلاً ، كما ملئت جوراً وظلماً .

١٥٨ — هذه بعض الآراء التي كانت تتردد في اجتماعات الشيعة بالعراق ، وخراسان ، وفارس ، وكان لا بد من إمام يصحح الأمر في هذه الأفكار ، وإذا كان الشيعة ينتمون لعليّ كرم الله وجهه في النضرة والمحبة ، ويدعون آل بيته ، فلا بد أن تكون دعوتهم متفقة مع تفكير الإمام علي ذاته في الخلافة ، ولا يصح أن يدعوا نصرته ، وهم يخالفون فكرته ، وقد وجد من يصحح هذه الفكرة ، وهو الإمام زيد ، وقد قلنا إنه خرج من الموقف السلي الذي التزمه من هو أكبر منه من آل بيته إلى الموقف الإيجابي ، وقد كان تفكير الإمام زيد في الخلافة مشتقاً من آراء الإمام علي نفسه التي اشتهرت بين الناس .

١ - ولاية المفضول

١٥٩ - وأول فكرة اتجه إلى تصحيحها قرله إن الإمامة ليست وراثه مطلقه ، وقد تكون في بيت معين من ناحية الأفضلية لا من ناحية الأصل ، فاشتراط بيت معين ، إنما هو شرط أفضلية ، لا يمنع أن تكون الخلافة في غيره ، على ألا تتعارض مع مصلحة المسلمين .

ولم ينكر الإمام زيد أن الإمام علياً كان أفضل من الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، ولكنه اعتمد أن خلافتهم حق ، وطاعتهم كانت واجبة ، وإذا كان عليّ أفضل بمناقبه في الإسلام ، ومواقفه في الحروب ، فإن مصلحة المسلمين كانت في تولى الشيخين ، وقد قال في ذلك رضي الله عنه ما أشرنا إليه فيما مضى ، ونقله هنا بنصه : « كان عليّ بن أبي طالب أفضل الصحابة إلا أن الخلافة فرضت إلى أبي بكر لمصلحة رأوها ، وقاعدة دينية راعوها من تسكين نائرة الفتنة ، وتطبيب تلوب العامة ، فإن عهد الحروب التي جرت في أيام النبوة كان تقريباً ، وسيف أمير المؤمنين عليه السلام عن دماء المشركين من قریش لم يجف بعد ، والضغائن في صدور القوم من طلب التآر كجأه ، فما كانت التلوب تميل إليه كل الميل ، ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد ، وكانت المصلحة أن يكون القيام بهذا الشأن لمن عرفوا باللين والتردد والتقدم بالسن والسبق في الإسلام ، والتقرب من رسول الله ﷺ ، ألا ترى أنه لما أراد أبو بكر في مرضه الذي مات فيه تقليد الأمر إلى عمر بن الخطاب صاح الناس ، وقالوا : لقد وليت علينا فظلاً غليظاً ، فما كانوا يرضون بأمر المؤمنين عمر لشدة ، وصلاحه ، وغظ له في الدين ، وفظاظه على الأعداء حتى سكنهم أبو بكر رضي الله عنه ، (١) .

وإن هذا الكلام يدل على ثلاثة أمور :

(١) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢٠٩ هامش الفصل لابن حزم ، وقد ذكر

هذا الكلام عنه ، وأعدناه هنا لتبين ما يدل عليه من آراء .

أولها — أنه لم يكن نص على الخلافة لعليّ رضي الله عنه ، فلا وصية لعلي ، ولا ما يشبه الوصية ، وإن الأمر فيها قد ترك للمسلمين ، وأنه لهذا ليست الخلافة عن النبي أمراً ثبت بالوراثة ، وإنما هو أمر يتبت بالاختيار .

ثانيها — أنه يصرح بأن علياً كرم الله وجهه أفضل من الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، وسائر الصحابة ، لمواقفه الجلي في الإسلام ، ولم يصرح بأن تلك الأفضلية لقرابته من الرسول ﷺ ، ومع أن علياً أفضل ، فليست الأفضلية ملازمة للخلافة ، لأن الأمر في الخلافة ليس هو اختيار الأفضل ، بل هو اختيار الأقدر على حمل العبء ، والذي يطيعه الناس ، ولا يثيرون لتوليه الفتنة ، وبهذا يتبين أن اختيار الخليفة يجب أن يكون بشورى المسلمين ، لا بأن يفرض عليهم شخص معين ، وإنهم يلاحظون في الاختيار من يكون أصلح ، وإن ذلك يتفق مع نظم الشورى ، فكم من فضلاء في أقوامهم ، وفي ذات أنفسهم ينحون عن الحكم ، أو لا يولونه ، لأن الأقرام لا يدينون لهم بالطاعة ، ولا يرون المصلحة في توليهم ، بل يرون أن الطاعة والمصلحة في تولية غيرهم .

ثالثها — أنه يرى فعلاً أن المصلحة كانت في تولي الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، فقد ذكر المبرر لتوليها بصيغة تفيد أن المصلحة كانت في ذلك ، وذلك لأن الناس قد دانوا لها بالطاعة لفضل السبق ، ولفضل السن .

وإذا كان يرى المصلحة في تولي الإمامين الجليلين ، فإنه بلا شك لا يرفض خلافتها ، ولا يرضى بسبهما أو الطعن فيهما ، وقد حفظا الإسلام .

ويلاحظ أنه لم يتعرض لإمامة ذى النورين عثمان رضي الله عنه ، فلم يذكر أكانت إمامته في مصلحة المسلمين كإمامة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما . فهل كان يرى أنه لم تكن المصلحة في توليه كما كانت المصلحة في تولي الشيخين ؟ وذلك لأنه اشتهر باللين المطلق والسهولة ، وما كان يليق بالخلافة بعد عمر إلا من يكون قريباً منه في شدته ، وكان عليّ أقرب ، ولأن العهد قد بعد عن مواقف علي في القتال ، نجفت الدماء التي أريقيت ؟ ! لم يبين ذلك ، ولم يقل فيه شيئاً .

٢ - شروط الإمام عنده

١٦٠ - قالوا إن زيدا كان يرى أن الأفضل في الإمام أن يكون عدلا فاطمياً ، أى يكون من ذرية علي من فاطمة رضی الله عنها ، وبذلك خالف الكيسانية الذين اشترطوا أن يكون الإمام من أولاد علي من غير أن يقيدوها بكرهه من أولاد فاطمة ، ولذلك دعوا لمحمد بن الحنفية رضی الله عنه ، ودعوا لابنه أبي هاشم ، وخالف بذلك أيضاً الإمامية الذين كانوا يشترطون أن يكون الإمام من أولاد الحسين ، فلم يثبتوها إلا لعلي ، ثم الحسن ، ثم الحسين ، ثم علي زين العابدين ، ثم لمحمد الباقر ، ثم لجعفر الصادق ، ثم اختلفوا من بعد ذلك ما بين اثنا عشرية ، وإسماعيلية .

ويجب أن نقرر هنا أيضاً ما ذكرناه آنفاً ، من أنه خالف كل الشيعة من أنه اعتبر هدداً شرطاً لأفضلية لا شرط صلاحية للخلافة ، لأنه ما دام قدر إمامة المفضل ، فإنه يجب أن تعتبر كل الشروط التي يذكرها شروطاً لأفضلية ، وما دام قد اعتبر المصلحة أولى بالاعتبار من الأفضلية ، فإنه يجب أن يعتبر كل الاشتراط هو في الأفضلية .

وإنه بملاحظة هذا الكلام مع سابقه يجب أن نقرر أمرين :

أولهما - أنه لا يعتبر الخلافة بالوراثة ، وإن كان في وجودها في ذرية النبي ﷺ ، وإنه لا يمكن التوفيق بين اعتباره من بيت علي من ذرية النبي ﷺ ، وتصريحه بمراجعة المصلحة لإمام هذا الكلام .

الأمر الثاني - أن هذا الكلام يستفاد منه أنه لا يصح للمسلمين الذين يختارون الخليفة ، أو أهل الحل والعقد أن يختاروا من غير آل البيت من أولاد فاطمة إلا لمصلحة يرعونها ، فما كان لهم أن يختاروا مثل معاوية على علي رضی الله عنه ، لأنه لا مصلحة للإسلام في ذلك في نظر الكثيرين وما كان لهم أن يختاروا مثل هشام

ابن عبد الملك على مثل محمد الباقر أو زيد بن علي ، لأنه لا مصلحة في ذلك .
فقول زيد بإمامة المفضل يفهم من نحوى كلامه أن يكون في ذلك مصلحة
محققة للسليين وعدالة محققة ، لأن مصلحة السليين ، وإقامة عمود الدين والعدالة هما
الأمران اللذان يلاحظان في تقديم المفضل على من هو أفضل منه مناقب ، ونسباً .

٣ - عدم عصمة الأئمة

١٦١ - إذا كان الإمام زيد رضي الله عنه لا يفرض إمامة الأفضل دائماً ،
ولا يفرض أن الخلافة تجيء بالوراثة أو بالإيضاء من النبي ﷺ ، فإنه لا يمكن
أن يفرض عصمة الأئمة ، إذ أن فرض عصمة الأئمة من الخطأ أساسه أن يكون
توليهم من النبي ﷺ ، والنبي ما كان يتصرف إلا بوحى يوحى ، وما كان من
المعقول أن يختار النبي لهم بأمر من ربه إماماً يجرى عليه الخطأ في أحكامه ، ولأنه
في نظر الإمامية الذين قالوا بعصمة الأئمة الذين يسمونهم الأوصياء الإمام هو المرجع
في الدين بإيضاء النبي الأمين ، وذلك يقتضى ألا يكونوا عرضة للخطأ ،
وإلا ما اختيروا لهذا الاختيار من الرسول الكريم ، بل إن الإمامية يقررون
أن الأوصياء تجرى على أيديهم المعجزات ليثبتوا بها إمامتهم ، وليثبتوا أن كل
ما يقررونه من الدين .

وإذا كان الإمام زيد قد منع هذه الوراثة أو هذا الإيضاء ، فذهب
إلى ما يقتضى العصمة ، لأنه اعتبر الخلافة أمراً مصلحياً ، الأفضل أن يكون
الخليفة من أولاد فاطمة رضي الله عنها ، إذا تساوى مع غيره في القيام بالمصلحة
العامة ، وإقامة العدالة وشئون الدين .

٤ - خروج من يتصدى للإمامة للدعوة إلى نفسه

١٦٢ - وقد اشترط الإمام زيد لاستحقاق الإمام من آل البيت الإمامة أن يخرج داعياً لنفسه ، وبذلك هجر مبدأ التقيّة الذي كان قد التزمه آل البيت بعد مقتل الإمام الحسين رضي الله عنه ، واشترط الإمام زيد أن يخرج من رشح نفسه للإمامة داعياً مبنياً على فكرتين قررناهما على أنهما مذهب الإمام زيد :

أولاهما - أن الإمام يختار من أهل الحل والعقد اختياراً ، ويلاحظون في اختياره المصلحة ، ولا يتم ذلك الاختبار إلا إذا أعلن مرید الخلافة من آل البيت إرادته ، وذلك بخروجه داعياً لنفسه .

الثانية - أنه اعتبر الخلافة حكماً صالحاً يختار أصلح الناس له ، وإذا كان الأصلح غير الأفضل ، ولم يعتبر الخلافة بالوراثة ، لأن الخلافة إن كانت بالوراثة المجردة ، أو بالإيصاء الذي هو في معنى التوريث جاءت الخلافة من غير دعوة ، كما تتول الملكة بالوراثة أو بالإيصاء من غير طلب ، فهي تجيء بالأيلولة لا بالطلب ، فزيد برفضه نظرية الوراثة في الخلافة الدينية الإسلامية قد أوجب إظهار الفاضل من آل فاطمة نفسه ، وإعلانه لينظر الناس في مدى المصلحة في توليه ، وللموازنة بينه وبين غيره في أيهما أصلح .

وبهذا يتبين أن الفرق بين الإمام زيد ، وغيره من الشيعة الإمامية في عصره أنه يشترط خروج الإمام داعياً ، وذلك متسق مع نظرياته التي بينا ، أما الإمامية فلم يشترطوا الخروج لأنها تتول عندهم بالإيصاء لا بالاختيار من أهل الحل والعقد .

وإن الشهرستاني يذكر مناظرة وقعت بين زيد بن علي ، ومحمد الباقر أخيه حول هذا المبدأ ، فزيد يستمسك به . وأخوه الأكبر يعارضه فيه ، ويقول الشهرستاني : إن الإمام محمد الباقر قال لأخيه زيد : « على قضية مذهبك

والدك ليس بإمام فإنه لم يخرج قط ، ولا تعرض للخروج ، (١) .
هذه كلمة نقلها الشهرستاني عن الإمام الباقر ، وهي إن صححت تدل على أن هذا الإمام الجليل ، كان لا يعترف في ذات نفسه بحلافة الأمويين ، لا هو ولا أبوه ، ويعتبرون أنفسهم الأئمة المهديين الذين تقررت لهم الخلافة ، وإن كانوا لا يرون في أبي بكر وعمر إلا خيراً ، وإن الذي جعلهم لا يعلنون ذلك هو مبدأ النقية الذي يدرثون به ، وإن ذلك ما يدعيه الإمامية ، وليس عندنا ما يقطع بكذبه .

٥ - خروج إمامين في قطرين

١٦٣ - قال الشهرستاني في مذهب الزيدية : « جوزوا خروج إمامين في قطرين يستجمعان هذه الخصال » هي أن يكون فاطمياً عالمياً زاهداً شجاعاً سخياً يخرج بالإمامة ، ويكون كل واحد منهما واجب الطاعة ، (٢) .

ولا شك أن شرط ذلك ألا يكون قد سبق إمام مختار من أهل الحل والعقد ، وشملت ولايته كل الأقاليم الإسلامية ، وعمت أقطار الإسلام كلها ، لأنه إذا سبق بالولاية العامة المختارة إمام مستوف للشروط يكون الثاني باغياً ، ولذلك يقول النبي ﷺ : « من جاءكم وأمركم على رجل واحد فاقتلوه » .

وإنما يتصور خروج إمامين ويبيعهما بيعة صحيحة من أهل الحل في كل من الإقليمين ، إذا لم يعرف السابق منهما أو لم يعرف أن ولاية واحد منهما عامة . فإنه حينئذ يسوغ لسكل واحد منهما أن يكون إماماً في إقليمه على شرط ألا تكون بينهما خصومة أو معاداة .

(١) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢١٠ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٠٧ .

ولا ندرى على أى أصل اعتمد الإمام زيد في تقريره ذلك المبدأ ، ولم نجد في المصادر التي تحت أيدينا ما يبرره ، فهل اعتمد على المهادنة التي عقدت بين علي رضي الله عنه ومعاوية ؟ ولكن ذلك لا يصح أن يكون معتمداً ، لأن علياً رضي الله عنه ما اعترف بأن معاوية إمام ، ولكنها كانت مهادنة لمصلحة المسلمين ، ولو أدى فرائض الحج .

والذي يرجح عندنا أن الذي اعتمد عليه هو ما لاحظته في عهده من اتساع رقعة الدولة الإسلامية ، فقد امتدت من سمرقند إلى الأندلس ، وإلى جنوب فرنسا ، وإن المصاحبة قد تكون في تجزئة الحكم على أن يكون الولاة بينهما كاملاً ، والتعاون شاملاً .

وسهياً يكن من أمر الأصل الذي اعتمد عليه ، فإن هذا الرأي صالح للأخذ به في زماننا ، ويصح أن يكون أساساً لإعادة الخلافة الإسلامية التي تنفذ أحكام الشرع الشريف على أن يكون ثمة تعاون صادق يحقق الوحدة الإسلامية ، وينطبق عليه قوله تعالى : « ان هذه أمتكم أمة واحدة ، وقوله تعالى : « إنما المؤمنون إخوة ، فأصلحوا بين أخويكم » .

٦ - لا مهدوية ولا إمام مكتوم

١٦٤ - قررت الكيسانية أن محمد بن علي بن أبي طالب هو المهدي المنتظر ، وأنه يحيا بجبل رضوى ، وقررت الاثنا عشرية من بعده أن الإمام الثاني عشر حي ، وأنه ينتظر أن يخرج فيملاً الأرض عدلاً كما ملئت جوراً وظلماً ، وادعى الاسماعيلية أن هناك أئمة مكتومين ، وأن هناك المهدي المنتظر ، وذلك كله مبنى على أن لآل البيت خواص ليست لسائر الناس ، فهم يحيون قروناً ، وقد بنى ذلك على عصمتهم ، وبني أيضاً على أن الخلافة بالوراثة ، فقد يكون الإمام مستوراً ، وقد يكون ظاهراً معلناً .

والإمام زيد لم ينزع عن هذه القوس ، بل اعتبر الإمامة إقامة لمصلحة عامة ،
هو أن المختار لها معرف بالوصف ، لا بالشخص ، وأنه يطاع الأصلح إذا اختير بدل
الأفضل ، وتجوز إمامة المفضول ، ولذلك لم يفرض أن هناك إماماً مستوراً ، وأنه
ينتظر ظهوره قروناً أو دون ذلك ، ولذلك لم يكن في نظر الإمام زيد ما يسمى
المهدى المنتظر ، ولا الإمام المستور ، لأنه اشترط لاستحقاقه الإمامة أن يخرج
داعياً لنفسه .

١٦٥ — وخلاصة آراء الإمام زيد في السياسة أنه كان يريد أن يرد المذهب
الشيعة إلى أصوله في عهد عليّ رضي الله عنه ، فعلى لم يعتبر نفسه وارثاً للخلافة ،
وقد يكون اعتبر نفسه أولى ، ورضي ما اختاره أهل الحل والعقد في سقيفة بني
ساعدة ، ورضي أن يجرى أمر الشورى فيما بينه وبين عثمان رضي الله عنه ،
وخضع لما اختاره أهل الحل والعقد إذ بايعوا عثمان ، وعلى رضي الله عنه أثني
أطيب الثناء على الإمامين أبي بكر وعمر ، وقال فيهما : « اندسبنا والله سبنا
بعيداً ، وأتعبنا من بعدهما إتعباً شديداً ، فذكرهما حزب للأمة ، وطعن
على الأئمة ، .

وقد رفض زيد أشد الرفض أن يذكرهما إلا بخير ، وقرر ما استفاد منه
حصراً أن مصلحة الأمة كانت تقتضي أن يسبقا إمام الهدى علياً كرم الله وجهه .
وقد قتل زيد شهيداً في سبيل تنفيذ هذه الآراء بدقة من غير أي هوادة .

الزيدية وآراء زيد السياسية

١٦٦ - وقلم على هذه الآراء من بعد زيد ابنه يحيى ، فقد مضى إلى خراسان يدعو لإمامته ، وقد اجتمع عليه خلق كثيرون ، ولكنه قتل في سنة ١٢٥ هـ ، فرضى الله عنهم أجمعين ، وأثابهم على جهادهم في الإسلام .
ويقال إن الإمام جعفر الصادق تنبأ له بهذه النتيجة ، فقال : إنه سيقتل كما قتل أبوه ، ويصلب كما صلب أبوه . .

ولقد ذكر الشهرستاني وغيره أنه عهد بالأمر من بعده إلى الإمامين محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن ، وإبراهيم أخيه . وقد كانت آراؤهما تتلاقى مع آراء الإمام زيد ، وإن كان الإمام محمد قد سمي نفسه المهدي ، ولعله قصد أن يدعو إلى الهداية الإسلامية ، وقد هداه الله تعالى إليها ، وقد كانا يدعوان إلى مذهبهما قبيل قيام الدولة العباسية ، وفي نهاية الدولة الأموية .

ولما آل الأمر إلى الدولة العباسية ، وقام النزاع بينها وبين آل علي رضي الله عنهم بعد أن ثارت لهم من الأمويين - خرج محمد النفس الزكية بالمدينة ، وخرج إبراهيم بالبصرة ، ولعل ذلك تطبيق للفكرة الزيدية التي تجوز ظهور إمامين ، وقد جرت بين محمد والمنصور مكاتبات بليغة^(١) ، وقد قالوا إنه بويح بالإمامة من أبي جعفر المنصور قبيل سقوط الدولة الأموية ، فقد جاء في مقاتل الطالبين : « إن نفراً من بني هاشم اجتمعوا بالابواء من طريق مكة ، فيهم إبراهيم الإمام ، والسفاح ، والمنصور ، وصالح بن علي ، وعبد الله بن الحسن ، وابناه محمد وإبراهيم ، ومحمد ابن عبد الله بن عمرو بن عثمان ، فقال لهم صالح بن علي :
« إنكم القوم الذين تمتد أعين الناس إليهم ، فقد جمعكم الله في هذا الموضع ،

(١) قد دونها مفصلة ابن جرير الطبري فأرجع إليه ج ١ ص ٢١٠ .

تاجتمعوا على بيعة أئمتكم ، وتفرقوا في الآفاق ، وادعوا الله لعل الله أن يفتح عليكم ، وينصركم .

فقال أبو جعفر ، لأى شيء تمدعون أنفسكم ، والله لقد علمتم ما الناس إلى أخذ أميل اعناقاً ، ولا أسرع إجابة منهم إلى هذا الفتى يعنى محمد بن عبد الله . قالوا والله صدقت ، إنا لنعلم هذا ، فبايعوه جميعاً ، وبايعه إبراهيم الإمام والسفاح والمنصور ، وسائر من حضر ، (١) .

ولقد كان أبو جعفر يباليغ في احترامه وتقديره قبل سقوط الأموية .
ولذلك لما تقدم محمد وأخوه إبراهيم للدعوة لأنفسهما كانا على اعتقاد أن لمحمد في عنق أبي جعفر بيعة ، وقد انتهى أمرهما بالهزيمة ، فقد قتل محمد سنة ١٤٥ .

١٦٧ — كانت آراء زيد في الخلافة على هذا النحو المعتدل قائمة في الخلة في عهد هؤلاء ، ولكن جاءت طوائف من بعدم حرفت المذهب ، ونهجت به مناهج ليست في أصله ، وكذلك الشأن في كل الذين يتسبون في دعائهم لآل البيت يخالفون مخالفة صريحة أولئك الأئمة الأعلام .

وقد مال بعض الذين ينتمون إلى المذهب الزيدى إلى عدم القول بإمامة المفضل ، وبذلك رفضوا إمامة الشيخين أبي بكر وعمر ، وطعنوا فيهما ، وقالوا بالمهدى المنتظر فادعوا أن محمد بن عبد الله بن الحسن سيظهر ، وقالوا برجعه الإمام زيد لذلك وقد انقسموا على ذلك إلى فرق ثلاث ، وهم : الجارودية ، والبترية ، والسليمانية .

الجارودية :

١٦٨ — وهم أصحاب أبي الجارود بن المنذر العبدى ، وقد تطرفوا في آرائهم وخرجوا عن آراء الإمام زيد . وإن قالوا بإمامته ، وقد قالوا إن النبي ﷺ نص على الإمام عليّ بعده بالوصف لا بالشخص ، وأنه لا تجوز إمامة غيره ، إذ كان

(١) مقاتل الطالبين ص ٢٥٦ .

الوصف واضحاً لا ينطبق على سواه ، ولذلك ضل الصحابة باختيارهم غيره ، واختيار غيره كان باطلا ، وبذلك رفضوا إمامة الصديق والفاروق ، وقد قاله الجارودية إن الإمامة بعد زيد لمحمد بن عبد الله بن الحسن ، وقد اختلفوا في شأنه بعده زيمته ، ففريق منهم قال : إنه قتل وسيعود هادياً مهدياً يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً وظلماً ، وهؤلاء مع قولهم بالمهدى المنتظر يقولون برجعة الإمام ، وفريق آخر منهم قالوا : إنه لم يقتل ، وسيظهر فيملاً الأرض عدلاً .

والذين أقروا بموته اختلفوا ، فمنهم من ساق الإمامة إلى محمد بن القاسم بن علي ابن الحسن ، وهو ليس من فرع زيد ، ولكنه على شرط الزيدية ، وهو أن يكون من ذرية علي من فاطمة ، ومنهم من ساق الإمامة إلى يحيى بن عمر بن يحيى ابن الحسين بن زيد بن علي .

والجارودية يختلفون اختلافاً كثيراً ، ويقول النوبختي فيهم : « سموا كلهم في الجملة زيدية إلا أنهم مختلفون فيما بينهم في القرآن والسنن والشرائع والفرائض والأحكام » (١) .

السليمانية :

١٦٩ - وهؤلاء أقل انحرافاً من الجارودية ، وهم في آرائهم أقرب إلى زيد رضي الله عنه وإن خالفوه في بعض ما قال ، وهم أصحاب سليمان بن جرير ، وكان يقول : إن الإمامة شورى فيما بين الخلق ، ويصح أن تتعقد بعقد رجلين من خيار المسلمين ، وإنها تصح في المفضول مع وجود الأفضل .

وقد رضي خلافة أبي بكر وعمر ، واعتبر اختيارهما اجتهاداً من الأمة قد يكون خطأ ، ولكنه لا يصل إلى درجة التفسيق والضلال ، وهو خطأ اجتهادي ، ولكن أصحاب سليمان إذ ينزهون ألسنتهم عن الطعن في أبي بكر وعمر

(١) فرق الشيعة للنوبختي ص ٥٥ طبع استانبول .

رضى الله عنهما يطعنان في عثمان رضى الله عنه ، ويتجهمون تهجماً عنيفاً فيحكون بكفره وكفر أم المؤمنين عائشة وطلحة والزبير^(١) ، «كبرت كلمة تخرج من أفواههم ، إن يقولون إلا كذباً» .

ومع طعنهم في أولئك الصحابة الأعلام طعنوا أيضاً في الرفضة من الإمامية ، واعتبروا مقالتيهم من مقالاتهم أضلالاً مبيهاً .

إحدى المقالتي اللتين استنكروهما على الإمامية القول بالبداء ، فقد كانوا يتجهمون على المستقبل ، فإذا قالوا قولاً يكون لهم قوة وشوكة في المستقبل ، ثم لم يكن على ما قرروا ، فيقولون : بدا الله تعالى ، وإن ذلك الرأي ابتدأ عند البكيسانية ، وهو البدعة الضالة التي ابتدعها المختار بن عبيد الثقفي .

والتأنيّة مبدأ التقية ، فقد استنكروه عليهم ، لأنهم وجدوا أولئك الذين يدعون التقية يقولون كلاماً فيه مبالاة للظالمين وليس بحق ، بل هو باطل ، فإذا أقيم الدليل على بطلانه قالوا إننا قلناه تقية ، وقد يكون ذلك الكلام سليماً بالنسبة للمتشيعين ، لا بالنسبة للأئمة آل البيت أنفسهم .

ولقد تابع سليمان بن جرير على القول بإمامة المفضول طائفة من المعتزلة وبعض أهل الحديث ، وقد قال هؤلاء الذين اختاروا ذلك الرأي من المعتزلة وأهل الحديث إن الإمامة من مصالح الدين ، ويمكن تحصيلها بالعقل لا بالنص ، لأنها تحتاج إليها لإقامة الحدود والقضاء بين المتخاصمين وولاية اليتامى ، وإنكاح الأيتام ، وحفظ البيعة ، وإعلاء الكلمة ، ونصب القتال مع أعداء الدين . وليكون للمسلمين جماعة موحدة لا يكون الأمر فيها فوضى بين العامة ، فلا يشترط أن يكون الإمام أفضل الأمة عدلاً ، وأقومهم رأياً وحكمة ، إذ الحاجة تنسد بقيام المفضول مع وجود الفاضل والأفضل ، ويقول الشهرستاني :

«الت جماعة من أهل السنة إلى ذلك ، حتى جوزوا أن يكون الإمام غير

مجتهد ، ولا خبير بمواقع الاجتهاد ، ولكن يجب أن يكون معه من يكون من أهل الاجتهاد فيراجعه في الأحكام ، ويستتقى في الحلال والحرام ، ويجب أن يكون في الجملة ذا رأى متين وبصر في الحوادث » (١) .

وإن أهل السنة الذين أخذوا بإمامة المفضول مع وجود الفاضل والأفضل لم يروا رأى الشيعة في أن أبناء علي من فاطمة أفضل دائماً ، ولكنهم قالوا ذلك فقط ، كقاعدة عامة في التولية من قريش الذي هو مذهب أهل السنة .

البترية :

١٧٠ - وهم أصحاب كثير النوبى الأبتى ، وقد وافقه على مذهبه الحسن بن صالح بن حى ، ولذا يقال عن هذه الفرقة البترية ، ويقال عنها الصالحة ، وقد وافقوا السليمانية في أقوالهم السابقة ، ولكنهم أكثر اعتدالا ، فلم يحكموا بكفر عثمان ، بل توقفوا في شأنه ، وقالوا إن ماضيه يجعله من أهل الجنة ، فهو بمن بشرم النبي ﷺ بالجنة ، وكانت له في نصر الإسلام بماله موافق سامية ، ولكن في مدة خلافته ولى الظالمين من بنى أمية ، وترك شورى عمر ، فتجسروا بين ماضيه قبل الخلافة ، وحاله في نظرهم بعد الخلافة ، فتوقفوا ، ووكلوا أمره إلى أحكم الحاكمين .

وقلوا إن علياً أفضل الخلق بعد رسول الله ﷺ ، وأولاهم بالإمامة ، لكنه سلم الأمر راضياً ، وهوض الأمر إلى غيره طائماً ، وترك حقه راغباً ، فنحن راضون بمدرضى ، مسلمون لما سلم لا يحل لنا غير ذلك ، ولو لم يرض على بذلك لسكان أبو بكر هالكا ، فهم بهذا قد جوزوا إمامة المفضول ، وتأخير الفاضل والأفضل إذا كان الأفضل راضياً ، وبذلك تراهم صرحوا في شأن إمامة المفضول بما لم يصرح به الإمام زيد ، فإن الإمام زيدا لم يشترط صراحة في صحة إمامة

(١) الكتاب المذكور ص ٢١٦ .

المفضّل رضا الأفضّل ، ولكن الذي صرح به هو النظر في ذلك إلى المصلحة العامة التي تستقر عندها شئون المسلمين ، كما تدل عباراته .

ولقد قالوا إن من أعلن نفسه من أولاد الحسن أو الحسين ، وكان عالماً زاهداً شجاعاً فهو الإمام ، وشرط بعضهم صباحة وجهه . فإن خرج اثنان من أولاد علي من فاطمة ينظر إلى الأفضّل والأزهار ، وإن تساويا ينظر إلى الأيمن رأياً والأحزم ، ويجوز أن يكون إمامان من أولاد فاطمة في قطرين ، ويكون كل واحد منهما واجب الطاعة في قومه ، ولو أقتى كل واحد منهما بخلاف ما يفتى الآخر كان كل واحد منهما مهدياً ، وإن أقتى باستحلال دم الآخر (١) .

وهذا رأى غريب ، لأنه يؤدي إلى أن يستحل فريق من المسلمين دم الآخرين بالرأى ، ويعتبر الدم حلالاً في نظر القاتل والمقتول إذا كان يأخذ برأى هؤلاء البترية ، وقد وصف الشهرستاني رأيهم في الإمامين بأنه خبط ، وذلك حق ، ولعل أوضح ما فيه من خبط هو ذلك الرأى الشاذ الغريب .

وقد وصف هؤلاء البترية — الشهرستاني في عصره ، وهو النصف الثاني من القرن السادس الهجري ، فقال :

« أكثرهم في زماننا مقلدون ، لا يرجعون إلى رأى اجتهاد ، أما في الأصول فيرون رأى المعتزلة حذو القُذّة بالقُذّة ، ويعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة آل البيت ، وأما في الفروع فهم على مذهب أبي حنيفة إلا في مسائل يوافقون فيها الشافعي رحمه الله (٢) .

وهذا الكلام يدل على أنهم لا يأخذون بمذهب الإمام زيد بالمجموع ، ويظهر أن بعد الزمان بينهم وبين الإمام ، وانقطاعهم في الأرض عن موطن العلم الزيدي جعلهم ينسون فقه زيد ، أو لم ينقل إليهم نقلاً صحيحاً ، فأخذوا بمذهب أبي حنيفة الذي كان سائداً إبان ذاك في العراق ، وفي بلاد ما وراء النهر .

(١) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢١٨ . (٢) الكتاب المذكور .

آراء زيد في أصوله لدين

١٧١ - قلنا عند الكلام في حياة الإمام زيد وعصره إن الإمام زيدا كان يذهب إلى العراق ، ويلتقي بعلماء البصرة ، ويلتقي في الكوفة بالشيعية ، وقلنا إن عصره اشتهر بشو الفرق الإسلامية ، وصارت كل طائفة من الناس لها مذهب معين قائم بذاته في الاعتقاد ، ناسب أن الذين لا يعتقدونه في ضلال ، وقد يتساهلون معهم في غير آرائهم التي أعلنوها وإذ كان عند الله أكبر وزراً ، وهو في حقيقته أشنع ، فلا يغتفر الخوارج متلامن يقول بالحكيم شيئاً ، بينما يغتفرون ما هو أقبح من ذلك لمن يرفض التحكيم ، حتى الكبائر التي توجب الحدود عند بعضهم .

وقد ذاكر زيد أصحاب هذه الآراء ، وجادل بعضها واعتق بعضها ، لما قام عليه الدليل في نظره ، وقد علمنا أنه التقى بزید واصل بن عطاء ، وأنه وافق واصلاً في الاعتزال .

ولكن المعتزلة لا يعدون واصلاً أول من تكلم بنحلتهم ، بل يعتبرون من قبله أئمة آل البيت والحسن البصرى ، ويعدون الإمام علياً زين العابدين في طبقات المعتزلة ، كما يعتبرون الإمام زيدا من طبقاتهم ، وعلى هذا النظر الذي قرره صاحب المنية والأمل يكون الاعتزال في آل البيت تلاقاه زيد عليهم ، فيما تلقاه من علوم الحديث والفقه والقرآن ، ولم يكن عليه بهذا بسبب انتقاله إلى البصرة ومذاكرة واصل ، ما دام ذلك العلم في بيته .

ومهما يكن من أمر تلقى زيد هذه المعلومات الخاصة بالعقائد ، والتي نخوض في مسائلها - فإنه من المؤكد أنه تتقارب آراؤه فيها مع آراء المعتزلة .

ولنذكر هذه الآراء ، وأولها المسألة التي شغلت عصر الإمام زيد ، وعصر التابعين ، وهي مسألة مرتكب الكبيرة .

١ - مرتكب الكبيرة

١٧٢ - أثار الخوارج وغيرهم عجاجة هذا البحث عند ما تكلموا في التحكيم ، ووصف من حكموا بأنهم كافرون ، وتمد اختلفت فيها الآراء بعد ذلك .

١ - فالخوارج خصوصاً الأزارقة وصفوا من قال بالتحكيم بأنه كافر ، وأن دار المخالفين دار حرب ، وذلك على مذهبهم من أن مرتكب الذنب ، ولو خطأ كافر ، وأولاده كفار ، وأنه يباح قتلهم ، وذلك كلام شاذ لا يقره عقل ولا دين .

٢ - والإباضية منهم قالوا إنه كافر كفر نعمة لا كفر إيمان ، وأنه لا يباح إلا معسكر السلطان ، وقد تقارب معهم بعض الفرق الخارجة في هذا .

٣ - والحسن البصرى كان يقول : إن مرتكبي الكبائر المصرين عليها منافقون يظهرون غير ما يبطنون ، لأنه لو كان مؤمناً ما ارتكبها ، وما يعلنه من إيمان لم يكن من قلبه ، وانظر إليه وهو يقول : « الناس ثلاثة : مؤمن ، وكافر ، ومنافق ، فأما المؤمن فقد أجمه الخوف ، وقومه ذكر العرض ، وأما الكافر فقد قعه السيف ، وشرده الخوف ، فأذعن للجزية ، وسمح بالضريبة ، وأما المنافق ففي الحجرات والطرقات يسرون غير ما يعلنون ، ويضمرون غير ما يظهرون ، فاعتبروا إنكارهم ربهم بأعمالهم الخيئة ، ويالك قتلته وليه ، ثم تمنى جنته . »

٤ - وهنالك المرجئة الذين انقسموا إلى فريقين فريق خلع الربقة وتيود الأحكام ، وقال إنه لا يضر مع الإيمان معصية ، والفريق الثاني قرر أن العاصي يستحق العقاب ، إلا أن يتغمده الله برحمته ، وأمره راجع إلى ربه .

١٧٣ - هذا هو مضطرب الآراء بإجمال ، وقد ذكرته في موضعه عند الكلام على الفرق ، فما هو رأى زيد ؟ جاء زيد في وسط هذا المضطرب فحكم بأنه بمنزلة بين الإيمان والكفر ، ويسمى فاسقاً ، ويسمى مسلماً ، وقد وافق الإمامية

على هذا القدر ، ولكن خالفتم المعتزلة في شيء زادوه ، وهو أن مرتكب الكبيرة مخلد في النار ، وزيدوا الإمامية يرون أنه لا يخلد في النار إلا غير المسلمين ، وأهل القبلة يعذبون بمقدار ذنوبهم ، ثم يدخلون الجنة^(١) .

وهو في هذا الرأي تلاقى مع واصل بن عطاء في كونه في منزله بين المنزلتين فقط ، وقد ساق واصل الحجة لهذا الرأي ، وقد كان التلاقي بينهما في هذا القدر ثابتاً حتى ادعى الشهرستاني أنه تتلذذه ، وقد خالفناه في ذلك ، فقلنا ، إنها مذاكرة وتلاق في التفكير في بعض المسائل وليس تلذذة ، وتلقياً ، ولذا ذكر الحجج التي سيقت لهذا الرأي ، وها هي ذى :

أولها — أن المؤمن وصف بأنه 'ولى الله وأن الله تعالى يحبه ، وأنه موعود بالجنة ، فقد قال تعالى : « الله ولى الذين آمنوا » ، وقال تعالى : « الله ولى المؤمنين » وقال تعالى : « وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلا كبيرا » ، وقال تعالى : « وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار ، وقال تعالى « يوم لا يخزى الله النبي والذين آمنوا معه ، وإذا كانت هذه أوصاف المؤمنين ، وخواصهم ، لا يمكن أن تكون هذه الأوصاف متفقة مع ارتكاب الكبائر والإصرار إليها ، فكيف يكون ولياً لله من بعضه ، وكيف لا يخزى يوم القيامة من يتقدم بكتابه وفيه سيئاته قد أحصيت ، ولم يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ، وبهذا يتبين أن تلك النصوص تخرج مرتكب الكبائر من صفوف المؤمنين .

وثانيها — أن الله سبحانه وتعالى ذكر أن الكفار على ضربين أيسح قتالهما : أولهما — أهل الكتاب الذين قاتلوا المؤمنين ، فقد قال الله تعالى فيهم . « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ، ولا يدينون دين الحق من الذين أتوا الكتاب ، حتى يعطوا الجزية

(١) أوائل المقالات تأليف الشيخ المفيد محمد بن النعمان المتوفى سنة ٤١٣ م طبع تبريز .

عن يد وهم صاغرون ، وهذا الحكم زائل عن مرتكب الكبيرة ، لأنهم لا يقاتلون ولا يقتلون .

والضرب الثاني من الكفار هم المشركون ، وقد بين الله تعالى حكم هذا الفريق بقوله تعالى : « فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثختموهم فشدوا الوثاق ، فإما منا بعد ، وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها ، وهذا الحكم الذي حكم الله به تعالى في المشركين من العرب وغيرهم لا ينطبق على المرتكبين العصاة الذين يصدقون النبي ولا يعملون بما أمر ، ويتبع من هذا أنهم ليسوا من هؤلاء أيضاً ، ولا يعدون كافرين إحد بأى نوع من أنواع الكفر .

ثالثها - أن صاحب الكبيرة قد ثبت في السنة أنه يدفن في مقابر المسلمين ، ويصلى عليه ، ويرث من قرابته المؤمنين ، وذلك لا ينطبق على الكفار ، وبهذا يتبين أن مرتكب الكبيرة ، لا يعد كافراً ، لأن الكافر لا يدفن في مقابر المسلمين ، ولا يصلى عليه ، ولا يرث من المسلم .

ومن مجموع هذه الأدلة يظهر أن مرتكب الكبيرة لا يمكن أن يعد مؤمناً ، لأن صفات الإيمان التي ذكرت في الدليل الأول لا تنطبق عليه ، ولا يعد كافراً ، لأن حكم الكفار الذي ثبت في القرآن وفي السنة لا ينطبق عليه ، فهو لا ينحدر إلى الكفر ولا يعلو إلى الإيمان ، وهو بهذا في منزلة بين المنزلتين ولا يعد منافقاً ، لأن المنافقين الذين لا يؤمنون بما جاء به النبي كفار ، وقد سمته الأمة كلها فاسقاً ، فيبقى على هذه التسمية التي لا ترقى إلى درجة الإيمان ، ولا تنزل به إلى الكفر ، وقد قالوا إنه يصح أن يطلق عليه اسم مسلم ، ولا يمكن أن يسمى مؤمناً ، لأن الإيمان يقتضى الطاعة ، ولا طاعة منه .

١٧٤ - هذا ما يمكن أن يساق لإثبات أن الفاسق في منزلة بين الإيمان والكفر ما دام مصراً على معاصيه ، لا يتوب .

وقد ساق هذه الأدلة واصل بن عطاء ، ونقلها عنه صاحب المنية ، وقد قررنا

أن الإمام زيداً رضي الله عنه كان يذاكر واصلاً هذه المسألة وغيرها ، والنق
تفكيره فيها في الجملة مع تفكيره .

وهذا القدر يتفق فيه رأى مذهب زيد ومع الرأى الذى اشتهر عن الإمامية
من بعد ، ولكن المعزلة يقررون أن الفاسق إذامات ولم يتب يكون مخلداً
فى النار ، ولا يعاقب بقدر ما ارتكب من كبائر مصرأ عليه ، ولعله قد يستدل لهم
بأن ارتكاب الكبائر ، والإصرار عليها من غير توبة ، لا ينطبق عليه وصف
المؤمنين الذين بشروا بالجنة ، وإذا كانوا غير مبشرين بالجنة ، فليس لهم
إلا النار ، وإنما للجنة أبدأ ، أو النار أبدأ ، وعلى ذلك يكون إخراجهم من حظيرة
الإيمان يلزمه حتماً الحكم عليه بالأيدخل الجنة ، وأن يكون مخلداً فى النار ،
ويزكون هذا القول بقوله تعالى فى بعض مرتكبي الذنوب إنه مخلد فى النار ، ومن
ذلك قوله تعالى : « ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها ، وغضب الله
عليه ولعنه ، وأعد له عذاباً عظيماً ، ولكن الإمام زيد والإمامية يرون أنه من أهل
القبلة فيعذب بمقدار ما أذنب ثم يكون مع أهل الجنة .

١٧٥ - وينبى على الكلام فى مرتكب الكبيرة الكلام فى زيادة الإيمان
ونقصه ، فهل الإيمان يزيد وينقص ؟ لقد اختلف العلماء فى ذلك ، فبعض العلماء
قال : إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص لأنه التصديق والإذعان ، فلا يزيد العمل
ولا ينقصه ، فالأعمال ليست جزءاً من الإيمان ، وبعض العلماء قال : إن الإيمان
يزيد وينقص ، وبكثرة الطاعات يزيد ، وبالعصيان ينقص ، وبعض العلماء قال :
إنه يزيد ولا ينقص مادام قد حصل الإذعان والتصديق .

ولو أننا أردنا أن نأخذ من قول الإمام زيد فى مرتكب الكبيرة رأيه
فى زيادة الإيمان ونقصه ، لكان الرأى الوحيد الذى يدل عليه رأيه فى مرتكب
الكبيرة هو أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص . على معنى أن المعاصى لا تنقصه والطاعات
لا تزيده ، وعلى معنى أن الإيمان الصحيح يقتضى العمل حتماً ، فالعمل والإيمان

متلازمان ، فليس نظره كنظر أبي حنيفة الذى يقول : إن الإيمان لا تنقصه المعصية ، ولا يزيد الطاعة ، لأنه حقيقة ثابتة فى القلب ، بل له نظر آخر ، وهو أن الإيمان والعمل متلازمان لا ينفصل أحدهما عن الآخر ، فمن لا يعمل عاص ومرتكب كبيرة .

وتلك مسألة يتفق فيها مذهب زيد وهو مذهب المعتزلة مع بعض الفلاسفة الشرقيين الذين يقررون أن الإخلاص فى طلب الحقيقة يدفع إلى المعرفة المستقيمة ، والمعرفة المستقيمة يكون معها الإيمان الصادق ، والإيمان الصادق يستلزم حتما العمل الصالح ، والسلوك القويم ، فهى كلها نقط فى خط مستقيم واحد ، يتبدى بالإخلاص وينتهى بالعمل الصالح .

٣ - قوله فى القدر

١٧٦ - قلنا إن العصر الذى عاش فيه الإمام زيد قد وجدت فيه آراء متضاربة حول فعل الإنسان بجوار الإيمان بالقدر ، وقلنا ، إن الجهمية أو الجبرية قالوا إن الإنسان ليس له أى إرادة فى فعل نفسه ، وليس بمختار فيما يفعل ، بل هو فى أفعاله كالريشة فى مهب الريح تحركها ، ولا تحرك نفسها ، ونسبة الأفعال إليه ليست على الحقيقة ، بل هى كقول البائل : مات زيد ، ونبت الزرع ، وجرى الماء ، وتحرك الشجر ، وأينع الثمر ، وما لشيء من هذه الأشياء اختيار فيما ينسب إليها ، وبذلك آمنوا بظاهر الإيمان والقدر .

وبجوار هؤلاء كان القدرية الذين نفوا القدر ، بمعنى تقدير الله الأزل فى علمه المكنون بما يكون من العباد من خير وشر ، بل قالوا الأمر أنف أى أن علم الله تعالى بالأمر هو فى وقت وقوعه ، وقد نسب ذلك القول إلى معبد الجهنى الذى أعلن قول الذين تسموا بالقدرية ، فقد رأى بعض الناس يعتذر عن المعصية بأن

ذلك قدر الله تعالى ، فقال : « لا قدر ، والأمر أنف ، أى الأمور يستأنف العلم بها ، وكأنه لا علم لله فى الأزلى ، ولا إرادة لله تعالى فى الأزلى .

نظر زيد فى هذه الآراء فوجد فيها انحرافاً ، إذ الأول يودى إلى إسقاط التكليف ، لأنه لا تكليف إلا مع الاختيار ، ولا اختيار مع نفي الإرادة البشرية ، بل إن الإنسان على مقتضى هذا الرأى تكون معاصيه منسوبة إلى الله تعالى ، والله تعالى منزّه عن ذلك .

والقول الثانى فيه انحراف أشد إذ ينفى علم الله الأزلى ، وإرادته الأزلية ؛ وينفى نصوص القرآن الكريم ، مثل قوله تعالى : « إن الله عنده علم الساعة ، وينزل الغيث ، ويعلم ما فى الأرحام ، وما تدرى نفس ماذا تكسب غداً ، وما تدرى نفس بأى أرض تموت ، » ومثل الآيات الكثيرة التى وصف الله نفسه بالعلم المطلق الأزلى ، كقوله تعالى : « والله بكل شىء عليم ، وقوله تعالى : « وكل شىء عنده بمقدار ، » .

١٧٧ — وكان لا بد من رأى وسط يقرر علم الله تعالى الأزلى ، وإرادته الأزلية ، ويؤمن بالقضاء والقدر ، ولا يسقط التكليف ، وكان ذلك الرأى هو الإيمان بالقضاء والقدر ، واعتبار الإنسان فاعلاً مختاراً ، مسئولاً عما يفعل ، وبمقتضى إرادته وحرية يكون مستحقاً للواب والعقاب . وقد كان ذلك القول رائجاً مشهوراً فى آل البيت ، وفى التابعين ؛ فلم يكن اختيار زيد له بدعاً فى آل البيت رضى الله عنهم ، حتى لقد نسب صاحب المنية والأمل ذلك الرأى إلى على زين العابدين رضى الله عنه .

وقد نسب ذلك الرأى إلى عبد الله بن عباس رضى الله عنهما ، وقد روى عنه أنه أرسل كتاباً إلى جهرية أهل الشام جاء فيه :

« أما بعد أتأمرون الناس بالتقوى ، وبكم ضل المتقون ، وتهنون عن المعاصى ، وبكم ظهر العاصون ، يا أبناء سلف المقاتلين ، وأعران الظالمين وخزان مساجد

الفاسقين . « هل منكم إلا مفتر على الله يحمل إجرامه عليه ، وينسبه إليه ، وهل منكم إلا من السيف قلاذته والزور على الله شهادته ، أعلى هذا تواليتم ، أم عليه تمالاتم ، حظكم منه الأوفر ، ونصيبيكم منه الأكبر ، عمدتم إلى موالاته من لم يدع لله مالا إلا أخذه ، ولا مناراً إلا هدمه ، ولا مالا ليتيم إلا سرقه أو خانه ، فأوجبتم لأخبت خلق الله أعظم حق الله ، وتحاذلتم عن أهل الحق حتى ذلوا ، وأعنتم أهل الباطل حتى عزوا وكثروا ، فأنيبوا إلى الله وتوبوا تاب الله على من تاب ، وقبل من أناب ،^(١) .

وبهذا يتبين أن ذلك النظر كان رأياً في آخر عصر الصحابة والعصر الأموي ، وينسب إلى كل آل البيت كما أشرنا فلا غرابة إذا اختاره زيد .

١٧٨ - وحقيقة هذا الرأي الذي اعتنقه زيد أنه يجمع بين الإيمان بالقضاء والقدر ، واعتبار الإنسان حراً مختاراً في طاعاته وفي معاصيه وأن معاصيه ليست قهراً عن الله تعالى ، ولا غلبة عليه ، وإن كان لا يجبرها ولا يرضاه ، لأن الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر ، وقد وضع ذلك النظر الحسن البصرى الذى أدركه الإمام زيد ، فقد قال رضى الله عنه : « من لم يؤمن بالله وقضائه وقدره ، فقد كفر ، ومن حمل ذنبه على الله فقد كفر ، إن الله لا يطاع استكراهاً ، ولا يعصى لغلبة ، لأنه المليك لما ملككم ، والقادر على ما أقدرهم عليه ، فإن عملوا بالطاعة لم يحل بينهم وبين ما فعلوا ، وإن عملوا بالمعصية فلو شاء لحال بينهم وبين ما فعلوا ، فإذا فعلوا أو لم يفعلوا فليس هو الذى أجبرهم ، ولو أجبرهم على المعاصى لأسقط عنهم العقاب ، ولو أهملهم لكان عجزاً عن القدرة ، ولكن له فيهم المشيئة التى غيها عنهم ، فإن عملوا بالطاعات كانت المنة عليهم ، وإن عملوا بالمعصية كانت الحجة عليهم ، .

وفى تليها هذم الرسالة التى نقلها المرتضى فى المنية والأمل على أنها صورة

(١) المنية والأمل للمرتضى .

الرأى أئمة آل البيت ومنهم الإمام زيد ، وهى رأى المعتزلة - ما يدل على الجمع بين القضاء والقدر ، وإرادة الله الخالدة النافذة ، ويستنبط منها أمور ثلاثة توضح المذهب تمام التوضيح :

أولها - أن الإيمان بالقضاء والقدر لا يمنع حرية العبد ، ولا عموم سلطان الله تعالى وشمول قدرته .

ثانيها - أن الله تعالى قد أودع الإنسان قدرة على الأفعال باختيارهم ، فهم يفعلون بقوة مردعة أودعهم الله إياها ، ولذلك يقول الحسن إنه القادو على ما أقدرهم عليه ، وإنه المليك لما ملكهم ، وإرادة الإنسان من خلق الله .

ثالثها - أن مشيئة العبد ليست مخالفة لمشيئة الله تعالى ، فالله سبحانه وتعالى لا يعصى قهراً عنه ، وهنا نجد ثمة فرقا بين الإرادة والمشيئة ، والرضا والمحبة ، فالمشيئة والإرادة قد تكون للمعاصى ، ولكن الرضا والمحبة لا يمكن أن تكون للمعاصى ، فالله سبحانه وتعالى يريد المعاصى التى وقعت من العبد ولا يحبها ، وإرادته سبحانه وتعالى خفية لا يعلمها أحد ، حتى تقع ، ولكن للعبد الإرادة الحرة المختارة التى يكون بها التكليف .

١٧٩ - وإن هذا الكلام يعد مذهب آل البيت فى نظر صاحب المنية الأمل ، ونعتقد أن نسبه على الأقل إلى الإمام زيد صحيحة ، وهو يدل على أن الإرادة والأمر غير متلازمين ، فالله سبحانه وتعالى يأمر بالطاعة ، وقد تقع المعصية بمشيئة منه ، كما صرح بذلك الحسن البصرى ، ولكن الأمر يتلازم مع المحبة والرضا ، فلا يمكن أن يرضى الله تعالى عن فعل لم يأمر به ، ولا يجب الله فعلا نهى عنه .

ولكن رأى المعتزلة من بعد أن الإرادة والأمر متلازمان ، فالله سبحانه وتعالى لا يأمر بأمر إلا إذا كان يريد وقوعه ، ولا ينهى عن شيء إلا إذا كان لا يريد ، وإذا وقع فبغير إرادته .

وإلى لا أجد فيما بين يدي من المصادر ما يدل على أنه كان يرى أن الأمر

والإرادة مثلاً زمان ، لأنه يؤدي إلى أن يعصى الله غلبة ، وما كان الله تعالى ليغلب ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

٣ - نقي البداء

١٨٠ - قلنا إن الكيسانية كانوا يقررون أن البداء أصل عندهم ، وأنهم يقولون إن الله يدوله ، أى أن علم الله تعالى يتغير وإرادته تتغير ، وإن القدرية قرروا أنه لا قدر والأمر أنف ، أى أنه يدبر الأمر عند نزوله ، أو عند إرادة نزوله . وقد سرى القول بالبداء إلى غيرهم فذكروا أن من أوصاف الله سبحانه وتعالى البداء ، أى إيقاع حوادث جديدة ، وقد أخذوا ذلك كما يقولون من ظواهر النصص ، ومن المقررات الشرعية التي تجرى على السنة الناس من غير أن يوجد نكير لها ، فيقولون إن الله تعالى قال في كتابه العزيز : « يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب » وقال تعالى : « وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون » وقد تواردت الأخبار عن الرسول في الدعاء ، والله يقول : « ادعوني استجب لكم » وإجابة الدعاء من هذا القبيل ، وقالوا إن البداء في الكونيات يقابل النسخ في الأحكام ، فكما أن النسخ جائز في الأحكام التكليفية والآيات ، كما قال تعالى : « ما نُنسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ، ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير ،^(١) فكذلك النسخ في الكونيات وهو دليل على قدرة الله تعالى .

وقد خالف الإمام زيد هذه الأبرال كلها ، وقرر أن علم الله تعالى أزلي قديم ، وأن كل شيء بتقديره سبحانه ، وهو عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال وكل شيء عنده بمقدار ، وإنه من النقص في علم الله تعالى أن يغير إرادته لتغير عليه ، فكيف يتغير عليه وقد قدر كل شيء تقديراً ، وكما أن علم الله تعالى أزلي قديم بقدم ذاته الطية . كذلك إرادته سبحانه وتعالى أزلية تديمة بقدم ذاته ، فما يقع من شيء

(١) راجع في هذا القول المفيد طبعة تبرز ص ٩٤ ، ٩٥

إلا قد كتبه ، والله قد كتب في لوحه المحفوظ كل ما سيقع من العباد ، وما ينزل به العباد ، وعلم الله تعالى الأزلى ، وإرادته القديمة الخالدة لا ينفان أن يفعل العبد ما يفعل مختاراً ، لأنه بعلم الله ، وإرادته ، وإن لم يكن برضاه ومحبه .

والدعاء وغيره لا يغير المقدور ، ولكنه يظهره ويكشفه ، والله سبحانه قدر في علمه الأزلى الدعاء وإجابته ، وقوله تعالى : « يحو ما يشاء ويثبت ، لا يقتضى بداء ، بل يسجل إرادته الدائمة وعلمه الثابت الأزلى ، فلا إرادة فوق إرادته ، وقد أحاط علمه بكل شيء ، كما قال تعالى : « قد أحاط بكل شيء علمه ، وقال تعالى : « والله بكل شيء عليم ، وقوله تعالى : « بل بدأهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون . » يدل على « بدؤهم » بعض مكنون علمه لهم ، وقد كانوا لا يحتسبونه ، ولا يقدرونه ، ولكنه في علم الله ثابت لا يتخلف .

ومن لإمامية من يتفق رأيهم مع هذا الرأي وهو رأى الجمهور ، وهو رأى الإمام زيد رضي الله تبارك وتعالى عنه .

٤ - لا رجعة

١٨١ - ابتدعت الكيسانية فكرة المهدي وفكرة الرجعة ، وأكثر الإمامية على أن الرجعة ستكون لمن محض للإيمان ، ومن محض للعصيان ، وينسبون ذلك إلى الإمام أبي عبد الله جعفر الصادق أنه قال في الرجعة إنما يرجع إلى الدنيا عند قيام القائم (أى المهدي) من محض للإيمان محضاً ، أو محض للكفر محضاً ، فأما ما سوى هذين فلا رجوع لهم إلى يوم المآب ، وفسروا الرجعة على هذا بأنه عند عودة المهدي المنتظر يعيد الله أقواماً آمن اهتدوا وظلموا ليربهم آياته وينصرهم على يد المهدي الذي يزيل الباطل ويرفع الحق ، ويعيد الله تعالى أولياء الشيطان فيزدادون عتوا فينتقم الله منهم على يد المهدي لأوليائه المؤمنين ، ويجعل لهم النصرة عليهم ، فلا يبقى منهم أحد إلا وهو في غم بسبب العذاب

الذى نزل به وتصفر الأرض من الطغاة ، وليكون الدين لله تعالى ، ولا غرابة في أن يعيدوا عاتين ظالمين بعد موتهم ، فقد قال الله تعالى فيهم بعد الموت : « بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل ولو ردوا لعادوا إلى ما نهوا عنه (١) » وبعض الإمامية قال إن الرجعة ليست رجعة الأجسام التي قبض الله أرواحها ، إنما الرجعة رجعة الدولة ، وذلك لأن المهدي المنتظر يعيد دولة الحق ، ويبيد أهل الباطل .

والإمام زيد قد نبى فكرة المهدي المنتظر ، فنبى معها فكرة الرجعة ، لأن الرجعة كما يصورها الإمامية ومن قبلهم الكيسانية تقتضى وجود المهدي ، وبما أنه لا مهدي في نظر الإمام زيد ، لأن الإمام يجب أن يكون غير مستور ، وأن يدعو لنفسه ، فلا يوجد إمام مكتوم ولا مغيب ، بل يوجد إمام يحكم ويدعو لنفسه ، بل يرفع السيف لنصرة نفسه على من يخالفه ، وإمامة المفضل تكون إمامة إن ارتضاها الناس ورأوا فيها المصلحة ، كما رأينا من قبل .

٥ - لا معجزة للأئمة

١٨٢ - قرر الإمامية أن الأئمة معصومون عن الخطأ والزلل ، وأن لهم منزلة تقارب منزلة النبي ، والمرتبة التي يعلو بها النبيون عليهم أنه لا وحى ينزل عليهم ، وقالوا إن عليهم لدى أى هو بفيض من الله العلي الحكيم ، العليم الخبير ، وأن كلامهم حجة يؤخذ به ، سواء أكان في تفسير القرآن والأحاديث الصحيحة عن النبي ، أم كان فيما يقررون من أحكام ، وأحكامهم في ذاتها سنة .

ولذلك كان لا بد أن تكون لديهم حجة تثبت إمامتهم والوصاية لهم ، وأن الله تعالى قد أفاض عليهم بالإشراق العلي ، الذى يجعلهم لا يخطئون في قول ، ولا يزلون في عمل ، وذلك إذا لم يكن نص ، هو المعجزة ، فهم يقولون : « العلم

(١) راجع الكتاب المذكور ص ٤٥ ، وتصحيح الاعتقاد ص ١٨٨ طبع تبريز .

بالإمام قد يكون بالنص تارة ، وبالمعجزة أخرى ، فتم نقل الناقلون النص عليه من وجه يقطع العذر ، فقد حصل الغرض ، ولكن إن لم ينقلوه ، وأعرضوا عنه وعدلوا إلى غيره فإنه يجب أن يظهر الله على يديه علماً معجزاً يبينه عن غيره ، ويميزه عن عداه ، ليتمكن العلم به والتمييز بينه وبين غيره .

وإنه لا مانع عندهم من أن تجرى المعجزة على يد من ليس نبياً مادام محتاجاً لإثبات ما يحتاج النبي لإثباته بالمعجزة ، لأن « المعجزة هو الدال على صدق من ظهر في يده على ما يدعيه ، ويكون ذلك كالبينة له ، لأنه يقع موقع التصديق ، ويجرى محرى قوله له : « صدقت فيما تدعيه على » ، وإذا كان هذا حكم المعجز لم يتمتع أن يظهره الله على يدعى الإمام ، ليدل به على عصمته ، ووجوب طاعته ، والالتقياد له ، كما لا يتمتع أن يظهره على يدى من يدعى النبوة ،^(١) .

هذه آراء الإمامية التي ابتدأ الكلام بها المختار الثقفى ، ثم نظم القول فيها الإمامية الإثنا عشرية من بعده ، ولكن الإمام زيداً لا يرتضى شيئاً من هذا ، ذلك لأنه يرى أن الإمام من بنى فاطمة رجل ككل الناس ليس بمعصوم عن الخطأ ، وليس عليه فيضاً ولو إشراقاً ، بل عليه بالدرس والبحث ، ويخطئ ويصيب كغيره من الناس ، وما دام كذلك فإنه لا يحتاج إلى خارق للعادات ، لأنه لا يوجد فيه ما يحتاج لإثباته بمعجزة ، بل إنه يتقدم بالدعوة لنفسه ، بالحجة والبرهان ، ويحمل بالسيف المناوئين له ، الآخذين بالبدعة التاركين للسنة .

وفوق ذلك فإن المعجزة أى الأمر الخارق للعادة الذى يتحدى به لا يكون إلا للنبيين ، لأنهم وحدهم الذين يتكلمون عن الله سبحانه وتعالى فيحتاجون إلى بينة عن الله تصدقهم ، وتلك هى المعجزة ، وليس الإمامة فى نظر الإمام زيد رضى الله عنه وعن آبائه الكرام قد بلغ مبلغ التحدث عن الله سبحانه .

ويجب أن نفرق هنا بين المعجزة التي تقترن بالتحدى والخارق للعادة

(١) تلخيص الشافى للطوسى ص ٣١٠ طبع حجر بفارس .

الذى لا يقترن بالتحدى ، فإن ذلك يجوز أن يجرى على أيدي الناس ، ولا يختص به الأئمة من دون الناس ، فإن جمهور العلماء قد قرروا جوازه ، وسموا ذلك كرامة ، بل منهم من جوز أن يقع ذلك على يد غير المسلم ، وسموا ذلك استدراجاً .

٦ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

١٨٣ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب اعتقادي في نظر المعتزلة ، وقد وردت بذاك الآيات الكثيرة ، مثل قوله تعالى : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ، ويأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون » ، وقد قال تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ، وتؤمنون بالله » .

وإن الأمر بالمعروف يوجب أن ينادى المؤمن بالحق ويجهر به لا يخشى فيه لومة لائم ، إلا إذا عجز عجزاً مطلقاً عن ذلك وكان في هذا كحال المضطر أو المكروه ، فإنه يرخص له في السكوت لقوله تعالى : « إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان » ، ولكن مع ذلك - الأفضل أن يجهر ، لقوله ﷺ : « أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر ، وقال عليه السلام : « خير الشهداء حمزة بن عبد المطلب ، ورجل قال كلمة حق أمام سلطان جائر فقتله » .

وقد كان على هذا النظر الإمام أبو الشهداء الحسين بن علي رضي الله عنهما ، فإنه قد خرج رضي الله عنه على يزيد بن معاوية ، لأنه رأى ظملاً يعلو ، وحقاً يدفع ، ولكن خذله أهل العراق ، كما تباطؤوا عن نصرته أيه من قبل :

ولقد جاء من بعد ذلك ابنه علي زين العابدين ، وقد رأى ما جرى لأبيه ، وما كان ممن أظهروا له النصره ، فسكن رضي الله عنه ، لأنه رأى من الحكمة

ألا يخرج إلا ومعه العدد والقوة ، ولأن تلك الحوادث جعلته يشك في وجود
النصره الأقرباء في اعتقادهم ، فانصرف إلى العلم غير راض ولا مطمئن للباطل ،
وكذلك فعل محمد بن الحنفية بعد مقتل أبيه الإمام على كرم الله وجهه .

ومن هنا تولد عند الشيعة مبدأ التقية ، وهى السكوت عن مقاومة الباطل
من غير رضا به ، وقد رخص في التقية بقوله تعالى : « لا يتخذ المؤمنون الكافرين
أولياء من دون المؤمنين ، ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شيء إلا أن تنقوا منهم
تقاة ، ويحذركم الله نفسه ، وإلى الله المصير ، فالنص على الترخيص فى موالاته
الكافرين انقاء شرهم ، وتقية لأذاهم إن لم تكن قوة تدفعهم وتغلبهم - هو مبدأ التقية
الذى اشتهر عند الإمامية ، ونقلوا عن أئمة آل البيت كعلى زين العابدين ، وابنه
محمد الباقر ، وحفيده أبى عبد الله جعفر الصادق ، رضى الله عنهم أجمعين - أنهم
أخذوا بها .

وقد قرر الإمامية على هذا الأساس أن التقية جائزة فى الدين عند الخوف على
النفس ، وقد تجوز فى حال الخوف على المال ، ولضرب من الاستصلاح ،
وقد تكرون واجبة ، ولا تجوز فى حال قتال الشيعة أو قتلهم ، كما لا يجوز إذا كان
السكوت يؤدى إلى استفساد أمر الدين .

وفى جوازها أو وجوبها يروون عن الإمام جعفر الصادق أنه قال : « التقية
دينى ودين آبائى » وأنه قال : « من لا تقية له لا دين له » (١) .

١٨٤ - هذا مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر قد آمن به زيد رضى الله عنه ،
واعتبره أصلاً من أصول الإسلام ، وروى أنه رخص فى التقية ، فبأيهما كان يأخذ ؟
يظهر لى أنه فى أولى حياته وفى وقت انصرافه للدراسة كان يأخذ بمبدأ التقية ،
ولذا كان ينادى هشام بن عبد الملك بقوله : « يا أمير المؤمنين » وما كلن ذلك ليسوغ فى
نفسه إلا إذا كان يقوله تقية ، حتى إذا حسب أنه اجتمعت له قوة ونصره ، أخذ يتركها

· (١) حاشية تصحيح الاعتقاد ص ٢٢١ .

ثم لما تجدها هشام وحاول إذلاله لم يجد مناصاً من الخروج آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر ، داعياً إلى الحق الذي لا ريب فيه ، ومهما يكن من أمر حياته فمن المؤكد أنه بعد أن درس الفرق المختلفة ، والتقى بأهل العراق غلب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وصار يؤثر أن ينادى بالحق عن أن يسكت على الظلم ، وذهب شهيداً في سبيل الحق ، وصدق عليه قول النبي ﷺ : « خير الشهداء رجل قال كلمة حق أمام سلطان جائر فقتله » .

٧ - الصفات ليست غير الذات

١٨٥ - في ذلك العصر ظهر الكلام في الصفات ، ففريق من العلماء أثبت أن الله تعالى متصف بكل ما اشتمل عليه القرآن من صفات ، فهو قادر عالم سميع بصير متكلم مرید ، والصفات غير الذات ، فعلم الله تعالى غير ذاته ، ولكن صفات الله تعالى إذا اشتركت في الاسم مع صفات المخلوقين ، فإن صفات الله تعالى تليق بذاته ، ولا تشابه صفات المحدثين في شيء ، وهناك طائفة من الحشوية شبهت الله بالمخلوقين ، وقد ظهر هؤلاء في عصر زيد كما نوهنا من قبل ، وكان في هذا العصر النصارى يقولون بالآقائيم الثلاث الآب والابن وروح القدس ، ويزعمون أن هذه صفات الله تعالى كما كان يروج النسطوريون الذين كانوا يعيشون مع المسلمين .

وقد رأى واصل بن عطاء أن الصفات غير الذات ، وواصل يكن صديقاً لزيد ويتلاقى معه في جملة من الآراء ، إلا ما كان يمس قتال علي ومخالفه ، فقد اشتهر عن واصل أنه كان يقول : أحد الفريقين على الحق بتيقن ، والآخر مبطل بيقين ، ولكن لا يعلم واحد منهما ، فما كان زيد يوافقه على ههنا ، وما وافقه أحد من جمهور المسلمين على ذلك ، فأرفق الناس حكماً على معاوية ما قالوا : إنه كان في مرتبة تنلاقى مع علي ، بل قالوا إنه كان على الباطل ، ولكن كان متأولاً .

وإذا كان زيد يتفوق في جملة من الآراء مع واصل بن عطاء ، وهذا رأى واصل في الصفات ، فإنه يصح لنا أن نقول : إن رأى زيد في الصفات كان هو رأى واصل ، وتفصيل ذلك الرأى أن الله تعالى يتصف بأنه حى قادر سميع بصير ، ولكن بذاته ، ومن غير قدرة زائد على الذات ، ولا سمع زائد على الذات ، وذلك ليتفادوا قول الحشوية ، وليتفادوا قول النصارى الذين ادعوا أن الأقاليم الثلاثة صفات لذات العلية ، وقد كفرهم الله تعالى لأنهم قالوا إن الله ثالث ثلاثة .

وقد صرح التبع المفيد بأن الريدية على إثبات وصف الله تعالى بالصفات التى جاءت في القرآن والسنة على أنها ليست معانى غير الذات ، وقد صرح بذلك في كتابه أوائل المقالات^(١) .

وهناك أمر يتعلق بصفة الكلام قد أثير في ذلك العصر وخصوصاً عندما تكلم العلماء في مسألة خلق القرآن التى أثارها الجعد بن درهم ، وقتله خالد بن عبدالله القسرى فقد أثير بسبب ذلك الكلام أن الله تعالى صفة قديمة تسمى صفة الكلام ، فإن القرآن لم يذكر هذه الصفة مقرونة بالذات العلية ، كسميع وبصير ، ولكن ذكر الفعل منسوباً إلى الله تعالى ، فقال سبحانه : « وكلم الله موسى تكليماً ، وقال سبحانه : « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا » .

ولذلك قال بعض العلماء : إن كلام الله سمى ، لأنه سبحانه لم يتصف به ، بل صدر عنه حدوثه ، وقد نسب ذلك القول الشيخ المفيد النعماني للشيعه الإمامية وأكثر الزيدية ، فهل كان على هذا الرأى الإمام زيد ؟ لا نجد نصاً يصرح بأنه كان يرى ذلك القول ، ولذلك نمسك عن هذا ، ولا نمسب أنه قاله ، وإن كان القول ينسب إلى الإمامية وأكثر الزيدية .

(١) أوائل المقالات ص ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ طبع تبريز .

٨ - التكليف بالعقل

١٨٦ - هذا موضوع له صلة بالفقه ، وهو من الموضوعات التي أثارها المتكلمون وأثارها علماء أصول الفقه منهم ، فقد نظروا في سلطان العقل أو في مقدرة في إدراك الحسن والقبيح ، والتكليف بناء على إدراكه ، وقد اختلف في ذلك على ثلاثة أقوال :

أولها - أنه لا تكليف إلا بالشرع ، وأن العقل لا يدرك حسناً ولا قبيحاً إلا ببيان الشارع له ، فلا حسن في الأشياء يعد ذاتياً يدركه العقل من تلقاء نفسه ، فيجب عليه أن يفعله ، ولا قبيح في الأشياء يعد ذاتياً . فيجب بحكم العقل ألا يفعله ، وعلى هذا الرأي كثيرون من علماء السنة .

القول الثاني - قول الإمامية على حد كلام الشيخ المفيد محمد بن النعمان ، وهو قريب من القول السابق ، وهو يجعل للعقل حكماً بالتكليف ولكنه يحتاج إلى السمع . فلا بد من رسول ، ويقول في ذلك : « اتفقت الإمامية على أن العقل في علمه وتنتأجه يحتاج إلى السمع وأنه غير منفك عن سماع يبه الغافل على كيفية الاستدلال ، وأنه لا بد في أول التكليف وابتدائه في العالم من رسول » (١) .

وهذا الرأي مضمونه أن العقل له عمل في التكليف ، ولكن بعد مجيء السمع ، فلا تكليف إلا بالسمع ابتداء ، ولا عقاب ولا ثواب إلا بالسمع ، لقوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » ، وإذا كان بعض الإمامية قد اعتبر العقل مصدراً من مصادر الحكم التكليفي ، فإن ذلك يكون بعد الرسالة المنبهة للمعرفة الهادية للعقل لكيلا يضل وهذا رأي زيد .

القول الثالث - أن العقول المجردة تدرك الحسن والقبح للأشياء ، وبها يكون الإدراك ، ويكون معه التكليف .

(١) أوائل المقالات ص ٤٤ .

١٨٧ — وإن هنا أمراً له صلة بهذا الموضوع ، وهو وجوب الصالح لله تعالى ، فلا يفعل سبحانه وتعالى إلا ما هو صالح لعباده ، وإن ذلك مذهب الإمامية ، وقد قال الشيخ المفيد بن النعمان : « إن الله تعالى لا يفعل بعباده ما داموا مكلفين إلا أصلح الأشياء لهم في دينهم ودنياهم ، وأنه لا يدخرهم صلاحاً ولا نفعاً ، وأن من أغناه فقد فعل به الأصلح في التدبير ، وكذلك من أفقره ، ومن أصحبه ، ومن أمرضه فالقول فيه كذلك ، ويقول في ذلك أيضاً : « وإن عدل الله تعالى جل اسمه وجوده وكرمه يوجب ما وصفت ، ويقضى به ، ولا يجوز منه خلافه ، لاستحالة تعلق وصف العبث به ، أو البخل... وهذا رأى جمهور الإمامية ، والبغداديين من كافة المعتزلة ، وكثير من المرجئة والزيدية . والبصريون من المعتزلة على خلافه ، (١) .

وإن الذين خالفوا هذا الرأى وهو وجوب اعتقاد أن الصلاح فيما اختار الله ولا يختار إلا صالحاً - قسيمان :

قسم قال إن الله تعالى لا يسأل عما يفعل ، فالخير ما يفعله بعباده ، والصالح ما ينزله بهم ، وليس ذلك بواجب له ، ولا واجب عليه ، بل إنه كما يتصور أن يفعل ما فعل ، ينصور أن يفعل تقيضه ، وهذا الرأى والرأى الأول يتفقان في أن الصلاح علم من قبل الله وحده ، ولا يتعرض لكون الأشياء لها حسن ذاتى ، أو ليس لها حسن ذاتى .

والفريق الثانى — يرى أن الأشياء لها حسن ذاتى وتبجح ذاتى ، وأن الله تعالى لا يمكن أن يأمر بالأشياء التى يكبرن لها قبح ذاتى ، ومستحيل أن ينهى عن أشياء لها حسن ذاتى .

وإننا لا نعرف الصالح من أمر الله ونهيه فقط ، بل نعرف من أنفسنا أو على الأقل نعرف بعضه .

· (١) الكتاب المذكور ص ٦٢ ، ٦٣ .

وإن الرأي الأول وهو أسلم الآراء ، وقد قال صاحب كتاب أوائل المقالات إنه رأى الزيدية ، وإنه أقرب إلى أن يكون تفكير الإمام زيد رضى الله عنه ، ولذلك أجمعت عليه الزيدية ، ولم يكن من مسائل الخلاف بينهم .

١٨٨ - وإنه لا بد أن تتكلم هنا في الموضوع ، وقد نوهنا بعبارات تتعلق به ، وهو الحسن الذاتى للأشياء والقبح الذاتى .

وقد اختلف العلماء فى ذلك على ثلاثة أقوال :

أولها - قول معتزلة البصرة ، إن الحسن والقبح صفتان ذاتيان لبعض الأشياء ، وأن هناك أشياء تترد بين النفع والضرر ، والخير والأشياء ، فالأمور الحسنة لذاتها لا يمكن إلا أن يأمر الله بها ، والأمور القبيحة لذاتها لا يمكن إلا أن ينهى الله سبحانه وتعالى ، وأما الأمور المترددة بين الحسن والقبح ، فإذا أمر الله سبحانه وتعالى بها فهي حسنة وإذا نهى الله سبحانه وتعالى عنها فهي قبيحة .

وقد بنوا رأيهم على أن هناك أفعالاً وأقوالاً لا يسع العاقل إلا أن يفعلها ويذم من لم يفعلها ، ويمدح فاعلها ، وعكس ذلك أمور أخرى ، فالصدق والعدل من الأمور الحسنة التى لا يشك فى حسنها ، والظلم والكذب والغدر والخيانة من الأمور التى لا يشك عاقل فى قبحها ، وإن العلم بحسن هذه الأشياء وقبحها علم ضرورى يدركه العقل من غير دليل وبرهان ، ولذلك تطابق الناس على ذلك لافرق بين متدين وغير متدين .

والأمور التى تتردد بين الحسن والقبح يكون حسنها وقبحها تبعاً لأمر الشارع ونبيه تكون حسنة إن أمر بها الشرع ، وقبيحة إن نهى عنها .

١ - وقد رتبوا على ذلك أن أهل الفترة ، ومن يكونون فى الجاهل مكلفون بعقولهم أن يفعلوا ما هو حسن لذاته وأن يمتنعوا عما هو قبيح لذاته فلا يحل لهم أن يظلموا ، ولا يسوغ لهم أن يكذبوا ، ويجب عليهم أن يصدقوا . وأن يعدلوا .

٢ — ورتبوا على ذلك أيضاً أنه إذا لم يكن نص يكونون مكلفين ما يقضى به العقل في الحكم على الأشياء من حسن ذاتي أو قبح ذاتي .

٣ — كما رتبوا على هذا أن الله تعالى لا يمكن أن يأمر بما هو قبيح لذاته ، ولا أن ينهى عما هو حسن لذاته ، وهو خالق كل شيء بإرادته ، ومنظم أحكامه بحكمته .

والقول الثاني — قول طائفة من علماء الكلام ، وقد نقل ذلك القول عن أبي حنيفة التي التقى بالإمام زيد ، وخلاصته أن للأشياء حسناً ذاتياً ، وقبحاً ذاتياً ، وأن الله تعالى لا يأمر بما هو قبيح في ذاته ، ولا ينهى عن أمر هو حسن في ذاته ، وهم كأصحاب القول الأول يقسمون الأشياء إلى أشياء حسنة لذاتها ، وقبيحة لذاتها ، ومتردة بين الحسن والقبح أو الخير والشر ، فهم بهذا القدر يتفقون مع أصحاب القول الأول ، ولكنهم يختلفون عنهم بعد ذلك ، فهم يرون أنه لا تكليف ولا ثواب بحكم العقل المجرد ، بل إن الأمر في التكليف والثواب والعقاب إلى السمع ، فالله سبحانه وتعالى هو الذي يكلف ، وهو الذي يجازى من يكلفه بالخير أو العذاب ، وكل مجزى بعمله ، إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر .

وإن ذلك هو الأقرب لرأى الإمام زيد ، لأنه المنقول عن الزيدية ، ولأنه رأى أبي حنيفة الذي تتلمذ للإمام زيد عند ما جاء بالكوفة ، ولأنه هو المعقول المعتدل في ذاته ، ولقد قال بعض العلماء في ذلك الرأي : « إنكار مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسناً أو قبيحاً مكابرة ومباهتة ، وأما إدراكه لكون الفعل الحسن متعلقاً للثواب أو كون الفعل القبيح متعلقاً للعقاب فغير مسلم ، وغاية ما تدركه العقول أن هذا الفعل الحسن يمدح فاعله ، وهذا الفعل القبيح يذم فاعله ، ولا تلازم بين هذا وبين كونه متعلقاً للثواب والعقاب .

والقول الثالث هو رأى علماء الحديث والأثر ، وقد كانوا كثيرين في عصر الإمام زيد رضي الله عنه ، وهؤلاء يرون أن الأشياء ليس لها حسن ذاتي ، ولا قبح

ذاتي ، وإن الأمور كلها إضافية ، وإرادة الله تعالى في الشرع وفي كل شيء مطلقة لا يقيدتها شيء ، فهو خالق الأشياء ، وهو خالق الحسن والقبح ، وأوامره هي التي تحسن ، وهي التي تقبح ، ولا تكليف بالعقل ، ولا يجب الأمر بالحسن ولا النهي عن القبيح ، والله تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون . والنكليف بأوامر الله تعالى ونواهيه ولا ثواب ولا عقاب إلا بطاعة الشارع أو مخالفة نواهيه ، ولا عبرة بأوامر العقل أو نواهيه ، إنما العبرة بأوامر الشارع الحكيم ونواهيه وسنئين هذا الموضوع بيان أوفى عند الكلام في فقهه إن شاء الله تعالى .

الخلاصة :

١٨٩ - هذه جملة آراء زيد في المسائل التي أثرت حول العقيدة في عصره ، وكان لا بد أن نخوض فيها ، لأن الشهرستاني في الملل والنحل والمرضى يقرر أنه قد اختار أكثر منهاج المعتزلة طريقاً لدراسة هذه المسائل المتعلقة بالاعتقاد ، وقد أخذناها بالاستنباط ، لأننا لم نجد كلاماً للإمام زيد صريح في هذه المسائل ، ولقد كان طريقنا في استنباط رأيه في هذه المسائل يقوم على أمور ثلاثة :

أولها - أن يكون ذلك رأياً لواصل بن عطاء الذي صاحبه وتقدر علماء النحل أنه اختار منهاجه وطريقه ، أو كان كلاهما على منهاج واحد وآراء واحدة ، فاعتبرنا كل كلام لواصل في هذه المسائل هي آراء للإمام زيد إلا ما يكون قد ثبت أنه لم يقله أو لم يكن من المعقول أن يكون قد قاله ، كقول واصل إن علياً في قتاله معاوية لم يكن الحق لعل بيقين ، فليس ذلك نظر أهل البيت بالاتفاق ، وقد قال الشهرستاني إنه أخذ بآراء واصل فيما عدا هذه ، فحق علينا أن نقرر هذه الحقيقة .

ثانيها - أن ما ينسب إلى الزيدية من أقوال ، ونراه في ذاته معقولا وقريباً من منطق الإمام زيد وتفكيره فإننا نقرر أنه رأي زيد رضي الله عنه ، لأن الزيدية إذا استثنينا الجارودية منهم يتلاقون في أكثر آرائهم مع الإمام زيد ، فهم له في الجملة متبعون .

ثالثها — أن ما يقوله بعض المتسليين به أو الذين ثبت اتصالهم به نعتبره إذا اتفق ما يقوله الزيدية أو ينسب مركزياً لنسبة تلك الأقوال إليه .

وإنه باستقرار المسائل السابقة التي ذكرناها رأياً للإمام زيد لا تخرج عن آراء الذين ثبت من تاريخ الفرق أنهم يتلاقون في تفكيرهم معه ، أو أقوال للزيدية زكيت بأقوال تلاميذ الإمام .

١٩٠ — وقبل أن نترك الكلام في آراء الإمام زيد في أصول الدين يجب أن نقرر حقيقتين :

إحدهما — أن الإمام زيداً رضي الله عنه قد أوتي عقلاً علمياً فلسفياً ، فإن المسائل التي نسب إليه الخوض فيها لا يمكن أن يخوض فيها إلا من أوتي عقلاً فلسفياً عميقاً متأملاً ، وذلك كان شأن زيد ، فهو فوق كونه إماماً في السياسة هو فيلسوف عميق النظر .

الثانية — أن المسائل التي جرى فيها الخلاف هي حول العقيدة ، وليست من لها ، فالعقيدة الإسلامية في أصلها ليست مروض خلاف والله أعلم .

فقّه

١٩١ - قد تواترت الأخبار عن زيد بأنه كان فقيهاً ، وقد بنى فقهه على الحديث ، وعلى الرأي ، ولم يقتصر في حديثه على أحاديث أهل البيت ، بل أخذ عن غيرهم ، فتلقى أحاديث أهل البيت جميعاً ، وفقههم ، وتلقى أحاديث الصحابة غير علي وفقههم ، وقد قال في ذلك القاسم بن عبد العزيز من محدثي الشيعة الزيدية وفقهائهم .

« كان زيد بن علي شامة أهل زمانه ، وجوهرة أقرانه ، وإمام أهل بيت النبوة في وقته عليه السلام ، يعرف في وقته بحليف القرآن ، له في الزهد والكرم ومحاسن الأخلاق ما ليس لغيره من أهل زمانه ، فتح الله عليه بالعلم بعد أن أخذ منه على جماعة من فضلاء الأمة ، كأبيه الإمام زين العابدين علي بن الحسين عليهما السلام ، وجابر بن عبد الله الأنصاري الصحابي ، ومحمد بن أسامة بن زيد وغيرهم من أبناء الصحابة ، وفتح الله عليه بأعظم مما أخذ من التقات ، حتى قال أخوه الباقر عليه السلام : والله لقد أوتي أخي زيد علماً لدنيا ، فأسألوه ، فإنه يعلم ما لا تعلم ،^(١) .

وإن هذا الكلام يدل على أمرين :

أحدهما - أن زيداً رضي الله عنه تلقى علم آل البيت عن أبيه ، ولكن يجب أن يفرض أنه أتم تعلم علم آل البيت عن أخيه الباقر الذي كان التفاوت بينهما في السن يسمح بأن يكون الباقر رضي الله عنه في مثل الأب بالنسبة لزيد رضي الله عنه ، ولا تريد أن ندخل في المفاضلة بين الأخوين ، فكلاهما فيم قبس من النور النبوي بذلك النسب الرفيع الشريف ، وبسبب العكوف على العلم دون سواه .

الأمر الثاني الذي يدل عليه هذا الكلام هو أن الإمام زيداً رضي الله عنه

(١) مقدمة شرح المجموع ص ٦١ جزء أول .

ما اقتصر على علم آل البيت لا يعدوه ، بل تجاوزه إلى التلقي عن لقيهم من الصحابة ، ولا بد أن يكونوا عدداً قليلاً ، ومثله في ذلك أبو حنيفة ، فإن من لقيهم من الصحابة عدد محدود جداً ، ولقد ذكر اسم جابر بن عبد الله الأنصاري من الصحابة ، ولم يذكر غيره ، ولكنه تلقى عن أبناء الصحابة والتابعين الكثيرين من فقه الصحابة ورواياتهم ، وبذلك يكون قد جمع بين علم آل البيت وعلم المدينة كله ، كما ذكرنا من قبل .

وإنه قد تلقى من ذلك غداء صالحاً تلقاه عقله القوي فمزج بين هذا وما درس من آراء مختلفة بعضها فلسفي حول العقيدة ، وخرج من ذلك بمزاج صالح سائغ تمتل في حيويته الفكرية ، فكلن مادة أقوى مما أخذه من النقات كما قال ذلك الزيدى ، وقد سماه علماً لديناً ، وإن كان هو ثمرة ما هضم من أفكار وعلوم مختلفة .

١٩٢ — وقد أثر عن زيد فقه عظيم تلقاه الزيدية في كل الأقاليم الإسلامية ، وفرعوا عليه وخرّجوا ، واختاروا من غير ما تلقوا ، واجتهدوا ومزجوا ذلك كله بالمأثور عن فقه الإمام زيد رضي الله عنه ، وتكونت بذلك مجموعة فقهية ، لا نظير لها إلا في المذاهب التي دونت وفتح فيها باب التخرّيج ، وباب الاجتهاد على أصول المذهب ، ولعله كان أوسع من سائر مذاهب الأمصار ، لأن المذاهب الأربعة لا يخرج المخرجون فيها عن مذهبهم إلى مرتبة الاختيار من غيره ، نعم أنهم يقارنون بين المذاهب أحياناً ، كما نرى في المغني الحنيلي ، وفي المبسوط الحنفي ، وفي بداية المجتهد ونهاية المقتصد الذي ألفه ابن رشد من المالكية ، والمهذب للشيرازي من الشافعية ، ولكن هذه المقارنات إما أن ينتهي المؤلف إلى نصر المذهب الذي ينتمى إليه والدفاع عنه ، كما نرى في مبسوط السرخسي ، والمغني ، وإما أن يعرض الأدلة وأوجه النظر المختلفة من غير ترجيح ، ويندد أن يكون اختيار إلا في القليل ، كما نرى في اختيارات ابن تيمية إذ قد خرج من هذا النطاق ، وقد اختار من مذهب آل البيت مسائله في الطلاق الثلاث ، والطلاق المعلق ،

وكما نرى في اختيارات قليلة لجمال الدين بن المهام من المذهب الحنفي ، كاختيار رأى مالك في ملكية العين الموقوفة .

أما المذهب الزيدي فإن الاختيار فيه كان كثيراً ، وكان واسع الرحاب ، وقد كثرت الاختيار حتى في القرون الأخيرة ، وكان لذلك فضل في نمائه وتلاقيه مع فقه الأئمة الآخرين .

١٩٣ — وإن هذا بمقدار ما أحدثه من نماء في المذهب الزيدي وخصوصية فيه ، قد أوجد بعض العقبات في استخراج فقه زيد من وسط تلك الحديقة الغناء من الفقه الإسلامي التي جمعتها في تناسق فكري مستقيم ، وإذا كنا ندرس فقه زيد أولاً وبالذات ، وندرس فقه الزيدية باعتباره امتداداً للأصل الذي غرسه الإمام العظيم ، فإننا يهمننا أن نتعرف آراء زيد أولاً ، ومنهاجه أولاً ، لنعرف أخالفه الذين جاءوا من بعده فيما اختاروا أم أن اختارهم كان في دائرة ما لم ينص عليه في فقه الإمام ، ولنعرف أهم ساروا على منهاجه ، فكانوا في اختياراتهم مخرجين على المذهب الزيدي بحيث يختارون من المذاهب الأخرى ما يكون في منطقته أو أصوله أقرب إلى المذهب الزيدي من غيره ، ولهذا لا بد أن نحرر آراء الإمام زيد ، ونستخلصها ، فإنه مهما يكن مقدار الاختيار فإنها لب المذهب وأساسه ، كما كانت آراء الإمام أبي حنيفة عماد المذهب الحنفي ولبه ، مع ما هو ثابت من اختلاف آراء تلاميذه عن آرائه ، ومن اختلاف المخرجين في مذهبه جيلاً بعد جيل ، ومع ذلك تعتبر آراء أبي حنيفة رضي الله عنه ومناهجه هي الأصل .

وإن زيداً رضي الله عنه وجد في عصر لم يكن فيه التدوين الكامل للكتب قد وجد ، فإن أبا حنيفة الذي عاش بعد الإمام زيد رضي الله عنه بنحو ثمان وعشرين سنة لم يدون فقهه بقلبه ، بل دون آرائه تلاميذه من بعده كأبي يوسف في كتابه الخراج ، وكتابه اختلاف ابن أبي ليلى ، وكتابه الرد على سير الأوزاعي ، وكالإمام محمد بن الحسن في كتبه ، وخصوصاً الكتب المسماة بظاهر الرواية ،

وهي الأصل ، والجامع الصغير ، والجامع الكبير ، والسير الصغير ، والسير
الكبير والزيادات .
وإذا لم يكن التدوين سائداً في عهد الإمام زيد فكيف نقلت آراؤه ؟ ذلك
ما نجيب عنه فيما يلي :

نقل الفقه الزيدي

١٩٤ - نقل الفقه الزيدي الذي أثر عن الإمام زيد نفسه بطريقتين كالشأن
في كل فقه لإمام :

أحدهما - تلاميذه الذين تلقوا عليه ، وأخذوا عنه ولازموه أو التقوا به ،
وكان له فضل في علمهم وفضل توجيهم .

وثانيهما - كتاب منسوب إليه اسمه المجموع ، وفيه حديث ، وفيه فقه كثير ،
وحديثه كله عن طريق آل البيت . ولتذكر في كل واحدة منهما ، موقفين بين
نسبة المجموع إليه ، وكون العصر لم يسده التدوين .

١ - تلاميذ الإمام زيد

١٩٥ - كان الإمام زيد من أكثر آل البيت تلميذاً ، ولعل السبب في ذلك
أنه لم يلتزم المدينة في إقامته ، فقد أقام بالمدينة ولا بد أن يكون له تلاميذ تلقوا
عنه بها ، وانتقل إلى البصرة ، وذاكر من بها من الفقهاء ، وانتقل إلى الكوفة
وذاكر من بها من الفقهاء ، كعبد الرحمن بن أبي ليلى ، وكأبي حنيفة النعمان بن ثابت ،
وسفيان الثوري وغيرهم من فقهاءها ، وإذا كان قد ذاكر هؤلاء ، وأخذوا عنه
بطريق المذاكرة ، فلا بد أن يكون قد التقى بمن هم دون سنه وعلمه وتلقوا عنه
تلقياً ، ولم يذكروه مذاكرة . وإذا كان الأولون مع مذاكرتهم إياه لم ينقلوا

حذبه ، وإن كانت آراؤهم قد تأثرت به ، فالآخرون قد كان لهم فضل نقل آرائه إلى الأخلاف لأنهم تلقوا عليه تلقى التلميذ التابع من الشيخ المتبوع .
١٩٦ - وقد ذكر شارح المجموع شرف الدين الحسين بن أحمد الصنعائي المتوفى سنة ١٢٢١ طائفة كبيرة ممن تلقوا عن الإمام زيد أو ذاكروه مسائل العلم ، فقال :

« وتلامذة زيد أولاده السادة الأبرار : عيسى بن زيد ، ومحمد بن زيد ، وحسين ابن زيد ، ويحيى بن زيد ، فعيسى بن زيد الأوحد أخذ عنه سفيان الثوري ، وكان زاهدا أهل زمانه ، وهو جد العراقيين (أى الزيدية من آل البيت المقيمين بالعراق) ومحمد بن زيد جد الذين يبلاد العجم ، وحسين بن زيد جد المشهورين من ذرية زيد بن علي ، ويحيى بن زيد هو القائم بالإمامة بعده ، وأصحاب زيد الذين أخذوا العلم عنه جماعة كثيرة ، فالمشهور منهم منصور بن المعتمر^(١) أحد دعائه ، وكان فقيهاً ورعاً محدثاً ، وقد احتج به البخارى ومسلم وأبو داود والترمذى والنسائى وغيرهم ، ورووا عنه ، وهرون بن سعد العجلي كذلك ، وهو من شيوخ مسلم . ومعاوية بن إسحاق بن زيد ، ونصر بن خزيمة ، ومعمار بن خثيم الهلالى ، ومحمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى صاحب رسالته التى كان يدعو إليها ، وزيد بن الربيع ، وكان فاضلاً ورعاً ، والفقير النعمان بن ثابت المعروف بأبى حنيفة ، وله فضائل جمّة^(٢) . وسليمان بن كهليل^(٣) وأبو حجة ، وسليمان بن مهران الأعمش ، وهو رأس المحدثين وأهل الفقه ، وله اختيارات كثيرة وسفيان بن السمط ، وهو الذى روى عن جعفر الصادق رضى الله عنه أن زيدا لم يخرج لجهاد هشام حتى رأى النبي ﷺ فى المنام يقول له : « يا زيد جاهد هشاماً ولو بنفسك » .

(١) حدثت توفى سنة ١٣٣ ، وكان ثقة من طبقة الأعمش ، ولعله تلقى له بالكوفة .

(٢) قلنا إن أبا حنيفة لم يكن من نقلة فقه الإمام زيد ، وإن نقل فضله .

(٣) هو أبو يحيى الكوفى كان ثقة ذكر فى التقريب على أنه ثقة من الطبقة الرابعة .

١٩٧ - هذه طائفة مما نقله شارح المجموع من الذين تلقوا عن زيد ، وقد نقل أسماء كثيرة ، هي أضعاف مضاعفة من حيث العدد لمن ذكرنا ، وقد ذكر أن بعض هؤلاء العلماء الذين تجاوز عددهم السبعين قد قتل بعضهم معه في الجهاد ، وبعضهم بقى بعده ، وهؤلاء الذين بقوا بعده منهم من نقل فقهه إلى الأَخلاف ، في الأمصار التي انتشر فيها المذهب الإمامي .

ولقد أنكر بعض الناس لقاء أبي حنيفة بالإمام زيد زاعمين أن أبا حنيفة لم يكن بالكوفة عندما كان بها زيد ، وإن ذلك الكلام فيه نظر ، لأن الكوفة كانت بلد الإمام أبي حنيفة الذي أقام به ، وما كان يخرج منها إلا حاجاً أو طلباً للرواية أو الفقه أو منفيّاً عنها ، كما حدث من ابن هبيرة عندما أراد على الولاية فامتنع واتهم بموالاته لآل علي بن أبي طالب ، رضوان الله تبارك وتعالى عليهم وعليه .

ولا يمكن أن ينفي لقاءه بالإمام زيد إلا إذا ثبت قطعاً أنه لم يكن بالكوفة عندما كان زيد بها ، لأن الأصل أنه يكون مقياً بها ، وغير الأصل هو الذي يحتاج إلى دليل ، والأصل لا يحتاج إلى دليل ، وفوق ذلك فإن الإمام زيداً تردد على الكوفة عدة مرات ، ولا يمكن أن ينتفي اللقاء في كل هذه المرات ، فاللقاء كان أمراً ضرورياً ، وقد صرحت باللقاء وتقدير زيد من أبي حنيفة كتب مناقب أبي حنيفة ، فالمناقب للمكي ، والمناقب لابن البرازي تصرحان بهذه المقابلة ، فلا محل لنفيها ، وإنه لا يزيد قدر الإمام زيد في ذاته أن يكون قد ذكر أبا حنيفة الفقه ، كما لا ينقص قدره إذا لم يلتق به ، ومن جهة أخرى لا يفض من مقام أبي حنيفة أن يلتقى بالإمام زيد ويذاكره ، بل يلتقى عنه ، وإن الإمام أبا حنيفة قد أخذ عن الإمام جعفر الصادق ، وعبد الله بن الحسن بن الحسن ، وما قال أحد إن ذلك قد غرض من مقامه ، ثم إن أبا حنيفة رضى الله عنه قد عرف بمحبته لآل البيت ، وإن لم تبلغ درجة التشيع ، وقد بدت تلك المحبة في العهد الأموي ، فنعرض لأذى ابن هبيرة ، وبدت في العصر العباسي فتكشفت ولاءه لمحمد النفس

الزكية وأخيه إبراهيم ، وقد نزل به من البلاء بسبب ذلك ما نزل ، وإن اتخذ المظهر سبباً آخر ليخفي ذلك الباحث .

ومن تلاميذه الذين لازموه ونقلوا عنه أبو خالد عمرو بن خالد ، وإن لهذا التلميذ لشأناً أى شأن في الفقه الزيدي ، ذلك لأنه راوى المجموع الذي يعد الأصل الذي يرجع إليه في أحكام ذلك المذهب .

١٩٨ - وإن هذه الكثرة من التلاميذ قد نقلت فقه زيد في الأقاليم الإسلامية ، ذلك أنه بعد مقتل الإمام زيد رضي الله عنه لم يكن من المعقول أن يبقى تلاميذه في المكان الذي تركهم فيه ، لأنهم يكونون عرضة للأذى الشديد ينزل بهم ، فإن بني أمية تتبعوا الذين ناصروه وأخذوهم بالعذاب إن تمكنوا منهم ، حتى إن الإمام أبا حنيفة نزل به الأذى والضرب ، وفر من بعد ذلك إلى الحجاز ، ولم يعد إلا بعد إلى العراق أن استولى العباسيون على الحكم الإسلامي ، ورحب بهم في أول الأمر .

وقد كان فرار هؤلاء التلاميذ إلى بلاد الإسلام المختلفة سبباً في نشر الآراء الزيدية في العلوم الإسلامية عامة وفي الفقه خاصة ، فطائفة نشرته ببلاد خراسان ، وأخرى بالمدينة ، وثالثة باليمن ، وكثرت البلاد التي انتقل إليها ، حتى عد ذلك من تكريم الله تعالى للإمام زيد ، فقد جاء في مقدمة شرح المجموع : « ومن كراماته ظهور مذهبه في أقطار البلاد الإسلامية على تعاقب العصور » .

وقد كان ذلك بتفرق تلاميذه في الأمصار عقب مقتله رضي الله عنه ، وهكذا كان أذاه سبباً في نشر نوره ، وعموم عرفانه رضي الله عنه .

٢ - كتب الإمام زيد

١٩٩ - لم يكن عصر الإمام زيد عصر تدوين العلوم ، بل إن تدوين العلوم كان عقب ذلك ، فهو قد قبضه الله تعالى إليه في الربع الأول من القرن الثاني الهجرى ، والتدوين قد ابتدأ بعد ذلك وكثر في الربع الثالث من هذا القرن ، حتى إن الإمام أبا حنيفة لم يدون فقهه كما أشرنا من قبل ، وإذا كان قد حفظ عنه بعض المدونات فقد كان رسائل صغيرة في أصول الدين والإرشاد ، كالفقه الأكبر ، ورسالة العالم والمتعلم ، ووصيته ليوסף بن خالد السمى ، وهذه كلها رسائل لا تعد تدويناً ، وإن كانت قد اشتملت على تسجيل آرائه في بعض الموضوعات العلمية .

ولكن مع ذلك يقرر الزيدية أن زيد بن علي قد كتب كتباً ، وصنف في العلوم ، وقد جاء في مقدمة شرح المجموع ما نصه :

« إن الأحاديث والآثار في ذلك العصر لم تنتشر كتابتها في أيدي الناس . . . فإن المؤرخين الثقات وغيرهم من نقلة الأخبار صرحوا بأن أول من صنف وألف عبد الملك بن جريج ، وابن أبي عروبة ، ومالك بن أنس ، وقيل أولهم زيد بن علي عليهما السلام ، وقيل أول من صنف وبوب الربيع بن صبيح بالبصرة ، ومجمع بين الأقول بأن أولية زيد بن علي بالنسبة إلى أهل البيت ، وأولية من عداه - إذا صح - بالنسبة إلى العامة ، وزمن هؤلاء ووفياتهم بعد عصر الإمام زيد بن علي ،^(١) . وبهذا القول يتبين أن الزيدية يصرون على اعتبار الإمام زيد أول من دون الفقه وصنف وبوب مع اعترافهم بأن العصر لم يكن عصر تدوين العلوم ، وقد قالوا إنه ألف كتاب تفسير الغريب ، وكتاب الحقوق ، وكتاب المجموع في الحديث ، وكتاب المجموع في الفقه ، وهذان الكتابان الأخيران هما عماد الفقه الزيدى ، ولذلك نفردهما بحتاً قائماً بذاته .

(١) شرح المجموع ج ١ ص ٣٦ .

المجموع

٢٠٠ - أثر عن الإمام زيد باسم المجموع كتابان هما : مجموع احديث ، ومجموع الفقه ، وقد جمعهما أبو خالد عمرو بن خالد الواسطي ، وما جمعه أبو خالد هذا هو المطبوع الآن ، وقد وجدت مخطوطة له في روما ، وقبل أن تتكلم في هذا الكتاب من حيث سنده ونسبته إلى الإمام زيد رضي الله عنه تتكلم في راويه .

والراوى هو من ذكرنا أبو خالد عمرو بن خالد الواسطي الهاشمي بالولاء ، أى أنه ليس هاشمياً بالنسب ، ولكن كان بينه وبين الهاشميين عقد موالاة ، أو كان عتيقاً لبعض الهاشميين ، ولم تبين المصادر الزيدية نوع الولاء أهو ولاء موالاة ، أم هو ولاء عتاقة ، ويظهر بادى الرأى أنه ولاء موالاة .

وقد ولد بالكوفة ثم انتقل إلى واسط ، وبذلك نسب إليه فقيل الواسطي ، وقد لازم زيداً وهو في المدينة ، وعندما ذهب إلى العراق لازمه في حله وترحاله ، وقد روى عنه كتبه التي أثرت عنه ، فهو الذى روى تفسير الغريب ، وهو الذى روى كتاب الحقوق ، كما روى المجموعين الفقهي والحديثي .

وقد كانت وفاته بعد العشر الخامسة من المائة الثانية من هجرة النبي ﷺ .

وقد اختلف العلماء في كون أبي خالد هذا ثقة تقبل روايته ، حتى يصح قبول ما يرويه عن الإمام زيد ، وهو المجموع الذى يعد المصدر الأول لآراء الإمام زيد رضي الله عنه ، وكان اختلافهم على رأيين :

أحدهما - توثيقه ، وقد وثقه الزيدية وقبلوا رواية المجموعين وغيرهما منه .
وجرحه ولم يعد له الإمامية وغيرهم .

وبهذا يتبين أن الاختلاف ليس في الشخص إنما هو اختلاف المنزع الطائفي ، فالزيدية والإمامية كلاهما يروى فقه آل البيت ، وكلاهما يروى الأحاديث .

عن طريق آل البيت ، وقد تحالفت روايات الزيدية عن روايات الإمامية في بعض الأخبار .

وقد اتخذ الإمامية من هذا الاختلاف سبيلاً للطعن في أبي خالد هذا ، ولكن الزيدية يوثقون الرواية عن زيد عن طريقه وغيره ولو خالف الإمامية ، وقد قالوا في ذلك : « إن قيل إن الباقر وأخاه زيداً أخذوا العلم عن أبيهما ، فكيف وقع الخلاف بينهما ، والجواب أن الرواية عن زيد بن علي هم عدول الزيدية الذين لا طعن عليهم ، والرواية عن الباقر هم الإمامية ولم تثبت لنا عدالتهم » .

وطعن فيه بعض رواة السنة ، فقد قال فيه وكيع : « إنه كان في جوارنا رجل يضع الحديث هو عمرو بن خالد » وقال فيه أحمد بن حنبل كما روته يحيى بن معين : « كذاب غير ثقة ولا مأمون » ، وقال فيه الطبراني برواية يحيى بن معين أيضاً « كذاب ليس بشيء » ، وقال إسحاق بن راهويه وأبو زرعة « كان يضع الحديث » وقال أبو حاتم « متروك الحديث لا يشتغل به » .

ويجب أن يلاحظ أن بعض المحدثين من علماء السنة قبلوا حديثه ورووا عنه ، فكان مقبول الرواية عندهم ، فقد جاء في تهذيب الكمال في أسماء الرجال لأبي الحجاج يوسف بن الزكي بن عبد الرحمن المزني الحافظ : « عمرو بن خالد الواسطي أبو خالد القرشي مولى بن هاشم ، أصله كوفي انتقل إلى واسط ، روى عن حبة بن أبي حبة الكوفي ، وحيب بن أبي ثابت ، وزيد بن علي ، وسعيد بن زيد بن عقبة الفزاري ، وسفيان الثوري ، وقطن بن خليفة ، والباقر محمد بن علي ، وأبي هاشم الرماني ، وروى عنه إبراهيم بن الزبرقان ، وإبراهيم بن زياد الطائي ، وإبراهيم بن هراسة الشيباني » وقد روى له من رواية السنن ابن ماجه والدارقطني .

وفي الخلة إن الزيدية يعتبرونه ثقة ، والإمامية لا يوثقونه ، ورواية السنة منهم من جرحه ، ومنهم من عُلِّقَ له ، وإذا كانت الثقة في أبي خالد هذا

بمقدار الثقة في المجموع المروي عن الإمام أو بعبارة أدق المجموعين اللذين رواهما ، وهما في الحديث والفقہ - فإننا تتكلم عليه ببعض التفصيل في ضمن الكلام في رواية المجموع الذي اشتمل على الفقہ والحديث .

رواية المجموع :

٢٠١ - قد تكلم العلماء في زواية المجموع ، إذ تكلموا في روايه وفي طريق روايته ، وفي موافقته للمروي في المذهب الزيدي عن غير طريق أبي خالد ، وفي موافقته للمروي عن الإمام على كرم الله وجهه ، وقد افترقوا فريقين فريق ضعن في الرواية ، وترتب على ذلك الشك في صدقها ، وفريق تلقاه بالقبول ، ورد كل وجوه الطعن بما يدحضها ، ولنذكر حجج الطاعنين ججة ، حجة : أولها - أن أبا خالد عمرا قدرى بالوضع والكذب من كبار علماء السنة ، فالنساءى قال ليس بقية ولا يُكْتَبُ حديثه .

وثانيها - أنه كان يشتري الصحف من الصيادلة ، ويحدث بها وينسب ما فيها إلى رسول الله ﷺ عن طريق آل البيت .

وتالثها - أن المجموع الذي رواه عن زيد منكر ، لأن فيه أحاديث غريبة بعيدة النسبة إلى على كرم الله وجهه .

ورابعها - أن بعض ما رواه قد ثبت وضعه وكذبه ، وما يثبت عليه الوضع والكذب لا تقبل روايته ، فكيف يروى مجموعاً كبيراً كهذا المجموع .

وخامسها - مبالغته في الثناء على آل البيت رضوان الله تبارك وتعالى عليهم ، وذلك يجعله مبتدعاً متبعاً للأهواء .

وسادسها - أنه تفرد برواية المجموع ، ولو كان المجموع معروفاً عن الإمام زيد لاشتهر ولكثر روايته كما حدث في موطأ الإمام مالك ، فقد اشتهر وكثر روايته عن الإمام مالك رضي الله عنه .

وسابها — انقطاعه إلى الإمام زيد رضي الله عنه ، انقطاعاً تاماً ، وكان يرى إثارة الفتن ، وذلك ضار بالمسلمين .

٢٠٢ — هذا ما أثاروه ، ولتسكلم في كل واحد من هؤلاء بكلمة موضحة ، ثم نبين رد الذين تلقوا المجموع بالقبول ، ثم نوازن من بعد ذلك في مدى ما تودى إليه أوجه الطعن هذه .

أما الأول ، وهو الطعن في الثقة به ، فقد نقلنا أقوال بعض كبار أهل السنة فيه ، وأن منهم من زكاه ، وهم الأقلون ، ومنهم من طعن في أماته في الرواية ، ومقدار الثقة فيه ، فابن ماجه والدارقطني قبلاً حديثه ، والنسائي وغيره قد رذاه ، وقد قرر عدالته آل البيت والزيديون ، وإن كان قد طعن فيه الإمامية ، أى أتباع آل البيت ، فليسوا من آل البيت ، ولم يعرف أن أحداً من آل البيت قد طعن فيه ، وقد روى عن محمد الباقر ، وروى عن جعفر الصادق ، وروى عن غيرهما ، ولو كان غير مقبول ما سمحوا بالتحدث إليه ، وقد رأينا كيف كان الإمام محمد ينهر من يرى في فقهه مرضع نقد ، وقد نقلنا لك مقالته للإمام أبي حنيفة رضي الله عنهما .

وإن العلماء قد قرروا بالنسبة للطعن الأول أن الطعن المطلق غير مقبول ، فقد فرر المحققون من الأصوليين « أن الجرح لا يخلو إما أن يكون مطلقاً غير مفسر السب ، أو مقيداً ببيان سببه ، فالأول غير مقبول عند المحققين ، لاختلاف الناس في الأسباب التي يجرح بها الشخص ، فقد يكون الشيء جرحاً عند بعضهم ، ويكونه تعديلاً عند البعض الآخر ، وهذا إذا كان الجرح والمعدل من مذهب واحد ، أو نحلة واحدة ، فإذا اختلف المذهب أو النحلة أو الطائفة ، فإن أسباب الجرح والتعديل تكون أوسع اختلافاً ، وأكثر منزعاً ، فقد يجرح الشخص لأنه علوى المنزع ، بينما يعدل عند الزيدية أو الإمامية ، لأنه علوى المنزع .

وأما الثاني ، وهو الجرح المسبب بسبب ، فإنه إن عارضه تعديل فيه نفي السبب

الذى جرح به فإنه يقارن بين المعدل ، والطاعن من حيث صدق القول والقرائن والتاريخ . وإن عارضه بتعديل مطلق ، كأن رُمى الراوى بتزك الصلاة ، فيعارض بأنه ثقة تقي مأمون ، فإن المعدل أولى بالأخذ إذا كان قد اشتهر بالأمانة والصدق .

وبعد هذا نقول إن كل الطعون التي وجهت من أئمة السنة مطلقة غير مفسرة ، فأحمد رماه بأنه كذاب ، وهو طعن مطلق لم يفسر . سببه ، ولعل سببه أنه علوى ، وأحمد ما كان يحب المتعصبين ذلك التمسك بآل البيت ، ولأن أبا خالد يفضل علياً على أبي بكر وعمر .

وفوق ذلك إذا كان قد طعن بعض الرواة في أبي خالد فقد زكاه أئمة من آل البيت فقد زكاه عيسى بن زيد ، وأحمد بن عيسى بن زيد وغيرهم من آل البيت ، كالصادق .

وإن الرمي بالكذب رمى به كثيرون من الثقات الذين قبل البخارى وغيره روايتهم ، ولم يعتبروه لأنه جرح مطلق ، وإن بعض الذين طعنوا في أبي خالد قد جرحواهم بأشد مما جرح ، فهذا وكيع الذى قال إنه جاره ، وإنه يكذب ، قد رمى بأنه رافضى يرفض إمامة الشيخين أبي بكر وعمر ، ويسبهما ، وأى طعن أكبر من ذلك ، فكيف يقبل طعنه في مثل أبى خالد .

وكثيراً ما تطلق كلمة كذاب على من يخطئ في النقل أو يتوهم ، ولذلك لا يصح أن تغير هذه الكلمة الثقة في موتوق به .

٢٠٣ — وإن اختلف، الفرق قد يدفع إلى عدم الثقة بين الذين يخالفون الراوى ، فالإمامية متلا يضعفون كل راو من غير جماعتهم ، ويبادلهم ذلك المحدثون من الجماعة الإسلامية ، فقد طعن في عمرو بن عبيد صاحب واصل بن عطاء ، وواصل مع أنهما من الصادقين في ذات أنفسهم الذين لا يكذبون ، وقد تطاول بعض المنحرفين في تفكيرهم فطعن في أبى حنيفة الذى كان يتحفظ في الرواية . وسبب الطعن أنه كان يكثر من القياس ، وما كان إكتاره من القياس إلا لتشدده

في تحرى الصادق من المروى عن رسول الله ﷺ . وعن صحابته ، وإن المنصفين كانوا يتوسطون في أصحاب المذاهب فيصفونهم بالصدق ، ويرموهم بالابتداع لينصفوا الحق ، وينصفوا مذهبهم ، فتلا إبراهيم بن أبي يحيى الذى كان من مشايخ الأثر قال فيه ابن حجر : « أكثر أهل الحديث على تصعيف ابن أبي يحيى ، لكن الشافعى يقول إنه صدوق . وإما كان مبدعاً ، وابتداعه في أنه كان قديراً ، أى يقول إن الإنسان يحلر أفعال نفسه ، وقد بينا ذلك المذهب من قبل^(١) . وقد قال الربيع راوى فقه الشافعى في مصر : سمعت الشافعى يقول كان إبراهيم بن أبي يحيى قديراً ، قيل للربيع فما حمل الشافعى على أن يروى عنه قال : « كان يقول لأن يحرق إبراهيم من بُعد أحب إليه من أن يكذب . »

وذلك هو النظر الدقيق للرواة ينظر للوثق إلى شخص الرجل ، لا إلى رأيه ، فإذا كان رأيه منحرفاً في نظر الموتق أو الجارح لا يقدر ذلك في صدقته ، فلا ارتباط بينهما ، لأن الصدق ينبعث من الأمانة والخلق وقوة الدين ، والرأى ينبعث من النظر والاستدلال ، وقد يخطئ الرجل في رأيه ، ولكن لا يظن في صدقه وأمانته ، ولكن لكثرة الكذب من بعض آحاد في الفرق تعصباً لمذهبهم غلب على الذين جاءوا بعد الشافعى من الرواة والمرجحين الظن في كل الرواة من غير جماعة المحدثين السنيين .

وإننا لنلح أن الطاعنين في أبي خالد كاهم من غير طائفة الزيدية ، بل إن منهم من يصرح بأن سبب اتهامه له بالكذب محبته لآل البيت ، أو مغالاته في محبتهم ، وتبريره خروجهم على بنى أمية ، كما سنيين . ولقد وجدنا بعض الذين يكتبون في أولياء الله من الذين آمنوا يهملون ذكر زيد ، ويذكرون آباءه وأخوته وأولاد أخوته ، وأولاد عمومه ، لأنه خرج ، وأحدث فتنة في زعمهم ، وإذا كان هؤلاء وأشباهم يأخذون على مثل الإمام زيد هذا يأخذون على أبي خاله

(١) التلخيص لابن حجر العسقلانى .

إفراطه في محبة الإمام زيد ، فإننا نأخذ عليهم إفراطهم ومغالاتهم في اعتبار كل خارج على حكام بني أمية من المشكوك في روايتهم ، وإذا كان الأول إسرافاً لا ضرر فيه ، فإننا نظن أن الإسراف الآخر إسراف فيه ضرر ، وهو موالاة الظالمين ، ورحم الله الشافعي في أوصافه وتقديره للحق في ذاته ، ورحم الله أبا حنيفة الذي قال في خروج زيد « ضاها خروجه خروج النبي ﷺ يوم بدر » .

ونتهى من هذا إلى أن الذين يطعنون في أبي خالد سبب ضعمهم زديته ، ولم ينظروا إلى شخصه أهو صادق أمين أم غير صادق كما نظر الشافعي رضي الله عنه إلى إبراهيم ابن أبي يحيى ما دام رأيه ليس كفراً ، ولقد قال صاحب الروض النضير في وصف صلة أبي خالد بآل البيت : « أبو خالد ممن تمسك بولاء آل البيت . ونشر فضائلهم وروى أحاديثهم ، وانعزل عن الظالمين ، وبانهم ، ولم يحالط العلماء الذين يغشون أبوابهم ، ويلزمون أعتابهم ، فغير بعيد أن يضعوا لذلك من شأنه ، وتحملهم حمية التعصب على المجازفة في تكذيبه ، ونسبته إلى الوضع » .

وكذلك إذا كان التعصب الإمامي وغيره هو الباعث على الطعن في أبي خالد ، وليس طعناً موضوعياً مسيئاً ، فإننا لا نرى أنه يكفي لردراو واعتباره كاذباً فيما روى ، فإن مرجع الصدق إلى الشخص ، لا إلى الرأي ، كما قلنا من قبل ، ولنتقل من بعد ذلك إلى التشكيك الثاني في رواية المجموع .

اتهمه بأخذ الصحف من الصيادلة وتحديثه بها :

٢٠٤ - هذا هو التشكيك الثاني في رواية المجموع . وهو تشكيك في راويه ، أو طعن هو أقيح الطعن ، وهو إذا لم يكن عليه دليل يسقط قول قائله في كل شيء ، لا في الرواية وحدها ، لأنه يكون هتانا بما لا يقبل في العقول ، ولا تستسيغه الأنعام .

وإن هذا الطعن مبني على الطعن الأول ، بل هو إسراف فيه ، ومعنى هذا

الطعن أنه كان يجيء إلى ما يكتبه صيدلاني عن فوائد العطور والأدوية ونحوها فيعتبره حديثاً عن آل البيت ويعلنه بين الناس كذلك .

وإننا نرى ذلك القول غير مقبول ابتداءً ، لأنه لم يعين قولاً أخذه بالفعل من صحف الصيادلة ووضعه في كتاب أو في رواية ، فإنه إذا عينه ، وذكر شواهد قوله قد يكون موضع نظر ، وتعرف مقدار الثقة في قوله ، ومقدار ما تدل عليه الشواهد . وهل من ممزك^١ لما يقول بالنسبة لهذا الرمية بالكذب ، ولم يجيء أحد بكلام يركي ذلك القول .

وإذا فرض وأنه أخذ بعض صحف الصيادلة ، فهل ثبت أنه أضافها إلى المجموع الذي رواه ؟ لم يبين شيء من ذلك ، وإنه من المقررات الثابتة في القضاء أن الدعاوى المهمة لا يلتفت إليها ولا تسمع ، وهذه دعوى مبهمة لاسيلاً لإثباتها ولم يقدم بالتالي ما يثبتها ، وفوق ذلك هي دعوى تحمل في نفسها دليل بطلانها ، لأن تدوين صحف الصيادلة لم يكن قد اشتهر وانتشر في عصر الإمام زيد ، إذ أن تدوين العلوم ، وخصوصاً الطيبة قد جاء بعد ذلك ، وإذا كان منها أفكار ، فإنها لم تكن قد دونت في صحف ، وتبادلها النساخ ، إذ أن ذلك لم يتم إلا في عهد الرشيد ، واستبحر واتسع في عهد المأمون .

ولقد قال في هذه التهمة بعض شراح المجموع : « هذا محض التحامل . . فإن يكن قدر آها القائل بذلك وحكم عليها بالوضع ولم يبين هل كان ذلك في كل أو بعض متن أو سند ، فقد أسرع في عدم التثبت ، وأبدع في مقالته وأغرب ، وإن لم يكن . وإنما أخبر عنها فإن ذلك مما يقضى منه العجب ،^(١) .

والخلاصة أن ذلك الاتهام غير قائم على أساس ، وهو امتداد للطعن المطلق ، وهو كلام ليس معه ما يثبت ، وهو دعوى مبهمة لا يلتفت إليها ، وإنه لمن الغرابة أن تذكر على أنها طعن في كتاب قام عليه مذهب وتلقاه أهله في الأجيال بالقبول .

(١) مقدمة شرح المجموع ص ٣٦ .

مبالغته في الثناء على آل البيت :

٢٠٥ - هذا سبب من أسباب الجرح قد ذكره بعض الفقهاء والمحدثون من أهل السنة، وإن هذا الاتهام لا يدري كيف يسميه أبو خالد لو ووجه به ، لعله كان يقول : « شرف لا أدعيه ، و تهمة لا أنفيها ، ، وإن هذا من تحكم مذهب في مذهب ، ورأى سياسى فى رأى آخر ، وقد بينا بطلان الطعن بهذا فيما نقلناه عن الشافعى رضى الله عنه ، من أنه كان ينظر إلى صدق الرجل لا إلى رأيه ، ولو كان منحرف الرأى فى نظره ، ولقد احتاط لهذا المحققون من علماء الأصول ، فقد اشترطوا فى قبول الجرح والتعديل اتحاد مذهب المعدل والمعدل ، والجرح والمجروح ، فكم من جرح عند قوم يكون تعديلا عند آخرين ، ولا شك أن الاتهام بالمبالغة بالثناء على آل البيت هو اتهام عند فريق ، وشرف عند غيره .

على أن الزيدية الذين تخرجوا على الإمام زيد رضى الله عنه ، لم يكن جهم لآل البيت طعناً فى غيرهم ، بل إنهم يعدون مجتدلين غير منحرفين ، وإذا كانوا يفضلون على بن أبى طالب على أبى بكر وعمر رضى الله عنهما - فليس ذلك بسبب للطعن بالكذب ، وهم يقبلون كل الأحاديث المروية عن النبي ﷺ من أى طريق كانت الرواية مادام الرواة ثقات ، ولو كانوا يخالفونهم فى الرأى ، وقد صار المتأخرون على هذا الأصل ، واعتبروا الكتب الستة ، وهى : (الصحيحان البخارى ومسلم ، وسنن أبى داود والترمذى والبيهقى وابن ماجه) وغيرها أصولاً للإسلام معتبرة يؤخذ بها ، فكانوا بلا شك أوسع صدراً ممن طعنوا على أبى خالد بهذا الطعن الغريب .

ولقد قال بعض الزيدية فى ترجمته لأبى خالد هنا : « وما تقموا عليه روايته لفضائل أهل البيت بيت النبي ﷺ التى تخالف منهم ، وهن عاداتهم ، يقدحون

بمجرد المخالفة للمذهب ، ولو كان حقاً ، ويعدلون من روى لهم أصول مذهبهم ، ولو كان فاسقاً ، فعدوا أو ينسأ القرنى^(١) ، وهو سيد التابعين من الضعفاء ، وقال البخارى فى إسناده نظر ، وعدلوا مروان بن الحكم ونظراؤه .

ولسنا نستطيع أن نساير الكاتب فى قوله إنهم يعدلون الفساق ما داموا من نحلتهم ، ولكن هم بلا شك يعتبرون من ليس من مذهبهم أو من خالف طريقة الكلام التى قالوا إنها طريقة السلف - مشكوكا فى روايته ، حتى لقد تكلم بعض المنتعصبين فى رواية سيد التابعين الحسن البصرى ، لأنه اتهم بالقول فى القدر .

ونحن قد اتقنا الإمامية فى رفضهم كل الأحاديث التى تروى عند الجماعة ، وكذلك نتقدهم الذين يجرحون بالمذهب من غير نظر إلى الشخص فى ذاته ، ولم يفعلوا كما فعل الشافعى فى روايته عن إبراهيم بن أبي يحيى ، مع أنه قال أنه مبتدع .

٢٠٦ - ومن هذا الباب فى الطعن اتهامه بالانقطاع للإمام زيد ، أو مناصرته له ، وعدم مخالطته لحفاظ عصره ، وهذا خطأ للمناصرة ، قد شاركة فيها أبو حنيفة والأعمش وسفيان الثورى وابن أبى ليلى ، وغيرهم من الفقهاء والمحدثين ، حتى لقد عدت حركة الإمام زيد رضى الله عنه وخروجه حركة الفقهاء والمحدثين ، وإن الإمام زيداً رضى الله عنه كان موضع رضا كل الطوائف الإسلامية ، فالنساك والزهاد والمرجئو المعزلة والشيعة ، كل هؤلاء كانوا يقدرونه ، ومن ذا الذى لا يقدر ذلك الشهيد ، فإن كان ذلك موضع مذمة الطاعنين ، فإن أبا خالد يرتضى هذه المذمة ، وليبحث الذين يثيرونها عن موضعهم من المدح أو الذم ، وحب آل البيت ونصرتهم على الحق هى موضع مدح لا موضع ذم ، ورحم الله الشافعى إذ يقول :

إن كان رفضاً حب آل محمد فليشهد الثقلان أنى رافضى

وأما قولهم إنه انقطع إلى زيد ولم يرو عن حفاظ عصره ، فتلك دعوى

(١) هو تابعى كان يناصر أهل البيت .

منقوضة تكذبها حياته ، فقد جاء في الكمال أنه أخذ عن زيد ، وعن أخيه محمد الباقر ، وسفيان الثوري ، فما كان منقطعاً عن الحفاظ ، ولكنه كشأن كل طالب علم وحقيقة يلتزم شيخاً من الشيوخ ، ويأخذ عنه ، ويتعرف ما عند غيره ، وكذلك كان الشأن في كل الأئمة رضي الله عنهم ، فأبو حنيفة رضي الله عنه لزم حماد بن أبي سليمان ، وانقطع إليه ، ولكنه كان يأخذ عن غيره ، وخصوصاً في موسم الحج ، والإمام الشافعي لزم الإمام مالكا رضي الله عنه نحو تسع سنين ، وكان قد تلقى من قبل من محدثي مكة ، مثل سفيان بن عيينة ، ومسلم بن خالد الزنجي وغيرهما ، فكل شاد في طلب العلم يطلبه من مصادرهم حتى يهتدى إلى من يلزم وينقطع إليه ، ولقد سئل أبو حنيفة كيف جاء إليه هذا العلم ، فقال : « كـ . . في معدن العلم ، ولزمت شيخاً من شيوخه » ، فليس من غضاضة على الطاء أن يلزم شيخاً من الشيوخ ، وخصوصاً إذا كان ذلك الشيخ مثل الإمام الذي اجتمع فيه من الصفات ، ما يعز اجتماعه في غيره ، على نحو ما بينا من صفاته .

الطعن في ذات المجموع

٢٠٧ — ما ذكرناه كان طعناً في راوي المجموع ، ولم نجد في هذا الطعن ما يجعلنا نتشكك في الرواية ؛ وإننا نجد أن إسقاط الرواية يمثل هذا الطعن لا يجعل رجلاً ثقة أبداً ، ويؤدي هذا إلى التشكك في ذات السنة النبوية ، فقد وجدنا الإمامية يجعلون بعض رواة السنة النبوية هدفاً يريشون سهامهم نحوه ليستقوا روايته يمثل هذه الاتهامات المهمة ، وقد جعلوا أبا هريرة ، وبعض الصحابة الذين أكثروا من الرواية غرضاً يقصدونه ، ليوهوا الرواية بأحاديث الجماعة ، ولقد جاء في هذه العصور من يريد هدم السنة بالتشكيك في كل رواياتها وطريق روايتها .

ومن أجل ذلك لم نسمح لأنفسنا بتأييد الطعن الذي يكون على هذا النحو .

لأن ذلك سلاح ذو حدين، فإن قبلناه فيمن روى المجموع ، فإنه يجب أن نقبله في غيره من الرجال ، وبذلك نهدم السنة ، ونأق على ثأق أصل من أصول الإسلام من قواعده ، ولهذا لا نعتبر ذلك الط .

٢٠٨ - وإن أولئك الذين لا يقبلون المجموع لا يكتفون بالطعن في الراوى ، بل ينتقلون إلى الطعن في المجموع مما اشتمل عليه وهو دراسة موضوعية ، وقد نقلنا في الأمور السبعة التي لخصناها أنهم قالوا في المجموع إنه يشتمل على أحاديث روضة وثبت أنها مكذوبة على رسول الله ﷺ ، وأنه لم يثبت نسبة ما اشتمل عليه لعل ، وأن راويه واحد فهو غريب ، وأن بعض الزيدية كالهادى قد خالف بعض ما اشتمل عليه المجموع ، وأن المجموع لو كان للإمام زيد لاشتهر وعرف ، وما انفرد بروايته واحد .

هذه كلها سهام تتجه إلى ذات المجموع ، لا إلى راويه .

ادعاء الوضع في بعض الأحاديث التي اشتمل عليها المجموع :

٢٠٩ - قد ادعى الذهبي أن في المجموع أحاديث مروية بطريق عليّ أو عنه . ثبت أنها موضوعة ، وأنها ليست صحيحة النسبة إلى عليّ كرم الله وجهه ، وإن ذلك يزكى قدح القادحين في الراوى ، ويجعل النسبة كلها موضع شك ، لأنه إذا كان الراوى غير ثقة بدليل ثبوت كذب ما رواه ، فالسند غير قويم ، وإذا كان ذلك الموضوع في المتن ، فالمتن غير سليم .

وقد قالوا إنه ذكر خمس أحاديث ادعى وضعها ، وقد أثبت تخراج المجموع نسبتها إلى عليّ من طريق آخر غير طريق المجموع ، ولندكر هذه الأحاديث حديثاً ، حديثاً ، ليكون حكماً على بينة ، وبعد أن نسمع أدلة الفريقين .

الحديث الأول: قال الذهبي إن في المسند أنه مروى عن عليّ رضى الله عنه أن النبي ﷺ لعن الذكرين يلعب أحدهما بصاحبه ، وقد ادعى وضعه .

ولكن رد شراح المجموع دعواه بأن هذا الحديث روى عن طريق جامعي السنن ، فقد ذكر السيوطي في جمع الجوامع من قسم الأفعال ، فقد عن الحارث عن علي ، قال ، قال رسول الله ﷺ : « سبعة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم ، ولا يحطون لهم ، وهم ادخلوا النار مع الداخلين إلا أن يتوبوا ، الفاعل والمفعول به ، والناتكح يده ، والناتكح حليلة جاره ، والكذاب الأشر ، والمعسر المعتز ، والضارب والديه حتى يستغيثه » ، وقد أخرجه ابن جرير ، وقال لا يعرف عن رسول الله ﷺ إلا من رواية علي ، ولا يعرف له مخرج عن علي إلا من هذا الوجه ، غير أن معانيه معان قد وردت عن رسول الله ﷺ ، ولهذا الحديث غير الرواية عن علي رضي الله عنه شاهد من رواية عكرمة عن عبد الله بن عباس عن النبي ﷺ أنه قال : « لعن الله من غير تخوم الأرض ، ولعن الله من كتمه عن السبيل ، ولعن الله من لعن والديه ، ولعن الله من ذبح لغير الله ، ولعن الله من وقع على بهيمة ، ولعن الله من عميل عمّل قوم لوط ، وكررها ثلاثاً » ، وقد قال السيوطي إن هذا الحديث أخرجه أحمد في المسند ، والطبراني ، والحاكم ، والبيهقي .

وبهذا يتبين أن ادعاء الوضع غير سليم ، بل إن الحديث قد روى عن علي رضي الله عنه من غير طريق أبي خالد ، وله شواهد من رواية ابن عباس ، وقد ذكر أحمد وغيره شاهداً آخر له ، وإذا كانت دعوى الوضع غير سليمة ، لوجود الشواهد عليه ، ولأن معانيه تتفق مع ما دعا إليه النبي ﷺ من مكارم الأخلاق ، وما نهى عنه من مساوئ الأخلاق ، بل إن معانيه تتفق مع ما يدعو إليه القرآن الكريم ، وما ينهى عنه من محرمات ، فكيف يعد مع ذلك موضوعاً .

وعلي فرض التسليم بأنه موضوع ، فإن ذلك لا يقدر في الكتاب ، والبخاري ذاته ، وهو أصح كتب السنة إسناداً قد أخذت عليه أحاديث ، وما كان ذلك مسوغاً لتكذيب البخاري والتدح فيه ، ولا مسوغاً لنقض الصحيح الذي رواه ، وعدم الأخذ بما فيه .

الحديث الثاني — الذى ادعى وضعه الذهبي وغيره هو ما روى فى المجموع عن على أن النبي ﷺ قال : « العالم فى الأرض يدعو له كل شيء حتى الحوت فى البحر ، فقد ادعوا أنه موضوع على على رضى الله عنه ، والحقيقة أنه لم ينفرد به فإنه روى مثله عن أبي الدرداء ، وهو شاهد له بالصدق ، فقد روى عن كثير بن قيس قال : « كنت جالساً عند أبي الدرداء فى مسجد دمشق ، فأتاه رجل فقال : يا أبا الدرداء أتيتك من المدينة مدينة رسول الله ﷺ لحديث بلغنى أنك تحدث به عن النبي ﷺ ، قال فما جاء بك تجارة ؟ قال لا ، قال ولا جاء بك غيرها ؟ ، قال فإنى سمعت رسول الله ﷺ يقول : « من سلك طريقاً يلتمس به علماً ، سهل الله له طريقاً إلى الجنة ، وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضا لطلب العلم ، وإن طالب العلم ليستغفر له من فى السماء والأرض حتى الحيتان فى الماء ، وإن فضل العالم على العابد ، كفضل القمر على سائر الكواكب ، فإن العلماء ورثة الأنبياء ، إن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً ، إنما ورثوا العلم ، فمن أخذه أخذ بحظ وافر ، وقد رواه ابن ماجه ، وأخرجه أحمد فى مسنده وأبو داود والترمذى فى سننهما .

وعلى ذلك لا يمكن أن يكون الحديث موضوعاً ، وله شواهد من هذه الكتب المشهورة ، ولا ندرى من أى طريق علم وضعه ، إن الحديث الموضوع يجب أن يثبت كذبه ، إما لأنه مخالف لما ثبت من الدين بالضرورة أو مخالف للأحكام العقلية المقطوع بها ، ولا يمكن تأويله ، وقد يقال إنه روى بطريق ضعيف ، أو فى سنده بعض الضعفاء ، على أنه يذهب الضعف إذا روى بطريق آخر أقوى سنداً ، وأصدق رجالاً . والحديث المذكور ليس فيه سبب من أسباب الوضع .

وعلى فرض أنه موضوع ، فهل يؤدى الحكم بوضعه إلى الحكم بأن كل هذه الكتب التى روتها باطلة السند ، وقد قلنا ان صحاح السنة التى لا ريب فى الثقة بها

قد ثبت في بعض أخبارها الوضع ، وما أدى ذلك إلى ضياع الثقة فيها ، بله تكذيبها جملة ، ومنع الصدق في نسبتها .

الحديث الثالث — ما رواه أبو خالد عن طريق محمد الباقر عن أبيه عن علي رضي الله عنه من أنه روى عن النبي ﷺ أنه قال: « لا تسم أصابعك السبابة » ، فقد حكم الذمى بأنه موضوع ، ولا يوجد سبب للحكم بوضعه بل إن له شاهداً من أقوال النبي ﷺ وأحواله مع صحابته ، فقد كان عليه السلام يغير أسماء بعض الصحابة لأنه يكره قبيح الأسماء ، فقد روى أبو داود في سننه من حديث سعيد بن المسيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ سأله : ما اسمك ؟ قال حزن ، قال : أنت سهل ، وقيل عن أرض إنها فقرة ، فسماها خِضْرَة ، وكذلك في الحديث المدعى وضعه سمي الأصابع السبابة بالأصابع المسبحة .

وإذا كانت هذه المعاني ثابتة عن النبي ﷺ ، فلا يمكن أن يكون هذا الحديث موضوعاً ، وله هذه الشواهد المزكية ، فهي بينات على صدقه .

وقد يقال إن علياً زين العابدين لم يلتق بعلي رضي الله عنه ، وليس في السند اسم من روى عن علي ، أي أن الحديث منقطع ، ونقول إن المنقطع والمرسل كان يقبل في عصر الإمام زيد رضي الله عنه ، بل إن البلاغات كانت تقبل ما دام الراوى ثقة ، فالاعتماد على أماته وعدائه أعظم من الاعتماد على سنده ، والذي أرسل هو إمام الهدى علي زين العابدين ، وناهيك به من ثقة عدل ، فالمعتمد يكون على عدالته ، ولا عبرة بإسناده ، وإن التشدد في ضرورة وصل السند إلى النبي ﷺ لم يحدث إلا بعد أن شاع الكذب واتشر ، فاحتاجوا إلى السند ليعرفوا الرواة واحداً ، واحداً ، ويطمئنوا إلى مقدار عدالتهم ، وهذا الموطأ للإمام مالك رضي الله عنه فيه المنقطع وفيه المرسل ، وفيه البلاغات ، وما ضعفه أحد ، ورحم الله الإمام الشافعي إذ يقول : إذا جاء الحديث فالك التجم الثاقب .

الحديث الرابع — وهو حديث ليس في المجموع ، ولكن ذكر عن طريق

أبي خالد عن ابن عمر ، وهو قول النبي ﷺ : « أيما مسلم اشتهى شهوة ، فردها ، وآثر على نفسه غفر له ، ولفظه كما في السيوطي : « أيما امرئ اشتوى شهوة فرد شهوته ، وآثر على نفسه غفر الله له » .

وإن القول بأن هذا الحديث موضوع غريب ، لأن معناه ثابت في الإسلام ، إذ أن مؤداه أن من تتحرك عنده رغبة حادة في ناحية من النواحي ، فيضبط نفسه ، ويكبح جماح شهوته ، ويؤثر غيره بها ، فإن الله يغفر له سيئاته ، فمن يتصدق بمال يرغب فيه ، ويؤثر الغير على نفسه يغفر الله سيئاته أو بعضها ، وقد مدح الله أولئك الذين يكبحون جماح أهوائهم ، ويؤتون المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين ، وقال تعالى في أوصاف المؤمنين : « ويؤثرون على أنفسهم ، ولو كان بهم خصاصة » ، والصدقة تطفى المعصية ، كما قال النبي ﷺ : « الصدقة تطفى المعصية ، وهذه الصدقة من أعلى درجات الصدقات ، لأنها كبح نفس وعطاء ، وقد قال النبي ﷺ : « خير الصدقة ، أن تصدق وأنت صحيح صحيح ترجو الغنى وتمتنى الفقر ، وهذه من هذا النوع » .

الحديث الخامس — الذى اتهم الذهبى أبا خالد بوضعه هو ما رواه عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه من أنه مسح على الجبيرة عند الوضوء ، ولا مكان للوضع في هذا ، لأنه روى بطرق أخرى حسنة عن علي بن ابي طالب عن طريق أبي خالد ، فقد رواه السيوطي في مسند علي بن ابي طالب عن غير طريق أبي خالد ، وأخرجه عبد الرزاق ، وأبو نعيم ، ورواية السيوطي عن علي بن ابي طالب هذا نصها : « أصابني جرح في يدي ، فعصبت على الجبائر ، فأثمت النبي ﷺ ، فقلت : أمسح عليها أم أزرعها ؟ فقال عليه السلام : بل امسح عليها » .

وإن الحنفية أخذوا بهذا الحكم ، ونقل إليهم من طرق من غير هذا ، وهو يدل على أن ذلك الحكم كان معروفاً بين الصحابة ، فكيف يتم روايه بالوضع .

٢١٠ — وبعد فهذه أحاديث اتهم فيها بالوضع أبو خالد ، وطعن في المجموع

لاشتغالها على أربعة منها ، وإذا كان هذا فقط هو الذى أخف عليه ، فإنه لا مأخذ فيه ، إذ أنه الوضع لم يثبت فى واحد منها لوجود الشواهد من غير طريق أبى خالد عليه ، ولأنه يتفق مع مقاصد الشريعة ومعانيها ، وتشهد له النصوص القرآنية المحكمة ، فوق السنة الصحيحة المروية ، ولا يحكم بالوضع لحديث يتفق فى معانيه مع مقاصد الشريعة ومراميتها .

وعلى فرض أنه ثبت عدم صحة النسبة فى نفسها ، فإنها عدد قليل لا يسوغ اتهام راويها بالوضع والكذب ، فإن احتمال الخطأ والوهم فى ذلك العدد النادر أقرب من احتمال قصد الكذب والوضع ، وفرق ما بين الأمرين عظيم ، إذ الخطأ يجوز على كل إنسان ، والكذب على رسول الله لا يجوز من مؤمن .
وتنتهى من هذا إلى أن ذلك الجزء من الطعن لا يمس المجموع ، كما لا يمس راويه .

تفرد أبى خالد برواية المجموع :

٢١١ - طعن فى المجموع بأن هذا الكتاب لا يمكن أن يكون للإمام زيد ، لأن الإمام زيدا كان له تلاميذ كثيرون ، إذ أنه منذ انصرف إلى العلم إلى أن خرج من محرابه إلى الجهاد ، بل إلى أن قبضه الله تعالى إليه ، وله أتباع من الفقهاء والمحدثين ، فكيف لا يروى كتابه إلا واحد ، وينفرد بروايته ، إن الأمر الذى لا يمكن أن يقع إلا من جماعة لا يمكن أن تقبل فيه رواية واحد منفرداً ، إذ كيف ينفرد بالرواية واحد من عدد كبير ، وإن تأليف كتاب بين أيدي تلاميذ كثيرين يوجب أن يعرفه أو يعرف جله الأكثرون من التلاميذ لا واحد منهم .

وإن هذا يبدو بادى الرأى أنه اعتراض وجيه ، وقد رد الزيدية على هذا الاعتراض بعدة ردود

أولها - أن تلاميذ الإمام تفرقوا فى البلاد بعد قتله ، وما اجتمعوا فور مقتله

رضى الله عنه، وطبيعة هذا التفرق، توجب ألا ينقلوا جميعاً قوله، وقد كانت رواياته
الفقهية في حرز يد أمينة، هي يد تلميذ مخلص من تلاميذه، حفظ ذلك التراث
وإن التفرق بعد هذا الذعر الذى أصابهم بمقتل إمامهم وشيخهم لا يجعلهم جميعاً
قادرين على الجمع والنسخ، وقد انفرد أحدهم، وارتضاه الباقون، ورضاهم بروايته
وقبولهم ما تضمنه كتابه بعد تصديقاً، ويكون فى حكم رواية الجميع، وإن انفرد
بالنسخ والتدوين أحدهم؛ وفيهم على هذا يتضمن أمرين. أحدهما: تصديق
الراوى. والثانى: تحملهم معه عبء الرواية ضمناً، بحيث يعد الطعن فيه طعناً فيهم،
لأنه طعن فى كل من قبلوا موضوع الطعن.

وثانيها - أن أولاد الإمام زيد قد قبلوا ما رواه أبو خالد، فقد روى أن
المجموع الذى رواه أبو خالد قد سمعه الإمام الشهيد يحيى بن زيد، ويروى أن بعض
العترة من آل البيت كانوا لا يقبلون الرواية إلا عن طريقة أئمة آل البيت.
أنفسهم، فقيل له إنك تقبل رواية أبى خالد مع أنه ليس من أئمة آل البيت،
فقال لم أقبل روايته المجموع عن زيد إلا بعد أن رواه يحيى بن زيد، وقد أقر
رواية أبى خالد للمجموع أيضاً عيسى بن الإمام زيد.

ثالثها - تلقى العلماء روايته بالقبول، لمزيد اختصاصه بالإمام زيد رضى الله
عنه، فقد صحبه فى المدينة قبل أن يجرى إلى العراق بخمس سنين، واستمر ملازماً
له إلى أن قتل رضى الله عنه.

رابعها - أن الانفراد بالرواية لا يكون سبباً للطعن، لأن التفرد بالرواية
لا يكون سبباً للقدح، وإن بعض التابعين من خواص الصحابة كانوا ينفردون
بالرواية، فكان كل تابعى ينفرد بالرواية عن صحابى، وذلك لمزيد الاختصاص
والملازمة، ولا يضر ذلك فيما تفرد به.

خامسها - أن عدم اعتراض التلاميذ عليهم، وقبول الأكثرين قبولاً إيجابياً،
وليس سكوتياً - دليل على عدم الانفراد.

سادسها - أنه أشد تلاميذ الإمام ملازمة وأطولهم صحبة ، وما عرف واحد منهم بملازمته كما لازمه ، فكان المعقول أن ينفرد دونهم برواية لم يعلوها . وهذا أبو هريرة قد روى عن النبي ﷺ بمجموعة من الأحاديث لم يرو غيره مثلها وذلك لملازمته للنبي مدة ، وإن كانت أقصر من ملازمة أبي خالد لزيد ، وغيره كأنه مشغولاً بالتجارة أو العمل في الحياة أو الخروج في السرايا والغزوات .

مخالفته للروى عن علي :

٢١٢ - ادعى الذين اتفقوا المجموع في جملته أن بعض ما أسند لعلي كرم الله وجهه من أقوال وأحاديث مروية عن النبي ﷺ يخالف بعض المروى عنه ، وإن ذلك الكلام له شعبتان :

إحداهما : مخالفته للروى عن علي^١ في كتب السنة الثابتة الصحة عند الجمهور كالصحيح والسنن والمسانيد لأصحاب الرواية المحققين .

والشعبة الثانية : أنه خالف في الرواية عن علي بعض أئمة الزيدية ، ومن هؤلاء إمام من أئمة ذلك المذهب ، بل يعد الإمام الثاني له ، وهو الامام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين^(٢) الذي عاش في النصف الأخير من القرن ، وهو الذي نقل فقه الزيدية إلى اليمن ، وشرق به وغرب من بعد ذلك ، وإن هذا النقد بلا شك أقوى ما يوجه إلى المجموع إن صح ، ولنتكلم في الشعبتين :

٢١٣ - أما الشعبة الأولى ، فقد ادعوا فيها أن النسخة التي تلقاها أبو خالد عن الإمام زيد تخالف المروى عن علي رضي الله عنه ، وقد قرر الزيدية أن الحكم في هذا هو المطابقة بين المروى عن علي رضي الله عنه في هذا المجموع والمروى عنه في المسانيد والسنن عند الجمهور من علماء السنة ، فإن توافقت ، فإن المجموع

(١) هو الإمام يحيى الهادي بن الحسين ، وهو حسني ، وسنفرده له ترجمه عند الكلام في أدوار الفقه الزيدي .

يكون صحيحاً ، وإن تخالفت في الكثير يكون المجموع مشكوكاً فيه ، لا أن يكون
مكذوباً ، وقد قرر شراح المجموع ان دعوى المخالفة باطلة ، وقد قال بعضهم
في هذا : « وأما من حكم عليه (أى على أبي خالد) بأن له نسخة موضوعة ، فقد
سبرنا تلك النسخة ، وراجعناها من السنن والمسائيد ، فوجدناها مسندة من طرق
أخرى صحيحة أو حسنة ، على ذلك إن شاء الله ، وما جرحُ أبي خالد
بالوضع بعد ذلك ، إلا كمن جرح رجلاً بأنه قتل فلاناً عدواناً وظلماً ، ثم نجد بعد
ذلك الشخص جياً ، (١) .

ولا شك أن هذه الموازنة هي المقياس الضابط ، وقد راجعنا شرح المجموع
الذي تعرض للرواية عند الجمهور ووازن بينها وبين المروى عن عليّ رضي الله
عنه ، فوجدنا المروى في الجملة يتوافق مع المروى عن علي في المسندات ، وإن خالفها
فهو متفق في كثير من الأحيان مع السنة ، ومع المشهور عند أئمة
المذاهب الأربعة .

وإن ذلك هو المقياس الصحيح لصحة النسبة أو ضعفها ، أو على الأقل
لرجحان الصحة أو رجحان الضعف .

٢١٤ - وأما الشعبة الثانية من الاعتراض أو الطعن ، وهي مخالفة الإمام
الهادي لبعض ما جاء في المجموع فقد سلم الزيدية به ، ولكنهم لم يعتبروه طعناً
في صحة المجموع ، وذلك لثلاثة أسباب :

أولها : أن الإمام الهادي إلى الحق قد كان له اختيار واجتهاد ، ولعله
في اختياره أو اجتهاده يختار رأياً آخر غير رأى الإمام زيد ، وإن المذهب
الزيدى يتسع صدره لمثل ذلك ، وقد اتفق فقهاء المذهب الزيدى على أن الإمام
الهادي له اختيار ، وله اجتهاد ، وله ترجيحات .

(١) مقدمة الروض النضير ص ٣٨ .

ثانيها : أنه مع مخالفته لبعض المروى في المجموع كان يحتج بأحاديث كثيرة مما اشتمل عليه المجموع ، ولو كان كل ما في المجموع مردوداً في نظره ، وراويه ضعيف ما احتج ببعض ما اشتمل عليه .

ثالثها : أن الهادي بلا ريب ثقة ، وأبو خالد لم يثبت أنه غير ثقة ، وتعارض روايات الثقات كثيرة في كتب السنة ، وعمل المحققين في هذا هو الترجيح بينها من غير أن يكون في الأخذ برواية وعدم الأخذ بالأخرى طعن في الثقة ، وتطبيق هذه القاعدة المقررة في رواية السنة ، يجب أن نقرر أنه لا يصح رفض المجموع لمخالفة ما فيه لبعض ما جاءت به الثقات .

٢١٥ - وفوق ذلك فإن الثقات الذين يروون عن عليّ عن غير طريق المجموع يقررون ما جاء في المجموع ، ويثبتون صحة المجموع بذلك التوافق ، ويكون ذلك توثيقاً للمجموع ورداً لغيره ، ولقد ذكرنا لذلك عدة أمثلة :

(١) يبيع أمهات الأولاد ، فإن المجموع روى عن علي رضي الله عنه جواز بيعهن ، وكذلك روى عنه فقهاء الجمهور جواز بيعهن^(١) ، حتى لقد روى عنه أنه قال : اتفق رأيي ورأي أبي بكر وعمر على تحريم بيع أمهات الأولاد ، والآن أرى بيعهن ، فليل له رأيك معهما أولى من رأيك وحده .

وقد خالف الهادي إلى الحق يحيى ، ومنع بيعهن ، وأسند إلى أحمد بن عيسى بن زيد أنه سئل عن بيع أمهات الأولاد فكرهه وقال : إنى لأستوحش من ذلك ، وقال كيف نعلم أن علياً كان يرى ذلك ، وقد ذكر ذلك الهادي أيضاً .

وإن هنا الكلام لا يؤدي إلى الطعن في رواية المجموع لما يأتي :

١ - لأن قول الأئمة إنهم يستوحشون منه ، ويكرهونه ، ويستبعدون أن يكون عليّ قد رأى ذلك ، لا يدل على التكذيب ، بل يدل على عدم

(١) أمهات الأولاد الإمام اللائي يتسرى بهن أولياؤهن فيحتمن منه نسلا ، فانه لا يجوز بيعها عند الجمهور ، رموز بيعها عند علي كرم الله وجهه .

الثبوت في نظرهم ، وعدم الثبوت في نظرهم ليس طعناً ، وأقصاه أنهم تشككوا في المروى ، فذلك ليس طعناً صريحاً فيه ، وينقض الطعن قبول أكثر المروى ، ولعل ذلك تشبث منهم برأى على الأول ، ومهما يكن من الأمر فقد تأيد رأى على بالثقات ، على أن موضع التشكك من هؤلاء الأئمة ليس هو الرأى المجرد ، بل هو يومئذ إلى وقوع البيع من على ، ونحن معهم في أن علياً لم يبيع أمهات أولاد ، وإن كان يرى جوازها ، فإن الفقيه قد يرى الرأى المبيح ، ولكنه لا يستبيحه لنفسه ، وهذا أبو حنيفة قد أباح بعض الأنبذة ، وكان لا يشرها ، وقد قال في ذلك : « لو هددت أن أغرق في الفرات أو أقول بتحريم هذه الأنبذة ما قلت ، ولو هددت بأن أغرق في الفرات أو أشربها ما شربتها ، فهو رضى الله عنه يوزه نفسه عن أن يتهم بالتحريم ، ويوزه نفسه عن أن يتناول مشكوكاً في حله .

٢ - شهادة كتب السنة المختلفة برأى على في هذا ، وأنه رجع عن رأيه الأول الذى كان يتفق مع رأى أبى بكر وعمر رضى الله عنهما .

٣ - أن الذين جزموا بالتحريم من الزيدية لم يعتمدوا على رواية عن على رضى الله عنه ، بل اعتمدوا على إيراد أحاديث أخرى عن غير طريق على كرم الله وجهه ، فرووا حديث عتق مارية القبطية ، فقد قال النبي ﷺ : « أعتقها ولدها ، وذكر ما روى عن ابن عمر أن عمر بن الخطاب قال : « أيما وليدة ولدت من سيدها ، فإنه لا يبيحها ، ولا يهبها ولا يورثها ، وهو يستمتع بها ، فإذا مات فهي حرة .

وإن الحق الذى نراه أن هذه المسألة شاهدة لصحة المجموع ، لا لكتبه ، فلا تصلح سبباً للطعن فيه .

٢١٦ - (ب) ومن هذه الروايات التى يقال إنها أخذت عن روايته عن على كرم الله وجهه بأن زكاة خمس وعشرين من الإبل خمس من الشاء ، فإن المروى عن النبي ﷺ أن في خمس وعشرين من الإبل بنت مخاض ، وإن ذلك هو الراجح

عند جمهور المسلمين ، وقد وافقهم كثيرون من أئمة الزيدية .

وإن ذلك لا يعد طعناً في المجموع لثلاث أسباب :

أولها — أن المجموع لم ينفرد بهذه الرواية ، بل رويت عنه بعدة طرق ، فقد رويت عن الشعبي عن عاصم عن علي . ورواها سفيان الثوري عن علي ، وخالفها للحديث النبوي ، ورواها الدارقطني عن علي وضعفها .

وثانيها — أنه لا يضعف الرواية عن علي مخالفة الحديث النبوي لظاهرها ، إذ التوفيق بينهما ممكن ، بأن كان الرجل الذي وجبت زكاة الإبل في ماله ليس عنده بنت مخاض ، فقومها على رضى الله عنه بخمس من الشاء ، فلم يمنع علي وجوب بنت المخاض ، ولكنه أجاز تقويمها بهذا العدد من الشاء .

وثالثها — ما تأوله بعض الزيدية من أن المسألة التي أفتى فيها علي كان موضوعها خمساً وعشرين من الإبل مشتركة بين اثنين أحدهما له عشرة والآخر له خمس عشرة ، فأفتى علي كرم الله وجهه بما يجب عليهما ، لا بما يجب علي أحدهما . ومهما يكن من الأمر ، فإن الرواية مزكاة ، وإذا كانت قد تقضت لمخالفتها للسنّة والفقهاء ، فإن ذلك لا يطعن في الكتاب كله .

٢١٧ — (ح) مارواه أبو خالد راوى المجموع عن علي كرم الله وجهه أنه قال : لا تقبل شهادة الولد لوالده إلا الحسنين ، فقد روى هذا عن علي ، وقال : « إن صح هذا عن علي عليه السلام لم أجوز شهادة الولد لوالده » ، وإن كان يخالف المقرر في الفقه الإسلامى ، والفقه الزيدى ، والمأثور عن الأئمة ، وقد رد الزيدية بأن ذلك لا ينقض رواية المجموع ، ولا يكون مساعاً طعن في راوى المجموع ، وذلك للأسباب الآتية :

أولها — أن أبا خالد تشكك في صحة النسبة لعلي كرم الله وجهه ، ولذلك قال : « إن صح هذا إلى آخره » ، فهو ينه قبل غير علي شكك في الرواية .

ثانيها — أن هذه الرواية خاصة بالإمامين الحسن والحسين ، فلا يخالف ذلك

رأى الجمهور ، وهذا رأى من على ، وليس حديثاً يسنده للنبي ﷺ ، وما كان الذين خالفوا علياً من الزيدية عن حدثت بين أيديهم شهادة الحسنين ، فاعتراض المعترضين على جواز شهادة أحد الحسنين منفرداً ليس له أثر عملي .

ثالثها — أن السيوطى فى الجامع الكبير روى عن الشعبي أنه قال : « ضاع درع لعلى يوم الجمل ، فأصابها رجل فباعها فعرفت عند رجل من اليهود ، فخاصمه إلى شريح ، فشهد لعلى الحسن ابنه ، ومولاه قنبر ، فقال شريح لعلى زدنى شاهداً مكان الحسن ، فقال على كرم الله وجهه : أترد شهادة الحسن ، فقال : « لا ولكنى حفظت منك : لا تجوز شهادة الوالد لولده ، وقد ذكر السيوطى الحديث برواية أخرى : « أن علياً خاصم يهودياً إلى شريح فى درع . فقال شريح : ما تشاء يا أمير المؤمنين ، فقال : درعى سقطت فالتقطها هذا اليهود ، فقال شريح للخصم : ما تقول ؟ فقال درعى وفى يدي ، فقال شريح : صدقت والله يا أمير المؤمنين إنها لدرعك ، ولكن لا بد من شاهدين ، فدعا قنبراً مولاه ، والحسن ابنه ، فشهدا أنها لدرعه ، فقال شريح أما شهادة مولاك فقد أجزناها ، وأما شهادة ابنك الحسن لك فلا تجيزها ، فقال على : أما سمعت قول عمر يقول قال رسول الله ﷺ : « الحسن والحسين سيذا شباب أهل الجنة ، قال اللهم نعم ، قال أفلا تجيز شهادة سيذا شباب أهل الجنة ، ثم قال لليهودى خذ الدرع ، فقال اليهودى أمير المؤمنين جاء معى إلى قاضى المسلمين ، فقضى عليه ورضى ، صدقت والله يا أمير المؤمنين ، إنها لدرعك سقطت عن جمل لك ، أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله . فوهبها له على كرم الله وجهه ، وأجازته بسبعائة ، وكان معه فى الجهاد » .

وإن الرواية على هذا تشهد بصدق ما نقله أبو خالد ، وقد نقله متشككاً وليس جازماً .

ولكن لا بد من خص هذا المنقول ، فهل يدل كلام على رضى الله عنه على أنه كان يرى جواز شهادة ولده الحسن له ؟ نعم إنه قدم للإثبات مولاه وولده .

ولعل ذلك لحمل الخصم على الإقرار ، لا للإثبات ، ولعل ذلك ليعلم للملأ من الأمة أن شهادة الولد لوأله لا تجوز ، ولو كان في مثل مقام الحسن ، والمدعى في مثل مقام أمير المؤمنين ، وليعلم أن العبرة في البيئات بالنظام الذي وضعه النبي ﷺ ، ولو كان المدعى لم يعرف يكذب قط ، ويزكيه في ادعائه من لم يعلم بالكذب ، بل من شهد له النبي ﷺ بأنه سيد شباب أهل الجنة .

وإن رواية السيوطي فوق ذلك تدل على مقدار قوة على رضى الله عنه في الإيمان بالعدالة ، والرضا بما يحكم به القضاء ، واعتقاد أن الناس جميعاً سواء في مجلس القضاء ، والبيئات هي التي ترجح لا الثقة السابقة ، فليس لقاض أن يقضى بثقته ، ولكن يقضى بالحجج التي يدلى بها الخصوم بين يديه .

٢١٨ — هذه هي الطعون في الراوى الذى روى المجموع ، وقد اشتمل الطعن على السند والمتن ، فقد الراوى نقداً شديداً ، واستدركوا على المتن بعض ما فيها ، وتم رد الزيدية النوعين من النقيدين ، فردوا طعن الطاعنين في الراوى ، وردوا طعن الطاعنين في ذات المجموع .

وإنه بالنظرة الفاحصة بين قول الطاعنين والراوين نتهى إلى جملة أمور :
أولها — أن طعن هؤلاء الطاعنين بعدم الثقة أكثره . سنيه التفرق المذهبي ، والتفرق المذهبي لا يصح أن يكون سبباً في عدم الثقة بالراوى ، وقد نقلنا لك كلام الشافعي في ناس رماهم الإمام الجليل بالانحراف في التفكير ولكنهم وصفهم مع ذلك بأنهم صديقون ، وإنه من المقررات الفقهية في المذهب الحنفي أن المسلمين عدول فيما بينهم إلا من حد في قنق ، أو اشتر بالكتب ، ولم يوجد ذلك الاشتهار في الراوى ، وقد كان القضاة يقبلون شهادة المتدعة إلا الخطائية ، وهم طائفة من الروافض كانت تميز للواحد منهم أن يشهد بأنه رأى وعان ، وذلك برؤية من يثق به ومعايته ، فكان رفض شهادتهم لهذا .

ثانيها — أن الطعون في الراوى كانت كلها طعوناً مطلقة ، لم تذكر له واقعة

ثبت كذبه فيها ، وأنه إذا كان قد وجد له طاعنون فقد وجد له أيضاً مزكون ،
وأن التزكية المطلقة تقبل ، والطعن المطلق لا يقبل ، لأن التزكية المطلقة شهادة
بالاستمرار على الصدق ، والطعن المطلق لا يصلح أن يكون شهادة بالاستمرار ،
لأن الطعن يجب أن يبنى على وقائع .

ثالثها — أن الطعن في المجموع لم يكن في جملة ما روى ، بل كان في بعض
ما روى فيه ، وقد ثبت أن البعض المطعون فيه قد كان له شاهد قوى أو ضعيف
من جانب آخر ، وذلك إن صح ، لا يطعن في أصل المتن ، وإن كان يصيب بعض
أجزائه ، والطعن في جزء ضئيل من مجموعة مروية لا يطعن في سائرها ، وإن أصح
كتب الأحاديث قد طعن في أجزاء منها ، وقد فصلنا القول في ذلك في موضعه
في هذا الكتاب ، فالبخاري ، وهو أصح الصحاح عند جمهور الفقهاء قد أخذ
عليه في بعض رجاله ، وفي بعض مروياته ، ولم يتزل به ذلك عن أن يكون أصح
كتب الرواية ، وأكثرها قبولا .

رابعها — مخالفته لبعض آراء أئمة الزيدية ، وقد ردوا على ذلك
بما فيه الكفاية .

ولنا بعد الموازنة نرى أن أوجه القبول أرجح من أوجه الطعن ، ولذا نرجح
صدق رواية أبي خالد ، ولكن لا بد لتتمام الموضوع بالنسبة لروايته من أمرين
أحدهما طبقات رواية الكتاب إلى أبي خالد ، وتلقى الزيدية له .

طبقات رواية المجموع

٢١٩ - ذكر شرف الدين الحسين بن أحمد بن الحسين شارح المجموع الكبير في كتابه الروض النضير سنده المتصل في رواية المجموع إلى أبي خالد راويه عن الإمام زيد رضي الله تعالى عنه ، وقد توفي ذلك الشارح المحقق في جمادى الأولى سنة ١٢٢١ ، أى أنه يذكر طبقات الرواية في نحو أحد عشر قرناً ، وإنما بلا شك سلسلة طويلة ، وقد أخذ يثبت أن الرواة في هذه السلسلة جميعهم من الثقات ، وإنما لا نعنى بتحقيق الثقة في هؤلاء جميعاً ، حتى نصل إلى راوى المجموع نفسه ، بل إن الذى يهمننا بيان الثقة فيمن روى إلى منتصف القرن الثالث الهجرى أو آخره ، لأن كتب السنة اشتهرت واستفاضت في آخر هذا القرن ، وما تلقاه العلماء في هذا القرن بالقبول تلقته الأجيال من بعدهم بالقبول ، سكان ثبوت الثقة فيمن حملوا في هذه الفترة يؤنس بالصدق .

ومن جهة أخرى فإنه في آخر هذا القرن جاء الإمام الهادى يحيى بن الحسين الذى يعد الإمام الثانى لهذا المذهب ، فكان لا بد أن نعرف الرواة إلى ذلك الإمام الجليل ، ومقدار ثقته فيهم ، وثقته فيما حملوه إليه وإلى عصره ، وقد أخذ بالكثير مما جاء في المجموع ، وإن خالف بعضه ، ولا يغض ذلك من مقدار الثقة في الكتاب جملة ، وما خالف الذى خالف فيه إلا لأنه أطلق لنفسه الحرية في الاختيار من آراء الصحابة ، وآراء سيرهم . وكان هو في ذاته مجتهداً .

٢٢٠ - وإنه في السلسلة التى ذكرها صاحب الروض النضير قد ذكر أول من روى عن أبي خالد ، وهو إبراهيم بن الزبرقان ، وقد جاء في طبقات الزيدية أنه روى عن أبي خالد الواسطى بمجموع الإمام زيد ، أى بمجموع الحديث ، وبمجموع الفقه ، وقد روى عنه سلسلة منهم أبو نعيم الحافظ ، وقد احتج بروايته أئمة الزيدية ، ووثقوه ، بل وثقه بعض المحدثين ، فقد وثقه ابن معين ، وقد قال فيه تلميذه نصر بن مزاحم كان من خيار المسلمين ، وقد كان ملازماً

لأبي خالد ، وتلقى عنه المجموعين مرتين بترتيب أبي خالد هذا ، وقد توفي سنة ١٨٣ -
(ثلاث وثمانين ومائة) .

وإنه كشيحه أبي خالد تعرض لظعن الطاعنين طعناً مطلقاً غير مبين ، وكان
الطاعنون من بعض المحدثين الذين يعتبرون كل أصحاب مذهب يخالف مذهبهم
في السياسة أو في بعض مسائل الاعتقاد غير ثقة ، كما كان الطعن من الرافضة الذين
يريدون أن يختصوا بمحبة آل البيت ، أو بالأحرى الأئمة الذين قدسوا
من آل البيت ، واختصوا بهذا التقديس .

ولقد زكاه الزيدية جميعاً ، ولم يطعن فيه منهم أحد ، وكذلك زكاه المعتدلة
من الإمامية الاثنا عشرية ، فقد قال ابن أبي الحديد شارح نهج البلاغة : « هو من
رجال الحديث » .

٢٢١ - وقد تلقى عن إبراهيم بن الزبرقان المجموع نصر بن مزاحم ، ولم ينفرد
بتلقيه عنه ، كما لم ينفرد بالتلقي عن أبي خالد إبراهيم بن الزبرقان ، وقد قال نصر بن
مزاحم عن إبراهيم : « حدثني المجموع الكبير ، الحديث جميعه عن أبي خالد » ،
وقد قالوا إنه روى المجموع بسنتين أحدهما عال ، والآخر نازل ، فقد روى
عن أبي خالد الواسطي نفسه ، كما روى بنزول عن إبراهيم بن الزبرقان .

وكان نصر محدثاً ومؤرخاً ، فهو الذي أرخ لواقعة صفين ، وقد قال فيه -
الأصفهاني : « كان نصر ثباتاً في الحديث والنقل ، جمع أخبار محمد بن محمد بن زيد ،
وولاه محمد بن محمد بن زيد ، السوق » (١) .

وكان ثقة عند الزيدية مقبولاً عند أئمتهم ، حتى لقد روى عنه الإمام الهادي .
إلى الحق يحيى في كتابه الأحكام - في كتاب الطلاق .

وأكثر الذين يخالفونه في المذهب يطعنون في صدقه ، ومنهم من يذكر
أن سبب الطعن هو تشيحه ، وقد قال فيه الذهبي إنه رافضي ، ولكن الحقيقة أنه -

ليس رافضياً ، لأن الزيدية كلهم أو جلهم على عدم رفض إمامة الشيخين أبي بكر وعمر ، والجارودية هم الذين تركوا مذهب الإمام زيد في هذا ، وكانوا يرفضون من بعد زيد رضى الله عنه إمامة الشيخين أبي بكر وعمر ، وما كان نصر كذلك ، بل كان زيدياً مناصراً لنزية زيد رضى الله عنه ، ومن ينتهجون آراءه ومذهبه ، فطعن الذهبي فيه بالرفض غير سليم إلا إذا كان في وهمه أن كل الشيعة روافض . وقد طعن فيه الإمامية أيضاً ، وكل هذا طعن مذهبي ، وهو طعن مطلق فلا يلتفت إليه .

وقد كان نصر من الزيدية الذين تقدموا للجهاد مع محمد بن محمد بن زيد الذي خرج على المأمون سنة ١٩٩ ، وكان قائد جيشه أبا السرايا ، وقد تولى محمد أمر السوق كما أشرنا ، وتولى من قبله الجهاد مع الإمام محمد بن إبراهيم ، فلم يقتصر في تشييعه الزيدى على الفقه ودراسته ، بل تولى الجهاد مع المجاهدين ، وإدارة السوق عندما كان لهم سلطان ، وقد توفى في النصف الأول من القرن الثالث .

٢٢٢ - روى نصر بن مزاحم كما رأيت المجموع عن أبي خالد ، وعن غير ، وقد رواه عن نصر كثيرون منهم سليمان بن إبراهيم بن عبيد المحاربي .

وقد روى المجموعين الفقهى والحديثى بترتيب أبي خالد الواسطى ، وإنه كان كسائر الرواة من الزيديين موضع طعن المحدثين من الجمهور ، إذ ضعفوه لتشييعه ، وموضع طعن الإمامية ، ضعفوه لعدم قوله بمقاتلتهم من رفض إمامة الشيخين أبي بكر وعمر رضى الله عنهما ، وقد سمع من سليمان هذا كثيرون من الزيدية ، ووثقوه جميعاً ، وقد كلن أحد الناطقين للمجموع في النصف الثاني من القرن الثالث الهجرى الذى أخذ فيه الفقه الزيدى يتفرع ، وتوسع أبوابه ، وقد توفى في هذا النصف من ذلك القرن .

وقد روى المجموع عن سليمان هذا حفص بن حنيفة بن بنته على بن محمد بن أحمد بن الحسن النخعي ، وقد كان هذا الحفيد فقيهاً مشهوراً ، قد اختلط بفقهاء الحنفية .

في عصره ، إذ كانت أسرته قد اشتهرت بالإمامة في الفقه الحنفي ، بل قد عد هو من فقهاء الحنفية ، وكان يعد شيخهم في عصره ، وقد ذكره الذهبي في شيوخ الحنفية ، فقال في سنة ٣٢٤ توفى شيخ الحنفية علي بن محمد بن أحمد بن الحسن النخعي في هذه السنة .

ولقد كان موضع تزكية الكثيرين من فقهاء الجمهور ومحدثهم على هذا الاعتبار ، ولذلك لم يتعرض للطعن كما تعرض جده أبو أمه ، وكما تعرض أكثر رواة الزيدية ، وقد ذكر في طبقات الحنفية ، فقد جاء فيها علي بن محمد بن الحسن الكاسي النخعي توفى سنة ٣٢٤ . . .

وإنه ثقة بلا ريب عند الزيدية ، وقد قرأ المجموع على جده سنة ٣٦٥ هـ .
واعل علماً هذا كان من واسطة العقد الذي ربط بين الفقه الزيدي والفقه الحنفي ، وسنجد في فروع كثيرة تلاقي المذهبيين في كثير من الحلول الفقهية ، بل سنجد بعض توافق الأصول الفقهية في الجملة للمذهب الحنفي ، وإن كانت تتلاقى مع غير ها إلى حد كبير .

٢٢٣ — وقد روى عن علي بن محمد هذا المجموع كثيرون منهم عبد العزيز بن إسحق شيخ الزيدية في بغداد ، فقد جاء في طبقات الزيدية : « روى بمجموع الإمام زيد بن علي عليه السلام الفقهى الكبير المرتب المبوب عن علي بن محمد النخعي » وقد روى عن كثيرين غيره ، ولكنه اختص هذا برواية المجموع عنه ، وقد تلتق عنه الكثيرون ، وقد كان هذا موضع طعن جمهور المحدثين من أهل السنة ، كما كان موضع طعن الإمامية ، ولكنه موضع تقدير وتوثيق الزيدية أجمعين ، وقد روى عنه كثيرون منهم وروى عنه السيد أبو طالب الناطق بالحق .

وإذا كان قد ثبت جمع علي النخعي بين دراسة الفقه الحنفي ودراسة الفقه الزيدي ، وكان مع أنه راوى المجموع عن الإمام زيد يعد شيخ الحنفية ، فقد جمع أبو طالب هذا بين الرواية عن آل البيت وما عندهم من أخبار ، مع رواية الأحاديث المعروفة عند أهل السنة ، وقد أخذ عليه أنه روى سنن الترمذى من غير أن يتلقاها تلقياً ، كشأن رواة

الأحاديث واعتبره الذهبي من أسباب الطعن فيه ، ولكن دفع طعنه بأن الكتب في ذلك القرن كانت قد شاعت ، واشتهر كل ما اشتملت عليه ، ولذلك لم يعتبر الحنفية الحجة في الاشتهار فيما يكون قد اشتهر بعد القرن الثالث أى بعد تابعي التابعين ، لأن السنة كانت قد دونت فاشتهرت كلها ، اشتهر ضعيفها مع قويتها بذلك التداول .

ما بعد أولئك الرواة :

٢٢٤ — بعد أولئك الرواة الذين ذكرناهم تليذاً عن شيخ عن شيخ حتى القرن الرابع الهجرى ، حيث كثر التدوين الفقهي - قد أخذ الفقه الزيدى تتسع آفاقه بل إنه كان في أثناء هذه السلسلة التي ذكرناها قد أخذ التفريع الكثير في الفقه الزيدى ، ورويت آثار الإمام زيد والأحاديث التي رواها عن آل البيت بطرق أخرى غير طريق المجموع الكبير في الفقه والحدبث .

وقد ظهر في هذه الأثناء الإمام الهادى إلى الحق يحيى الذى يعتبر محي ذلك المذهب كما أشرنا فقد تولى الدعوة إليه ، وتفرع فروعه ، واستخراج ينايعه ، وقرب ما بينه وبين مذاهب الجمهور ، وأسند فروعه ورجعها إلى أصولها ، وقد تسلم التاريخ من بعد ذلك كتب الفقه في المذهب الزيدى أصولاً وفروعاً ، وصار حكمها من حيث الصدق أو الرد حكم الكتب المذهبية المختلفة ، فصار حكمها حكم كتب الخصاف ، والطحاوى وغيرهما من أئمة المذهب الحنفى ، وكذلك الشأن في كل المذاهب الفقهية ، فإنه بعد القرن الثالث صار التدوين يجمع دقائق العلوم ، ويتلقى العلماء الكتب في كل المذاهب ، إذ تشتهر في حياة أصحابها ، ولا تحتاج بعد ذلك إلى إثبات .

قبول المجموع

٢٢٥ — تلقى علماء الزيدية المجموع بالقبول ، وقد لخصنا كل وجوه الطعن التي وجهت إليه وجهاً ووجهاً ، وما رد به الزيدية أقوال الطاعنين ، واتهينا إلى أن الطاعنين في راويه الأول أساس طعنهم فيه مذهبي وهو مطلق لا يستند إلى وقائع ثابتة تمكن الدارس من مشاركة الطاعنين في الوقائع التي أدت إلى الحكم بالطعن ، ولذلك نحن نوافق من ردوا الطعن بأنه غير مقبول لإيهامه .

وما وجه إلى متن المجموع لا يقبل أيضاً لأنه تبين أن الروايات التي اتهم فيها الراوي فيها بالنسبة لعلي كرم الله وجهه قد اتفقت مع ما روى عنه عند جمهور المحدثين ، ولذلك لم يكن لهذا الاعتراض مورد يرد عليه ، بل لعله ينتهي إلى تزكية ما اشتمل عليه المجموع ، لا إلى رده ، فالتحري أدى إلى وجود شاهد بالصدق ، ولم يؤد إلى وجود طاعن بالكذب .

وقد يكون الطعن بانفراد الراوي بالرواية عن الإمام زيد مع كثرة التلاميذ غير أبي خالد الواسطي له وجاهته ، ولكن يرد عليه بثلاثة أمور :

أولها — ما رد به شارح روض النضير الذي ذكرناه ، وهو أن تلاميذ زيد قد تفرقوا في البلاد تحت تأثير الاضطهاد ، وتبعهم أينما ثقفوا فمنهم من هاجر إلى الأقاليم النائية ، ومنهم من استخفى ، ومنهم من ادرع بالنقبة ، فكان مقتضى المنطق ألا يجتمعوا ، وألا يكثر الرواة عن الإمام زيد ، وإنه بعد أن طلعوا على المروي واقفوا عليه .

ثانيها — أن كتب المذاهب المختلفة كان الراوي فيها واحداً ، أو اثنين ، فكتب المذهب الحنفي مدونها ، وراوى ما فيها هو الإمام محمد بن الحسن الشيباني رضي الله عنه ، وما كان من المعقول أن يكون تلاميذ أبي حنيفة ثم تلاميذ تلميذه أبي يوسف واحداً فقط ، هو محمد بن الحسن ، بل كانوا كثيرين ، ولكن لم يتجه

إلى التدوين والجمع وحصر المروى سوى محمد بن الحسن وما كان ذلك مسوغاً للطعن فيها ، وذلك لأن الجميع قد تلقوها بالقبول ، ولم يترددوا في الاحتجاج بها ، وقد روى سحنون عن عبد الرحمن بن القاسم المدونة ، ومع ذلك تلقاها العلماء بالقبول ، ولم يطعنوا فيها بانفراد عبد الرحمن بن القاسم برواية أقوال الإمام مالك لأن الأكثرين تلقوا ما فيها بالقبول ، وكذلك راوى فقه الإمام الشافعي هو ربيع ابن سليمان المروى المؤذن ولم يطعن أحد في رواية الأم ولا الرسالة بانفراد الربيع بالرواية عن الإمام الشافعي لأن الذين عاصروه تلقوا روايته بالقبول ، وكان الشافعيون من البلاد الإسلامية يطلبون علم الشافعي من الأم ، ويفرعون عليه .

ثالثها - أن العلماء قد تلقوا بالقبول المجموعة العلمية التي اشتمل عليها المجموع وأنا نفصل ذلك بكلمة موجزة .

تلقى العلماء للمجموع بالقبول

٢٢٦ - لقد تلقى الزيدية في كل الأجيال المجموع بالقبول ، فقد وافق على ما فيه عيسى بن زيد رضي الله عنهما ، ولم يعترض على ما جاء فيه أحد من معاصري أبي خالد الوسطى ، أو على الأقل لم يثبت أن أحداً اعترض على ما جاء فيه ، واستمر ذلك في الأجيال التي جاءت بعد أبي خالد ، لم يعترض أحد على ما جاء فيه ، حتى الذين خالفوا في آرائهم بعض ما اشتمل عليه المجموع كالإمام الهادي إلى الحق فقد خالف ما في المجموع في بعض الروايات ، وبعض الفقه ، ولكنه لم يطعن فيه بالكذب وقد تناقل الزيدية العبارات المختلفة الدالة على تليقه بالقبول .

ومن ذلك ما جاء في روض التضرير : هو من الكتب المشهورة المتداولة بين شيوخ العترة وشيعتهم ، وقد سبق ما نقلناه من نصوص الأئمة من أنه تلقى

بالقبول ، وأيضاً قال ابن حجر في نكته على ابن الصلاح « إن الكتاب المشهور غنى بشهرته عن اعتبار الإسناد منا إلى مصنفه كسائر النسائي ، .

وإن أهل البيت العلوي رضی الله عنهم قد تلقوه بالقبول ، وجاء في هذا الشرح أيضاً : « هذا المجموع الكبير قد تلقى بين أهل البيت بالقبول وقد قال الإمام الهادي إلى الحق عز الدين بن الحسن . . . بعد ذكر الإمام زيد : له من كتب الفقه المجموع ، وهو أول كتاب جمع الفقه ، ورواه عنه أبو خالد الواسطي ، تلقته الأمة بالقبول ، حتى إن الإمام محمد بن المطهر شرحه بجزئين سماه المنهاج الجلي فيه من غرائب العلم ونوادره شيء كثير . . . وقال الإمام أبو طالب عليه السلام في التذكرة ، والمجموع الذي جمعه أبو خالد ، ورواه عن زيد بن علي معروف مشهور وذكر الإمام يحيى بن الحسن بن محفوظ في رسالته الشتوية أنه لم يمكن للعترة عليهم السلام فقه قبل القاسم والهادي غير مجموع فقه الإمام زيد بن علي . .

٢٢٧ - ويظهر أنه لا يطعن أحد في سند الكتاب ، ونسبة روايته إلى أبي خالد الواسطي ، والشك في أبي خالد نفسه ، أو في منته عند من يريدون أن يثيروا شكاً ، وإذا كان ذلك كذلك فإن تلقى العلماء بالقبول ، وخصوصاً من عاصر أبا خالد من آل البيت يرجح جانب الصدق ، ويشهد لما انفرد به أبو خالد ، وبذلك لا يكون ثمة مسأغ للنقد ، فإن تلقى العلماء لكتب ظاهر الرواية التي رواها الإمام محمد بالقبول أزال ما يثار حول الانفراد ، وكذلك هنا يعتبر تلقى الزيدية ، وخصوصاً آل البيت يدل على صدق النسبة في المجموع .

وإن الطعن في أي مجموعة عليية يتلقاها العلماء المختصون فيها بالقبول نوع من الهدم العلمي ، وقطع السلسلة العلمية التي تربط الحاضرين بالغائبين ، فالمجموعات الفقهية في المذاهب المختلفة لو اطرحت الثقة فيها التي بنيت على تلقى الأجيال لها بالقبول ، لانقطعت الروابط الفكرية بمن كتبها ، ولانقطعت الدراسات الفقهية

التي تكون تسمياً لعمل من سبقوا وإن ذلك ليس شأن العلوم الفقهية والنظرية فقط ، بل هو أيضاً شأن العلوم التجريبية ، فإن الحاضرين من العلماء يبنون على تجارب السابقين ، ولا يقضون الوقت في التشكيك في نسبة التجارب إلى من أسندت إليهم . وقد رأينا فريقاً من الذين يدرسون الأدب لا يفرضون حقائق قائمة ، ولا يفرضون أن تلقى العلماء أو الناقدون أو الأدباء مجموعة شعرية أو نثرية بالقبول دليلاً على صدقها ، يجب من بعد ذلك التسليم بها ، وحسبوا منهاجهم في الإنكار المجرد هو المنهاج العلمي ، وكان المنهاج العلمي يبنى على الإنكار المجرد الذي لا يقوم المنع فيه على سند وليس هذا من طرق البحث في شيء ، لأن البحث ليس إنكاراً ، إنما البحث بناء على القائم وإذا كان للإنكار موضع فلا بد أن يكون إنكاراً له سند .

ولسنا نقول إن كل ما يتلقاه العلماء بالقبول يكون مقبولاً في كل الأحوال ، ولكن نقول إن الأصل فيه القبول ، حتى يقوم دليل يناقضه ويمنعه ، فإن قام دليل المنع ، وأدى إلى النقي القاطع فإننا تتبع ما أدى إليه ، وذلك لأن التلقي بالقبول ظاهر يشهد بالصدق ، كاليد تكون دليل الملك ظاهره ، فإذا قامت البيئات على عكس ما يدل عليه الظاهر اتبعناها .

وقد تتبعنا كل ما أقامه الخصوم من بينات تنفي ما تلقاه العلماء بالقبول ، فلم نجد لها صالحة للإثبات ، ولذلك اطرحناها ، وأخذنا بالظاهر ، وهو الذي قام على تلقى العلماء بالقبول .

٢٢٨ — وإن الضرورة الفكرية تحتم علينا الأخذ بما جاء في المجموع ، ذلك أننا نكتب في فقه الإمام زيد كما يتداوله فقهاء الزيدية ، وكما فهمه الزيديون من آراء الإمام زيد ، ورواياته ، فلسنا نبتدع للإمام زيد آراء ليست عندهم ، ولا نتقحم عليهم بأقوال لا يعرفونها ، ولو أردنا ذلك ما أسعفنا الزمان بما نريد ، فإننا نجد مصادر لفقه الإمام زيد غير ما يتداوله أولئك العلماء الذين يتدارسون مذهبه فيما نسب

إليه ، وفيما فرعوه عليه ، وفيما أضيف إليه ، وفيما اجتهدوا فيه هم والأئمة من آل محمد رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ، ومنهم ما خالف المأثور عن الإمام زيد ، كما كان يخالف أبو يوسف ومحمد شيخهما أبا حنيفة ، وكما خالف ابن وهب شيخه مالكا ، وكما خالف المزني شيخه الشافعي .

وإذا كنا ندرس فقه الإمام زيد ، كما قرره الزيدية ، وكما تناقلوه برواياتهم عنهم ، وقد صرح الأكثرون بأن المجموع يمثل فقه الإمام زيد ، فإنه من الواجب علينا أن نعتبر المجموع أصلا في الدراسة ، كما اعتبره أكثرهم ، وأن نأخذ به بالقبول ، كما أخذته الكثرة الكبيرة من فقهاء الزيدية .

كيف كانت رواية المجموع عن الإمام زيد

٢٢٩ - اتهمنا من الكلام السابق إلى أنه يجب الأخذ بالمجموع كما تلقاه الزيدية ، مادامنا نسرده مذهب الإمام كما يقرر الزيدية ، فنقبل من الرواية ما يقبلون ، ونرد ما يردون .

ولكن كيف كانت رواية المجموع ، أكتب بهذا الترتيب في عهد الإمام زيد بقلبه ، وتمد أخذه أبو خالد ، ونشره ، وقد وجدته مخطوطاً عند الإمام وقرأه عليه - أم أن الإمام زيداً أملاه عليه إملاء ، كما كان يميل أبو يوسف ، والشافعي أحياناً ، أم أن ما اشتمل عليه الكتاب من آثار عن النبي وآل البيت قبل الإمام زيد رضى الله عنه - قد رواه عنه شفاهاً ، أو ياملاء بعضه ، وتحرير الإمام زيد لبعضه فجمع ذلك كله أبو خالد الواسطي ، ودونه ، وسماه المجموع باعتبار أنه مشتمل على مرويات زيد ، ومشتمل على فقهه ، وأن مروياته بمجموع الحديث ، وآراءه بمجموع الفقه .

٢٣٠ - ألا فلنسلك سبيل السبر والتقسيم ، لننظر أى الطرق أقرب إلى الاتساق التاريخي .

أما الفرض الأول ، وهو أن يكون الإمام زيد ، رضى الله عنه قد دونه بقلبه فإننا لانجد أحداً ادعاه ، ولا نجد شواهد عليه ، ولا نجد العلماء تكلموا فيه بالتفصيل ، أو بالإيجاز ، وإننا نستبعد ذلك الفرض ، لأنه لم يدعه أحداً أولاً ولأن العصر لم يكن عصر تدوين كامل ، وكتابة إمام كزيد رضى الله عنه كل فقهه وآرائه تكون أمراً بعيداً لأنه لا يتفق مع روح العصر ، وما كان يجري فيه ، ولأنه لو كان كتبه بيده ماساخ لأحد أن يدعى انفراد أبي خالد بروايته ، لأنه حينئذ يكون مشهوراً معلوماً ، كوطأ الإمام مالك رضى الله عنه ، وككتب محمد بن الحسن في نسبة تدوينها إليه ، وسنجد مع ذلك من البيئات ما يشهد لخلافه .

وكذلك لانستطيع أن نفرض أنه أملى الكتاب كله إملاء ، وتلقاه عنه

أبو خالد ياملانه ، فإننا لم نجد أحداً ادعاه ، وما كان يمكن انفراد أبي خالد بروايته عادة .

بقى الفرض الأخير ، وهو أن يكون الكتاب قد روى بطريق الرواية الشفوية أحياناً ، وبالإملاء أحياناً ، وإن ذلك هو الفرض الذي يتفق مع روح العصر ، ولنا شاهد على ذلك مما نقلناه عن أئمة آل البيت ، وتلاميذه ، فقد نقلنا لك أن الإمام أبا طالب الناطق بالحق قد قال في المجموع « المجموع الذي جمعه أبو خالد ، ورواه عن زيد بن علي مشهور معروف وإن التعبير بأنه جمعه ، ونسبة الجمع إليه يدل على أنه رواه عن الإمام زيد ثم دونه ، ولا يمنع هذا أن يكون ما جمعه بمجموعين : أحدهما للحديث ، والآخر للفقهاء ، لأن روايته كانت قسمين : إحداهما رواية الحديث ، والأخرى رواية الفقهاء ، وقد قال نصر بن مزاحم في روايته عن إبراهيم ابن الزبرقان « حدثني بالمجموع الكبير المرتب جميعه عن أبي خالد ، فإنه يستفاد من هذه العبارة أن أبا خالد قدمه للناس مرتباً محبوباً ، وأنه يشم منها أن الترتيب والتبويب لأبي خالد وإلا ما كان ثمة حاجة إلى النص على الترتيب ، وقد تكررت كلمات الترتيب والتبويب عند النسبة إلى أبي خالد .

وهكذا نجد العبارات توميء إلى أبا خالد قد روى حديث زيد بن علي ، وروى فقهاء ، ودون ذلك كله في كتاب ، سماه المجموعين : المجموع الفقهي ، والمجموع الحديثي .

وإن الدارس لمن المجموع يجد هذا واضحا كل الوضوح في الحديث وفي الفقهاء ، ففي الحديث يقول في أكثر الروايات : حدثني زيد بن علي عن أبيه عن جده علي عليه السلام ولنضرب لذلك أمثلة :

(١) ما روى في باب التيمم : « حدثني زيد بن علي عن أبيه عن جده علي بن أبي طالب عليهم السلام قال إذ كنت في سفر ومعد ماء وأنت تخاف العطش فتيمم واستبق الماء . »

(ب) وفي باب أوقات الصلاة ، يقول : « حدثني زيد بن علي عن أبيه عن جده عن علي عليهم السلام قال : « نزل جبريل على النبي ﷺ حين زالت الشمس ، فأمره أن يصلي الظهر . . . الخ الحديث » .

(ح) وفي زكاة الإبل العاملة يقول : « حدثني زيد بن علي عن أبيه عن جده عن علي عليهم السلام قال : ليس في الإبل العوامل والحوامل صدقة » .

وهكذا نجد الآثار التي يرويها تروى بقوله « حدثني » وهي تدل على أنه يروي ويجمع ، لأنه ينسخ ، وقد يتصور أن يكون تحديثاً ثم إملاء .

وفي الفقه نجد مصدر القول فيه بقوله : سألت زيدا عليه السلام ، ويروي الجواب ، ومن ذلك :

(١) سألت زيدا عليه السلام عن زكاة الحلي ، فقال « ذلك للذهب والفضة ، ولا زكاة في الدر والياقوت واللؤلؤ وغير ذلك من الجواهر » .

(ب) وجاء في الزكاة أيضاً : سألت زيد بن علي عليهما السلام عن مال اليتيم أفيه زكاة ، فقال : لا ؛ فقلت إن بني أبي رافع يروون عن أمير المؤمنين علي عليه السلام أنه زكى أموالهم ، فقال : نحن أهل البيت ننكر هذا .

وأحياناً يقول قال زيد كما في الربا عند اختلاف الجنس فعنه : قال زيد بن علي عليه السلام إذا اختلف النوعان مما يكال فلا بأس به مثلاً بمثل يداً بيد . . .

وهكذا نجد عبارات المجموع في الآثار والفقه تدل على أنه راو ، ولم يتلق مدوناً .

وقد أشرنا إليه أن ذلك هو الذي يتفق مع العصر وروحه ، فإن التدوين العلي لم يعرف إلا في الخمسين الثانية من القرن الهجري الثاني ، نعم كانت هناك مذكرات تكتب ، وقد ابتدأ ذلك في عصر التابعين ، بل في عصر الصحابة ، وقد اتسعت كتابة المذكرات في آخر عصر التابعين ، وكانت الروايات تلتقى بالقراءات على الذين دونوا .

وعلى هذا نستطيع أن نقول : إن أبا خالد الواسطي روى تلك المجموعة

الفقهاء بالشفاه كلها، ويجوز أن يكون بعضها يأملاء من الإمام زيد، وبعضها كان مذكرات قرأها على الإمام زيد، وجمع ذلك كله في المجموعين، ورتبه في أبواب فقهية جمعت بين فقه الآثار المروية عن آل البيت، وفقه المسائل التي كان يصل إليها الإمام زيد رضي الله عنه وآله باستنباطه.

٢٣١ — ولا يتوهن أحد أن ذلك يؤدي إلى التشكيك في رواية المجموع، فإن صدق رواية المجموع قد توافرت عناصره، فإنه لا يوجد مطعن جدي فيما اشتمل عليه ولا في راويه، وقد تلقاه أهل المذهب بالقبول، وصار المصدر الفقهي الأول للفقهاء الزيدي، فلا مطعن فيه بعد ذلك، وطرق الرواية بالشفاه لا تقدرح، بل إن اختيار الرواية بالتلق بالشفاه تزكية وتوثيق، لتكون طريقة النقل متفقه مع ما كان يجري في العصر، من حيث إن التدوين لم يكن قد تكامل، وهذا أبو حنيفة رضي الله عنه الذي عاش بعد الإمام زيد نحو ثمان وعشرين سنة لم يدون فقهه، بل دونه أصغر تلاميذه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، فكيف تتصور أن يكون الإمام زيد قد كتب بقلبه وعبارته كتاباً للمجموعين، وكون الترتيب والتبويب لأبي خالد لا يؤثر في صحة النسبة، لأن كتب الإمام محمد بن الحسن الشيباني رضي الله عنه قد قال مؤرخو الفقه إن ترتيبها كان لرواها دخل فيه، وقد أشرنا إلى ذلك عند الكلام في أبي حنيفة، ولم يطعن أحد في إسناد كتب ظاهر الرواية إلى الإمام محمد، وصحة نقلها فقه أبي حنيفة، وفقه الكوفة بشكل عام.

المجموع المطبوع فيه الفقه والحديث

٢٣٢ - اتفق العلماء على أن المجموع الذى رواه أبو خالد الواسطى فيه الفقه ، وفيه الحديث ، فهو يشتمل على المجموعين الفقهي والحديثي ، ولكنهما ليسا منفصلين ، بل إن الباب الواحد يشتمل على الحديث والفقه ، فهو يروى فى باب الصلاة الآثار عن آل البيت ، وترتفع أحياناً إلى النبي ﷺ ، وأحياناً تقف عند على كرم الله وجهه ، وفيها فقه الإمام زيد ، وما استنبطه ، وكذلك فى باب الحج ، والصوم ، والزكاة ، وغيرها من الكفارات والمعاملات .

وقد ابتدأ مثل كتب الفقه كلها بباب الطهارة ، ثم بالصلاة ، ثم بالعبادات كلها ، وقد عقب الصلاة بالزكاة ، ثم عقب عليها بالصوم ، ثم بالحج ، ثم بالأضاحي ، ثم بالأطعمة ، ثم الأشربة ، ثم الذبائح ، وبعد تمام العبادات دخل فى البيوع ، وبذلك خالف منهاج الكتب عند الحنفية ، وسلك مسلك غيرهم فى تقديم أحكام البيوع على أحكام الأنفكة .

وهكذا نرى الكتاب مرتباً ترتيباً فقهيّاً ، وفى كل بلب يجمع بين الآثار المروية فيه ، والفقه الذى تلقاه عن الإمام زيد .

وهنا يتساءل القارىء أكان هذا الترتيب من عمل أبي خالد الواسطى ، أم جرى فيه تغيير من بعده ، كما جرى تغيير فى ترتيب بعض أبواب كتب ظاهر الرواية ، التى رواها الإمام محمد بن الحسن الشيباني .

ونقول فى الجواب عن ذلك إن الذين رووا عن أبي خالد الواسطى قالوا إنهم رووه مبوباً ذلك التبويب .

وليس لنا أن نقض كلامهم ، وقد يقول قائل أهدأ هو الترتيب الذى ذكر نصر بن مزاحم أنه رواه مبوباً وكذلك من تلقى عن نصر بن مزاحم من بعده ، أم أنه قد حصل تغيير فى الأبواب ، فإن التغيير فى تبويب كتب الإمام ربما يكون قد حصل

في القرن الرابع ، ولم يؤثر في الثقة بها ولا يمكن أن يؤثر ، ونحن نقول إنه يحتمل أن يكون التبريب قد جرى فيه بعض التغيير ، ولكننا لا نفرضه فرضاً ، بل لا بد أن يكون قد جاء به خبر ، وإن التغيير في تبريب بعض كتب الإمام محمد قد ذكرتها كتب الطبقات ، وكتب الفقه ، وبينت أن المعلومات لم يكن فيها تزيد ، ولا انتقاص ، ولم يحجىء في كتب الزيديين ما يدل على هذا التغيير في التبريب ، ولذلك لا ندعى وقوعه لا نفرضه ، وإنه لا يضعف الثقة في الكتاب إذا حدث .

٢٣٤ — وإنا قد درسنا ذلك الكتاب رواية ، وبيننا ما تعرض له من نقد في راويه وفي متنه ، واتهينا إلى أنه يجب علينا الأخذ بما فيه على أنه مذهب زيد ، وبمجموع ما يرويه من أحاديث وما استنبطه من فقه ، وعلى ذلك يجب علينا أن ندرس المجموع دراسة أخرى تبين منها منهاج زيد في فقهه وروايته ، لتبين ما يرويه ، أفیه شنووذ عن السنن المشهورة المعروفة عند جماهير المسلمين ، وعن آرائه أفيها خروج عما اتفق عليه الأئمة أصحاب المذاهب الأربعة المشهورة في الأمصار ، والتي يأخذ باستنباط أئمتها والمخرجين على طريقتهم — جماهير المسلمين في البلاد الإسلامية .

وإن الشرح المطبوع أكثره في القاهرة المسمى (روض النضير) هو شرح فيه بالمجموع الكبير ، وقد اشتمل على هذه الدراسات المقارنة ، وأوفى فيها على التمام ، في صدق نقل ، واستيفاء بحث ، وشمول وعموم ، وإنه بهذا يعنينا عن أن نرجع للخطوط الكشيرة للشروح التي سبقته ، لأن من دأبنا أن نختار الأيسر الأسهل ، ما دام يني في الوصول إلى الغاية ، ولا تتوعر في الطريق إذا كان يمكن السير في طريق معبد ، وفوق ذلك ، فإن المطبوع قد نشر وشهر ، فزكته الشهرة مع الخلو من الطعن ، فكان أحرى بالقبول ، وإنه فوق هذا وذلك قد اشتمل على زبدة ما في الشروح السابقة ، كما يدل على ذلك نقله عنها ، فهو شرح جامع ،

وفيه مقارنة بين آراء الزيدية ، وآراء الإمامية ، فوق ما فيه من مقارنة
حما في المجموع بما في كتب السنة وآراء الأئمة الأربعة .
ومن أجل هذا كله نعتمد عليه .

نماذج مما في المجموع

٢٣٥ - وليس في طاقنا عند دراسة المجموع هذه الدراسة المقارنة أن ندرسه
كله ، فإن ذلك يحتاج إلى مجلدات ضخام ، ثم إن هذا ليس غايتنا ، بل غايتنا هنا
أن نعطي القارى صورة من المجموع وما اشتمل عليه ، مما يشهد بأن ما اشتمل
عليه من رواية وفقه ليس بشاذ ، ولا خارج عما انتهى إليه علماء السنة ، وما دون
في الصحاح ، وما وصل إليه فقهاء الأمصار ، وإنه يكفى في ذلك أن تقدم البيانات
المثبتة ، ولا تتجاوزها . وإنه بعد الكلام في أصول الزيدية - سنختار موضوعات
ندرسها من فقه الإمام زيد كما في المجموع دراسة مقارنة كاملة ، والله تعالى
هو الموفق ، ولا ييسر لنا الأمر غيره ، فعليه نتوكل ، وبه نستعين ، وإنا لا نملك
من أمرنا شيئاً ، إلا ما يوفقنا سبحانه إليه .

ونكتفي هنا بجزئيات من أبواب مختلفة ، فاخترنا مسائل في الزكاة ، ومسائل
في البيع ، ومسائل في الشفعة ومسائل في المزارعة والإجارة ، ومسائل في الهبة ،
ومسائل في غيرها .

١ - في الزكاة

٢٣٦ - لقد جاء في المجموع الكبير مانصه : « حدثني زيد بن علي عن أبيه عن جده عن علي عليهم السلام ، قال : ليس في البقر الحوامل ، والعوامل صدقة ، وإنما الصدقة في الراعية ،^(١) .

ونرى أن هذا الحديث موقوف عند علي رضي الله عنه ، إذ لم يذكر فيه النبي ﷺ ، ولقد روى مرفوعاً إلى النبي ﷺ ، فقد رفعه البيهقي عن غير طريق - آل البيت إلى النبي ﷺ بإسناد على كرم الله وجهه ، وقد روى مثله موقوفاً عن جابر ، واللفظ المروي عن جابر : « ليس على مثير الأرض زكاة ، وبهذا تبين موافقة المروي في المجموع للروى في كتب السنة المعروفة .

والكلام في هذه المسألة كلام في أصل فقهى خاص بزكاة الماشية ، أهي خاصة بالماشية الراعية أي السائمة أم لا ، وأهي خاصة بالماشية التي تتخذ للنماء ، ولا تتخذ لغرض آخر هو العمل أو الحمل . اختلف الفقهاء في ذلك ، لجمهور الفقهاء من آل البيت وغيرهم على أن الماشية التي تجب فيها الزكاة هي السائمة أي التي ترعى في كلاً مباح ، ولا تتخذ للعمل ، بل للنماء ، لأن التي تتخذ للعمل تكون آلة في يد مالكيها والآلات لا تجب فيها الزكاة ، ولأن هذا النوع من الماشية لا يرعى في كلاً مباح عادة .

وخالف جمهور الفقهاء الإمام مالك رضي الله عنه ، وشيخه ربيعة الرأي رضي الله عنه .

وحجة الرأي الأول - أن كتب أبي بكر الصديق التي جمع بمقتضاها الزكاة بالأثر المروي عن النبي ﷺ كانت الماشية فيها توصف بالسائمة ، ففيه بالنسبة للغنم :

(١) البقر الحوامل هي التي تحمل على ظهورها ، وذلك كثير في السودان والحبيشة ، والعوامل هي التي تحرث الأرض وتشد العربات ونحوها .

« صدقة الغنم في سائمتها » ، وقد ورد ذلك الوصف في كتاب عمر رضي الله عنه ؛ كما روى ابن عمر ، إذ فيه « وفي سائمة الغنم إذا كانت أربعين إلى أن تبلغ مائة شاة - شاة سائمة ، وهذا كله يدل على أن فريضة الزكاة في الماشية أساسها أن تكون سائمة ، ففرضها في غير السائمة يكون فرضاً بلا دليل من الشارع ، ولا تثبت الفرائض المالية من غير دليل شرعي ، والدليل قد ورد في السائمة فيقتصر على مررده ، ولا يصح تجاوزه .

وحجة الرأي الثاني ، وهو رأى مالك وشيخه لا يعتمد على النصوص ، بل يعتمد على الرأي ، لأن سبب الزكاة هو النماء فوعاؤها المال النامي ، فيكون الأساس هو النماء ، والعاملة كالسائمة وغير العاملة يتحقق فيها الموجب ، وهو النماء ، ولا يصح أن تقاس على آلة الصناعات ، لأن آلة الصناعات لا تنمو ولا تثمر بذاتها ، إنما الثمرة من عمل الصانع ، والعوامل من البقر ، لها نماء خاص غير كونها آلة (١) .

والمذهب الزيدي يعتمد على الأثر المروى عن علي رضي الله عنه ، وهو يقوم على النبي ، فهو ينبئ بالنص عن العوامل والحوامل وجوب الزكاة ، وذلك نص في الإثبات ، وقد تأيد بما روى في البيهقي مرفوعاً عن طريق علي ، وبما روى موقوفاً على جابر بن عبد الله ،

٢٣٧ - جاء في المجموع من فقه الإمام زيد : « سألت زيدا عليه السلام عن الفصلان والحُمْلان والعجاجيل الصغار فقال لا صدقة فيها » (٢) .
وهذا ليس حديثاً يرويه زيد عن آل بيته ، ولكنه فقه يديه برأيه المتأثر

(١) مأخوذ بتلخيص وتوضيح وتوجيه للأدلة من شرح الروض النضير ج ٢ ص ٣٩٩ وما يليها . .

(٢) الفصلان جمع فصيل ، وهو ولد الناقة إذا فصل عن أمه ، والعجاجيل جمع عجول فهو جمع جمع والحملان جمع حمل وهو صغير الغنم .

بما درس من فقه آل البيت ، ونرى من هذا كيف يجتمع المجموعان الحديثي والفقهى ، إذ يذكر في كل باب فقهي ما ورد فيه من أحاديث ، وما ورد فيه من فقه هو من استنباط الإمام زيد وبرأيه ، فيلتقى فقه الأثر وفقه الرأى .

وهذه المسألة تمس أصلاً من أصول الزكاة أيضاً ، وهو نماء النصاب أي دخل في مقدار ما تفرض فيه الزكاة ، بمعنى أن الأخذ يكون من النصاب ومن نمائه معاً ، من غير نظر إلى كون النماء قد حال عليه الحول أم لم يحل ، أم أن الزكاة تؤخذ بما حال عليه الحول ، ولا يؤخذ شيء من النماء حتى يحول الحول عليه ، وذلك لأن الفصلان والحملان والعجول الصغار لم يمر عليها الحول .

وقد اختلف في هذا الأصل على ثلاثة أقوال :

أولها - قول الإمام زيد رضي الله عنه وآله ، وهو المذكور في المجموع ، وصريحه أنه لا تؤخذ منها ولا تعدد عند احتساب الزكاة لأنها لم يحل عليها الحول ، سواء أكانت متصلة بأمهاتها أم انفصلت عنها أمهاتها ما دامت صغيرة لم يحل عليها الحول ، لأن شرط الزكاة حولان الحول ، وهو لم يتحقق فيها ، ولقد ورد في الحديث « لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول » .

ثانيها - قول بعض الأئمة من آل البيت أنها تجب فيهن ، ولو انفصلت عنهن أمهاتهن جميعاً ، بحيث يبعث بكل أمهاتهن وبقين وخدمهن ، لأنه قد روى عن علي رضي الله عنه : اعتد عليهم بالصغار والكبار ، ولأنهن إذ ولدن كن تابعات لأمهاتهن ، فوجبت فيهن الزكاة بهذا الاعتبار ، وإذا انفصلت الأمهات بالبيع لا يزوله الوجوب ، لأن ما يجب بحكم الشارع لا يسقط إلا بأدائه ، وقد وافق هذا الرأى رأى مالك والشافعي وأحمد .

ثالثها - رأى أبي حنيفة أنها إن بقيت من أمهاتهن واحدة وجبت فيها الزكاة ، وإن لم يبق من الكبار التي حال عليها الحول واحدة لا تجب فيها الزكاة ، وهذا الرأى يروى عن الإمام زيد في البحر ، والأصل الذي قام عليه هذا الرأى هو ما روى

عن عليّ رضي الله عنه أنه قال : « اعتد عليهم بالكبار والصغير ، ففيه إشارة إلى أنه يعتد بالمجموع ما دام هناك صغار وكبار ، وأيضاً ، فإن وجوب الزكاة في الصغار باعتبارها تابعة للكبار ، لا باعتبارها أصلاً قائماً بذاته ، فإدام المتبوع موجوداً بأى صورة فإن الزكاة تجب في الجميع ، فإذا انفصل الأصل اعتبر التمام أصلاً منفرداً فلا بد فيه من حولان الحول^(١) .

٢٣٨ - جاء في المجموع : « حدثني زيد بن علي عن أبيه عن جده عن عليّ عليهم السلام ليس في المال الذي تستفيده زكاة حتى يحول عليه الحول منذ أفدته ، فإذا حال عليه الحول فزكاه . »

هذه مسألة متصلة بالتي قبلها ، بل عموم لما قبلها ، وقيل أن نخوض تتكلم في هذا المروي ، لأنه ليس رأياً مستقلاً للإمام زيد ، بل هو رواية له ، وقد روى الحديث عن علي موقوفاً ، كما روى في كتب السنة عنه موقوفاً بعدة طرق ، فقد أخرج ابن أبي شيبة عن غير طريق آل البيت ، وكذلك أخرجه وكيع عن سفيان الثوري عن علي موقوفاً .

ومثل ذلك أخرج البيهقي موقوفاً ومرفوعاً ، وتعارض بما أخرج عن أبي بكر وعثمان وابن عمر .

والمسألة التي تعرض لها هذا الأثر هي عموم لما استنبطه الإمام زيد رضي الله عنه كما أشرنا ، ولعل الإمام زيداً في استنباطه الذي ذكرناه آنفاً كان يطبق ذلك الأثر تطبيقاً شاملاً .

والأقوال بالنسبة لهذه المسألة في المشاشية هي ما ذكرنا آنفاً ، وأما في المنقود وعروض التجارة ، فالأقوال فيها ثلاثة :

أولها - قول الإمام زيد في المجموع وهو أن الزائد المستفاد في أثناء العام لا تجب فيه الزكاة إلا إذا حال عليه الحول ، وبذلك تتجهد الزكاة بحولان الحول

(١) أخذ بتلخيص وتوضيح وتوجيه للأدلة من روض النضير ج ٢ ص ٢٠٢ مع زيادة.

في بعض المال دون بعض، وهذا هو رأى الشافعي بالنسبة لعروض التجارة والنقود .
والرأى الثاني — هو ما رواه الإمامية عن الإمام أبي عبد الله جعفر الصادق ،
وأبيه الإمام محمد الباقر من أن الزكاة تؤخذ عن الكل الأصل والمستفاد ، والعبارة
بتحقق النصاب وقت ابتداء العام وآخره ، ويؤخذ عن كل ما يملك في نهاية الحول ،
لعموم قول النبي ﷺ : « في الرقة ربع العشر ، وذلك يشمل المال الذي يكون
مملوكاً في نهاية الحول ، ولأن الأساس في حولان الحول هو تقرر الغنى الموجب
للزكاة ، وهو متقرر بوجود النصاب في أوله وآخره ، ولأنه إذا نقص المقدار
الذي كان يملكه ينقص من الزكاة بما يعادله ، فيجب أن تزيد الزكاة إذا زاد المقدار .
وهذا الرأى روى عن ابن مسعود وابن عباس وغيرهما ، وهو رأى الإمام مالك
رضي الله عنه .

والتالث رأى أبي حنيفة وأصحابه وهو أنه تؤخذ الزكاة من الزيادة إذا لم ينقص المال
عن النصاب في أثناء الحول ، سواء أمضى حول على الزيادة أم لم يمض ، وإذا نقص
المال عن النصاب في أثناء الحول ، فإن السنة تبتدىء من وتمت تكامل النصاب ، لأن
شرط الزكاة حولان الحول بأن يتحقق الغنى طول العام ، لا في جزء من العام (١) .

٢٣٩ — وقد جاء في المجموع : « سألت زيد بن علي عليهما السلام عن مال
اليتيم أفيه زكاة ، فقال : لا ، فقلت إن بني أبي رافع يروون عن أمير المؤمنين علي
عليه السلام أنه زكى ما لهم ، فقال نحن أهل البيت فنكر هذا . »

وإن هذا بلا شك من فقه يزد ، ولكنه يمتاز بأن فيه معارضة لبعض المروى
عن علي رضي الله عنه ، وهو أن بني أبي رافع قد ذكروا عن علي رضي الله عنه
أنه أخرج الزكاة من مال اليتيم ، وقد أنكر هذا الخبر عن علي كرم الله وجهه
الإمام زيد رضي الله عنه ، وزكى الإنكار بأنه إنكار أهل البيت جميعاً ، وإن هذا

(١) أخذ بتلخيص وتوضيح وتوجيه الأدلة ، من الروض النضير ج ٢ ص ٤١١
مع زيارة لتتيم المراد .

الخبر الذى أنكره آل البيت قد روته بعض كتب السنة مسندة إلى على رضى الله عنه ، فقد روى ابن أبى شيبة عن أبى ليلى أن علياً كرم وجهه زكى أموال بنى أبى رافع ، وكانوا أيتاماً فى حجره وولايته ، وقال : « ترون أنى كنت ألى مالا ، لا أزكيه ، وروى البيهقى : « أن رسول الله ﷺ كان أنقطع أبا رافع أرضاً ، فلما مات أبو رافع باعها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه بتلاثين ألفاً فدفعها إلى على بن أبى طالب ، فكان يزكيها ، فلما ببض ولد أبى رافع عدوا ما لهم فوجدوه ناقصاً ، فأتوا علياً كرم الله وجهه ، فأخبروه ، فقال أحسبتم زكاتها اقلوا : لا ، فحسبوا زكاتها فوجدوها سواء ، فقال على : أكنتم ترون أن يكون عندى مال لا أزكيه ، وقد تعددت الروايات عن على رضى الله عنه ، ولعل سبب إنكار زيد وإنكار الذين عاصروه من آل البيت ، أنهم لم يطلعوا عليه .

وإن هذا يدل على أن ما يختلف فيه الإمام زيد فى الرواية عن على ، عما يقرره علماء السنة من الرواية يكون له مستند فيه ، سواء أكان قوياً أم لم يكن فى نظر علماء الحديث الذين لا يقتصرون على الرواية عن آل البيت .

هذا والمسألة التى تعرض لها الإمام زيد فى استنباطه تمس أصل فرضية الزكاة ، ووصف الزكاة من حيث كونها عبادة تحتاج إلى النية ، فقد قال الإمام زيد ، إن أموال اليتيم أى الصغير ، ومثله المجنون والمعتوه لا تجب فيهما الزكاة ، سواء أكانت زكاة الأموال المنقولة ، أم كانت زكاة الزرع والثمار ، وذلك لأن هؤلاء غير مكلفين ، إذ التكليف يقتضى العقل والبلوغ ، ولأن الزكاة عبادة ، والعبادة تحتاج إلى النية ، وهؤلاء لا تتعد منهم نية العبادات اللازمة ، وخصوصاً إذا كانوا لا يميزون ، ونرى من هذا أن أساس ذلك رأى هو فرض أن الزكاة عبادة وأنها تكليف نخصى يتصل بالمكلف لا بماله .

وقال أبو حنيفة وأصحابه مثل ذلك القول ، ولكنهم استثناوا زكاة الزرع والثمار فأوجبوا أخذها من مال الصغير والمجنون والمعتوه ، وذلك لما فيها من

معنى مئونة الأرض وتكليفاتها ، ورى أن ذلك الرأى هو رأى الإمام زيد ،
وفد جاء فى البحر الزخار ذلك ، وهو لا يخالف المروى فى المجموع مخالفة كلية
بل إنه مخصص له ، وهذا الرأى هو رأى جعفر الصادق رضى الله عنه ، ورأى
كثيرين من آل البيت .

وهناك رأى ثالث ، وهو أن الزكاة بكل أنواعها تجب فى مال الصغير والمجنون
والمعتوه ، وهو رأى الهادى من أئمة الزيدية ، ورأى مالك والشافعى وأحمد ،
وقد بنى ذلك الرأى على ثلاثة عمد :

أولها - ماروى من أن النبى ﷺ أمر بالانحجار فى مال اليتيم حتى لا تأكله
الصدقة ، فقد روى أن النبى ﷺ ، قال : « ألا من ولى يتيماً له مال ، فليتجر له فيه ،
ولا يتركه تأكله الزكاة » ، وقد روى عنه أيضاً فيما رواه عمر بن الخطاب أنه قال :
« ابتغوا بأموال اليتامى لا تأكلها الصدقة ، وإن الخشية من أن تأكلها الصدقة يدل
بالالتزام على أن الصدقة مفروضة فيها .

ثانيها - ماروى عن على رضى الله عنه من أنه كان يقدم الزكاة من أموال
بنى رافع ، وقد تعددت أسناد الرواية وهذا التعدد يرجحها .

ثالثها - أن الزكاة مئونة المال ، وليست تكليفاً شخصياً ، وفاقدو الأهلية
وناقصوها تجب فى أموالهم الحقوق التى تتعلق بالأموال ، والزكاة تتعلق بالأموال
فتجب فيها ، وإنه يزكى هذا أن جنایات الصغار والمجانين والمعاتيه توجب الديات
فى أموالهم ، وأنهم إن أتلفوا مالا ، وجب الضمان فى أموالهم ، فالحقوق المالية
كلها لا يعفون منها ، وإن الزكاة من التكاليف المالية الخالصة ، فكانت تجب
حقاً فى الأموال كلها لا فرق بين مال عاقل كامل الأهلية ، ومال فاقد الأهلية
أو ناقصها (١) .

(١) انتهى بتلخيص وتوضيح من روض النضير ص ٤١٧ ، مع زيادة
لتسم المقارنة .

٢٤٠ — وإن الذى يستخلص من هذه الدراسات الجزئية فى هذا الباب أن ما يروى عن على يتلاقى مع الرواية عنه فى كتب السنة المشهورة المعروفة بين جماهير المسلمين ، أو على الأقل يتلاقى مع بعضها ، وإن ذلك يرجح صدق ما اشتمل عليه المجموع من أخبار موقوفة عند على ، ويستنبط من هذا أيضاً أن الفقه الذى يقرره الإمام زيد سواء أكان باجتهاده أم كان بالأخبار التى يروىها عن على رضى الله عنه يتلاقى مع آراء للأئمة الأربعة ، وهو إن اختلف مع بعضهم قد يوافق الآخر ، وبهذا يتبين قرب آرائه من آراء الجمهور ، ولنسر فى اختباراتنا من الكتاب الكبير .

٢ - في البيع

٢٤١ - وسندرس في هذا الجزء من بحثنا بعض مسائل في البيوع ، وسنختار منها ما يشرح أصلاً من أصول البيع ، لأنه إذا توافقت أصول المسائل كانت ذلك دليلاً على توافق المنهاج إلى حد كبير .

الربا :

٢٤٢ - ومن ذلك ما جاء في المجموع : « حدثني زيد بن علي عن أبيه عن جده عن علي عليهم السلام قال : « أهدي لرسول الله ﷺ تمر ، فلم يرد منه شيئاً ، فقال لبلال دونك هذا التمر ، حتى أسألك عنه ، قال فانطلق بلال فأعطى التمر متلين وأخذ متلاً ، فلما كان من الغد ، قال رسول الله ﷺ : آتنا خبيبتنا التي استخبأناك ، فلما جاء بلال بالتمر ، قال رسول الله ﷺ : ما هذا الذي استخبأناك ، فأخبره بالذي صنع ، فقال رسول الله ﷺ : هذا الربا الذي لا يصلح أكله ، انطلق فأرده على صاحبه ، ومره ألا يبيع هكذا ولا يبتاع ، ثم قال رسول الله ﷺ : « الذهب بالذهب مثلاً بمثل ، والفضة بالفضة مثلاً بمثل ، والذرة بالذرة مثلاً بمثل ، والبر بالبر مثلاً بمثل ، والشعير بالشعير مثلاً بمثل يبدأ بيد ، فمن زاد أو استزاد فقد أربى ، .

هذا نص ما في المجموع ، وقد روى في الصحيحين بما يقارب هذا عن أبي سعيد الخدري ، ففيهما أن بلالاً قال : « كان عندنا تمر رديء ، فبعت منه صاعين بصاع لنطعم النبي ﷺ ، فقال النبي ﷺ عند ذلك : « أده ، أده ، عين الرباء لا تفعل ، إن أردت أن تشتري فبيع التمر ببيع آخر ، ثم اشتره ، .

وإن نص الحديث الذي اشتغل على بيع الربويات يكاد يكون مجمماً عليه في صحاح السنة ، وإن اختلفت عبارات الحديث ، وبعض الأشياء ، ففي بعض النصوص الملع بدل الذرة ، وفي بعض النصوص الزبيب بدلها ، وإن اختلف

الأصناف في الذكر لا يدل على التضارب ، بل إن النصوص بمجموعها غير متعارضة ، وهي متلاقية ومتقاربة ، فهي لا تحصرها في ستة ، بل تزيد على ستة ، إذ يدخل الزبيب والذرة والملح ، وكل ما ورد فيه نص ، لأن كل رواية ليس فيها ما يدل على القصر ، والتخصيص ، وما دامت كل عبارة لا تدل على شيء من ذلك ، فلا تعارض ، ويجمع كل هذا تحريم الربا فيه ، ثم إن اجتماع الروايات قد يشير إلى علة التحريم ، فقد وضع في بعض الروايات الذرة ، وفي بعضها الملح ، وفي بعضها الزبيب وكأها مطعومات ، فقد يشير التجميع لهذا المتفرق في الرواية إلى المعنى في التحريم ، وهو الطعمية . والتنمية .

٢٤٣ - ولا بد أن نخوض بعض الخوض في فقه هذه المسألة التي تعتبر أصلا من أصول البيوع في الفقه الإسلامي ، بل هي في حقيقتها أصل من أصول الاقتصاد والتعاون في الإسلام .

وإن هذا الحديث المروي على كرم الله وجهه وتوافقت فيه الروايات المختلفة وتلاقت - بين الربا في البيوع ، وهو مقابل للربا في الديون ، فالربا على هذا تسمان : ربا الديون ، وربا البيوع .

٢٤٤ - وربا الديون هو أن يزيد في الدين في نظير الأجل ، وهو ربا الجاهلية ، وهو الذي حرمه القرآن الكريم في قوله تعالى : « الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ، ذلك بأنهم قالوا : إنما البيع مثل الربا ، وأحل الله البيع وحرم الربا ، فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف ، وأمره إلى الله ، ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ، يحق الله الربا ، ويربى الصدقات ، والله لا يحب كل كفار أثيم ، إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا ، إن كنتم مؤمنين ، فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله ، وإن تبتم

فلكم رءوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون .

وهذا هو الربا الذى أعلنه النبي ﷺ بيان تحريمه فى خطبته يوم عرفة فى حجة الوداع ، إذ قال : « وربا الجاهلية موضوع ، وأول ربا أضعه ربا العباس ابن عبد المطلب ، فإنه موضوع كله . »

وإن هذا النوع من الربا قد أجمع العلماء على تحريمه ، ويسمى ربا النسئة ، أما ربا البيوع الذى سنيته فقد خالف فيه ابن عباس رضى الله عنه ، ويروى أنه رجع عن رأيه ، ولكن الرواة عنه قرروا أنه مات مصراً على أن ما عدا ربا الجاهلية حرام ، ويروى أنه روى عن النبي ﷺ قوله : « إنما الربا فى النسئة . »

وقد حرم القرآن والسنة ذلك الربا ، لأنه يجعل الدائن يكسب من غير تعرض للخسارة ، مع أنه من المقررات الشرعية أن الغرم بالغنم ، ولأنه يؤدي إلى أن رأس المال يكسب من غير أن يتعرض لأى تكليفات عليه ، وذلك إفراط فى تقوية رأس المال ، ولأنه يؤدي إلى مضعفات الديون ، ولأنه يؤدي إلى الأزمات الاقتصادية ، كما كان فى الفترة من سنة ١٩٣١ إلى سنة ١٩٣٩ .

وسمى ربا الجاهلية ، لأن قريشاً فى الجاهلية كانوا يتخذونه سبيلاً من سبل الكسب ، فقد كانوا تجاراً ، وكان منهم من يعطى المال مضاربة يشترك فيها فى الربح ويتحمل الخسارة ، وقد أقر الإسلام ذلك ، ومنهم من كان يعطى المال على أن يكون له كسب معلوم يزيد كلما زاد الأجل ، ومن هؤلاء العباس بن عبد المطلب رضى الله عنه .

وإن تجار قريش فى الجاهلية ثابت معروف فقد كانوا يتجرون فى بضائع الروم وينقلونها إلى اليمن ، ويتجرون فى بضائع الفرس وينقلونها إلى الشام ، وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك فى قوله تعالى : « لإيلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف ، فليعبدوا رب هذا البيت الذى أطعمهم من جوع ، وآمنهم من خوف . »

ومن هذا يتبين أن ربا الجاهلية كان في ديون استغلالية ، لا في ديون استهلاكية ، ومن قصر ديون العرب التي حرم القرآن فيها الربا على الديون الاستهلاكية لم يلتفت إلى حال قريش في الجاهلية ، وحال من كانوا يتعاملون بالربا فقد كان المقرضون من أشرف قريش وأجوادهم الذين لا يرضون أن يعطوا ديناً لمحتاج ربا ، وكان المقرضون من أشرف قريش في كثير من الأحيان كآل المغيرة الذين كانوا يقترضون في أجتارهم من بعض آل ثقيف ، وحرم الإسلام الربا ، وعليهم ديون لهؤلاء ، وفوق ذلك فإن قصرهم الربا على الديون الاستهلاكية تحكّم في النص ، وتخصيص من غير دليل مخصص .

٢٤٥ — وربا البيوع هو المذكور في الحديث السابق ، وما هو مثله ، وقد اتفق الفقهاء على أمرين :

أولها — تحريم ما ورد النص بتحريم التفاضل فيه عند البيع ، فلا يصح بيع الذهب إلا بمثله وزناً ولا بد من القبض في المجلس ، ولا يصح بيع الفضة والبر إلا بالمائلة والقبض في المجلس ، وهكذا بقية الأصناف التي وردت في النصوص ، وتسمى الزيادة ربا الفضل ، ولا عبرة بالجودة ، وجمهور الفقهاء على أنه لا عبرة أيضاً بالصياغة ، وخالفهم في ذلك ابن القيم .

وثانيهما — أنه إذا اختلف الجنس بين هذه الأصناف التي قيد التعامل فيها ذلك التقييد ، صح التفاضل ، ولكن يحرم التأجيل ، والتأجيل يكون ربا يسمى ربا النساء ، وبعض الفقهاء يسميه النسئمة ، وهو غير نسئمة الديون ، ونختار التسمية الأولى حتى لا يكون التباس .

وموضع اختلاف الفقهاء في أن الأشياء التي وردت في الحديث هو في قصر ربا البيوع عليها ، أم يتجاوزها إلى غيرها ، قال الظاهرية التبادل المحرم مقصور على الأصناف الواردة في الأحاديث ، لأنهم ينقون القياس ويقتصرون على موارد النصوص .

وقال جمهور الفقهاء إن هذه الأشياء التبادل فيها على الوجه الذى نهى عنه حرام ، وكل ما فى معناها يكون حراماً ، فالنص هنا مطلق ، والعلة تلتص من النص ، ومن المقاصد التى تستين من التحريم .

وقد قال الحنفية إن العلة التى يجرى عليها القياس هى الاتحاد فى التقدير والجنس ، وهذه هى العلة الكاملة ، فإن اتحد البدلان فى الجنس وفى التقدير بأن كانا مكيلين أو موزونين ، فقد كملت العلة ، وعلى ذلك يحرم التفاضل ، ويحرم النساء ، فالزيادة ، تكون ربا ، والتأجيل يكون ربا .

وإذا وجد أحد جزئى العلة ، بأن كانا مكيلين أو موزونين ، واختلف جنسهما ، كذهب بفضة ، أو بر شعير ، أو بر بئدة ، فإن التأجيل يحرم والتفاضل يجوز .

ويظهر أن ذلك الرأى يتفق مع مذهب الإمام زيد رضى الله عنه ، بل قال صاحب الروض النصير إنه رأى أئمة العترة الطاهرة ، فقد جاء فيه : « وذهبت العترة والحنفية إلى أنها فى النقدين كونها موزونين فيعم سائر المطبوعات (أى المعادن التى تقبل الطبع والطرق والسحب) فيحرم التفاضل والنساء فى متحد الصنف ، وفى غير النقدين كونه مكىلا ، وهو مذهب أحمد بن حنبل فى ظاهر قوله ، قالوا وعرف ذلك الجزء من العلة بإيماء النصوص من الشارع كحديث عبادة الذى فيه : « والبر بالبر كىلا بكيل ، والشعير بالشعير كىلا بكيل » (١) .

فهذا الرأى أخذ العلة من النص ، واعتبر كلمة كىلا بكيل تومى إلى العلة ، ولكن هذه العلة لا يمكن أن تكون مشتملة على وصف مناسب للحكم ، إذ أنه لماذا يمتنع التأجيل فيما يتحدان وزنا كحديد برصاص ، ولماذا لا بد من القبض فى بيع نحاس بذهب ، لا يمكن أن نجد وصفاً مناسباً يصح أن يكون متفقاً مع الحكم

(١) روض النصير ج ٣ ص ٢٢٤ .

المانع ، ولهذا قرر المتأخرون من فقهاء الحنفية أنه إذا كان التفاوت كبيراً بين الموزونين ، والعرف يفرق بينهما من كل الوجوه ، لايجرى فيهما ربا النساء ، كبيع حديد بذهب ، فإن التقابض في المجلس غير شرط .

٢٤٦ - وقال الشافعية وبعض الحنابلة إن علة التحريم هي في الأثمان الثمينة ، وفي غير الأثمان الطعمية ، وأخذوا ذلك من اختلاف الرواية في الممنوع ، فمن الروايات ما ذكر الذرة ، ومنها ما ذكر الزبيب ، ومنها ما ذكر الملح ، فكان تعدد الرواية مع اتفاقها على أن المال الربوي الذهب والفضة ، وأصناف من المطعومات - دليلاً على أن علة التحريم هي كونها مطعومات ، وفي النقدين الثمينة . وإن تلك العلة تصبح وصفاً مناسباً مؤثراً في التحريم ، لأن الأثمان لا يصح أن تكون سلعة تباع وتشترى فلا يكون تحريم البيع فيها إلا إذا تماثلا عند اتحاد الجنس ، وإلا إذا تقابضا في المجلس اتحد الجنس أو اختلف ، وذلك لأن الأثمان مقاييس الأموال وموازين القيم ، فلا يصح أن تكون هي سلعة تباع وتشترى ليحفظ المقياس ولا يضطرب ، والمطعومات لو شجع التبادل فيها بين ملاكها لأدى ذلك إلى احتكارها بينهم ، وإذا بيع القمح بالقمح مع التفاوت في الكيل لجودة أحدهما - لأدى ذلك إلى ألا يأكل من عنده نقود وليس عنده أحد النوعين ، ولذلك أوصى النبي من عنده تمر رديء ويريد جيداً أن يبيع ما عنده ، ويشترى بالثمن ما يريد ، ليمكن أن يأكل من ليس عنده من التمر جيد أو رديء ، وليس الأمر بهذا من النبي ﷺ . أمراً بالتحايل ، بل هو أمر بما فيه مصلحة الناس ، ويشير إلى سبب التحريم ، وحكمته .

ولقد قال حذاق المالكية إن علة التحريم في الذهب والفضة الثمينة ، كالشافعية وفي غيرهما الطعمية مع إمكان الإدخال ، فالمطعومات التي لا تقبل الإدخال لايجرى فيها الربا ، لأن المطعومات المذكورة في الأحاديث كلها بما يقبل الإدخال ، ولأن الذي يقبل الإدخال هو الذي يمكن أن يجرى فيه الاحتكار ، لأنه هو الذي

يبقى زمانين أحدهما فيه الرخاء ، والثاني فيه القحط .
وهذا الرأي الأخير هو الذى يختاره .

الخيابة فى البيوع

٢٤٧ - وما جاء فى البيوع أيضاً ما جاء فى المجموع : « حدثني زيد بن علي عن أبيه عن جده عن علي عليهم السلام فى قول الله عز وجل لا تخونوا الله والرسول ، وتخونوا أماناتكم ، قال من الخيانة الكذب فى البيع والشراء .^(١) »

وإن هذا الخبر المروى عن علي رضى الله عنه يتفق مع المقاصد الإسلامية العامة ، وذلك لأن الكذب قد توارث الأحاديث بتحريمه ، وتضافرت النصوص على منعه ، وهو لا يتفق مع أخلاق المؤمن بأى صورة من الصور . وإذا ضم إليه أن يترتب على الكذب ضياع حق المؤمن ، فيكون فى ذلك خيانة أمانة ، لأن كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه ، فمن كذب ليخدع أخاه ، وترتب على ذلك ضرر مالى ، فقد استباح ما حرمه الله تعالى عليه من مال أخيه .

ولقد جاء فى المجموع ذكر بعض العقود التى تظهر فيها الخيانة ، وتؤثر فى تنفيذ العقد ، ومن ذلك العيوب الخفية التى لا يظهرها البائع للمشتري ، وأثر ذلك ، والحكم لا يختلف عن جملة آراء الأئمة فى المذاهب الأربعة ، وإن خالف بعضها يوافق الآخر ، ومن ذلك ما جاء فى عقود المراجعة^(٢) ، وهى عقد يبنى على أمانة البائع .

٢٤٨ - فقد جاء فى المجموع خاصاً ببيع المراجعة والخيانة فيها : « سألت

(١) المجموع ج ٣ ص ٢٦٦ .

(٢) المراجعة بيع البائع بثمن فيه ربح نسبي كالعشر أو الخمس ، ويذكر ذلك للمشتري والتولية البيع بمثل الثمن الأول والوضعية البيع بأقل مما اشترى بنسبة معلومة .

زيد بن علي عن رجل اشترى من رجل شيئاً مراوحة ، ثم اطلع على أن البائع قد خانته قال عليه السلام يحط عن المشتري الخيانة ، ولا يحط شيئاً من الربح .

وقد فسر معنى قوله أنه يحط عنه مقدار ما خانته ، ولا يحط عنه الربح ، بالايحط عنه إلا القدر الذي خان فيه ، ولا يحط من المشتري ما يقابل القدر الذي خان فيه من الربح ، ولنضرب لذلك مثلاً ، إذا كان قد اشترى بمائة وعشرة على أساس أن الربح عشرة فيرق المائة ، وعلى أساس أن البائع قد اشتراه بمائة ، ثم تبين أن البائع قد كذب وخان الأمانة إذ كان شراؤه بثمانين ، فإنه في هذه الحال يحط عن المشتري العشرون فيدفع تسعين ، ولا يحط عنه ما يقابل الربح الذي كان مقدراً فلا يحط عنه عشرة في المائة مما كان زاده ، أي لا يحط عنه جنهان يقابلان الربح ، وواضح أن ذلك رأى زيد في المجموع ووجهه أن الخيانة كانت في كذبه في ذكر اثنين الأول . فيدفع الكذب فيه .

وهناك رأى آخر روى عن الإمام زيد رضي الله عنه ، وهو أنه لا يحط شيئاً ، بل يخير بين إبقاء العقد كما هو وبين فسخه ، ووجهة ذلك أنه دخل العقد على أساس وصف مرغوب فيه ، وهو مقدار معين من الربح . فإن تبين خلافه كان له حق الفسخ ، فإن رضي بما ظهر أمضى ، وإن لم يرض بما ظهر ففسح ، وكذلك الشأن في كل غرر وتدليس ، وذلك هو رأى أبي حنيفة ومحمد .

وهناك رأى ثالث وهو أنه إذا حصلت خيانة في المراوحة يحط عن المشتري مقدار الخيانة والربح الذي يقابلها ، وذلك ليزول كل سبب للخيانة ، وهذا الرأي هو رأى أبي يوسف ، وعبد الرحمن بن أبي ليلى . وسفيان الثوري والشافعي في أحد قوايه . وكثيرون من أئمة آل البيت ، وحمل بعض الفقهاء كلام زيد عليه ، أي أن معنى كلام زيد الذي نقلناه عن المجموع أنه يحط قدر الخيانة وما يقابلها من ربح . ولكن بمراجعة النص المروى عن الإمام يبين أن كلامه لا يشمل هذا . لأنه بصرح بأنه لا يحط عن المشتري شيء من الربح . ولو قيل إن هذه رواية

أخرى عن الإمام لكان ذلك أجدر بالاعتبار ، وأحرى بالقبول ، لأنه لا يكون فيه تفسير للكلام بغير ما يقبله .

٢٤٩ - ومما جاء في الخيانة في المراجعة مارواه أبو خالد في المجموع : « سألت زيد بن علي عن رجل اشترى سلعة إلى أجل ، ثم باعها مراجعة والمشتري لا يعلم أنه اشتراها إلى أجل ، ثم علم بعد ذلك ، فقال : هو بالخيار إن شاء أخذ ، وإن شاء رد (١) » .

أفاد هذا الكلام حكماً بالنص ، وحكماً بالالتزام ، والحكم الذي استفيد بالنص هو أن عدم ذكر الأصل في المراجعة إذا كان البائع قد اشترى إلى أجل يعد خيانة في المراجعة ، وهي خيانة لا يمكن تقديرها ، كالخيانة في الزيادة في الثمن ، وإن الحكم في هذه الحال هو أن المشتري بالخيار بين إمضاء العقد ، وبين فسخه . والحكم الالتزامي هو أنه يجوز أن يكون الثمن المؤجل أكثر من الثمن المعجل ، ولكي يتبين وجه الإلتزام تتبين الحكمين .

أما الحكم الأول المنصوص عليه ، وهو اعتبار ترك ذكر الأجل في المراجعة خيانة تبیح فسخ العقد ، فيحتاج إلى بيان السبب في أنه خيانة ، وإلى بيان السبب في أن المشتري يعطى حق الفسخ ، أما السبب في أنه خيانة فلأن شأن التجار أن يكون الثمن العاجل أقل من الثمن الآجل ، وترك ذكر الأجل والبيع بثمن عاجل فيه غش ، لأنه لم يبين ماذا استفاده بالتأجيل ، والربح مع هذا التأجيل يكون غير أساس سليم ، إذ لم يبين كل استفاده البائع ، وقد استفاد بالبيع مراجعة . ثين ، استفاد أنه باع بثمن عاجل ، واشترى بثمن آجل ، واستفاد الربح ذاته .

وأما السبب في أن الحكم هو تحخير المشتري بين الفسخ والإمضاء ، فسيبه أن المراجعة كان فيها عيب خفي ، بترك ذكر الأجل ، كمن يشتري شيئاً معيماً ، وتعييب غير معلوم ، ولا يمكن إمضاء العقد مع إزالة العيب وآثاره ، فلم يبق لإزالة

(١) المجموع وروض النضير ج ٣ ص ١٦٨ .

آثر الخيانة ، إلا أن يعطى المشتري الحق من جديد في الفسخ ، أو الإمضاء ، لأن رضاه لم يكن على أساس سليم ، فلما تبين الأمر كان لا بد من معرفة رضاه ، وفوق ذلك إن مقدار الخيانة غير معلوم بالمال ، حتى ينزل من الثمن ما يقابله .

٢٥٠ - وإن هذا يستلزم حتماً أنه يجوز أن يفترق الثمن المؤجل عن الثمن المعجل بزيادة في المؤجل ، وإن هذه الزيادة تكون مباحة ، وتمد أخذ ذلك الحكم الالتزامى صاحب روض النضير ، فقال : « واعلم أنه يؤخذ من كلام الإمام عليه السلام أن يبيع الشيء بأكثر من سعر يومه لأجل النساء جائز ، ولهذا أثبت للمشتري الآخر الخيار ، إذ لولا زيادة الثمن في شراء الأجل لم يظهر لإثبات الخيار وجه ، وقد حكاه عنه عليه السلام في البحر وغيره من كتب المذهب ، وقال بجوازه أيضاً المؤيد بالله والخفية والشافعية وخالف فيه القاسمية ، والناصر ، والمنصور ، والإمام يحيى (١) . »

وذلك الخلاف أساسه أتعد الزيادة في الثمن في نظير الأجل ، كالزيادة في الدين في نظير الأجل ، أم لا تعد . وقد كره الزيادة بعض الخفية ، وأبو بكر الرازى في كتابه أحكام القرآن فقد كره ذلك العقد ، وإن كان المذهب الحنفى كالمذاهب الأربعة أجازها ، ولنذكر حجج كل الفريقين :

قد احتج الذين منعوا الزيادة في الأثمان المؤجلة بأن الزيادة ربا ، لأنها زيادة في نظير الأجل ، وكل زيادة في نظير التأخير تعد ربا ، ولا فرق بين أن تقول سدد الدين أو زد في نظير التأجيل ، وأن تبيع بزيادة في الثمن لأجل التأجيل ، إذ المعنى فيهما واحد ، فهو ربا ، وقوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا ، تقيد بتحريم هذه البيوع ، لأنها داخلة في عموم كلمة الربا ، وهي تقيد بالإباحة في قوله تعالى إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ، فإن كل العقود الربوية مقيدة لهذه الإباحة ، وإذا قيل إن البيوع بأثمان مؤجلة داخلة في معنى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » إذ هي بيع - يقال

(١) الروض ج ٣ ص ٢٦٨

إنها تحتل أن تكون داخلة في عموم البيع أو الربا، وعند الاحتمال من غير ترجيح يقدم احتمال الحظر على احتمال الإباحة، وخصوصاً أن إحلال البيع ليس على عمومه، بل خرجت منه البيوع الربوية، وهذا منها، والبائع بالأجل مضطر للبيع، فلا يكون راضياً ولا يصدق عليه قوله تعالى «إلا أن تكون تجارة عن تراض»، ومن جهة أخرى فإن هذه زيادة لأجل الأجل، وكل زيادة بسبب الأجل هي زيادة من غير عوض، فتتطبق عليها كلمة ربا، وتندرج تحت التحريم.

(١) وقد استدلل الذين أباحوها أولاً بأنها داخلة في قوله «إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم»، وإن أعمال التجارة تبنى على البيع نسيئة، ولا بد من أن تكون لهم ثمرة، وتلك الثمرة داخلة في باب التجارة، وليست داخلة في باب الربا، والرضا ثابت، لأن من يبيع مؤجلاً إنما يفعل ذلك كطريق من طرق ترويج تجارته، فهو إجابة لرغبة، وليس اضطراراً، إذ يريد فرق ما بين الأسعار في الأزمان المختلفة، وإن الذي تسلم العين من غير أن يدفع ثمناً قد تسلم عيناً مغلّة منتفعاً بها وهي موضع اتجار، فما يأخذه البائع بضمن مؤجل فرقاً بين العاجل والآجل إنما يأخذ ثمن غلّة، بخلاف الديون التي تجرى في النقدين، فإن من يتسلسلها يتسلم عيناً لا تختلف فيها الأسعار باختلاف الأزمنة، لأنها مقومة الأسعار، وهي لا تغل بنفسها، بل تغل بالاتجار، وتنقلها من الأيدي ببضائع تعلق وتنخفض، فالبضائع هي التي تغل، وليست هي موضع الدين، ويقول في الفارق بين الربا والبيع المؤجل صاحب الروض النضير: «ليس للسعر (أى للثمن استقرار) لما فيه من التفاوت بحسب الغلاء والرخص، والرغبة (أى في المبيع) وعدمها، وداعى الحاجة وعدمه، فلم يكن أصلاً ومناطقاً يرجع إليه في تعليق الحكم به، وإذا لم تكن آية الربا متناولة لمحل النزاع لم تبق حاجة إلى النظر فيما يعارضها، وما يترتب عليه، وأيضاً فكون الزيادة في مقابلة المدة إنما منعها الشارع فيما كانت اتداء. كما كان عليه أمر الجاهلية في قولهم إما أن تقضى وإما أن تربي».

(٢) ويستدلون أيضاً بأن الزيادة لا تتعين عوضاً عن الزمان بدليل أن بعض الناس يبيع آجلاً بأقل مما اشترى ، لحاجته إلى البيع والتصرف ، ولتوقعه الرخص في المستقبل ، ومن الناس من يبيع بأقل من القيمة الحقيقية آجلاً أو عاجلاً فلا تتعين الزيادة للزمان ، بل الزيادة في أكثر الأحيان غير متعينة .

وفوق ذلك إن العقود في الشريعة الإسلامية ينظر إليها غير موازنة بغيرها ، فالعقد مع تأجيل الثمن عقد قائم بذاته ينظر إليه من حيث سلامة العقد ، وكونه غير شامل للربا بأنواعه من غير نظر ألى غيره ، وهذه النظرة تجعل العقد صحيحاً في ذاته ، وكون البيع معجلاً بعقد آخر بتمن أقل لا يؤثر في العقد الأول ؛ لأنهما عقدان متغايران يتميز كل واحد منهما عن صاحبه .

(٣) ويذكر صاحب الروض النضير دليلاً آخر من الأثر ، فيقول : « قد سوغ الشارع ﷺ جعل المدة عوضاً عن المال (أى في النقص من الديون) فيما أخرجه الحاكم في المستدرک وابن ماجه من حديث ابن عباس أن النبي ﷺ لما أمر بإخراج بى النضير جاء ناس منهم إلى النبي ﷺ ، فقالوا يا نبي الله إنك أمرت بإخراجنا ، ولنا على الناس ديون لم تحل ، فقال رسول الله ﷺ : « ضعوا وتعجلوا » .

ولنا على هذا الكلام تعليق ، وهو أن الزمن كان هنا للحط من الدين ، لا للزيادة بخلاف البيع المؤجل فإنه للزيادة في الثمن ، لا للنقص منه ، و فرق ما بين الزيادة والنقص ، كفرق من يداين ، ويزيد لأجل الزمن ، ومن يعفو عن بعض الدين ليسهل على المدين الدفع ، ولذلك لا يصلح ذلك الحديث دليلاً في الموضوع ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

الاحتكار في اليوع

٢٥١ - ولترك الخيانة في اليوع ، ولننتقل إلى أصل آحر في اليوع ، وهو الاحتكار ، فقد جاء في المجموع : « حدثني زيد بن علي عن أبيه عن جده عن عليّ عليهم السلام ، قال : جالب الطعام مرزوق ، والمحتكر عاص ملعون ، قال زيد بن علي لا احتكار إلا في الخنطة والشعير والتمر . »

في هذا الكلام حديث موقوف عند علي كرم الله وجهه ، ورواه ابن عمر مرفوعاً إلى النبي ﷺ . إذ قال ﷺ : « الجالب مرزوق ، والمحتكر محروم ، ومن احتكر على المسلمين طعاماً ضربه الله بالإفلاس والجذام » ، وروى عن أبي سلمة مرفوعاً إلى النبي ﷺ : « من احتكر يريد أن يغالي المسلمين فهو خاطيء وقد برى من ذمة الله . »

وعلى ذلك يكون الحديث له شاهد من أحاديث مرفوعة إلى النبي ﷺ : فلا مساغ لعدم الأخذ به أو التشكيك في صدقه .

٢٥٢ - وقد اشتمل ما جاء في المجموع على رأى للإمام زيد في تفسير الاحتكار بأنه في الخنطة والشعير والتمر وتصره على ذلك ، ومن أين أخذ الإمام زيد ذلك التفسير ، لعله أخذه من تعبير الحديث « بأن جالب الطعام مرزوق ، والمحتكر عاص ملعون » فقرينة الحال والمقابلة تبين أن موضوع الاحتكار هو الطعام ، وأن الاحتكار لا يتجاوزه ، وأغلب طعام العرب كان الخنطة والشعير والتمر ، ولذلك جعل الإمام زيد موضع الاحتكار هذه الأنواع فقط ، لأنها عمدة أقوات الناس ، وذلك هو رأى محمد بن الحسن . ورأى الهادى إلى الحق والشافعى وأبي حنيفة أن الاحتكار يكون في قوت الناس ، ولا يقتصر على هذه الثلاثة ، ومن الناس من لا يكتات بالتمر ، ويقتات بالذرة أو الأرز ، فالأولى إطلاق تحريم الاحتكار في كل الأطعمة لا في بعضها ، والحق الهادى إلى الحق قوت البهائم حرم الاحتكار فيه . ولقد قال أبو يوسف صاحب أبي حنيفة كل ما أضر بالناس حسبه فهو احتكار ، وإن كان ذهباً أو فضة أو ثياباً ، وإن ذلك حق فإن الاحتكار في الثياب

لا يقل أذى عن الاحتكار في الطعام ، فعلى هذا المذهب الاحتكار مطلقاً حرام ، وقد رويت عدة أحاديث تدل على تحريم الاحتكار بإطلاق ، ولأن المقصود من منع الاحتكار هو منع الضرر عن الناس ، والضرر ينزل بمنعهم من القوت ومنعهم من التياب ، وللناس الآن حاجات مختلفة ، والاحتكار فيها يجعل الناس في ضيق .

ويظهر أن الذين قصدوا الاحتكار على الأقوات حجبتهم أن قطع الأقوات يؤدي إلى الموت جوعاً ، فيكون عامة الناس في حال اضطراب أو بعبارة أدق في حال ضرورة ، وعندئذ يباح ما كان محرماً وهو صيانة مال المسلم ، ومنع إخراجه بغير رضاه ، إذ الضرورات تبيح المحظورات ، وغير الأقوات لا يوجد فيه مثل هذه الضرورة ، وإن وجد فيه ضيق ، فهو يجعل الحاجة إليه شديدة وإن لم تكن ضرورية ، وعلى ذلك لا يلزم المحتكر بالبيع إلا في الأقوات .

وإننا نختار رأى أبي يوسف ، لأن ضيق عامة المسلمين ، والتنعم الآثم للتجار الظالمين إذا تقابلا ، وجب أن يراعى ضيق عامة المسلمين ، ولا يراعى تنعم الآثمين ، ولأن الضيق العام ينزل منزلة الضرورة بالنسبة للأحاد ، لعظم المشقة ، وكيف يسوغ عقل أن يسير الناس عراة ، لاحتكار آثم للتياب ، ولا يمنع احتكاره ، بإجباره على بيع ما عنده .

٢٥٣ - وقد اشترط الزيدية للاحتكار الآثم الذي يوجب على الإمام أن يحمل المحتكر ويكرهه على البيع ليسهل على الناس شروطاً ثلاثة .

أولها - أن يكون الشيء المحتكر فاضلاً عن كفايته وكفاية من يمونهم سنة كاملة ، لأنه يجوز للإنسان أن يدخر لأهله قوت سنة ، وذلك لأنه ثبت أن النبي ﷺ كان يحبس لأهله قوت سنتهم ، فلا يعد محتكراً من يفعل ذلك إنما هو يخنط لطعام أهله .

ثانيها - أن يكون متربصاً الغلاء بالاحتكار ، بأن يبيع في المستقبل على الناس بأثمان فاحشة الغلاء لشدة حاجتهم إلى ما عنده ، وبذلك يجد الغنى ما يسد به حاجته

أو ضرورته ، ولا يجد الفقير ما يستطيع أن يدفع به حاجته أو ضرورته ، وقد صرحت الأحاديث المانعة للاحتكار بأن المحتكر يقصد باحتكاره أن يغالى المسلمين . ثالثها - أن يكون الاحتكار في وقت احتياج الناس إلى الشيء المحتكر ، لأن السبب في منع الاحتكار ليس هو التضيق على التجار ، وإنما السبب هو دفع الضرر عن الناس ، ولا يكون ذلك إلا إذا كانوا في حاجة شديدة إلى ما احتكروه .

وانه قرر الزيدية أن كل الأقوات التي يحرم تحكيرها يجبر المحتكر فيها على البيع وإخراجها ، أيا كان مصدرها بالنسبة للمحتكر ، أى سواء أكانت نتاج زرعه ، أو جلبها من خارج المصر ، أم كانت مشتراة من المصر ، لأن الاحتكار كيفما كان مصدر الطعام ضار بالعامه ، ومن أجل هذا الضرر يمنع .

وقال أبو حنيفة إن الاحتكار الآثم الذى يجبر فيه المحتكر على البيع هو الاحتكار الذى يكون مصدر الملكية فيه هو الشراء من المصر الذى يبيع فيه ويشترى ، لأنه آثم فيما يملك ، إذ اشتراه للاحتكار ، واحتكروه بالفعل ، فوجب التدخل لمنع احتكاره ، ولأنه لم يجلب نفعاً للناس بشرائه ، بل هو احتازه لينعه عن الناس .

وذلك النظر من أى حنيفه من على أصل ثابت عنده ، وهو احترام الملكية الشخصية ، ومنع التدخل فيها ، ما أمكن التدخل ، كما هو ثابت من آرائه المختلفة في تصرف المالك في ملكه .

ومن جهة أخرى نجد أن شيخ فقهاء القياس ينظر نظرة اجتماعية اقتصادية ذلك أن الذى يشتري المادة من غير المصر ، ويجلبها من المزارع هو جالب ، ويجب على الدولة أن تشجع الجلب ، وهو ما يسمى فى لغتنا بالاستيراد ، فلو كان كل من يجلب شيئاً يجبر فور جلبه على بيعه لاشتدت الأزيمة والحاجة بامتناع التجار عن الجلب ، ولو تركوا أحراراً لكثير الجلب ، وبذلك يكثر الطعام وتدفع الحاجة ، ويزول الاحتكار بحكم كثرة الطعام المطلوب .

وإن ذلك بلا ريب نظر ثاقب .

ومثل ذلك ما يكون نتاج أرضه ، فإن ترك ما يخرج الزارع حرا يجعل الزارع يعملون على كثرة الإنتاج ، وكثرة الإنتاج في ذاتها تدفع الحاجة المادية في الطعام . وهذا بلا ريب يدل على نفاذ بصيرة ، ولا عجب فهمي تفكير تاجر يعرف حال الأسواق ، وأن ملء السوق بالإنتاج هو الذى يدفع الغلاء ، ولا يدفعه سواه ، وملء الأسواق يكون بأمرين بكثرة الجلب أو الاستيراد ، وكثرة الإنتاج ، وكل تقسيد للجالب أو المنتج يؤثر في جلبه وإنتاجه .

٢٥٤ - هذه نظرات أو لمحات عن الفقه الذى اشتمل عليه المجموع في بعض مسائل في البيع ، ونرى أن الإمام زيدا ، لا يخرج فقهه فيه عن مجموع ما هو معروف عند جمهور المسلمين ، وأن ما يؤثر عند الإمام على رضى الله عنه في هذه الأجزاء التى تصدينا لبيانها يتفق مع المعروف عند علماء السنة ، فليس فيما نقلنا خبر عن على كرم الله وجهه كان شاذاً عن بقية المأثور ، بل مامن أثر نقلناه في البيع إلا كان له شاهد ، وكذلك الشأن في كل أحاديث البيع في المجموع ، فلننتقل إلى باب آخر ، وهو الشفعة .

٣ - في الشفعة

٢٥٥ - تقارب آراء الإمام زيد من آراء الإمام أبي حنيفة في أحكام الشفعة ، أو بعبارة أدق تتقارب آراء الإمام أبي حنيفة من آراء الإمام زيد ، لأن أبا حنيفة مع تقارب السركان يعتبره من شيوخه ، ويعجب به ويقدر جهاده ، وقد نقلنا ذلك من قبل ، وربما مختار من المجموع ثلاثة أمور هي تشير إلى أكثر مسائل الشفعة ، بل ربما تعد أصريها . وهذه هي المسائل .

في المشفوع فيه

٢٥٦ - الشفعة معناها طلب ملك العتقار المبيع جبراً عن المشتري بما قام عليه من الثمن ، والشفيع هو طالب الشفعة ، والمشفوع فيه هو العقار المبيع ، والمشفوع منه هو المشتري ، والمشفوع به هو العقار الذي يملكه الشفيع ، وبسبب ملكيته له يطالب بالشفعة ، وقد اشترط الإمام زيد أن يكون المبيع عقاراً ، أو أرضاً .

وقد جاء في المجموع : « كان زيد بن علي يقول : لا شفعة إلا في عقار أو أرض ، (١) . »

والمراد الأرض منفردة أو الأرض وعليها مبان ، ولذلك جاء في روض النضير « لا تكون إلا في الدور والضياع والأراضي ، ومعنى ذلك أن الشفعة تكون في الأراضي وعليها البناء ، والأرض وعليها الأشجار ، والأرض خالية منهما ، وذلك هو مذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد ، ومذهب مالك أن الشفعة تجيء في السفن ، وذلك لأن المضارة في الشركة فيها لا تقل عن المضارة في غيرها ، ومذهب الهادي إلى الحق أن الشفعة تثبت في كل عين على أي صفة كانت

(١) المجموع ج ٣ ص ٣٤٢ .

من منقول ، أو غيره ، سواء أكان الشيء المشترك يحتمل القسمة أم لا يحتمل ، فالشركة في مقدار من القمح أو القطن توجب الشفعة ، بحيث يجوز للشريك في شيء من هذا أن يأخذ ما يبيعه شريكه جبراً عنه ، وهناك رأى آخر أنه لا شفعة في المتليات .

وعلى ذلك تكون المذاهب أربعة :

أولها - قصرها على العقار ، وما يتصل به اتصال قرار وثبات ، ويؤيد ذلك الرأى حديث : « لا شفعة إلا في ربع أو حائط ، والربع المنزل أو المسكن ، والحائط البستان ، ولقد كان شريح يقول : « لا شفعة إلا في أرض أو عقار ، وإن الشفعة لدفع الأذى المحتمل من المشتري الجديد ، والأذى لا يتصور بقدر يجوز التدخل في ملك الغير إلا إذا كان المبيع شيئاً مستقراً لا يجري فيه البيع والشراء كثيراً ، وذلك لا يكون إلا في العقار .

وثانيها - هو نظر الإمام مالك رضي الله عنه ، وهو يعتبر السفينة كالعقار في أنها لا يجري فيها البيع والشراء كثيراً ، ولكنها تقضى للانتفاع الدائم .

والرأى الثالث هو رأى الهادوية ، وهو إثبات الشفعة في كل مال مشترك ، واحتجوا له بما روى عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال : « الشريك شفيع ، والشفعة في كل شيء ، وروى أيضاً عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال : « الشفعة في العبيد وفي كل شيء شفعة ، ومقتضى هذا إثبات الشفعة عند كل شركة .

وإنه قد ضعف بعض الرجال الذين رروا هذين الحديثين ، وخصوصاً أنها تعارض حديث : « لا شفعة إلا في ربع أو حائط ، فإن هذا النص فيه قصر ، والقصر معناه نفي وإثبات ، فقد أثبت الشفعة في الدار والحائط ، ونفاه عن غيرهما ، ورواته ثقات لا مطعن فيهم ، فكان أولى بالأخذ .

ومهما تكن حجة هذا الرأى من الأثر ، فإن وجهه قد تكون معقولة إلى حد

كبير ، ، وهو أن الشفعة شرعت لدفع أذى المشتري الجديد ، وذلك كما يتحقق في العقار وما يشبهه يتحقق في المنقول أيضاً ، فإن مضايقة الشريك الجديد محتملة ، والباعث على شرعية الشفعة في العقار يسرى إلى المنقول .

وقد قال بعض الزيدية ، وهو القول الرابع إن الشفعة تكون في غير المثليات ، لأن الشركة في المثليات هيئة لا ضرر فيها ، وكل واحد من الشريكين يستطيع أن يفرز نصيبه من غير رضا الآخر ، ولذلك قالوا إن القسمة تدخل المثليات جبراً عن صاحبه ، والقسمة فيه إفران لا مبادلة فيها ، بخلاف القيميات ، فإن مضارة القسمة ، ومضارة الانتفاع من الشريك هي في موضع الاحتمال القريب ، ولذلك ثبتت فيها الشفعة دفعاً لهذا الضرر .

ثبوت الشفعة للجار والشريك

٢٥٧ - جاء في المجموع : « حدثني زيد بن علي عن أبيه عن جده عن علي . عليهم السلام أنه قضى للشفيع بالشفعة في دار من دور بني مرهبة بالكوفة ، وأمر شريحاً أن يقضى بذلك » (١) .

هذا خبر روى عن علي ، وهو موقوف عنده ، وقد روى عن علي مثله عن غير طريق آل البيت ونصه :

« الجار أحق بها إذا قامت علي ثمن ، إلا أن يطيب عنها نفساً » وقد روى عن علي وعبد الله بن مسعود أنهما كانا يقولان : « قضى رسول الله ﷺ بالجوار ، وروى عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ قال : « الجار أحق بشفعة جاره ينتظر بها إن كان غائباً إذا كان طريقهما واحداً » ، وقد رويت أحاديث كثيرة في معنى شفعة الجوار .

(١) المجموع ج ٢ ص ٣٣٥ .

والفقه بالنسبة للشفعة أن الشفعة باتفاق الفقهاء تنبت للشركاء في عين العقار .
وأما الشفعة لغير الشركاء ، فالزيدية يثبتونها للشريك في عين الشرب ، والشريك
في عين الطريق ، ثم الجار ، والحنفية يثبتونها للشريك في ارتفاق الشرب ، والطريق ،
والمسيل ، ثم الجار ، وقد علمنا الأدلة التي سيقم لإثبات الشفعة من النقل
والعقل وهي تشمل الجار .

وقد قصر الشافعية والمالكية الشفعة على الشركة في عين العقار ، واستدلوا
لذلك ، بما روى في كتب السنة من حديث جابر بن عبد الله قال « قضى رسول الله ﷺ
بالشفعة في كل ما لم يقسم فإذا وقعت الحدود فلا شفعة ، وهذا الحديث متفق
عليه في الكتب الستة ، فلا مطعن في سنده ، وإنه حجة من وجهين :

أحدهما : قصر الشفعة على ما لم يقسم ، وقد صرحت بذلك رواية البخارى ،
إذ نصها : « إنما الشفعة فيما لم يقسم » وذلك قصر للشفعة على حال واحدة ، وهي
الشفعة عند الشركة ، وإذا فلا شفعة في غير الشركة ، لأن العبارة أفادت إثبات
الشفعة عند الشركة ، ونفيها إذا تمت القسمة .

والثاني - نفي الشفعة عما عدا الشركة والحديث الأول واضح البيان فيه ،
لأنه يصرح بأنه إذا وقعت الحدود فلا شفعة .

وقد رد ذلك أصحاب الرأى الأول بأن الحديث وارد في الشفعة التي يكون
سببها الشركة ، فإن الشفعة التي يكون سببها الشركة إنما تثبت إذا لم تكن ثمة قسمة ،
فإذا كانت القسمة لا تثبت الشفعة بهذا السبب ، وإن أمكن أن تثبت بسبب آخر ،
وذلك مسكوت عنه ، وعلى ذلك لا تعارض بين أحاديث إثبات الشفعة للجار ،
وهذا الحديث ، إذ ليس فيه تعرض لشفعة الجوار بالنفي أو الإثبات .

ولقد أخذ الذين أخذوا بمحدث الشفعة قبل القسمة ، ونفيها بعد القسمة في
رد أحاديث إثباتها للجوار بأن هذا الحديث أقوى سندا ، وأوثق رواية ، فلا تقف
أمامه ، ولكن أصحاب الرأى الأول قد أخذوا بأحاديث الجوار مع هذا الحديث ،

وجمعوا بينهما ، وحيث أمكن بالطريقة التي أسلفنا بيانها لا يكون ثمة مساع للرد ،
وتضعيف أحدهما بتوثيق الآخر .

وهناك رأى ثالث ، وهو أن الشفعة تثبت بالجوار إذا كان معه ارتفاق ،
وهذا رأى بعض الشافعية ورأى المالكية ، فإذا كان ثمة شركة في حق من حقوق
الارتفاق ، ومع ذلك جوار ملاصق فإن الجوار تثبت به الشفعة ، وتمسك الزيدية
الذين أخذوا بهذا الرأى بما روى عن جابر رضى الله عنه أن النبي ﷺ قال :
« الجار أحق بشفعة جاره إذا كان طريقهما واحدا ، وقد قال في ذلك صاحب
روض النضير : « ويناسبه أن الشفعة لما كانت مشروعة لدفع الضرر بحسب
الأغلب ، وإنما يكون مع شدة الاختلاط ، وشبكة الانتفاع ، وذلك إنما هو مع
الشركة في الأصل . وفي الطريق ، ويندر الضرر فيما عداها (١) .

ولقد اعتبر ذلك القول أنه قول أهل التحقيق ، وقالوا إنه معمول به عند المحققين .
٢٥٨ — والشفعة تثبت مرتبة عند الإمام زيد حسب قوة الضرر الذى يلحق
الشفيع ، ولا شك أن ضرر الشريك أقوى من ضرر الجار الملاصق ، ولذلك يقدم
حق الشريك على حق الجار ، وقد جاء في المجموع مانصه :
« سألت زيد بن علي عليه السلام عن الشفعة ، فقال : الشريك أحق من الجار ،
والجار أحق من غيره ، ولا شفعة لجار غير لزيق . » .

والمراد من الجار اللزيق هو الجار الملاصق الذى تلاصق أرضه أرضه ،
أو جداره جداره ، ومعنى كلمة الجار أحق من غيره أن الجار أحق من المشتري
الذى اشترى العقار .

ويلاحظ أنه اعتبر من الشركة الشركة في حق الارتفاق ، كما فسر صاحب
الروض ، وهنا نجد منطق الفقه الزيدى يختلف عن الفقه الحنفى . الذى يشاركه في
إثبات الشفعة للجوار ، وتبدو المفارقة في أمور أربعة :

(١) روض النضير ج ٣ ص ٣٣٩

أولها - أن الفقه الحنفي اعتبر الشركة في الارتفاق سبباً قائماً بذاته لثبوت الشفعة لكل من يشتركون في مرتفق واحد بعقاراتهم ، فالعقارات التي تأخذ من شرب واحد ، ومجرى واحد تثبت الشفعة لكل واحد على الآخر إذا كان بيع ، فالشركة في الارتفاق وحدها سبب مسوغ للمطالبة بالشفعة ، والإمام زيد لا يعتبر الارتفاق مسوغاً لذلك إلا إذا كان معه جوار ، فالجوار هو المناط لثبوت الشفعة في غير الشركة ولا تثبت الشفعة إلا في الارتفاق المشترك ذاته ، فإن كان مجرى مملوك لاثنين ، فباع أحدهما جزءاً منه ، فإن الشفعة تثبت فيه بسبب الاشتراك في عينه .

ثانيها - أن الحنفية لم يعتبروا للجوار الملاصق أى حق في الشفعة إذا كان هناك اشتراك بين العقارين في حق الارتفاق ، إذ أن حق الارتفاق مقدم على حق الجوار ، والزيدية اعتبروا الاشتراك في حق الارتفاق مرجحاً بين الجيران ، وليس متبناً للشفعة بذاته ، إذ هو مرجح عند طلبها .

ثالثها - أن الزيدية وكثيرين من فقهاء العترة وأئمتهم يفسرون معنى الاشتراك في حقوق الارتفاق أن يكون الاشتراك في ملكيتها ، وليس الاشتراك في الانتفاع بها ، فالحنفية يعتبرون الشركة ثابتة في الانتفاع ، ولو كانت رتبة المجرى أو الطريق غير مملوكة لصاحب العقار المرتفق مادام متعيناً لارتفاعه ، بأن كان صاحب الأرض لا يمكنه الوصول إلى عقاره إلا بطريق خاص ، ولا يمكنه سقيه إلا من مجرى خاص ولو لم يكونا مملوكين له .

رابعها - أن الترتيب عند الحنفية في الشفعة هكذا على ما حققه المتأخرون تكون للشريك في عين العقار ، ثم للشريك في الشرب ثم للشريك في الطريق ثم في المسيل ، ثم للجوار ، أما الزيدية ، فالترتيب هو أن يكون للشريك في عين العقار ، ثم للجوار ، ويقدم الجوار للشريك في عين الشرب ، ثم للشريك في عين الطريق ، ثم الجوار الملاصق من غير شركة .

٢٥٩ - وفي تقديم الجوار للشريك في الشرب على الجوار للشريك في الطريق

خلاف بينهم ، فتقديم الجار الشريك في الشرب على الجار الشريك في الطريق هو رأى الهادى إلى الحق وأتباعه ، وقالوا إن الشرب يجمع حقين ، حق حق الماء ، وحق المجرى ، فحق الماء هو حق الشرب ، وحق المجرى هو حق مرور الماء في القناة أو المسقى ، بينما حق الطريق لا يجمع إلا حقاً واحداً ، وهو المرور حتى يصل إلى داره أو أرضه ، والحقان أقوى من حق واحد عند الترتيب والتزاحم .

وقد رد ذلك الاستدلال بقية الزيدية بوجوه ثلاثة :

أولها — أن اجتماع حقين إنما يوجب تعدد السبب ، وتعدد السبب لا يوجب ترجيحاً ، إذ لا أرجحية على جار يلاصق من جانبيين على جار يلاصق من جانب واحد ، إنما العبرة في الترجيح بقوة السبب لا بتعدد ، والقوة متحدة ، ولو تعددت الأسباب فرضاً في الشرب دون الطريق .

ثانيها — أن التعدد بذلك التصريح يمكن أن يوجد في الطريق ، فالطريق فيه حقان ، حق المرور للإنسان والحيوان ، وحق الطريق ذاته ، فكما اعتبر في الشرب حق المجرى حقاً قائماً بذاته ، وهو ذات المكان الذي يمر فيه الماء ، فكذلك حق المكان في الطريق يكون معتبراً

وقد نقول إن الفرق بينهما أن الماء في ذاته مطلب ، فهو حق قائم بذاته ، وحق مروره في المجرى حق آخر ، بخلاف الطريق ، فلا يتصور فيه إلا المكان ، والمرور ، وهنالك لم يعتبر المكان ، إنما اعتبر الحق الثانى مرور الماء في المكان .

وثالثها — أن العبرة في قوة الحق بالقدرة على التصرف فيه ، والشرب لا يمكن التصرف فيه ، فلا يفتح فيه فتحات إلا بالاتفاق بين الشريكين ، بينما يمكن فتح نوافذ على الطريق بما يشاء الشريك في الطريق ، فكان في ظاهر الحال أقوى من الشرب ، وقد يقال في هذا : إن التصرف ليس في ذات الطريق إنما التصرف في العقار الذى يملكه ، بخلاف الفتحات للماء ، فإنها تكون في الشرب نفسه ،

وتؤثر في مقدار الماء ، بينما النوافذ لا تؤثر في المرور الذي هو مظهر الانتفاع في الطريق .

٢٦٠- هذه أنظار الزيدية ما بين هادوية وغيرها دوية، والسبب الذي يعطى به الحنفية تقديم حق الشرب على حق الطريق عند من يرون ذلك منهم بأن الضرر في الشرب من المشتري الجديد يكون أشد إذا كان ممن لا تؤمن بوائقهم، لأنه يتعلق بحياة الزرع والشجر ، وأما ضرر الطريق فضائقات قد تتحمل في كثير من الأحيان ، وبما أن الشفعة تكون لدفع الضرر ، فقوة الضرر من أسباب ترجيح حق بعض الشفعة على بعض ، ولذا قدم الشريك في عين العقار ، على أن من الحنفية من يجعل الشرب والطريق في درجة واحدة .

والمجموع وشرحه لم يتعرض لحق المسيل ، وهو حق مرور المياه غير الصالحة ، ويظهر أنهم يعتبرون الشفعة فيه إذا كان مشتركا حتى الطريق وحق الشرب ، لأن أساس الحق عندم الاشتراك ، وهو مؤخر عن الشرب والطريق عند الحنفية ، ويظهر أنه كذلك عندم والله أعلم .

الشفعة على عدد الرموس

٢٦١ - جاء في المجموع ما نصه : « قال زيد بن علي عليه السلام الشفعة على عدد الرموس ، لا على الأنصاء ، ، وجاء في روض النضير في بيان ذلك ، وصورة ذلك أن تكون دار أو أرض بين ثلاثة أنفس ، لأحدهم نصفها ، ولآخر ثمنها ، ولآخر ثلاثة أثمانها ، فإذا باع صاحب النصف نصيبه كان ذلك بين صاحب ثلاثة الأثمان والثلث نصفين ، لا على قدر الثلث وثلاثة الأثمان ،^(١) أى أن الحقين متساويان من حيث المطالبة بالشفعة ، فلا يكون المبيع بينهما بنسبة ما يملك كل واحد منهما ، بل يكون بالتساوي فيقسم النصف المبيع قسمين ، ولا يقسم إلى أربع بحيث يكون لصاحب الثلث الربع ، ولصاحب ثلاثة الأثمان ثلاثة الأرباع .

(١) المجموع والروض ص ٣٤٣ من الجزء الثالث .

وذلك هو رأى أئمة العرة رضى الله عنهم أجمعين ، ورأى أبى حنيفة وأصحابه ،
ورأى سفيان الثورى ، وذلك الرأى مبنى على أصلين :

أحدهما - أن الحق فى الشفعة فى الأصل ثابت لكل واحد منهما على الكمال ،
فيحق لكل واحد أن يطلب المبيع كاملاً ، وكان ينفرد به إذا لم يزاحمه الآخر ،
فلما زاحمه تعارض الحقان ، وهما كاملان ، وعند الزاحم يكون الأمر بينهما
نصفين ، وفوق ذلك فإن السبب متحد وهو الشركة ، فهى التى سوغت طلب
الشفعة ، وما دام السبب متحداً ، فإن ما ينتجه يكون متساوياً .

الأصل الثانى - أن الحكمة فى طلب الشفعة هو دفع ضرر المشتري الجديد ،
والضرر النازل لا يكون بالنسبة ، بل يكون من غير تفاوت ، بل إن احتمال
الضرر على صاحب النصيب الأصغر يكون أقرب وإذا وقع يكون أشد وأمكن .
هذا رأى جمهرة الزيدية ومن وافقهم من فقهاء الأمصار ، وهناك رأى آخر ،
وهو رأى بعض الزيدية ، ورأى المالكية وأكثر الشافعية ، وقد روى متله عن على
كرم الله وجهه وهو أن الشفعة عند تفاوت أنصبة الشركاء يكون الحكم فيها بنسبة الملك
لا بالتساوى . وحجة ذلك الرأى أن الشفعة مبنية على ملك الشفيع لما يشفع به ،
وإذا كان هذا الملك مختلف المقدار من طالبى للشفعة ، فإن الحكم يكون مختلف
المقدار أيضاً . وقد قالوا إن ذلك رأى أكثر فقهاء المدينة ، ومنهم الفقهاء السبعة
الذين إليهم ينتهى الفقه المدنى فى جملته .

٢٦٢ - هذه نظرات ألقيناها فى الشفعة ، وقد تضمنت كثيراً من أصولها ،
وزاها تتلاقى فى جملتها مع مذهب أبى حنيفة ، وأصحابه وإن اختلفت فى الجزئيات ،
لأى الكليات ، ونرى منطق المجموع فى هذا الباب كمنطق فقهاء الأمصار
من الأئمة الأربعة وغيرهم ، يقوم على الأحاديث المعروفة عند علماء السنة ،
وإن رويت عن طريق آل البيت ، فهى متلاقية مع المروى عن غيرهم
موثقاً ، أو فى سنده كلام ، وتقوم على العلل الشرعية والحكم من دفع الضرر
ونجلب النفع . ولننتقل إلى باب آخر هو المزارعة :

٤ - المزارعة

٢٦٣ - اتفق علماء المسلمين على جواز المزارعة ، وإن قال الحنفية إنها عقد استحسان جاء على خلاف القياس ، لأنها لا تصلح إجارة ، إذا الأجرة فيها غير معلومة ، ولا تصلح شركة ، لأن الشيء المشترك غير معلوم ، وذلك حكم القياس عندهم ، ولكنهم قالوا إن الاستحسان يسوغها ، لأنها إجارة ابتداء شركة انتهاء .

وقد نفي جواز الانتفاع بالأرض الزراعية عن طريق إجارتها بأجرة معلومة الظاهرية ، لأنهم تمسكوا بما كان يفعله أصحاب النبي ﷺ ، وما أشار به ﷺ .

وبجد المجموع يبين لنا تدرج الانتفاع بالأراضي الزراعية ، وهذا نص ما جاء فيه دالاً على التدرج :

« حدثني زيد بن علي عن أبيه عن جده عن عليّ عليهم السلام أن رسول الله ﷺ نهى عن قبالة الأرض بالثلث والرابع ، وقال ﷺ : « إذا كانت لأحدكم أرض فلينعها أو لينحها أخاه ، فتعطت كثير من الأرضين ، فسألوا رسول الله ﷺ أن يرخص لهم في ذلك فرخص لهم ، ودفع خبير إلى أهلها على أن يقوموا على نخلها يسقونه ويلقحونه ويحفظونه بالنصف ، فكان إذا أئنع وآن صرامه بعث عبد الله بن رواحة رضي الله عنه ، فخرص عليهم ، ورد إليهم بحصتهم من النصف ، (١) .

(١) المجموع ج ٣ ص ٣٥٠ . والقبالة كالكفالة وزناً ومعنى ، ومعنى الحديث النهي عن التزام رراعة الأرض بالثلث ونحوه ، والمزارعة كالنخابة كالمعاملة دفع الأرض لمن يزرعها على أن يكون الربح بينهما ومعنى الصرام القطع ، ومعنى الخرص التقدير بالنظر من غير كيل أو وزن .

هذه رواية الإمام علي كرم الله وجهه عن النبي ﷺ ، وهي تدل على منع المزارعة ثم إباحتها ، وله شواهد على المنع ، فقد روى الشيخان والبيهقي عن جابر رضي الله عنه أنه كانت لرجال فضول أرضين على عهد رسول الله ﷺ ، وكانوا يؤجرونها على الثلث والربع والنصف ، فقال رسول الله ﷺ : « من كان له فضل أوض فلينزرعها أو لينحها أخاه ، فإن أبي فليمسك أرضه ، وأخرج مسلم عن رافع ابن خديج ، قال نهى رسول الله ﷺ عن أمر كان لنا نافعاً ، وطواعية والله ورسوله أنفع لنا وأنفع ، قال القوم وما ذاك ؟ قال قال رسول الله ﷺ : « من كانت له أرض فلينزرعها ، أو لينزرعها أخاه ، ولا يكارها بالثلث ولا بالربع ، ولا بطعام مسمى . »

وإن هذه كلها شواهد على الجزء الأول من النص الذي روى عن علي كرم الله وجهه ، وهو منع المزارعة بالثلث أو الربع ، وأما الجزء الثاني ، وهو الإباحة بعد هذا المنع ، فله شواهد من روايات الشيخين مسلم والبخاري ، فقد أخرج البخاري في صحيحه عن عبد الله بن عمر ، قال : أعطى النبي ﷺ خيبر اليهود على أن يعملوها ويزرعوها ، ولهم شطر ما يخرج منها ، وجاء في صحيح مسلم أنه ﷺ دفع إلى يهود خيبر نخل خيبر من أموالهم ، ولرسول الله ﷺ نصف ثمرها ، وفي لفظ لما ظهر رسول الله ﷺ أراد إخراج اليهود عنها ، فسألوه أن يقرم بها على أن يكفوه عملها ، ولهم نصف الثمر ، فقال لهم رسول الله ﷺ « تقرمكم على ذلك ، ما شئنا ، فقرروا بها حتى أجلاهم عمر . »

وهكذا نجد الشواهد متكاثرة على الجزء الثاني من حديث علي كرم الله وجهه ، كما في المجموع .

٢٦٤ - ولننظر نظرة فيما تدل عليه هذه الأحاديث التي يعاضد بعضها بعضاً وهو أن النبي ﷺ كان منع المزارعة بالثلث أو الربع ، أو أي قدر من الطعام أياً كان .

ولم يكن يبيح للمالك إلا أن يزرعها بنفسه أو يدفعها لآخيه ليزرعها من غير مال ،
ثم أباح النبي ذلك في معاملته ليهود خيبر .

وهنا يتار بحث حول أرض خيبر ، فإن فعل النبي ﷺ في ذلك كان باعتباره
ولى أمر المسلمين ، وتلك من أراضي بيت المال ، وولى الأمر لا يزرع لحساب
بيت المال عادة ، ومن جهة أخرى فإن ما يأخذه النبي ﷺ هو خراج ، وإذا كان
فعل ذلك بأرض خيبر. وهى على هذا الوصف ، وذلك الاعتبار ، فهل يكون فعله
إذناً عاماً لكل من يملك أرضاً زراعية ؟ لقد كان قول على رضى الله عنه يشير
إلى ذلك ، إذ أنه علل الإباحة بترخيص عام ، لما شكوا تعطيل الأراضين ،
فنص كلام على كرم الله وجهه هو « فتعطلت كثير من الأراضين ، فسألوا رسول
الله ﷺ أن يرخص لهم ، فرخص ، أوضح . وعلى ذلك رأى جماهير
الفقهاء ، وقد روى أن جعفر الصادق كان يقول : « آل أبو بكر ،
وآل عمر ، وآل على يدفعون أرضهم بالثلث والربع ، وكذلك كان يفعل
أكثر الصحابة ، وعلى ذلك أجمع فقهاء الأئمة الأربعة ، إلا فى بعض الرواية عن
أبي حنيفة رضى الله عنه .

ولقد اعتبر الفقهاء إجازة الأراضى جائزة بهذا الترخيص ، لأن الترخيص
بالانتفاع عن طريق الغير ، كما يكون بالمشاطرة يكون فى نظير قدر من المال ،
بل إنه أولى بالرخصة ، لأنه قدر معلوم من المال لا تفضى المطالبة به إلى نزاع
لأنه لا جهالة فيه ، ولا تجرى فيه المشاحة ، بينما الشطر من الزرع قد تجرى فيه
المشاحة ، إن لم تكن المساحة .

وفهم الظاهرية أن الترخيص مقصور على ما نص عليه ، وهو أن تكون
المشاطرة فى الزرع ، أو الثمر ، والأجرة شىء غير هذا فلا تدخل فيه ، وهم قد نفوا
القياس ، فلا تقاس الإجازة على المزارعة ، وقد ذكروا رأيهم بأن كثيرين من التابعين

كانوا يكرهون كراء الأراضى الزراعية بالذهب والفضة ، فقد روى عن الحسن البصرى أنه كان يكره كراء الأرض ، ومحمد بن سيرين التابعى كان يكره كراء الأرض بالذهب والفضة .

٢٦٥ - والحق أن إجارة الأراضى الزراعية بنقود لم تكن محل خلاف بين الصحابة ، بل هى محل إجماع ، وأنها لم تكن محتاجة إلى ترخيص لأنها بيع المنفعة ، وبيع المنفعة يجوز كيح العين ذاتها ، ولقد سئل رافع بن خديج عن كراء الأرض ، فقال : نهى النبى ﷺ عن كراء الأرض ببعض ما يخرج منها ، قال فسألت عن كراء الأرض بالذهب والورق فقال : لا بأس بكرائها بالذهب والورق .

وبذلك تبين أن موضوع الرخصة هو فى إيجارتها ببعض ما يخرج منها لما فى ذلك من جهالة قد تفضى إلى نزاع ، أما الإجارة بالذهب والورق ، فإنها لا جهالة فيها ، ولا موضع للنزاع ، ولقد جاء فى روض النضير : « مقصد الشارع جواز الأجرة بكل شىء مما ليس فيه غرر . ولا يؤدى إلى تحاصم ، والحاصل أن ما كان من النهى مراداً به حقيقته فهو منسوخ بأحد الأمرين فى معاملة أهل خير ، وما كان وارداً على سبب معين دل السياق على أنه المراد كان النهى لتضمنه شرطاً فاسداً (١) » .

وهذا الكلام يفيد أن النهى عن المزارعة والمسافة ببعض ما ينتج من الزرع ، أو الثمر ، إنما كان لتضمنه شروطاً فاسدة لا للنع المطلق ، أو لأن الحاجة فى أول الهجرة كانت ماسة إلى المعاونة والمواساة ، كما كان الشأن فى المؤاخاة فلما استقرت الأمور ، واطمأن الناس كان الشرع العام بالإباحة .

وقد علل ابن خديج راوى حديث الإباحة النهى فى ضمن حديث آخر عن طريقه ، فقد روى عن حنظلة بن قيس الأنصارى ، أنه سأله رافع بن خديج عن كراء الأرض بالذهب والورق ، فقال لا بأس بها ، إنما كان الناس يؤاجرون على عهد رسول الله ﷺ على أشياء من الزرع ، فهلك هذا ، ويسلم هذا . ولم يكن للناس كراء إلا هذا ،

فلذا زجر عنه ، فإما شيء معلوم مضمون فلا بأس به .

وهذا تبيين إباحة المزارعة والمسافات على قدر من الزرع والثمر ، ما دامت الشروط فيها لا تؤدي إلى جهالة تفضي إلى نزاع أو ظلم واضح لأحد العاقدين ، فإن العقود بنيت على المساواة العادلة بين العاقدين .

وأما الإجارة في الأراضي الزراعية فهي أحق . بإباحة ، لأن الأجرة فيها معلومة ، ومنع النزاع ثابت .

٢٦٦ - وقد جاء في المجموع ما نصه : « قال زيد بن علي : المزارعة جائزة بالثلث والرابع إذا دفعت الأرض سنة أو أكثر من ذلك إذا كان العمل على المزارع ، وكان البذر على صاحب الأرض أو المزارع ، فذلك كله جائز ، وإن كان صاحب الأرض شرط شيئاً من العمل فسد ذلك وبطل . »

وهذا الكلام هو رأى الإمام زيد ، وهو تطبيق لما في الرخصة التي رخص بها النبي ﷺ فيما رواه الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ، ولذلك قال إمامنا تجوز بالثلث والرابع ، وبالتالي تجوز بالنصف وبما دون ذلك ، فإن كل اتفاق أساسه التراضي الحر اتفاق يلزم المتفقين ، ولم يفرق بين أن تكون البذور على صاحب الأرض ، أو صاحب العمل ، فإذا كان البذر على صاحب الأرض فالاتفاق سليم والزراعة صحيحة ، وإذا كان الاتفاق على أن يكون البذر على العامل فالمزارعة صحيحة ، ويظهر من أقوى الكلام أن مؤن العمل لا تكون على صاحب الأرض ، لأن أساس المزارعة أن يتقدم أحدهما بالأرض ، والآخر بالعمل ، فلا يمكن أن يكون العمل من صاحب الأرض ، لأن مؤدى ذلك أن يكون كلا البديلين من جانب واحد ، وذلك غير معقول في ذاته ، وغير متفق مع المبدأ الإسلامي العام من أن أسس العقود الإسلامية في المبادلات التساوي في الحقوق والواجبات المتقابلة ، وإن ذلك هو صريح الأخبار التي وردت بإباحة المزارعة ، فإن النبي ﷺ دفع الأرض ليعملوها ، ولقد قال في ذلك صاحب الروض النضير : « وقوله إذا

كان العمل على المزارع وهو العامل . هو شرط آخر للجواز ، يؤخذ من الحديث في قوله : « ودفع خيبر إلى أهلها على أن يقوموا على عملها ، ففيه أنه لا يلزم المالك شيء من العمل ويفيد أن مؤن العمل على العامل ، إذ لا يتم العمل إلا بذلك ، وهو صريح رواية مسلم السابقة على أن يعملوها من أموالهم (١) .

وعلى ذلك يكون « الزيدية للمزارعة أربع صور - اثنتان صحيحتان ، والأخرى فاسدتان .

أولاهما - أن يكون العمل والبقر والبذر من جانب الأرض من جانب ، وهذه صحيحة .

ثانيها - أن يكون العمل والبقر من جانب ، والبذر والأرض من الجانب الآخر . وهذه هي الأخرى صحيحة .

ثالثها - أن يكون العمل من جانب والبقر والبذر من جانب آخر ، وهذه فاسدة لأن البقر من مؤنة العمل فهي تابعة له ، ولا يمكن أن يكون العمل أو مؤنته من جانب صاحب الأرض .

ورابعها - أن يكون البذر من جانب المزارع والعمل في الأرض من الجانب الآخر ، وهذه فاسدة بالأولى .

٢٦٧ - ولقد صرح الإمام زيد رضي الله عنه بأن كل شرط لا يكون من مقتضيات المزارعة ، كما رخص بها النبي ﷺ يكون شرطا باطلا ، فإذا اشترط المزارع غلة جانب من الأرض ، فإن الشرط يكون فاسداً ، وتفسد معه المزارعة ، وكذلك لو اشترط اختصاصه بفاضل معين ، فإن هذه شروط تفضي إلى النزاع فتكون فاسدة ، وظاهر العبارة أنه يفسد العقد ذاته باشتراطها ، وذلك لأنها تفضي إلى النزاع ، ولأنها على غير ما رخص به النبي ﷺ ، وكل ما جاء على خلاف ما أمر به النبي ﷺ فهو رد على فاعله ، ولا يجيزه الشارع .

٥ - في الهبة

مقدار الهبة :

٢٦٨ - قبل أن ننقل لك بعض من جاء في المجموع خاصا بالهبة ، نقبض قبضة من الفقه الزيدى فيها طرافة ، لأنه لم يتعرض لها . فقهاء المذاهب الأربعة إلا فيما جاء عن مالك في هبة الزوجة ، وذلك هو مخرج الهبة أتجاوز هبة المال كله ، أم لا تجوز إلا هبة ثلثه كالوصية ، إذ الوصية لا تجوز إلا في الثلث بإجماع الفقهاء ، وما زاد يتوقف على إجازة الورثة عند الأكثرين ، وبعض العلماء قال إن الوصية تكون باطلة في الزائد .

لقد اختلف في هذا الموضوع فقهاء الزيدية وفقهاء آل البيت ، فقد قال بعضهم إن الهبة ليس لها حد محدود مادام الواهب صحيحاً ، ليس بمرضى مرض الموت ، وروى هذا عن الإمام زيد ، وعليه الأئمة الأربعة إلا ماروى عن الإمام مالك في هبة الزوجة بأكثر من الثلث ، فقد روى عنه أنها لا تجوز إلا بإذن الزوج . وقال فريق آخر من الزيدية ، وهو الهادى إلى الحق لا تجوز الهبة إلا بالثلث أيا كان الواهب وأيا كان الموهوب له .

٢٦٩ - وقد استدل للرأى الأول بعدة أدلة :

أولها - أن الأمر في المال إلى طيبة نفس مالكة ورضاه ، وهو حر في ماله يتصرف فيه كيفما يشاء ، وتلك إحدى ثمرات الملكية ، ولقد قال النبي ﷺ : لا يحمل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه ، فجعل أساس العطاء لغيره ، هو طيب نفسه ، وحيث طابت نفسه ، فإن الملكية تثبت ، فإذا طابت نفس الواهب بكل ماله ، فإن الهبة تنفذ ، لأن الأساس قد قام ، والأصل قد تحقق .

ثانيها : أن النبي ﷺ أجاز الصدقة بكل المال في الجهاد ، والصدقة شعبة من شعب الهبة ، فقد روى عن عمر بن الخطاب أنه قال : « أمرنا رسول الله ﷺ

بالصدقة ووافق ذلك ما لا عندي . فقلت اليوم أسبق أبا بكر إن سبقته يوما ،
فجئت بنصف مالي ، فقال رسول الله ﷺ : « ما أبقيت لأهلك ؟ قلت متله وأتى
أبو بكر بكل ما عنده ، فقال رسول الله ﷺ : « ما أبقيت لأهلك ؟ قال أبقيت
لهم الله ورسوله ، .

وإن هذا الحديث صريح في أن الهبة تجوز من غير تقييد بالثلث .

ثالثها - أن الأصل في المالك أن يكون المالك حر التصرف فيه إلا ما ثبت فيه
المنع ، ولم يثبت المنع من الهبة بكل المال أو شرطه أو أكثر أو أقل ، ولا يصح أن تعتبر
الهبة كالوصية ، لأن الوصية بأكثر من الثلث تصرف مضاف إلى ما بعد الموت ، فهي
تتعدى على حق الورثة ، وفيها معارضة لآيات المواريث ، فكان لا بد فيها من الإذن .
هذه حجج جمهور الفقهاء ومعهم بعض الزيدية ، ويروى أنه رأى ريدا كما جاء
في كتاب الأحكام للهادي .

٢٧ - وحجة الرأي الثاني الذي اعتنقه الهادي ، وقد صرح به في كتابه

المنتخب تقوم على أصول :

أولها - النهي عن التبذير ، وهو أصل مقرر ثبت من القرآن الكريم والسنة
النبوية . فقد قال تعالى : « وآت ذا القربى حقه ، والمسكين وابن السبيل ، ولا تبذر
تبذيرا . إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين ، وكان الشيطان لربه كفورا وإما
تعرض عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها فقل لهم قولا ميسورا ، ولا تجعل يدك
مغلولة إلى عنقك ، ولا تسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا ، .

ونرى من النص الكريم أنه قيد إعطاء المسكين وابن السبيل بقدر محدود ،
وهو ألا تبذر تبذيرا ، .

وقد روى أبو هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « أبدأ بنفسك فتصدق
عليها ، فإن فضل شيء فلاهلك ، فإن فضل عن أهلك شيء فلدوى قرابتك ، فهكذا
وهكذا ، أي لك أن تصدق به لمن تشاء .

وقد قال جابر بن عبد الله : كنا عند رسول الله ﷺ ، جاء رجل بمثل بيضة ذهباً ، فقال يا رسول الله أصبت هذه من معدن ، فخذها فهي صدقة ما أملك غيرها ، فأعرض عنه النبي ﷺ مرارا ، وهو يردد كلامه هذا ، ثم أخذها عليه السلام فحذفه بها فلو أنها أصابته لأوجعته ، وقال عليه السلام : « يأتي أحدكم بما يملك ، فيقول هذه صدقة ، فيقعد ، فيتكفف الناس ، خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى » .

وإن هذه النصوص في مجموعها تدل على أنه لا يحل للإنسان أن يهب أو يتصدق بكل ماله ، ولكن ما الحد الأعلى لما يتصدق به ؟ قالوا إن النبي ﷺ لم يترك الأمر من غير بيان ، فقد روى أبو داود عن كعب بن مالك أنه قال : قلت يا رسول الله إن توبتي إلى الله خرج من مالي كله إلى الله وإلى رسوله صدقة ، قال : لا . قلت : فنصفه . قال : لا ، قلت : فثلثه . قال نعم ، فهذا الحديث نص في أن الهبة بأكثر من ثلث ما يملك لا تجوز .

ثانها — أن الأصل في التصرفات الشرعية أن تستمد من أمر الشارع مهما يكن الإنسان مالكا فإنه يقيد في تصرفاته بأوامر الشارع ، وقد منع النبي ﷺ التصديق بأكثر من الثلث فيكون التصديق بأكثر منه باطلا ، لأنه منهي عنه ، والنهي يقتضي الفساد عند أكثر علماء الأصول .

ثالثها — أن الإجماع منعقد على أن الوصية بأكثر من الثلث لا تنفذ إلا بإجازة الورثة ، لحديث سعد بن أبي وقاص الذي لم يجوز له النبي ﷺ بأكثر من الثلث ، وقال فيه : « والثلث كثير » .

ورابعا — القياس على النذر ، وإن النذر عند الزيدية لا يجوز في أكثر من الثلث .

٢٧١ — وقد رد أصحاب الرأى الأول هذه الأدلة بأن العبرة في التبدير والتقدير ليست بالمقدار ، ولكن بالموضع الذي كان فيه الإنفاق . ولدا روى عن اربع بن رضى الله عنه أنه قال : « ألف في بر لا إسراف فيه ، ودرهم في غير بر إسراف » . فإذا كان

موضع الإنفاق فيه بر لا يدخل في عموم الإسراف المنهى عنه ، والمذموم في قوله تعالى: «إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين» هو غير البر وإن أخوتهم للشيطان تقتضى أن يكون الإنفاق في معصية ، لا في بر ، وكيف يكون شيطانياً من يتصدق بكل ماله في سبيل الله ، وقد يكون تصرفه على خلاف مصلحته ، ولكن لا يمكن أن يكون شيطانياً ، وإن النص ليس فيه تعيين الاعطاء المساكين ، إنما هو للمقابلة بين البر والتبذير .

وأحاديث النهى في التقييد بالثلث واردة على التصرف في مرض الموت ، كما أن حديث: «الصدقة عن ظهر غنى» لا تقييد التقييد بالثلث ، بل تقييد وجوب أن يبقى له ما يكفيه وأهله بالمعروف ، وإن الناس ما داموا في غير غفلة يفعلون ذلك إلا أن يكونوا في جهاد يفتدون فيه دينهم بكل شيء ، كما كان يفعل أبو بكر الصديق ، فلم روعه أنه خرج من ماله في غير ذلك ، وتلك محمودة قبلها محمد بن عبد الله عليه الصلاة وآتم السلام .

ولا يقاس التصدق المنجز أو الهبة المنجزة على الوصية أو النذر المعلق ، لأن التنجيز مغاير للتعليق والإضافة ، فإنه في التعليق لا يدرى شيئاً عن عاقبة أمره ، ولأن الوصية فيها معارضة لليراث ، فكان التقييد فيها لمنع محاربة رسول الله ﷺ (١) .

القبض في الهبة :

٢٧٢ - ما ذكرنا في مقدار الهبة اشتمل على رأى طريف في الفقه الإسلامى ، وهو تقييد الهبة بالثلث ، وكذلك الصدقة ، وقد بينا وجهته والأساس الذى قام عليه ، والمناقشة التى قامت حوله . والآن ننقل إلى موضوع يتفق فيه

(١) هذه الآراء وتلك الأدلة لمضناها ووضعناها ووجهناها وزدنا عليها ، وهى مأخوذة من روض النصير ج ٣ ص ٣٨٨ وما والاها .

الإمام زيد مع المقررات في المذاهب الأربعة في جملتها ، وهو يعتمد على حديث
على كرم الله وجهه .

فقد جاء في المجموع : « حدثني زيد بن علي عن أبيه عن جده ، عن علي عليه
السلام ، قال : لا تجوز هبة ولا صدقة إلا مقسومة مقبوضة ، إلا أن تكون
صدقة أوجها الرجل على نفسه ، فيجب عليه أن يؤديها لله خالصة كما أوجها
على نفسه . »

قد تكلم الزيدية في هذا النص بالنسبة لكلمة مقسومة ، فقد روى عن طريق
آخر بدل « مقسومة ، معلومة » ، وإن هذه الرواية هي التي تتفق مع الرواية عن علي
بالنسبة للحكم ، فالرواية عنه بالنسبة للحكم أنه لا يشترط القسمة ، ولذلك قيل
إن ذلك قد يكون تصحيحاً من النساخ .

ولكنني أرى أن اشتراط القسمة واضح يتفق مع اشتراط القبض ،
وهو يتفق مع رأى الإمام زيد رضي الله عنه ، ذلك أنه يرى أن القبض في الشائع
شرط ، وأن تقسيمه لأجل الهبة شرط ، وعلى ذلك تكون هبة الشائع لا تتم
إلا بالقبض ، وذلك إذا كان الشائع يقبل القسمة ، أما ما لا يقبل القسمة ،
فإن هبته لا تصح عنده .

وقال أبو حنيفة في هبة ما لا يقبل القسمة تم بالتمكين ، إذ ذلك أفصى القبض بالنسبة
له ، وأما إذا كان قابلاً للقسمة ، فإن الهبة لا تتم إلا بالقسمة ، لأن القبض الكامل هو
المطلوب أما دام ممكناً ، وما يقبل القسمة يمكن قسمته ، فيكون القبض الكامل .

وقال بعض الزيدية والشافعي ومالك ، لا يشترط لتام الهبة القبض ، كالبيع ،
وتجوز على ذلك هبة المشاع ولو لم يقسم ، سواء أكان قابلاً للقسمة أم لم يكن .

٢٧٣ - وعلى ذلك يكون الخلاف بين الفقهاء يقوم على أصل القبض ابتداءً ،
والاختلاف في القسمة تابع للاختلاف في القبض .

فالإمام زيد ، والإمام الباقر ، والإمام الصادق ، وطائفة كبيرة من العترة

النبوية على أن القبض شرط لتمام الهبة ، حتى لو مات الواهب أو الموهوب له قبل تمام القبض بطلت الهبة ، واعتبرت كأن لم تكن ، وهذا هو رأى أبي حنيفة وأصحابه ، وهو رأى طائفة كبيرة من كبار الصحابة فهو رأى أبي بكر ، ورأى عمر رضى الله عنه ، وقد قال في ذلك عمر بن الخطاب رضى الله عنه : « ما بال رجال ينحلون أبناءهم نحلا ، ثم يمسكونها ، فإن مات ابن أحدهم قال مالى بيدي لم أعطه أحداً ، وإن مات هو ، قال قد كنت أعطيته إياه من محل نحلة ، ولم يحزها ، فتكون إن مات لوارثه فهي باطل ، وقال أيضاً : « الإنحال ميراث ما لم يقبض » : وإن هذا الرأى يعم الهبة التي تكون صدقة ، والهبة للبر أو المكافأة ، ولكنه يخالف المروى عن علي رضى الله عنه ، فقد استثنى من ذلك الصدقة ، فالصدقة تتم من غير قبض ولا قسمة ، وتخريجها واضح ، لأنها نذر ، والنذر يجب الوفاء به ، إذ الالتزام بالصدقة واجب التنفيذ ، لقول النبي ﷺ : « من نذر أن يطعم الله فليطعمه ، ومن نذر أن يعصى الله فلا يعصيه » .

والرأى الثانى أن الهبة لا تحتاج إلى قبض ، وذهب إلى ذلك بعض الزيدية ، ومالك والشافعى وأحمد ، وهو رواية عن علي كرم الله وجهه ، ورأى ابن مسعود ، فقد جاء فى جمع الجوامع أن علياً و ابن مسعود كانا يجيزان الصدقة ، وإن لم تقبض ، وإن ذلك لا يدل على أن رأى علي هو هذا فى كل أنواع الهبات ، فإن عبارة المجموع تفيد استثناء الصدقة ، وقد ذكرنا أن لذلك وجهاً معتقولا ، لأن الصدقة لله تعالى ، والله سبحانه وتعالى لا يقبض ، بل كل شيء تحت سلطانه تعالى ، وليس له وكيل معين يتولى القبض .

والذى نراه فى هذا المقام بالنسبة لعلي كرم الله وجهه أن رأيه ما هو مدون فى المجموع ، وهو مستقيم فى تفكيره ، ولا يوجد من الروايات ما يعارضه معارضة لا يمكن الجمع بينها وبين ما فى المجموع ، بل إنها تتلاقى مع المروى فى المجموع .

الرجوع في الهبة :

٢٧٢ - جاء في المجموع : « حدثني زيد بن علي ، عن أبيه ، عن جده ، عن علي عليهم السلام قال : « من وهب هبة فله أن يرجع فيها ما لم يكافأ عليها ، وكل هبة لله تعالى أو صدقة فليس لصاحبها أن يرجع فيها ،^(١) .

وقد روى عن علي رضي الله عنه بنص آخر متقارب مع هذا ، ولكن فيه زيادة ، فقد روى أن عليا كرم الله وجهه قال : « من وهب هبة يريد بها وجه الله والدار الآخرة أو صلة الرحم فلا رجعة فيها ، ومن وهب هبة يريد بها عوضا كان له ذلك العوض ، .

وإنه يتفق هذا الجزء الأخير مع ما روى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال : « الرجل أحق بهبته ما لم يثب فيها ، وكل هذه الآثار متلاقية غير متعارضة ، وهي تدل على أن الهبة قسمان : هبة يراد بها وجه الله تعالى ، وهي الصدقة وما يقصد به صلة الرحم ، وهذه لا يجوز الرجوع فيها ، والآثار المتضاربة تؤيد ذلك وتوضحه . وعدم الجواز ، لأن الله سبحانه وتعالى قد وعد بأن يتولى هو الثواب ، فهي هبة فيها عوضها وثوابها ، وليس بعد ثواب الله تعالى ثواب من أحد ، إنه الكبير المتعالي . والقسم الثاني هبة ليست على هذا الوجه ، وهذه يجوز الرجوع فيها عند الزيدية والحنفية وغيرهم ، وبعض الفقهاء يمنع الرجوع في الهبة باطلاق ، لحديث : « العائد في هبته كالكلب يقيء ، ثم يعود في قيئه ، » ، وقد روى هذا الحديث البخاري في صحيحه ، ومالك في الموطأ .

٢٧٥ - ولقد صرح الإمام زيد رضي الله عنه بأن الهبة للأقارب المحارم من الهبة لله تعالى ، وهو تفسير لما رواه عن جده علي كرم الله وجهه ، فقد جاء في المجموع : « قال زيد بن علي عليه السلام من الهبة لله تعالى الهبة للأقارب

(١) المجموع ج ٣ ص ٣٨٤ .

المحرم^(١) ، وإن ذلك متفق مع الأخبار المروية عن النبي ﷺ ، فقد روى عن النبي ﷺ أنه قال « إذا كانت الهبة لذي رحم محرم لم يرجع فيها » ، ويعتبر الإمام زيد رضي الله عنه بهذه الهبة لسكل ذوى الرحم المحرم لا يحل الرجوع فيما يوهب لهم ، لأن الهبة لهم لله تعالى ، إذ هي إجابة لطلبه سبحانه من صلة الأرحام ، ولأن الرجوع يوجد في النفس أماً ، فنكون بسبب ذلك القطيعة ، وهي منهي عنها باتفاق العلماء . ولا بد أن نشير بتوضيح إلى بعض الخلاف في هذه المسألة ، فنقول :

إن بعض العلماء يمنع الرجوع ، ومن هؤلاء مالك والشافعي وأحمد ، وقد أشرنا إلى ذلك ، وقد استنتوا من ذلك هبة الرجل لولده ، فقد روى فيها عن أحمد وأصحاب السنن عن النبي ﷺ أنه قال : « لا يحل لرجل أن يعطى عطية أو يهب هبة ويعود فيها إلا الوالد فيما يعطى ولده ، وقد أخذ أولئك الأئمة بهذا الحديث فيما نفاه ، وفيما أثبتة . رجع هؤلاء كثيرون من الزيدية بالنسبة للرخصة التي أعطيت للأب ، وقال بعض العلماء إنها أعطيت للأم ، ولا نرى فارقاً بين الأب والأم يجعل الأب يختص بهذه الرخصة .

٤٧٦ - هذا رأى الذين منعوا الرجوع ، أما الذين أجازوه ، فقد اختلفوا فيه . فالحنفية قالوا إن الرجوع جائز إلا إذا وجد مانع من الموانع الثمانية ، وهي كون الهبة صدقة ، أو كونها للأقارب المحرم ، أو هلاكها ، أو خروجها من ملك الموهوب ، أو التعريض عنها ، أو أن تزداد زيادة لا يمكن فصلها أو موت أحد العاقدين الواهب ، أو الموهوب له ، أو كون الهبة هي هبة أحد الزوجين للآخر . وبهذا أخذ بعض الزيدية ، ويظهر أن ذلك يتفق مع مذهب الإمام زيد ولكنه لم يوجد في كلامه هبة أحد الزوجين للآخر ، كما لم توجد حال الهلاك ، وإن كان الظاهر بالنسبة له أن موضوع الرجوع قد زال ، ومثله الزيادة التي تنصل بالعين ولا يمكن فصلها .

· (١) الكتاب المذكور ص ٣٨٧ .

ولقد قال الهادى إن هبة الزوجة لزوجها المهر تلزم ، وكذلك هبة الطبقة التى تلى المحارم كابن العم ، وابن الخال يمتنع الرجوع فيها ؛ للقرابة القريبة ، ولأن صلة الرحم واجبة .

وبعض العلماء يقول إن هبة الزوجة المهر لزوجها ، يجوز لها الرجوع فيها ، لقوله تعالى « فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئاً مريئاً » ، وقد كان شرح القاضى يميز للمرأة ذلك ، وقد طالبت امرأة زوجها بصداقها ، فقال إنها أبرأته منه ، فتلا شرح الآية ، وقال إن طالبت نفسها ما طالبت ، وكان عمر رضى الله عنه يميز لها الرجوع فيما تهب من صداق ، خشية أن يسكون ذلك ياكراه .

٢٧٧ - هذه نظرات فى الهبة يبدو فيها ما التقى فيه المذهب الزيدى مع جمهور فقهاء الأمصار ، وما اختلف فيه الإمام زيد عن فقهاء الأمصار ، وقد رأيت أن من المجتهدين فى المذهب الزيدى من لا يميز الهبة بأكثر من ثلث المال ، وذلك ما لم يقله أحد من فقهاء الأمصار ، إن استثنينا ما قاله الإمام مالك فى هبة الزوجة ، من حيث إنها لا تنفذ فى أكثر من الثلث بغير إجازة زوجها ، وذلك رأى لا يوجد من آراء الأئمة الآخرين ما يؤيده أو يوافقه .

خاتمة الكلام في المجموع

٢٧٨ - هذه دراسات لنماذج مختلفة في أبواب متفرقة من كتاب المجموع ، ما قصدنا بها شرحاً فقهياً ، ولو كان ذلك مقصدنا لقصدنا باباً واحداً ، وفصلنا القول فيه ، ودرسناه دراسة مقارنة بينه وبين مذاهب فقهاء الأنصار ومذاهب الإمامية وغيرهم ممن لهم آراء فقهية ماثورة ، ومدونة ومدروسة وقد حصصنا الفحص والدرس ، ولكننا قصدنا بتلك النماذج المتفرقة المأخوذة من أبواب متفرقة أموراً أربعة .
أولها - أن نمسك القارىء من أن يعيش معنا في جو ذلك الكتاب ، وذلك بأن نجوس خلاله ، وتعرف منهاجه ، وتعرف ما اختلفت فيه فقهاء المذهب الزيدى تحت رايته ، ما بين موافقين لما جاء فيه ، ومخالفين ، وإن هذا النوع من الاقتطاف لثمار ذات ألوان متعددة ، وإن كانت تسقى بماء واحد ، ولها أصول واحدة - يجعل القارىء يذوق طعم تلك المجموعة الفقهية ، ويعرف مقدار قربها من الفقه الإسلامى العام ، والخاص ، وبهذا يعرف أن الطعن فيه من غير بينة هدم لا بناء وراه ، ويكون مثل الطاعن ، كمثل أولئك الذين يجهشون إلى المجموعات الأدبية والتاريخية ، فيهدمونها أو يشيرون الشك حولها من غير باعث على ذلك ، ويسمون ذلك نهجا عليا ، وما هو من المناهج العلمية فى شئ ، إذ ما يتلقاه العلماء بالقبول ينال نفة لئلا إذا قام الدليل على نقيضه ، أو على حد تعبير علماء القارىء فى حصره إن على الطاعن عبء الإثبات ، فإن لم يثبت بدليل قطعى كذب ما توارثنا من مجموعات علمية فإنه يضرب بكلام المعترض عرض الحائط ، وليس الشك الذى هو إلا غيبا يضل به الأعين ، فيؤذيها لكيلا تبصر الحقائق على وجهها .
ثانيها - أننا بيننا النماذج الخمسة التى اخترناها ، أو قبضناها قبضاً من المجموع بين قلوب المذهب الزيدى من فقه الأئمة الأربعة ، وقرب منطقها من منطقها ، فإن هذه النماذج التى اخترناها إن استثنينا مسألة الهبة وهى ألا تزيد على الثلث - كلها تتلاقى مع آراء الأئمة الأربعة غير مختلفة عنها فى جملتها ، وإن خالفت بعضها ، فإنها توافق الأخرى ، وإن ساء تصور لنا بلا شك أن النبع الذى نبعت منه تلك الآراء

واحد ، وهو كتاب الله وسنة رسوله ، وأقوال الصحابة الذين شاهدوا وعانوا ، وأن ذلك الإمام الجليل والذين نهجوا منهاجه من بعده ، لم يبعدوا عن منهاج أكثر علماء الإسلام ، نعم إن الكتاب الزم في الرواية طريق على كرم الله وجهه وآراءه واجتهده الإمام زيد من بعد ذلك ، ولكن ذات آراء الإمام على ما كانت مختارة له ، لأنه معصوم في نظره بل لمكانته العلمية ، ولأن علمه كان النور في مدرسة أهل البيت ، وكلهم اقتبس منه ، فهو ينقل إلينا آراء تلك المدرسة التي تلتق عنها هو وآبائه كبراً عن كبر ، رضی الله عنهم أجمعين ، وإذا كان الزيديون ادعوا بعد ذلك العصمة لعلي فإن ذلك لم يعرف عن زيد .
ثالثها — أن الكتاب اشتمل على فقه زيد رواية ودراية ، ففيه المجموعة الفقهية التي بنى عليها اجتهاده ، وفيها اجتهاده بالفعل ، والنماذج التي اخترناها ، فيها تلك الصراحة الواضحة الجليلة ؛ وفيها ما روى عن علي ووجدناه متفقاً مع المروى عنه كرم الله وجهه بغير طريق آل البيت ، ثم فيها ما اتفق فيه مع الصحابة ، وما اختلف فيه عنهم ، وفي هذه النماذج فحسنا هذه الروايات بالمقابلات المختلفة ، وقد رأينا فيها ما اتفق فيه الروايات عن علي ، وفيها ما يختلف أحيانا عن الروايات عن علي ، ويكون ذلك الاختلاف عينه ثابتاً في صحاح السنة المعروفة عند الجمهور ، وكل ذلك يؤنس ، بل يؤكد صدق المعلومة التي تلقاها أبو خالد ، ونقلها ، وهي شهادات متوالية تؤيد المجموع ، وتثبت صحة روايته .

رابعها — أننا نقلنا لك مع ما في المجموع أقوال شراحه ، وفي أقوال هؤلاء الشراح ما يبين الاجتهاد في الفقه الزيدي من معتقيه ، فرى منهم من يخالف الإمام زيدا ذاته ، وإن كان لم يخرج عن منهاجه ، ومنهم من يوافق ، وأن ذلك المذهب يفتح باب الاجتهاد فيه ، كما سنبين ، وبهذا قد صار ذلك المذهب حديقة غناء ، فيها كل ألوان الفقه المختلفة ، فمر لم يغلق الباب ، وفتح باب الاختيار من المذاهب الإسلامية من غير مجافاة لواحد منها ، وإن الشراح فيه لا يكذبون ما جاء في صحاح السنة ، وهي الكتب الستة وغيرها ، بل يعتمدون في استنباطهم عليها ويأخذون منها ، ويمحصون ما يأخذون بالموازنة والفحص والدرس ، والآن توجه إلى أصول ذلك المذهب .

أصول المذهب الزيدي

تمهيد:

٢٧٩ - إنه قد ثبت أن الإمام زيداً رضي الله عنه ، وعن آبائه الكرام له فقه بصوره المجموع ، وأن ذلك الفقه مكون من جزئين .

أحدهما - مرويات عن النبي ﷺ ، وطريق الرواية هو على كرم الله وجهه ، ومرويات رواها عن علي موقوفة عنده ، وقد روى هذا وذاك وخرج عليه ، ولم يخالفه .

والجزء الثاني - آراء للإمام زيد ، قد قررها واستنبطها وهي نتائج دراساته الفقهية للروى عن آل البيت وغيره ، وهو ينسبها لنفسه ، ولا يحمل تبعه قولها أحداً غير لها ، فيتحمل صدق الاستنباط ، أو خطأه ، إذ لا ينسب ما فيها لأحد ، وكثير منها يجيء إجابة لسؤاله يوجهه راوى المجموع .

وإن الإمام زيداً بهذا إمام مجتهد ، وقد أجمع كل معاصريه والذين جاءوا بعده على أنه إمام مجتهد ، وفقه لم ير أبو حنيفة في العصر الذي التقى به فيه مثله ، وما دام مجتهداً فلا بد أن يكون له منهاج يسير عليه في اجتهاده واستنباطه الأحكام ، وإن لم يصرح بذلك المنهاج ، وإن ذلك المنهاج هو أصول فقهه .

وإذا كان الفقه الزيدي قد اعتمد في دراسة آراء الإمام زيد على المجموعة الفقهية ومجموعة الحديث اللتين رواهما أبو خالد الواسطي ، فإننا لانجد فيه أصولاً ، وبذلك لانجد كتاباً قد دونت فيه منهاج الإمام زيد في الاستنباط ، أي لا نجد كتاباً قد بين أصول الفقه في نظر الإمام زيد ياملاته ، أو بالرواية عنه ، كالمشأن في المجموع ، ولكن ليس معنى ذلك أنه لم يكن له أصول قيد نفسه بها عند الاستنباط ، بل إن هذه القيود كانت ملاحظة في تقديره وتفكيره ، وإن لم يملها على أحد من تلاميذه ، ولم يرها عنه أحد من تلاميذه .

٢٨٠ - وليس الإمام زيد رضي الله عنه بدعا في ذلك ، فإن تدوين الفقه

في عصره لم يكن سائداً ، وبالأولى تدوين المناهج لم يكن سائداً ، وإن الأئمة الذين جاموا بعده وقاربوه في الزمن كانوا مثله لم يدونوا مناهج استنباطهم ، فأبو حنيفة الذي كان في مثل سن الإمام زيد ، وعاش بعده نحو ثمان وعشرين سنة لم يبين بالتفصيل مناهج استنباطه ، وإن كان قد ذكر عبارات تشير إلى بعض ما يلتزمه مثل ما روى عنه أنه كان يقول : « آخذ بكتاب الله فإن لم يكن فبسنة رسول الله ، فإن لم يكن فبأقوال الصحابة ، آخذ بقول أحدهم إن لم يعرف خلافه ، فإن اختلفوا اخترت من أقوالهم ، ولا أخرج عنها ، وإن جاء الأمر إلى الحسن وإبراهيم فهم رجال ونحن رجال ، إذا كان قد أثر عن أبي حنيفة مثل ذلك القول فهو إشارة إلى الحدود الواسعة للمناهج ، وليس بياناً للقيود التي يقيد نفسه بها في الاستنباط من الكتاب ، كالأخذ بالعام ، والمعارضنة بين العام والخاص ، والتاسخ والمنسوخ ، وما يجري في السنة من نسخ وقواعد التسخ وغير ذلك ، ما يكون به بيان المنهج وحدوده الضيقة ورسومه .

وكذلك الإمام مالك الذي كان يصغر الإمامين زيداً وأبا حنيفة سناً ، وقد عر بعدهما طويلاً ، وإن كانت قد رويت عنه عبارات تدل على أخذه بالمصالح والاستحسان وعمل أهل المدينة ، كقوله في الاستحسان إنه تسعة أعشار العلم . فإنه لم يرو عنه تفصيل لمناهجه في طريقة فهم القرآن والسنة ، من الأخذ بالعام والخاص ، والمطلق والمقيد ، وغير ذلك مما تصدى له علماء الأصول في مذهبه من بعده ، ومثل هؤلاء الأوزاعي وغيره ، بل مثل هؤلاء أبو يوسف ومحمد وزفر أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنهم أجمعين ، فكل أولئك لم يرو عنهم بيان واضح لمناهجهم .

وإن الإمام الشافعي رضي الله عنه هو أول إمام بين مناهجه ، لأن التدوين وتأصيل العلوم كلها قد ظهر ، فالنحو قد ابتدأ تأصيل قواعده ، والعروض قد وضع أصوله الخليل بن أحمد ، وقد كان معاصراً للإمام الشافعي ، والجاحظ قد ابتدأ يتكلم ويكتب في موازين النقد الأدبي ، وهكذا نجد ذلك العصر قد ابتدأت فيه مناهج

العلوم ، فلم يكن عجيباً أن يجيء الإمام الشافعي ويضع مناهج الاستنباط الفقهي ، وهو علم الأصول ، وخصوصاً أنه قد توافرت له مادته ، لأنه قرأ أنواع الفقه المختلفة ، فكان لا بد من أن يوازن بين هذه الآراء ، والموازن التي يزن بها الخطأ والصواب هي المناهج المستقيمة للاستنباط ، وبذلك وضع أصول الفقه ، أو بعبارة أدق دونها .

٢٨١ - ولا يصح أن نفرض أن الأئمة الذين استنبطوا فقها قيماً ناضجاً كالإمام زيد وأخيه الباقر ؛ وابن أخيه جعفر الصادق رضي الله عنهم أجمعين وأبي حنيفة قبل أن يدون علم أصول الفقه - لم يكن لهم مناهج في استنباطهم من النصوص وبالألفية الفقهية ، بل كانوا يلاحظون مناهج ، وإن لم يبينوها .

وإن ملاحظة المناهج وإن لم تدون - يجب أن نفرضه في عصر الصحابة أنفسهم رضي الله عنهم . فتلا نجد الإمام علياً كرم الله وجهه يستنبط أن حد الشرب هو ثمانون جلدة عن طريق الذرائع ، فهو يقول : « إذا شرب هذى ، وإذا هذى قذف ، فيجب حد القذف ، فهو قد أخذ الحكم من المال ، أو ما يعبر عنه بالذرائع ، وهذا أصل فقهي ، وعبد الله بن مسعود عند ما قال في عدة المتوفى عنها زوجها الحامل : إن عدتها بوضع الحمل ، واستدل بقوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » ، - قال في ذلك : « أشهد أن سورة النساء الصغرى نزلت بعد سورة النساء الكبرى ، يقصد أن سورة الطلاق التي اشتملت على هذه الآية نزلت بعد سورة البقرة التي اشتملت على قوله تعالى : « والذين يتوفرون منكم ويندرون أزواجاً يتربصن بأنفسهم أربعة أشهر وعشراً » وهو بهذا يشير إلى أن المتأخر ينسخ المتقدم فيما يتعارضان فيه ، أو يخصه بحيث يتلازمان ، وإن هذا بلا شك يفيد أنه في اجتهاده في الاستنباط من النصوص لاحظ قاعدة ومنهاجاً التزمه ، وإن لم يبينه .

ولقد جاء من بعد ذلك عهد التابعين فكانت المناهج ملاحظة ، وإن لم يصرحوا

بها ، وكان يتضح منهم في هذه المناهج التخريج على أقوال الصحابة ، فإبراهيم النخعي كان يخرج على ما أثر من فقه ابن مسعود ، وكذلك كان الأئمة على النحو الذي بيناه .

ولقد أشرنا إلى أن الأئمة المجتهدين كانت لهم مناهج يلاحظونها ، وإن لم يدونوها ، أو يملوها على تلاميذهم ، ولقد جاء في أقوال الإمام مالك ما يشير إشارة واضحة إلى مناجحه في السنة وروايتها ، فقد وجدناه يشترط شروطاً واضحة بينة في الرواية لا تخرج عما يشترطه المحدثون الذين جاءوا بعده ، ووجدناه يرد بعض الرويات وينقدها نقد الصير في الماهر للدراهم ، فقد رد بعض الرويات المنسوبة للنبي ﷺ لمخالفتها المنصوص عليه في القرآن الكريم ، أو المقرر المعروف من قواعد الدين الثابتة عنده ، كرده خبر : « إذا ولع الكلب في إناء أحدكم ، فليغسله سبعاً » ، وكرده خبر خيار خيار المجلس . وهو فيما روى عن ابن عمر : « البيعان بالخيار ما لم يتفرقا » ، وكرده أداء الصدقة عن المتوفى .

وكذلك نجد الإمام أبا يوسف صاحب أبي حنيفة في كتاب الخراج يصرح بالأدلة التي استنبط منها ، وطرق الاستنباط منها ، وكذلك في كتابه « الرد على سير الأوزاعي » ، يسير على منهاج بين واضح ، وإن لم يدون منهاج اجتهاده .

٢٨٢— وننتهي من هذا إلى أنه مهما يكن من ملاحظة الأئمة قبل الشافعي من مناهج عند استنباطهم فإنه من المؤكد أنهم لم يوضحوا هذه المناهج كما وضحوا الفروع التي اجتهدوا في أحكامها ، ولقد جاء تدوين أصول الفقه بعد تدوين الأصول ، ولا غرابة في تأخير تدوين الأصول عن تدوين الفقه ، لأن الذي دفع إلى إعلان أحكام الفروع الفقهية هو السؤال عنها ، والحاجة إلى إعلانها ليعرف الناس أحكام دينهم ، وما كان العامة الذين يستفتون في حاجة إلى تعرف مناهج الاستنباط ، وإنما كانوا في حاجة إلى معرفة حكم الدين فيما يقع لهم من حوادث ، وما يبتلون به من أمور تحتاج إلى أحكام تكون على وفق أحكام الإسلام .

وفوق ذلك فإن أصول الفقه موازين لضبط الاستنباط ، ومعرفة الخطأ والصواب في الاستنباط ، فهو علم ضابط ، إذ هو يعصم الذهن عن الخطأ في الاستنباط الفقهي ، والعلوم الضابطة متأخرة في الظهور والتدوين عن موضوعها ، فالنطق بالفصحى ، وهو موضوع النحو متقدم في الظهور عن النحو ، والشعر الذي هو موضوع علم العروض كان موزوناً . ومقتضى الـ أن يضع الخليل بن أحمد ضوابط العروض ، والناس كانوا يتجادلون ويفكرون قبل أن يدون أرسطو علم المنطق ، وهكذا ، كل علم ضابط ، وإذا كان علم المنطق قواعد بمراعاتها يعصم الذهن عن الخطأ في الفسك ، فعلم الأصول كما أشرنا قواعد بمراعاتها يعصم المجتهد عن الخطأ في الاستنباط .

٢٨٣ — لم يكن إذن غريباً ألا يوحد كتاب أو مروى يبين كلام الإمام زيد في المنهاج الذي التزمه في استنباطه الفقهي ، وهو في ذلك كأبي حنيفة ومالك ، وإن الحنفية قد ذكروا من بعد ذلك أصولاً وقالوا إنها أصول المذهب الحنفي ، وخالفوا بها أصول الشافعي في أهور ، ووافقوها في أمور ، ونسبوا هذه الأصول أو بعضها إلى أبي حنيفة رضي الله عنه ، فقد نسبوا إليه أنه يعتبر الخاص كالعام في دلالاته ، كلاهما قطعي لا يحتاج إلى بيان ، وإنهما إن تعارضا وأحدهما متأخر فإن المتأخر ينسخ المتقدم ، ولو كان المتأخر هو العام ، فإنه في هذه الحال ينسخ الخاص ، ونسبوا إليه كثيراً من هذه الأصول ، وكذلك المالكية .

ولكن كيف وصلوا إلى معرفة هذه الأصول مع أن أبا حنيفة لم يدون أصوله ، ولم يدون مالك جملة أصوله ، وإن تكلم في ضوابط الرواية كلاماً واضحاً في شروط الراوى والمروى .

والجواب عن ذلك هو أن الحنفية جاءوا إلى الفروع المروية عن أئمة المذهب الحنفي ، وضبطوها ، واستنبطوا المناهج التي تتفق مع الأحكام التي وصلوا إليها ، ولا يمكن اعتبارها صحيحة ، إلا بفرض هذه المناهج واعتبارها ، ولذلك قرر

علماء الأصول أن طريقة الحنفية ، كما تعتبرها مناهج للفقهاء الحنفي تعتبر أيضاً دفاعاً عن استنباطه .

ومثل ذلك سلك المالكية في استنباطهم مناهج الإمام مالك رضى الله عنه ، كما نرى في كتاب تنقيح الفصول للقرافي ، وكما نرى في فصول من المقدمات الممهدة لابن رشد ، وقد سلك بعض الشافعية والحنابلة ذلك المسلك للدفاع عن فروع المذهب الشافعي والحنبلي .

ولكن الذى غلب عند الشافعية هو تقرير القواعد في ذاتها من غير محاولة الدفاع عن المذهب ، كما فعل الشافعي في رسالته .

والطريقة الأولى تسمى طريقة الحنفية ، والثانية طريقة الشافعيين أو طريقة المتكلمين ، لأنه قد نهج ذلك المنهج من دراسة الأصول ، وهو الدراسة المجردة التي تقرّر المناهج من غير نظر مذهب - المتكلمون من المعزلة ، وخاض معهم فيه من بعد الأشاعرة .

أصول الزيدية :

٢٨٤ - وإذا كان الإمام زيد لم يدون له أصولاً ، ولم ترو عنه أصول أى مناهج ترسم حدود اجتهاده ، فهل حاول الزيدية كما حاول الحنفية أن يستخرجوا المناهج من الفروع المدونة التي رويت عنه ، ودون أكثرها في المجموع الفقهي ؟ لقد وجدنا أصولاً للفقهاء الزيدي ، ولكن يجب أن يعلم أن الفقهاء الزيدي أعم في شموله من فقه الإمام زيد رضى الله عنه ، فإن الفقهاء الزيدي ليس كالفقه الإمام زيد ، بل هو فقه طائفة كبيره من آل البيت ، كالهادي والناصر ، وغيرهم ممن جاموا بعده ، وخصوصاً أن باب الاجتهاد فيه كان مفتوحاً لم يغلّق ، ولذلك لا نستطيع أن نقول إن الأصول التي دونها الزيدية هي أصول الإمام زيد وحده ، إذ أن الاجتهاد الذي يفتحه أئمة الزيدية من آل البيت اجتهاد مطلق ، لا يتقيد بالاجتهاد في الفروع فقط ، بل يشمل الاجتهاد في الأصول والفروع ، ولهذا

لا نستطيع أن نقول إنها استنبطت من فروع الإمام زيد التي رويت ، كما استنبطت أصول الفقه الحنفي من فروعه ، لأن الاجتهاد المطلق لم يأخذ به الحنفية ، حتى لقد ادعى بعض الفقهاء الحنفية أن الأئمة أبا يوسف ومحمد وأوزفر كانوا مجتهدين منتسبين ، ولم يكرهوا مجتهدين مستقلين ، أي كانوا مجتهدين مقيدين بأصول أبي حنيفة ومناهجه ، ولم يكونوا مقيدين بما وصل إليه من فروع ، (وقد أبطنا ذلك في كتابنا أبي حنيفة ، وفيما كتبناه في الأصول) .

وإذا كان الاجتهاد المطلق المستقل لم يرجد عند الحنفية بعد أبي حنيفة وأصحابه ، فقد كان من الضروري أن يستخرجوا المناهج التي انتهجوها في اجتهادهم ، لتكون مقاييس لهم ، لا يخرجون عنها ، ولربكهم أن يخرجوا على المذهب أحكام الفروع التي لم يعرف لأئمة المذهب أحكام فيها ، فاستخرج هذه المناهج من الفروع كانت أمراً ضرورياً للمذهب ، ولم تكن تلك الحاجة في الفقه الزيدي ، لأن الذين جاءوا بعده من أئمة آل البيت رضی الله عنهم ما كانوا يتقيدون بأصوله ، فلم تكن عندهم تلك الحاجة ، بل إن الذي نراه هو أن هذه الأصول التي نقرؤها في المخطوطات التي تحت أيدينا للفقه الزيدي تنسب بعض الآراء فيها إلى الأئمة الذين جاءوا بعد الإمام زيد ، إذ لهم أقوال فيها .

ولا شك أن بعض هذه الأصول تتفق مع منهاج الإمام زيد رضی الله عنه ، ولهذا سنحاول في هذه الدراسة أمرين :

أحدهما — أن نقبض قبضة من كتب الأصول الزيدية نبين فيها القواعد العامة للاستنباط ، ولا ندخل في القواعد الخاصة لعلم الأصول ، وذلك لنبين مناهج الذين حملوا اسم الزيدية ، وانضموا تحت لواء زيد .

ثانيهما — أن نراجع المجموع في بعض المسائل الرئيسية عسانا نجد منه ما يؤيد ادعاء منهاج معين للإمام رضی الله عنه ، ونضرع إلى الله تعالى أن يوفقنا ويهديننا سواء السبيل .

طرق الاستنباط في الفقه الزيدي

٢٨٥ - لم تظفر أصول الفقه الزيدي بالطبع ، ولذلك اضطررنا إلى الرجوع إلى المخطوطات وحدها ، وقد رجعنا إلى عدة مصادر مخطوطة ، واستعرضنا ما فيها استعراضاً ، فوجدناها تهيج منهاج المتكلمين في أصولهم ، فهي تقرر المناهج مجردة من غير محاولة أن تكون خادمة لفروع معينة ، فليس طريق استنباطها الرجوع إلى فروع ، بل هي مستنبطة استنباطاً منطقياً ، فهي موازين لا تتجه إلى الموزون ، ولكن يتجه المستنبطون إلى ضبط الميزان في ذاته .

ولعل السبب الواضح لكون الأصول الزيدية تهيج ذلك المنهاج هو ما ذكرنا من قرب التفكير الزيدي في أصول الاعتقاد من المعتزلة ، فإن المعتزلة هم الذين خاضوا في علم الأصول على هذا المنهاج ، وقابلهم الأشعريون والمازريديون بالكلام في الأصول معارضين لهم أو موافقين ، فكان ذلك القرب داعياً بلا ريب إلى أن ينجحوا في أصولهم منهاج المتكلمين ، وفوق هذا قد أشرنا من قبل ، إلى أن المجتهدين من أئمة آل البيت في المذهب الزيدي كانوا لا يتقيدون بأصول معينة يلتزمونها ، بل كانوا يجتهدون في الأصول كما يجتهدون في الفروع ، فكانوا لهذا يجتهدون في هذه الأصول غير مقيدين بفروع .

ولا شك أن كثيراً من آراء المعتزلة تتلاقى مع آراء الإمام زيد ، وخصوصاً ما يتعلق بمعرفة الله تعالى والاعتماد على العقل في كثير من مناهجه .

وليس معنى القرب من منهاج المتكلمين أن أئمة آل البيت ليست لهم آراء خاصة بل إن الأئمة الهادي والناصر وغيرهما تنقل آراؤهما واضحة جلية ، وهي ذاتها . تفكير فيما ينبغي أن يسير عليه المجتهد ، ولكن لا يجعلون المنهاج لخدمة مذهب معين ، أو آراء لإمام سابق .

٢٨٦ — ولكونهم يهجون منهاج المنكلمين يبنون الكلام في الأصول على علم الكلام ، فقد جاء في قسم الأصول من كتاب البحر الزخار ما نصه :

« واعلم أن هذا الفن يستمد من ثلاثة فنون ، وهي علم الكلام ، وعلم العربية . وعلم الأحكام ، أما الكلام فلتوقف الأدلة الشرعية على معرفة البارى وصدق المبلغ . وذلك يتوقف على دلالة المعجزة ، وأما العربية فلأن الأدلة من الكتاب والسنة عربية . وأما الأحكام فالمراد بتصورها يمكن إثباتها أو نفيها،^(١) .

والمراد من كلمة الأحكام كما رأيت هو تصورها ، أى بيان حقائقها ، من كون الحكم واجباً ، أو فرضاً ، أو مندوباً ، أو مباحاً ، أو حراماً ، أو مكروهاً ، أو صحيحاً ، أو فاسداً ، فالمراد معرفة الأوصاف لا موضوع هذه الأوصاف .

٢٨٧ — ولأن علم الكلام كان قاعدة تقام عليها عمد أصول الفقه في الفقه الزيدى اعتبروا قضايا العقل الأصل الأول في علم الاجتهاد ، وعلى المجتهد أن يسلك منهاج العقل في إثبات الأصول الأولى للاستنباط الفقهي ، ولذلك جاء في الفصول اللؤلؤية للأصول الزيدية ما نصه :

« وكيفية الاجتهاد في الحادثة أن يقدم المجتهد عند استدلاله قضية العقل المبتوتة ، ثم الإجماع المعلوم ، ثم نصوص الكتاب والسنة المعلومه ، ثم ظواهرها كعمومها ، ثم نصوص أخبار الآحاد ، ثم ظواهرها كعمومها ، ثم مفهومات الكتاب والسنة المعلومه على مراتبها ، ثم مفهومات أخبار الآحاد ، ثم الأفعال والتقريرات كذلك ، ثم القياس على مراتبه ، ثم ضروب الاجتهاد

(١) الجزء السادس من البحر مخطوط بدار الكتب ، وهذا مأخوذ من

الأخرى ، ثم البراءة الأصلية ونحوها ، (١) .

وإن هذا الكلام يدل على ترتيب الأدلة الشرعية ، فيضع مسائل العقل اليقينية أولاً ، ويضع الإجماع المعلوم التابت بعده ، ثم نصوص الكتاب والسنة المعلوم في المرتبة الثالثة ، وفي المرتبة الرابعة ظواهر الكتاب والسنة المعلوم ، وفي هذا تفرقة واضحة في القوة بين ما يعرف بالنص ، وما يعرف بالظاهر ، ويعد من الظاهر ألفاظ العموم في دلالتها على العموم ، ولذلك موضع نينه بالإجمال عند الكلام في الكتاب والسنة ، ثم يضع في المرتبة الخامسة ، نصوص أخبار الآحاد ، ويضع في المرتبة الخامسة مفهومات نصوص القرآن والسنة المعلوم ، ويضع في المرتبة السادسة مفهومات أخبار الآحاد ، وهذا يدل على أن الفقه الزيدي يأخذ بالمفهوم في مقابل المنطوق كجمهور الفقهاء ، ويحالف الحنفية ، ولكن يؤخر الأخذ بالمفهوم عن الأخذ بالمنطوق في كل الأدلة ، ويضع في المرتبة السابعة الأفعال الواردة عن النبي ﷺ وتقريراته ، فالسنة الفعلية والتقريرية التي لا تكون ثابتة بطريق التواتر المجمع عليها - تكون متأخرة في العمل عن أخبار الآحاد ، نصوصها وظواهرها ومفهوماتها - أما السنة الفعلية أو التقريرية المعلوم المتواترة المجمع عليها كصلواته ﷺ التي أمرنا بتقليده فيها ، في قوله ﷺ : « صلوا كما رأيتموني أصلي » ، فهي داخلة في الإجماع المعلوم ، والمرتبة الثامنة القياس ، ثم يلي القياس ضروب الاجتهاد الأخرى كالاستحسان والمصلحة والذرائع ، وغير ذلك ، ثم الاستصحاب ، وهو ما سماه البراءة الأصلية .

٢٨٨- وإن هذا الكلام يستفاد منه أن قضايا العقل القطعية هي في المرتبة الأولى ، كما يستفاد منه أن الإجماع المتواتر المجمع به مقدم على نصوص القرآن الكريم والسنة المتواترة والمعلوم ، وقد يبدو الأمران غريبين ، ولا بد أن نزيل الغرابة فيهما .

(١) الفصول التوثيقية في أصول الزيدية ، مخطوط بدار الكتب المصرية ورقة

٢٨٩ - فالعقل الذى يقدم على النصوص هو القضايا العقلية المقطوع بها من حيث معرفة الله تعالى ، وإثبات نبوة محمد ﷺ ، وكون القرآن من عند الله تعالى ، وأن محمد جاء بهذا الدين ، وأن ما يقوله عليه السلام هو من تبليغ رسالة ربه ، فإن ذلك مقدم من حيث الترتيب المنطقي على الاحتجاج بالقرآن والسنة ، لأنه يقوم عليه إثبات صحة الاحتجاج بهما .

٢٩٠ - وليس معنى ذلك أن قضايا العقل فى التكليف وإصدار الأحكام مقدمة على نصوص القرآن والسنة ، بل هو متأخر عن القرآن والسنة أياً كانت درجة روايتها مادامت روايتها ثابتة ، بل هو متأخر عن كل الطرق الشرعية ، ولذلك جاء فى قسم الأصول من البحر الزخار ما نصه : « إن المجتهد إذا لم يجد فى الشرع طريقاً للتفصيل والتحرير ، رجع إلى ما يقضى به العقل ،^(١) .

فالعقل يرجع إليه فى الشرع إذا لم يكن ثمة أى طريق شرعى من الطرق التى ذكرت آنفاً يرجع إليها ، فإنه حينئذ يرجع إلى حكم العقل فى الأمر ، وليس هذا داخلاً فى قضية العقل المقدمة على النصوص ، والفرق بين حكم العقل فى الموضوعين من ثلاث نواح :

أولها - أن قضية العقل المقدمة على النصوص هى قضية العقل المبتوتة أى المقطوع بها التى لا تقبل نقضاً ، وحكم العقل بجل أو تحرير ، إنما هو أمر ظنى . وليس بأمر قطعى .

الثانية - أن قضية العقل المقدمة هى ما يقوم عليها أساس الخطاب الإسلامى ، وهو الإيمان بالله ورسوله والنبي الأمى الذى جاء بهذا الكتاب ، والإيمان بالمعجزة ، أما حكم العقل فى التكليف ، فهو متأخر عن الخطاب بشرع الإسلام ، إذ هو بناء على ما جاء به الشرع ، فحكم العقل عندئذ غير خارج على ما جاءت النصوص بحيث لا يكون غريباً عنها .

(١) راجع ورقة رقم ٩ الجزء السادس من لبحار الزخار مخطوط

فتلا إذا رأى بعقله أن في أمر فساداً ولم يجيء نص بالتحريم أو التحليل كان العقل حاكماً بالتحريم ، لأن الله تعالى لا يجيز الفساد ، ولا يرضاه لعباده ، وإذا رأى العقل في أمر مصلحة ، ولا نص عليها فإنه يحكم بأن الله تعالى يطالب بها ، لأن الله تعالى رحيم بعباده ، وكل مصلحة فيها رحمة ، مادامت خالية من الفساد ، ولا يترتب عليها فساد ، ولا موضع فيها لنهي .

الثالثة - أن موضوع قضية العقل المقدمة هي ما يقوم عليه شرع الشرائع عامة - أما حكم المتأخر ، فهو حكم العقل في الوقائع الجزئية .

وإنا نقرر في هذه المسألة أن الإمام زيداً لا يعارضها ، فهو يعتبر التكليف قائماً على تسليم العقل بالمعجزة مع الإيمان بالله والإيمان بملائكته ورسله ، ويرى أن العقل يحكم حيث لا يوجد طريق شرعي للحكم ، لأن ذلك منهاج بعض المعتزلة الذين تلاقى مع رؤسائهم ، بل إن حكم العقل بالتكليف حيث لا نص هو رأي عند الإمامية رضوان الله تبارك وتعالى عن أئمتهم الكرام ، ولنترك الآن هذه المسألة ، وسنعرض لها قريباً عند الكلام في التحسين العقلي والتقييح العقلي .

٢٩١ - لنترك الكلام في هذه المسألة إلى الكلام في تقديم الإجماع على ما يقضى به القرآن الكريم والسنة النبوية ، فإن ظاهر الكلام قد يستفاد منه أن حكم الإجماع إذا تعارض مع القرآن أو السنة المتواترة قدم عليه . وهذا غريب ، لأنه فرض إجماعاً معلوماً على أمر يخالف القرآن أو السنة المتواترة ، وهو يخالف ما صرح به جمهور الفقهاء من أن القرآن والسنة المتواترة ، هما عماد الدين .

وقد فهم بعض المستشرقين من هذا الكلام وأشباهه أن المسلمين إذا أجمعوا على أمر يقدم إجماعهم على الكتاب والسنة ، وبنوا على هذا أن الإسلام دين متطور ، ولكن المسلمين لم يتخذوا الطريق لتحويله بسبب جمودهم .

ولذلك وجب علينا أن نصحح القول ليعرفوا أنه خطأ في فهمهم .

لقد ذكر صاحب الفصول اللوائية أن الإجماع الذي يبتدأ به « هو الإجماع المعلوم » وهو الإجماع الذي ثبت في حقائق الإسلام الأولى التي ثبتت بالتواتر عن النبي ﷺ ، تواتر عليها إجماع المؤمنين في عهد الصحابة لأنهم تلقوا ذلك عن النبي ﷺ ، وإجماع التابعين من بعدهم ، لم يشذ أحد في العصر الأول الصحابي ، ولا أحد في العصر التابعي ، كإجماعهم على كون الصلوات خمسا ، وكإجماعهم على أن صلاة الفجر ركعتان ، والظهر أربع والعصر والعشاء كذلك ، والمغرب ثلاث ، وإجماعهم على أن الصلاة المفروضة هي على هذه الهيئة التي وردت عن النبي ﷺ ، وكإجماعهم على الصوم وأشكاله ، وإجماعهم على الزكوات ، وعلى مناسك الحج ، وغير ذلك من الأمور التي تلقاها الصحابة بالإجماع عن النبي ﷺ ، فإن هذه موضع تسليم ، لا موضع اجتهاد ، وهي أصل الإسلام وركنه ، وهي ما يسمى عند جمهور الفقهاء « ما علم من الدين بالضرورة » ، فالعلم بها علم ضروري لا يحتاج إلى نظر واستدلال ، وهي الحقائق التي لا يصح لمجتهد أن يخالفها معتمداً على ظاهر نص ، أو متعلقاً بظاهر أثر ، فإنها مسلمات في الإسلام ، المنكر لها خارج عن الإسلام ، فمن أنكر عدد الركعات في الصلوات ، فقد أنكر حقيقة معلومة من الدين بالضرورة ، ومن أنكر هذه الحقيقة ، فقد كفر وخرج من الإيمان إلى الكفر .

٢٩٢ - وهذه الأمور العلم بها مقدم على الاجتهاد بالقرآن أو السنة المتواترة ، لأنه لا يصح أن يصل اجتهاد إلى ما يخالفها . وكل اجتهاد ينتهي إلى ما يخالفها باطل ، والعلم بها أصل للعلم بالقرآن . لأن القرآن يخطب للمؤمنين أمراً بالصلاة والزكاة والحج ، ولا يمكن أن تفهم هذه العبارات إلا بمعرفة هذه المسلمات المجمع عليها ، فنفهم أن الصلاة هي تلك الهيئة التي صلى بها النبي ﷺ وصلى معه المؤمنون بها ، وما زالوا يصلون بها إلى اليوم ، وكذلك الزكاة الحج .

ولقد ثبت هذا الإجماع بالطريقة التي ثبت سند القرآن الكريم ، فهو مثله

في التواتر ، وهو متله في أن من ينكره ينكر ركن الإسلام وعماده ، فيكون كافرأ ، ولكنه أمر عملي ، لا يحتاج إلى قواعد الاستنباط ، ولأجل هذا يقدم الأخذ به عن الاجتهاد في القرآن ، لأنه كحقيقة القرآن من المسلمات ، ولا يصلح للاجتهاد في القرآن من لا يأخذ بهذه المسلمات ، وإلا فكيف يفهم معنى الصلاة التي صارت حقيقة عرفية في الإسلام ، وكذلك يفهم الصوم والزكاة ، والحج ! ان من لا يفهم هذه المسلمات التي لا مجال لإنكارها لا يسوغ له أن يجتهد .

٢٩٣ - وليس تقديم الأخذ بهذه المسلمات على الاجتهاد في القرآن والسنة تقديماً للإجماع في ذاته على القرآن والسنة ، بل هو تقديم لأمر ثابت عن النبي ﷺ بطريق ليس لأحد أن يشك في نسبتها فهو أخذ بأقوى سنة ، وأخذ بأحكم ما يدل عليه القرآن الكريم من أحكام .

ولا مسوغ لأحد أن يتعلق بهذا ليقول إن كل إجماع مقدم على كل نص مهما تكن روايته ، لأن ذلك يكون تزيدياً على ما يؤدي إليه هذا الكلام ، إذ مؤداه الإجماع المعلوم الذي لا ينكره أحد ، وهو هذه المسلمات التي لا ينكرها أحد . وليس كل إجماع له هذا الشأن ، بل يقرر الشافعي أنه لا يعلم إجماعاً سواها .

وفوق ذلك فإن أساس هذا الإجماع هو التلقي عن النبي ﷺ ، فقد تلقى هذا عنه كل المؤمنين ، بل كل المسلمين ، وتلقاه عن الصحابة كل المسلمين ، فاعتمده على النبي ﷺ ، فلا مساغ لأن يقال إن ذات الإجماع من المسلمين مقدم على القرآن الكريم والسنة النبوية ، لأن أساس الإجماع هنا هو تلقي الحقائق الإسلامية ، وأركان الإسلام عن الرسول ﷺ ، وليس مجرد إجماع المسلمين .

والإجماع المؤخر على الكتاب والسنة هو الإجماع الاستنباطي ، لا الإجماع على تلي أركان الإسلام الذي بيناه . وهذا الإجماع الأخير هو موضع خلاف في تحققه ، وقد اتفقوا على صورته في عهد الصحابة كإجماعهم على ميراث الجدة ، فقد أجمعوا عليه واعتمدوا في إجماعهم على رواية اعطاء النبي ﷺ السدس لها .

هذا أمر وجب علينا تحريره ، حتى لا تضل أفهام ، فنحسب أن مجرد إجماع المسلمين يغير أحكام القرآن والسنة ، وقانا الله تعالى من زلل العقل ، وزلل القول في دينه بغير علم ، ولا كتاب مبين .

حكم العقل

٢٩٤ - نقلنا لك كلام الزيدية في أصولهم في جعل العقل ذا سلطان في الشرع ، فقد قالوا إن للعقل سلطاناً ، حيث لا يمكن معرفة الحكم بأى طريق من طرق الفهم لأحكام النصوص ، وجعلوا العقل أساساً لمعرفة الأحكام الشرعية ، وقد جاء في المعتمد ما نصه : « كل الأشياء المعلومة ، إما أن تعلم بالعقل فقط ، وإما بالشرع فقط ، وإما بالشرع وبالعقل ، أما المطلوب بالعقل فقط ، فكل ما كان في العقل دليل عليه ، وكان العلم بصحة الشرع موقوفاً على العلم به ، كالعلم بالله تعالى وصفاته ،^(١) .

وعمل العقل مع الشرع إنما هو في استخراج الأحكام من النصوص ، والاجتهاد فيما وراء النصوص ، والأخذ بقضية العقل إذا لم يكن ثمة نص .

وعلى ذلك يكون للعقل دوران في الفقه الزيدى :

أحدهما - في إثبات الرسالة المحمدية ومعرفة الله تعالى ، وقد اتفق مع الزيدية في هذا الحنفية والماتريدية ، بل اختار ذلك ابن حزم الظاهري إمام الظاهرية في عصره ، إذ قرر أن معرفة الله تعالى واجبة بالعقل ، وكذلك المعجزة ، وقد بنى ذلك على علم النفس الفردي .

والثاني - عند استخراج الأحكام من الشرع ، وذلك يكون بالاستنباط عن طريق القياس فهو عمل عقلي ، ولكنه ليس اعتماداً مجرداً على العقل ، بل هو

(١) المعتمد مخطوط بدار الكتب المصرية مصور ورقة رقم ٢١٤ .

إلحاق ما لا نص عليه بما فيه نص ، فهو نوع من التفسير ، للعقل فيه مجال ، ولكنه مقيد ، ويكون أيضاً بالاعتماد على العقل ، إذا لم يمكن استخراج الحادثة من نص شرعي ، أو الاعتماد ، وقد نقلنا لك عبارة الجزء الخاص بالأصول من البحر الزخار التي تفيد أن العقل حاكم حيث لا يمكن استخراج الحكم بأي طريق من الطرق الشرعية التي يكون فيها حمل على النص ص .

٢٩٥ - وقد تعرض الشيعة الإمامية لبيان الأصل في معرفة الله تعالى أهر بالعقل أم بالنقل والعقل ، وهل العقل يستقل بإدراك الأحكام من حيث الحلال والحرام بالعقل ، أم لا يستقل ، وقد جاء في كتاب أوائل المقالات كما نقلنا من قبل في الإراء الاعتقادية : « اتفقت الإمامية على أن العقل يحتاج في علمه وتناجه إلى السمع ، وأنه غير منفك عن سمع يئبه الغافل على كيفية الاستدلال ، وأنه لا بد في أول التكليف وابتدائه في العالم من رسول ، ووافقهم على ذلك أصحاب الحديث ، وأجمعت المعتزلة والخوارج والزيدية على خلاف ذلك ، وزعموا أن العقول تعمل بمجرد ما من السمع والتوقيف ، إلا أن البغداديين من المعتزلة يوجبون الرسالة في أول التكليف ،^(١) .

وإن هذا الكلام يستفاد منه أن العقل لا يستقل بفهم التكليفات قبل رسول يرسل إليه ، وأنه لا تكليف من غير رسالة . وإنه لا بد من سمع موقَّف ومنبه ، وإن السمع بالرسالة يرسلها الله ، وهذا يئيه إلى أن العقل لا يمكن أن يكون سابقاً على الشرع وأن قضايا العقل المبتوتة لا تفرض سابقة على الشرع ، وهذا يلتق مع آراء الأشاعرة والمحدثين ، كما تبين من هذا النقل ، وذلك ما يخالف فيه المعتزلة والزيدية .

وإن هذا هو المنقول عن أصول الزيدية ، إذ يفرضون للعقل سلطاناً يتوقفه

(١) أوائل المقالات في المذاهب المختارة ص ٤٤ .

عليه إدراك الرسالة ، وسلطاناً بعد نزول التكليف فيما وراء الطرق الشرعية لمعرفة الأحكام .

٢٩٦ - وإن الذى يهمنى فى قضية العقل فى هذه المسألة هو ما يقرره الزيدية من أن العقل يحكم بالحلل والحرام ، إذا لم يعرف الحلل والحرام بأى طريق من الطرق الشرعية لمعرفة الحلل والحرام ، والأساس فى هذه المسألة هو أن للأشياء قبحاً ذاتياً ، وحسناً ذاتياً ، بحيث يحكم العقل المجرد بحس بعض الأشياء فيوجها ، وقبح بعض الأشياء فيحرمها .

ونقول إن آراء علماء المسلمين فى ذلك أربعة :

أولها - أن العقل يحسن ويقبح بإطلاق فيحل الحسن ، ويحرم القبيح من غير حاجة إلى معرفة من الشارع ، ويترتب على هذا القول أن العقل يصح أن يكلف ، ويترتب على مخالفة حكم العقل العقاب ، وإطاعة حكم العقاب الثواب ، فأهل الفترة قبل الرسل يعاقبون إذا ارتكبوا ما اتفقت العقول على تحريمه كالكذب والظلم ، ويثابون إذا أجابوا داعى العقل فيما اتفقت العقول على وجوبه كالصدق والعدل .

وهؤلاء يقررون التكليف قبل الشرع وبعده ، وينسب هذا القول إلى المعتزلة ، وإلى الزيدية ، وقد تكون نسبتة إلى المعتزلة سليمة ، ولكن نسبتة إلى الزيدية ، وخصوصاً الإمام زيداً بالذات فيها نظر ، ذلك أن كتب الزيدية تأخذ قضايا العقل قبل الشرع فيما يتوقف عليه إدراك الشرع ، وقد نقلنا لك النصوص فى هذا ، أما ما لا يتوقف عليه الشرع ، فإنهم يعتمدون فيه على الشرع والعقل من بعده .

وتانها - أن العقل يحكم بالحلل والحرام ، ولكن بعد نزول الشرائع ، وتقريرها لقضاياها ، وإذا عجز الباحث عن الحكم فى المسألة لعدم الحصول على الحكم الشرعى بأى طريق من الطرق الشرعية التى رسمت للاستدلال اتجه إلى العقل ، وهذا رأى هو رأى الإمامية ، كما صرح بذلك النقل الذى نقلناه عن كتاب

أوائل المقالات ، ويوافق ذلك الرأى البغداديون من المعتزلة ، وإنى أرى أن الزيدية من ذلك الرأى لما نقلنا ، وظاهر هذا الرأى أن العقل إذ يحل ويحرم إنما يكون من وراء التحريم والتحليل تقرير الثواب والعقاب ، لأن المحلل موضع ثواب ، والمحرم موضع عقاب .

الرأى الثالث - هو رأى الماتريدية ، وهو رأى فقهاء الحنفية أن العقل يحسن ويقبح ، والقيح منهى عنه بحكم العقل ، والحسن مأمور به بحكم العقل ، ولكن لا عقاب ولا ثواب إلا بتقرير من الشارع الحكيم ، فهو وحده الذى يتيب ويعاقب .

والرأى الرابع - رأى الأشاعرة والمحدثين ؛ وهو أن الأشياء ليس لها حسن ذاتى ، ولا قبح ذاتى ، وإنما التحسين والتقبيح إنما يكون من أمر الشارع ونهيه ، فما يأمر به الشارع فهو حسن ، وما ينهى عنه فهو تبيح والعقل لا يدرك حسن الأشياء أو قبحها إلا من ناحية أوامر الشارع ونواهيه .

٢٩٧ - هذه هى الآراء الفقهية الإسلامية فى مسألة حكم العقل ، وقد أفرط بعضهم فجعل له حق التحليل والنحرىم . ولو لم يكن هدى من الشرائع ، وغالى بعضهم فنعه من الحكم بالتحليل والتحريم حتى بعد نزول الشرائع ، وأشد من هؤلاء مغالاة من قالوا إن العقل لا يستطيع الحكم على الأشياء بالحسن والقبح ، بل الحسن والقبح بإطلاق لا يعرف إلا من الشارع فى أوامره ونواهيه .

ولترك أولئك الذين غالوا ، فجعلوا العقل يقوم بالتكليف وحده . فإن مذهبهم فيه شذوذ ، إذ فيه نوع تعطيل للشرائع السماوية ومخالفة لصريح قوله تعالى : « وإن من أمة إلا خلا فيها نذير » وإن ذلك المذهب ليس ذا صلة بالفقه الذى تدرسه ، إنما التى له صلة بالفقه الذى تدرسه هو مقام العقل بعد نزول الشرائع ، ووجود الهدى السماوى ، ولذلك تقتصر فى دراستنا على المذاهب الثلاثة الأخيرة . ونطرح المذهب الأول .

ر وقد رأيت أن الخلاف في تضيئة حكم العقل هو في كون الأشياء لها حسن ذاتي ، وقبح ذاتي ، أو ليس لها في ذاتها حسن وقبح ، وإنما الحسن والقبح يردان من أمر الشارع ، فالخزير لحمه قبيح لأن الشارع حرمه ، لا لأنه قبيح في ذاته ، وكذلك الميتة والدم والخمر ، وغير ذلك من المحرمات .

قد قال المعتزلة والزيدية والإمامية والماتريدية والحنفية إن بعض الأشياء له حسن ذاتي وقبح ذاتي ، وقال الأشاعرة : ليس للأشياء حسن ذاتي ، ولا قبح ذاتي .

٢٩٧ - وتفصيل القول عند الأولين أن الأشياء أقسام ثلاثة :

أحدهما - حسن لذاته يأمر به الشارع لا محالة .

والثاني - قبيح لذاته ينهى عنه الشارع لا محالة .

والقسم الثالث - أشياء مترددة بين الحسن والقبح ، أو بين الضرر والنفع ، وهذه يتوقف حسنها وقبحها على أمر الشارع ، أو نهيها ، فإن أمر بها فهي حسنة ، وإن نهي عنها فهي قبيحة ، وجوهر الخلاف هو في القسمين الأولين ، أما القسم الثالث فلا خلاف فيه .

واستدلوا على مذهبهم في أن للأشياء حسناً أو قبحاً ، أو على أن لبعض الأشياء ذلك بعدة أدلة :

أولها - أن الشارع يأمر وينهى فيقبل العقل ، ما يأمر به وما ينهى عنه ، ويدرك ما فيه من حسن أو قبح فيلتزم الطاعة في الأمر والنهي ، وذلك دليل على إدراك العقل لحسن الأشياء وقبحها ، وقد سئل أعرابي لماذا آمنت بمحمد ، فقال : ما رأيته يقول في أمر أفعال والعقل يقول فيه لا تفعل ، وما رأيته محمداً يقول في أمر لا تفعل ، والعقل يقول أفعال ، فدل هذا على أن من أسباب قبول الأوامر موافقتها للعقل ، ودل هذا بالتالي على أن العقل يحسن ويقبح .

ثانيها - أنه لو كان التحسين والتقييح من أوامر الشرع فقط لجاز في العقل

أن يجرى الله المعجزة على يد غير رسول ، أو على يد كاذب ، وبهذا الجواز تفقد المعجزة قوتها في التحدى ، فيكون من الممكن تكذيب الرسول على هذا الأساس .

ثالثها — أن هناك أعمالاً وأقوالاً لا يسع العاقل إلا أن يفعلها ، ويمدح فاعلها كالصدق والعدل ، ولم يجيء شرع قط بمخالفتها ، فدل هذا على أن هذه الأشياء حسنة لذاتها ، وهناك أعمال وأقوال لا يجوز لعاقل أن يفعلها ، كالكذب والظلم ، وعند تضافت العقول على ذم من يفعلها ، واتفقت الشرائع بعد ذلك على العقاب عليها ، فدل هذا على أن هذه الأشياء قبيحة في ذاتها يدرك العقل بذاته قبحها .

رابعها — أن العلم بحسن الأشياء الحسنة في ذاتها ، وقبح الأشياء القبيحة في ذاتها علم ضرورى جاء مع فطرة الناس وطبيعة تكوينهم ، فقد خلق الله تعالى الإنسان سوياً مستقيم الجسم والعقل ، ولذلك تطابقت العقول على أمور حسنة وأخرى قبيحة ، لا فرق بين متدين وغير متدين ، بل الجميع سواء في إدراكها ، فمن ذا الذى يرى إنساناً يأكل مال غيره ويستحسنه ، أو إنساناً يسرق ويستحسن منه السرقة ، أو إنساناً يظلم ويستحسن منه الظلم ، ولو كان العقل لا يدرك الحسن والقبح فقد تعطل وأصبح لا عمل له ، وإن الله تعالى ما خلق شيئاً عبثاً ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

٢٩٩ — هذه حجج الذين قرروا أن للأشياء حسناً ذاتياً وقبحاً ذاتياً ، أما الآخرون فقد بنوا كلامهم على أمور ثلاثة :

أولها — أن الهوى يتحكم في النفس ، فيضل العقل ، فيجعله يرى حسناً ما ليس بالحسن ، وقد ضلت عقول الفلاسفة ، فلا بد من عاصم من أوامر الشارع ونواهيه ، وبذلك يكون هو الذى يحبب وحبب ، ويقبح وحبب .

ثانيها — أن الله تعالى يقول : « وما كنا معذيين حتى نبعث رسولا ، ولو كان

العقل يحسن وحده ، ويقبح وحده ، لسكان التكليف ، وما كان ثمة حاجة إلى التدين ، وهذا لا يرد على السابقين ، لأنهم لا يقولون أن كل شيء يستطيع أن يحكم العقل فيه بالحسن أو القبح .

ثالثاً - أن القول بتحسين العقل وتقبيحه تعطيل للشرائع السماوية ، إذ لا يكون ثمة حاجة إليها ، وقد قرر الله تعالى أن الشرائع قد نزلت عامة وخاصة ، فقد قال ، تعالى : « وإن من أمة إلا خلا فيها نذير » .

٣٠٠ - وقد بنى الزيدية تابعين للإمام زيد والإمامية - على الحكم بأن للأشياء حسناً ذاتياً ، وقبحاً ذاتياً ما يأتي :

أولاً - أنه إذا لم يكن نص . ولا طريق شرعي يمكن به معرفة الحلال والحرام ، فإن الناس يكونون مأمورين بما يحكم به العقل . وقد قرر الزيدية بصريح كلامهم هذا كما نقلنا ذلك من قبل . وانه بمقتضى هذا يكرون مكلفين على مقتضى حكم العقل أمراً وناهياً .

ثانياً - أن الله تعالى لا يمكن أن يأمر بقبيح ، وأن ينهى عن حسن . وذلك لمقتضى كماله سبحانه وتعالى من غير أن يكون ذلك بقوة ملزمة ، لأن أفعال الله تعالى وأقواله لا بد أن تكون عن حكمة ، والله سبحانه وتعالى لا يمكن أن يكون فعله عبثاً ، « تعالى الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً » .

٣٠١ - وقد بنى الماتريدية والحنفية على كون بعض الأشياء لها حسن ذاتي ، وبعضها لها قبيح ذاتي الأمر الثاني فقط ، وهو أن الله تعالى لا يأمر بقبيح ، ولا ينهى عن حسن ؛ وفي هذا القدر يتفق الحنفية مع الزيدية والإمامية . ولكنهم يختلفون عنهم في الأمر الأول ، فهم يرون أنه لا تكليف ولا ثواب ، ولا عقاب بحكم العقل المجرد ، بل إن الأمر في التكليف والثواب والعقاب إلى النصوص والحمل عليها بكل طريق من طرق الحمل ، فليس للعقل قدرة على التكليف الذي يترتب عليه الثواب والعقاب ، بل إن ذلك لا يكون إلا من الشرع ، لصريح

قوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » .

وقد ركي ذلك الرأى فى الجملة الشوكانى فى كتابه إرشاد الفحول : « السلام فى هذا البحث يطول ، وإنكار مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسناً أو قبيحاً مكابرة ومباهة ، وأما إدراكه لكون الفعل الحسن منعلقاً للثواب ، أو كون الفعل القبيح متعلقاً للعقاب فغير مسلم . وعاية ما تدركه العقول أن هذا الفعل الحسن يمدح فاعله . وهذا الفعل القبيح يذم فاعله ، ولا تلازم بين هذا ، وبين كونه منعلقاً للثواب والعقاب ، وبما يستدل به على هذه المسألة قوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » وقوله تعالى : « ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله اقلوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من فيل أن نذل ونخزى » وقوله تعالى : « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » (١) .

٣٠٢ - هذه أقوال الذين قالوا إن الأتساء حسناً ذاتياً وقبحاً ذاتياً ، يدرك العقل كثيراً منها ، والنتائج المترتبة عليها ، ونرى من هذا أن الزيدية وسط بين المعتزلة والحنفية ، وأن الحنفية وسط بين الزيدية والأشاعرة ، ومع الأشاعرة الشافعية ، وهؤلاء الأخيرون لا يرون للأشياء حسناً ذاتياً ولا قبيحاً ذاتياً ، بل الأمور فيها إضافية ، وإن الله سبحانه وتعالى خالق كل شىء ، وهو خالق الحسن والقبح ، فأوامره هى التى تحسن ، ونواهيه هى التى تقبح ، وانه لا تلازم بين وصف خاص بشىء وأمر الله تعالى به أو هيبه عنه ، فليست هناك أمور لا بد أن يأمر الله تعالى بها ، ولا أمور لا بد أن ينهى الله عنها ، فهو القادر على كل شىء ، وهو فعال لما يريد سبحانه .

وإن ذلك الرأى هو رأى جمهور الفقهاء ، وأشد من استمسك به الشافعيون ، ولذلك نفوا الاستنباط بغير طريق القياس ، وصرح الشافعى بأن الاستنباط بغير القياس تلذذ وتهوة . لأنه لا يعترف بالتحسين العقلى والتقيح العقلى .

(١) إرشاد الفحول ص ٨ .

٣٠٣ - ونتهى من هذا البحث إلى أن الإمام زيداً رضى الله عنه كان يأخذ
بالتحسين العقلى والتقييح العقلى ، وأنه يعتبر العقل حاكماً بالحلال أو الحرام فى
الأحوال التى لا يجد طريقاً شرعياً يستنبط بها حكمه الشرعى ، وهو الذى يتفق
مع أصله الذى قرر فيه أن العقل لا يكلف إلا بعد خطاب الشارع .

والآن نترك هذا الموضوع ، وتوجه إلى أصول الاجتهاد عند
الزيدية ، وتنبس من كلامهم ومن الماثور فى الفقه رأى الإمام زيد
فى هذه المبادئ التى يقرها الزيدون .

١ - نصوص الكتاب والسنة المعلومة

٣٠٤ - هذا هو الأصل الذي يلي حكم العقل الذي يتوقف عليه إدراك الرسالة المحمدية ، والذي هو ظواهر القرآن والسنة المعلومة ، وهنا نلاحظ ملاحظتين :

أولها - أن الأصول الزيدية تعتبر القرآن والسنة المعلومة ، أى المتواترة والمشهور في مرتبة واحدة من حيث قوة الاستدلال بهما ، ومن حيث انها يتعاونان في تقرير الأحكام الإسلامية ، بحيث يخصص أحدهما الآخر ، وينسخ أحدهما الآخر إذا لم يمكن التوفيق إلى آخر ما تتعاون فيه النصوص التي تكون في مرتبة واحدة .

ثانيهما - أن كلمة نصوص وكلمة ظواهر تشيران إلى معنى اصطلاحى ، أساسه التفريق بين النص والظاهر ، ولا بد من شرح هذا الاصطلاح ، ثم لا بد من شرح السنة المعلومة : ما هى ، وما شروط تحقق العلم فيها ، ويقتضى أيضاً الكلام فى خواص القرآن الكريم . . . وإنا بعون الله سنتكلم عن القرآن ، وعن السنة ومراتبها بيجاز ، لأنه لا يتسنى لنا توضيح ذلك الترتيب الذى نقلناه عن الفصول اللؤلؤية إلا إذا تصدينا لبيان خواص القرآن من حيث تواتره ، وبيننا معنى الظاهر والنص ، والعام والخاص . . .

القرآن

٣٠٥ - هو المصدر الأول للإسلام ، وهو حجة الله تعالى القائمة إلى يوم القيامة ، وهو نور الله للمبين ، وهو جبل الله الممدود ، وهو خطاب الله تعالى إلى خلقه ، ومن يستمع إليه فهو يستمع إلى الله تعالى يناديه ، يندره ويبشره ، ويرشده ويوجهه ، ويهديه ، ويبين له أحكامه وأوامره ونواهيه ، وينظم له الدين

والدنيا ، ما من خبر إلا دعا إليه ، وما من مصلحة إلا اشتمل عليها ، وهو أصل كل الأحكام ، فهي ترجع إليه .

ولقد عرفت القرآن كتب الأصول في الفقه الزيدى بالتحريف التالى :

« هو الكلام المنزل على محمد ﷺ للإعجاز بأقل سورة منه ، أو بعدة آيات متواترات ، وهو الموجود بأيدى الأمة من غير زيادة فيه إجماعاً ، ولا نقصان عما فى العرضة الأخيرة ، ولا ازدياد ، بخلاف الإمامية ، ومنه البسمة فى غير يراءة ، وهى آية من أول الفاتحة ، وأول كل سورة عند جمهور السلف وأئمتنا والشافعية وقراء مكة ، خلافاً لبعض السلف ومالك وأبى حنيفة والثورى والأوزاعى وقراء المدينة والبصرة والشام ، وقال ابن المسيب ومحمد بن كعب ، وروى عن الشافعى هى آية من الفاتحة فقط ، (١) .

٣٠٦ — وإن هذا الكلام يستفاد منه أربعة أمور :

أولها — أن القرآن الكريم منزل من عند الله تعالى ، وأنه معجزة النبى ﷺ الكبرى ، وأنه الذى تحدى بها العرب أن يأتوا بمتله ، فعجزوا ، وتحداهم أن يأتوا بعشر سور ولو مفتريات ، فعجزوا ، وتحداهم أن يأتوا بسورة فعجزوا ، فهو معجز بذاته ، وهذا دليل على أنه ليس من صنع البشر .

ثانيها — أنه لم يعتزه ريادة بإجماع العلماء . ولا نقص ، وقد ذكر أن الإمامية خالفوا فى النقص فادعوا أنه قد اعتراه النقص ، والحق أن الإمامية ليسوا جميعاً على هذا رأى ، بل منهم من ادعاه ، فقال إن المصحف الذى بأيدينا حذف منه آيات خاصة بآل البيت ، وانه كان عند على كرم الله وجهه مصحف كامل لم يحذف منه شيء ، ولكن خالفهم فى ذلك الكثيرون من الإمامية وعلى رأسهم

(١) الجزء السادس من البحر الزخار والفصول التوثيقية ورقة رقم ٤٤ . وهما مخطوطان بدار الكتب المصرية .

المرتضى والطوسي وغيرهما، واعتبر الإمام أبو عبد الله جعفر الصادق من يقول هذا ليس مسلماً، وإنما نوافق أبا عبد الله على قوله، ومن الغريب أن الذى ادعى هذه الدعاوى الكليني، وهو حجة فى الرواية عندهم، وكيف تقبل رواية من يكون على هذا الضلال، بل على هذا الكفر المبين.

ثالثها - أن القرآن ثبت متواتراً، ولا يعرف أن كتاباً من الكتب، قد تواتر تواتر القرآن الكريم، وهو متواتر بكل صور قراءته عندهم، كجمهور المسلمين على ما سنين.

رابعها - أن هذا التفصيل فى البسطة من حيث كونها جزءاً من كل سورة ما عدا براءة، أو جزءاً من الفاتحة وحدهما - أو ليس جزءاً من أى سورة، واعتناق طائفة بكل رأى من هذه الآراء الثلاثة يدل على مقدار اتصال الفقه الزيدى وأصوله بفقه الجمهور وأصوله، واعتماده على فقه السلف من أى فريق كانوا.

قراءات القرآن وتواترها :

١٠٧ - لقد تعرضت كتب الأصول فى الفقه الزيدى لقراءات القرآن، ولعل هذه العناية بالقراءات بما توارثوه عن الإمام زيد رضى الله عنه، فقد كان رضى الله عنه من القراء الذين رووا قراءة خاصة، وهى فى ضمن القراءات المتواترة، فقد جاء فى كتاب الفصول اللؤلؤية: «لزيد بن على عليه السلام قراءة مروية عنه».

والقراءات كلها متفقة مع العرضة الأخيرة التى نقلنا الإشارة إليها فيما نقلنا من قبل، ففما نقلنا «ولا نقصان عما فى العرضة الأخيرة».

وإذا كانت العرضة الأخيرة هى الكاملة وهى التى قرأها النبى ﷺ على جبريل الأمين كاملة، ولا نقصان ولا زيادة فيها فالقراءات كلها مخرجة عليها، وهى كلها متفقة معها.

والحديث الذي يستفاد منه أن القرآن نزل على سبعة أحرف نسخت منها ست وبقيت واحدة ، ليس المراد منه القراءات ، إنما المراد منه أحرف العرب ولهجاتها ، وقد أبيحت القراءة بها في أول نزول القرآن ، ثم نسخت ، وبقيت لغة قريش ، وهي التي كانت بها العرصة الأخيرة ، وهي كما ذكرنا شاملة للقراءات كلها .

٣٠٨- والقراءات السبع عند الزيدية كما هي عند الجمهور متواترة ، فهي متواترة بالإجماع ، وانفقوا على أن الأصل متواتر ، والأصل هو ذات النص ، أما الهيئة من المد والوقف ، وغيرها مما يتعلق بالشكل لا بالنص في ذاته ، فقد اختلف في تواتره مع الاتفاق على صحة السند فيه ، فقال بعض العلماء من الزيدية والجمهور إن المتواتر هو ذات النص ، أما هيئة القراءة من مد ووقف وما نحوهما فإنه مع صحة السند فيه لم يبلغ حد التواتر ، ولعله اشتهر بعد عصر الصحابة ، وبه استفاضت الأخبار .

ولكن الجمهور من العلماء على أن النواتر يشمل الأصل ، ويشمل الشكل وهيئات القراءة ، وحينئذ يكون من المقرر الثابت أن من يقرأ القرآن مجوداً مرتلاً ، إنما يقرأ بالصورة الصوتية التي كان يقرأ القرآن بها النبي ﷺ ، ولقد ذكر سبحانه أن ذلك من أسباب نزوله منجماً ، فقد قال سبحانه رداً على اعتراض المشركين على نزول القرآن منجماً ، ورد النبي ﷺ كلامهم ، فقال : « وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة ، كذلك لنثبت به فؤادك ، ورتلناه ترتيلاً ، وفي هذا النص السامى يتبين الاعتراض والجواب ، ولا يهمننا الاعتراض ، إنما الذي استرعى أذهاننا هو الجواب ، وهو مكون من شطرين :

أحدهما - أنه يتبت الفؤاد بالأنس الروحي لنبي ﷺ لنوالى نزول الوحي عليه في أزمان غير مترامية ، وتثبيت معاني القرآن الكريم وأحكامه وألفاظه في قلب النبي ﷺ ، وصفوة المؤمنين الذي سهل التنجيم حفظه لهم .

الشرط الثاني - هو ترتيل القرآن ، فإن سهولة الحفظ جعلت القرآن الكريم يحفظ في الصدور قبل أن يحفظ في القرطاس ، والعناية بحفظه وتلقيه مباشرة عن النبي ﷺ جعلت الذين يتلقونه عنه يرتلون ، كما يرتله النبي ﷺ ثم ينقلون ذلك الترتيل إلى من يلونهم ، وكل جيل ينقل القرآن ، كما ورد عن النبي ﷺ ، وبالطريقة التي كان يقرأ بها حتى عصرنا هذا ، ولم يتواتر فقط لفظه ، بل تواترت معه طريقة ترتيله بالقراءات المروية المقطوع بها عن النبي وهي القراءات ، ولذا يقول العلماء : القراءة سنة متبعة ، أي ليس فإتيير ولا بديل .

٣٠٩ - وبهذا يتبين أن القراءات كلها تتواتر أصلاً وهيئة ، فالمد والإمالة وغيرها من أشكال القراءة متواترة ، وقد يسأل سائل لماذا اختلفت قراءات القرآن ، وقد أجاب عن ذلك علماء الأصول في المذهب الزيدي ، فجاء في الفصول اللؤلؤية ما نصه :

« واختلف القراءات إما لبيان أصل الحق ودفع الزيغ ، أو حكم بجمع عليه ، أو الجمع بين حكيمين مختلفين ، أو لتفسير ما لعله لم يعرف ، أو لإيضاح حكم يقتضى الظاهر خلافه ، .

وإن هذا الكلام يدل على أن القراءات المختلفة فيها فوائد :

أولها - بيان أصل الحق وهو صدق الشريعة الإسلامية ، وصدق الرسالة المحمدية ، فإن كل قراءة تكون معجزة بذاتها ، فيتعدد الإعجاز وطرائقه ، وإذا كانت كل قراءة معجزة بذاتها ، فإن ذلك يكون أشد تأييداً للحق ، وأهوى ثبوتاً .

الثانية - أنه يتبين الحكم المقطوع إذا كانت بعض القراءات دلالتها ظنية ، فإن توافق الأخرى معها يجعل الدلالة قطعية ، إذ هذا التوافق يزيل الاحتمال الذي هو سبب الظنية ، فتكون الدلالة بمجموع القراءتين قطعية .

الثالثة - أن تكون إحدى القراءتين دلالتها احتمالية تختلف في فهمها

الأنظار . فتجىء القراءة الأخرى مزيلة للاحتمال صريحة في أحد الاحتمالين ،
فيزول اختلاف الأنظار . ويكون رأياً واحداً عند الذين يطلبون الحق لذات
الحق من غير عوج .

الرابعة - أن يكون اختلاف القراءات مؤدياً إلى إيجاد حكمين من آية واحدة ،
فتكون إحدى القراءتين معيدة حكماً ، والثانية تفيد حكماً حديداً لامعارضة بينه
وبين ما أفادت الأولى . فأنص الموجد بفيد الحكمين بعبارة واحدة . وذلك
من أسرار الإعجاز . وهو أكمل إيجاز مع الوفاء بصدق المعاني .

الخامسة - أن تكون إحدى القراءتين مفسرة للقراءة الأخرى . ومجموعهما
يكون مفسراً لا إلهام فيه . ولا يكون احتمال ناشئاً عن دليل .

السادسة - أن يكون ظاهر بعض القراءات مؤدياً لمعنى لا يتفق مع الأصل
المقرر للأحكام الإسلامية فتجىء القراءة الأخرى موضحة حقيقة الحكمة الشرعية ،
مبينة ما يطالب به الشرع في الأمر بياناً صريحاً .

٣١٠ - وإذا كانت قراءات القرآن متواترة ، فلا تعتبر القراءات غير
المتواترة قرآناً ، لأن خاصة القرآن الكريم التي لا تفارقه هو أن يكون متواتراً ،
فما ليس بمتواتر لا يعد قرآناً .

وقد تواتر القرآن الكريم جيلاً بعد جيل ، قد حفظه النبي ﷺ وقرأه على
جبريل قبل أن ينتقل عليه السلام إلى الرفيق الأعلى ، وحفظه أصحابه رضي الله
عنهم ، كما تلقوه عن النبي ﷺ ، وتلقاه عنهم التابعون ، ومع أنه كتب في مصاحف
في عهد الصحابة ، ما كان التابعون ومن جاء بعدهم يعتمدون على المصاحف وحدها
في حفظ القرآن ، بل كان كل طالب حفظه يقرأ على حافظ لينتقل إليه الترتيل الذي
تلقاه عن سابقه ، حتى ينتهي السند إلى النبي ﷺ وبذلك يتواتر النص القرآني ،
وتواتر معه هيئات القراءات كلها ، وقد استمر ذلك إلى يومنا هذا ، وبذلك تحقق
قوله تعالى : « إنا نحن نزلنا الذكر ، وإنا له لحافظون » .

وإن تواتر القرآن الكريم جعله قطعي السد ، ولكن قد يكون ظني الدلالة ،
فلاحتمال قد يرد على دلالاته ، ولكن لا يمكن أن يرد على سده ، فهو متواتر
تواتراً لا مجال للشك فيه .

١ - نصوص الكتاب والسنة المعلومة

٣١١ - صرح في الفصول اللؤلؤية أن أول مراتب الاستدلال في الكتاب
نصوصه ، وقد قرن بها نصوص السنة المعلومة . وأخر عنهما ظواهر الكتاب
والسنة المعلومة ، والسنة المعلومة هي السنة المتواترة ، وهو بهذا يضع البنية
المتواترة من حيث استنباط الأحكام منها في مرتبة القرآن الكريم ، وإن افرقت
عنه في أنها قول النبي ﷺ ، والقرآن كلام الله سبحانه وتعالى ، وفي أن القرآن
معجز ، وهي لا إجماع فيها . وإن كان كلام الرسول ﷺ من جوامع الكلام .

وإن تفصيل الكلام في هاتين المرتبتين ، وهما مرتبة النصوص ، ومرتبة
الظواهر يجعلنا نحوض في بيان هذه المصطلحات التي يتكلم فيها علماء الأصول
في باب المباحث اللفظية ، ولذلك نتعرض لتعريفات تتعلق بهذه المباحث ،
وسنجهد أن يكون كلامنا مشتقاً من كتب الأصول في الفقه الزيدي .

٣١٢ - يقسم العلماء في أصول الفقه الزيدي اللفظ الوارد في القرآن
إلى قسمين : محكم ، ومتشابه ، وهم تابعون في هذا التقسيم لقوله تعالى : « هو الذي
أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات » .

وقد جاء في الجزء السادس من كتاب البحر الزخار ما نصه^(١) :

« المحكم هو الكلام الذي لم يُرد به خلاف ظاهره . والمتشابه هو الكلام الذي

(١) الجزء السادس من البحر الزخار ورقة رقم ٩ .

يراد به خلاف ظاهره عندنا ، وقال ابن الحاجب هو الكلام المتضح المعنى ،
والمتشابه مقابله . .

ولا يهمننا الكلام في المتشابه الآن ، لأنه من المتفق عليه بين جماهير الفقهاء
أن آيات الأحكام لا يوجد فيها متشابه ، فلا يهمننا الكلام في المتشابه في بعض ألفاظ
القرآن المتعلقة بذات الله تعالى أو بأفعاله .

والمحكم هنا ليس هو المحكم المذكور في أصول الفقه الحنفي ، لأن المحكم هناك
هو ما لا يقبل التأويل ولا التخصيص ولا النسخ ، أما المحكم هنا فهو المتفق مع
استعمال القرآن الكريم ، إذ جعله سبحانه في مقابل المتشابه ، وكل واضح المعنى
فهو مقابل للمتشابه ، سواء أ كان قابلاً في ذاته للنسخ أم كان غير قابل ، وإن كانت
نصوص الأحكام كلها بعد وفاة النبي ﷺ ليست قابلة للنسخ ، لأنه لا نسخ
للأحكام بعد وفاة النبي ﷺ .

أقسام المحكم عند الزيدية :

٣١٣ - يقسم كتاب الأصول في الفقه الزيدي المحكم ، وهو الذي لا يراد به
غير ظاهر لفظه ، أو بعبارة موضحه ما لا يقبل تأويلاً إلى أقسام هي :

- ١ - النص الجلي .
 - ٢ - والظاهر إذا لم يعارضه ما هو أقوى منه .
 - ٣ - والمفهوم إذا لم يعارضه منطوق .
 - ٤ - والخاص ولو عارضه عام ، والمقيد ولو عارضه مطلق .
 - ٥ - وما وافقه تحسين عقلي .
 - ٦ - والمجاز الذي تكون قرينته ضرورية أو جلية (١) .
- هذه أقسام ستة للمحكم ، ولنترك الجزء الأخير ، فإن الكلام فيه يقودنا إلى بحث

(١) المصول اللوائية ورقة رقم ٤٦ .

لغوى صرف ، ولكن نقول فيه بإجمال : إن المجاز الواضح القرينة أو الضرورى لا يمكن إلا أن يكون كالصریح ، ولا يدخل فى باب المتشابه ، فالتعير عن السلطان باليد ، كما تقول وضع الأمير يده على المدينة لا يمكن أن يكون متشابهاً ، وكذلك القرينة الضرورية تجعل اللفظ غير قابل للاحتمال فى أداء المعنى المجازى ، كقوله تعالى : «إني أراى أعصر خمراً ، فإن الخمر سائل لا يعقل أن يعصر ، بل العصر لشيء يقبله ، وهو العنب الذى سيثول إلى خمر .

ونكتفى بهذا القدر فى ذلك القسم ، ولنتجه إلى الأقسام الأخرى ، لأنها تفسير آيات الأحكام ، وتبين قوة الألفاظ فى الدلالات التى تدل عليها ، والمعانى الشرعية التى تستنبط منها .

ولا نستطيع أن نفرض أن الإمام زيداً خاض فى بيان معانى هذه الألفاظ ، وقوة دلالتها ، ووضع تلك الاصطلاحات لها ، فما كان ذلك البيان مقصود الفقه فى عصره ، وإن كان الذوق الفقهى والبيانى والمنطقى يوجب علينا أن نفرض أنه لاحظ فى استنباطه قوة الدلالات ، وعلى ذلك لا يمنعنا كون هذه الاصطلاحات جاءت بعد الإمام زيد رضى الله عنه من أن نقول إن هذه الاصطلاحات متفقة فى كثير من الأحوال مع فقهه ، ولذا تسكلم فيها واحداً واحداً ، ولا نفرض مخالفة هذه الأصول لفقه الإمام زيد ، إلا إذا ثبت لدينا بطريق آخر من الفروع الفقهيّة أنه لم يأخذ بذلك .

النص الجلى والخفى :

٣١٤ - اعتبرت النصوص كلها فى القرآن والسنة المتواترة أقوى ما يؤخذ به من الأحكام عند الزيدية ، فما هى هذه النصوص ، وقد جعلها صاحب الفصول اللوثوية من أقسام المحكم .

وقد عرفوا النص بأنه اللفظ الذى لا يقبل الاحتمال فى دلالة على معناه ، وهو ينقسم إلى قسمين : نص جلى ، ونص خفى .

والنص الجلي هو النص الذي لا يحتمل غير معناه بضرورة الوضع اللغوى ،
أى يكون موضوعاً له ، مثل « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة حلدة » ،
فكلمة مائة حلدة لا تحتمل غير ما تدل عليه بضرورة الوضع اللغوى ، إذ أن كلمة
مائة موضوعة لهذا العدد لا تحتمل قط سواه .

والنص الخفي هو الذى لا يدخله الاحتمال بضرورة النظر العقلى ، وذلك يكون
فى النصوص التى تتعلق بالاعتقاد كثيراً .

ولقد ذكر هذه التعريفات صاحب الفصول اللؤلؤية فقال :

« النص هو اللفظ الدال على معنى لا يحتمل غيره بضرورة الوضع ، وهذا هو
النص الجلى ، وخفى وهو النص الدال على معنى لا يحتمل غيره بالنظر ، وقصره
الغزالى والطبرى على الأول ،^(١) .

وإنما نميل إلى أن النصوص الفقهية منه إذا اعتبر المشترك من النص ،
لأن لفظ القرء ، لا يدل على معنى الطهر أو الحيض ، إلا بنوع تأمل وفحص ،
فهو بحكم العقل يدل على معنى الحيض نصاً لا يقبل الاحتمال عند الخفية ، ويدل
على معنى الطهر ، وهو لا يقبل غيره بالنظر والفحص عند الشافعى رضى الله عنه .
٣١٥ — ولا بد من أن نوازن هنا بين قول الزيدية فى أصولهم وقول علماء
الأصول عند عامة الفقهاء .

لقد قال المالكية إن النص هو الذى لا يقبل احتمالاً فيما يدل عليه ، وما معنى
الاحتمال المنفى أهو الاحتمال الناشئ عن دليل ، بمعنى أن النص لا يقبل احتمالاً
ناشئاً عن دليل ، كلفظ الزنى فقد يحتمل مقدماته ، ولكنه احتمال غير ناشئ عن
دليل ، أم هو ما لا يدخله الاحتمال مطلقاً كألفاظ العدد . قال بعض المالكية والشافعية
إنه ما لا يقبل الاحتمال مطلقاً كألفاظ الأعداد ، وقال بعضهم ما لا يقبل الاحتمال
الناشئ عن دليل .

(١) الكتاب المذكور ورقة رقم ٩٨ .

وعلى أى الرأيين يفسر قول الزيدية قر لهم إنه ما لا يقبل الاحتمال، يظهر لى أنهم يريدون نفي الاحتمال أياً كان ، لأنهم عرفوه بأنه ما لا يقبل الاحتمال بأصل الوضع اللغوى ، ونفي الاحتمال بأصل الوضع اللغوى يقطع بنفي كل احتمال إذا قلنا إن دلالة الألفاظ لغة قطعية لا ظنية ، وهذا ما اختاره الزيدية .

والحنفية فى تعريف النص لهم منهاج آخر الزيدية وغيرهم ، فهم يقول : « النص هو المعنى الذى يدل على ما سيق له اللفظ من غير نظر إلى الاحتمال ، فقوله تعالى فى آية الربا « ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا ، وأحل الله البيع وحرم الربا ، فيها ما يفيد حل البيع ، ولكن اللفظ لم يسق للدلالة عليه . بل سيق للدلالة على الفرق بين البيع والربا ، وجاء حل البيع بالقصد الثانى ، لا بالقصد الأول ، وبعبارة أخرى جاء تبعياً ، وليس مقصوداً تصديداً أصلياً .

ومن العبارات ما قد تكون غير قابلة للاحتمال ، ولكن اعتبرها الحنفية من قبيل الظاهر ، كقوله تعالى فى شأن تعدد الزوجات ، وإن خفتم ألا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء متنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة ، فالمطالبة بالعدالة لم تكن بالنص عند الحنفية ، لأن الكلام لم يسق لطلبها ، ولكن هذا المعنى لا يقبل الاحتمال أى احتمال ، لأن العدالة لهم مقرر ثابت فى الإسلام خالد إلى يوم القيامة .

٢ - ظواهر الكتاب والسنة المعلومة

٣١٦ - ونصوص القرآن والسنة المتواترة حكما واحدا ، فكلاهما متواتر فهو قطعي من حيث السند .

ويلى هذا كما ذكرنا ظواهرهما ، ولقد عرف الزيدية الظاهر بأنه اللفظ الذى يسبق إلى الفهم منه معنى راجح مع احتمال له معنى مرجوح ، وقد قالوا إنه بسبب احتماله لمعنى لا يظهر من اللفظ بآدى الرأى - ظن فى الأحكام العملية ، ولكنه فى الأمور العلمية قطعي لقيام الدليل فيها على صدق ما يفهم من اللفظ ، أو لبطلان المعنى الظاهر ، فلا يكون مأخوذا به ؛ إذ العلميات تقوم على القطع .

وهذا التعريف يتفق مع تعريف الشافعية والمالكية . ويتلاقى مع مهاجمهم ، لأنهم يعتبرون ما يقبل الاحتمال ولو كان غير ناشئ عن دليل ظاهرا .

والحنفية يخالفون الجمهور فى تعريف الظاهر ، كما خالفوهم فى تعريف النص ، فالظاهر هو الذى يدل على كلام لم يسبق له الكلام ، وضربوا لذلك مثلا آية الربا فى دلالتها على حل البيع ، فى قوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » ، وقد نوهنا إلى ذلك ، وكقوله تعالى فى القصص : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين ، والأنف بالأنف ، والأذن بالأذن ، والسن بالسن . والجروح قصاص ، فمن تصدق به فهو كفارة له ، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » ، فإن هذا النص الكريم يفيد بظاهره وجوب القصاص فى هذه الأمور . لأن السياق لم يكن لبيان هذا الحكم عند أهل الإسلام ، ولكن كان لبيان أنه عند اليهود ، وأنهم خالفوا شرعهم الذى بعث به موسى عليه السلام وهجروه ، وأخذوا يلتصقون بالحكم عند غيرهم ، عساهم يجدون لأنفسهم مخرجا من أحكام التوراة .

٣١٧ - هذا وقد صرحت كتب الزيدية بأن النص والظاهر من قبيل المحكم ، ومن قبيل المبين ، ومعنى ذلك بالنسبة للنص واضح ، فإن النص لا يقبل الاحتمال ، فلا يتوقف العمل به لاحتمال تخصيصه ، أو لاحتمال معناه آخر ، أما الظاهر

فهو الذى يقرر أمرا يحتاج إلى توضيح ، ذلك أن مقتضى الاحتمال فى الظاهر ،
يوجب منطقيا ألا يعمل به ، حتى ينقضى الاحتمال ، ولكنهم قالوا إن المعنى المتبادر
يكون هو الأصل الذى ينبغى الأخذ به حتى يقوم الدليل على خلافه ، فلا يزول
المعنى المتبادر من الكلام الذى يسبق إلى الفهم حتى يوجد دليل للمعنى غير السابق
إلى الفهم ، وليس من المعقول أن يترك المعنى السابق إلى الفهم لاحتمال وجود
غيره من غير دليل ، وإلا كان مهملا ، وليس فى نصوص الشرع مهمل ، ولأن
من القواعد الأصولية أن إعمال اللفظ أولى من إجماله .

ولا يهمل المعنى الظاهر إلا إذا عورض بنص هو أقوى دلالة منه مثل قوله
تعالى : « ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا
و آمنوا و عملوا الصالحات ، ثم اتقوا و آمنوا ثم اتقوا و أحسنوا و الله يحب المحسنين ،
فإن ظاهرها أن كل مطعوم حلال ما دامت حقيقة الإيمان مع العمل الصالح
قد تحققت ، ولكنها هذا معارض بنصوص التحريم لبعض المطعومات ، كتحريم
الخنزير والدم ، وتحريم الخمر بالنص الذى لا يقبل احتمالا ولا تأويلا .
ولهذا يشترط الزيدية للعمل بالظاهر ألا يعارضه دليل أقوى منه .

وتقد صرح الزيدية فى أصولهم بأن العام من الظاهر فى دلالاته على عمومته ،
وإن هذا الباب لما له من أثره فى الاستنباط نفرد له فصلا خاصا ، لأن أكثر ألفاظ
الأحكام العملية عمومات ، فيجب أن نبين بإيجاز بعض آراء العلماء فيها ، ورأى
الإمام زيد خاصة فيها .

العام والخاص

٣١٨ - العام لفظ دال على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً ، أى بأى نوع من أنواع الاشتراك ككلمة الرجل والرجال والنساء .

وهو تعريف يتقارب مع تعريف علماء الأصول عند الجمهور ، فهم يقولون : العام هو اللفظ الدال على كثيرين المستغرق في دلالاته لكل ما يصلح له بحسب وضع واحد ، فالرجال لفظ عام ، لأنه يدل على استغراق كل ما يصلح له اللفظ من حيث الوضع ، ويفرقون بذلك بينه وبين المشترك ، وهو اللفظ الدال على أكثر من معنى واحد على سبيل التبادل ، كلفظ العين ، فإنها تدل على الجارحة المبصرة ، وعلى الذات ، وعلى الجاسوس ، ولكن على سبيل التبادل ، وبأوضاع مختلفة لا بوضع واحد ، وقد أخرج المشترك التعريف الذى ذكرناه عند الزيدية ، لأنه ذكر أنه لا بد من اعتبار أمر مشترك بين الآحاد ، وهذا لا يتوافر في اللفظ المشترك ، فإنه لا يوجد متلا أمر مشترك بين العين الجارية والعين المبصرة .

ويقول الحنفية في تعريف العام إنه لفظ ينتظم جمعاً ، سواء أكان باللفظ أم كان بالمعنى ، ومثال الأول الرجال ، ومثاله أيضاً الأسماء الموصولة مثل قوله تعالى : « والذين يتوفون منكم ، ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً ، ومن التانى أسماء الأجناس المعرفة بأل .

ومن تعريف العام يتبين تعريف الخاص . فهو اللفظ الذى وضع لمعنى واحد على سبيل الانفراد ، سواء أكان ذلك المعنى جنساً كحيوان من غير أل ، أم كان نوعاً كإنسان ، أم كان شخصاً كزيد وأبراهيم ، فما دام المسمى واحداً .

دلالة العام :

٣١٩ - جاء في كتاب الفصول اللؤلؤية ما نصه :

« يقسم الكتاب إلى فطعى . وهو ما كان بصاً في دلالاته ... وظنى وهو ما كان غير نص في دلالاته . ويعرف معناه من نفسه إن كان مبيناً ومن بيانه إن كان محملاً

ويختص الرسول ببيان بحملاته الشرعية ، (١) .

ومن أى نوع دلالة العام أهى ظنية فى شمولها لكل ما يشتمل عليه ؟ ، عبارة الزيدية تفيد أنه ظنى ، لأنه ذكر فيها أنه من قبيل الظاهر ، والظاهر ظنى عندهم ، لأنه ما يقبل الاحتمال فى دلالاته ، إذ هو مقابل للنص ، وقد قال مثل ذلك المالكية والشافعية والحنابلة ، فإن العام لا يدل على كل ما يشمل عليه دلالة قطعية ، بل دلالاته على العموم ظنية ، لأن دلالاته أيضاً من قبيل الظاهر الذى يحتمله التخصيص ، واحتمال التخصيص فى القرآن كثير ، لأنه ما من عام إلا وحصص ، وإنه بالاستقراء يجرى التخصيص يدخل كثيراً فى ألفاظ العموم ، مما يجعل احتمال التخصيص قائماً ، وحيث كان احتمال التخصيص ثابتاً فإنه لا مساغ لأن يقال إنه قطعى . وقد خالف الحنفية الزيدية وجمهور الفقهاء ، فقالوا إن دلالة العام وشموله لكل أفراد قطعية ، فتوله تعالى « واللأى ينسن من الحيض من نساءكم إن ارتبتم فعدتن ثلاث أشهر ، واللأى لم يحضن ، يشمل كل معتدة لاترى الحيض بأساً أو صغراً ، سواء أكانت الفرقة من طلاق أو فسخ فى العقد الصحيح أم كانت من متاركة فى العقد الفاسد ، ومعنى القطعية التى يثبتها الحنفية فى الاحتمال الناشئ عن دليل ، وهم يشترطون للقطعية ألا يدخله تخصيص ، فإن دخله تخصيص كانت دلالاته على الباقى ظنية .

تخصيص العام :

٣٢١ — وثمرة الخلاف بين الحنفية وجمهور الفقهاء ومنهم الزيدية تظهر فى قوة المحصصات التى تخصص العام ، فالحنفية قالوا إن العام الذى لم يدخله تخصيص لا يخصه إلا قطعى مثله ، فعام القرآن الذى لم يخصص لا يخصه إلا ما يكون قطعياً فى سنده ودلالاته ، فلا يخصصه حديث الآحاد ، ولا يخصصه القياس ، وتخصصه السنة المتواترة والمشهورة إذا كانت قطعية ، وكانت مقترنة له فى الزمن .

وأما الزيدية ومعهم الجمهور فإنهم لا يشترطون قطعية المخصص مطلقاً ، سواء أكان

العام قد دخله التخصيص أم لم يدخله ، فخير الأحاد مثلاً يخصص العام عند الجمهور .
ولكن يجب أن نقرر هنا أن الإمام مالكا لا يميز تخصيص خبر الأحاد .
لعام القرآن تخصيصاً مطلقاً في كل الأحوال ، بل لابد لتخصيص خبر الأحاد للعام
عند المالكية - من معاضد يعاضد خبر الأحاد ، والمعاضد إما عمل أهل المدينة .
وإما قياس شاهد ، وذلك اعتبر قوله عليه الصلاة : « لا تسكح المرأة على عمتها
ولا على خالتها ، مخصصاً لعموم قوله تعالى : « وأحل لكم ما وراء ذلكم ، لمراقبته لعمل
أهل المدينة وللقياس ولم يأخذ بخبر » نهى محمد ﷺ عند أكل كل ذي مخلب ، وهي سباع
الطير ، وضعف الخبر لعدم معاضدته ، وأخذ بعموم قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحى
إلى على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحاً ، أو لحم حريم فإنه رجس .
أو فسقاً أهل لغير الله به ، فن اضطر غير باغ ولا عاد ، فإن ربك عفو رحيم . »
٣٢١ - والزيدية لأنهم اعتبروا العام من قبل الظاهر ، وأن دلالة ظنية ،
لا قطعية ، ذكروا من المخصصات ما يأتي :

(١) الإجماع ، فإن إجماع المجتهدين في عصر على حكم يعصم العام ،
والإجماع لا بد أن يكون له سند من كتاب أو سنة أو قياس ، وإن الإجماع على
هذا النحو يكون قطعياً ، وإن كان الاستقراء لم يثبت أن إجماعاً ينعقد على حكم
أساسه القياس إلا أن تكون العلة منصوصاً عليها ، وفي هذه الحال يكون القياس
تطبيقاً لحكم النص ، وليس إنشاء لحكم لم يجيء به نص ، والخنفية يتفقون مع
الزيدية في هذا إذا كان نص العلة قطعياً .

(ب) إجماع العترة ، أي إجماع أهل البيت النبوي من أولاد الظهور الذين
ينتمون إلى فاطمة ، فأولئك هم الذين يسمون العترة ، فلا ينقض الإجماع إذا لم يكن فيه
أولاد على من غير فاطمة ، وهم ذرية الإمام محمد بن الحنفية رضى الله عنه ، وهذا
النوع من الإجماع يعد قطعياً عند الشيعة جميعاً . لافرق بين إمامية وزيدية ، ولكن
لا يعتبر الجمهور من الفقهاء ذلك إجماعاً ، وبذلك يفرد الزيدية عن الجمهور (١) .

تخصيص القياس للعام

٣٢٢ - (ج) والقياس ، فإنه يخصص عام القرآن عند الزيدية ، وقد ادعوا أن ذلك قد وافق عليه الأئمة الأربعة والجمهور ، فقد جاء في الفصول اللؤلؤية ما نصه :

« اختلف في تخصيص العام به (أى بالقياس) لجوزة أئمتنا والفقهاء الأربعة والجمهور مطلقاً ، وتبعه بعض الفقهاء مطلقاً ، وابن إبان إن سبق تخصيصه بقطعي متصل أو منفصل جاز ، ووافق الكرخي في المنفصل ، وابن سريج يجوز إن كان القياس جلياً ، ومقتضى كلام أئمتنا جوازه في العملي لا العلي إلا بقياس قطعي ، . وإن هذا الكلام يستفاد منه ثلاثة أمور :

أولها - وهو أمسها بموضوعنا أن أئمة الزيدية رضی الله تبارك وتعالى عنهم يرون أن القياس يخصص العام في الأحكام الشرعية العملية ، كآيات السرقة والزنى ، والقذف ، فإن هذه أحكام شرعية عملية ، ولكن القياس لا يخصص الأحكام العلية ، أى الاعتقادية ككون الله تعالى قادراً عليهما ، منزهاً عن الحوادث ، وغيرها من الاعتقادات كآيات التي تدل على الإيمان بالقدر ، ولكن جوزوا تخصيص بعض العليات بالقياس القطعي ، ولعله يريد البرهان المنطقي ، وهو يسمى القياس عند المناطقية ، ولا يريد القياس الفقهي ، وهو إلحاق غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه لعلته جامعة بينهما ، والسبب واضح في التفريق بين الأحكام العملية والأحكام العلية لأن العام في الأولى بمعنى الشمول ظني ، أما العليات ولو عامة فعناها دائماً قطعي .

ثانيها - أن جمهور الفقهاء يرون جواز تخصيص العام بالقياس ، وذلك موضع نظر ، لأنه ذكر الخنفيه معهم ، والحق أن الخنفيه لا يرون كما جاء في أصولهم جوار تخصيص العام بالقياس إلا إذا كان قد حصص أولاً - والتخصيص لا يكون

إلا بمستقل ، لأن المتصل عندهم كالأستثناء والغاية والوصف لا يعد تخصيصاً ، بل إن العام ينزل غير شامل امكمل أفراده ، إذ أن الاستثناء تكلم بالباقي بعد التنياء فلا تعد أداة الاستثناء تخصيصاً اصطلاحياً عند الحنفية ، والوصف قيد في الكلام لا يفيد العام شموله مع وجوده ، وكذلك الغاية والشرط . والتخصيص لا يكون إلا بمستقل مقارن في الزمان ، وما ذكره رأياً للكرخي هو رأى الحنفية تماماً ، ويسببه الحنفية إلى أبي حنيفة ، وذلك لأن التخصيص بمستقل مقارن رماً يجعل العام ظنياً ، أما التخصيص بأداة استثناء فإنه لا يجعله ظنياً ، وربما جعله خاصاً ، والخاص لا يعارضه القياس .

ثالثاً — أنه يستفاد من هذا الكلام أن الشافعي يميز تخصيص القياس للعام ، ولكن ذلك ليس منصوصاً عليه في كتاب الرسالة ، والذي يفهم من كلامه فيها أن القياس لا يمكن أن يعلو إلى مرتبة النصوص أبداً ، ولو كانت دلالاتها ظنية . وإذا كان القياس لا يخص خبر الأحاد ، ولو عاماً ، فكيف يخص عام القرآن عنده ، وإنه قد صرح في كتاب اختلاف مالك أنه يأخذ على الإمام مالك أنه يجعل الفرع أصلاً ، والأصل فرعاً ، وذلك يجعله أخبار الأحاد محكومة بالقياس أو بعمل أهل المدينة .

وما يقال بالنسبة للشافعي يقال أيضاً بالنسبة للمذهب الحنبلي ، لأنه لا يأخذ بالقياس إلا عند الضرورة ، ولا توجد ثمة ضرورة مطلقاً إذا كان في نصوص القرآن عام يؤخذ به .

٣٣٣ — وفي الحقيقة إن المذهب الذي يتفق مع المذهب الزيدي بالنسبة لتخصيص العام بالقياس هو المذهب المالكي ، فإنه قد صرح فيه بتخصيص القياس للعام ، ولذلك لا مانع من أن نستدل للمذهب الزيدي من كتب المالكية ما دامت الفكرة متلافية في المذهبين تلافياً تاماً .

وقد ذكر القرافي من كبار فقهاء المذهب المالكي في كتابه تنقيح الفصول حجة

المذهب المالكي في تخصيص القياس عام القرآن ، فقرر أنه إن تعارض القياس مع العام ، فقد تعارض أصلان :

أحدهما — عام دلالاته قابلة للتخصيص .

والثاني قياس لا احتمال في دلالاته ، وإذا تعارض أصلان أحدهما فيه احتمال في الدلالة ، والآخر لا احتمال فيه كان الأخذ بما لا احتمال في دلالاته ، وإن تخصيص العام بالقياس يكون إعمالاً لها ، وإعمالها معاً أولى من إهمال أحدهما ، ولو منعنا التخصيص لكان ذلك إهمالاً للقياس ، ومنعاً لاطراد علمه في ذلك الموضوع من غير باعث يدعو إلى ذلك الإهمال^(١) .

هذه خلاصة الحجة التي ساقها القرافي ، ولنا فيها نظر من وجهين :

أولها — أنه يقوم كلامه على أساس اعتبار العام في دلالاته محتملاً ، ويدخل دلالاته الإحتمال غير الناشئ عن دليل والقياس غير محتمل ، ولهذا يقدم القياس على العموم ، فيخصص العام بالقياس ، وإن ذلك فيه توهين للأدلة الشرعية ، وإضعاف لعمل النصوص من غير باعث ، وإن معاني النصوص يجب أن يكون لها عمومها حتى يقوم الدليل من النصوص على خلافه ، ولا يصح أن يعد القياس مخصصاً ، لأنه فرع النص ، ولا يصح أن يجعل الفرع وهو القياس أصلاً والأصل وهو اللفظ فرعاً كما ذكرنا أن الشافعي قاله في كتاب اختلاف مالك .

الثاني — أن من المقررات الشرعية ألا يصار إلى القياس إلا إذا أعوز المجتهد النص ، وهنا يجعل القياس في موضع اللفظ . بل يلغى بعض ما يفهم من اللفظ ، وذلك عكس الترتيب الفقهي للاستنباط .

وإن ذلك الاعتراض يرد على الحنفية ، وإن كانوا يشترطون لتخصيص القياس للفظ العام أن يكون العام قد خصص بمستقل ، إذ يكون العام في شموله ظنياً بعد

(١) الفصول ورقة ٨٥ .

(٢) هذه خلاصة ما ساقه القرافي من أدلة في تنقيح الفصول ص ٩٠ .

ذلك ، لأنه يكون مجازاً غير قطعى القرينة ، ويكون ظنياً ، والمجاز غير قطعى القرينة ظنى عند الكثيرين ويكون ظنياً قد عارض ظنياً . ولكنه مهما يكن فيه تقديم الفرع على الأصل ، وذلك غير مقبول فى ذاته .

٣٢٤ - هذا كلام أئمة الزيدية والفقهاء فى تخصيص القياس العام ، وقد رأيت أنهم يعتبرون القياس مخصصاً للعام فى الأحكام العملية بإطلاق ، ولم يشترطوا أن يكون القياس جلياً ، بل لم يشترطوا أى شرط إلا أن يكون القياس صحيحاً ، فهل هذا هو مذهب الإمام زيد رضى الله عنه وعن آباءه الكرام ، لم نجد فيه نصاً عنه ، حتى نحكم بصحته ، وهم لم ينسبوه إليه بذاته حتى نقول إنهم فى هذا صادقون ، لأنه لا يوجد دليل يعارض هذا الصديق بنقل مثل نقلهم .

ويكون علينا فى هذه الحال أن نرجع إلى المجموع لمعرفة ، أكان يأخذ بالعام ، وأكان يعتبره حجة ظنية أم يعتبره حجة قطعية ، وقد وجدنا له كلاماً فى الكفاءة يدل على أخذه بالعام ، ومنع أن يقاس فى موضع عموم العام ، والآن نقل لك بعضاً مما نقلنا من هذا الموضع من قبل .

قال أبو خالد سألت الإمام زيد بن علي عليهما السلام عن نكاح الأكفاء ، فقال عليه السلام « الناس بعضهم أكفاء لبعض ، عربهم وعجمهم ، وقرشهم وهاشمهم إذا أسلوا وآمنوا ، فدينهم واحد ، لهم مالنا وعليهم ما علينا ، دماؤهم واحدة ودياتهم واحدة ، وفرائضهم واحدة ، ليس لبعضهم على بعض فى ذلك فضل ، وقد قال الله تعالى عز وجل « ولا تتكفروا المشركين حتى يؤمنوا ، فأذن للذين آمنوا والعجمى أن ينكحوا بنات المؤمنين - المشركين جميعاً عربهم وعجمهم إذا أسلوا . »

ومن هذا النص يستفاد أنه اعتر ذلك العموم حجة ، فإن الإذن عام لكل المؤمنين أن يزوجوا بناتهم لأى مشرك مهما يكن قبيله إذا أسلم ، وفيه استدلال

بالعام ، ولا شك أنه لم يعتبر ذلك الإذن ثابتاً بدليل ظني . بل بدليل قطعي جاء بالإباحة .

وقد أكثر من الاستدلال بالعمومات كالحنفية ، فقد سئل مثلاً ، عن المصّة والمصتين ، فأجاب بأنهما محرمتان للنكاح ، وسبب التحريم بالرضاع ، وإليك ما جاء .
« سألت الإمام زيدا عن المصّة والمصتين ، فقال تحرم ، (١) .

ولا يذكر ما اعتمد عليه رضى الله عنه ، ولكن واضح كل الوضوح أنه اعتمد على قوله تعالى « وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة » .

ومن ذلك أن الظهار من الأمة لا أثر له إلا إذا كانت زوجة ، فقد جاء في المجموع « سألت زيد بن علي عليهما السلام عن الرجل يظاهر من أدته ؟ قال لا شيء عليه » .

وذلك تعميم لكلمة نسائكم ، سواء أكن حرائر أم إماء ، فالأمة تدخل في ذلك العموم إذا كانت زوجة ، ولكن لا تدخل إذا كان يتسرى بها بحكم ملك اليمين ، وهذا استعمال للعموم ، كما يفيد العرف اللغوي .

ولقد جاء في المجموع في الزكاة وقد سئل عن تعطى له من الأقارب . هذا هو النص :

« سألت عليه السلام عن الزكاة تجزى الرجل أن يعطيها أحداً من قرابته ؟ قال لا يعطيها من يفرض له الإمام عليه نفقته ، قلت ومن الذي يفرض له الإمام نفقة ، فقال كل وارث ، (٢) .

وهذا النص أخذ بالعموم في أقصى دلالاته من غير تخصيص بقياس أو شبه قياس ، فاعتبر النفقة واجبة على كل وارث أخذاً من عموم قوله تعالى « وعلى الوارث مثل ذلك » ، وقد حصص أكثر الفقهاء ذلك النص بأقيسة مختلفة ، ولكن الإمام

(١) المجموع ج ٤ ص ٩٣

(٢) شرح المجموع ج ٣ ص ٤٢٠

الآحاد تحتمل الصدق والكذب ، ومثل هذا لا يثبت إلا ظنا ، والله تعالى يقول : إن الظن لا يغنى من الحق شيئا ، فلا يكرن حجة في الدين ، إذ أمور الدين يجب أن يكون طريقها قطعيًا . وإن جمهور الفقهاء العامة (أى غير الشيعة) إذا كانوا يحتاجون إلى قبول أخبار الآحاد ، فلأنهم لا يعتقدون بوجود المعصوم الذى يبين لهم الشريعة ، ويفسر لهم معانيها ، ويذكر ذلك لهم بالودعة التى أودعها فيها بيان ما يخفى عليهم ، وأحكام ما يجد من أحداث يريدون معرفتها ، فهم فى فراغ نفسى من هذا الهادى الذى يهديهم ، فاكتفوا بالظن الراجح عن العلم القاطع ، بخلاف الإمامية فعندهم المعصوم الذى يملأ الفراغ العقلى فيمد لهم باليقين بدل الظن .

٢٩٠ - هذا هو الرأى الذى يمنع حجية أخبار الآحاد ، لأنه لا يريد إلا يقياً جازماً ، واسكن هذا القول يخالفه جمهور الإمامية ويأخذون بأخبار الآحاد ، وسواء أكانت معها قرينة ترفعها إلى مرتبة القطع أم لم تكن ، ولقد قرر ذلك الرأى الطوسى وادعى الإجماع عليه عند الإمامية ، ولذلك قال :

« والذى يدل على ذلك (أى على قبول أخبار الآحاد) إجماع الفرقة المحقة ، فإنى وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار التى رووها فى تصانيفهم ، ودونوها فى أصولهم ، لا يتناكرون فى ذلك ، ولا يتدافعونه ، حتى إن واحد منهم إذا أفتى فى شئ لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا ؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف وأصل مشهور ، وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه - سكتوا وسلوا الأمر فى ذلك وقبلوا قوله ، هذه عادتهم وسجينهم من عهد النبي ﷺ ، ومن بعده من الأئمة ، ومن زمن الصادق الذى انتشر العلم عنه ، وكثرت الرواية من جهته ، فلولا أن العمل بهذه الأخبار كان جائزاً لما أجمعوا على ذلك ، ولا نكروه ، ولأن إجماعهم عليه إذا كان فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والنسيان ، (١) .

وهنا نجد أن الطوسى يذكر الإجماع على الأخذ بخبر الآحاد ، وهذا يجعلنا

(١) عدة الأصول الطوسى ، وقد ذكر هذا الموضوع بأدلة من ص ٣١ ، ٣٢ .

نعود إلى بدء القول الأول الذى ينسب إلى المرتضى ، إذ ينسب إليه أنه يرد خبر الآحاد ، إن لم يعتمد على قرينة ، وقد أشرنا إلى القول فى النسبة ، وهنا ما قد يفيد ذلك من غير قطع ، ذلك أن الطوسى تلميذ المرتضى ، وقد قرر الإجماع على الأخذ بخبر الآحاد ، وما كان من الممكن أن يقرر هذا الإجماع ، وهو يعلم أن شيخه يخالفه ، أو يفصل ويقيد ، ولا يأخذ باطلاق ، فذكره الإجماع يقوى الشك فى نسبة القول إلى السيد المرتضى رضى الله عنه ، ولكن الكتب تذكر خلافه ، فلنسر فى مسارها .

٢٩١ - وقد ساق الإمامية حجة تتفق مع الحجج التى ساقها علماء السنة ، وعلى رأسهم الإمام القرشى محمد بن أدریس الشافعى رضى الله عنه ، بل إن ما ساقوه يكاد يكون مأخوذاً من الرسالة لذلك الإمام الجليل ، وما ساقه صاحب كتاب معالم الدين من أدلة ما يأتى :

(١) قوله تعالى : « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ، ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم ، لعلهم يحذرون » .

وقد قال صاحب معالم الدين فى توجيه هذا الدليل : « دلت هذه الآية على وجوب الحذر على القوم عند إنذار الطوائف لهم ، وهو يتحقق بإنذار كل واحد من الطوائف واحداً من القوم ، حيث أسند الإنذار إلى ضمير الجمع العائد على الطائفة ، وعلقه باسم الجمع أعنى القوم فى كليهما أريد المجموع ، ومن البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع ، بحيث يختص بكل بعض من القوم بعض من الطوائف قل أو كثر ، ولو كان بلوغ التواتر شرطاً لقليل : « لينذر كل واحد واحداً من قومهم ، أو ما يؤدى هذا المعنى ، فوجوب الحذر عليهم بالإخبار الواقع على الوجه الذى ذكرناه دليل على وجوب العمل بخبر الواحد ، (١) » .

ومؤدى هذا الكلام أن الله سبحانه وتعالى جعل الحذر الذى يقتضى أداء

(١) معالم الدين ص ١٨٨ إلى ١٨٩ .

هذا عند الخفية وعند الزيدية ، فقد ذكر في الفصول التولية أن عددهم قولين أحدهما اشتراط أن يكون المخصص مقارنا للمخصص لأنه بيان . والثاني أنه لا يشترط ذلك . لأنه حيثما توارد الخاص والعام على مريض واحد . فإن العام يخرج منه ما يقابل الخاص . لوحدة مراد الأحكام . وهو الله سبحانه وتعالى ، وعند هؤلاء لا يعمد ق التخصيص عن النسخ الجزئي . ولم يذكر الزيدية رأي الإمام زيد في هذه المسألة . وقد رجعا إلى المجموع ، واستعرضنا كثيرا من مسائله الفقهية ، فلم نجد ما يجعلنا نحكم برأي للإمام زيد ، يكون مستندا من المجموع

حقيقة التخصيص

٣٢٩ - يعرف الخفية التخصيص بأنه بيان أن اللفظ العام يدل على بعض أفراده ، ولا يدل عليها كلها . فالأفراد التي لا يشتمل عليها العام لا تعتبر قد أدخلت فيه ، ثم أخرجها التخصيص . بل إنها لم تدخل ابتداء ، واللفظ لم يشملها وهذا هو الفارق بين التخصيص والنسخ الجزئي ، فالنسخ الجزئي إخراج بعض أفراد العام من حكمه بعد أن دخلوا ، أما التخصيص فهو بيان أن بعض أفراد العام لم يدخل في الحكم ابتداء ، وأن لفظ العام معناه مقصور على بعض أفراده . وإن هذا هو تفسير الشافعي للتخصيص . فهو يسمى العام المخصص لأنه العام الذي أريد به الخصوص .

٣٣٠ - وعلى ذلك أكثر كتاب الأصول عند الجمهور . ويقول الغرالي في حقيقة التخصيص : « إن تسمية الأدلة مخصصة تجوز ، إذ الدليل عرف إرادة المتكلم ، وأنه أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصا ، والتخصيص عن التحقيق بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص . وهو نظير التقييد التي تساق لبيان أن اللفظ خرج من الحقيقة إلى المجاز (١) ،

(١) المستقصى ج ١ باب العام والخاص .

في الاستبطاء عندهم لا يحدث إلا ظنا ، وأخبار الآحاد هي الأخرى ظنية ، والعقل قاض بأن الظن إذا كانت له جهات مختلفة - متعددة تنفاوت في القوة ، فالمدول عن القوى منها إلى الضعيف قبيح ، ولا شك أن كثيراً من أخبار الآحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشئ من سائر الأدلة ، فيجب تقديم العمل بها ، (١) .

أى أنه إذا كانت دلالات العقل على ما يدل عليه من أحكام - ظنية ودلالة أخبار الآحاد ظنية ، فإنه يجب الأخذ بأخبار الآحاد لأنها نصوص ، ولا يعمل العقل مع وجود النص ، لأنه أقوى ، ولا يعمل بالضعيف في موضع القوى ..

وقد يعترض على هذا الدليل بأن دلالة القرآن قطعية لاظنية كما في النقل السابق ، كما قرر شيخ الأصوليين عذم الطوسي في العام . وقد أجيب عن ذلك بجوابين : أحدهما : أن قطعية دلالات الظاهر في القرآن يثبت بقرائن أخرى ، وفي هذا الجواب نظر ، لأن الأكثرين قالوا إن الظاهر إنما هو في الدلالة اللغوية ، على أن القطعية فيها تثبت بقرائن من الشرع ، ومهما تكن فقد ثبتت لها القطعية عن أى سبيل ، فلا يسوغ أن يقدم عليها حديث الآحاد أو خبر الآحاد أو يكون في مرتبتها .

وثانيهما : ما جاء في قول صاحب المعالم : « وأحكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة ، وقد مر أنه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وإن ثبوت حكمه في حق من تأخر ، إنما هو بالإجماع ، وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل ، ومن الجائز أن يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدل على إرادة خلافها ، وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالإجماع ونحوها ، فيحتمل الاعتماد في تعريفنا سائرهما على الأمانة المفيدة للظن القوي ، وخبر الواحد من جملتها . »

وإن هذا الكلام يفيد معنى غريباً ، وهو أن خطاب القرآن خاص بالموجودين في زمن النبي ﷺ ، وقد ثبت لغيرهم بالإجماع ، وبما تحكم به الضرورة من اشتراك

(١) معالم الدين .

جميع المكلفين إلى يوم القيامة في حكم واحد ، وهذا لا يمكن أن يكون نظراً سلمياً ، ذلك لأن القرآن يخاطب الأجيال كلها ، ولا يخاطب جيلاً واحداً ، وإلا كان غير جيله - ليسوا داخليين في حكم التكليف إلا بدليل آخر ، فإن قالوا الإجماع ، فما سند الإجماع وإن قالوا ضرورة الاشتراك في التكليف ، فما الدليل على هذا الاشتراك ، إن كان ، وإن ذلك تكلف بلا ريب ، والأولى أن يقال إن خطاب القرآن يعم كل الناس ، وليس بخاص بجيل نزوله ، ولا جدوى في هذا النظر إلا أن يكون توهيناً للدلالة في نصوص القرآن الكريم ، وذلك ما لا نظنه في أحد من أهل الإيمان ، بل من أهل القبلة .

ومهما يكن فإن المعنى الذى يريده صاحب معالم الدين هو أن ظواهر القرآن قد تخرج عن معناها بتأويلها ، وبذلك تأتى الظنية في دلالاته وقد يزكى خبر الواحد بأمارات مفيدة وتقوى رجحان صدقه ، فتتلاقى مع القرآن في دلالاته .

٢٩١ - هذه جملة من الأدلة التى ساقوها لإثبات أن خبر الواحد حجة عندهم وأنه يوجب العمل وإن كان ظنياً ، ولكنه لا يوجب العلم والاعتقاد أى أن من لا يأخذ بخبر الواحد لا يقال له : ثبت - كما قال الإمام الشافعى رضى الله عنه .
وقد تصدى صاحب معالم الدين لبيان حجة الرأى المنسوب للشريف المرتضى ، ومن رأوا عدم حجيته الدليل الظنى ، فقد قال فى توضيح مؤدى رأيه : « إننا نعلم علماً ضرورياً لا يدخل فى مثله ريب ولا شك أن علماء الشيعة الإمامية يذهبون إلى أن أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها فى الشريعة ولا التعويل عليها ، وإنها ليست بحجة ، ولا دلالة لها ، وقد ملثوا وسطروا الأساطير فى الاحتجاج لذلك ، والنقض لمخالفهم ، ومنهم من يزيد على ذلك ، ويذهب إلى أنه مستحيل فى العقول أن يتعبد الله بالعمل بأخبار الآحاد ، ويجرى ظهور مذهبهم فى أخبار الآحاد مجرى ظهوره فى إبطال القياس ، (١) .

(١) معالم الدين ص ١٤٩

٤ ، ٣ - نصوص أخبار الأحاد وظواهرها

٣٣٢ - تؤخر أخبار الأحاد في العمل عن ظواهر الكتاب والسنة المتواترة ، وقد تبين أن السنة المتواترة هي في بيان الأحكام كالقرآن الكريم ، نصها كمنه ، وظاهرها كظاهرة وذلك هو نظر الفقهاء أجمعين . فإنه لا فرق بينهما ، لأن الفرق بين القرآن والسنة المتواترة ليس في استنباط الأحكام منهما ، إنما الفرق بينهما في أن القرآن معجز . وهو حجة الله تعالى الكبرى ، وآيته العظمى ، وفي أن القرآن الكريم يتعبد بتلاوته ، وفي أنه مضمون التلاوة في الصلاة . وليس في السنة المتواترة شيء من هذا .

وأخبار الأحاد متأخرة في الرتبة عند الاستدلال عن الكتاب والسنة المتواترة ونصوصهما وظواهرهما . وهذا يقتضي أن تكون نصوص السنة متأخرة عن عام القرآن . وقد ينبو بادی الرأي تعارض بين هذا وبين ما قرره من قبل من أن أئمة الزيدية رضوان الله تبارك وتعالى يرون أن السنة غير المتواترة تخصص عام القرآن فكان خاص السنة لا يتأخر في العمل عن عام القرآن الكريم ، وهم بهذا كالشافعي ، وليسوا كأبي حنيفة الذي يقرر تأخير خاص خبر الأحاد عن عام القرآن إلا أن يكون عام القرآن قد خصص من قبل .

ولكن يزول التعارض بإمكان التوفيق ، فليس معنى تأخر أخبار الأحاد عن عام القرآن ألا تصل إلى مرتبة إبطال تخصيص الخاص بها لعام القرآن . كما يقول أبو حنيفة ، بل المعنى في ذلك أنه لا يلغى العمل بظاهر القرآن أو عامه عند وجود ما يعارضه في السنة ، ولذا التخصيص بإلغاء للنص ، بل هو أعمال له ، وهو نوع من التعاون بين القرآن والسنة على توضيح الأحكام . وهم بهذا يتقاربون من الشافعي إذ يعتبر التخصيص بياناً ولا يعتبره إهمالاً .

الفرق بين السنة المتواترة وأخبار الأحاد :

٣٣٣ - يفرق الزيدية بين السنة المتواترة وأخبار الأحاد في التعريف ،

كما فرقوا بينهما في الحكم . فالسنة المنواترة عندهم هي خبر جماعة يفيد العلم بنفسه .
وخبر الآحاد هو ما لا يفيد العلم بنفسه^(١) .

ومعنى هذا التعبير ، وهو أن يفيد العلم بنفسه ، أى أنه يفيد العلم اليقيني
الضرورى من ذات نفسه ، لا من قرينة خارجة عنه ، ويفيده باعتباره خبراً
لا بدليل عقلى فى ذات الموضوع . وخبر الآحاد لا يفيد العلم بوصف كونه
خبراً . وقد يفيد التعيين والقطع من موضوعه . كالإخبار عن بعض صفات الله
تعالى بجزء واحد أو اثنين ، فإنه من حيث كونه خبراً يفيد الضم . ومن حيث
موضوع الخبر يفيد القطع . لأن موضوع الخبر مقطوع بصدقه من أمر خارج
عن الخبر ، لا من ذاته .

وإن هذا التعبير يتطابق فى المؤدى مع تعبير علماء الأصول عند الجمهور .
فإنهم يقولون إن المتواتر ما يرويه جمع من الصحابة يتمتع تواترهم على الكذب
ويرويه عنهم جمع من التابعين مثلهم . ويرويه عن التابعين مثلهم ، وأما الآحاد
فهو ما لا يتوافر فيه ذلك ، ولا شك أن الأول يفيد بنفسه اليقين ، والثانى لا يفيد
بنفسه اليقين .

والفرق بين التعريفين أن تعريف فقهاء الزيدية تعريف الخاصة أو الرسم
وأما تعريف جمهور الفقهاء فهو تعريف بالحد أو الماهية ، والمؤدى واحد .

(١) الكاشف فى أصول الزيدية مخطوط رقم ١٣٢٣٥٤ مدار الكتب المصرية .

ورقة رقم ٨ . وورقة رقم ١٠ .

وإن جوهر الخلاف في هذه المسألة هو أن الذين لا يقبلون أخبار الآحاد يقولون إنها ظنية ، وإذا كانت ظنية ، فإنه لا بد من مرجح لصدقها ، إذ هي تحتمل الصدق والكذب في ذاتها ، ومع هذا الاحتمال لا بد من دليل يبعد أحد الاحتمالين ، ويثبت الآخر ، وذلك بأن يكون مع الخبر قرينة تحكم العقل أو المصلحة ، فتكون القرينة والخبر موجبين معا للعلم ، وعلى ذلك يكون موضع الخلاف هو اشتراط القرينة المثبتة للصدق المانعة من الكذب ، فالذين لم يأخذوا بأخبار آحاد مجردة يشترطونها ، والذين أخذوا بها مجردة لم يشترطوها .

وإنه بتصوير الخلاف على هذا الوضع نجد الشقة تقرب ولا تبعد ، ولذلك كانت بجمرة الرويات عندهم موضع تسليم لا خلاف في الأخذ بها ، لأن المرتضى فيما نسب إليه وغيره يرونها مستوفية للشروط ، وهو إما التواتر وإما القرينة ، والآخرون يقبلون متواترها وآحادها ، ولذلك روى عن المرتضى أنه قال : « إن أكثر أخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع بصحتها ، إما بالتواتر ، وإما بأمانة وعلامة دلت على صحتها وصدق روايتها ، فهي موجبة للعلم ومقتضية للقطع » .

وبذلك تنتهي من هذا الخلاف إلى أنه نظري ليس له ثمرة من عمل يميز أحد الرأيين عن الآخر في التطبيق .

٢٩٣ - هذه أنظار الفريقين ؛ وهذه حججهما ، وسواء أكانت تقبل بشرط أم تقبل بغير شرط ، أم يشترطون التعدد في المخبرين أم يكتفي في قبول أخبار الآحاد بقبول خبر الواحد المفرد ؟

بعض الإمامية يشترطون التعدد ، وهم بذلك يأخذون برأى على رضى الله عنه في قبوله ، فقد كان رضى الله عنه لا يقبل خبر الواحد المفرد بل يشترط أن يرويه عن النبي ﷺ اثنان فأكثر ، وإن هذا الرأى للإمام على كرم الله وجهه ثابت في كتب السنة ، كما هو ثابت في كتب الشيعة ، وقد ذكره الطوسى في العدة (١) .

(١) العدة ص ٣١ .

وفريق آخر من الإمامية لا يشترطون التعدد ، بل يكتفي بالواحد المفرد ، من غير نظر إلى العدد ، مادام ثقة من أهل العدل .

٢٩٤ — وهنا نجتاز موضعاً سهلاً إلى موضع حزين ، وهو اشتراط الإمامية في الراوى ، هل يشترط في الراوى أن يكون إمامياً ، وإن الروايات الثابتة بالتواتر خارجة عن هذا ، وإنما القول في أخبار الآحاد .

لقد ذكر الطوسى في عدة الأصول أن خبر الواحد إنما يكون حجة في العمل إذا كان راويه من الطائفة المحقة ، والطائفة المحقة في نظر الطوسى وإخواننا الاثنا عشرية هي الاثنا عشرية ، وعلى ذلك نقول إن الطوسى يشترط أن يكون الراوى إمامياً اثنا عشرياً ، وظاهر هذا بلا ريب أن كل خبر يروى بطريق الطوائف غير المحقة لا يكون مقبولاً ، وما يروى عن طريق الطائفة المحقة يكون مقبولاً ، ويقول في ذلك : « ولكن عند التحقيق تبين أنه لا يعمل بالخبر الذى يرويه الإمامية مطلقاً ، بل بهذه الأخبار التى رويت عن الأئمة عليهم السلام ، ودونها الأصحاب ،^(١) فليس كل خبر آحاد يرويه إمامى يكون صحيحاً يجب العمل به ، بل الخبر الصحيح الذى يجب العمل به هو ما يرويه الإمامى عن الأئمة ، وعلى ذلك لا بد من ملاحظة قيدين لقبول خبر الآحاد من الإمامى .

أولهما — أن يكون الراوى إمامياً .

وثانيهما — أن يكون المروى عنه إماماً ، فلو روى إمامى عن غير طريق الأئمة خبر آحاد لا يقبل ، ولو كان السند متصلًا بالنبي كله من الإمامية ، وبذلك يتحقق صدق ما قيل من أن الإمامية لا يأخذون إلا برواية آل البيت ، بل إن منطوق الشرط يفيد أنهم لا يأخذون إلا بالأحاديث المروية عن الأئمة من آل البيت ، فليس كل آل البيت يصلحون طريقاً للرواية ، لأن آل البيت ليسوا جميعاً أئمة ، فالرواية عن ذرية فاطمة من ولد الحسن رضى الله عنه لا تعتبر روايتهم ،

(١) الكتاب المذكور

ترجح جانب الصدق، ولا تثبت العقائد بما يحرى فيه الاحتمال، ولذا جاء في كتاب الكاشف ما نصه: «لا يؤخذ ببحر الأحاد في مسائل الأصحاب (أى أصول الدين) وأصول الفقه القطعية وأصول الشريعة. وذلك لأن هذه الأشياء إنما يثمر بها اليقين، وأخبار الأحاد لا تثمر إلا الظن» (١).

وعلى ذلك لا تثمر أخبار الأحاد في أمور ثلاثة:

أولها — أصول الاعتقاد كأوصاف الله سبحانه وتعالى، وكل ما ينطق بآياته تعبية، وبالعهد هو التوحيد الذي هو أصل هذا الدين، ولا يمكن أن يكون هذا إلا قطعياً، وحرر الأحاديث.

ثانيها — أصول الفقه القطعية، كحجية القرآن الكريم، وأصل حجة السنة وأصول المسائل المجمع عليها إجماعاً بعد منكر أوامر بعد من الدين بالضرورة هذه هي التي تسمى أصول الفقه القطعية.

ثالثها — ما يحكم العقل قطعاً باستحسانه فإنه نعد عندهم من أصول الفقه القطعية، على مقضى نظريهم ونظر المعتزلة.

مراتب أخبار الأحاد وشروط روايتها

٣٣٧ — ينزط في رواية أخبار الأحاد أن يكون الراوى عدلاً ثقة، ولا يشترط أن يكون الرواة زبديين، ولا من آل البيت، بل الشرط هو العدالة المحردة، وذلك لأصل المبدأ الزيدى، وهو تعديل جماهير المسلمين إلا من ثبت فسقه، وهم هذا يخالفون الإمامية في تقديمهم رواية الإمامى ولو كان غير عدل على

رواية غير الإمامي، وإن كان عدلاً، لأن الإمامية يعتبرون غير الإمامية مسلمين، ولا يسموهم مؤمنين، ولذلك لو قال الواقف وقفت هذا العقار على فقراء مسلمين دحل فيه كل أهل القلة من إمامية وغيرهم، ولو قال وقفت على فقراء المؤمنين لا يدحل إلا فقراء الإثنا عشرية.

وإن الريدية يشترطون مع العدالة أن تكون واقعة الخبر ليس مما ينفرد تعريفه راو أو أكثر من راو، لعموم التكليف فيه، ويعبرون عن الأمور التي يسكثر عارها، ومن شأنها أن تشتهر - ما يعم به البلوى، ومعنى عموم البلوى أن المكلفين جميعاً يطالبون به بحيث يكون معلناً يتناقله الناس لينفذوه، وإن مثل هذا يجب أن ينتقل متواتراً لا آحادياً، ونقل الآحاد فيه من غير تواتر موضع شك ونظر، ويضربون لذلك مثلاً بما يدعيه الإمامية من النص على إثني عشر إماماً. إذ لو صح هذا النص لعله الصحابة أجمعون، لأنه أمرهم الأمة كلها، وكذلك يرفضون خبر من ادعى أن النبي أوصى لأبي بكر ويقول في ذلك صاحب الكاشف:

يرفض فيما يعم به البلوى، بل يجب أن يرد، وذلك لكذب ناقلة، وذلك كحبر الإمامية الذي رووه في النص على اثني عشر إماماً معينين بأسمائهم، وكخبر البكرية في النص على إمامة أبي بكر. ومعنى عموم البلوى في الحكم شمول التكليف لجميع المكلفين لو ثبت، (١).

٣٣٨ - وإنه إذا كان الريدية لا يشترطون لصدق الرواية في أخبار الآحاد أن يكون الروي ردياً، أو من آل البيت، فهم يقدمون رواية آل البيت إذا تعارضت مع رواية غيرهم، ورواية على مقدمة على رواية غيره من الصحابة،

أدى بعد ذلك وهو بالغ ، فهو يؤدي ما وسمه خياله أو غيره ، وكان جديرا لهذا بأن يرد قوله ، ويكون الشرط هو البلوغ عند السماع ، لا عند الأداء فقط ، كما هو الأمر في الشهادة ، لأن الطفل قد يتخيل ما ليس بواقع واقعا ، وقد يتخيل قولاً قد قيل غيره ، فالضبط عند الصبيان ليس كالضبط عند الكبار . ولهذا لم يكن ما قاله صاحب التمهيد متفقاً عليه عند الإمامية ، بل هو موضع اختلاف عندهم .

٢٩٧ - ومن جهة اشتراط الإسلام ، وهو الذي يتعلق برواية غير الإمامي ، وهي موضعنا الذي زيد بيانه في هذا المقام - وقد وجدنا نصين مختلفين بالنسبة له . فجمال الدين الحلبي يذكر أن الشرط هو الإسلام ، وصاحب معالم الدين يذكر أن الشرط هو الإيمان ، فقد جاء فيه عند بيان الشروط : « والشرط الثالث هو الإيمان ، واشتراطه هو المشهور عند الأصحاب ، وحجتهم قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة ، فتصبحوا على ما فعلتم نادمين » .

وبهذا يبدو بادي الرأي أن في الموضوع رأيين :

أحدهما : عدم اشتراط الإيمان ، والاكتفاء بشرط الإسلام ، وهذا رأى القلة من الاثنا عشرية .

والثاني اشتراط الإيمان وعدم الاكتفاء بشرط الإسلام ، وهذا رأى الأكثرين ، وعلى ذلك يكون ثمة فرق واضح بين الرأيين ، وذلك يبدو في أمرين : أولهما : أنهم لا يعدون الفاسقين مؤمنين ، بل يعدونهم مسلمين ، وذلك قريب من منهاج المعتزلة كما بينا من قبل ، وإن كان ثمة اختلاف دقيق بيناه .

ثانيمها : أنهم يرون مخالفتهم مسلمين ، وليسوا بمؤمنين ، ولذا جاء في كفاية الأحكام أن الواثق إذا قال : وقفت هذه العين على فقراء المؤمنين لا يدخل في الوقف إلا فقراء الاثنا عشرية ، وإذا قال على فقراء المسلمين يدخل في الوقف كل أهل القبلة ، لا فرق بين إمامي واثنا عشرى .

وبذلك ننتهي إلى أن صاحب كتاب معالم الدين يشترط ابتداء أن يكون الراوى من أهل القبلة ، وجمال الدين الحلي في التهذيب لم يشترطه ابتداءً ، ولكنه لا يلبث حتى يفصل القول في رواية المخالف فيقول : « والمخالف من المسلمين المبتدع ، إن كفرناه فكذلك ، وإن علم منه تحريم الكذب لاندراجه تحت الآية في قوله تعالى « إن جاءكم فاسق بنبأ ، ولأن قبول الرواية تنفيذ الحكم على المسلمين فلا يقبل كالكافر الذى ليس من أهل القبلة . والمخالف غير الكافر لا تقبل روايته أيضاً ، لاندراجه تحت اسم الفاسق ، (١) »

وهذا تلتقى الكتابات ، بيد أن التهذيب يصرح بما أجمل معالم الدين ، فكلاهما لا يقبل رأى المخالف ، فعالم الدين يشترط الايمان ، ويندرج في هذا الشرط عدم قبول شهادة المخالف ، والثانى يصرح بالمنع ، ولا يذكر خلافاً ، بينما الأول يشير إلى الخلاف .

٢٩٧ - ومع أن معالم الدين يصرح بأن الأكثرين على اشتراط الإيمان قد اختلف الترجيح في رواية غير الإمامي ، ففهم من رجح رد رواية غير الإمامي بأطلاق ، ومنهم من رجح قبول روايته إذا كان أميناً غير متهم . ومنهم من ترسط ، وهو أبو المعالي فذكر أن الراجح قبول روايته غير الإمامي إذا توسط السند ، فكان أعلاه إمامياً ، وأدناه إمامياً وكان هو موثقاً عن إمامي ، أو مصرحاً بمدحه من إمامي ، وكأنه يشترط لقبول رواية غير الإمامي شرطين :

أحدهما : أن يكون غير الإمامي موثقاً أو بمدوحاً من إمامي .

وثانيتها : أن يكون متوسطاً في السند بحيث يكون راوياً عن إمامي ، ويروى عنه إمامي ، فهو لم ينفرد بالسند إلى أحد الأئمة ، بل توسط ، وروى عنه إمامي ، وكان ذلك توثيقاً ، ومع ذلك لا يكفي به ، بل لابد أن يوثق أو يصرح بمدحه .

وننتهي من هذا البحث إلى الحقائق الآتية :

٦٠٥ - المفهومات في القرآن والحديث

٣٤٠ - بعد من الاستنباط من النصوص الاستنباط بمفهوم الألفاظ ، لأن الاستنباط في كل هذا منسق من اللفظ . وإن بعضها من ذات اللفظ ، وبعضها مما يشع منه .

ولقد قسم علماء الأصول دلالة الألفاظ إلى قسمين : دلالة منطوق ، ودلالة مفهوم ، فما يفهم من ذات اللفظ ، أو من لوازمه يسمى منطوقاً ، وما يفهم غير اللفظ المنطوق به ، وسكن يكون منبعثاً منه يسمى مفهوماً ، ولترك الكلمة لعلماء الأصول عند الزيدية يعرفون المنطوق والمفهوم تعريفاً منطوقياً ، فقد قال صاحب الفصول : «مدلول اللفظ منطوق ومفهوم ، فالمفهوم ما دل عليه اللفظ في محل النطق . ويسمى أصل المعنى»^(١) وذلك مثل قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأرلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون» فإن هذا النص بمنطوقه يفيد تحريم الخمر والميسر ، وغيرهما كما مما جاء ذكره في النص الكريم .

وقد عرف المفهوم بقوله : «المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ، وينقسم إلى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة ، فالأول ما وافق حكمه حكم المنطوق في الثبوت والنفي . . . واختلف فيه فقيل دلالته لفظية ، والثاني ما خالف حكمه حكم المنطوق ، ويسمى مفهوم مخالفة»^(٢) .

٣٤١ - وإن هذا الكلام دقيق في بيان التفرقة بين مفهوم الموافقة ، وهي الذي تسمى دلالة النص ، ومفهوم المخالفة ، ومثال ، مفهوم الموافقة أو دلالة النص أو دلالة الأولى على تعبير بعض الفقهاء قوله تعالى : «وآتوا اليتامى أموالهم

(١) الكتاب المذكور .

(٢) الكتاب المذكور .

ولا تبدلوا الخبيث بالطيب ، ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم ، إنه كان حوباً كبيراً ، فإن هذا النص يفيد بمنطوقه إعطاء اليتامى أموالهم ، ومنع الأولياء من أن يضيفوا أموالهم إلى أموالهم ، ويأكلوها ، ومنعهم من أن يستبدلوا بالخبيث من مالهم العطب من مال اليتيم ، وهذا النص بمفهومه يستفاد منه النهي عن تبديد مال اليتيم والتتصير في المحافظة عليه ، وهذا المعنى المفهوم متفق مع أصل المعنى المنطوق .

ونجد ذكر صاحب النصول أنه اختلف في مفهوم الموافقة ، أهو من الدلالات اللفظية التي تأخذ حكم ما يفهم من ذات اللفظ المنطوق به ، فتبعه في دلالاته على أنها جزء من مدلوله لها قوته ، إن كان نصاً ، فنص ، وإن كان ظاهراً فظاهر ؟ لقد قال بعض الفقهاء من الزيدية وغيرهم ذلك ، ومن هؤلاء الشافعية ، فإنهم يقدمون دلالة الماء إشارة النصوص باعتبار أن دلالة النص قد فهمت من ذات اللفظ بينما دلالة الإشارة فهمت من لوازم العبارة ، فدلالة قوله تعالى : « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » على ثبوت اختصاص الأب بنسب الولد ، وعلى أن له في ماله شبه ملك ، ليست في وضوح منع الضرب في قوله تعالى : « ولا تقل لها أف ، ولا تبرهما ، وتقل لها قولاً كريماً » .

وقال آخرون إنها ليست من دلالة اللفظ ، وليست في قوة دلالة العبارة وهي في كلا القولين أقوى من دلالة مفهوم المخالفة .

وعلى القول الأول يكون مفهوم الموافقة في مرتبة النصوص إن كان قد فهم من نص ، وفي مرتبة الظاهر إن كان قد فهم من ظاهر ، وعلى القول الثاني يكون متأخراً عن النص والظاهر معاً .

وإن الأخذ بمفهوم الموافقة متفق عليه عند علماء المسلمين ، بل عند علماء المسلمين وغيرهم ، لأنه منبعث من ذات اللفظ ، وموافق له في المعنى ، ولم يرفض الأخذ به إلا ابن حزم الظاهري ، فكان رفضه له شذوذاً ، والأخذ به وتأخره عن المنطوق مطلقاً هو ظاهر المذهب الزيدي ، وعليه أتمتهم ، وإن مفهوم الموافقة مقدم في العمل على مفهوم المخالفة ، فإذا تعارضتا قدم عليه .

مفهوم المخالفة

٣٤٢ - يعرفون مفهوم المخالفة كما ذكرنا بأنه إثبات الحكم المنافي للحكم المنطوق به ، وهذا يتفق مع تعريف جمهور الأصوليين ، بأنه إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه إذا قيد الكلام بقيد يجعل الحكم مقصوراً على حال هذا القيد ، فإن النص يكون دالاً بمنطوقه على الحكم المنصرص عليه ، ويدل بمفهوم المخالفة على عكسه في غير موضع النص ، فمثلاً قوله تعالى : « ومن لم يستطع منكم طويلاً أن ينسكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات » فهذا النص بمنطوقه يفيد حل الزواج من الإماء مقيداً بعدم استطاعة الزواج من الحرة ، ويفيد بمفهومه المخالف تجريم الزواج من الأمة في حال استطاعته الحرة .

وكتب الزيدية كلها تفيد أن بعض الزيدية يأخذون بمفهوم المخالفة في شتى أنواعه ، وإن كانت مراتب ، وليس مرتبة واحدة ، فالأخذ بمفهوم المخالفة في جميع أنواعه ليس باتفاق عند أئمتهم ، بل هو قول بعضهم ، كاسنين في كل نوع من الأنواع . ولقد صرحوا بأنهم لا يأخذون بمفهوم أى وصف أو قيد ، بل صرحوا بأنه يشترط ألا توجد قرأتين تدل على أن الوصف أو نحوه لم يسق للتقييد ، ولذلك جاء في الفصول اللؤلؤية أنه يشترط ألا يكون المسكوت عنه قد ترك لغرض ، وألا يكون خرج للغالب ، أو لسؤال ، أو حادثة ، أو أمر ، أو للترغيب والترهيب والذم أو نحو ذلك^(١) ، كما يشترط في الأخذ ألا يكون ثمة معارضة من نص أو ظاهر .

٣٤٣ - وقد رد الحنفية الأخذ بمفهوم المخالفة في كل أنواعه من غير استثناء ، واستدلوا على ذلك بأدلة :

أولها - أن النصوص الشرعية واردة بما يدل على فساد الأخذ بمفهوم

(١) الفصول اللؤلؤية ورقة رقم ١٠٤ .

المخالفة ، ومن ذلك قوله : « إن عد الشهر عند الله اثنا عشر في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن أنفسكم ، فالأخذ بمفهوم المخالفة يؤدي إلى معنى فاسد ، وهو أن يكون الظلم حراماً في هذه الأشهر ، وحلالاً في غيرها ، ومنها قوله تعالى : « ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله » ولو أخذ بمفهوم المخالفة لسكان مؤداه أن يباح للشخص أن يقول إني فاعل ذلك بعد شهر من غير أن يقول إن شاء الله ، لأن النهي ، مدكور فيه العدد فهو مقيد به .

ثانيها — أن الأوصاف ونحوها في أكثر الأحيان لا تذكر لتقييد الحكم ، بل للترغيب ، أو للغالب من الوقائع ، مثل قوله تعالى : « وأمهات نسائكم ، وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ، فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم ، فهذان وصفان : أحدهما — كون الربائب في حجور زوج الأم . والثاني — كون الأم مدخولاً بها ، والآخر بلاشك يفيد أن القيد إذا تحلف كان الحل ، ولكن القرآن لم يتركنا نأخذ بمفهوم المخالفة ، بل بين الحل بقوله سبحانه : « فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم » والوصف الأول جاء على مجرى العادة ، ولذا لم يذكر الحل عند فقده ، كما ذكر الثاني .

ثالثها — أن الأحكام عند الحنفية معللة ، إذ هم يأخذون بالقياس ، وكل من يأخذ بالقياس يعلل الأحكام ، وإذا كانت الأحكام معللة ، فإنها تتعدى إلى غير موضع النص ، وبذلك لا يمكن أن يكون المسكوت عنه خالياً من حكم ، لأنه إذا كان مسكوتاً عنه بالنسبة للنطوق الذي كان مورد النص المقيد ، فإنه ليس مسكوتاً عنه بالنسبة لنص آخر ، إذ قد يكون داخلاً في عموم علته ، فيكون في حكم المنصوص عليه ، فلا يرد عليه الحكم الذي يعد نقيضاً للنطوق .

٣٤٤ — هنا نظر الحنفية ، وهو نظر بعض أئمة الزيدية أيضاً الذين أنكروا الأخذ بمفهوم المخالفة في بعض أنواعه .

وإن هذا النظر فيه احتياط في استخراج الأحكام من النصوص الدينية من كتاب أو سنة .

ووجه نظر أئمة الزيدية الذين خالفوا ذلك النظر ، (وهم يتفقون مع الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأكثر الحنابلة) - أن القيد لا بد أن يكون لسبب ، وذلك السبب إذا لم يثبت أنه للترغيب ولا للترهيب ، ولا لأى مقصد آخر فإنه بلا شك يكون لتقييد الحكم بحال الوصف أو الشرط ، أو الغاية ، وإذا كان الحكم مقيداً بهذا القيد ، فإنه يفيد إيجاباً وسلباً ، فالإيجاب يثبت من المنطوق ، وهو التحليل أو التحريم ، والسلب يكون موضعه غير المنطوق ، والحكم كما أشرنا إما حل وإما تحريم ، فإذا كان الحل مقيداً وتحلف القيد كان التحريم ، وإذا كان التحريم في نص آخر مقيداً وتحلف القيد كان الحل ، ويقولون إن هذا هو الذى يتفق مع النسق البيانى ، لأن الوصف والغاية والشرط ، وغيرهما من القيود ولا يمكن ذكرها لغير سبب ، وإلا كان عبثاً ، وإن انتفت المقاصد البيانية الأخرى من ترغيب وترهيب وتنفير ونحو ذلك لم يبق إلا أن يتقيد الحكم بالقيد .

والأخذ بالمفهوم فى موضع السكوت عند أولئك الأئمة من الزيدية شرطه ألا يكون فى موضع السكوت حكم ثابت بدليل آخر أقوى من مفهوم المخالفة ، وفى تلك الحال لا يكون الوصف أو الشرط أو نحوهما للتقييد ، بل يكون لأمر آخر ، ويلتمس ذلك الأمر من سياق القول ، وأسباب النزول وغير ذلك .

أقسام مفهوم المخالفة :

٣٤٥ - ومفهوم المخالفة أقسام خمسة : مفهوم اللقب ، ومفهوم الوصف ، ومفهوم الشرط ، ومفهوم الغاية ، ومفهوم العدد ، وزاد الزيدية قسماً سادساً فذكره ، وهو مفهوم الحصر .

وقد جاء فى الفصول فى أقسام المفهوم : « هو أقسام : مفهوم صفة وشرط وغاية وعدد ، وحصر ، (باستثناء يالاً أو بأنما ، أو بالفصل بضمير الفصل ، أو بتقديم

معمول ، أو مبتدأ وخبره) ، ومفهوم اللقب .

ويظهر أنه لا يأخذ أكثر الزيدية بمفهوم اللقب إلا إذا تضمن وصفاً ، وفي هذه الحال يكون مفهوم المخالفة في الوصف لا في اللقب وإن جمهور الفقهاء لم يعد الحصر بأى أداة من أدواته سواء أكان إلا أو إنما أو كان غيرهما من قبيل مفهوم المخالفة ، ولذا لم يخالف الحنفية في أن الحصر يفيد إثبات تقيض الحكم للسكوت عنه ، وذلك لأن الحصر نفى وإثبات بصريح اللفظ ، لأن أدوات القصر كلها لإفادة الإثبات والنفى باللفظ ، لا بالمفهوم ، فهي من دلالة المنطوق ، لا من دلالة المفهوم ، وإذا كان الحصر يعد مفهوماً عند الزيدية ، فإنه لا يبد أن يكون موضع إجماع . وأن يقدم على غيره من المفهومات .

ولنتكلم في كل واحد من الأقسام الخمس :

مفهوم اللقب :

٣٤٦ - هو أن يذكر الحكم مختصاً بجنس أو نوع فيكون الحكم ثابتاً في موضع النص منفيماً فيما عداه ، وبذلك يثبت مخالفته ، وقد قالوا إن هذا منه قوله ﷺ : « لى الواحد ظلم يحل عقوبته » أى أن مطلق الغنى القادر على أداء الدين ظلم يسوغ عقابه ، ليرفع ذلك الظلم ، وإنه يؤخذ بمفهوم المخالفة أن لى غير الواجد وغير القادر لا يعد ظلماً ، ولا يسوغ عقابه ، وإن ذلك من مفهوم المخالفة ، ومن ذلك قوله ﷺ : « فى السائمة زكاة ، فإن هذا يفيد بمنطوقه وجوب إعطاء زكاة السائمة ، وإذا لم تكن سائمة فلا زكاة فيها .

ويلاحظ أنه فى المتلين السابقين كان اللقب مشتقاً بوى إلى وصف يقيد به الحكم ، وعلى ذلك قال بعضهم إنه يؤخذ من هذا ، أن الزيدية الذين أخذوا بمفهوم اللقب قصرُوا الأخذ على اللقب الذى بوى إلى وصف لأنه حيثئذ يكون مقيداً بوصف .

وإن اللقب إذا كان جامداً لا يؤمى* إلى وصف يقيد الحكم لا يؤخذ به باتفاق الفقهاء .

وفي اللقب المنبئ قد اختلف الفقهاء . كما ذكرنا ، فالحنفية لم يأخذوا به على أصل مذهبهم ، ومعهم بعض الزيدية ، والشافعية والمالكية لم يأخذوا لعدم وجود قيد صريح ، ومعهم كثيرون من الزيدية الذين أخذوا بالمفهوم ، وقال بعض الحنابلة إنه يؤخذ بالمفهوم في اللقب المنبئ بصفة .

مفهوم الوصف :

٣٤٧ - هو أن يثبت الحكم في المنطوق المقيد بوصف بما جاء به اللفظ ، وأن يثبت التقيض إذا تخلف الوصف ، ومن ذلك قوله تعالى : « ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات ، فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات ، فقد قيد حل الإمام بأن يكن مؤمنات ، فلا تحل الإمام غير المؤمنات ، وهذا نظر الشافعي ، وبعض الفقهاء ، إذ يرون أن الأمة لا يجوز الزواج منها إلا إذا كانت مسلمة ، وقال أبو حنيفة وأصحابه يجوز زواج الأمة الكتابية لعدم أحذه بمفهوم الصفة .

ويظهر أن مذهب زيد هو أنه لا يحل زواج الأمة الكتابية ، بل يجب أن يكون ، فقد جاء في شرح الروض النصير .

« واختلفوا أيضاً هل يجوز نكاح الأمة الكتابية ، فقال الشافعي لا يحل . . . لأنه إنما أحل إماء أهل الإسلام ، وأخرج البيهقي بسنده عن مجاهد : لا يصلح إماء أهل الكتاب ، لأن الله تعالى يقول : « من فتياتكم المؤمنات ، وأخرج أيضاً مثله عن الحسن وسعيد بن المسيب ، وعروة بن الزبير ، والقاسم بن محمد ، وأبي بكر بن عبد الرحمن ، وخارجة بن زيد ، وعبيد الله بن عبيد الله بن عتبة ، وسليمان بن يسار ، وهو مذهب العترة ، وقال أبو حنيفة وأصحابه : يجوز نكاح الأمة الكتابية ، لأن مفهوم الصفة ليس بحجة ، فلا يعارض عموم قوله تعالى :

« والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ، إذا فر الإحصان بالعفة ، وإن فر بالحرث كان دليل الجواز قياس الأمة على الحرة ، وهو مقدم على دليل المفهوم عنده . وأجيب بأن الذى رخص لنا فيه هو الفتيات المقيدات بالإيمان ، وغيرهن على أصل التحريم بقوله تعالى : « ولا تمسكوا بعصم الكوافر ، ولم يخصص إلا حرث أهل الكتاب . . ولم يأت تخصيص الإماء ، بل قيد هنا الإماء بالإيمان ، وهناك بالمحصنات ، فالمحكوم عليه فى الآيتين المقيد لا المطلق ، وأيضاً مفهوم كل منهما يبنى حل الأمة الكتابية ،^(١) .

وإن هذا النص نستطيع أن نأخذ منه أن الأخذ بمفهوم الوصف يتفق مع اجتهاد الإمام زيد ، وآرائه الفقهية .

مفهوم الشرط :

٣٤٨ - مفهوم الشرط هو ثبوت نقيض الحكم المقيد بشرط عند عدم وجود هذا الشرط ، مثل قوله تعالى : « وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن » ، فإن هذا النص يستفاد منه أن الإتفاق على المطلقة المعتدة مقيد بما إذا كانت حاملا ، وعلى هذا يتبت بمفهوم المخالفة ، عدم وجوب النفقة إذا كانت غير حامل ، وعلى ذلك لا يكون لها نفقة ، وبذلك المفهوم أخذ الشافعى رضى الله عنه ، فلا تجب عنده نفقة المعتدة من طلاق بائن غير المسكن إلا إذا كانت حاملا ، ولكن الحنفية لم يأخذوا بهذا المفهوم ، وأوجبوا النفقة لكل معتدة بسبب الفرقة بطلاق أو فسخ من نكاح صحيح إلا إذا كانت بمحصية من جانبها ، أو كانت العدة عدة وفاة ، فعلى أى الرايين كان الإمام زيد ؟ لم نجد رأى الإمام زيد صريحا فى المجموع ، ولا فى الروض النصير ، ولكن وجدنا الزيدية يختلفون فى المعتدة من طلاق بائن ، منهم من يرى رأى أبى حنيفة . وهو وجوب

(١) روض النصير شرح المجموع الكبير ج ٤ ص ٤٦ .

النفقة والسكنى ، ومهم من يرى عدم وجوب النفقة والسكنى ، ومنهم من يرى أن لها النفقة ، وليس لها السكنى . ومنهم من رأى رأى الشافعى ومالك من من وجوب السكنى دون النفقة .

ورأى الهادى هو أنه تجب النفقة دون السكنى ، وإليك بيان رأى وحجته ، فقد جاء فى الروض النضير :

« وذهب الهادى إلى الحق والمؤيد بالله ورواية عن أحمد بن حنبل إلى أنه لا سكنى لها ، ولها النفقة ، أما لزوم النفقة فلها ذكرنا من حجة القائلين بوجوبها^(١) (أى بما فيها السكنى) وأما عدم لزوم السكنى ، فلأن قوله تعالى « من حيث سكتتم » يدل على أن ذلك حيث يكون الزواج ، وهو يوجب الاختلاط ، وذلك فى الرجعى دون البائن ، وذهب الشافعى ومالك وآخرون إلى وجوب السكنى دون النفقة ، أما وجوب السكنى فلقوله تعالى : « اسكنوهن من حيث سكتتم من وجدكم » ، وأما عدم النفقة فأخذه من المفهوم فى قوله تعالى : « فإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن ، إذ مفهومه أنهن إن لم يكن حوامل لا ينفق عليهن ، وقد أوجب بأمرين :

أحدهما - قوله تعالى : « اسكنوهن ، الآية ، لا يسلم تناولها للبائن كما تقدم

(١) راجع الجزء الرابع ص ٢٢ من روض النضير ، والحجة التى أشار إليها هى أن السكنى ثبتت بقوله تعالى بالنسبة للمطلقات فى قوله : « اسكنوهن من حيث سكتتم من وجدكم ، ولا تضاروهن لتضييقوا عليها ، والنفقة تثبت لأنها فى العدة محبوسة على حكم النكاح فتتمتد نفقة الزوجية إلى انتهاء العدة ، إذ العدة أثر من آثاره ، ولأن الله تعالى يقول : « والمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين ، والنفقة هى هذا المتاع ، وإذا كان غيرها ، وهو واجب ، فهى أولى بالوجوب ، وقد ذكر أن ذلك رأى هو رأى الإمام عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وعمر بن العزيز ، والناصر ، والإمام يحيى من أئمة الزيدية .

وفيه أن قوله تعالى : « ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة » دليل أيضا على المطلوب^(١) ومعنى هذا الكلام أن ذلك الرد غير مسلم لأن منع الخروج ثابت لكل المطلقات فيشمل الكلام المطلقة بائنا .

ثانيهما — أن التقييد بحالة الحمل ليس للعمل بالمفهوم ، وإما هو أنه لما كانت مدة الحمل قد تطول بحسب الأغلب ، فاستبعد وجوب الانفاك فيها كلها ، فنبه بالتقييد على وجوبها فيها وإن طالبت المدة وفيه أن لا أغلبية ، في طول المدة ، بل تكون تارة أقصر ، وتارة مساوية ، وتارة أطول فلا تظهر فائدة غير التخصيص . ويرى أن كلام صاحب روض النضير يتجه إلى مذهب مالك والشافعي الذي يتب لغير الحامل من المطلقات بائنا السكنى دون النفقة أخذا من عموم الأمر بالسكنى ، وتخصيص النفقة بالحوامل بمقتضى الشرط .

ومهما يكن فإن الظاهر عند أكثر الزيدية هو الأخذ بمفهوم المخالفة في الشرط ، ومن قال منهم في المطلقة بائنا غير الحامل إنه لا نفقة لها - خرج القيد مخرج الغالب الشائع لا التقييد ، وقد ذكرت هذه الآية في كتب الأصول الزيدية دليلا على الأخذ بمفهوم الشرط ، فدل هذا على أن أكثر الزيدية توجب النفقة للحامل دون غيرها من المطلقات طلاقا بائنا .

وقد جاء في الفصول أن الأخذ بمفهوم الشرط عليه أكثر أئمة الزيدية .

مفهوم الغاية :

٣٤٩ - هو إثبات الحكم المقيد بغاية في موضع الغاية ، وإثبات نقيضه لما بعد الغاية ، فتلا ظاهر قوله تعالى : « وقالوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله » يستفاد منه أن القتال أبيض لغاية ، وهي منع الفتنة في الدين ، حتى يكون الناس أحراراً في اختيار الدين الذي يرتضون ، فإذا ذهبت الفتنة في الدين وانتهت ، فإن الإباحة تنتهي أيضا ، ومن ذلك أيضا قوله تعالى :

(١) صاحب روض النضير يندم بهذا رأى منع السكنى .

« فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ، ، فإن كانت الغاية كان الحل .

والمالكية والشافعية يأخذون بهذا المفهوم ، والحنفية على رأيهم في أن المفهوم لا يؤخذ به في أى صورة من الصور ، ويقولون في الآيتين السابقتين ، إنه بعد زوال الفتنة يمنع القتال بأصل حرمة الدماء ومنع القتال بمقتضى عدم الاعتداء ، إذ نهينا عن الاعتداء بقوله تعالى : « ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » وبمقتضى قوله تعالى : « فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين ، وإن حل المطلقة ثلاثاً بعد الزواج بزواج آخر والدخول بها وانتهاء عدتها ، إنما ثبت من أصل الحل ، إذ التحريم كان عارضاً ، وكان مؤقتاً .

وأئمة الزيدية على الأخذ بهذا المفهوم ، وقد جاء في الفصول يعمل به وفاقاً للجمهور .

مفهوم العدد :

٣٥٠ - هو ثبوت نقيض الحكم المقيد بعدد بذات العدد ، بحيث لا ينقص منه ، ولا يزداد عليه ، فلا يغنى الناقص عنه ، ولا تطلب الزيادة عليه ، متال ذلك قوله تعالى : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ، فإن هذا النص أوجب الضرب مائة ، فالزيادة لا تحل ، وكذلك النقص ، وكذلك جاء النص ، بحد القاذف ثمانين جلدة فلا يحل للقاضي أن يتجاوزها ، ولا يحل النقص منها ، وكذلك في عدد المساكين الذين يطعمون في كفارات الظهار والصوم ، فإنه لا يجزى الأقل ، ولا يطالب بالأكثر ، وكذلك في صيام الكفارة ستين يوماً أو ثلاثة لا يزداد عليها ولا ينقص .

وقد اعتبر الشافعية والمالكية هذا أخذاً بمفهوم المخالفة ، والحنفية يعتبرونه تمسكاً بالمقررات الشرعية ، ولا يعتبرون في ذلك أخذاً بمفهوم ، والخلاف في هذا ليس بنى جدوى في الأحكام ، فالجميع بالنسبة لها متفقون .

مفهوم الحصر :

٣٥١ - مفهوم الحصر هو تخصيص الحكم تخصيصاً لفظياً بحال معينة ، مثل قوله تعالى : « ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ، وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم » فاللفظ واضح في أن منع الشهادة والحكم بالفسق مقصور على حال عدم التوبة .

وأدوات القصر كثيرة منها : إلا ، ومنها إنما ، ومنها تعريف الطرفين ، كقول النبي ﷺ : « الإنكاح إلى العصبات ، أى أن ولاية الزوج للعصبات وحدهم ، وليس لغيرهم ولاية ، ومنها التقديم إلى آخر الأدوات العربية . وإن التخصيص يفيد بالصيغة السلب والإيجاب - إثبات الحكم للنصوص ونفيه عما عداه .

وأكثر الفقهاء لم يعتبر المنافي مأخوذاً بالمفهوم ، بل هو مأخوذ من المنطوق ، لأن اللفظ الدال على القصر هو بذاته لا بالمفهوم دالاً على النقي والإثبات ، فإذا قلت الناس أقبلوا إلا علياً ، فقد حكمت بالإقبال على الناس المعهودين ، وحكمت أيضاً بعدم الإقبال على عليٍّ بذات الصيغة لا بشيء خارج .

ولذا أخذ الحنفية الذين منعوا الأخذ بمفهوم المخالفة ، بحكم الحصر ، ولم يعتبروه مفهوماً ، بل اعتبروه منطوقاً .

وقد قرر الزيدية الأخذ بالحصر على أنه مفهوم ، كما أخذوا بمفهوم الغاية والعدد من غير خلاف ، واختلفوا في غيرها .

مرتبة المفهومات :

٣٥٢ - المفهومات عند الزيدية تلي مرتبة النصوص والظواهر للقرآن والسنة المنواترة ، وأخبار الأحاد ، ولكن المفهومات في ذاتها مراتب . أعلاها مرتبة مفهومات القرآن الكريم والسنة المعلومة ، ولاشك

أن المفهومات في ذاتها مراتب مفهوم الموافقة الذي أحقه بعضهم بدلالات الألفاظ أقواها . ومفهوم الحصر لم يكن أعلى منه فهو في مرتبته ، ثم مفهومات الغاية والعدد ، ثم مفهومات الوصف والشرط ، لأنها موضع اختلاف عند الزيدية .

ويلى مفهومات القرآن والسنة المتواترة ، أو على حد تعبير الزيدية السنة المعلومة ، مفهومات أخبار الآحاد بالترتيب السابق ، أى أن مفهوم الموافقة والحصر ، والمفهومات المتفق عليها مقدمة على المختلف فيها .

٣٥٣ - وهنا قد يرد اعتراض كيف تؤخر المفهومات عن ظواهر النص ، مع أنه من المقررات عند الزيدية أن المفهومات تخصص ألفاظ العموم ، وفوق ذلك هناك اعتراض على التخصيص فإن شرط الأخذ بالمفهوم ألا يعارضه دليل آخر أقوى منه ، وإنه في حال معارضة عام القرآن أو السنة لمفهوم المخالفة تكبر معارضة دليل أقوى لدليل أضعف ، فكيف يخصه .

والجواب عن ذلك ما قررناه من قبل ، وهو أن التخصيص ليس تقديماً لمفهوم على ظاهر مقدم عليه ، بل هو إعمال للدليلين معاً ، وهو نوع من التوفيق بين دليلين ، ومن المقررات الفقهية أن الأدلة إذا تعارضت قبل أن يتجه الباحث إلى تعطيل أحدها ، يبحث عن طريق للتوفيق بينهما ، ومن التوفيق ، أن يخص الخاص العام ، فإن لم يمكن التوفيق . قدم أقواها ، أو أعلاها مرتبة ، فلا يلتفت إلى كون الظاهر أولى من المفهوم إلا في حال ما إذا لم يمكن التوفيق بينهما ، لأن الإعمال أولى من الإهمال ، وفي جعل أحدهما مخصصاً للآخر إعمال لهما معاً .

٧ - أفعال النبي صلى الله عليه وسلم وتقريراته

٣٥٤ - هذه هي المرتبة السابعة من مراتب الأدلة التي تعتمد عليها الأحكام عند الزيدية ، وقد تأخرت أقواله وأفعاله وتقريراته عن أخبار الآحاد والمفومات للأسباب التي ذكرناها في موضعها ، وهي تقتضى تأخر الفعل عن القول في الاستدلال . أياً كان نوع الدلالة القرآنية ، سواء أكانت دلالة منطوق أم كانت دلالة مفهوم ، وسواء أكان اللفظ ظاهراً ، أم كان اللفظ نصاً في معناه ، فكل ما يؤخذ من القول مقدم على كل ما يؤخذ من الفعل ، أو التقرير وهذا كله في غير الأفعال التشريعية التي تواترت بياناً لمجمل القرآن ، فإنها تلحق بما تدينه ، وتكون الحجة في مجموعها ، لا في الأفعال وحدها .

والتقريرات أدنى دلالتها الإباحة ، وقد تدل على الندب أو الوجوب إذا ائتمرن بهما ما يدل على ذلك .

ولقد قسم الفقهاء أفعال النبي ﷺ إلى ثلاثة أقسام :

أولها - أعمال تتصل بالتشريع كصلاته ﷺ وصومه وحججه ، ومزارعته وإمراضه وإقتراضه ، فإن هذا النوع يكون شرعاً متبعاً ، ويكون بياناً للقرآن ، ويكرن منواتراً مثله فإنه يكرن مثل القرآن في حججه ، وما يكون دون ذلك فمرتبة هي هذه الأخيرة عند الزيدية ، وعلى ذلك تكون أفعال النبي ﷺ التشريعية تسمين :

أحدهما - ما يكون بياناً للقرآن ، وهذه ترتفع إلى مرتبة المبين إذا تواترت .
وثانيهما = أفعال فعلها يدل على إباحتها ، وإذا قامت قرينة تدل على الندب أو الطلب اللازم ، فإنها تكون مندوبة أو واجبة ، وهذه أحكامها عامة .
القسم الثاني - أفعال من النبي ﷺ . قام الدليل على أنها خاصة بالنبي ﷺ ، ومن ذلك التزويج بأكثر من أربع .

القسم الثالث — أعمال يعملها النبي ﷺ بمقتضى الجبلة البشرية أو بمقتضى العادات الجارية في البلاد العربية كلبسه وأكله ، وما كان يتناوله من حلال وطريق تناوله ، وغير ذلك ، فهذه أفعال كان يتولاها بمقتضى البشرية ، أو عادات قومه ، ومن الأمور ما هو مختلف فيه من حيث فعل النبي ﷺ ، أكان من قبيل بيان الشرع ، أم من قبيل عادات قومه ، كما إرساله لحيته عليه السلام بمقدار قبضة اليد ، فكثيرون على أنه سنة مثبتة ، وزكوا ذلك بأن النبي ﷺ قال : « قصوا الشارب واعفوا اللحى » فقالوا إن هذا دليل على أن إعفاء اللحى لم يكن عادة فقط ، بل كان من قبيل بيان حكم شرعى .

والذين قالوا إنه من قبيل العادة لا من قبيل البيان الشرعى قرروا أن الأمر لا يفيد اللزوم بالإجماع ، وهو مغلل بمنع التشبه باليهود والأعاجم ، كما فى نص آخر ، أو زيادة فى هذا النص ، لأنهم كانوا يطيلون شواربهم ، ويحلقون لحاهم .

الإجماع

٣٥٥ - المراتب السبعة التي ذكرناها بترتيب المذهب الزيدي متعلقة بأصلين اثنين هما الكتاب والسنة ، فهي مراتب في الدلالات الشرعية المستمدة من الكتاب والسنة ، إذ كلها ترجع إليهما ، ولا تخرج عنهما ، وقد ذكرناها مراتب هذا هذا الترتيب ، عند الكلام في القرآن والسنة باعتبارهما الأصلين الذين هما عماد هذا الشرع .

وقبل أن نخوض في بيان الأدلة الاجتهادية التي لا تأخذ من الكتاب والسنة مباشرة ، أو بالأحرى لا تعتمد على النصوص وما يشبهها ، بل تعتمد في الجملة على مقاصد الشريعة - قبل ذلك نتجه إلى بيان الإجماع ، والإجماع قد ذكرنا أن شعبة منه يضعها المجتهد نصب عينيه ، وهي مقدمة على كل أصل من الأصول السابقة ، وهي الإجماع على أمر عا من الدين بالضرورة ككون الصلوات خمساً ، وكهيات الصلاة ، وكالصيام ، والزكاة والحج ، فلا يصح أن يؤدي اجتهاد أيا كان إلى مخالفة واحد من هذه الفرائض ، ومن شعب الإجماع ما هو مؤخر عن النصوص عند الزيدية ؛ ولنبين الإجماع بكلمات موجزة ، تشير إشارات بيّنة ، ولا تفصل .

تعريف الإجماع :

٣٥٦ - يعرف فقهاء الجمهور الإجماع بأنه اتفاق المجتهدين من الأمة الإسلامية في عصر من العصور بعد النبي ﷺ على حكم شرعي في أمر من الأمور العملية .
وفكرة الإجماع قامت على أدوار ثلاثة عند الجمهور :

أولها - أن الصحابة كانوا يجتهدون في المسائل التي تعرض لهم ، وقد كان عمر رضي الله عنه يجمعهم ، ويستشيرهم ويأدهم الرأي فإذا أجمعوا على أمر معين سارت عليه سياسته ، وإن اختلفوا تدارسوا حتى ينتهوا إلى أمره تفرقه جماعة

الفقهاء منهم وبذلك يكون الأمر مجماً عليه ، وينال بهذا الإجماع قوة ليست في الرأي المنفرد ، وما كانوا يجمعون في الغالب إلا على أمر قد ورد فيه نص .
ثانيها - أنه في عصر الاجتهاد الفقهي كان كل إمام يجتهد في ألا يشذ بأقوال يخالف بها ما عليه فقهاء أهل بلده ، حتى لا يعتبر شاذاً في تفكيره ، فأبو حنيفة كان شديد الاتباع لما هو موضع إجماع عند من سبقوه من علماء الكوفة ، ومالك كان يعتبر ما عليه أهل المدينة حجة وإجماعهم إجماع عنده .

ثالثها - أن الفقهاء المجتهدين كانوا حريصين على أن يعرفوا مواضع الإجماع من الصحابة ليتبعوه ، وليحرصوا عليه ولا يخرجوا عنه ، ويجتهدوا في غير الدائرة التي رسمها الإجماع ، فما يكون موضع إجماع يكون الأمر فيه هو الاتباع .
وبهذا الاتجاه الاتباعي صارت المسائل المجمع عليها من المسلمات التي لا تحتاج إلى اجتهاد جديد .

٣٥٧ - هذا نظر الجمهور إلى الإجماع ، والزبدي نظروا هذه النظرة أيضاً ، غير أن عندهم إجماعاً ليس له نظير عند الجمهور ، وهو إجماع العترة ، وهو عندهم إجماع خاص ، ولذلك ينقسم الإجماع عندهم إلى إجماع عام ، وإجماع خاص .

« فالإجماع العام هو اتفاق المجتهدين من الأمة الإسلامية في زمن من الأزمان على أمر من الأمور الشرعية ،^(١) وهذا التعريف يتفق في الجملة مع تعريف جمهور الفقهاء للإجماع ، بيد أن الجمهور إذا استثنينا الإمام مالكاً لا يعترفون إلا بهذا النوع من الإجماع ، ومالك يعتبر إجماع أهل المدينة إجماعاً كما نوهنا من قبل .

والإجماع الخاص إجماع العترة ، وهو اتفاق المجتهدين من العترة « أي آل النبي صلى الله عليه وسلم .

وقد قالوا إن كلا الإجماعين حجة ، وقالوا إجماع الأمة ، وهو الإجماع العام

(١) الفصول الثلوثية ورقة ١١٨ .

حجة عند الجميع ، وهو قطعى إذا كان متواتراً ، أى ثبت انعقاده من مجتهدى الأمة فى عصر من العصور ، كما تواتر الإجماع فى أصول الفرائض التى أشرنا إليها من قبل .

والعلم بالإجماع المتواتر يفيد العلم الضرورى عن الصحابة ومن يليهم كالأحاديت المتواترة ، ولذا لا يحتاج إلى استنباط ، وقد ذكرنا أنهم يعتبرونه فى المرتبة الأولى من الاجتهاد ، وبلى قضية العقل المبتوتة .

٣٥٨ - وقد تكلموا فى إجماع العترة ، فذكروا أنه موضع اختلاف ، وقد عرفوا من هم العترة الذين يذهبون بهم الإجماع ، فقال صاحب الفصول اللؤلؤية : « واختلف فى إجماع العترة ، وهم الأربعة المعصومون ، ثم أولاد الحسين من جهة الآباء » (١) .

وإن هذا الكلام يدل على أمرين :

أولها - أن علياً كرم الله وجهه وزوجته فاطمة الزهراء والحسن والحسين معصومون ، وأنهم لا يخطئون فى اجتهادهم ، ولعل هذا القول سرى من الإمامية إليهم ، لأننا لا نجد الإمام زيادا قال إن أحداً معصوم غير النبى المرحى إليه ، وعلى أى حال فهم قصروا العصمة على هؤلاء الأربعة ، ولم ينقلوها إلى غيرهم من الأئمة .

ثانيهما - أنهم لا يعترفون بغير ذرية النبى ﷺ ولا يعتبرون إلا أولاد الظهور . ٣٥٩ - والإجماع سواء أكان خاصاً ، أم كان عاماً ، لا تقتصر حجته على العمليات ، كما قرر جمهور أهل السنة ، إذ أن الجمهور لا يفرضون أن الإجماع يتناول الاعتقادات : ولذا جاء فى تعريفهم للإجماع ما يفيد قصره على الأحكام العملية أما الزيدية فإنهم يرون أن الإجماع لا تقتصر حجته على العمليات ، بل يتعداها

(١) الكتاب المذكور .

إلى العليات إذا جماع علماء الأمة ، أو علماء العترة على أمر اعتقادي حجة عندهم ،
ولهذا جاء في الفصول ما نصه :

« ومعلومه حجة قطعية في العليات كائنص المعلوم ،^(١) أى أن الإجماع
الذى تواتر سنده ، وثبت وقوعه قطعاً يفيد العلم اليقيني فيثبت به الاعتقاد ،
كما يثبت به الحكم الشرعى العملى .

ولكن ليس كل إجماع يفيد العلم الضروى ، فمنه ما يفيد العلم الضروى ،
وهو الإجماع القولى الذى اتفق على الأخذ به جمهور المجتهدين ، بل انعقد إجماعهم
على قبوله إذا ثبت ، ولكن لا بد فيه من التواتر .

أما الإجماع بغير القول فإنه يفيد العلم اليقيني ولكن بالاستدلال والنظر ،
وذلك كالإجماع الفعلى أو السكوتى .

إمكان الإجماع :

٣٦٠ - مع اتفاق علماء المسلمين على أن الإجماع حجة إذا انعقد - قد
اختلفوا فى وقوعه ، واختلفوا فى إمكان وقوعه ، فمن العلماء من قال إن اتفاق
المجتهدين فى عصر من العصور على حكم أمر غير ممكن ، لأن المجتهدين متفرون
فى الأمصار ، والتقاؤهم فى مكان واحد غير ممكن ، واتفاقهم مع تنأى الأمصار وبعد
الديار غير ممكن بالأولى ، إلا إذا كان الإجماع يعتمد على نص قطعى ، أو أخبار
متواترة ، كما جماعهم على الصلوات ، وعلى استقبال القبلة ، ومكان الكعبة ،
وفرضية الصوم ، والزكاة والحج ، وغيرها من الأمور الثابتة بنص قطعى قواه
التواتر عن رسول الله ﷺ ، وإن الحجية فى هذه الحال للنص القطعى ، وللأخبار
المتواترة ، ولا جدوى فى اعتباره ، لأنه إذا كان الأساس فى اعتباره أن يرفع
ما هو ظنى فى مرتبة القطعى ، فإن هذه الأمور قطعية فى ذاتها . ثم من هم هؤلاء

(١) الكتاب المذكور ورقة ١١٨

الذين ينعقد الإجماع منهم ، أم أهل العصر جميعاً أم هم المجتهدون منهم فقط ، وما حدود هؤلاء المجتهدين الذين ينعقد بهم الإجماع .

وإن الشافعي رضى الله عنه كان يعتبر الإجماع حجة ، وإكثه لا يسلم به إلا في أصول الفرائض النابتة بنص قطعي وبأخبار متواترة ، ولقد تساءل الشافعي عن المجتهدين الذين ينعقد منهم الإجماع ، وجاء في كتاب جماع العلم ما نصه :

« من هم أهل العلم الذين إذا أجمعوا قامت بإجماعهم حجة ؟ فقال مناظره . هم من نصبة أهل كل بلد من البلدان فقيها رضوا قوله ، وقبولوا حكمه ، فيقول الشافعي بعد بجوابه : « ليس من بلد إلا وفيه من أهله الذين هم يمثل صفته من يدفعونه عن الفقه وينسبونه إلى الجهل ، أو إلى أنه لا يحل له أو يفتى ، ولا يحل لأحد أن يقبل قوله ، وعلمت تفرق أهل كل بلد فيما بينهم ثم علمت تفرق كل بلد مع غيرهم . »

ولقد سأله مناظره : « هل من إجماع ، فأجابه « نعم بحمد الله كثير في جملة الفرائض التي لا يسع أحدا جهلها ، فذلك هو الإجماع الذي لو قلت أجمع الناس لم تجد حولك أحدا يعرف شيئاً يقول : ليس هذا بإجماع ، فهذا الطريق يصدق فيها من يدعى الإجماع . »

ومع ما أثاره من جدل حول الإجماع قرر أنه حجة ، وإن كان كلامه يومئذ أنه لا يمكن أن ينعقد بعد عصر الصحابة وقد اعترف الإمام أحمد بإجماع الصحابة ، ولم يرو عنه أنه اعترف بإجماع غيره .

وجمهور الفقهاء قد قرروا أن الإجماع حجة ؛ وأنه قد انعمت في مسائل ، وأنه يمكن .

٣٦١ - والزيدية قد انفقوا على أن الإجماع يمكن عقلا من الصحابة وغيرهم ، فلا اختلاف عندهم في إمكانه عقلا ، فلم يقرروا استحالة من بعد الصحابة ،

ولذلك جاء في كتاب الفصول : « والإجماع ممكن عقلا من الصحابة وغيرهم اتفاقاً » .

ولا شك أن الإمكان العقلي غير الإمكان العادي ، والشافعي عند ما كان يناظر محادله في إمكان انعقاد الإجماع ما كان أساس الإمكان هو الإمكان العقلي ، فإن العقل يفرض أموراً كثيرة ، قد تبعتها العادة ، أو هي مستحيلة بحكم العادة ، ولذلك نستطيع أن نقول إن الإمكان العقلي لم يكن موضع بحث ، إنما كان موضع البحث هو الإمكان العادي ، بعد تفرق العلماء في الأمصار .

ولقد اختلف فقهاء الزيدية بعد اتفاقهم على إمكانه عقلا في عصر الصحابة وبعدهم - في وقوعه ، وكان اختلافهم على ثلاثة أقوال :

أولها - أنه وقع في عصر الصحابة ومن جاء بعدهم ، وعلى هذا الرأي أكثر أئمة الزيدية ، وهو منطقي مع مذهبهم ، لأن من مذهبهم أن إجماع العترة إجماع خاص إذا ثبت بطريق موثوق أفاد العلم اليقيني ، وإجماع العترة ، ممكن الوقوع عقلا ، وعادة ، ولا ترد عليه الفروض التي فرضها الشافعي .

ثانيها - أن الإجماع لم يقع لا في عهد الصحابة ولا في عهد من العهود التي جاءت بعده ، ولا شك أن ذلك القول إنما هو في غير أصول الفرائض التي يعد إنكارها إنكاراً لأمر علم من الدين بالضرورة .

ثالثها - أن الإجماع الذي وقع هو إجماع الصحابة ، ولم ينعقد إجماع بعدهم ، وهذا الرأي يتفق مع ما أثر عن الإمام أحمد رضي الله عنه .

شروط الإجماع :

٣٦٢ - قد اشترط جمهور الفقهاء لانعقاد الإجماع ، أن يتفق المجتهدون في عصر على رأى واحد لا يختلفون فيه ، فلا ينعقد الإجماع إذا وجد مخالفون ، وقد قال ذلك القول الأئمة من الزيدية ، ولكن اعتبروا خلاف واحد أو اثنين .

لا ينقض الإجماع ، لأن ذلك يعد منهم شذوذاً ، ولكن اعتبار هذا من الإجماع هو نوع من التساهل عندهم ، ولذا جعلوه في آخر مراتب الإجماع عندهم .
ولقد قال بعض العلماء إنه يشترك تمام الإجماع أن ينقرض المجتهدون الذين أجمعوا ، فلا يقال إن الإجماع قد انعقد إذا كان لا يزال بعض المجتهدين الذين أجمعوا على قيد الحياة ، وإن ذلك الشرط يؤدي إلى أن أحد المجتهدين له أن يرجع عن رأيه ، وإذا رجع انتقض الإجماع ، وإن أهل العصر الذي انعقد فيه الإجماع لا يلزمون به ، ويلزم به القابلون .

ولكن الأكثرين على أن ذلك ليس بشرط . وذلك معقول في ذاته ، لأنه إذا كان لا يلزم به الذين اشتركوا فيه وعرفوا وجهه وما يستند عليه ، فأولى ألا يلزم به غيرهم ، وإلا كان القابلون ملزمين تقليداً وليس اجتهاداً .

وعلى هذا الرأي الأخير كثرة الفقهاء من الزيدية ، فإنهم لا يشترطون لانعقاد الإجماع انقراض العصر ، ولذا جاء في الفصول اللؤلؤية : « لا يشترط في الإجماع انقراض العصر » .

أنواع الإجماع :

٣٦٣ — يقسم الفقهاء الإجماع إلى ثلاثة أقسام ، وهي تكون مراتب الإجماع عند الجمهور :

أولها — الإجماع الصريح ، وهو أن يصرح كل واحد من المجتهدين بقبول الرأي الذي انعقد عليه الإجماع ، وقد فسره الشافعي بقوله : « لست تقول ولا أحد من أهل العلم هذا يجتمع عليه إلا لما تلقى عالماً أبداً إلا قاله لك » .

وهذا النوع من الإجماع حجة قطعية باتفاق الفقهاء ، ومنهم الزيدية ، ولم يختلف فيه أحد ، وإن كان ثمة اختلاف فهو في وقوعه ، لا في أصل حجيته ، وقد أشرنا إلى الخلاف في ذلك .

١٦٤ - والقسم الثاني : الإجماع السكوتي ، وهو أن يذهب واحد أو جماعة من المجتهدين إلى رأى ويعرف فى عصرهم ، ولا ينكره أحد ، ولم يعتبر الشافعى الإجماع السكوتي ، وقد خالف الشافعى فى هذا كثيرون من الفقهاء ، فقد قال فريق^(١) إنه إجماع ، ولكنه فى المرتبة دون الإجماع الصريح ، بحيث إذا تعارضنا

(١) دليل من لا يعتبر الإجماع السكوتي حجة شرعية يقوم على عنصرين :

أولها - أنه لا ينسب لساكت قول ، فلا يحمل مجتهد تبعه رأى لم يقله ، وإذا اعتبرنا السكوت إجماعاً فقد حملنا ساكتنا كلاماً لم يقله .

الثانى - أنه لا يصح أن يعتبر السكوت موافقة ، لأن السكوت يحتمل أن يكون للموافقة ، ويحتمل أن يكون السكوت لأنه لم يكون لنفسه رأياً ، ويحتمل أنه اجتهد ، ولكن لم يؤده اجتهاده إلى رأى قاطع ، ويحتمل أنه كون رأياً ، ولكن فضل التروى ، ويحتمل أنه لم يرد أن يصادم المجتهد الآخر برأى مخالفه ، لاعتقاده إن كل مجتهد مصيب ما دام الأمر موضع نظر ، ويحتمل أنه مع جزمه بحكم مخالف للرأى المعلن . قد سكت خشية ومهابة ، ومع كل هذه الاحتمالات لا يمكن أن يعتبر السكوت حجة على اعتناق الرأى .

وحجة من قال إن الإجماع السكوتي إجماع يقوم على ما يأتى :

(أ) أن السكوت فى ذاته لا يعد حجة إلا بعد التروى والتفكير ، فإذا سكت بعد ذلك فهو سكوت فى موضع البيان ووقته ، والسكوت فى موضع البيان بيان .

(ب) أن النطق من كل أهل الفتوى متعذر غير معتاد ، بل المعتاد فى كل عصر أن يتولى الكبار الفتوى ويسلم الباقون . .

(ج) أن السكوت بعد العرض والتروى والتفكير يعد من المجتهد حراماً إذا كان يخالف ذلك ، وفرض الخير فيه يجعلنا نعتبر سكوته رضا واحتمال المخالفة مع السكوت احتمال غير ناشئ عن دليل ، بينما الموافقة قامت عليها تلك الدلائل المبينة .

(د) حجة من قال إنه حجة وليس بإجماع هو أن حقيقة الإجماع لم تتوافر فيه ، ولكنه حجة لرجحان الموافقة عند السكوت على المخالفة .

قدم عليه ، وهناك رأى ثالث ، وهو أنه يعتبره حجة ، ولكن ليس إجماعاً بالمعنى الاصطلاحي المتفق عليه .

والزيدية يعتبرون الإجماع السكوتي إجماعاً ، ويقولون في ذلك صاحب الفصول : « معلومه (أى منواتره) حجة قطعية في العمليات ، كالنصر المعلوم ، وينعقد بالقول أو الفعل أو الترك ، أو السكوت مع الرضا » (١) .

وإن هذا الكلام يدل على أن الإجماع عندهم ، له شعب أربع :

أولها - أن يكون بالقول ، وهو ما ذكرناه وبسميه جمهور الفقهاء

الإجماع الصريح .

والثانية - ما يكون بالفعل ، أى ما ثبت أن المجتهدين جميعاً قد فعلوه ، فإنه يكون دليلاً على الإباحة على الأقل ، وإن فعل على وجه الندب كان دليلاً على أنه مندوب ، وإن كان الفعل على وجه الفرضية كان فرضاً .

والثالثة - الإجماع على الترك ، وهو دليل على عدم اللزوم إن فعلوه على ذلك الوجه ، وعلى التحريم أو الكراهة ، إن كان كذلك ، وهنا نجد أنه لا بد من قرينة من القول تدل على وجه الفعل المجمع عليه ، أو الترك المجمع عليه ، ولكن يظهر أن هذه القرينة القولية لا يشترط أن تكون منهم جميعاً ، وإلا كان إجماعاً قولياً .

والشعبة الرابعة - هى السكوت ، ويلاحظ أنه يشترط أن يكون الإجماع السكوتي مبنياً على الرضا ، بالأى ثبت أن هناك إكراهاً ولا ما يشبه الإكراه ، بأن يكون معلىن الرأى حاكماً تخشى سطوته غير العادلة .

ولكن أيشترط الزيدية ثبوت الرضا بالفعل ، أم يشترط ألا يقوم دليل على الإكراه ، يظهر أن الثانى هو المراد ، لأنه لو اشترط الرضا الصريح لكان إجماعاً قولياً ، وخرج عن كونه إجماعاً سكوتياً .

(١) الفصول التؤلوية ورقة ١١٨ .

٣٦٥ — والقسم الثالث من الإجماع عند الجمهور أن يختلف الفقهاء في عصر من العصور على جملة آراء ، فلا يصح أن يأتي مجتهد برأى يناقض آراءهم جميعاً ، إذا كان هناك مع الاختلاف اتفاق على أصل ، كاختلاف الصحابة في ميراث الجد مع الإخوة ، فبعضهم ورث الإخوة معه ، بشرط ألا يقل عن الثلث ، وبعضهم ورثهم معه بشرط ألا يقل عن السدس ، وبعضهم ورثه ومنع الإخوة والأخوات ، فلا يصح أن يقول مجتهد إنه لا يرث ، لإجماعهم على أصل الميراث .

وإن بعض العلماء يعد ذلك النوع من الإجماع في قوة الإجماع السكوتي .

ويلاحظ أن الزيدية يعتبرون هذا النوع إجماعاً ، ولكنهم لا يعدونه في مرتبة الإجماع الصريح ، وقد جاء في الفصول : « إذا اختلفت الأمة على قولين لا يجوز إحداث ثالث » .

سند الإجماع :

٣٦٦ — لا بد للإجماع من سند ، لأن أهل الإجماع لا ينشئون الأحكام ، ولكنهم يستنبطون ويتمقنون على وجه من وجوه الاستنباط ، لأن إنشاء الشرع لله سبحانه وتعالى ، وليس لأحد سواه ، ولقد كان الصحابة في المسائل التي أجمعوا عليها يبحثون عن سند يعتمدون عليه ، فإجماعهم على ميراث الجدة اعتمد على خبر المغيرة بن شعبة الذي قال فيه إن النبي ﷺ قد ورثها ، وقد وجد من شهد مع المغيرة وقال مثل قوله .

وقد اتفق العلماء على وجوب أن يكون له سند ، ومثل ذلك عند الزيدية ، ولقد جاء في الأصول : « قال أئمتنا والجمهور ليس لهم أن يجمعوا جزافاً ، بل لا بد من سند ، والمنواتر مستند قطعاً ، وغير المنواتر مستند في الأظهر » (١) .

(١) الفصول ورقة رقم ١١٨ .

وقد اتفق الجمهور مع الزيدية على جواز أن يكون المستند كتاباً أو سنة ، وقد اتفقوا على أنه يجوز أن تكون السنة التي تروى بطريق الأحاد مستنداً للإجماع ، قرر ذلك الجمهور كما رأينا في إجماع الصحابة على توريث الجدة ، فقد كان راوى السند واحداً ، أو اثنين ، ولم يرتفع الأمر إلى التواتر ، وقد قال الزيدية : إن ذلك هو الأظهر ، وخبر الأحاد - ولو أنه قال - يرفعه الإجماع إلى مرتبة القطعى .

٣٦٧ - ولكن قد اختلف علماء الأصول في كون القياس يصلح أن يكون مستنداً للإجماع ، ولهم في ذلك ثلاثة أقوال :

أولها - منع أن يكون القياس مستنداً للإجماع ، لأن أوجه القياس مختلفة ، وإذا كان القياس قد بنى على أوصاف تكون مناسبة للحكم فإن أنظار الناس تختلف فيها اختلافاً بيناً ، فلا يبنى عليه إجماع ، ومن جهة ثانية ، فإن أصل حجية القياس ليست أمراً جمعاً عليه ، فكيف يكون أصلاً للإجماع .

وفوق هذا لم يرد عن الصحابة أنهم أجمعوا على حكم شرعى كان مستنده القياس ، وإجماعهم على ميراث الجدة لم يكن مبنياً على قياس ، وإجماعهم على منع تقسيم الأراضي مع الغنائم لم يكن مبنياً على قياس ، بل كان مبنياً على نص قرآنى ، وهو قوله تعالى : « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذئ القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم ، وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا » .

ولا يصح أن يمتج بإجماعهم على اختيار أبى بكر ، ولا على قتال أهل الردة ، ولا بإجماعهم على جمع القرآن ، ولا باتفاقهم على إرسال الجيوش إلى فارس والشام . فإن هذه تنفيذات عمليه ، وليست أحكاماً تشريعية ، وفرق بين الاتفاق على تنفيذ أمر عملى يتعلق بإدارة الدولة ، والإجماع على حكم تشريعى ، فإن الحكم التشريعى يمتد أثره إلى الذين يخلفونهم ، ويطبق فيهم ، أما الآمور الإدارية والتنظيمية

والتنفيذية فالاتفاق عليها لا يسمى إجماعاً .

ويظهر أن الزيدية يعتبرون الاتفاق على تنفيذ الأمور العملية من الإجماع ، وقد ذكروا الاتفاق على قتال المرتدين من ضمن مسائل الإجماع .

٣٦٨ - الرأي الثاني - يقول إن القياس بكل أنواعه يجوز أن يكون مستنداً لإجماع ، لأنه - شرعية تعتمد على النصوص إذ هو حمل على النص ، فإذا انعقد الإجماع على أساسه فهو إجماع يعتمد على نص شرعي ، وهو ما بنى الحكم في القياس عليه ، وعلى هذا لا يكون ذلك إنشاءً لحكم شرعي من المجتمعين .

الرأي الثالث - أن القياس إذا كانت علته منصوصاً عليها ، أو كانت ظاهرة غير خفية ، بحيث لا يحتاج البحث عنها إلى نظر وتمحيص ، فإنه ينعقد به الإجماع ، وإن كانت العلة خفية وغير منصوص عليها فإنه لا ينعقد به إجماع . والزيدية يقررون أن القياس يصح أن يكون مستنداً للإجماع . ولم يفرقوا بين قياس علته منصوص عليها وقياس علته خفية .

والحق في هذه القضية ، أن نقول ، إننا نرجع إلى وقائع الإجماع على حكم شرعي في عصر الصحابة ، فإن وجدنا إجماعاً اعتمد على القياس فالأمر ظاهر ، ولكن لا نظنهم أجمعوا بناء على قياس ، وإلا فالبحث في ذلك نظري ، وليس له جدوى عملية .

إجماع العترة :

٣٦٩ - إن الزيدية تتفق أقوالهم في الإجماع مع أقوال الجمهور ، فإما هو موضع اتفاق عند الجمهور موضع اتفاق عندهم أيضاً ، وما يختلف فيه الجمهور ، يصادف قول الزيدية أحد الأقوال المختلف فيها .

ولكنهم يخالفون الجمهور في الأخذ بإجماع العترة ، وقد قال بحجية إجماعهم الأكثرون

منهم ، ولم يتفقوا عليه ، وحجة من قالوا إن إجماع العترة يلزم الأخذ به - تقوم على نص من القرآن ، ونص من الحديث ، قد أولوهما بما يتفق مع رأيهم .

أما نص القرآن فهو قوله تعالى مخاطباً آل النبي ﷺ : « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً » فالنص صريح في أن مجموعهم مطهر عن الرجس ، والخطأ من الرجس ، فجموعهم منزه عن الخطأ ، وإن وقع الخطأ منهم فن الآحاد ، لا من الجماعة ، وبذلك يكون إجماعهم حجة متبعة .

وأما السنة فقد تقدمت رووا في فضل آل البيت حديثين أولوهما بتنزه أهل البيت عن الخطأ في مجموعهم ، وإن كان احتمال الخطأ ثابتاً في آحادهم .

الحديث الأول ما روى عن النبي ﷺ أنه قال : « إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدى أبدا كتاب الله وعترتي أهل بيتي ، وهذا يفيد أن اتباع العترة فيما تجمع عليه مانع من الضلال ، وذلك يفيد إن إجماعهم حجة ، ولكن الجماعة تروى الحديث على وجه آخر ، فتروى الحديث كلمة : « ستى » بدل عترتي أهل بيتي .

الحديث الثاني ما رووه من أن النبي ﷺ قال : « أهل بيتي كسفينة نوح من ركب فيها نجا ، ومن تخلف عنها غرق ، وهذا يفيد أن اتباع آل البيت فيه النجاة ، ومؤدى ذلك أن يكون إجماعهم حجة (١) .

مراتب الإجماع عند الزيدية :

٣٧٠ - للإجماع عند الزيدية مراتب سبع ، وهما هي ذى مرتبة من أقواها إلى أدناها .

المرتبة الأولى - ما أجمع عليه السلف والخلف ، ولم يعلم فيه خلاف ،

(١) هذان الدليلان مأخوذان من معيار العقول في علم الأصول مخطوط بدار

كأصل الفرائض ، وكعدد ركعات الصلوات ومواقيتها وكشرعية الزكاة ، والصوم والحد ، والقبلة ، وغير ذلك من الأمور التي لا يعرف فيها مخالف من السلف ولا من الخلف وقد قال صاحب الفصول في هذا الإجماع : « إنه عزيز لا يوجد إلا فيما علم بضرورة الدين » :

وهذه المرتبة هي التي يقدمها العلماء على كل اجتهاد ، إذ أنها متواترة بالإجماع عن النبي ﷺ ، وقد ذكرنا أنها تقدم على الاجتهاد من نصوص الكتاب والسنة ولو كانت متواترة .

هناك يتوارد سؤالان :

أولها — لماذا قدم ذلك النوع من الإجماع عن استخراج الأحكام من الكتاب والسنة ؟ ونقول في الجواب عن ذلك إن هذه الأمور أركان الإسلام ، وعماده ، ولا يتصور قيام الدين من غير الإيمان بها ، ويجب أن تكون كل نصوص الدين في إطارها التاب المحكم الذي لا يقبل تغييراً ولا تبديلاً ، ويجب أن يكون تخريج المجتهد لهذه النصوص في دائرة هذه المسلمات التي هي الدائرة الإسلامية الكبرى .

والسؤال الثاني — كيف يقدم الإجماع ، ولو كان على هذه الصورة على النصوص ، والجواب عن ذلك إن هنا ليس تقديماً لإجماع مجرد على النصوص ، بل تقديم إجماع مبني على معاني النصوص والسنة العملية القاطعة ، فهو في معناه تقديم لنصوص مجمع على معناها ، على نصوص قابلة للاستنباط ، على أنه لا توجد نصوص في الكتاب ، والسنة المتواترة تعارض هذا الإجماع المبني على نص متواتر ، متفق على معناه ، ويستمد من البيان العملي للنبي ﷺ .

٣٧١ — المرتبة الثانية — من الإجماع ، وهي ما انفرد به السلف ، وانقرض عصرهم ، وهذه المرتبة هي إجماعات الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عليهم ، وهي تلي بلا ريب في حجيتها كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، وإن كان التاب قطعاً أن الصحابة لا يمكن أن يجتمعوا على أمر فيه مخالفة لرسول الله ﷺ فيما روى

من سنته المتراترة ، وكذلك لا يمكن أن يجتمعوا على أمر يخالف صريح النصوص القرآنية ، فهم ليسوا مبتدعين ، ولكنهم متبعون .

٣٧٢ - والمرتبة الثالثة - هي ما انفرد به السلف ، ولم ينقرض العصر ، فإن انقراض العصر ، وإن لم يكن شرطاً في الإجماع عند الزيدية ، ينزل عدم الانقراض مرتبته إلى مرتبة أدنى ، فإن انقراض السلف مجمعين على أمر يقوى معنى الإجماع ويتبته ، ولا يجعل احتمالاً قط للرجوع ، واحتمال الرجوع من شأنه أن يضعف مرتبة الإجماع ، ولذلك كان هذا الإجماع أضعف من سابقه ، والكلام في هذا كلام نظري ، لأن اجتهاد الزيديين جاء بعد انقراض عصر الصحابة - فلا محل لوقوع إجماع من السلف لم ينقرضوا من بعد عقده -

٣٧٣ - المرتبة الرابعة - إجماع السلف على أمر اختلفوا فيه أولاً ، وبعد أن اختلفوا على آراء مختلفة انتهوا فيه إلى الإجماع على رأى واحد ، كما حدث عندما انقسم الصحابة في قسمة الأراضى المفتوحة بين الجند الفاتحين ، فقد اختلفوا على رأيين : رأى عمر بن الخطاب رضى الله عنه الذى كان يمنع القسمة ، والرأى الثانى رأى أكثر الصحابة من الجند وهو يوجب قسمة الأراضى بين الفاتحين ، وبعد أن تلا عليهم عمر فوله تعالى : « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى » إلى آخر الآية - انتهوا إلى رأى واحد ، وهو منع قسمة الأرض ، وجعلها تحت يد رئيس الدولة فى حكم الأرض الموقوفة على المصالح الإسلامية ، ويديرها ولى الأمر باعتباره القائم على مصالح المسلمين .

وإن اختلاف السلف ابتداء يجعل لأحد الرأيين موضعاً من الحق ، وإن انعقد الإجماع من بعد ذلك على خلافه ، ولذلك كان هذا الاجماع أنزل رتبة من سابقه -

٣٧٤ - والمرتبة الخامسة - ما افرق فيه الصحابة على تولين ، وانقرض العصر ، ولم يحدث انعقاد إجماع على أحد الرأيين ثم جاء التابعون من بعد ذلك ، وأجمعوا على أحد الرأيين ، وتركوا القرل الآخر ، فإن ذلك الإجماع قد وجد

فيه احتمال الخطأ بافتراق الصحابة على هذين الرأيين ، وإجماع التابعين بعد ذلك لا يمنع ذلك الاحتمال ، وقد كانت هذه المرتبة أدنى من سابقتها ، لأن حسم الخلاف في عصر الصحابة كان بإجماعهم ، فهو إضعاف لاحتمال الخطأ في عصرهم بما قد يستفاد منه إبطال الرأي الأول ، بخلاف إجماع التابعين بعد أن أصر الصحابة على الاختلاف ، فإن احتمال الخطأ لا يوجد ما يضعفه في عصر الاختلاف نفسه .

٣٧٥ - والمرتبة السادسة - هو الإجماع السكوتي ، وهو ما ائق في بعض المجتهدين برأى وسكت الباقون، وقد علمت أن هذا إجماع عند الشيعة الزيدية ، ولكنه في هذه المرتبة ، لأن احتمال مخالفة الساكت قائم ، فانعقاد الإجماع في ذاته قد دخله الاحتمال ، ولذلك نزل هذا الإجماع إلى المرتبة السادسة .

ويظهر أن مثله إذا اختلف المجتهدون في عصر غير عصر الصحابة على رأيين أو ثلاثة ، ولم يتفقوا على واحد منهما ، فإنه لا يجوز مخالفة ذلك واعتباره إجماعاً إذا كان ثمة قدر مشترك متفق عليه ، كما قررنا في مسألة الجدة ، وقد قرر الفقهاء المجتهدون أن ذلك في مرتبة الإجماع السكوتي ، ولم نجد من فقه الزيدية ما يعليه عن مرتبة السكوتي أو ينزله عنه ، والذي يتقدم عليه هو اختلاف الصحابة على رأيين ، من حيث إنه لا يجوز إحداث ثالث .

٣٧٦ - المرتبة السابعة من مراتب الإجماع ما اتفق عليه أهل العصر ، إلا واحداً أو اثنين ، وقد قررنا أن ذلك ليس بإجماع على وجه التحقيق ، ولكنهم قد تسامحوا واعتبروه إجماعاً ، وأنزلوه إلى هذه المرتبة الأخيرة (١) .

طرق معرفة الإجماع :

٣٧٧ - لم ينظر الزيدية إلى قطعية الإجماع في المراتب السابقة من ناحية

(١) هذه المراتب السبع قد أخذناها من الفصول اللؤلؤية ووضعناها راجع ورقة

انعقاده فقط ، بل من ناحية طريق ثبوته ، فالقطعية في الإجماع تعتمد على أصليين قائمين :

أحدهما — انعقاده من حيث أنه يقطع احتمال الخطأ ، تطبيقاً لما أثر عن النبي ﷺ من أنه قال : « لا تجتمع أمتي على ضلالة » . والأصل الثاني من ناحية نقله وطريق معرفته . وقد ترتب الزيدية طريق معرفته على مراتب ، كما ترتبوا ذات انعقاده على مراتب ، وها هي ذى :

المرتبة الأولى — أن يثبت الإجماع بالمشاهدة ، وهذا يتحقق في الأمور التي أجمع عليها السلف والخلف ، كما نرى في إجماع أهل القبلة على أصول الفرائض ، التي لم يفترق فيها ، وهذا هو الإجماع فيما علم بضرورة الدين ، وبموضوع هذا الإجماع تسميز الحقائق الإسلامية ، وتقوم أركان الإسلام .

والمرتبة الثانية — النقل عن كل الأمة ، بالقول أو بالفعل ، بحيث يتواتر خبر الإجماع تواتراً من جميع المسلمين ، وهذا كالمرتبة السابقة ، لأن الثابت بالتواتر كالثابت بالمعينة ، ولذا قرر العلماء أن التواتر يفيد العلم الضروري ، كالعلم بالمحسوسات ولذا لا يحتاج إلى نظر واستدلال في إثبات موضوعه .

والمرتبة الثالثة — أن ينقل بعض الأمة خبر الإجماع وتواتره ، ويسكت الباقون فلا يعارضوا ، وهذه مرتبة دون المرتبتين السابقتين ، وإن كانت تفيد القطع لمعنى التواتر .

والمرتبة الرابعة — أن يعلن الحكم وينتشر على أنه مجمع عليه . ولا ينكر أحد ورود الإجماع .

والمرتبة الخامسة — وهي الأخيرة أن يثبت الإجماع بخبر آحاد ، ولا يكون مشهوراً ولا معلناً .

وقد قالوا في المرتبة الأخيرة إن الإجماع في هذه الحال يكون حجة ظنية ، لأنه روى بطريق ظني ، فالظنية جاءت من سنده ، ولم تجيء من موضوعه كمثل أخبار الآحاد ، فإن الظنية جاءت من الرواية لا من ناحية المروى ذاته (١) .

مخالفة الإجماع المتواتر :

٣٧٨ - بقرر الزيدون أن مخالفة الإجماع الذي ثبت بأخبار الآحاد تصح إذا كان مبنياً على اجتهاد بأسناد أقوى من سند الإجماع ، أما مخالفة الإجماع المتواتر ، فإنها فسق ، فقد جاء في معيار العقول : « مخالفة الإجماع المتواتر فسق ، واستدل على فسقه بقوله تعالى : « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ، ويتبع غير سبيل المؤمنين ، نول ما تولى ، ونضله جهنم وساءت مصيراً ، وقد نسب الفخر الرازي وغيره إلى الشافعي أنه استدل بهذه الآية على حجية الإجماع ، ووجه الاستدلال بها أنه ثبت منها أن اتباع غير المؤمنين حرام ، لأن من يفعل ذلك يشاقق الله ورسوله ، ويصليه الله جهنم ، وساءت مصيراً ، وإذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراماً فهو فسق ، ويكون اتباع سبيلهم واجباً ، ومن يخالفهم ويقرر نقيض رأيهم لا يكون متبعاً لسبيلهم ، فإذا قالت الجماعة المؤمنة : هذا حلال - يكون غير متبع سبيلها من يقول هذا حرام .

وقد ناقش الغزالي في كتابه المستصحب حجية هذه الآية في إثبات الإجماع . وقد قال في حجج الإجماع كلها عامة وهذه الآية خاصة : « هذه كلها ظواهر نصوص ، لا تنص على الفرض ، بل لا تدل دلالة الظواهر ، وأقواها قوله تعالى : « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ، ويتبع غير سبيل المؤمنين ، نول ما تولى ، ونضله جهنم وساءت مصيراً . فإن هذا يوجب اتباع سبيل المؤمنين ، وهذا ما تمسك به الشافعي والذمى نراه أنها ليست نصاً في الوجوب ، بل الظاهر أن المراد بها أن من يقا تل الرسول ويشاققه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايحته ونصرته ودفع الأعداء عنه نوله ما تولى ، فكأنه لم يكتف بالمشاققة حتى ينضم إليها عدم متابعتها

سبيل المؤمنين في نصرته والقرب منه ، والاقبال فيما يأمر به . .
وفي الحق إن هذه الآية ليس موضوعها من يخالف الإجماع في رأى أو فكرة ،
إنما موضوعها الذين لا يوالون جماهير المؤمنين ، ويشاقون الله ورسوله ، أى يكون
في شق والرسول في شق ، ويوالون غير المؤمنين ، ولا صلة لها بالإجماع ،
ولكن شاع الاستدلال بها لحجية الإجماع ونسب الاستدلال للشافعى ، ولكن
لم نجده قد استدل بها لاثبات اجماع لإ في الرسالة ولا في الأم ، والزيدية قد سايروا
جمهور الأصوليين في الاستدلال بها ، وفيها ما بينه الغزالي ، ووضحناه .

ومهما يكن من وجه الاستدلال فإن الزيديين اعتبروا مخالفة الإجماع المنواتر ،
سواء أكان إجماعا علما أم كان إجماعا خاصا - فسقا ، لأنه خروج على الجماعة
المؤمنة ، والفسق عند الزيدية كما ورد عن الإمام زيد نفسه يخرج الشخص من زمرة
المؤمنين ، وإن كان لا يدخله في زمرة الكافرين ، بل يكون في منزلة بين المنزلتين ،
ويدخله النار وقتا يكفي لتطهيره عما ارتكب ، وكل هذا إذا كان موضع الإجماع
عمليا ، أما إن كان اعتقاديا فهو كافر .

فتوى الصحابي

٣٧٩ - اتبيننا من الكلام في الإجماع عند الزيدية إلى إن الزيدية يتفقون مع الجمهور على أن الصحابة إذا اتفقوا على رأى كان إجماعهم حجة ، واتفقوا مع الجمهور أيضاً على أن الصحابة إذا اختلفوا على رأيين ، وانقرض عصرهم على هذا الاختلاف لا يسوغ أن يخالف القولين من يجيء بعدهم ، بل لا بد أن يختار من بينها ولا يخرج عنها ، كذلك كان يفعل أبو حنيفة ، وكذلك كان يفعل الشافعي ، ولقد قال في الأم برواية الربيع ، وهي الكتاب الجديد : « إن لم يكن في الكتاب والسنة صرنا إلى أقاويل أصحاب رسول الله ﷺ أو واحد منهم ، ثم كان قول أبي بكر أو عمر أو عثمان ، إذا صرنا فيه إلى التقليد أحب إلينا ، ولقد روى عن أبي حنيفة مثل ذلك ، فقد روى عنه أنه قال : « إن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله أخذت بقول الصحابة ، آخذ بقول من شئت ، وأدع من شئت منهم ، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم ، .

٣٨٠ - كل هذا يتفق مع رأى الزيدية ، ولكن إذا لم يعرف إلا قول واحد ، فإننا نجد الفقهاء من الجمهور يأخذون به ، ويتتهى هذا إلى أن قول الصحابي حجة ما دام قد روى بسند صحيح عن ذلك الصحابي ، فهل يتفق هذا مع رأى الزيدية ؟

وللإجابة عن هذا السؤال نقول إن رأى على من بين الصحابة حجة عند الزيدية بالاتفاق لا يسوغ لأحد منهم أن يخالفه ، لأنه معصوم بكيفية الأربعة المعصومين ، وهم على ، وفاطمة الزهراء ، والحسن والحسين ، وإنه ليعتبر رأى أى واحد من هؤلاء حجة عند الزيدية .

أما غيرهم فهل قوله المنفرد يعد حجة يجب الأخذ بها نجد نصوص كتب

الأصول عندهم تقول إن قول الصحابي ليس بحجة ، والأقوال التي يذكرونها في هذا ثلاثة وهي أقوال في الفقه كله وليست عندهم^(١) :

أولها - أن قول الصحابي ليس بحجة ، وهذا رأى الزيدية ، ولم يذكر فيه صاحب كتاب «معيار العقول في علم الأصول» ، خلافاً عندهم ، وظاهر القول أنه متفق عليه عندهم .

وثانيها - أنه ليس بحجة على الصحابي ، وهو حجة على غيره ، وذلك القول يتفق مع الجمهور ، لأن السبب الذي سوغ الأخذ بقول الصحابي كونه صحابياً شاهد وعين ، وتلقى تبليغ الرسالة من النبي ﷺ ، وهذا يجعل لكلامه وزناً ليس لغيره ، وذلك الوصف يوجد في كل صحابي .

وثالثها - أن قول الصحابي حجة على غيره مطلقاً . ولكن لا بد أن يكون الصحابي صاحب الرأي فقيهاً ، والآخر غير فقيه ، فقول عمر يجب أن يأخذ به أبو هريرة ، مثلاً ، ولكن لا يجب على عليّ وابن مسعود وابن عباس أن يأخذوا به ، لأنهم يجتهدون مثله ، وقد أثر عن علي مخالفته لعمر ، ومخالفة ابن عباس لعلي ، ولابن مسعود ، وزيد بن ثابت لعلي ، وغير ذلك .

٣٨١ - والزيدية كما ترى يرون أن قول الصحابي إن لم يصادف إجماعاً عليه على أي شكل كان الإجماع لا يعد حجة ، أي عند الانفراد بالرأي لا يكون حجة ، لأن مؤدَى ذلك أن يكون قوله في ذاته سنة تبسّع ، مع أنه قد يكون مخطئاً في النقل عن الرسول ، وقد يكون مجتهداً ، وأخطأ ، وقد رأينا كيف كان يخطئ الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، وينبهه إلى الصواب من دونه علماً وفضلاً وصحبة لرسول الله ﷺ ، وإنه لو كان قول الصحابي حجة في ذاته من غير نظر إلى مستنده ودليله ، لكان كل صحابي ملزماً بقول غيره ،

(١) معيار العقول ورقة ٩٦ .

وإن الاختلاف بينهم كان قائماً . ويتجادلون ، ويستدلون ، وقد يستمرون من بعد على الاختلاف .

وإن ما ساقه الجمهور لا يسكن لإثبات حجية قول الصحابي في نظر الزيدية ، فمن أقوى ما احتجوا ، ما يروى عن النبي ﷺ أنه قال : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ، وكذلك ما روى من أنه قال ، قال رسول الله ﷺ : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي » .

وإن الحديثين وإن صحا لا يدلان في نظر الزيدية على وجوب اتباع الرأي ، ولكن وجوب الاقتداء أو السير على سنتهم ، والاقتداء بهم يقتضى الاجتهاد ، كما اجتهدوا ، واتباع سنتهم يكون بالبحث والدراسة ، كما بحثوا ودرسوا ، لا بمجرد اتباع الرأي ، أو التقليد من غير نظر إلى الدليل ، على أن رأى الخلفاء من بعد النبي ﷺ يكون معلناً مشهوراً عادة ، فإذا لم يعرف له مخالف يكون داخلاً في شكل من أشكال الإجماع .

٣٨٢ — هذا قول الزيدية في قول الصحابي المنفرد بالرأي ، وزيد أن ننظر إلى مقدار الخلاف بينهم وبين علماء الأصول عند الجمهور ، وإننا عند الفحص نجد الاختلاف محدوداً في موضع واحد ضيق غير متسع .

وذلك أن قول الصحابي الذي ينفرد به ولم يعلم قول غيره ، فلم يعلم أنه مخالف أم ليس له مخالف قسماً :

أحدهما — أن يكون قول الصحابي مشهوراً معلناً ، ولا يعلم له مخالف ، وفي هذه الحال يقول الزيدية إنه يتبع قول الصحابي ، وذلك نوع من أنواع الإجماع ، ومرتبة من مراتبه ، وهو المرتبة السادسة ، فإنها تعتبر من الإجماع سكوت المجتهدين عن قول يعلم ، ولم يعرف له مخالف ، فهو حجة بلا خلاف عندهم ، ولكن على أنه إجماع ، لا على أنه قول صحابي ، ومهما يكن من السبب فهو حجة .

القسم الثاني - قول صحابي لم يعرف ولم يظهر ولم يشتهر في عصر الصحابة حتى يعلم مخالفه ، أو يتبين سكوت الصحابة عنه مما يدل على رضاهم به ، أو على الأقل عدم إنكارهم ، وهذا يرفضه الزيدية ، وإنه لقليل أن يروى عن الصحابة قول واحد لم يعرف ويشتهر حتى يعد إجماعا ، وإذا روى رأى بهذا الشكل ، فإن بعضه يكون فيها كلام ، وقد يرد بضعف سنده ، لا لأنه قول صحابي .
وعلى ذلك لا يكون هذا الخلاف بين الزيدية والجمهور وأوسع المدى ، بحيث يكون بين النظرين شقة كبيرة لا تمكنهما من الالتقاء .

٧ - القياس

٣٨٣ - ذكرنا ترتيب أصول الاجتهاد عند الزيدية ، وقد كان الإجماع المتواتر والمعلوم أولا - لأن المسائل المجمع عليها على هذا النحو هي إطار الإسلام الذي لا يصح لأحد من المسلمين أن يخرج عنها ، وقد بينا ست مراتب كلها تقوم على الفهم من الكتاب والسنة ، وقد ذكرنا بعد هذه المراتب الإجماع الذي يجيء بعد الكتاب والسنة ، لأن أكثر أشكاله متأخرة في الاستنباط من الكتاب والسنة ، وإن تقدم على الاجتهاد منها ، لا عليهما - الإجماع في أصول الفرائض على ما بينا في صدر كلامنا على الأصول ، وقد تكلمنا على أقوال الصحابة لما لها من صلة بالإجماع .
والآن ننتقل إلى الكلام في الاستنباط الذي لا يؤخذ من ذات النصوص ، وإن كان يحمل عليها .

٣٨٤ - يأخذ الزيدية بالقياس على أنه أصل من أصول الاستنباط ، وكتب الأصول عند الزيدية ككتب الأصول عند الجمهور تذكر الخلاف في شأنه ، ثم تنتهي إلى تقريره .

ولقد جاء في معيار العقول تعريف القياس ، ثم اختلاف العلماء في تعريفه ، ثم اختلافهم في الاحتجاج به ، فقال في تعريفه : « القياس في اللغة هو التقدير ، وفي الاصطلاح ، حمل الشيء على الشيء لضرب من الشبه ، وقال ابن الحاجب مساواة فرع لأصله في علة حكمه . . . والتعريف الذي ارتضاه ، هو « أنه اثبات حكم أمر لغيره لشبه بينهما » .

وهذا التعريف قريب مما اختاره الجمهور ، إذ عرفوه بأنه بيان حكم أمر غير منصوص على حكمه بالحاقه بأمر معلوم حكمه بالنص عليه في الكتاب أو السنة .

٣٨٥ - ولقد ذكر بعد ذلك اختلاف الناس فيه فقال :

« اختلف الناس في التعبد بالقياس ، هل يجوز من الله أن يتعبدا به ، ويوجب العمل به (أى يريد منا أن نقيس بعض المسائل على بعض في التحليل .

والتحريم والوجوب والندب ، والكراهية ، ويعمل بمقتضاه) ، فقال أكثر المعتزلة ، والفقهاء إنه يجوز التعبد بالقياس على المعنى الذى حققناه ، وقال بشر بن المعتمر ، وجعفر بن حرب والإمامية والنظام والظاهرية وبعض الخوارج لا يجوز من الله تعالى أن يتعبدنا به .

وبعد استيعاب الخلاف على ذلك النحو يذكر حجة من منعوا القياس وقد ذكر أن أهمها أن القياس لا يثبت إلا ظنا ، والظن لا يغنى من الحق شيئا ، ولكن كيف يسوغ لبعض المعتزلة أو رؤساء منهم كالنظام وبشر بن المعتمر أن ينكر القياس كأصل من أصول الاستنباط ، وهما يدرسان كل مسائل الدين فى غير النصوص دراسة عقلية ؟ والجواب عن ذلك أنه لا عجب ، لأنهم يعتمدون على العقل المجرد فيما لا نص فيه ، إذ يقولون بوجود الأخذ بما تجمع العقول على تحسينه ، والانتفاء عما توجب العقول تقييحه ، وهذا يحل محل القياس ولا يلجئون إلى النصوص .

٣٨٦ - والحق بالنسبة للقياس هو أنه من باب الخضوع لقانون التماثل الذى يوجب تماثل الأحكام فى الأمور المتماثلة ، لأن قضية التشابه أو التساوى فى علة الحكم توجب التماثل فى الحكم ، فهو إذن مشتق من أمر تفره بدائه العقول ، إذ أساسه ربط ما بين الأشياء بالمماثلة ، إن توافرت أسبابها ، ووجدت الصفات المتحدة المكونة لها ، فإنه إذا تم التماثل فى الصفات ، فلا بد أن يقترن بها حتما التساوى فى الحكم ، وإن الاستدلال العقلى فى كل ما تنتجه براهين المنطق قائم على الربط بين الأمور بالمماثلة الثابتة ، ليتوافر الشرط فى إنتاج المقدمات لنتائجها ، وإن هذه المماثلة لا تنتج نتائجها المقررة الثابتة إلا بالاعتماد على البديهية المقررة الثابتة ، وهى أن التماثل فى الصفات يوجب التساوى فى الأحكام عقلية أو عملية .

ولقد قال المزنى فى بيان قرب القياس من البديهيات العقلية المقررة الثابتة والعمل به من عصر الرسول : « الفقهاء من عصر الرسول إلى يومنا هذا استعملوا المقاييس فى جميع الأحكام فى أمر دينهم ، أجمعوا على أن نظير الباطل باطل »

فلا يجوز لأحد إنكار القياس ، لأنه تشبيه الأمور ، والتمثيل عليها ، .
ويقول ابن القيم في هذا المقام : « مدار الاستدلال بالقياس على التسوية
بين المتماثلين والتفرقة بين المختلفين ، ولو جاز التفرقة بين المتماثلين لخرق الاستدلال
وغلقت أبوابه ، » .

٣٨٧ — وإذا كان القياس أمراً بدهياً على ذلك النحو فإنه يجب الأخذ به
في الاستنباط الفقهي . وإن حجة الذين قاوموا القياس تقوم على أساس أنه ظن .
والظن هو والجهل سواء ، كما أشرنا ، وقد رد قولهم صاحب معيار العقول
بالتفرقة بين الظن والجهل ، بأن الجهل الحكم على الشيء بأنه على حال
والحقيقة تخالفها ، بينما الظن الحكم على الشيء بجواز حال معينة جوازاً راجحاً ،
ومثل ذلك يؤخذ به في العمليات ، كما أخذ بنجر الأحاد .

وقد جاء في هذا الكتاب مانصه . « الحجة لنا عليهم جميعاً أن التكليف بالظن
جائز ، إذ قد تعلق به المصلحة ، وليس كالجهل ، لأنه ليس بجازم ووجه الفرق
بينهما أن الجهل جزم بكون الشيء كذا ، وهو خلاف ذلك ، والظن ليس
إلا القطع بأن الامارة تقتضى تجوز وقوع أحد الأمر على وجه أرجح ، وهو
كالخبر الصادق سواء أصدقت الامارة أم كذبت ، ^(١) .

هذا هو الذي فرق به بين الظن والجهل ، وهو يبرر الأخذ بالظن ، وقد ذكر
وجهاً آخر للأخذ بالظن هو أن الشارع أمر بالأخذ بالظن في الاجتهاد وفي معرفة
القبلة ، ومعرفة أوقات الصلاة ^(٢) ، .

وقد ذكر وجهاً ثالثاً للأخذ بالظن ، وهو أن الشريعة جاءت لمصالح العباد ،
فكل أمر فيه مصلحة ولم يعلم نص من الشارع في موضوعه ، فإنه يجب تحصيل
هذه المصلحة ، والمصالح تختلف أحوالها . ويختلف مقدار خلوها من ضرر .

(١) معيار العقول ورقة رقم ٩٨ . (٢) معيار العقول ورقة رقم ١٠٠ .

ولا بد من الموازنة بين ما في الأمر من مضره ، وما فيه من مصلحة وذلك كله لا يتم بطريق قطعى جازم ، بل بطريق ظنى راجح .

٣٨٨ - بهذه الأدلة ردوا حجج الذين نفوا القياس ، وقد بينوا بعد ذلك حجج الأخذ بالقياس ، وقد قالوا إنها تقوم على ثلاثة وجوه ، من الشرع ، ومن العقل ، ومن اجتهاد الصحابة .

(١) أما الشرع فهو ما ثبت من أن القرآن الكريم كان يستعمل قانون التساوى فى الأحكام لتشابه الصفات ، فقد قال تعالى « أفلم يسيرا فى الأرض فىنظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم دمر الله عليهم ، وللكافرين أمثالها ، فى هذا النص السامى ينبهم إلى أن عاقبتهم كعاقبة من كانوا قبلهم إن فعلوا مثل فعلهم ، وقد بين سبحانه وتعالى افتراق الأحكام عند عدم التساوى فى مثل قوله تعالى : « أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات ، سواء محياهم ومماتهم ، وقوله تعالى « أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الأرض أم نجعل المتقين كالفجار ، وهذا فى المساواة عند وجود الأوصاف المفرقة .

ويروى أن عمر بن الخطاب قال للنبي ﷺ : « صنعت يا رسول الله أمرا عظيما ، قبلت زوجى وأنا صائم ، فقال رسول الله ﷺ : « رأيت لو تميمضت بماء وأنت صائم ، فقال عمر : لا بأس ، فقال الرسول : فصم ، وترى أن رسول الله ﷺ قاس المضمضة على القبلة من حيث إن كليهما قد تؤدى إلى الإفطار . ولكن ليس فيها افطار .

(ب) وأما اجتهاد الصحابة فلا تهم أجمعوا على الأخذ بالرأى فيما لا يجدون فيه نصا من الكتاب والسنة ، والقياس وجه من وجوه الرأى ، بل هو أسلم وجوه الرأى لأنه حمل على النص ، وعدم انطلاق فى اثباب الأحكام من غير ارتباط بالنصوص ، وقد تواردت الأخبار باجتهادهم فى تضمين الصانع ، وقتل

جماعة بالواحد ، وميراث الجدة ، والمسألة المشتركة ، وهى أن يرث أولاد الأم ، ولا يبقى شيء للأشقاء يأخذونه بالتعصيب . فورثهم عمر رضى الله عنه باعتبارهم من أولاد الأم ، وغير ذلك من أبواب الاجتهاد ، حتى لقد انعقد إجماعهم على جواز الاجتهاد بالقياس ، والإجماع فى هدا حجة .

(ج) وأما العقل فإنه يوجب القياس ، لأن العقل يوجب التساوى فى الحكم بين المتماثلين ، وقد بينا ذلك ، فالقياس نظام عقلى فطرى . وهو عمل بالنصوص وليس خارجاً عليها ، ومن الخطأ تركه والاعتماد على مجرد التحسين العقلى والتقييح العقلى ، لأنه لا اعتماد فيها على نص خاص ، والاعتماد على نص فى التعبد أولى من الانطلاق .

وقد ذكر صاحب معيار العقول وجهاً آخر لإثبات أن العقل يجوز القياس بل يوجب ، وذلك أن العقل يوجب أن من يرى مضرة فى أمر ، يتوقع هذه المضرة فيما يشابهه ، ويقول فى ذلك صاحب هذا الكتاب « نعم بالعقل أنه إذا قامت مضرة فى شيء ثم قامت أمانة على مثل المضرة فى محل آخر ، فإن نعم بالعقل وجوب دفع تلك المضرة ،^(١) .

وإذا كان الاشتراك فى المضرة يوجب الدفع فيكون الفعلين حراماً إذا كان النص ثابتاً بالتحريم فى أحدهما ، فإن ذلك يكون إعمالاً للقياس ، وكذلك الاشتراك فى وصف المنفعة يوجب الطلب إذا كان النص ثابتاً بالطلب فى أحدهما ، وبذلك يكون القياس مثبتاً للنهى ، ومتبناً للأمر .

٣٨٩ - وبذلك يتبين أن الزيدية يأخذون بالقياس ويقىمون الأدلة على وجوب الأخذ به ، ولا نجد ما يمنع من أن يكون الإمام زيد ممن أخذوا بالقياس ، وخصوصاً أن على بن أبى طالب جده الأعلى كان من فقهاء الرأى فى عهد الصحابة ، وله فى القياس اجتهاد واضح .

(١) الكتاب المذكور .

والقياس عندهم له أركان أربعة كما قرره الجمهور . وهي الأصل ، والفرع ، والحكم ، والعلة الجامعة التي يتعلق الحكم بها وجوداً وعدمًا .

والأصل هو الموضوع الذي ورد فيه الحكم المنصوص عليه ، أو هو ذات النص الذي يبين الحكم الذي يقاس على موضوعه ، أو الأصل هو الذي يتبث الحكم فيه بالنص من كتاب أو سنة ، أو إجماع ، ومن فقهاء الجمهور من قال إن الإجماع لا يصلح أن يكون أصلاً في تبوت الحكم الذي يقاس على موضوعه ، ولا يصلح للقياس إلا النصوص ، وقد قال الشافعي في القياس إنه حمل على النص ، ولأن النصوص هي التي تسمى بأشقيائها أو مناسباتها إلى العلة التي هي أساس القياس ولأن القياس في معناه أعمال للنصوص ، فلا بد أن يكون أصله نصاً .

ولكن الأكثرين على أن الحكم الثابت بالإجماع يصح أن يكون موضوعه أصلاً يقاس عليه ، لأن العلة لا تعرف فقط بإيماءات النصوص ، بل لها مسالك أخرى باستخراج الأوصاف المناسبة من النص ، وغيره ، ولأنه بالاستقراء لا يوجد إجماع إلا وله مستند من النصيرص .

والزيدية يعتبرون الثابت بالإجماع أصلاً للقياس ، فيقاس عليه .

٣٩٠ - والركن الثاني من أركان القياس هو الحكم الذي يراد تعميمه بالقياس في كل موضع تنطبق فيه علته . ويشترط فيه الزيدية ما يشترطه جمهور الفقهاء ، وهو :

أولاً - أن يكون حكماً شرعياً بيد أن الجمهور يرون أنه لا بد أن يكون حكماً شرعياً عملياً ، والزيدية لا يشترطون أن يكون حكماً عملياً ، بل يجوز القياس في الأحكام الاعتقادية ، وهذا الاختلاف لا جدوى فيه .

ثانياً - يشترط عند الزيدية كما هو عند الجمهور أن يكون الحكم معقول المعنى . وذلك لأن الأحكام الشرعية ، إما أن تكون تعبدية ، وإما أن تكون معقولة المعنى . والأولى كمناسك الحج ، وكأشكال الصلاة ، والثانية كتحريم الخمر -

وكل الأحكام عند الزيدية معقولة المعنى إلا ما يقوم الدليل على أنه تعبدى وهم في ذلك يتفقون مع الحنفية .

والشرط الثالث - عندهم كالجهور ألا يكون الحكم الذى جاء به الأصل ثبت خصوصيته كشهادة خزيمه ، إذ جعل النبي ﷺ شهادته بشهادة رجلين ، وكزوجته أكثر من أربع ، فإنه ثبتت خصوصيته للنبي ﷺ .

والشرط الرابع - ألا يكون الحكم معدولا (١) به عن القياس ، بأن يكون على خلاف القياس ، كالأكل ناسيا أو الشرب ناسيا فى رمضان ، فإنه لا يفطر بنص الحديث ، ولا يقاس عليه الخطأ ، لأنه جاء على خلاف القياس ، وهذا رأى الحنفية ، وغالفهم فى ذلك غيرهم ، والرأيان ثابتان فى وقد الزيدية .

وقد جاء ذلك الخلاف فى كتاب معيار العلوم ، والراجح عندهم أن يجوز عليه القياس ، وقد نقلوا الجواز عن أبي حنيفة ، وهذا غير منصوص عليه فى أصول الحنفية بإطلاق ، فإن الأحكام الواردة على خلاف القياس عندهم لا يجوز القياس عليها أحيانا ؛ ولذلك لا يقاس عندهم الأكل خطأ على الأكل ناسيا ، ولا المسح على الجورب ، على المسح على الخفين ، ولا الكلام فى الصلاة على الفهقهة فى الصلاة ، من حيث أنها توجب إعادة الوضوء .

(١) لقد قسم فقهاء الحنفية الأحكام التى جاءت على خلاف القياس إلى أربعة أقسام :
أولها - أحكام ثبت خصوصها كعدد زوجات النبي ﷺ .
القسم الثانى - الأمور التعبدية التى ثبت أنها غير معلة ، وإن كانت لها أغراضها السامية
القسم الثالث - الأحكام التى ثبتت رخصاً من حكم عام ، ولا يعارضها الحكم العام إلا ما يكون فى قوته ، وليس القياس فى قوة الحكم المثبت للعزيمة
القسم الرابع - ما استثنى من قاعدة عامه ، ولم يكن الاستثناء له معنى قام بذاته يكون علة ، فإن كان له معنى قائم بذاته فإنه يصح أن يكون علة للقياس ، ويكون فى المسألة قياسان ، والقواعد الفقهية تعين أقواها تأثيراً ، وإن ذلك يكون معارضة بين قياسين أحدهما قوى وهو الذى رجحه الفقه ، والثانى ضعيف .

وأحياناً يقاس عليها ، والضابط لذلك أنه إن كان الحكم الذي جاء على خلاف القياس ليس له علة معقولة فإنه لا يقاس عليه ، وإن كانت له علة معقولة يمكن القياس عليها ، يجرى فيها القياس ، ويكون في الموضوع قياسان ، يوازن بينهما الفقيه ، ويختار أقواهما تأثيراً في الحكم ، ولو كان غير ظاهر .

٣٩١ - والركن الثالث هو الفرع ، أى الأمر غير المنصوص على حكمه ، وإن الزيدية يشترطون فيه كما يشترط جمهور الفقهاء شرطين :

أولهما - أن يكون الفرع غير منصوص على حكمه ، إذ لا قياس في موضع النص ، وهذا الشرط قد يبدو أن بعض الفقهاء يخالفه ، فيقيدون عموم العبارات بالقياس ، والزيدية يفعلون ذلك ، وقد يبدو ذلك تقديماً للقياس على النص ، ولكن الحقيقة أنه ليس في هذا تقديم القياس على النص ، ولكنه إعمال لها معاً كما أشرنا .
والشرط الثانى - أن تتحقق العلة في الفرع بأن تكون متساوية في تحققها في الفرع والأصل ، وإن كانت قد تبدو في الأصل أوضح أو أكثر من الأحيان .

العلة :

٣٩٢ - والركن الرابع - هو علة القياس ، وهى مداره وأساسه ، وقد تكلم فيه علماء الزيدية بما لا يخرج عما قرره جمهور الفقهاء في الجملة ، وإن اختلفوا مع بعضهم ، فقد اتفقوا مع آخرين .

والعلة كما يعرفها جمهور الأصوليين الوصف الظاهر المنضبط المناسب للحكم كالإسكار بالنسبة للخمر ، فإن علة التحريم هى الإسكار ، وهو وصف ظاهر منضبط .

وعرف بعض الأصوليين العلة بأنها الوصف المميز الذى يشهد له أصل شرعى بأنه قد نيط به الحكم ، وهذا التعريف فى معناه يتفق مع الأول .
وهنا نجد أن جمهور الفقهاء يشترطون فى العلة أن تكون وصفاً منضبطاً ، بمعنى

أنه يكون متميزاً تميزاً ظاهراً ، بحيث يمكن أن تناط الأحكام به ، فتلا العلة في قصر الصلاة هو السفر . وهو وصف طاهر مضبط ، والمناسب هو المشقة التي تصاحبه غالباً وهي غير منضبطة فقد يشعر تخاص مشقة لا يشعر بها آخر ، فجعل السفر هو السبب الذي تناط به الرخصة ، ولم تجعل المشقة التي لا تنضبط هي العلة التي تناط بها رخصة القصر عند من يقول إنه رخصة وترك أمر المشقة إلى التقدير الشخصي للكلف .

وإن الزيدية لا يشترطون الانضباط . ولذلك يعللون الأحكام بالمناسب المرسل عامة ، ويعدون بهذا الاعتبار المصلحة المرسنة من القياس ، لأن الأحكام فيها تناط بالمناسب المرسل ، ولا تناط بالعلة المنضبطة . وإنه على هذا الرأي طائفة من المالكية والحنابلة . ومن الحنابلة ابن تيمية وتلميذه ابن القيم .

وإنه لاجل أن يتمير المنهاجان نقول : إن الفرق بين العلة والوصف المناسب ، أن المناسب هو النفع أو دفع المفسدة التي قصد إليه الشارع عند ما أمر أو نهى ، والعلة هي الوصف الظاهر المنضبط الذي تتحقق فيه المنفعة والمفسدة في أكثر الأحوال ، وذلك عند جمهور الفقهاء ، فالاشتراك في العقار متلا هو العلة في ثبوت الشفعة أيا كان نوع الشركة إذ أن ملكية العقار طويلة الأمد عادة ، لأنه ليس مالا سائلا ينقل بين الأيدي الكثيرة ، والوصف المناسب للشفعة هو دفع الأذى الذي يتوقع من دخول أجنبي لم يكن بين الشركاء أو الجيران ، وتوقع النزاع المستمر . فشرع الشفعة دفعاً لهذا الأذى المتوقع الذي يقع كثيراً ، وربما لا يقع .

والذين اشترطوا الانضباط لا يعتبرون المناسب المرسل أصلاً للقياس ، لأنه غير منضبط فلا تقاس الأحكام على أساسه ، والزيدية ومعهم بعض الحنابلة وبعض المالكية يعتبرونه أصلاً للقياس . وإن لم تكن منضبطة . ولذلك أدخلوا المصالح في الأقيسة .

شروط العلة :

٣٩٣ - شروط العلة عند الزيدية أربعة :

أولها - أن تكون وصفاً ظاهراً يمكن أن يجرى عليه الإثبات ، ومن ذلك كون نزول الدافة علة لمنع ادخار الأضاحي ، فإنه يروى الشافعي أن النبي ﷺ كان قد نهى عن ادخار لحوم الأضاحي ، ثم أباحها لهم في العام التالي ، وقال في علة النهي ، إنما فعلت ذلك لأجل الدافة ، والدافة الجماعة من الناس الذين ينتقلون من مكان إلى مكان ، وليس معهم زاد يتزودون به ، فدل هذا على أنه عند وجود الدافة يحرم ادخار لحوم الأضاحي ، وإن لم تكن الدافة يباح الادخار ، فكان ذلك إعمالاً للعلة وجوداً وعدمياً ، ويصح أن يقاس على الدافة ، حال المجاعات والأزمات ، فإن ادخار لحوم الأضاحي في هذه الحال لا يجوز ، لأن حاجة الفقراء في المجاعات لا تقل عن حاجة الدافة .

والشرط الثاني - أن تكون هناك ملاءمة أو مناسبة بين الحكم والوصف الذي اعتبر علة ، فالسكر علة مناسبة لتحريم الخمر وحاجة المسافرين الذين لا زاد معهم علة مناسبة لمنع الادخار ، فنقاس عليها حال المجاعة ، وهكذا .

والشرط الثالث - أن يكون الوصف الذي اعتبر علة للحكم متعدياً ، لا يقتصر تحققه على موضع النص ، بل يصح أن يتحقق ويؤثر أثره في غير موضع الحكم ، كالأمتة السابقة ، وهذا الشرط قد وافق عليه الزيدية ، والف فيه بعض الشافعية ، فقد جوزوا في العلة أن تكون قاصرة غير متعدية ، وقد اشترطوا تعرف العلة لا لتعدى الحكم ، بل لبيان تعلق الحكم بذلك الوصف ، ووجه الخفية مع الزيدية أن الحكم في موضع النص ثابت بالنص لا بالعلة ، لأن إضافة الحكم في موضع النص في معنى الإبطال للنص . وفائدة معرفة العلة هو تعدية الحكم إلى موضع لا نص فيه ، وتتحقق فيه العلة .

وهذه الشروط الثلاثة متفق عليها ، وقد خالف أكثر الزيدية في الشرط الرابع ،

وهو أن يكون الوصف منضبطاً ، وسيكون لذلك فضل بيان عند الكلام في المصلحة ، كأصل من أصول الاستنباط .

عموم العلة :

٣٩٤ - قررنا أن الزيدية يعتبرون العلة متعددة ، وقد قالوا إنها إذا ثبتت كانت عامة بحيث يتحقق الحكم حيث تحققت ، وهذا رأى فقهاء العراق الذين حكموا بعموم العلة ، وعموم تطبيقها ، بحيث إذا صارت قاعدة وجب تطبيقها ، وكل حكم يخالفها يعتبر مخالفاً للقياس ، وبذلك تقرر الأصول ، وتثبت الأحكام ، ويضبط الحمل على النصوص الشرعية ، وتعرف الأحكام القياسية ، والأحكام التي تجيء مخالفة للقياس وسائرة على غير القواعد المقررة ، ولها احترامها لمقام النص عليها .

وقد بحث الزيدية في عموم العلة ، وانتهوا إلى ما انتهى إليه العراقيون ، وعلى ذلك رأى الأكثرين منهم^(١) .

٣٩٥ - وإذا كانت العلة عامة كما هو المنطق ، وتطبق حيث وجدت ، فهل هي قابلة للتخصيص كشأن كل عام يرد عليه ما يخصه .

وقد اختلف الحنفية ، كما اختلف الزيدية في جواز تخصيصها ، فأخذ بعض الزيدية ، وأبو زيد الدبوسى ، وأبو الحسن الكرخى ، وأبو بكر الرازى الشهير بالجصاص من الحنفية بجواز تخصيصها ، وقال بعض الزيدية وبعض الحنفية لا يجوز تخصيصها ، واتفق المجيزون للتخصيص ، والممانعون له على أن العلة متى ورد عليها ما يمنع تعدى حكمها في موضع معين لنص أو إجماع على خلافه ، فإنه لا يثبت حكمها في ذلك الموضع ، وإن ذلك لا يعتبر تخصيصاً

(١) راجع هذا في كتاب معيار العقول ورقة ١٠٦ وما يليها ، وهى مصدر التفصيل الذى يجيء بعد ذلك .

عد من يقول إنها غير قابلة للتخصيص ، لأنها قائمة في موضع النص ، ولكن تعارض في الموضع دليلان :

أحدهما - موجب العلة العامة .

والثاني - النص أو الإجماع ، أو علة أخرى أقوى في هذا الموضع ، ويقدم أقوى الدليلين ، وليس في ذلك تخصيص لعموم العلة ، ولكنه تقديم غيرها عليها في العمل مع بقائها .

وموضع الخلاف بين الأصوليين في هذا هو كونها غير صالحة للعمل في بعض الأحوال بمخصص من التخصصات .

فقد قال الذين أجازوا تخصيصها يجوز ذلك ، واحتجوا بأنها أمانة على الحكم ، وليست موجبة بنفسها ، وذلك يجعل الشارع ذلك لها ، وابتلى المجتهد باستنباطها ، فجاز أن تكون أمانة في موضع دون موضع ، وإنها أمانة بظهور الحكم بأثرها في غالب الأحوال لا في كلها ، كالغيم الرطب في الشتاء فهو أمانة للأمطار ، وقد تتخلف الأمطار عنه في بعض الأحوال ، ومقتضى هذا المذهب أن تكون العلة متلاقية مع المنفعة ، فإذا لم تتحقق المنفعة مع العلة فإنها تخصص ، ولا تطبق في هذا الموضع .

والذين منعوا التخصيص وقالوا إن العلة لا تقبل التخصيص ، قرروا أن تخصيصها غير ممكن ، لأن وجود العلة وتخلف الحكم نقض لكون الوصف علة يتبعها الحكم ، ثم إن التخصيص معناه قيام الدليل على أن العلة لا تدل على الحكم في ذلك الموضع الذي قام الدليل على تخصيصها فيه ، ومؤدى ذلك ألا تطبق فيه ، أى لا تكون مؤثرة فيه ، أى أنه لا يدخل في عمومها ، فلا يكون تخصيص ، لأن الموضع لم يكن قد شمله معنى العموم ، وذلك يؤدي إلى ألا تكون موجودة في الفرع . أو يكون استخراج الوصف الذي يصلح علة غير سليم ، والتخلف في بعض الأحوال هو الذي نهى إلى أن ثمة خطأ في استنباط العلة ، كمن يستدل

في بنية على طريقه بوجود أميال ، فإذا وجد أميالا بيضاء استدل بها على طريقه ، فإذا وجد ميلا أسود ، فسلك الطريق على هديه فضل ، فإن ذلك يجعله يعدل أمانة الهداية ، فيضيف وصفاً إلى الأميال الهداية ، وهي الأميال البيض ، لا مجرد الأميال .

والمقتضى هذا المذهب يتقرر أن العلة عامة .

٣٩٦ - هذا بحث يبدو أنه نظري . ولكنه عملي . لأن الذين يجيزون التخصيص قد يعللون بالمنفعة ، والذين لا يجيزون لا يعللون بها ، والأول أقرب إلى منهاج أكثر الزيدية الذين يعللون بالأوصاف المناسبة من غير حاجة إلى اشتراط الانضباط ، فالمناسب المرسل عندهم علة للقياس كما قررنا من قبل .

٣٩٧ - والعلة أمانة كاشفة عند الزيدية كما هي عند جمهور الفقهاء ، فليست العلة مؤثرة في الحكم بذاتها ، بمعنى أنها توجد الحكم في الفرع ، بل إن العلة تبين حكم الشرع في الفرع ، وتبين الارتباط بين الفرع والأصل ، وشمول حكم الله تعالى للفرع ، وما كان الأصل إلا علماً يهتدى به للوصول إلى حكم الله تعالى في الفرع ، ولقد جاء في كتاب معيار العقول في مقدار قوة العلة الفقهية ما نصه :
« العلة كاشفة لا متبته » (١) .

٣٩٨ - والعلة يثبت الحكم معها وجوداً ، ويتفق عند اتفائها ، فهو يدور معها وجوداً وعندما ، فإذا وجدت ثبت الحكم وإذا انتفت انتفى الحكم ، ولذلك يقسم الزيدية القياس إلى قسمين قياس طرد ، وقياس عكس ، وقياس الطرد أن يثبت الحكم حيث ثبتت العلة ، وقياس العكس أن يثبت نقيض الحكم في الفرع إذا اختلف الأمران في الصفات ، وهذا تطبيق دقيق لقانون التماثل ، فالإسكار يثبت الحكم وهو التحريم في كل مشروب أو مطعم يتحقق فيه ، ويتنق التحريم إذا لم يتحقق إلا إذا وجد التحريم لسبب آخر غير الإسكار كالنجاسة ونحوها ، ووجود النجاسة في الثوب

(١) معيار العقول ورقة رقم ٣ . ٠ . ٠

علة لفساد الصلاة ، وهو أمر طردى ، وزوالها يثبت النقيض ، وهو جواز الصلاة فيها ، ووجود السكر في شراب يوجب تحريمه ، وزوال الإسكار منه يثبت النقيض ، وهو الحل ، وهكذا كل وصف في أمر يوجب حكماً فيه يستمر الحكم ما وجد الوصف ، فإذا زال الوصف فإن نقيض الحكم يثبت ، ووجود الحكم مع الوصف قياس طردى ، وزوال الحكم عند زوال الوصف قياس عكسى .

٣٩٩ - والعلة إما أن تكون واضحة كما إذا كانت متحققة ثابتة في الأصل بنص أو إجماع ، وبجتهد المجتهد في تعرف وجودها في الفرع مثل قول النبي ﷺ في الهرة : « إنهن من الطوافين » ، ونعلم بهذا أن كون الحيوان من الطوافين علة لطهارته ، فيبين المجتهد باجتهاد . وجود الطواف من الحشرات والهوام كالفأرة ليلحقها بالهرة . وهذا النوع سمي قياساً جلياً ، قد أقر به جماعة ممن ينكرون القياس ، وقد قال النظام إنه إذا كانت العلة ثابتة بالنص فإن ذلك لا يسمى قياساً لأن اجتهاد المجتهد إنما هو في تطبيق النص .

والقسم الثانى الذى يقابل القياس الجلى هو القياس الخفى ؛ وهو الذى خفيت علته فى الأصل ، ولم يوجد نص يثبتها ، وبجتهد الفقيه فى تعرفها بوسائل من مسالك العلة .

والقياسان بسميان قياس العلة ، يقابلهما قياس الشبه ، وقد فسر الشافعى فى الرسالة قياس الشبه بأنه يكون الأمر المسكوت عن حكمه له فى الأصول أشباه مختلفة فيلحق بأقرب الأصول شهاً به ، ويسمى الشافعى قياس العلة قياس المعنى^(١) ، ويقول فى ذلك :

والقياس من وجهين :

أحدهما - أن يكون الشيء له شبه فى معنى الأصل فلا يختلف القياس به

(١) معيار لعقول : أقسام القياس ورقة ١١٢ .

وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه ، فذلك يلحق بأولاهما به ، وأكثر شيئا فيه وقد يختلف القاء سون في هذا ، (١) .

٤٠٠ — وهذه الأقسام كلها مذكورة في كتب الأصول الزيدية ، وقد ذكرها صاحب الفصول اللؤلؤية ، وصاحب معيار العقول وغيرهما .

ونرى من هذا أن كلامهم في القياس يتلاقى مع أقوال الجمهور ، يتفق معهم فيما يتفقون عليه ، وما يختلفون فيه يكون قول الزيديين متفقا مع قول بعضهم .
ولكن هل أثر عن الإمام زيد ذلك التفصيل في القول الذي فصله الزيدون ؟ وللجواب عن ذلك نقرر حقيقتين :

أولاهما — أن هذا التفصيل وتشعب القول لم يكن إلا بعد أن اتسع القول في دراسة علم الأصول ، والتقت أفكار علماء الأصول على مائدة دراسته الحرة الطليقة من القيود المذهبية ، ولم يكن ذلك قطعاً في عهد الإمام زيد ، ولا في عهد الأئمة المجتهدين الأولين ، وأول من وضع القول في قواعد الأصول هو الإمام الشافعي ، ولكنه لم يشعب القول فيها ذلك التشعب التي زخرت به المكتبة الإسلامية ، وننتهي من هذا إلى أن ذلك التشعب لم يؤثر عن الإمام زيد ، ومن العبث محاولة البحث في أنه كان يأخذ بهذا التفصيل في فقهه أو لا يأخذ .

الحقيقة الثانية — أن الإمام زيدا أخذ بالقياس ، وإن لم يفصل القول فيه ، وشأنه في ذلك كشأن معاصره الذي اتقى به ، وهو الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه ، وإننا لو فتحنا كتاب المجموع لنجد في عباراته ما يبنى عن أخذه بالقياس ، وقد نقلنا لك عبارته في إثبات أن الكفاءة ليس لها أصل في الإسلام من اشتراط أن يكون الزوج كفواً للزوجة في نسبه أو ماله أو نحو ذلك . ولننقل لك هذه العبارة : « قال أبو خالد : سألت زيد بن علي عليهما السلام عن نكاح الأكفاء ، فقال عليه السلام : « الناس بعضهم أكفاء لبعض عربهم

(١) الرسالة ص ٤٧٩ .

وعجميهم وقرشيهم وهاشميهم سواء إذا أسلموا وآمنوا فدينهم واحد ، لهم ما لنا وعليهم ما علينا ، دماؤهم واحدة ودياتهم واحدة ، وفرائضهم واحدة ليس لبعضهم على بعض في ذلك فضل ، .

ونرى من هذا أن الإمام زيداً رضي الله عنه قد قاس المساواة الدينية ، وعدم الالتفات إلى تفاوت الأنساب على المساواة في الديات ، فكما أن المساواة في الدماء ثابتة ، فلا تفاوت بالأنساب في الزواج ولا في غيره .

وفي الكفاءة أيضاً استخدم القياس لتفهم صحة الزواج مع عدم تحلفها بثبوت النسب إذا حصل دخول ، وبأنه إن طلقها قبل الدخول لها نصف المهر ، وإن طلقها بعد الدخول لها المهر كاملاً ، وقال في ذلك رضي الله عنه :

• سألنا أهل النخوة والكبير من العرب ، فقلنا أخبرونا عن نكاح العجمي للعربية حرام هو أم حلال ، فقال بعضهم حلال ، وقال بعضهم حرام ، فقلنا لهم أرأيتم إن ولدت ولدأ هل يثبت نسبه ، قالوا نعم ، فقلنا إذن هو حلال ، لأنه لو كان حراماً لم يثبت نسبه ، أرأيتم إن طلقها قبل أن يدخل بها هل عليه نصف الصداق ، أرأيتم إن دخل بها هل يكون لها ما سمي لها أو مهر مثلها ، أرأيتم إن دخل بها هذا الأجمعي هل يحل لها ذلك الزوج الذي قد طلقها ثلاثاً ، أرأيتم إن مات وله مال هل يورثونها منه ، أرأيتم إن رضي به أبوها أو أخوها أهو جائز أم باطل ، هذا كله جائز وهو نكاح صحيح ، .

ونرى أنه استخدم القياس في هذه المجادلة ، فاعتبر صحة الزواج مع عدم الكفاءة ، بثبوت النسب في هذا الزواج وبوجوب المهر أو نصفه ، واعتبر كل هذه ظواهر تدل على الصحة ، وفي كل ذلك أقيسة .

٨ - الاستحسان

٤٠١ - ذكر الاستحسان في باب القياس عند الزيدية على أنه ضرب من ضروبه ، أو على أن الكلام فيه متعلق به ، والاستحسان جرى في الفقه المالكي ، والفقه الحنفي ، وجرى في الفقه الزيدي أيضا ، وقد خالف الشافعي في الاستحسان ، وروى عنه أنه قال من استحسن فقد شرع .

ومعنى الاستحسان عند المالكية يتلاقى مع الاستدلال المرسل ، وهو أن تقدم مصلحة على القياس في جزئية من الجزئيات التي تطبق فيها علة القياس ، فإذا عارض الأخذ بالقياس مصلحة تقدم المصلحة على القياس ، وهو تقديم للمصلحة على القياس . بهذا الاعتبار ، وقد روى عن الإمام مالك أنه قال ان الاستحسان تسعة أعشار العلم ، وهذا ينطبق على المعنى اللغوي ، لأن الاستحسان طلب الأمر الحسن ، والأمر الحسن في الإسلام هو ما يكون فيه مصلحة ملائمة لمقاصد الشرع ، ولذا تيل المغرق في القياس يكاد يفارق السنة ، فالاستحسان عند المالكية لتخفيف حدة القياس ، ومنع شدوذه ، لأنه إن خالف المصالح الشرعية كان شاذاً .

والاستحسان عند الزيدية يتقارب معناه من الاستحسان عند الحنفية ، ولذا كره تعريف الفريقين له ، ومنه يتبين وجه المقارنة .

قد عرف أبو الحسن الكرخي الاستحسان عند الحنفية فقال : « هو أن يعدل المجتهد عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها لوجه أقوى يقتضى العدول عن الأول ، .

وقد جاء في كتاب معيار العقول في الاستحسان : « وأسد ما قيل في تحديده إنه العدول عن اجتهاد ليس له شمول مثل شمول اللفظ إلى أقوى منه ، يكون كالطاريء عليه ، قوله ليس له شمول اللفظ احتراز عن نسبة شمول العموم إلى مخصصه ، فليس من الاستحسان وقوله إلى أقوى احتراز عن العدول من النص إلى القياس .

أو إلى نص أضعف، فليس باستحسان، وتوهمه يكون كالطاريء عليه احتراز من ترك الاستحسان لأجل القياس، فذلك ليس باستحسان، بل عمل بغير الطاريء، وهو القياس، لأن الاستحسان كالطاريء على القياس،^(١).

٤٠٢ - وعلى هذا التعريف يكون مؤدى الاستحسان هو العدول عن القياس لأمر طاريء أوجب الأخذ بدليل أقوى، وهذا مؤدى الاستحسان عند الحنفية وقد قال بعد ذلك مفصلاً القول: «لا بد لتحقيق الاستحسان من دليلين ظنيين، معدول عنه، ومعدول إليه، وكلاهما صحيحان لم يحتل شرط في أحدهما، ولكن أحدهما أقوى لوجه مرجح، وسواء أكانا قياسين أم كانا قياساً وخبراً،^(٢).

وهذا يتبين أنه لا يجرى الاستحسان في الأدلة القطعية، لأنه لا يتصور بين دليلين قطعيين، لأن القطعية في الدلالة والسند لا يمكن أن يجرى فيها تعارض إلا إذا كان أحدهما ناسخاً للآخر، وليس النسخ إلا من عمل الشارع، أما الاستحسان فهو ترجيح اجتهادى ولا يتصير التعارض بين قطعى وظنى، لأن القطعى يلغى اعتبار الظنى، وإذن يتعين أن يكون الدليلان ظنيين، ولا يمكن أن يكون المعدول عنه نصاً إلى قياس، لأن القياس له نوع عموم باطراد علنه، فلا يعد طارئاً، إذا ووزن بالنص، ولأن النص يلغى اعتباره.

وعلى ذلك يكون الاستحسان وارداً على قياس صحيح لم يحتل شرط من شروط صحته، ويعارض القياس إما بقياس أقوى منه، ويوجب العدول عنه في موضع استثنائى، ويسرى إلى كل ما يشبهه، وإما بخبر آحاد، أو بإجماع ثبت وقوعه بخبر آحاد، أما الإجماع الذى ثبت بالتواتر فإنه يكون قطعياً، فيلغى اعتبار الظنى وهو القياس.

٤٠٣ - وفي هذا القدر يتلاقى المذهب الحنفى مع المذهب الزيندى فى الأخذ

(١) معيار المقول فى علم الأصول ورقة رقم ١١٠

(٢) الكتاب المذكور ورقة رقم ١١١

بالاستحسان في أقسامه ، ولقد قسم الحنفية الاستحسان إلى أربعة أقسام :
أولها — استحسان القياس ، وثانيها — استحسان السنة ، وثالثها — استحسان
الإجماع ، ورابعها — استحسان الضرورة ، ولنشر إلى كل قسم من هذه الأقسام :
استحسان القياس :

أن يكون في المسألة وصفان يقتضيان قياسين متباينين أحدهما ظاهر متبادر
مطرد ، وهو القياس الاصطلاحي ، والآخر خفي يقتضى إلحاقها بأصل آخر ،
غير الأصل الأول ، وهو أقوى أثراً في المسألة التي يتنازعها القياسان ، فيحكم
في المسألة بمقتضى القياس الخفي الأقوى أثراً فيها ، وقوة الأثر وضعفه أساسهما .
التيسير ورفع الحرج ، فأقواهما ما يكون فيه تيسير ، وجلب مصلحة أكبر ، ودفع
مضرة أقوى ، ولذا قال السرخسي في حاصل العبارات « انه ترك العسر
إلى اليسر قال تعالى : « يريد الله بكم اليسر ، ولا يريد بكم العسر » ، وقال عليه السلام :
« خير دينكم اليسر » .

ومن أمثلة هذا النوع من الاستحسان هذان المثالان :

أولها — أنه إذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن قبل أن يقبض المشتري
المبيع ، فإن موجب القياس الظاهر أن الذي يجب عليه إثبات الدعوى بالبيئنة
هو البائع ، لأنه مدعى الزيادة في الثمن ، وإذا لم تكن له بيئنة حلف المشتري ،
ولكن استحسان أن يحلف البائع والمشتري ، لأن كليهما ينكر شيئاً يدعيه
الآخر ، فالبائع يدعى الزيادة ، وينكر استحقاق المشتري للمبيع من غير
أدائها ، والمشتري يدعى استحقاقه للمبيع من غير هذه الزيادة ، وينكر
وجوبها ، وهذه علة الاستحسان ، وهي أقوى تأثيراً من علة القياس الظاهر
المتبادر ، وهذا كله إذا كان الخلاف قبل القبض ، أما بعد القبض فيحلفان ،
ولكن باستحسان السنة لا باستحسان القياس على ما سنين .

وثانيهما — مسألة سؤر سباع الطير ، وهو بقية الماء الذي يشرب منه ،

فإن سباع الطير كالنسر تشبه سباع البهائم في كون لحمها نجساً ، وكونها سباعاً تنغذى من اللحوم ، وسباع البهائم سورها نجس ، فيكون سورها نجساً أيضاً هذا هو القياس الظاهر ، ولكن هناك قياس خفي يفرق بين سبور سباع البهائم . وسبور سباع الطير ، ذلك أن سبور سباع البهائم كان نجساً لاتصاله بلعابها ، ولعابها نابع من لحمها النجس ، أما سباع الطير فإنها تشب بمناقيرها ، فلا تلتق بلعابها في الماء ، ولا تترك المناقير أى أثر في الماء ، فلا يصيب الماء نجاسة . فلا يكون السور نجساً ، وهذا هو الاستحسان .

٤٠٤ - واستحسان السنة هو أن يتبت من السنة ما يوجب ترك القياس في موضع من المواضع ، ومن ذلك حديث : « إذا اختلف البيعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا ، ومن ذلك حديث صحة صيام الأكل ناسياً والشرب ناسياً ، ومنه عند الحنفية حديث بطلان الوضوء بالقهقهة في الصلاة ، وكل هذه الأحاديث مخالفة للأقيسة ، فيترك القياس في مواضعها ، ويسمى هذا استحساناً .

والفرق بين استحسان القياس ، واستحسان السنة أن استحسان القياس يمكن تعدى حكمه إلى كل موضع تثبت فيه علة القياس الاستحسانى ، ففي الاختلاف في المبيع قبل القبض يجرى القياس فيكون التحالف إذا اختلفا في أجرة الإجارة قبل قبض العين ، أما استحسان السنة فإنه يقتصر فيه على مورد النص ، ولا يتجاوزه إلا إذا كانت له علة تسوغ التجاوز ، وفي التحالف بعد القبض لا توجد علة ، ولذلك اقتصر فيه على مورد النص .

٤٠٥ - واستحسان الإجماع أن يترك القياس في مسألة انعقد فيها الإجماع على غير ما يؤدي إليه موجب القياس . وذلك كأن عقاد الإجماع من المسلمين على صحة عقد الاستصناع ، لأن القياس يوجب بطلانه ، إذ لا يصلح عقد بيع لأن المبيع معدوم ، ولا يصلح عقد إجارة ، لأن المادة من الصانع ، ولكن

جاز ذلك العقد لإجماع المسلمين على جوازه؛ إذ أن العمل في كل الأزمان على صحته، وتعارفوا على عقده، فكان ذلك إجماعاً يترك به القياس، ويكون العمل به عدولاً عن دليل إلى أقوى منه.

وقد يعتبر الزيدية الاستحسان في عقد الاستصناع استحسان قياس، لأن جوازه للمصلحة، وهو الوصف المناسب الذي يمنع الحرج، وذلك عندهم ضرب من ضروب القياس.

٤٠٦ - والقسم الرابع - استحسان الضرورة، وهو أن يوجد في المسألة ضرورة تحمل المجتهد على ترك القياس، والأخذ بمقتضاها مثل تطهير الأحواض والآبار، فإنه لا يمكن تطهيرها إذا أخذنا بالقياس. لأنه لا يمكن صب الماء على الحوض والبئر ليطهر، إذ الماء الداخل في الحوض يتنجس، والدلو يتنجس بملاقاة الماء النجس، فلا تزال تعود، وهي نجسة، فاستحسنوا ترك العمل بالقياس للضرورة الملزمة، وللضرورة أثرها في سقوط الخطاب، وقد قدروا عدداً من الدلاء، تلقى في الحوض وينزح، وعدد من الدلاء تنزح من البئر، وبتكرارها تخف أجزاء النجاسة، وإن كان لا تقطع تماماً.

٣٠٧ - هذه أوجه القياس عند الحنفية، وهي تتلاقى مع الزيدية في استحسان القياس، واستحسان السنة الواردة بغير آحاد، لأنه يكون فيهما تعارض دليلين ظنيين كلاهما صحيح، أما استحسان الضرورة عند الحنفية، فلا ينطبق عليه كلام الزيدية، لأنه توارد تطعى على ظني، فيقدم القطعي، والضرورات دائماً تبيح المحظورات، لأنها تسقط الخطاب في النصوص القطعية، فكيف بالقياس الظني، وكذلك يقال بالنسبة للإجماع إذا كان قطعياً، فإنه لا يكون استحساناً عند الزيدية، إذ لا ينطبق عليه التعريف، وأما الإجماع الذي يثبت لطريق آحاد فإنه قد يكون العدول عنه إلى القياس عدولاً عن دليل ظني إلى دليل ظني

أيضاً ، وبهذا يتبين أن الاستحسان الحنفي يتقارب في منطقه من الاستحسان عند الزيدية ، والفرق بينهما دقيق .

ويلاحظ أن الاستحسان لأجل المصلحة بترك القياس في جزئية لمصلحة في الموضوع ، مأخوذ به عند الزيدية ، ولكنه داخل في مضمون الاستحسان لأجل القياس عندهم ، لأن المصلحة هي الوصف المناسب ، وهي تصلح علة في القياس عندهم ، فيكون بها التعارض :

٤٠٨ - والاستحسان عند الزيدية كالاستحسان عند الحنفية - أيعد تعبداً بالعقل من غير اعتماد على النصوص ، حتى ينطبق عليه قول الشافعي من استحسنت فقد شرع ، أو أن الاستحسان تلذذ ، والجواب عن ذلك أن الاستحسان الحنفي عدول عن القياس إلى دليل أقوى منه ، فلا يعد من استحسنت مشرعاً ، لأنه اعتماد على دليل معتبر شرعاً ، والشافعي يقرره ، وأما الاستحسان عند الزيدية فإنه بالنسبة لاستحسان القياس المبني على علة منضبطة لا يدخل في الاستحسان الذي أنكره الشافعي ، وأما استحسان القياس المبني على مصلحة عندهم فإنه يدخل فيما استنكره الشافعي . لأن الشافعي يشترط في القياس الاعتماد على نص معين هو الأصل ، وتياس المصلحة ليس اعتماداً على نص بعينه ، بل هو اعتماد على جنس الأحكام ، وهو بما كان يسميه الشافعي استحساناً ، إذ أنه لم يوجد فيه حمل على نص معين ، وكل ما كان كذلك يسميه الشافعي استحساناً ، لأنه غير معتمد على دليل معين .

٤٠٩ - ونقف هنا وقفة قصيرة حول رأى الإمام زيد في الاستحسان أكان يأخذ به أم كان لا يأخذ ؟ وتقول في ذلك إنه لم تكن في عهد الإمام زيد قد ضبطت موازين الاستنباط في قواعد مؤصلة ، وإن كان للاستنباط مناهج يتجه إليها الفقه ويلاحظها في ذات نفسه ، وإن لم يصرح بها في قوله في كثير من الأحيان ، ولم يؤثر عن أبي حنيفة الذي كان الإمام في القياس والاستحسان معاً

ضبط للقياس وضبط للاستحسان ، ولكن أثر عنه أنه كان يستعملهما ، ولذا قال فيه تلميذه محمد بن الحسن : « إن أصحابه كانوا يتنازغونه المقاييس فإذا استحس لم يلحق به أحد ، » .

والاستحسان الزيدى أخذ بالنص أو القياس أو المصلحة وقد أثر من فقه الإمام زيد ما يدل على اعتباره القياس منهاجاً استنباطياً سليماً ، والمصلحة قد أثر عن الإمام علي رضي الله عنه الأخذ بها . فقد أفتى بتضمين الصانع ، وقال رضي الله عنه : « لا يصلح الناس إلا ذلك ، وأفتى بقتل الجماعة بالواحد ، وبناء على المصلحة ، وهكذا . وقد ثبت ذلك عنه رضي الله عنه ، وروى المجموع مثله ، وهو متبع عند الإمام زيد رضي الله عنه ، فيكون من المعقول أن يأخذ زيد بالمصلحة في مقابل القياس ، وهو ما نرجحه .

٩ - المصلحة المرسله

٤١٠ - تدل كتب الأصول عند الزيدية على أنهم أخذوا بالمصلحة المرسله ، ولكنهم سموها قياساً ، وهي تسمى الاستدلال المرسل ، وتسمى المناسب المرسل ، كما تسمى المناسب الغريب .

وذلك لأن القياس عندهم أساسه العله ، والعله قد تؤخذ بالاستنباط ، وذلك بالربط بين حكم منصوص عليه ، والفرع الذي لا يعرف حكمه ، وقد سلكوا لاستخراج العله بطريق الاستنباط طرائق كثيرة منها المناسبة بين الحكم في الأصل ، والفرع ، وقسموا المناسب إلى مؤثر ، وملائم ، وغريب ، ويسمى القسم الأخير مناسباً مرسلًا .

(ا) والمناسب المؤثر ورد من الشارع بالنص أو الإجماع على أن وصفاً معيناً هو علة الحكم . كالإسكار بالنسبة بالنسبة للخمر ، فإنه قد ورد عن الشارع ما يدل على أنه الوصف المناسب المؤثر في الحكم ، وكإثبات الولاية في النكاح بالنسبة للصغير أو الصغيرة ، لثبوت الولاية على المال .

(ب) والمناسب الملائم هو الذي لا يشهد له دليل من الشارع بالاعتبار بذاته ، وإنما يشهد دليل شرعي من نص أو إجماع على اعتباره علة لجنس الحكم ، أو اعتبار جنس الوصف علة لمثل هذا الحكم ، أو اعتبار جنس الوصف علة لجنس الحكم .

ومتال ما يعتبر فيه الوصف علة لجنس الحكم هو تقدم الإخوة الإشقاء في الميراث ، فقد اعتبر ذلك الوصف ، وهو كونهم أشقاء علة لتقدمهم في الولاية على النفس ، فإن الولاية غير الميراث ، ولكن بينهما مجاسة ، لأن الوارث مولى الميراث .

ومتال ما يكون فيه اعتبار جنس الوصف علة للحكم جمع الصلاة في السفر

عند مالك رضى الله عنه . فإن العلة فيه هو المشقة التي تكون للمسافر . وهو جنس . فاعتبر جنسها في المطر ، إذ تكون المشقة ثابتة . ويكون الجمع بين الصلوات ، وهو ذات الحكم الثابت في الأصل عنده .

ومتال ما يكون فيه الوصف الذي اعتبر جنسه علة لحس الحكم بتقرير من الشارع . طهارة سؤر الهرة ، فقد قال النبي ﷺ « إنهم من الطوافين عليكم ، فذل هذا على أن علة الطهارة في سؤر الهرة هو روع الحرج والضيق . لهذا كان كل حرج وضيق سبباً يؤدي إلى التخفيف . كروية الطبيب عورة المرأة ، فإن منعه يؤدي إلى الحرج والضيق فيكون مباحا .

٤١١ - هذا القسمان من المناسب يعتمدان على نص . وعند اتفاق فقهاء القياس على أن المناسب المؤثر يصلح علة ، واختلفوا فيما عداه . فمنهم من أخذ بالقسم الثاني ، ومنهم من لم يأخذ .

أما القسم الثالث . وهو الذي يسمى المناسب المرسل . أو الاستدلال المرسل ، أو المناسب الغريب ، فهو لا يعتمد على نص معين . وهو الذي يسميه مالك وجمهور الفقهاء المصالح المرسلة ، وهو الذي لا يشهد له نص خاص من الشارع لا بالإلغاء ولا بالاعتبار . ولكنه من جنس المصالح التي قررها الشارع الإسلامي ، ويقول صاحب منهاج الوصول في شرح معيار العقول إلى علم الأصول في المناسب المرسل . وقد قسمه إلى ثلاثة أقسام :

« هو ما لم يتب اعتبار جنسه ولا عينه في محل النزاع ولا غيره ، (أي لا يشهد له نص خاص) وهو أيضا ينقسم إلى ثلاثة أقسام : ملائم ، وغريب ، وملغى ، والأحيران وهما الغريب والملغى مطرحان لا يعمل بهما اتفاقا ، والأول مختلف فيه وهو الملائم المناسب المرسل ، (أي اختلفوا هل يصح بناء القياس عليه ، والعس بالحكم على مقتضاه) . فإن الحاجب وغيره منعوا ذلك مطلقاً ، والصحيح في المذهب (أي الزيدى) اعتباره . وهو قول مالك

والجويني ، وتردد الشافعي ، واشترط الغزالي في صحة الأخذ به كون المصلحة
ضرورية كلية قطعية ، كما سيأتي بيانه في كتاب السير والأحكام ، حيث
يحكى الخلاف في جواز قتل المسلمين إذا تترس بهم الكفار ، وقصدونا
فإن قتلهم فيه مصلحة ، وهو أن يسلم أكثر منهم من المسلمين ، وضروري
أى دعت الضرورة إليه ، وهى المدافعة عن أرواح المسلمين ، فالمسلمون
مضطرون إلى المدافعة الكلية ، وذلك حيث يخشى إذا لم يقتل الترس أن يستأصل
الكفار المسلمين كلهم ،^(١) .

٤١٢ - وبهذا الكلام يتبين أنهم يأخذون بالمناسب المرسل الذى لا يشهد
له نص خاص ، ولكن يقيدونه بأن يكون ملائماً للمقاصد الشرعية ، ويعرف
المناسب المرسل الملائم الذى يأخذون به بأنه ما ثبت له اعتبار حملي غير معين
لكنه مطابق لبعض مقاصد النوع الحملية ،^(٢) أى أنه لا يشهد له نص خاص ،
ولكنه ملائم لمقاصد الشرع الحملية ، ويكفى في الملاءمة ملاءمته لبعضها ،
أى بأن تكون هذه المصلحة بما قرر الشارع اعتبار جنسها ، كحماية المسلمين عامة
بقتل بعض المسلمين الذين يضعهم الأعداء في مواجهة جيش الإسلام ليحتموا به ،
وإذا لم يقتلوا تمكن الأعداء من رقاب المسلمين ، ومثل ذلك قتل المفسدين ،
وقتل الزنادقة الذين يضلون الناس ويفسدون عليهم أمر دينهم ، ومثل تحريم
الزواج على من يثبت أنه لا أرب له في النساء ، ويخشى على زوجته الفتنة ،
ومن المصلحة دفع الفساد ، وإنه من المقررات عندهم أن دفع الضرر سقدم
على جلب المصلحة ، ولنا إذا تساوى في أمر الضرر والمنفعة^(٣) حرم تقديم
لدفع الضرر على جلب المصلحة .

(١) منهاج الوصول شرح معيار العقول - ورقة ١١٧ .

(٢) الكتاب المذكور .

(٣) الكتاب المذكور ورقة ١١٨ .

فهذا النوع من المصالح معتبر عندهم .

٤١٣ - والمناسب المرسل الغريب الذي لم يؤخذ به عندهم على أنه من القياس هو ما لم يثبت له جنس من المصالح في الشرع لاجملة ولا تفصيلا لكن العقل يستحسنه ، ويحكم بمقتضى ذلك الاستحسان المجرد ، وليس له نظير في الشرع ، ويقول فيه صاحب منهاج الوصول . « فكان مناسباً غريباً لكون الشرع لم يعتبر بعينه ولا جسسه في شيء من الأحكام الشرعية ، فكان لذلك مطرحاً ، ^(١) ، ومن المناسب المرسل الملغى . ما صادم النص ، وإن كان لجنسه نظير في الشرع ، وقد ضربوا لذلك مثلا ، الفقيه الذي أفتى أحد ملوك الأندلس عند ما واقع جاريته في رمضان - بأن عليه صوم ستين يوماً ، مع أن النص الوارد في هذه الكفارة يفيد أنه يجب عليه أولاً عتق رقبة ، فإن لم يجد فصيام ستين يوماً ، فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً ، وقدم صيام الستين يوماً للازدجار إذ الرقاب عند هذا الملك كثيرة ، فالازدجار أمر أقره الشارع ، وهو مصلحة شرعية في ذاتها ، ولكن الشارع ألغاهما في هذا المقام . ولذلك كان هذا المناسب ملغى .

ولا يتوهم القارىء أن مصلحة الازدجار التي لاحظها ذلك الفقيه أقوى في الاعتبار من المصلحة التي لاحظها الشارع الحكيم ، فقد أخطأ ذلك الفقيه وجه المصلحة ، كما أخطأ في اعتباره المصلحة في مقام النص ، تلك المصلحة التي لاحظها الشارع كلية ، إذ أنه لو لم ينزجر ذلك الملك بعتق رقبة مؤمنة ، واسترسل في موافقة النساء في رمضان ، لأدى ذلك إلى أن يعتق ثلاثين رقبة من رقاب المسلمين ، وأيهما أكثر مصلحة للإسلام إحياء ثلاثين رقبة كانت مئة بالرق ، وحييت بالحرية ، أم صيام ذلك الملك . إن المصلحة الأولى أقوى وأبعد أثراً ، وأطيب ثمرة .

(١) الكتاب المذكور .

٤١٤ - ومن هذا يتبين أن الزيديين يأخذون بالمصلحة المرسلّة التي لا يشهد لها نص خاص بالاعتبار ولا بالإلغاء ، ولكن تتفق مع مقاصد الشارع الذي يؤخذ من مجموع النصوص ، ويسمون ذلك المناسب المرسل الملائم ، وهم بهذا يتفقون مع المذهب المالكي تماماً . وقد ذكر ذلك صاحب معيار العقول ، وهو صادق في النقل عن مالك كل الصدق ، كما سنبين ، ولكنه أخطأ في قوله أن الشافعي تردد في اعتبار المرسل الملائم ، وذلك لأن المنصوص عليه في الرسالة والأم الشافعي اللتين رواهما الربيع بن سليمان المرادى ، وهما تحكيان آخر آرائه يفيد بشكل قاطع أن الشافعي لا يعتبر القياس إلا حملاً على نص معين قائم ، فيقول : « القياس لا يكون إلا على عين قائمة ، أى نص قائم ، ويقول في ذلك : « والخبر من الكتاب والسنة عين يتأخى معناها المجتهد ليصيه ، أى يتحرى معناها ليكن القياس عليه .

وهذا يتبين أن الشافعي رضى الله عنه لا يأخذ بالمناسب المرسل ، ولو كان ملائماً ، وهذا أساس حملته على الاستحسان ، وفي الحقيقة إن الشافعي تمسك بالنصوص لا يخرج عن أحكامها إلا بقياس ، والقياس ليس إلا توسعاً في فهم معناها ، إذ يتأخى هذا المعنى ليدنى عليه غيره .

ولذلك قال بعض الفقهاء إن المذهب الظاهري تولد من المذهب الشافعي ، لأن داود الظاهري كان تلميذاً للشافعي ، ولأنه تمسك بالألفاظ كما تمسك الشافعي ، بيد أنه نبي تعرف عللها ومعانيها ، ولقد سئل كيف خالف الشافعي في نفي القياس ، فقال : « أخذت أدلته في إبطال الاستحسان فوجدتها تعيد إبطال القياس » .

٤١٥ - ولهذا لا نوافق صاحب معيار العقول على قوله إن الشافعي تردد في الأخذ بالمناسب المرسل على أنه ضرب من ضروب القياس .

ولكن آراء الزيدية تتفق تمام الاتفاق مع آراء المالكية كما أشرنا . فقد رأيناهم يشترطون في المناسب المرسل أو المصلحة المرسلّة ثلاثة شروط .

أولها - الملاءمة بين المصلحة التي تعتبر أصلاً قائماً عندهم وبين مقاصد الشارع ، فلا تنافي أصلاً من أصوله ، ولا تعارض دليلاً من أدلته القطعية ، بل تكون متفقة مع المصالح التي قصد الشارع إلى تحصيلها ، بأن تكون من جنسها ، وليست غريبة عنها ، وإن لم يشهد لها دليل خاص .

ثانيها - أن تكون معقولة في ذاتها جرت على الأوصاف المناسبة المعقولة التي إذا عرضت على العقول تلقتهما القبول .

ثالثها - أن يكون في الأخذ بها رفع حرج لازم بحيث لم لو يؤخذ بالمصلحة لكان الناس في حرج ، والله تعالى يقول : « ما جعل عليكم في الدين من حرج » (١) .

وإن هذه الشروط معقولة تمنع الأخذ بالمصلحة كدليل قائم بذاته ، أو كدليل يلحق بالقياس ، أو يكون جزءاً منه - من أن يخلع الربة ويجعل النصوص والأحكام خاضعة للأهواء والشهوات .

وبالموازنة بين هذه الشروط المنصوص عليها في أصول المالكية ، وما اشترطه الزيدية في الأخذ بالمناسب المرسل يجد التوافق كاملاً ، فإن الزيدية اشترطوا للأخذ بالمناسب المرسل الملاءمة ، وهذا هو الشرط الأول من الشروط للمالكية ، ولم يعتبروا المناسب الغريب الذي لم يكن من جنس المصالح التي أقرها الإسلام واعتبرها ، وهذا أيضاً جزء من الشرط الأول ، واشترط الزيدية أن تكون متفقة مع مقاصد الشارع المنصوص عليها في بعض المواضع ، وهذا هو الشرط الثالث عند المالكية ، وهكذا نجد الفكرة متحدة ، والاسم متقارب ، فالزيدية يسمونه المناسب المرسل ، والمالكية يسمونها المصلحة المرسلة ، أم الاستدلال المرسل ، كما عبر الشاطبي في كتابه الاعتصام عند الكلام في الاستحسان .

(١) هذه الشروط مأخوذة من كتاب الاعتصام للشاطبي ج ٣ ص ٣٧٠ .

٤١٦ - ولا شك أن المصالح كان لها مقام في فقه الإمام زيد رضى الله عنه ، وقد ذكرنا في نهاية الاستحسان ما أثر عن الإمام على كرم الله وجهه من أنه اعتمد في تضمين الصناعات على ما لاحظته من مصالح الناس .

وفي الحق أن المصلحة إذا كانت ملائمة لمقاصد الشرع الإسلامي ، وقد تضافرت على الأخذ بها عدة أصول ، فإن الأخذ بها يكون موافقاً لمقاصد الشارع ، وإهمالها يكون إهمالاً لمقاصد الشرع ، وإهمال مقاصد الشارع باطل في ذاته ، ولا يمكن أن يكون الإمام زيد ممن يرفضون الأخذ بمصلحة لا يشهد لها نص خاص ، ولكن تتضافر نصوص الإسلام على مصالح من جنسها .

وإن الإمام زيداً رضى الله عنه قد أيد اختيار المؤمنين للشيخين أبي بكر وعمر رضى الله عنهما مع قوله إن علياً كرم الله وجهه كان أفضل منهما - وقرر أن ذلك كان لمصلحة المسلمين ، لأن الدماء التي أراقها الإمام على رضى الله عنه من العرب أيام إشراكهم لم تكن قد جفت ، والثارات لم تكن قد انطلقت ، فاختر المسلمون أبا بكر ثم عمر ، لمصلحة راعوها .

وهذا ننتهي إلى أن الإمام زيداً كان يأخذ بالمصالح ، سواء أكانت محمولة على قياس ، كما قرر الزيدية أم كانت غير محمولة على قياس ، بل كانت أصلاً قائماً بذاته ، كما قرر المالكية ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

١٠ - الاستصحاب

٤١٧ - لم يتفق الفقهاء على أصل من أصول الفقه بعد القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع غير الاستصحاب، فقد اختلفت الآراء على أنه أصل من أصول الاستنباط، ويؤخذ به حيث لا دليل على التغيير .

والاستصحاب معناه اللغوي المصاحبة أو استمرار الصحبة أو طلبها ، وقد عرفه صاحب كتاب الكاشف لذوى العقول ، فقال : « هو ثبوت الحكم في وقت لتبونه في وقت آخر قبله ، لفقدان ما يصلح للتغيير^(١) » .

وقد عرفه الشوكاني في كتابه إرشاد الفحول بأنه « بقاء الأمر ما لم يوجد ما يغيره ، بمعنى أن ما ثبت في الماضي فالأصل في الزمن الحاضر والمستقبل بقاؤه . وعرفه ابن القيم : « بأنه استدامة ما كان ثابتاً ، ونفي ما كان منفياً » ، أى بقاء الحكم نفياً وإثباتاً ، فهذه الاستدامة لا تحتاج إلى دليل إيجابي ؛ بل تستمر حتى يقوم دليل مغير ، ومثال ذلك إذا ثبتت الملكية في عين بدليل يدل على وجودها ، كثراء أو ميراث . أو هبة أو وصية فإنها تستمر ، حتى يوجد دليل على نقل الملكية إلى غيره ، ولا يكتفى احتمال البيع .

ومن ذلك أيضاً من علت حياته في وقت معين ، فإنه يحكم باستمرار حياته ، حتى يوجد ما يدل على الوفاة ، أو يوجد من الأمارات ما يدل على الوفاة .

وإن الأخذ بالاستصحاب في هذه الأحوال مبني على غلبة الظن باستمرار الحال موجبة استمرار حكمها ، ولذلك لا يعد دليلاً عند المعارضة فإذا عارضه دليل آخر لا يلتفت إليه ، ولذلك قال فيه الخوارزمي « هو آخر مدار للفتوى » . فإن المفتي إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها من الكتاب ، ثم السنة ، ثم الإجماع ثم القياس . فإن لم يجده يأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والإثبات

(١) الكاشف لذوى العقول المخطوط بدار الكتب ورقة رقم ١١٩

فإن كان التردد في زواله فالأصل بقاءه، وإن كان التردد في ثبوته فالأصل بقاءه .

أقسام الاستصحاب عند الزيدية :

٤١٨ - يقسم الزيدية الاستصحاب إلى أربعة أقسام :

القسم الأول - استصحاب البراءة الأصلية كبراءة الذمة من التكاليف الشرعية حتى يوجد موجب التكليف وهو البلوغ إن كان صغيراً ، والعقل ، إن كان قد جُنَّ .

والقسم الثاني - استصحاب الملك وهو أن يثبت الملك فإنه يستمر المالك على ملكه حتى يوجد دليل على التغيير ، كمن يثول إليه بالميراث ملكية عين فإنه تستمر على ملكه ، حتى يوجد سبب مغير ، وكن يثبت زواجه فإنه يستمر مالكاً لحقوق الزوجية حتى يثبت الافتراق .

والقسم الثالث - هو استصحاب الحكم ، فإذا توضحاً ثم شك في نقض الوضوء فإن الحكم يستمر ، وإذا طلق ثم شك في أنه راجع لا تحل له ، لأن التحريم ثبت بسببه المنشئ له وهو الطلاق ، فلا بد من قيام دليل على التغيير .

القسم الرابع - استصحاب الحال أو استصحاب الوصف كالحياة بالنسبة للفقير ، فإنها تستمر ثابتة حتى يقوم الدليل على وجوده ، والكفالة ووصف شرعي يستمر إذا ثبت ، فيطالب بمقتضاه الكفيل حتى يؤدي الدين أو يؤديه الأصل ، ومن ذلك وصف الماء بالطهارة فإنه يستمر قائماً حتى يقوم الدليل على نجاسته من تغير في اللون أو الرائحة ، وإذا توضحاً الشخص ثبت له صفة المتوضئ حتى يوجد ناقض من نواقض الوضوء (١) .

(١) هذه الأقسام أخذناها من الفصول التوثيقية وهي في ورقة رقم ٢١١ ، وقد

حوضناها وضرَبنا عليها الأمثال .

٤١٩ - وقد اختلف الفقهاء في مدى الأخذ باستصحاب الحال ، فالشافعية والحنابلة أخذوا به باطلاق ، فمن ثبتت له الحياة يستمر حكم الحياة حتى يثبت حلاها ، أما الحنفية والمالكية فقد قالوا فيه : إن فرض بقاء الحال يصلح للدفع ولا يصلح للاثبات ، ومعنى ذلك أنه يصلح لأن يدفع به من ادعى تغيير الحال بسبب بقاء الأمر على ما كان عليه ، فإذا لم نجد دليلا نافيا ولا متبنا أمسكنا لا نثبت حديدا ، ولا ننق القديم ، أى يدفع بالاستصحاب دعوى من يدعى التغيير إلا إذا كان معه دليل ، فالمستمسك بالاستصحاب كالمستمسك بالأصل الذى كان ثابتا ، ولم يقيم دليل على نفيه ، فهو لا يقيم دليلا على صحة ما يدل عليه ، ولكن يرد به دعوى كل مدع للتغيير من غير دليل ، فالحنفية والمالكية اعتبروا المستمسك باستصحاب الحال كالمعتز على التغيير فلا يثبت حقوقا له . ولكن تبقى الحقوق الثابتة به قائمة .

وأوضح مثل تظهر فيه ثمرة الخلاف المفقود ، فإن حياته تانته بحكم استصحاب الحال ، ولكن ثبوتها للحفاظ على حقوقه الثابتة ، ولا تثبت له حقوقا لم تكن ، ولذلك لا تمس أمواله حتى يحكم بموته فلا تورث عنه أمواله ، ولا يفترق بينه وبين زوجه حتى يحكم بموته ، ولكن لا يكتسب أموالا ولا حقوقا جديدة ليست له إلا أن تكون نماء ملكه الذات ، وعلى هذا لا تثبت له ملكية فى ميراث من يموت ويكون هو مستحقا لميراث فيه ، ولا تثبت ملكية وصية أوصى له بها ، ومات الموصى وهو مفقود ، وذلك لأن فرض الحياة . إنما هو لبقاء الحقوق الثابتة .

هذا نظر الحنفية والمالكية ، وأما الشافعية فإنهم قالوا إن المفقود تفرض حياته ، وبفرض حياته تثبت له الحقوق الجديدة ، كما تستمر الحقوق الثابتة وبقاؤها ، فإذا مات من يستحق الميراث منه ورثه ما دامت حياته مفروضة ، ولم يثبت أنه مات ، ولم يحكم القاضى بموته ، فما دامت الحياة مفروضة البقاء ، فإن كل حق شرطه الحياة يثبت إذ تعتبر قائمة بحكم الأصل لا بمجرد الفرض .

٤٢٠ - هذه أقوال جمهور الفقهاء ، فما هو قول الزيدية أهر يتفق مع الخفية أم يتفق مع الشافعية ؟ لم تبين بوضوح كتب الأصول التي تحت أيدينا القضية ، ولكن يظهر من إطلاقهم أنهم لا يفرقون بين الحقوق الثابتة ، والحقوق التي تثبت بحكم الحياة ، وهم في ذلك قرييون من المذهب الشافعي ، وظاهر عبارة البحر الزخار بالنسبة للمفقود في ميراثه أنه يثبت له حق الميراث ما دام لم يثبت أنه قد توفى أو يحكم بوفاته ، وهذه عبارته :

« لا تقسم تركة المفقود حتى يمضي عمره الطبيعي ، وقد مر الخلاف فيه ، فإن عاد رد كل ما أخذ اتفاقاً إذ لم يزل ملكه ، فإن مات من يرثه المفقود عزل نصيبه ، حتى ينكشف أمره ، أو يمضي عمره الطبيعي ، فإن التبس ترتيب موتها ، فكما مر في الغرق ، وحكم الغرقى عندهم أن يرث بعضهم بعضاً ، ثم يرث الأحياء من ورثته كل منهم ما آل إليه ، وهذا مذهب أحمد رضي الله عنه ، وهناك قول ثان في المذهب الزيدي يتفق مع قول أبي حنيفة ، وهو أن يرث كل واحد منهما ورثته الأحياء .

وهذا الكلام يدل على أن الزيدية يتجهون إلى أن المفقود يأخذ ما كان ثابتاً وما يثبت له بحكم الحياة ، وهذا رأى الشافعي .

٤٢١ - والاستصحاب يترتب على الأخذ به الأحكام الآتية بالاتفاق :

(أ) أن ما ثبت بيقين لا يزول إلا بيقين مثله ، فإذا ثبتت الزوجية فلا تزول إلا بأمر يقيني ، وإذا ثبت الوضوء لا يزول إلا بيقين ، وإذا ثبتت الحياة لا تزول إلا بحكم أو وفاة ، وإذا ثبتت الملكية لا تزول إلا بأمر ناقل للملكية ، وإذا ثبت الرشد لا يزول إلا بحكم ، وإذا ثبت الجنون لا يحكم بزواله إلا إذا ثبت العقل .

(ب) أن ما يثبت حله لا يحرم إلا بدليل مغير ، أو بأمر مغير صفاته ، فالغيب حلال يستمر حله إلا إذا تغيرت صفته فتخمر . وكذلك كل ما ثبت تحريمه يستمر على التحريم إلى أن يقوم دليل على الإذن كحال الاضطراب ، أو تتحول الصفة التي كان عليها التحريم ، كأن تتحول الخمر إلى خل ، أو أن يقتل

النبيذ بالماء حتى تزول عنه صفة الإسكار ، فإنه يصير حلالا ، إذ تغيرت الصفة التي كانت سبب التحريم .

(ج) أن كل ما لم يرد فيه دليل شرعي يبقى على حكم الأصل ، فإن كان الأصل بالدليل الشرعي الإباحة بقي على حكم الإباحة ، كالأطعمة والملابس وغير ذلك ، وإن كان الأصل بالدليل أيضاً الحظر بقي على حكم الحظر كالأيضاح فإن الأصل في العلاقة بين الرجل والمرأة هو الحظر ، حتى يكون عقد الزواج ، وهكذا يستمر الحكم الشرعي في الأمور حتى يقوم دليل مغير .

٤٢٢ - وإن الفقهاء ومنهم الزيدية يقررون أن الاستصحاب ليس مصدرا فقيها ، ولا دليلا للاستنباط ، ولكنه عمل بدليل قائم .

ولقد توسع في الأحذ بالاستصحاب الدين لا يوسعون في الأدلة كالظاهرية ، وقلل منه الذين كثرت عندهم وسائل الاستنباط ومنهم الزيدية ، والله أعلم .

١١ - دليل العقل والحظر والإباحة

٤٢٣ - علمنا أن الزيدية يعتبرون التحسين العقلي والتقييح العقلي ، وقد بينا ذلك ، وهم يعتبرون العقل دليلاً حيث لا يوجد دليل سواه من كتاب أو إجماع أو قياس على شتى ضروبه ، ومنه الاستحسان ، والمصالح المرسلة ، وهنا نجد الزيدية يفترون عن كثيرين من المعتزلة كالنظام وغيره الذين نفوا القياس ، لأنهم يجعلون مرتبة العقل في التحسين والتقييح تلي مرتبة النصيرص والإجماع عليها مباشرة ، ولا يرون أن ثمة حاجة إلى محاولة الإلحاق بالنصوص إن لم تكن النصيرص مبينة ، أما الزيدية فإنهم يجعلون للعقل سلطاناً ولكن إذا لم يوجد نص ولا حمل على نص ، مع ملاحظة الاعتبارات الشرعية والمقاصد العامة للشرع الإسلامي ، وبذلك يوسعون في تفسير النصوص بما يشمل المقاصد العامة التي ترمى إليها النصوص ، فإن لم يكن شيء من هذا اتجهوا إلى حكم العقل المجرد ، فما يحكم العقل بأنه حسن يكون حسناً ، وما يحكم بأنه قبيح يكون قبيحاً ولذلك جاء في كتاب الكاشف ما نصه :

« إذا عدم الدليل الشرعي من الكتاب والسنة والإجماع والقياس (بشئ ضروريه) كان دليل العقل ، فإذا عدمت هذه الأدلة عمل بدليل العقل ، أي ما يقتضيه من حسن وقبح . فمن شرط العمل به عدم الدليل الشرعي ، (١) . »

وهنا نجد من الواجب علينا أن نبدي ملاحظة ، وهو أنه بعد التوسعة في الدليل الشرعي ، حتى شمل كل المصالح ودفع المضار لم يكن ثمة فراغ يشغله الدليل العقلي المجرد ، لأنه ما من واقعة من الوقائع إلا يمكن إخضاعها لحكم الدليل الشرعي الواسع الذي يشمل النصوص ، ومواضع الإجماع . والحمل على النصيرص

(١) الكاشف ورقة ٣٩ .

ومقاصد الشريعة العامة ، وإذا كان الأمر كذلك فإن مراجعة تلك الأدلة الواسعة قبل تحكيم العقل سيغني لا محالة عن تحكيمه وحده ، ولا يكون ثمة موضع فراغ يشغله .
ولعلمهم قد أخذوا بمبدأ التحسين والتقييح العقلي إبقاء على ما قررناه من قبل ، ولكنهم أحرروه ذلك التأخير ليجمعوا هدا بين الأصول الفقهية القويمة ومذهبهم الكلامي .

٤٢٤ - وما بي على الأحذ بالدليل العقلي حيث لا دليل ما فرروه بالنسبة للحظر والإباحة . فلم يظروا إلى كون الأصل في الأشياء الإباحة أو الحظر بالاعتقاد على الإباحة المطلقة المنصوص عليه في قوله تعالى : « خلق لكم ما في الأرض جميعا ، بل اعتمدوا في أصل الإباحة على مقدار ما يراه العقل من نفع ، ومقدار ما يكون فيه من ضرر ، ولقد قال في ذلك صاحب المكاشفة للعقول : « اعلم أنه قد اختلف في أصل الأشياء الحظر أم الإباحة ، واختار عند أكثر الفقهاء والمتكلمين أن كل ما ينفع به من دون ضرر عاجل ولا آجل حكمه الإباحة بمعنى الإذن ، ولا حرج في ذلك عقلا (أي يقضى العقل بذلك) نحو اقتطاع الشجر والارتفاع به ، وحث الصخور لينتفع بها واستخراج المعادن ونحو ذلك ، فهذه يقضى العقل الإباحة فيها ، إذ لا صرر علينا لا عاجلا ولا آجلا ، (١) .

وكذلك ما يحكم العقل فيه بأنه ضرر لا محالة ، أو أن الضرر يغلب فيه يكون محظورا ، وما يكون فيه احتمال الضرر واحتمال النفع متساويا فإنه يكون محظورا أيضا ، لأن دفع الضرر يقدم على جلب النفع ، كما هو المقرر التابت في بدائه العقول .

وفي الجملة لا ينظرون إلى الأصل في الأشياء على أنها مباحة باطلاق

(١) الكتاب المذكور والفصول التوثويه ورقة ٢١١ .

أو محظورة بإطلاق . حتى يكون الأصل الإباحة حتى يقوم الدليل على التحريم كما قال الظاهرية وأكثر الفقهاء فيما عدا الإبضاع ، بل قالوا إنه لا أصل بالإباحة أو الخطر ، بل إنه يترك فيها الأمر إلى حكم العقل ، فما حكم العقل بأنه خال من الضرر ، أو النفع فيه غالب فإنه مأذون فيه بحكم الشرع الذي جعل العقل السبيل الوحيد لإدراكه إذ لم يوجد دليل من الشرع ، وما غلب الضرر أو تساوى فإن حكم العقل يقضى بأنه لا إذن فيه .

٤٢٥ — وبنوا ذلك على أساس أن العقل حاكم حيث لا دليل من الشرع في الأمر ، إذ العقل يحسن ويقبح ، وما دام يحسن ويقبح ، فإنه حاكم حيث لا يوجد دليل على حكم من النصوص أو ما يستنبط منها ، والقضية الأولى قد ثبتت بأدلة ينسأها في صدر الكلام على الحاكم في الشريعة الإسلامية في نظر الزيديين ، والقضية الثانية ملازمة للأولى ، وعلى ذلك لا يكون فراغ من الخطر والإباحة ، بالنسبة للأشياء إذا لم يكن دليل من النصوص ، وما حمل عليها ، بل فيها دليل معتمد من الشارع ، وهو العقل .

ويبنى على هذا الكلام أن الزيدية لا يعنبرون استصحاب الإباحة الأصلية في الأشياء ، لأنه لو كان الاعتبار لاستصحاب الإباحة الأصلية كما يقول الظاهرية لما كان خلو من الدليل الشرعي ، إذ الاستصحاب في ذاته دليل البقاء حتى يوجد الدليل المغير ، وحيث لم يوجد الدليل المغير فحكمه باق ولا يقال حينئذ أن ثمة خلواً .

٤٢٦ — هذا ما يقرره الزيدية بالنسبة لحكم العقل ، وهو مبنى على أن له سلطاناً إن لم يكن ثمة دليل شرعي ، أيا كان الدليل . وإنه بالنسبة للخطر والإباحة ينظر إلى مقدار النفع ومقدار الضرر ، ولكن أصبح أن نقول أن نظرية النفع والضرر لا تعتمد على أصل آخر غير مجرد العقل ، أم أنها تعتمد على أصل شرعي يقرره الزيدية . لقد قرروا في باب المصلحة التي اعتبروا الأخذ بها جزءاً

من الأخذ بالقياس ان المصالح التي لا يشهد لها دليل خاص معين ، ولا يمكنها من جنس المصالح التي اعتبرها الشارع تعتبر مطلوبة بحكم القياس . والمضار تعتبر مدفوعة أيضا بحكم القياس ، ولا شك أن الأمور النافعة التي ليس فيها ضرر في العاجل ولا في الآجل لا يمكن أن تكون بعيدة عن المصالح التي اعتبرها الشارع إنها قريبة منها ، بل إنها من جنسها ، وإذا كانت من جنسها فهي مطلوبة بحكم الدليل الشرعي ، لا بحكم العقل وحده ، ولا يمكن أحدا أن يدعى أن مصلحة من المصالح التي ليس فيها ضرر عاجل ، ولا آجل تكون غير متحانسة مع المصالح التي دعا إليها الشارع .

خاتمة في أصول الزيدية

٤٢٧ - هذه إشارات موجزة إلى أصول الزيدية ، ما اتجهنا إلى تفصيل الأبواب ، ولا إقامة الدليل عليها أصلاً ، أصلاً ، ولا إلى بيانها باباً ، باباً ، بل قصدنا إلى بيان قربها من المناهج الإسلامية المعروفة عند جماهير المسلمين ، وبها يتبين مقدار تلاقق الفقه الزيدى مع الفقه عند جمهور الفقهاء في فروع وأصوله ، وقد أشرنا إلى الفروع فيما اخترنا من نماذج فقهية عند الكلام في المجموع . وبيننا موافقة الفقه الزيدى لما يتفق عليه الجمهور ، وإذا اختلفوا وافق بعضهم ، ولم يخرج عنهم جميعاً .

وأشرنا إلى المناهج في هذه الأصول التي ذكرناها ، وكنا فيها نوجز ولا نطنب ، ونجمل ولا نفصل ، وتحسبنا ذلك في بيان مقصدنا .

٤٢٨ - ولا شك أن الإمام زيداً لم يضع هذه الأصول ، ولم ترو عنه مبنية موضحة كما بينا ، ولكن هي بلا شك تنفق في جملتها مع الفروع التي أثرت عنه رضى الله عنه ، فالأحكام التي رويت عنه في المجموع لا تخرج عن هذه الأصول ، وليس فيها ما يدل دلالة قاطعة على أن الإمام زيداً لم يأخذ بأصل القياس ، بل على العكس وجدنا الفروع التي استعمل فيها الإمام زيد القياس ، ونقلنا ذلك في موضعه ، وكذلك الأمر في القرآن والسنة والإجماع ، فإن هذه الأبواب كلها نجد لها مستنداً من فقه الإمام زيد .

ولكننا لا نقول إنه قاطع وإن كان قد لاحظها أو بعضها في اجتهاده ، لأن الاتجاه في الفقه الإسلامي لم يكن إلى وضع القواعد ، ولكن كان يتجه إلى الحكم في الوقائع التي تحدث ، أو يحتمل أن تحدث كما كان يفعل أبو حنيفة وأصحابه الذين أخذوا بالفقه التقديرى ليضبطوا به الأقيسة ، والعلل التي كانوا يستنبطونها ، ويختبروا تلك العلل ويطبّقوها ، ويزنوا أحكام الوقائع بمواربها .

وإنه إذا كان قد أثر عن بعض الأئمة عبارات في مناهج الاستنباط ، فهي تشير ولا تعبر . وهي إجمال لا تفصيل فيه . ولذلك لا نقول إن تلك الأصول من وضع الإمام زيد ، أو أنها رويت عنه بأى صورة من صور الرواية ، والذين قرروها لم يدعوا لها ذلك . بل إهم قرروا أنها قواعد قررها من جاءوا بعده ، وإن كانت لا تنافى ما أثر عنه من فروع فقهية . بل إنها تؤكد أصل استنباطه في جملتها .

٤٢٩ - ولقد كنا حريصين ونحن نكتب في هذه الأصول أن ننقل عبارات المؤلفين فيما يقررون من مناهج ، وفيما يذكرون من خلاف في القاعدة عند الجمهور وعند الزيدية والإمامية ، وذلك لنضع تحت نظر القارئ على ما في هذه الكتب من ثروة فقهية ، لا تقف فيها المحاجزات المذهبية عن حكاية الآراء المختلفة وموافقة بعضها ، ومخالفة البعض الآخر ، من غير تهجم بالنقد أو الزيف على ما يخالف آراءهم ، بل يذكرون كل دليل ووجهته ويبيّنون ما يختاره أئمتهم . أو ما هو راجح في المذهب الزيدي .

٤٣٠ - وإنا بهذا العرض بينا الخصوبة المثمرة في ذلك المذهب الذى ينسب إلى الإمام زيد ، وكيف كان في تفرّيعه كالإمام الذى انتسب إليه قريباً من المؤلف المعروف . وليس غريباً عما يألفه الفكر الفقهى ، فهو إذا كان قد خالف في بعض فروعه بعض ما أثر عن الإمام زيد . فإنه لم يخالف ما رسمه الإمام زيد من التماس الحق أنى يكون . وحيثما وجد . فإن اللؤلؤة الفائقة لآتهون لهوان غائصها الذى استخرجها ، فقد كان رضى الله عنه يلتمس الحكمة في كل مكان ، ومن فم أى إنسان ، وقد اقتدى به أتباعه ، من بعده ، ففتحوا باب الاختيار من المذاهب الأخرى ، ولم يعلق التعصب المذهبي عليهم نافذة النور الذى يضيء إليهم من فقه الجمهور ، وكان فقههم حقاً حديقه غناء ، فيها الثمار الفقهية الإسلامية . وقد قوى ذلك عندهم ما رسموه لأنفسهم من الاجتهاد الذى لم يعلقوه ، وقد آرننا أن تسكلم في الاجتهاد عندهم .

الاجتهاد

٤٣١ - الاجتهاد معناه في اللغة بذل الجهد في الوصول إلى أمر من الأمور ، ويعرفه علماء الأصول في الاصطلاح : بأنه بذل الفقيه وسعه في استنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية ، وذلك عند جمهور الأصوليين ، فهم يقصرون الاجتهاد الفقهي على الأحكام العملية واستخراجها من أدلتها التفصيلية ، كالاستدلال على تحريم الربا قليله وكثيره بقوله تعالى ، وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون . .

وعرف علماء الزيدية الاجتهاد الاصطلاحى بأنه بذل الجهد في تعرف الحكم من جهة الاستدلال^(١) ، فكل تعرف لأمر شرعى عن طريق الاستدلال ، سواء كان عقليا أم كان شرعيا فهو اجتهاد ، وبذلك يشمل الاجتهاد العقلى المجرد ، لأنه تعرف للحكم من قبيل الاستدلال ، وكلمة حكم تشمل عندهم الأحكام العملية والأحكام الاعتقادية التى يسمونها الأحكام العلية ، فالجهد يجتهد فى أصول الاعتقاد ، وأصول الأحكام وفروع الأحكام معا .

ويعرف بعض الفقهاء الاجتهاد الاصطلاحى بأنه استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع إما فى الأحكام الشرعية ، وإما فى تطبيقها ، والمراد من تطبيقها تطبيق القواعد الجامعة لفروع الأحكام ، وبعبارة أدق تطبيق علل الأحكام التى استنبطها المجتهدون واعتبروها عللا مطردة على الجزئيات التى تنطبق عليها ، وتبين أحكامها .

وعلى ذلك يكون الاجتهاد قسمين :

أحدهما - استخراج مناهج الاستدلال ، واستخراج الأحكام من النصوص وبيان المعانى الشرعية التى تبين عليها الأحكام ، وهى العلل التى تعد قواعد الفقه .

(١) معيار العقول فى علم الأصول ورقة ١٢٥ .

والقسم الثانى - تطبيق تلك القواعد المستنبطة على الحزئيات فى كل العصور المختلفة ، ولا شك أن الاجتهاد فى القسم الأول هو الاجتهاد الكامل ، والثانى اجتهاد ناقص - ، وهو يشبه اجتهاد القاضى فى تطبيق القوانين .

٤٣٢ - ولكى نبين مراتب هذين النوعين فى الاجتهاد نرجع إلى الوراى قليلا عند استخراج العلة فى القياس ، وذلك أن العلة لها ثلاثة أنواع من الاجتهاد ، الأول إخراجها من بين أوصاف الموضوع الذى جاء بها النص كما نص القرآن على تحريم الخمر ، ونص النبى على تحريم ربا البيوع ، فإن الفقيه يحاول أن يخرج علة التحريم منها ، وهذا يسمى فى عرف الفقهاء تخريج المناط .

والنوع الثانى من الاجتهاد بالنسبة للعلة أن يذكر الشارع الحكم مقترنا بحادثة تعد سببه ، فينظر إلى الأوصاف التى اقترنت بالحادثة ، ومثال ذلك أن النبى أوجب على من واقع امرأته فى رمضان كفارة اعتاق رقبة ، أو صوم ستين يوما أو إطعام ستين مسكينا ؛ فالفقيه يتعرف الوصف أو الحال التى كانت سببا ، أى الموافقة ذاتها ، أم انتهاك حرمة رمضان بالافطار ، فأخرج أحد الوصفين ، وكلاهما يصلح عليه يسمى تنقيح المناط ، وقد قال بعض الفقهاء إن العلة الوقاع فلا تجب الكفارة فى المفطرات الأخرى ، وقال بعضهم انتهاك حرمة رمضان بالافطار فنجب فى كل مفطر متعمد من غير عذر .

والنوع الثالث تطبيق الحكم فى كل موضع تتحقق العلة فيه وتثبت ، فيثبت له حكم الأصل ، ويسمى هذا تحقيق المناط ، وعمل المجتهد فيه دراسة موضوع الفتوى ، وبحث صفاته ليعرف أى القواعد عليه .

والاجتهاد الكامل يكون بتخريج المناط وتنقيحه ، وفهم الأحكام من النصوص ، والاجتهاد الناقص يكون فى النوع الأخير فقط ، وهو على هذا يكون اجتهادا مذهبيا . لأنه فى الدائرة التى رسمها المجتهد الأول فى المذهب . وتطبيق العلل التى أخرجها ذلك المجتهد بتخريج المناط أو تنقيحه .

وإن هذه الأقسام الثلاثة للقياس موجودة في الفقه الزيدي كما هي موجودة في الأصول عند فقهاء الجمهور .

٤٣٣ — وقد اتفق علماء المسلمين على أن القسم الثالث من القياس لا يصح أن يخلو منه عصر من العصور، وهؤلاء هم علماء التخريج، وعلمهم تطبيق العلل المستنبطة على الجزئيات، فعلمهم على هذا هو تطبيق ما استنبطه السابقون على الحوادث التي لم تقع في عصور السابقين، فهذا التطبيق تبين أحكام المسائل التي لم يعرف للسابقين أصحاب المرتبة الأولى من الاجتهاد رأى فيها، وقد وجد ذلك في كل العصور الإسلامية، وفي كل المذاهب الفقهية، فكان في كل مذهب مخرجون، ومفسرون للقواعد العامة في المذهب ليطبقوها على الحوادث التي لم يعرف لأصحاب المذاهب رأى فيها، ويضاف ما يصل إليه أهل التخريج إلى المذهب فيزداد به نماء، وبمقدار مجموع القواعد التي تضبط الجزئيات الفقهية في المذهب تكون الخصوبة فيه .

شروط المجتهد :

٤٣٤ — ولقد اتفق علماء الأصول على شروط في المجتهد الكامل لم يختلف فيها مذهب عن مذهب في جملتها، وإن اختلفوا في تفصيلها، ولنسرد هذه الشروط سرداً مشيرين بعبارات مبينة لها .

الشرط الأول = العلم بالعربية، فقد اتفق الفقهاء على ضرورة العلم بها، لأن القرآن الذي نزل بهذه الشريعة عربي، ولأن السنة التي جاءت لبيانها لسانها عربي، وقد حد الغزالي القدر الذي يجب أن يعرفه المجتهد، فقال إنه القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال، حتى يميز صريح الكلام وظاهره وبجمله، وحقيقته وبمجزئه، وعلمه وخصه، ونحكمة ومتشابهه ومطلقه ومقيده، ونصه وغواه . ولحنه ومفهومه، وهذا لا يحصل إلا لمن بلغ في اللغة درجة الاجتهاد .

وإن ذلك الكلام معقول في ذاته، لأن المجتهد حجة غير المجتهد، ولا يكون

كذلك إلا من يبلغ مرتبة الذين تلقوا القرآن الكريم في أول نزوله على النبي ﷺ ، وهم العرب .

وقد كان أئمة آل البيت جميعاً على هذا النحو من العلم بالعربية ، وعلى رأسهم زيد بن علي ، وأخوه محمد الباقر ، وابن أخيه جعفر الصادق ، ومن جاءوا بعدهم من أبنائهم وأحفادهم الذين تصدوا للاجتهد .

٤٣٥ - والشرط الثاني - العلم بالقرآن ناسخه ومنسوخه ، لأن القرآن أصل هذه الشريعة ، ومن جمعه في قلبه ، فقد جمع النبوة بين جنبيه ، كما قال عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما - ولقد قال العلماء إنه يجب أن يكون عالماً بدقائق الأحكام القرآنية ، وأن يكون عالماً علماً دقيقاً بآيات الأحكام ، وهي نحو خمسمائة آية ، يعلم ما خصص منها وما نسخ ، إن كان قد جرى نسخ في القرآن الكريم .

ويستلزم هذا أن يعرف القرآن كله إجمالاً ، لأن تمييز آيات الأحكام من بين القرآن كله يحتاج إلى علم إجمالي ، وقد اشترط الشافعي للمجتهد أن يكون حافظاً للقرآن كله ، وإن ذلك بلا ريب هو أعلى درجات العلم بالقرآن ، ويجب حتماً أن يكون مع الحفظ الفهم ، لا مجرد الحفظ ، فإن مجرد الحفظ لا يعني شيئاً في الاجتهاد .

ولقد كان الإمام زيد من أعلم الناس بالقرآن ، وكان راوياً لقراءاته ، وقد كان يوصف بأنه حليف القرآن . فهو صورة مثالية للعالم بالقرآن في عصره .

ولكن مع ما اتفق المؤرخون عليه بالنسبة للإمام زيد يقول علماء الأصول من الزيدية كما جاء في منهاج الوصول شرح معيار العقول : «إنه لا يشترط أن يكون المجتهد عالماً علم إحاطة بكل الأحكام القرآنية والسنة ، ولعل السبب في ذلك هو أنه يجوز عندهم تجزئة الاجتهاد ، وعلى ذلك نقول إن الاجتهاد

إذا كان كاملاً يشترط أن يكون صاحبه عالماً علم إحاطة بالأحكام القرآنية والأحكام النبوية ، ويصح أن يزداد عندهم الأحكام التي قالها المعصومون عندهم من آل البيت ، وهم علي والزهراء والحسنان رضي الله عنهم أجمعين .

٤٣٦ - والشرط الثالث - العلم بالسنة ، وهذا شرط قد اتفق العلماء على أصل اشتراطه ، ولا شك أنه يشترط أن يكون عالماً بكل السنة التي تشتمل على أحكام تكليفية ، وإنه بعد جمع السنة في صحاح مدروسة لا يشترط أن يكون حافظاً للسنة التي تشتمل على أحكام تكليفية ، بل الشرط أن يعرف مواضعها ، وطرق استخراجها من ينابيعها .

وإن الزيدية يتفقون مع الجمهور في هذا ، لأن السنة المعروفة عند جمهور الفقهاء يتلقونها بالقبول أو يأخذون بها إذا لم تكن عندهم رواية عن طريق آل البيت ، وقد علمت عند شرح السنة أنهم يقدمون في الرواية أئمة آل البيت على غيرهم .

وهنا يجيء ما نلناه في القرآن من أنه لا يشترط عندهم العلم بالسنة التي تشتمل على الأحكام علم إحاطة بالنسبة لمن يجتهد في بعض المواضع ، إذ يجوز تجزئة الاجتهاد عندهم .

٤٣٧ - والشرط الرابع - معرفة مواضع الإجماع ومواضع الخلاف ، والعلم بمواضع الإجماع أمر لا يختلف فيه أحد ، لأن أول واجب على المجتهد هو أن يتجه إلى معرفة ما أجمع عليه السلف الصالح ، وما انعقد فيه الإجماع على اختلاف مراتبه ، فإنه يغنيه الإجماع عن الاسترسال في استخراج حكم للسئلة ، إذ يكون من الواجب أن يأخذ بالإجماع ، ولا يجتهد في أمر ورائه .

ومعرفة اختلاف الفقهاء من الصحابة والتابعين قد اشترطه بعض الفقهاء ، ليعرف الأقيسة الفقهية ويوازن بينها ، وينتهي إلى معرفة أسسها وأحكامها ، وليلتحق على الآثار المختلفة ، فقد يكون عند فقيه آثار لا يعرفها الآخر ،

وأحاديث النبي ﷺ قد تغيب عن بعض العلماء ، ولكنها لا تغيب عن كلهم .
وقد كان أبو حنيفة يقول أعلم الناس هو أعلمهم باختلاف الناس ، وقد كان الأئمة
عبد الباقر ، وزيد ، والصادق ، من أعلم أهل عصرهم باختلاف الناس ،
وقد كان الإمام زيد رضى الله عنه حريصاً على أن يعرف كل ما عند الناس ،
وينقحه وينقيه ، ويختار منه ما يمثل في قلبه علماً زاكياً نامياً وقد أشرفنا
إلى ذلك في حياته .

٤٣٨ - والشرط الخامس - العلم بأوجه القياس وطرائقه ، وإن العلم بهذا
النوع من الاجتهاد يقتضى العلم بثلاثة أمور .

أولها - العلم بالأصول من النصوص التي يبني عليها ، والعلل التي قامت عليها
أحكام النصوص والتي بها يمكن إلحاق حكم الفرع إلى الأصل .

ثانيها - العلم بقوانين القياس وضوابطه ، كلاً يقاس إلا على ما يثبت أنه
لا يتعدى ، ومعرفة أوصاف العلل التي يبني عليها القياس .

ثالثها - أن يعرف المناهج التي سلكها السلف الصالح في تعرف علل
الأحكام التي اعتبروها أساساً لبناء الأحكام ، واستخرجوا طائفة من الأحكام
الفقهية ، ويزيد الزيدية أن يعرف الفقيه المناهج التي سلكها أئمة آل البيت
في القياس ، وبنوا عليها آراءهم الفقهية .

٤٣٩ - والشرط السادس - معرفة مقاصد الأحكام الشرعية ، فيعرف
المصالح التي اعتبرها الإسلام من ضروريات وحاجيات وتحسينات ، ويعرف أنواع
المشقات التي تكون مقبولة في التكليفات في الشرعية أو مطلوبة ، والمشقات
التي لا تسرغ ولا تطلب ، والمشقات التي تطلب في أوقات غير مستمرة كالجهاد
في سبيل الله سبحانه وتعالى .

يجب أن يعلم المجتهد ذلك ليستطيع أن يتعرف أوجه القياس ومناطق الأحكام
والأوصاف المناسبة ، وذلك ليتمكن معرفة أوجه القياس ، وأجناس المصالح

التي يبنى عليها الاستدلال المرسل ، أو المناسب المرسل ، كما تعبر كتب الزيدية ، فإن معرفة المصالح الإنسانية التي أقرها الإسلام أمران واجبان ، لكي يتجنب المجتهد المصالح الوهمية التي لايعتبرها الإسلام ، كما يجب أن يعرف ما فيه مصلحة ومضرة ليوازن بين مقدار المضار والمنافع ، فيقدم دفع المضار على جلب المصالح ، وما ينفع الناس على ما ينفع الآحاد .

٤٤٠ - والشرط السابع - صحة الفهم وحسن التقدير ، وإن ذلك هو الأداة التي يكون بها استخدام كل المعلومات السابق اشتراطها وتوجيهها في تمييز زيف الآراء من صحيحها ، وغثها من سمينا . وبعض الفقهاء اشترط العلم بالمنطق بأن يعرف شرائط الحدود والبراهين ، وطريق سورها .

وقد خالف آخرون ، معتمدين على أن فقهاء الصحابة ما كانوا يعلمون ذلك ، وهم أمثل الفقهاء ، وإن أكثر أئمة الزيدية كانوا أقوى الناس استنباطاً ، ومع ذلك لم يعلم أن أحدهم كان على علم بالمنطق ، بل إنه لم ينقل إلى العربية إلا بعد استشهاد إمام المذهب الجليل الإمام زيد .

٤٤١ - والشرط الثامن - صحة النية وسلامة الاعتقاد ، فإن النية الحسنة تجعل القلب يستنير بنور الله تعالى ، فينفذ إلى لب هذا الدين الحكيم ، وإن الله تعالى يلقى في قلب المخلص بالحكمة ، فيهديه ، ويحجبه الضلال ، وإن الإخلاص في طلب الحقيقة يجعل طالبها يتلصصها أنى وجدها ، فلا يتعصب ، ولا ينحرف . والاجتهاد كما قال الشاطبي سمو بالمجتهد ليكون في مكان الرسول ، فيبين شرع الله ، ولا يبلغ هذه المنزلة من لا يخلص ، أو من يتبع البدعة .

مراتب الاجتهاد عند الزيدية وغيرهم

٤٤٢ - تكلمنا في الفصل السابق في شروط الاجتهاد ، وهي شروط متفق على أصلها وجملتها ، وإن كان اختلاف في فروعها وتفصيلها ، وهي شروط للاجتهاد الكامل ، والزيدية عندهم الاجتهاد طبقتان اجتهاد كامل ، واجتهاد ناقص ، وهم يفتحون باب الاجتهاد من بعد عهد أئمتهم ، ويسيروا في ذلك سيراً بعيداً ، ولكن ما الاجتهاد الذي يجتهدونه أهو اجتهاد مطلق ، المجتهد فيه مستقل ، أم هو اجتهاد فيه انتساب إلى المذهب من غير انطلاق ، أم هو مجرد تخريج في المذهب من غير خروج على الأصول التي اعتبرها الأئمة الزيدية من آل البيت أصولاً فقهية ، ومناهجهم ، والقواعد التي أخذت من العلل الفقهية المطردة في مذهب الزيدية .

٤٤٣ - لا بد أن نخوض في مراتب الاجتهاد العامة التي يقرها علماء الأصول ، وهي موجودة في كل المذاهب الإسلامية المتقررة الثابتة .

ونقول في بيان ذلك إن الناس في كل العصور ينقسمون إلى مفت ومُستفْتٍ ، وفي عصر الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين كانوا ينقسمون إلى مجتهد ، ومتبع ، وقد استمر ذلك قروناً بعد تكون المذاهب في الأمصار الإسلامية .

وليس المجتهدون بعد تكون مذاهب الأمصار ، ومذاهب الشيعة طبقة واحدة ، بل هم أربع طبقات على أحسن تقسيم ، مجتهدون مستقلون ، ومجتهدون منتسبون ، ومجتهدون مخرجون ، ومجتهدون مرجحون ، والمقلدون أقسام ثلاثة : علماء في مذهب يعدلون ما رجحه السابقون ، وعلماء يستطيعون فهم الكتب ، وعوام ،

ولنوضح كل قسم من هذه الأقسام :

(١) المجتهدون المستقلون :

٤٤٤ - وهم يسمون المجتهدين في الشرع ، وهؤلاء يكونون مستوفين الشروط السابقة كلها ، وهؤلاء يستخرجون الأحكام من الكتاب والسنة ، وأوجه الرأي المختلفة ، وهم يرسمون مناهج الاجتهاد ، والأصول التي يقوم عليها عمل المجتهدين ، وفي الحملة هؤلاء لا يتقيدون إلا بما قيد به الكتاب والسنة ، وثبت من الدين بالضرورة أو انعقد عليه أجماع الصحابة ، وهم مطلقون فيما عدا ذلك ، ومن هؤلاء أئمة الزيدية ، كزيد بن علي وآبائه ، وكالهادي وغيره من الأئمة الذين ظهروا في القرن الثاني والثالث الهجري ، كما أن من هؤلاء أبا حنيفة ، ومالكاً ، والأوزاعي ، والشافعي ، وأحمد ، وسفيان الثوري ، ومن هؤلاء أصحاب أبي حنيفة كأبي يوسف ومحمد وزفر ابن الهذيل ، فقد كانوا ذوى آراء في الأصول والفروع مع صحبتهم لأبي حنيفة وإحيائهم لآرائه ، وروايتهم له ، واعتبار مجموعة آرائهم مع آرائه مذهباً قائماً مستقلاً ، ولآراء أبي حنيفة التقديم في العمل ، إلا إذا استوجب الأمر الإفتاء بغير رأيه ، وذلك معروف في مسائل كثيرة .

وقد ادعى بعض فقهاء المذهب الحنفي أن هؤلاء الأصحاب ليسوا مجتهدين مستقلين ، بل هم من القسم الثاني ، لأنهم تابعون للإمام في الأصول والمناهج ، وإن خالفوه في الفروع ، ولكن المراجع لكتب الأصول يجدهم يخالفونه أحياناً في الأصول ، فخير الأحاد في تخصيصه لعام القرآن خالف فيه أبو يوسف شيخه أبا حنيفة ، وذلك أصل كبير ، بنيت عليه فروع كثيرة .

٤٤٥ - وقد ادعى بعض العلماء أنه يجوز أن يخلو عصر من العصور من هذا النوع من الاجتهاد المطلق ، بل قد غلق هذا الباب بعض الشافعية ، وبعض الحنفية ، وبعض المالكية .

أما الخنابلة فقد تضافرت كلماتهم على أنه لا يجوز أن يخلو عصر من العصور من هذا النوع من الاجتهاد ، وقد أخذوا في ذلك بما رواه الإمام أحمد في مسنده عن النبي ﷺ أنه قال : « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها » .

وقد أطال كتاب الأصول في بيان أبواب الاجتهاد المطلق مفتوح ، بل هو واجب ، ولقد ادعى الشوكاني في كتابه إرشاد الفحول ، أن ذلك النوع من الاجتهاد أيسر على العلماء منه في عصر تدوين المذاهب ، وقد قال في ذلك : « انه لا يخفى على من له أدنى فهم أن الاجتهاد قد يسره الله للمتأخرين تيسيراً لم يكن للسابقين ، لأن التفاسير للكتاب العزيز قد دونت ، وصارت في الكثرة إلى حد لا يمكن حصره ، والسنة المطهرة قد دونت ، وتكلم علماء الأمة على التفسير والتجريح والنصحیح والترجيح بما هو زيادة على ما يحتاج إليه المجتهد ،^(١) .

وقد اتفقت كلمة الإمامية والزيدية على أن باب الاجتهاد مفتوح ، ولكن أهو اجتهاد مطلق ، أم هو اجتهاد فيه اتساق ؟ لا شك أن كلام الأئمة كالحادي والناصر والقاسم في المناهج له احترامه من غيرهم ، فلا يمكن أن يكون الاجتهاد من غيرهم مستقلاً ، بل فيه اتساق ، كما سنين في القسم الثاني .

٢ - المجتهدون المنتصبون :

٤٤٦ - وهؤلاء يجتهدون في الفروع . فيستخرجون أحكامها من الأصول ، وقد يخالفون أئمتهم في الفروع ، ولكنهم يلتزمون المناهج التي رسمها أئمة المذهب ، فالمتسبون إلى المذهب الشافعي كالمزني لا يخالف الإمام الشافعي في المناهج التي رسمها في الرسالة ، ولكن قد يخالفه في الفروع ، فيستنبط

(١) إرشاد الفحول ص ٢٢ .

مالا يتفق مع أقوال الشافعي في هذه الفروع أو بعضها ، وكذلك عبد الرحمن ابن القاسم ، وابن وهب ، وابن عبد الحكم ، وهؤلاء قد اتخذوا المذهب الذي اتسبوا إليه اجتهاداً لا تقليداً .

وهنا يزيد أن يعرف من أى النزعين اجتهاد الزيدية غير الأئمة ، أهو اجتهاد مطلق ، أم هو اجتهاد مقيد بالمذهب أى أن المجتهدين منتسبون ؟

لا شك أن الإمام زيدا ، وطبقته من العترة النبوية يجتهد اجتهادا مطلقاً لا شك فيه ، ولكن من انحل بعد ذلك اسم الزيدية نقسمهم إلى قسمين : قسم الأئمة من آل البيت ، كالنفس الزكية وأخيه إبراهيم ، ومن جاء بعده كالمصور والمؤيد ، والهادى إلى الحق يحيى مجدد هذا المذهب ، وهؤلاء مجتهدون اجتهاداً مطلقاً ، ومهم كان يخالف الإمام زيدا في اجتهاده ، وتقدر أيناهم في الأصول يختلفون ، فمنهم من يؤيد أصلاً ، وفريق آخر يخالفه ، وإن هذه الأصول وتلك القواعد لم يحررها الإمام زيد ، بل حررت من بعده .

والقسم الثانى - المنتمون إلى هذا المذهب من غير آل البيت من المجتهدين المشهورين بالاجتهاد بالمذهب ، والفتوى فيه ، وهؤلاء لا يمكن أن نرفع مرتبتهم في الاجتهاد إلى مرتبة المجتهدين المطلقين ، لأنهم مقيدون بأصول الأئمة ، وإن كانوا قد أوتوا حق الاختيار .

٣ - مجتهدون مخرجون :

٤٤٧ - وهؤلاء لهم عملان : أحدهما استخلاص العلل الفقهية التي بنى عليها الأئمة أقيستهم ومناهجهم الفقهية ، واعتبارها قواعد المذهب الذي تطبق على الأحكام وتتعرف في ضوءها أحكام الجزئيات ، وبذلك يحورون كليات المذهب ، واجتهادهم في ذلك هو تعرف ما بنى عليه إمام المذهب أحكامه ، وتوضيحه .

والثانى - من أعمالهم هو تطبيق هذه العلل على الحوادث التي تقع

في عصورهم ، ولم تقع في عصر الإمام ، ولم يعرف للإمام رأى فيها ، فإن هؤلاء هم الذين يستخرجون أحكامها ، بتطبيق العلل التي عرفت مناطاً لقياس الأئمة ، وإن ذلك لا يعد خروجاً عن المذهب ، لأنه من المعروف أن تطبيق العلة التي راعاها الإمام في اجتهاده يعد أخذاً برأى الإمام ، ولا يعد خروجاً عنه ، وذلك هو ما يسمى بتحقيق المناط ، أى تطبيق الحكم الذى عرفت علة على كل ما تحقق فيه هذه العلة ، وقد قرر المالكية وغيرهم أن هذا النوع من الاجتهاد لا يصح أن يخلو منه عصر من العصور كما أشرنا .

وهذه الطبقة لا يجوز أن تخالف الإمام في فرع من الفروع ، ولكن يجوز لها أن تتخير من أقوال أئمة المذهب ما تراه أكثر اتصالاً بمصالح الناس ، وما تكون قواعد الفقه فيه أوضح تحقّقاً .

وقد وجد كثيرون منهم في المذاهب المختلفة ، والزيديون فيهم من هذا الصنف كثيرون ، ونرى أنه لا يصح أن يخلو منهم عصر من العصور .

٤ - المجتهدون المرجحون :

٤٤٨ - وعمل هؤلاء لا يتناول اجتهاداً في فروع أو أصول أو استخراج قواعد ، بل عمل هؤلاء مقصور على بيان أرجح الأقوال وأرجح الروايات ، ومن عملهم تنسيق الآراء المختلفة في المذهب ، وبيان أدلتها ، والمراجعة بينها ، ثم تعرف مراتب الرواية ، وترجيح رواية على رواية من بينها ، ودوّن كل هذا في كتب المذاهب ، وهؤلاء هم في مرتبة بين المقلدين والمجتهدين ، واجتهادهم في دائرة الترجيح ، لا في الإنشاء ، وهو عمل ليس بالسهل أو اليسير ، ومن هؤلاء مثل السرخسي ، وكالدين بن المهام في جملة أحواله ، وإن كان له أحياناً اختيار من المذاهب الأخرى ، واجتهاد في بعض المسائل ، فيصح أن يكون من أن يكون من هذه الناحية مجتهداً اجتهاداً مطلقاً جزئياً .

المقلدون :

٤٤٩ - هؤلاء المقلدون منهم العامة ، ومنهم العلماء الذين ارتضوا لأنفسهم أو لم تمكنهم قواهم من أن يتجاوزوا مرتبة الحاكي للمذهب ، الذي يحكى الأقوال فيه مرجحة بروايتها أو بدليلها ، ولا يجتهد إلا في تعرف مواضع الترجيح ، وترتيب درجات الترجيح ، ودرجات الضعف ، فهؤلاء ليس لهم أن يخرجوا أو يرجحوا ، ولكنهم عليهم فقط العمل بالراجح المنصوص على رجحانه رواية أو دليلا ، وهؤلاء لهم حق الإفتاء في المذهب ، وإن كانوا مقلدين تقليداً مطلقاً ، وقد قال فيهم ابن عابدين : « ولا شك أن معرفة راجح المذهب المختلف فيه من مرجوحه ومراتبه قوة وضعفاً هو نهاية آمال المشمرين في تحصيل العلم ، فالمفروض على المفتي والقاضي التثبت في الجواب ، وعدم المجازفة فيه خوفاً من الافتراء على الله تعالى بتحريم حلال أو ضده ،^(١) .

وإن ذلك ليس نهاية المشمرين في العلم الإسلامى ، ولكنه نهاية المشمرين في دائرة التقليد المطلق الذى غلقت فيه أبواب الاجتهاد فيه بأى نوع كان .
ويمتاز هذا النوع من المقلدين بالإحاطة بأصول المذهب وقواعده ، وأكثر فروعه مع القدرة على فهم ما لم يحصلوه منه .

٤٥٠ - وإن هذه الطبقة تليها طبقة بين العامة والعلماء ، وهم الذين يستطيعون فهم كتب المذهب من غير إحاطة بالمذهب ، فلم يؤتوا علماً بترجيح المرجحين ، وتمييز طبقات الترجيح ، وهؤلاء ليس لهم حق الإفتاء ، لأنهم لا قدرة لهم على فهم النصوص ولم يعطوا علماً يسمح لهم بأن يعرفوا فقه الحادثة وما يصلح لها ، وما يمكن أن تنطبق عليها ، وقد قال فيهم ابن عابدين :

لا يعرفون الغث والسمين ، ولا يميزون الشمال من اليمين ، بل يجمعون

(١) الفتاوى الخيرية ج ٢ ص ٢٣١ - طبع المطبعة .

ما يمدون كخاطب ليل ، فالوليل لمن قلدهم كل الويل .

وإن هؤلاء تمد كثروا في عصرنا ، ومهم من يتناول فيدعى لنفسه حق الاجتهاد المطلق ، من غير معرفة بمصادر الشريعة ومواردها ، بل من غير معرفة لمذهب من مذاهبها ، معرفة ترجيح بين آرائه ، بل معرفة الراجح من آرائه ، ولكنها فوضى الفكر عند الذين ينطلقون من قيود الفكر .
ويل هذه الطبقة من المقلدين طبقة العامة .

تجزئة الاجتهاد

٤٥١ - الأكثرون من الزيدية على أن الاجتهاد يتجزأ ، فيجوز أن يكون المجتهد قادرا على الاجتهاد في باب ، وليس قادر على الاجتهاد في غيره ، فيجوز أن يكون عالما بأصول الاستنباط ومناهجه في أبواب العبادات ، دون البيوع ، أو في باب من أبواب الأسرة ومن البيوع ، فيكون مجتهداً فيما يستطيع الاجتهاد فيه ، ومقلداً في غيره .

وعلى هذا الرأي أكثر الخنابلة ، وقد قال في ذلك ابن قدامة : « متى علم (أى المجتهد) أدلة المسألة الواحدة وطرق النظر فيها فهو مجتهد فيها ، وإن جهل حكم غيرها ، فمن ينظر في مسألة المشركة يكفيه أن يكون فقيه النفس عارفاً بالفرائض أصولها ومعانيها ، وإن جهل الأخبار الواردة في تحريم المسكرات ، والنكاح بالأولى ، إذ لا استمداد لنظر هذه المسألة منها ، فلا تضر الغفلة عنها ، (١) .

ولكن جمهور علماء الأصول على أن الاجتهاد لا يتجزأ .

٤٥٢ - وإنه باعتبار أن الاجتهاد يتجزأ عند أكثر الزيديين كان الاجتهاد المطلق أو المستقل مرتدتين :

(١) روضة الناظر وجنة المناظر ج ٢ ص ٤٠٧ والمسألة المشركة هي التي يرث فيها أولاد الأم دون الأشقاء إن اعتبر ميراث الأشقاء بالعصبة فقط .

المرتبة الأولى - مرتبة الاجتهاد الكامل ، وهو الاجتهاد في كل مسائل
الشرع ، ويكون لمن استوفى كل الشروط التي ذكرناها في المجتهد المستقل .
والمرتبة الثانية - مرتبة الاجتهاد الناقص ، وهي التي لا يكون الاجتهاد
في كل الفقه ، بل في أجزاء أو مسائل منه .

٤٥٣ - وإنه عند تطبيق ذلك الكلام على أئمة الاجتهاد المطلق المستقل عند
الزيدية لا يعد مجتهداً فيه جديراً بوصف المجتهد المستقل غير الأئمة من العترة النبوية
الذين اشتهروا بالاجتهاد المطلق غير المقيد إلا بالكتاب والسنة ، وأقوال
على كرم الله وجهه ، وهؤلاء لم يعرف عنهم أن اجتهادهم كان في بعض المسائل
دون بعض ، فمعاد الله أن يكون زيد بن علي الإمام ، اجتهاده مقصور على
طائفة من الفقه دون الباقي ، وكذلك لا يمكن أن يكون الاجتهاد مقصوراً
على طائفة بالنسبة للهادي .

وإذا كان الاجتهاد المطلق لا يكون إلا عند الأئمة فلا يمكن أن ينطبق
ذلك التقسيم عليهم ، ولا يمكن تصوره بالنسبة لهذا النوع من الاجتهاد لهذا ، ولعله
قد ذكر في كتب الأصول عند الزيدية على أنه مسألة نظرية ليس لها وقائع تنطبق
عليه في فقههم .

ولكن تجزئة الاجتهاد تكون من حيث الوقوع في غير الاجتهاد المطلق ،
فهى تصور في الاجتهاد الذي يكون المجتهد فيه منتسباً ، وهذا هو الاجتهاد
الذي أجازته علماء الزيدية لغير أئمة آل البيت المجتهدين رضئ الله عنهم أجمعين .

مراتب الأدلة عند المجتهد

٤٥٤ - لقد قرر الزيدية أن المجتهد عليه أن يتجه في أول ما يتجه إلى مواضع الإجماع ، ذلك لأنه إذا كان هناك إجماع متواتر وهو قطعي ، فإن الفئوى تكون معروفة ، ويسكرن عمل المجتهد هو فقط تعرف المسألة المستفتى فيها ، وعلاجها ، ومقدار انطباق تفضية الإجماع عليها .

وقد ذكرنا في صدر كلامنا أن من أنواع الإجماع ما يعد العلم به ضرورياً ، وهو الإجماع في المسائل التي تعد مما عرف من الدين بالضرورة ، كعدد الركعات في الصلوات ، وأركان الإسلام ، وغير ذلك .

٤٥٥ - وإذا لم يكن في المسألة إجماع اتجه إلى الكتاب الكريم والسنة المنوارة ، وهما مرتبة واحدة ، لأن كل واحد منهما في سنده قطعي ، ولا يتصور التقديم بينها من ناحية السند ، إنما يكون التقديم بينها من ناحية الدلالة .
ولذلك قسموا معاني القرآن والحديث المنواتر إلى قسمين أحدهما نصوص ، والثاني ظواهر ، فتقدم نصوص المنواتر من القرآن والسنة على غيرهما من أخبار الآحاد من السنة .

وإذا كان أحدهما في دلالة نصاً ، والآخر يكون ظاهراً وتعارضاً ، فإنه يقدم النص على الظاهر ، لأن النص لا يقبل الاحتمال ، والظاهر يقبله ، وما لا يقبل الاحتمال مقدم في الاستدلال على ما يقبله ، إذ الاحتمال يضعف قوته .
وظواهر الكتاب والسنة المتواترة مقدمة على أخبار الآحاد ، على التفصيل الذي ذكرناه في موضعه ،

٤٥٦ - وتعد الأدلة السابقة قطعية في سندها ، فإن لم تكن تلك الأدلة القطعية في سندها اتجه المجتهد إلى الأدلة الظنية في سندها ، فبعد الكتاب والسنة المتواترة يتجه إلى الأدلة الظنية في إسنادها ، فيتحه إلى أخبار الآحاد ،

ولكنهم لا يعتبرون السنة كلها في هذه المرتبة ، بل يعتبرون فقط الأقوال من الأحاديث في المرتبة التي تلي الكتاب والسنة المتواترة ، فيتجه المجتهد إلى نصوصها ، وهي الألفاظ التي لا تتحمل غير المعاني التي اشتملت عليها ، ثم يلي النصوص الظواهر ، وهي ما تقبل الاحتمال في دلالتها على معانيها ، وذلك للسبب الذي ذكرناه في الكتاب ، من أن ما لا يقبل احتمالاً يقدم في الاستدلال على ما يقبله ، لأن الاحتمال يفتح الباب لقبول ما يكون احتمال فيه ، فالاحتمال في العام يفتح الباب لتخصيصه بالنص فيكون تقديم النص في موضع المعارض إعمالاً للدليلين .

٤٥٧ - وهذا كله في الأحكام التي تؤخذ من ألفاظ النصوص الشرعية ، أى من منطوقها ، وهي بلا شك مقدمة على ما يؤخذ من مفهومها ، سواء أكان مفهوم موافقة أم مفهوم مخالفة على الاختلاف في مفهوم المرافقة من حيث إنه في قوة دلالة المنطوق أو أنه دونها ، وعلى الاختلاف في مفهوم المخالفة من حيث أنه يثبت طريقاً من طرق الاستنباط للأحكام الشرعية ، أو أنه لا يلتفت إليه .

ولاشك أن مفهوم المخالفة عند من يثبتته يكون مؤخرأ في الدلالة على المنطوق ، لأن المنطوق أقوى دلالة ، والأقوى دلالة إذا عارضه ما دونه ألغاه ، فلا يلتفت إليه .

والمفاهيم مرتبة على حسب قوة النصوص في السند ، فمفاهيم القرآن الكريم وللسنة المتواترة مقلعة على مفاهيم أخبار الآحاد ، لأن المفهوم يستمد قوته من النص ، والنص الثابت السند بدليل قطعى أقوى من النص الثابت السند بدليل ظنى ، فيكون المفهوم المأخوذ من الأول أقوى من المفهوم المأخوذ من الثانى ، إذ المنطوق والمفهوم كلاهما يعتمد على قوة الرواية في الألفاظ .

وكل ما يؤخذ من الأقوال سواء أكان منطوقاً أم كان مفهوماً ، وسواء أكان ثابتاً في سنده بالتراتب ، أم كان ثابتاً في سنده بطريق الظن لا التواتر .

ويلى دلالة الأقوال دلالة الأفعال المروية عن النبي ﷺ بغير طريق التواتر ، فإنها تكون مؤحرة عن دلالات الألفاظ أياً كانت هذه الدلالة ، وقد بينا ذلك في موضعه .

٤٥٨ - ويلى هذه الأدلة ، القياس وما يتصل به ، فلا يتجه إلى الرأي إلا إذا كان لا دليل عنده من كتاب أو سنة أياً كانت بطريقة رواية السنة ما دامت صحيحة ، وأياً كان نوع الدلالة من النصوص أو من الأفعال والتقارير ، فإن فقد كل هذا اتجه المجتهد إلى الرأي ، لأنه لا رأى حيث يوجد الدليل الشرعى الواجب الاتباع .

والقياس قد علمنا أنه يشمل المصالح ، ويشمل الاستحسان ، فهو بشكل عام يشمل الرأي المحمول على النصوص أياً كان طريق الحمل ، وذلك ما يقرره الزيدية كما بينا ، ويقاربههم فيه الحنابلة .

والقياس على هدا له مراتب ، فما بنى على علة عرفت بالنص الصريح أو الإجماع فى المرتبة الأولى ، ثم يليه ما عرفت فيه بطريق الإشارة أو الإيحاء من النصوص ، وذلك واضح لأن العبارة أقوى من الإيحاء أو الإشارة ، ثم يلى هذه ما عرفت فيه العلة بطريق الاستنباط ، وقد اختلفت طرق الاستنباط على النحو المبين فى كتب الأصول عند الزيدية ، وقد أشرنا إلى بعض هذا عند الكلام فى أصول الزيدية ، كما قررنا من قبل ، وإنه عند تعارض الأقيسة يقدم أقواها ، فيقدم ما يعتمد عليه فى استخراج علة على الإجماع أو النص الصريح ، ثم يقدم ما يعتمد على النص بطريق الإيحاء ، ثم يقدم ما يكون أشد تأثيراً ، فيقدم المناسب المؤثر ، ثم المناسب الملائم ، ثم المناسب المرسل ، على ما هو معين فى كتب أصول الفقه الزيدى .

٤٥٩ - وإذا لم يمكن الاعتماد على دليل من النصوص أو الآثار النبوية أو الحمل عليها بطريق الحمل ، على أى وجه يكون فإن المجتهد فى المذهب الزيدى يتجه إلى حكم العقل ، فإيحكم العقل بأنه نافع لا ضرر منه فى العاجل أو الآجل فهو مباح أو مآذون فيه ، على حسب قوة النفع ومقداره ، وما يكون فيه ضرر غالب فإنه يكون فى موضع الحظر والمنع ، وكذلك ما يتساوى نفعه وضرره فإنه يكون كذلك محظوراً عندهم ، لأن دفع المضار مقدم على جلب المنافع ، وما غلبت منفعته ، فإنه يكون فى موضع الإذن ، ولكن هناك نظر فى فرض أمر من الأمور يتساوى نفعه وضرره .

وإن النظر إلى ما يحسنه العقل على هذا الوجه قد يرد إلى أصل من الأصول الشرعية ، لأنه إذا كان ذلك النفع من جنس المنافع التى طلبها الشارع ، فإن ذلك يكون من قبيل المناسب المرسل الذى لا يعتمد على أصل معين ، ولكن يعتمد على مجموعة أوامر الشارع ونواهيته .

وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يكون الأخذ بحكم العقل غير معتمد على حكم الشرع ، لأنه لا يمكن أن تكون ثمة منفعة خالصة من الضرر العاجل والآجل إلا إذا كان له جنس قد أمر الشارع بما هو موضوعه . وبهذا التقرير لا يكون لذلك الأصل جدوى عملية .

والمجتهد يلجأ إلى الاستصحاب عند ما لا نجد دليلاً إيجابياً يعتمد عليه ، فإن الاستصحاب دليل سلبي على بقاء الحال ، حتى يوجد ما يغيره ، وإذا لم يوجد الدليل المغير كان الاعتماد عليه .

الاجتهاد والتقليد عند الزيدية

٤٦٠ - لا بد من بقاء الاجتهاد في المذهب الزيدي ، وهذا أمر متفق عليه لا مجال للشك فيه ، وقد قلنا في مراتب الاجتهاد إن الاجتهاد الذي يبقى ليس هو الاجتهاد المطلق ، أو المستقل الذي يجتهد فيه المجتهد في الأصول والفروع ، بل هو الاجتهاد في الفروع فقط ، فالمجتهد لا يأتي بمناهج جديدة غير ما رسمه أئمة المذهب الزيدي ، بل اجتهادهم في دائرة المناهج ، وهم يستنبطون من الفروع على أساس تلك المقاييس المصبوطة ، لأنهم إن خالفوها لا يعدون منتسبين إلى المذهب الزيدي ؛ إذ أن هذه المناهج هي الإطار الذي يدخل في ضمن محيطه المنتسبون جميعا ، وهم يقولون إن فقهاء المذهب الزيدي مجتهدون ، ولا بد أن يكون الاجتهاد في محيط هذا الانتساب ، وليس الانتساب مجرد اتناء الشخص ، ولكنه في معناه الفقهي تقييد بمناهج معلوم .

ولهذا نقول إن الاجتهاد المفتوح في المذهب الزيدي لغير أئمة المذهب المشهورين اجتهاد منتسبين ، وليس اجتهادا مطلقا غير مقيد .

٤٦١ - وقد سلكوا في هذا السبيل أمرين :

أحدهما : أن يستنبطوا أحكام فروع لم تؤثر في المذهب ، فإذا وقعت واقعة ليس لها في المذهب نظير استنبطوا حكمها ، والمسائل التي عرف حكمها في المذهب لا تتبع إلا إذا عرف دليلها واقتنع بها المفتي فيما يفتي به ، وإن لم يقتنع أو كانت غير مناسبة لموضع الفتوى فإن له أن يجتهد ويستنبط في ظل المناهج المرسومة في المذهب ما يراه أصح في هذا الموضع ، وفي هذا بلاشك تسمية للمذهب ، بالإكثار من الآراء فيه .

الأمر الثاني : أنهم فتحوا باب الاختيار من المذاهب الإسلامية فيختارون ما يقتنعون بدليله ما دام يتفق دليhle مع المنهج الزيدي المرسوم ، فإذا وجدوا في موضوع الفتوى ما يصلح له من آراء المذاهب الإسلامية المقررة أخذوه ، ولكن لا بد

فإن يأخذوه أخذ اجتهاد لا أخذ اتباع ، بأن يعرفوا دليله قبل الأخذ ، ويقتنعوا بأنه دليل سليم قوى ، وهم في هذا ينفذون قول الأئمة : « لا يصح لأحد أن يأخذ برأينا إلا إذا عرف من أين أخذناه » .
وإن في هذا نموا للمذاهب نموا عظيما .

وبمقدار هذا النمو كان الاختلاف الكبير في أقاليمه ، فالأقاليم التي تصاب بلادا يسودها المذهب الشافعي اختاروا منه ما يقوى دليله في نظرهم إذا لم يكن له نظير في المذهب الزيدي أو كان موضع الفتوى يقتضى التماس حكم شرعي يناسبه ، والأقاليم التي كان يسودها الحنفي اقتبسوا منه ، ولذا تجد في ذلك المذهب الجيد تشابها في أحكام الفروع أحيانا مع المذهب الحنفي ، كما رأينا في الشفعة ، وأحيانا مع المذهب الشافعي ، وأحيانا مع المذهب المالكي كما رأينا في الكفاءة .

٤٦٢ - ولم يكن النماء فقط في الفروع ، بل إن اتساع آفاق المجتهدين في ذلك المذهب مع التقيد بإطاره قد حملهم على أن يطلبوا السنة النبوية أنى وجدوها ، فلم يقنصروا على ما روى عن طريق آل البيت ، وإن كان أولى بالاتباع إن عارضه غيره ، بل تجاوزوا تلك الألفاظ في الرواية ، وطلبوا صحاح السنة وأخذوا بما فيها ، فكان من السنة المعتمدة في الاستدلال عندهم ما روى في الصحاح الستة ، البخاري ومسلم ، وسنن أبي داود ، والترمذي ، والنسائي ، وابن ماجه ، وغيرها .

وبذلك نما المذهب في مادة الاستدلال ، من غير خروج على المناهج المرسومة ، بل هو اتباع لها ، والأئمة الهادي وغيره لم يجبروا عن المذهب الزيدي نور السنة إذا رويت عن غير طريق آل البيت ، بل قبسوا منها ، وأضافوها إلى التراث الزيدي ، وبذلك تركوا تركة مثرية من الفقه والاجتهاد .

التقليد في المذهب :

٤٦٣ - لم يسوغ الزيدية للمفتي الزيدي أن يفتي إلا باجتهاد ، وقد جاء في كتاب منهاج الوصول :

« ليس للفتى أن يفتى بغير إجتهد إذا سأله المستفتى عما عنده ، وهذا لا خلاف فيه ، قال الشيخ وإلا يجب ذلك لجاز لغير المجتهد افتاء العامى من الكتاب الذى صنفه المجتهد ، لأنه إذا جاز لغير المجتهد أن يفتى السائل بمذهب غيره لم يكن بينه وبين الحاكي فرق ، والحكاية تجوز من العامى ، فيجوز حينئذ من العامى أن يفتى من كتب المجتهدين ، فإن سأل الحكاية عن مذهب جاز ،^(١) . وإن هذا يستفاد من صريحه ما يأتي :

(١) أنه لا يجوز للفتى أن يفتى من غير اجتهاد فى موضوع الفتوى ، والاجتهاد فى موضوع يوجب أن يعرف الواقعه والباعث عليها وطرق علاجها علاجاً شرعياً ، وتأنج الفتوى ، وذلك قد نسميه فقه الواقعه ، حتى إذا فهم الواقعه ذلك الفهم اتجه إلى علاجها مستعيناً بما أفتى به السابقون فى مثلها ، دارساً لهذه الفتاوى بدليلها ومصادرها الشرعية ، فإن وجد فى مذهب الزيدى ما يقتنع به علاجاً لذلك أخذ به ، وإلا اجتهد أو اقتبس من المذاهب الأخرى ما يقوى فى نظره دليله ، فيأخذ الدليل ، ولا يكون مقلداً .

ويقول صاحب الكتاب فى الاستدلال لضرورة الاجتهاد للفتى أنه لو لم يكن مجتهداً فيما يفتى فيه لم يكن بينه وبين العامى فرق ، لأنه إن لم يجتهد كان حاكياً لأقوال غيره ، والحكاية تجوز من العامى كما تجوز من غيره ، ولا يصلح العامى لمقام الإفتاء ، فكذلك لا يصح للإفتاء من يتساوى فى فتواه مع العامى .

(ب) ويؤخذ بطريق اللزوم من هذا الكلام أن الحكاية فى الفتوى لا تجوز فإذا سئل عن الأكل خطأ فى رمضان فلا يصح أن يقول قال أبو حنيفة كذا ، بل يجب عليه أن يقول ما يراه مما تهدى إليه الأدلة الشرعية ، فإن الفتوى أمر خطير ، ومقام جليل .

(١) منهاج الوصول شرح معيار العقول فى علم الأصول ورقة رقم ١٣٢ .

(ج) وان الحكاية وإن كانت غير جائزة في مقام الإفتاء ، فإنه يجوز أن يسأل سائل حكاية مذهب معين في مسألة ، فيجوز حينئذ للعالم بهذا المذهب أن يحكيه .

وبهذا تبين أن دراسة المذاهب المختلفة جائزة لأنها حكاية لهذه المذاهب ، بل إنها واجبة للمفتي ، لأن العلم بأقوال الناس ، ما يجمعون عليه وما يختلفون فيه من مؤهلات الاجتهاد وشروطه .

تقليد الميت :

٤٦٤ - وبهذا الكلام يتبين أنه يجوز للعالم أن يقلد المفتي الذي يفتيه ، فهل يجوز له أن يقلد المتوفى ، إنه بمقتضى القاعدة السابقة التي تمنع المفتي من أن يفتي بغير اجتهاد وأنه لا يصح له أن يحكى قول غيره - لا يجوز ، وإلا كان هو والعالم سواء ، ولكن مع ذلك يجوز أن يحكى قول غيره إن كان المستفتي يطلب حكاية قول غيره ، وبذلك انبعث أمر شرعي ، وهو أيجوز تقليد الميت ؟ وقد تصدى الزيدية لبيان هذا ، وقد انقسموا في ذلك إلى فريقين :

أحدهما : أنه لا يجوز تقليد الميت ، سواء أكان تقليده ، وهو حي ثم امتد إلى ما بعد وفاته ، كأن يكون أفتاه في مسألة ثم استمر يعمل بها إلى ما بعد وفاته ، أو كان يقلده وهو حي ، ثم أخذ يتبع آراءه التي أثرت عنه بعد وفاته ، أو كان هو متبعاً في حياته .-

والفريق الثاني يقول : إنه لا يجوز تقليده بعد موته ، ولكن إن كان قلده وهو حي ، ثم مات ، فإن تقليده يجوز أن يستمر بعد وفاته . ويوجد من الزيدية من يجوز تقليد الميت ، وذلك بحكاية ما أثر عنه .

ويظهر من هذا الاختلاف أنه لا بد من وجود مجتهد في كل عصر . وأن يكون عدد المجتهدين متناسباً مع عدد المستفتين . وبذلك يكون الاجتهاد فرض كفاية ، بحيث إذا وجد المفتون المجتهدون سقط الإثم عن الجماعة ، من اشترك

في تكوينهم ومن لم يشترك ، وإذا لم يوجد أولئك المجتهدون كانت الجماعة كلها آثمة لأنه كان يجب أن تتعاون في إيجاد طائفة المجتهدين الذين يسدون الخلل ، ويبينون حقائق الدين .

٤٦٥ - ومن هذا يتبين أن التقليد يجوز في حياة المجتهد الذي يستفتى ، إذا كان المستفتى من العامة ، والمجتهد يفتى بما يتفق مع الأدلة التي ثبتت ، والمجتهد في تحريره الحق يجب أن يتبع في دراسته الأصول العامة للشريعة ثم يدرس أولا آراء المجتهدين المشهورين من آل البيت ، ويليهم في هذا الصحابة ، ثم يليهم التابعون^(١) .

٤٦٦ - ويقدم الأئمة من آل البيت في الاجتهاد عند دراسة الآراء ، ومن يأخذ بجواز تقليد الميت ، يقدمهم في التقليد أيضا ، لقيام الدليل على تقديمهم ، وذلك الدليل مكون من عناصر خمسة :

أولها - لما لهم من منزلة القرابة ، وقد أمرنا بأن تتبع المودة في القربى ، فلهم من نور الرسول قبس يضيء ، وهم مجتهدون قد اشتهروا بالعلم والفضل والتقى ، ولم يقتصر على ذلك الشرف الإضافي الجليل .

ثانيها - أن القرآن الكريم أخبر أنهم مطهرون ، فقد قال تعالى : « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا ، ولا شك أن الطهارة تفيد سلامة آرائهم ، لأن الخطأ يتنافى مع التطهير في زعمهم .

ثالثها - أن النبي ﷺ عندما باهل النصارى - باهل بأهل بيته ، على وزوجه والحسنين ، وذلك عن : « ما نزل قوله تعالى : « فمن حاجك من بعد ما جاءك من العلم ، فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبنائكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم . ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين ، فتقدم في المباهلة بهؤلاء فكان لهم ولذريتهم

(١) الفصول اللؤلؤية ورقة ٢٠٦ .

فضل ، وقد قالوا إن هؤلاء المباهلين كان لهم فضل في العصمة ، وكان لندريتهم من الظهور ، فضل النسب إلى المعصومين .

رابعها - أن القرآن جاء بفضل علي وذريته ، فقد قال سبحانه وتعالى فيهم : « ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا ، وعلى كان يطعم الطعام على حبه وفيه نزل النص فكان لهم بذلك الأ طعام الذي توارثوه فضل على غيرهم .

رابعها - والأخبار الصحاح التي تواترت تواترا معنويا ، وإن لم تتواتر تواترا لفظيا قد جاءت في بيان فضلهم ، فالأربعة المعصومون فضلهم مشهور معلوم ، وعلى رين العالدين ، وأولاده تواترات الأخبار الصحاح بفضلهم ؛

وخامسها - أنه من المتفق عليه عند الزيدية أن إجماعهم فيه عصمة عن الخطأ ، فما يجمعون عليه لا يمكن أن يكون فيه خطأ .

هذه أوجه تقديم تقليد المشهورين المجتهدين من العترة على غيرهم عند من يجوزون التقليد ، وتقديمهم في الاتباع والاستدلال بدليلهم عند غيرهم . وقد قرر الزيدية أن العترة إذا اختلفوا كان اتباع بعضهم اتباعا لكلهم .

٤٦٧ - وإن هذه كلها نظرات زيدية ، وقد حكيناها ، كما يراها المنتسبون لذلك المذهب الحنص ، وجليناها ووضحناها .

ويلى المشهورين من العترة في نظر الزيدية - الصحابة ، وقد علمت أن الصحابة ليست أقوالهم حجة ، ولكن إجماعهم حجة ، فقول الواحد منهم لا يعد حجة ، وإذا اختلفوا على أقوال لا يجوز الخروج عن أنوالهم ، ولكن لا يلزم المجتهد بواحد منها ، بل يتخير من بينها ، وعلى ذلك تكون الأولوية في التقليد بالنسبة للصحابة هي في غير هذه الدائرة التي يلزم بها المجتهد ، فهو تقليد الواحد أو اتباع دليله ، وكذلك التابعون ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

نمو المذهب الزيدى

٤٦٨ - تضافرت عدة أسباب فجعلت مذهب الإمام زيد مذهباً نامياً متسعاً يجد في رحابه كل مذهب من مذاهب أهل الإسلام مستقراً ، وتلك الأسباب تتلخص في أربعة أمور :

الأولى - فتح باب الاجتهاد فيه إذ لم يغلق فيه وقتاً من الأوقات في الحدود التي بينها ورسمناها ، أى أن الاجتهاد من غير الأئمة كان اجتهاد منتسبين ، ولم يكن اجتهاد منقلين ، وقد وضعنا هذا توضيحاً كاملاً في الباب السابق .
ثانياً - فتح باب الاختيار من المذاهب الأخرى ، فقد صار هذا المذهب بهذا الاختيار حقيقة غناء تلتقى فيها أشكال الفقه الإسلامى المختلفة وأغراسه المتباينة ، وجناه المختلف الألوان والطعوم ، وإن ذلك كان نتيجة لفتح باب الاجتهاد فيه ، فقد اختاروا باجتهادهم من المذاهب الأخرى ما يتفق مع منطلق المذهب أو أصوله ، وأصوله متحدة أو على الأقل متقاربة مع جملة الأصول التي قررها فقهاء المسلمين .

وثالثها - وجود المذهب في عدة أماكن مختلفة متناثرة الأطراف متباعدة ، وكل إقليم له بيئة تخالف بيئة الإقليم الآخر ، والمذهب كالماء الجارى يحمل من الأرض التي يمر بها خواصها ، فيحمل من أهل كل بلد عرفه وعاداته وتقاليده وأفكاره .

ورابعها - وجود أئمة مجتهدين مشهورين متبعين في كل عصر من العصور الأولى حتى القرن الثامن الهجرى ، ولتتكم في هذين السنين الأخيرين بكلمات موجزات مشيرات بحملات غير معضلات .

انتشار المذهب في بلاد متخافة

٤٦٩ - لقد انتشر المذهب الزيدى في بلاد كثيرة من بلاد الإسلام ، وإذا استنينا بلاد المغرب ، فإننا نستطيع أن نقول إنه عم سائر البلاد الإسلامية ، وكان أحيانا يظهر في ثوبه الحقيقي ، وأحيانا يبدو في لباس مذهب آخر ، حتى ليتوهم الناس أنهم من أهل ذلك المذهب .

والسبب في ذلك الانتشار أن الإمام زيدا لما استشهد رحل تلاميذه إلى الأمصار المختلفة ، فمنهم من ذهب إلى بلاد الديلم والجيل ، فارين بأرائهم السياسية وتشجيعهم لآل البيت ، ومنهم من فر إلى بلاد الحجاز ، ومنهم من ذهب إلى اليمن واستقر فيها ، ومنهم من ذهب إلى أصبهان والرى ، وهم حيث حلوا نشروا ذلك المذهب الجليل ، ودعوا إليه ، وفرعوا في المآثور من آرائه الفقهية .

وقد كان مع هذا السبب سبب آخر ، وهو أن الأئمة من آل البيت الذين حملوا أمانة ذلك المذهب واجتهدوا فيه تفرقوا هم أيضا في هذه الأقاليم ، وكان لهم فيها أشياع وأتباع ، وتقلوا في الأمصار الإسلامية ، إما فراراً من الاضطهاد العباسي والفاطمى الاسماعيلي الذي ظهر في مصر والشام بالدولة الباطنية الإسماعيلية .

وهم في تنقلهم ينشرون المذهب ويفتون الناس .

٤٧٠ - والعبرة التي نستخلصها من هذا أن الاضطهاد الذي أصاب زيدا واستشهد في سبيله ، ثم أصاب من بعده أتباعه وأشياعه وآل البيت الذين نادوا بمثل ندائه - ترتب عليه أمران جليلان في تاريخ الفقه الزيدى .

أولهما - انتشار آراء الإمام زيد في البقاع الإسلامية كلها تقريباً ، وهي آراء مشبعة بروح التسامح والقبول لكل الآراء ما دام لها ملتمس من هدى النبي ﷺ أيا كان طريقه . وإنا نجد في كل مذهب تعصبا من معتقيه خصوصاً في القرنين الرابع والخامس ، إلا المذهب الزيدى فإننا نجد من معتقيه قبولاً لكل ما يكون له

مستند من الشرع ، وفي الوقت الذي كانت المناظرات على أحدها في القرن الرابع والخامس الهجري في بلاد ما وراء النهر ، بين المذهب الحنفي والمذهب الشافعي - نجد المذهب الزيدي في تلك البلاد وغيرها يسير هادئاً كالنمير العذب يأخذ مجتمده خير ما في المذهبين إذا اتقدح في نفوسهم سلامة منطقته .

وفي الوقت الذي نجد فيه الفتن في العراق تقع بسبب التعصب بين الشافعية والحنفية ترى المذهب الزيدي هادئاً كالبحر الساجي يحمل في سفائنه خير ما في الكسوز الإسلامية من فقه .

ثانيهما - اتساع آفاق المذهب ، وكثرة الآراء فيه ، في كل بلد من البلاد التي حل فيها كان له اجتهاد تتناسب مع حاجات أهل هذا البلد ، ومتفق مع العرف فيها ، وإنتاج أحكام لما يجد فيها من أحداث ، فإنه يجد للناس من الأفضية بمقدار ما يجد لهم من أحداث ، فكان تنوع الأحداث في البلاد الإسلامية ، ثم اجتماع هذه كله في مذهب واحد فيه نماء لهذا المذهب أي عماء .

٤٧١ - ولقد عد هذا الذي كان بالنسبة لمذهب الإمام زيد مع أنه قد تضافرت كل القوى على تلاميذه وأشياعه ، وآل البيت الذين ناصروه - عد هذا كرامة للإمام زيد رضي الله عنه ، ونحن ربما لا نعهده أمراً خارقاً للعادة ، وإسكنا نعهده تكريماً وتشريفاً لذلك الشهيد الكريم الذي تتابع القتل من بعده في ذريته . ولقد قال الداغاني في رسالته التي تكلم فيها عن الطوائف الإسلامية ما نصه :

« ولم تزل الإمامة في أهل بيته قرناً بعد قرن معروفين عند جميع الطوائف باسمه ، وبلدانهم التي يظهرون فيها ، وتكون لهم الشوكة على أهلها ، بالعجم ، جيلان وديلمان ، وبعض جرجان ، واصهبان والري ، وبالجزاق إلا على الكوفة والأنبار وبالجزاز مكة وجميع بلدان الحجاز إلا المدينة ، فإن الشوكة فيها للثنا عشرية ، وهم في نجد اليمن طاهرون على مدنه صنعاء وصعده وذمار ، ونحوها ، ولهم في سهولها بلدان كمدنية حلي وما بينها وبين العين من بلاد المخلاف ،

ومنهم في العرب جماعة كثيرة في جبال يقال لها جبال أوراس ، ومنهم أخلاط في أمصار السنية يسترون مذهب أبي حنيفة ، لأن أبا حنيفة كان من رجال زيد بن علي ومن أتباعه ، (١) .

٤٧٢ - وإذا كان لنا أن نلاحظ على هذا الكلام شيئاً فهو أنه اعتبر المدينة مقر الاثنا عشرية ، أو كان لهم فيها شوكة ، وقد نوافقه على أن المذهب الزيدي لم يكن له شوكة في المدينة ، ولكن لانوافقه على أن السبب هو شوكة الاثنا عشرية ، فإن الاثنا عشرية كذهب شيعي قائم بذاته ما كانت المدينة هي الظلال التي يعيش فيها ، بل إن بلاد العراق وغيرها كانت ظله ، نعم إن الأئمة الذين ينسب إليهم الاثنا عشرية ، كانوا يقيمون بالمدينة على نظر في ذلك بعد الإمامين محمد الباقر وابنه جعفر الصادق . فإن إقامة هذين الإمامين كانت بالمدينة ، أما غيرهما فإقامتهم لم يثبت أنها كانت بالمدينة ، وإدعاء استقرارهم يحتاج إلى تمحيص تاريخي ، ليس هذا موضعه .

وإذا كانت إقامة الإمام وحدهما سبباً كافياً لأن يقال إن المذهب له شوكة بمقامه كان لنا أن نقول إن الزيدية أيضاً لهم شوكة بالمدينة ، لأنه قد أقام فيها كثيرون من أئمة الزيدية ، فأقام بها الهادي رداً من الزمان ، وكان كثيرون منهم يحدون في جوار رسول الله ﷺ مثابة وأمناً .

ونلاحظ مع الملاحظة - أن الزيدية متفرقون في أصقاع متناهية غير متجاورة ، وإذا كانوا كذلك ، فإن اختلاف الأعراف والعادات يكون كبيراً ، وإذا كان كبيراً ، فإن الآراء تنبعث الفتوى فيها من مجرى هذه العادات ، وتلك الآراء تكون كثيرة أيضاً ، ولذلك كثرت الآراء فيه ، وكان هذا نماء للمذهب أي نماء .

(١) مقدمة الروض النضير ص ٨٠ .

كثرة المجتهدين المتبوعين

٤٧٣ - وإذا كان المذهب قد انتشر في أقاليم مختلفة ، فقد كان له أئمة مجتهدون متبعون أيضاً بقدر يتناسب مع الاجتهاد الواجب لأهل كل إقليم من تلك الأقاليم المختلفة ، وقد استمرت سلسلة هؤلاء الأئمة المخنارين للفتوى والاجتهاد لا تنقطع حتى القرن الثامن الهجرى ، ولكل واحد منهم أتباع يسلكون سبيله ، ويتبعون آراءه ، ويؤخذ عنه بين أهل المذهب جميعاً .

وانه منذ استشهاد الإمام زيد تولى أبنائه الإمامة من بعده ، ومنهم من سبق إليه الاستشهاد . ومنهم من بقى للاجتهاد والإفتاء ، وأحيوا منهاج أبيهم الهمام ، كما أحيوا كثيراً من آرائه مجتهدين فيها غير متبعين ، وكان معهم فى ذلك أبناء عمومتهم من ذرية الحسن ، وعلى رأسهم محمد بن عبد الله ابن الحسن النفس الزكية الذى خرج بالحجاز واستشهد ، وأخوه إبراهيم ابن عبد الله الذى خرج بالعراق فى عهد المنصور ، واستشهد أيضاً ، وكان استشهادهما سنة ١٤٥ .

وقد ناصر الإمام مالك النفس الزكية مناصرة سلبية ، بأن كان يفتى أن البيعة التى تؤخذ كرهاً لا تقيد من أخذت منه ، وكان يعرض فى كلامه بما يشير بجواز الخروج على الحكام الظالمين ، من مثل قوله (وقد سئل عن جواز الخروج عن الأئمة) : « إن كانوا يخرجون على مثل عمر بن عبد العزيز ، فقاتلهم ، وإلا فدعهم ينتقم الله من ظالم بظالم ، ثم ينتقم من كليهما ، وقد أودى الإمام الجليل على ذلك الكلام إيذاء شديداً بالضرب الأليم .

وناصر أبو حنيفة فى العراق إبراهيم مناصرة سلبية وإيجابية ، حتى إنه حرص القائد الذى كان قد اختاره أبو جعفر المنصور على الاعتذار عن قتاله . كما ذكرنا فى كتاب أبى حنيفة ، وكان يفتى بأن الخروج معه من الجهاد فى سبيل الله ، وقد بفضل

الحج ، وقد عوقب على ذلك بالحبس في آخر حياته ، واستمر محبوساً حتى مات رضى الله عنه شهيداً راضياً مرضياً سنة ١٥٠ من الهجرة النبوية .
وقد كان لمحمد النفس الزكية آراء فقهية واضحة في المذهب الزيدى دونت ، وأخذها ، ولها موضع من الدراسة والإفتاء والاتباع عن بيته ، كما هو الشأن في كل اتباع في ذلك المذهب في عصوره الأولى .

أحمد بن عيسى بن زيد :

٤٧٤ - وجاء من بعد تلك الطبقة التي عاصرت الإمام زيداً ، ومنهم أولاده الذين تلقوا عليه ، وأحفاده وأحفاد أحفاده ، وأحفاد الحسن ، وكانوا أكثر الأئمة الذين حملوا المذهب الزيدى منهم .

وأحمد بن عيسى هذا حفيد الإمام زيد ، قد نشأ بالعراق وعاش به ، ويكنى أبا عبدالله ، وقد كان منصرفاً إلى الاجتهاد الفقهي والفتيا . وكان العراق في ذلك الزمان موضع دراسة الفقه العراقي الذي خلفه أبو حنيفة وتلاميذه ومعاصروه .

وقد كانت إقامته به سبباً في أن أخذ بالفقه التقديرى ، ووسع بذلك المسائل ، وهو الأمر الذي اشتهر به فقهاء العراق ، وأخذ عنهم الشافعى وغيره ، وإن لم يسرفه إلى المدى الذى وصلوا إليه فيه ، واتهموا بسبب ذلك بأنهم أفرطوا في الإكثار منه ، وقد أضاف هذا النوع من الفقه إلى ما ورثه عن جده وآل بيته من فقه قويم ، ولكثرة اشتغاله بالأقيسة الفقهية والاجتهاد بالرأى مع علم السنة وآثار آل البيت ، قالوا إنه فقيه آل البيت .

وقد صنف كتاباً في الفقه سماه من نقلوه عنه - الآمالى ، ورواه عنه ثقات عدول من أتباع آل البيت الذين يتشيعون للزيدية ، وقد اختص هذا الكتاب

من بين الكتب التي كتبت في هذا الجيل بأنه قد قرنت فيه الفروع الفقهية بالأدلة ووجه استنباطها من النصوص ، ولا شك أننا لو عثرنا على هذا الكتاب لاستطعنا أن نتعرف مناهج الاستنباط من هذه الأدلة ، عسانا نعثر عليه في ثنايا المكاتب العربية .

٤٧٥ - وأحمد هذا كان مع اتساع أفقه في علم الفقه والحديث ، وعلم الإسلام بصفة عامة زاهداً متعبداً ، ومجاهداً مقاتلاً ، فالتقى في قلبه نور العلم المشرق وسعة المدارك ، وهداية النقي والزهادة ، والسجاعة والإقدام ، فتشابه بذلك مع جده زيد رضي الله عنه ، ومن يشابه أبه فما ظلم ، وقد عرف عنه أنه حج ثلاثين مرة ماشياً ، لينوق طعم المشقة في العبادة .

ومن جهاده في سبيل ما يعتقد أنه خرج بشيعته على الرشيد ، ولكن الرشيد تغلب عليه فأخذته وجبسه ، ثم تخلص من الحبس ، واختفى بالبصرة ، وقالوا إنه استمر محتفياً إلى أن مات رضي الله عنه ، وقد جاوز الثمانين ، وكف بصره في آخر حياته ، وكانت وفاته سنة ٢٤٧ ، وقيل إن وفاته كانت سنة ٢٤٠ - ولعل السبب في الاختلاف في سن وفاته هو أنه مات محتفياً . فلما تكن وفاته معلنة واضحة .

ويظهر من هذا أن اختفاه مكث مدة طويلة ، لأن وفاة الرشيد كانت في العشر الأخيرة من القرن الثاني ، فكأن ذلك الإمام عاش محتفياً نحو خمسين سنة من عمره أو يزيد على هذا ، ولكننا نرجح أن المأمون الذي حكم نحواً من عشرين سنة كان يعرف إقامته ، ولا يخفى عليه موضعه ، ولكن لم يمسه بسوء ، لأن المأمون نفسه كان فيه بعض التشيع ، وما كان يميل إلى إراقة الدماء العلوية .

بل إنه يصح لنا أن نقول : إنه ظهر في عهد المأمون والمعتمد والواثق ، ولكنه كن واخفى لما تولى المتوكل ، لأن المتوكل كان يكره آل البيت ، ولذلك قيل

عنه إنه ناصى أى يناصب آل البيت العدا ، وقد تبعهم بالأذى والتسكيل .
وهذا هو الذى نرى أنه يتفق مع السياق التاريخى للحوادث الإسلامية .
ومهما يكن فإن تجنبه للسياسة وهو فى شرح الشباب إلى أن ذرف على
الثمانين جعله ينصرف إلى العلم والعبادة ، فكان ذلك الإنجاز الفقهى ،
وآراؤه مدونة منشورة فى ضمن الفروع فى المذهب الزيدى .

وواضح أنه كان من أئمة الزيدية بالعراق ، إذ لم يتجاوزوه من حيث
الإقامة ، وإن كان قد نجح فى الفقه كثيراً .

القاسم بن إبراهيم الرسى :

٤٧٦ - هو كبير طائفة تسمى القاسمية قد نشأت ببلاد الحجاز
وهو القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم طباطبا بن الحسن بن الحسن
ابن على رضى الله عنهم أجمعين ، فهو حسنى ، وليس بالحسينى ، وهو بهذا
إمام على مذهب الإمام زيد ، وليس بإمام على مذهب الإمامية ، لأن الإمام
زيداً لا يشترط أن يكون الإمام من ذرية الحسين ، بل يشترط فقط
أن يكون من ذرية فاطمة الزهراء رضى الله عنها ، وعلى أيها أفضل الصلاة
وأتم التسليم .

وكانت آراء هذه الطائفة ضمن الإطار الزيدى ، ولم تخرج عنه .

وله فقه ممتاز جيد ، وكان المذهب الحنفى صاحب النفوذ والسلطان
فى الديار الإسلامية فى ذلك الزمان ، لأنه كان مذهب الدولة العباسية
الرسمى ، إذ كان القاضى أبو يوسف ، ومن بعده تلميذه محمد حريصين على
الآبائنا فضلة إلا من يكونون من مدرستهم الفقهية العراقية ، وتوالى من
بعدهم القضاة على هذا الاجتهاد العراقى ، فكان على علم دقيق بالمذهب
الحنفى مع فقه الحجاز .

وكان ذلك الإمام منقطع النظير في تلك الديار ، بل كان من علماء الإسلام ذوى الشأن ، وقد قال بعض الشعراء في وصفه :

ولو أنه نادى المنادى بمكة يخيف من فيمن تضم المواسم
من السيد السباق في كل غاية لقال جميع الناس لاشك قاسم-

٤٧٧ - وقد ولد سنة ١٧٠ ، ويظهر أن ولادته كانت بالرس وهي ديار قريبة من المدينة ، لأن أباه إبراهيم وصف بأنه الرسى ، وقد توفى بالرس سنة ٢٤٢ .
ويبدو هنا أمر جدير بالنظر ، وهو أن ذلك الإمام هو جند الإمام الهادى يحيى بن الحسين بن القاسم الرسى .

وقد ولد قطعاً ذلك الإمام الذى يعد جامع أشتات المذهب الزيدى بالمدينة المنورة ، ونستطيع أن نستنبط من هذا أن أولاد القاسم هذا قد انتقلوا من الرس إلى المدينة من بعده أو على الأقل انتقل ابنه الحسين من بعده إلى المدينة ، وعلى أى حال فالموطنان متقاربان .

ولقد أثر عن الإمام الهادى أنه كان يختار أحياناً كثيرة من المذهب الحنفى ، حتى إنه قيل إذا لم يكن له رأى فى مسألة فرأيه هو ما جاءه نسوباً لأبى حنيفة لأنه اختار كثيراً من هذا المذهب لقوة دليله وسلامته استنباطه ، ولعل ذلك سرى إليهم من ميل أبى حنيفة للإمام زيد ، والمذهب الحنفى كان له سلطان بمقتضى كونه المذهب الرسمى للدولة كما أشرنا .

ومهما يكن فأراء القاسم مدونة فى كتب الفروع الزيدية ، وهى جزء من هذه الحديقة الغناء .

وإن مذهب القاسم وتخريجاته واختياراته كان لها شأن باليمن ، ولو أنه نشأ بالرس وقضى سنياته بالرس ، وذلك لأن حفيده الذى نشر المذهب الزيدى باليمن تلقى علم جده القاسم ، ثم اختار اختيارات كثيرة ، فصارت زيدية الحجاز واليمن على مذهبه ومذهب جده .

وبذلك يتبين أن أصل الشعبة الزيدية باليمن ، والقطب الذى تدور حوله
فى الاستنباط والتخريج والاختيار هو الهادى .

الناصر :

٤٧٨ - هو أبو محمد الحسن بن على بن الحسن بن على بن عمر بن على
ابن الحعين ، ويلقب فى التاريخ الزيدى بالناصر الكبير ، لأنه تسمى بهذا
الإسم أئمة من الزيدية جاءوا بعده ، ويسمى الأطروش لطرش أصاب أذنيه ،
ولد سنة ٢٣٠ من الهجرة ، وتوفى سنة ٣٠٤ ، فقد عمر إذن نحواً من خمس
وسبعين سنة ، وهو بذلك أسن من الهادى يحيى ، وعاش بعده ، إذ قد ولد
الهادى سنة ٢٤٥ ، وتوفى فى سنة ٢٩٨ ، وقد تعاصرا ، وعمل كل واحد
منهما فى ميدانه .

فقد هاجر الناصر هذا إلى بلاد الديلم والجيل ، وكان أهل هذه البلاد
على الشرك ، فأخذ يدعو بدعاية الإسلام ويهدى الناس إليه ، ومن دخل
فى الإسلام شرح له أصوله ، وعلسه فروعه على مقتضى تعاليم المذهب
الزيدى ، فكان ينشر الإسلام وينشر الفقه الزيدى معاً ، وقد آبل فى ذلك
بلاء حسناً .

والسبب فى هجرته هو تتبع العباسيين لآل البيت ، وخصوصاً بعد أن تولى
المتوكل الذى كان يعد ناصبياً ، يناصب آل على العداء .

ويعد الناصر هنا محي الإمامة الزيدية من الركود ، بعد توالى الاضطهاد ،
واستشهاد الكثيرين من آل البيت رضوان الله تبارك وتعالى عليهم ، ولقد
قال فى ذلك الشهرستانى فى الملل والحل :

« لم ينتظم أمر الزيدية ، حتى ظهر بحراسان ناصر الأطروش ، فطلب
مكانه ليقتل ، فاقتفى ، واعتزل إلى بلاد الديلم والجيل ، وهم لم ينحلوا بدين
الإسلام ، فدعا الناس دعوة إلى الإسلام على مذهب زيد بن على ، فدأنوا

بذلك ، ونشئوا عليه ، وبقيت الزيدية في تلك البلاد ظاهرين ، وكان يخرج واحد بعد واحد من الأئمة ، وبلى أمرهم،^(١) .

٤٧٩ - وإنه في الواقع قد تضافر هو والهادي على إحياء المذهب قوياً له أنصار وأتباع ، وإن اختلف ميدان العمل لكل واحد من الإمامين ، فالناصر هذا تتبع أرضاً بكرأ ، غرس فيها المذهب فأتى أكله بعد حين ، والهادي ومن جاء بعده أخذوا ينتفعون من الاضطراب القائم باستيلاء القرامطة على بعض ديار الإسلام ، فانتزعوها منهم ، وأدخلوا المذهب في بلاد اليمن ، فما فيها وترعرع .

وكلا الإمامين مع شجاعته وبعد همته ، وحسن أربه في السياسة ، والقدرة على البناء السليم ، كان فقيهاً عالمياً ، فلم يكن فقط صاحب إمامة سياسية ، ودعاية دينية ، بل كان فقيهاً له رأى في الفقه ، واجتهاد واستنباط فيه ، وقد قال في الموازنة بينهما شيخ معمر عاصرها ، والتقى بهما ، وكان متحمساً للمذهب الزيدي :

« ألفت الهادي كواد عظيم عريض الحافة مستطيل ، وألفت الناصر للحق كبحر زاخر بعيد الغور والعمق » .

وقد سئل علي بن العباس عن الإمامين الناصر والهادي ، فقال : « كان الهادي فقيه آل محمد ، وكان الناصر عالم آل محمد،^(٢) .

وإن هذا الكلام يدل على أن هذين الإمامين اللذين بويع لكل واحد منهما في بقعة من الأرض - قد أحيا الله بهما المذهب الزيدي ، واستمد منهما قوة في السياسة وفي العلم ، وأحدهما كان فقيهاً يحسن الاستنباط والتخريج ،

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٢١١ هامش الفصل في الملل والنحل لاس حزم .

(٢) مقدمة الاوصاف النظر .

وله في الفقه المبين عن الرأي محال واسع متراعى الأطراف ، والناي وهو الناصر كان محيطاً بعلم السنة والسلف الصالح ، وعلم آل البيت ، ففقهه ، ودعى على الآثار والنصوص ، وباجتماعها يتكون مزيج كامل كلاهما يتم الآخر ، وقد ورث من جاء بعدهما تلك التركة المثيرة من الفقه ، وعلم آل البيت ، وعلم السنة ، ووصل المذهب الزيدي بمذاهب أهل الأمصار .
ولقد كلن للناصر فرقة مستقلة تدعى الناصرية ، كما أن للهادي فرقة قائمة تدعى الهادوية .

وإن الذين جاءوا بعد هذين الإمامين الجليلين كان كثير من منهم حريصين على أن يجيروا قهقهما وعلمهما مع فقه الإمام زيد والآثار المروية عن طريقه ، ولذا لم يكن ثمة من لمع نجمه مثلها ، وذلك لأن لهذين الإمامين فضل إحياء المذهب الزيدي ، أو بعثه من الركرد ، وإعطائه قوة في السياسة والعلم ، ومن جاء بعدهما وجد السبيل معبداً .

الأخوان أبناء الهادي :

٤٨٠ - لقد اشتهر من أولاد الهادي الذي سنفضل ترجمته إن شاء الله تعالى - ولدان أكبرهما محمد ، ويسمى الإمام المرتضى ، لأنه قام بالإمامة من بعده ، والثاني أحمد ويسمى الإمام الناصر ، وكلاهما نقل علم أبيه وجمعا معه علم القاسم الرسي ، وقد كانت الإملمة لأولهما فكان الإمام المختار المرتضى بعد أبيه ، ولكنه بعد ستة أشهر من الولاية تركها لأخيه الأصغر منه ، وهو الناصر ، وانصرف هو للعلم انصرفاً مطلقاً ، ولذا كان يقال عنه إنه جبريل أهل الأرض ، وكان عالماً بالفقه وأصول الدين ، وقد ألف في الفقه كتباً كثيرة منها : كتاب الإيضاح ، أوضح فيه المذهب الزيدي ، وآراء أبيه الهادي واختياراته ، واجتهاده هو ، ومنها : كتاب النوازل

وهو كما يدل عليه اسمه كتاب فتاوى ، وأحكام واقعات ، وله مؤلفات مختلفة في علم الكلام .

وقد قارب فيه منهاج المعتزلة أو اتحد مع بعض المعتزلة ، فسا كان الاعتزال مذهباً واحداً أو فرقة واحدة ، بل هو فرق مختلفة كما ذكرنا . ولقد كان مع هذا العلم العزيز زاهداً عيوقاً عن الدنيايات ، ولعل هذا هو السبب في وصفه بأنه جبريل أهل الأرض ، بل لعل هذه الزهادة هي التي جعلته يعتزل الإمامة ليتولاها أخوه أحمد الذي كان أقدر منه على حمل أعبائها ، وقد توفى سنة ٣١٠ .

وأخوه أحمد كان عالماً فقيهاً مدركاً معاني الدين ، حتى إنه كان يسمى ترجمان الدين ، إذ كان يفهم مغايزه ومراميه ويقربها للناس ، وكان زاهداً وعالماً وعابداً ، ومع ذلك كان سياسياً وقائداً ومحارباً ، فقد حمل الغيب بعد أبيه في محاربة القرامطة الذي كانوا قد سيطروا على بعض البلاد الإسلامية ، فجاهد في الله حق جهاده ، وقد استقر مقامه في اليمن ، وكان موطن جهاده مع القرامطة ، حتى توفى بصعده سنة ٣٢٥ ، ودفن بجوار أبيه في القبة المعروفة هنالك باسم الهادي .

٤٨١ - وقد روى الأخوان كتب أبيهما وعلبه ونشراه مع آرائهما . وقد نشر أولادهما من بعدهما علم أبيهما ، فنشر يحيى بن محمد علم جده ، وعنه انتقل علم الهادي إلى الديلم والجيل وخراسان وسائر عراق العجم .

وقد جاء في الروض النضير في تحمل العلم الزيدي وأماكن نشره بعد أن ذكر الطبقة التي خلفت الإمام زيداً ثم خلفت أبنائه ما نصه :
« فعن هؤلاء روى محمد بن منصور المرادي جامع علوم آل محمد الرسول ، وأعظم من روى عنه منهم - القاسم بن إبراهيم وأحمد بن عيسى .

من زيد ، والحسن بن يحيى بن الحسين بن زيد ، فهؤلاء صار الكوفيون على مذهبهم حتى انتشر إليهم مذهب الهادى والمؤيد بالله فى آخر الزمان بعد خمسمائة وشىء ، والهادى يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم أخذ عن جده القاسم بن إبراهيم ، ثم اختار اختيارات كثيرة فصارت زيدية الحجاز ، واليمن على مذهبه ومذهب جده ثم أخذ ولده المرتضى محمد بن يحيى - هذا العلم ، ودخل بلاد العجم وجيلان ، وديلمان ،^(١) .

هذا ما جاء فى هذا الكتاب القيم ، وهو يدل على ثلاثة أمور :

أولها - أن الحجاز واليمن قد اختصا بمذهب الهادى الذى أخذه عن جده القاسم الرسى ، وأضاف إليه علماً واختيارات واجتهادات وأن جده قد أخذ علم الزيدية عن محمد بن منصور المرادى الجامع لعلوم الرسول ﷺ وإن ذلك الكلام يستفاد منه أن زيداً رضى الله عنه كان له أتباع من غير آل البيت هم الذين حملوا علمه ابتداء ، حتى تحمل الأمانة كلها الأئمة من آل البيت من ذرية فاطمة رضى الله عنها .

ثانيها - أن الحجاز واليمن قد خلاصا للمذهب الهادوى ابتداء ، وجاءت له المذاهب الزيدية الأخرى عند ما اتقى الفقه الزيدى بجميع عناصره ، وحاول الكتاب الزيديون الجمع بين آراء المجتهدين من الأئمة فى إطار واحد مضافاً إليه فقه الأمصار ، كما نرى مثلاً فى كتاب البحر الزخار ، وكما نرى فى كتب الأصول عند الزيدية .

ثالثها - أن اختلاط آراء الهادى بآراء الناصر الكبير قد تم ، وأول من حاول ذلك هو محمد المرتضى بن الهادى بإدخاله مذهب أبيه وآراءه واختياراته فى بلاد الديلم والجيلان ، ولكن الحقيقة أن الذى فعل ذلك هو الإمام يحيى بن محمد ابن الهادى وليس محمد المرتضى الأب هو الذى فعل ذلك كما يذكر ثقات المؤرخين .

(١) مقدمة روض النضير ج ١ ص ٦٤ .

ومهما يكن فإنه من المؤكد أن المصدر واحد ، وهو ما أخذ من علم زيد وقفه عن طريق الرواة ، وأخصهم محمد بن منصور المرادى ، والخلاف بعد ذلك في الآراء ليس في الأصل ، بل الاختلاف إنما هو في الاجتهاد والاختيار ، وعلى ذلك لا يكون الاختلاف جوهرياً إنما يكون الاختلاف فقط في آراء فرعية ، وقد كان الاختلاف فيها سبباً لتوسعة المذهب ، واتساع آفاقه .

والاختلاف في الاجتهاد قد يكون للدوطن دخل فيه ، كما نرى في الاختلاف بين آراء علماء ما وراء النهر ، وعلماء العراق في المذهب الحنفي والمذهب الشافعي ، فهو خلاف لا ضير فيه ، ولا ينقص المذهب ، ولكن يثمي ويوسعه ما دام لا يعارض كتاباً ولا سنة .

الإخوان الهارونيان :

٤٨٢ - هما الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين بن هرون الحسني ، وأخوه يحيى بن الحسين أبو طالب الناطق بالحق ، وكلاهما كان إماماً وتولى منصب إمامة الزيدية بطبرستان ، وقد ولد أولهما سنة ٣٣٣ ، وبويع بالخلافة سنة ٣٨٠ وتوفي يوم عرفات سنة ٤١١ ، وقد بويع أخوه الناطق بالحق عقب وفاته سنة ٤١١ ، وتوفي بأمل بطبرستان سنة ٤٢٤ .

وكان المؤيد الأخ الأكبر عالماً في النحو واللغة جامعاً للحديث ناقداً له فجمع الله له علم الحديث دراية ورواية وكان فقيهاً ، فاجتمع له الفقه والحديث مع علم آل البيت رضي الله عنهم أجمعين .

أما الناطق بالحق ، فقد كان مع علمه باللغة فقيهاً له تخریجات واختيارات وتوجهات في مذهب الإمام الهادي ، وكان حريصاً على بيان أوجه استنباطه والبناء عليها . وأثر عنه أنه كان يرى أنه إذا لم يوجد نص على مسألة في مذهب الهادي يمكن التخرج عليه ، فذهب في هذه المسألة هو مذهب

أبي حنيفة رضى الله عنه في أشباهها ، ولعل هذا بعض السبب فيما بين المذهب
الزيدى والحنفى من علاقة وثيقة ، قد رأينا بعض مظاهرها فى الشفعة وفى
أكثر الهبة ، وفى المزارعة .

ويلاحظ أن استنباط الناطق بالحق كان بأرض طبرستان ، وقد كان
المذهب الحنفى يجاوره فى تلك البلاد ، والمشاكل واحدة فىكون
العلاج واحداً ، وليس الفتوى إلا دواء للأسقام ، فإن اتحد الداء ،
فإن الدواء يتحد ، ولا بد أن نقرر هنا أنه ما رأى ذلك رأى ،
وهو الذى عس بالتخريج على مذهب الهادى - إلا لأنه رأى النوافق بين
المذهبين فى المنطق .

وإن هناك سبباً آخر جعل الناطق بالحق على علم بالمذهب الحنفى مع
المذهب الزيدى ، ذلك أن الناطق بالحق قد تلقى المجموع الكبير فى الفقه
الزيدى عن تلاميذ على بن محمد بن الحسن النخعى المتوفى سنة ٣٢٤
الذى كان يعد شيخ الحنفية فى عصره ، وذكر على أنه فى طبقاتهم
فى تاريخ الذهبى^(١) .

٤٨٣ - وقد تلقى الآخرون فقه الهادى والناصر والرسى وغيرهم عن أبى العباس
أحد جامعى المذهب الزيدى وغيره ، وقد جاء فى مقدمه الروض النضير: « أخذ
الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين بن هارون وأخوه السيد أبو طالب عن السيد
أبى العباس صاحب الوافى فى مذهب الهادى والقاسم ، وما روياه عن آل الرسول
صلوات الله وسلامه عليه ، ثم اختار المؤيد بالله اختيارات تفاهلها ، قال
كثير من الزيدية إليها فى بلاد العجم والكوفة والحجاز واليمن^(٢) .
وإن هذين الآخوين قد جمعا المذهب من أحاديث وفقه للأئمة الذين

(١) راجع نبذة رقم ٢٢٢ ، ٢٢٣ من هذا الكتاب .

(٢) الروض ج ١ ص ٦٤ .

سبقوهم بطريق الرواية مع من ذكرنا عن أولاد هؤلاء الأئمة، وبطريق غير الأئمة من المتشيعين لآل البيت على منهاج الإمام زيد المعتدل الذي لا انحراف فيه ، ولا مغالاة ، وقد كان هذان الأخوان طريق السند لمن جاء بعدهما من رواة الفقه الزيدى ونافليه ، وقد جاء في طبقات الزيدية ما بصه :

« روى المنتخب مع الأحكام (أى كتاب الهادى) وأمالى أحمد بن عيسى وغير هذه الكتب من الأحاديث عن الناصر وغيره ، عن أئمة الهدى أبى العباس الحسى وأبى الحسين أحمد بن الحسين الهارونى ، وأخيه الناطق بالحق يحيى ابن الحسين ، .

فهذان الأخوان هما وسط السند الذى روى المجموع الكبير ، وروى فقه الهادى ، وفقه الناصر ، وفقه القاسم الرسى جسد الهادى ، ونقلوا ذلك إلى الأخلاف من بعدهم .

وهما ومن سبقهما تلقوا ما فى كتاب الوافى لمحمد بن منصور المرادى تلميذ أحمد بن عيسى بن زيد الذى تلقى علمه وأماليه فى الفقه .

وتلقيا عليهما أيضاً واتصل سندهما بطريق أبى العباس الحسى ، وهو أبو العباس أحمد بن إبراهيم بن الحسن بن على بن إبراهيم الهاشمى الحسى ، وقد كان فقيهاً مبرزاً ، وإن لم ينل منصب الإمامة ، وكان يعلم الفقه الشيعى كله ، ابتداءً إمامياً اثنا عشرياً وعلم فقههم ، ثم انتقل إلى الشيعة الزيدية وانتمى إليهم ، وعكف على دراسة فقههم ونقل رواياته المختلفة وجمع أسناد أهل اليمن الذين أخذوا علم الهادى ، وأهل الجليل والديلم الذين توارثوا علم الناصر الأطروش ، وإن لم يكن الاختلاف كبيراً ، وقد ذكرنا أن الآخرين الهارونيين أخذوا عنه فقه الزيدية بثتى فروعه ، وقد توفى سنة ٣٥٣ .

٤٨٤ - ولقد اتجه فقهاء الزيدية إلى جمع كل آراء أئمة الزيدية ونقلها

إلى الأخلاف لكون مادة للدراسة والبناء عليها والنخريج فيها ، واستنباط العلل التي بيت عليها الأقيسة ، وتكوير القواعد الفقهية التي يمكن أن تطبق لاستخراج أحكام الحوادث المختلفة ، ولم تمنعهم تلك الدراسة من الاجتهاد في دائرة للذهب ، بل لم تمنعهم من الاختيار من المذاهب الأربعة وغيرها ، ما دامت لم تخرج عن الأصول الزيدية .

ولكن الزيدية يسرون على أن يذكروا في الفقه الزيدي آراء أئمة آل البيت والأئمة الأربعة ، وخصوصاً الأئمة من الزيدية الذين خرجوا للدعوة لأنفسهم ، وقد قل خروج هؤلاء في آخر القرن الخامس ، وأوائل القرن السادس الهجري .

٤٨٥ - وقد جاء بعد هذه الفترة إمامان دعوا لأنفسهما ودونت آراءهما في الفقه الزيدي ، وهما المنصور بالله عبد الله بن حمزة بن أبي هاشم القاسمي ، ويكنى أبا محمد ، والثاني الإمام يحيى بن حمزة الحسيني ، وقد ظهر الأول ببلاد بخارى ، إذ ولد بعيشان بها سنة ٥٦١ ، ونشأ نشأة عظيمة في الزهد والتقوى ، وأخذ يؤلف الكتب الكثيرة ، وأعظمها كتاب الشافي ، ذكر فيه أنه يحفظ خمسين ألف حديث ، وهذا يدل على الجمع بين رواية كتب السنة عند الجمهور ، ورواية آثار آل البيت ، إذ أن الرواية عن آل البيت لا تبلغ ذلك العدد ، وقد دعا لنفسه ، وبويع بالخلافة سنة ٥٩٤ ، ولكنه حصر ، وتوفي محصوراً بكوكبان سنة ٦١٤ ، ولما فك الحصار نقل إلى ظفار باليمن قرب صنعاء .

والثاني قام بالدعوة في القرن السابع إذ ولد سنة ٦٦٧ ، وقام بالدعوة لنفسه سنة ٧٢٩ ، وتوفي بحصن هرايز باليمن سنة ٧٤٩ .

وتمد كان عالماً بالفقه والأصول ، وعلوم العربية ، وخصوصاً البلاغة ، وله في الفقه وأصوله كتاب الانتصار ، وله في البلاغة كتاب الطرار وقد طبعه

دار الكتب المصرية في العقد الثاني من هذا القرن ، وقد جمع في دراسته
للبلغة بين طريقة عبد القاهر الجرجاني المبينة على دراسة النصوص
البيانية ، واستخراج مناهج البلغة فيها وبين طريقة السكاكي وغيره .

٤٨٦ - ونتهى من هذه الإشارات التاريخية إلى تقرير أمور ثلاثة :

أولها - أن المذهب "زبدي" قد تفرق أئمة في الأقاليم الإسلامية ، وأنه برز
في كل أرض حل فيها باجتهادات «استنباطات تتصل بعلاج الأدواء الاجتماعية
بالأرض التي عاش فيها ، وأنه في القرن الرابع الهجري قد أخذت الآراء كلها
تجمع وتدرس ، فجاء ناس وجمعوا بين آراء أئمة الديلم والجيل وأزريجان
وحراسان ، وآراء الكوفيين والحجازيين وأهل اليمن ، فالأخوان المؤيد
والناطق بالحق قد اتجها إلى رواية هذه الآراء ، فجمعها ما روى عن القاسم
وحفيده الهادي ، وما روى عن الناصر الأطروش ناشر الإسلام في الديلم
وجيلان وناشر المذهب الزبدي معه .

ثانيها - أن أكثر المجتهدين كانوا من أئمة آل البيت ، وأكثرهم كانوا
من أبناء الحسن رضي الله عنه وعن أبيه ، وقليل منهم كان من ذرية الحسين
رضي الله عنه ، لأن آل الحسن وجدوا في المذهب الزبدي متسعاً لهم
ولنشاطهم في العلم والإمامة ، بينما المذهب الإمامي يقصر الإمامة
على ذرية فاطمة من الحسين رضي عنه ، فكان من أئمة الزيدية أولاد عبد الله
ابن الحسن بن الحسن شيخ أبي حنيفة رضي الله عنه وغيرهم .

ثالثها - أننا نجد التلاقى بين المذهب الحنفي والمذهب الزبدي
قد وجد مرتين :

إحداهما - في لقاء الإمام أبي حنيفة بالإمام زيد رضي الله عنهما ،
وأحده منه ، واعترافه بفضله .

وثانيهما - عندما تلاقى المذهبان في بلاد ما وراء النهر ، حيث نشطت

الدعاية للمذهب الزيدى فى القرن الثالث الهجرى ، ويظهر أن المقاربة كانت كبيرة فى الأقيسة حتى إن الناطق بالحق اعتبر كل مسألة لم ينص الهادى على حكمها يعتبر فى أشباهها المنصوص عليه فى مذهب أبى حنيفة ، وقد أشرنا إلى ذلك من قبل .

٤٨٧ - وفى الحقيقة إن المذهب الزيدى يتقارب فى أحكام المعاملات من مذهب أبى حنيفة ، وليس معنى ذلك التقارب هو الاتحاد ، بل إن مظاهر التقارب فى كثير من الحلول الجزئية ، كما رأينا فى الشفعة والمزارعة .

وفى المنهاج نجد المذهب الزيدى يأخذ بكل ما أخذ به الحنفية ، فقواعد القياس عند الحنفية مأخوذ بها ، وكذلك قواعد الاستحسان ، حتى إن التعريف متحد فى المذهبين .

ولكن نجد أصول المذهب الزيدى أكثر اتساعاً من ثلاث نواح :

أولها - أخذه بالمصلحة المرسل ، إذ أخذ أكثر أئمة بالمناسب المرسل ، وعدوا ذلك من قبيل القياس ، فهم قد زادوا فى الأصول ، أو وسعوا فى معنى القياس أكثر مما توسع الحنفية ، وبذلك يتقاربون من المذهب المالكي ، بمقدار انفراج الزاوية عن المذهب الحنفى .

والثانية - فى الاستصحاب يوسعون الاستنباط فيه عن المذهب الحنفى ، فيعتبرونه مثبتاً للحقوق ، كما يعتبرونه حافظاً للحقوق الثابتة ، بينما المذهب الحنفى يأخذ بالاستصحاب بقدر ما يحافظ على الحقوق الثابتة . ولا يأتى بحقوق جديدة .

والثالثة - أنه يفتح باب الحكم بالعقل إذ لم يوجد دليل ، وقد بينا مدى ذلك الأصل .

٤٨٨ - وإنه بملاحظة أصول الزيدية يتبين أنهم أخذوا من الأصول
والمناهج أوسعها مدى ، وكلما كثرت الأصول كان المذهب أكثر نماء ،
وأوسع رحاباً ، فإذا أضيف إلى ذلك فتح باب الاجتهاد والنخريج في كل
العصور ، وكثرة الأئمة الذين خرجوا واجتهدوا واختاروا مع فتح الباب
للآراء في المذاهب الأربعة وغيرها كان هذا المذهب أكثر المذاهب
الإسلامية نماء وتمددة على مسيرة العصور .

الإمام الهادى

٤٨٩ - رأينا أن الإمام الهادى كان قطب الدائرة في القرن الثالث الهجرى ، وكانت آراؤه واجتماعها بآراء جده القاسم الرسى ، وآراء الناصر الأطروش هي محور الدراسة في القرن الرابع الهجرى ، ورواية هذه الآراء ومزجها في مؤلفات ، والتخريج عليها والزيادة عليها بالاجتهاد والاختيار عمل الذين جاءوا بعده من الآئمة أولاده ، ومن الهارونيين وغيرهما .

وكان لا بد لهذا من إفراده بدراسة خاصة في الإمامة موجزة تاريخية لهذا ، ولأنه إمام المذهب الزيدى باليمن الذى لا يزال ذلك المذهب الجامع يحيا فيه على مقربة من مذاهب فقهاء الأمصار .

والإمام الهادى ، هو الهادى إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم الرسى ، فهو حفيد الرسى كما أشرنا من قبل ، وقد ولد بالمدينة سنة ٢٤٥ ، وعكف على الفقه يدرسه من كل نواحيه ، وفي كل مصادره ، وقام هادياً مرشداً يدعو إلى الله سبحانه وإلى صراط مستقيم ، وكان مرجعاً في الدين من كل الطوائف الإسلامية والأمصار المختلفة يسألونه ويستفتونه ، وهو يرد عليهم برسائل قيمة أثرت عنه ، يدافع فيها عن القرآن والسنة ، ويبين الحق الذى يرد زيغ الزائغين .

٤٩٠ - ومن هذه الرسائل رسالة يثبت فيها أن ما تشتمل عليه السنة من أحكام هي من عند الله تعالى ، ولقد قال في هذه الرسالة : « إن رسول الله ﷺ لم يكن ليخترغ أمراً دون علم الله سبحانه وتعالى ، كما حكى القرآن عنه ﷺ إذ قال : « إن أتبع إلا ما يوحى إليّ » ، وقال تعالى : « ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ، ولكن جعلناه نوراً هدى به من نشاء » (١) .

(١) الرسالة في ضمن رسائله المخطوطة المحفوظة بدار الكتب رقم ٣٩ .

وهو بهذا لا ينبغي أن النبي كان يجتهد ، ولكنه إن أخطأ نهبه الله تعالى إلى حطته كما في أسرى بدر ، وإن أقره فهو هداية الله تعالى وشرعه ، فإن علم الله تعالى محيط به أنى يكون ، وكأنه رضى الله عنه يرد أقوال الذين يدعون أن من السنة ما هو اجتهاد . ولنا أن يجتهد فيما اجتهد فيه النبي ﷺ ، بل يذهب بهم فرط طغيانهم فيقولون ، ولنا أن نخالف اجتهاد النبي ﷺ على حسب حاجات عصرنا . وكبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا .

وكان أولئك المنحرفون قد ظهر فريق منهم في عهد الهادى فرد عليه بتلك الرسالة القيمة .

٤٩١ - وذهب إلى اليمن سنة ٢٨٠ فوجد فيها أرضاً خصبة لأرائه ، فبذر فيها ذلك البذر الطيب النقي من الآراء الفقهية العميقة ، ومن العقيد الدينية القويمة الخالصة من كل وهم وكل زيغ .

وقد أوجد له اتباعاً بهذه الرحلة المباركة في أرض اليمن ، وقد خرج معه في الرحلة على بن العباس بن آدم الحسى وكان من أعلم رجال آل البيت بعلم آل البيت ، وهو الذى يروى إجماعات آل البيت ، وفي إجماعات آل البيت الأحكام التى لا يصح لأحد من فقهاء الزيدية أن يخالفها ، وهى تعتبر بعد كتاب الله وسنة رسوله ﷺ مصدراً من مصادر الفقه الزيدى . كما بينا فى الأصول ؛ وقد وضحنا ذلك الجزء بأدلته التى يسوقها معتنقوه .

ولقد عاد بعد ذلك إلى الحجاز ، ولم يكن فى هذه الرحلة قد دعا إلى إمامته ، ولم يكن قد بويع بها ، وقد اضطرته عدة أسباب أن يعود إلى الحجاز ، فعاد إليه .

إمامته :

٤٩٢ - ولكنه عاد إلى الحجاز بعد أن تعلقت به القلوب ، ووجد الراشدون

من أهل اليمن أنه الإمام الذي يستطيع أن يجمع شمل اليمنيين ، وأن يحارب به
البدع التي كانت منتشرة ، ومذهب القرامطة الذي يساورهم .
ولذلك ذهب إليه وفد من اليمنيين يدعوه إلى العودة ، وقد سبقت كتبهم
بدعوته ، فأجاب داعيهم ووصل في اليوم السادس من صفر سنة ٢٨٤ (١)
إلى صنعاء .

وعندما وقف يدعو إلى بيعته عاهدهم العهد الآتي إذ قال :
« أيها الناس إني اشترط لكم أربعاً على نفسي ، الحكم بكتاب الله وسنة
نبيه ﷺ ، والأثرة لكم على نفسي فيما جملة بيني وبينكم ، أو تركم فلا أتفضل
عليكم ، وأقدمكم عند العطاء قبلي ، وأتقدم عليكم عند لقاء عدوي وعدوكم ،
واشترط لنفسي عليكم اثنتين ، النصيحة لله سبحانه وتعالى في السر والعلانية ،
والطاعة لأمرى على كل حالاتكم ما أطعت الله ، فإن خالفت فلا طاعة لي عليكم ،
وإن ملت وعدلت عن كتاب الله وسنة نبيه فلا حجة لي عليكم ، فهذه هي سبيل
أدعو الله على بصيرة . أنا ومن اتبعني ، .

ومن هذا البيان الذي قدم به بيعته ومن عدة بيانات أخرى على هذا
المنهاج - يتبين أن أعظم مقاصده إقامة حكم إسلامي ، وجمع المسلمين على كتاب
الله تعالى وسنة نبيه ﷺ ، وقد كان يسعى جهده لجمع شمل المسلمين وإصلاح
أمرهم فيما بينهم ، ويروى في ذلك أنه كان يقول : « لوددت أن الله أصلح
هذه الأمة ، وأني جعت يوماً ، وشبعت يوماً » .

وبهذا يتبين أنه ما كان يطلب الملك ، ولكنه كان يطلب إصلاح أمر
المسلمين ، وإحياء الشريعة وفرض سلطانها .

٤٩٣ - وبعد أن استقر في صنعاء اتجه إلى أمرين :
أحدهما - جمع اليمن وما جاورها على حكم واحد ، والقضاء على التفرق

(١) تاريخ الهادي مخطوط بدار الكتب المصرية ورقة رقم ٣٢ .

بها ، وقد جاهد في ذلك جهاداً شديداً ، وحارب المبتدعين وأهل الأهرام حتى استقر لحكمه أكثرها .

والأمر الثاني - توزيع العدالة الحقيقية بين ربوع اليمن ليكون الاطمئنان والاستقرار ، فلا يطمئن الناس إلا إلى حكم عادل يشعرون فيه بالعدالة ، وقد عمل على نشر العدالة بكل شعبها ، وعلى رأسها العدالة الاجتماعية ، ولذلك نظم بيت المال وجمع الزكوات والجزية ، ووزعها بين أهلها ، وأوجب صرف ربع ما يجمع بين أهل القرية التي جمعت الزكاة منها ، وسار في تنظيم بيت المال إلى أقصى مداه .

٤٩٤ - وما يذكر منه حكيم :

أحدهما - أنه يرى أنه لا يجوز لأهل الذمة أن يشتروا أراضي لم تكن آلت إليهم عن جدودهم الأولين عند الفتح الإسلامي .

وقد قال في ذلك لوالى الصدقات والخراج : « أما أصحاب الضياع من اليهود والنصارى ، فمن كان في يده قديماً بالوراثة عن أجداده ، ولم يشتتر من أموال المسلمين شيئاً فليس لنا عليه من سبيل ، ومن اشترى منهم من المسلمين فالحكم فيه أن يرد للمسلمين ، ويأخذ ثمنه ، لأنكم لو أطلقتم في شراء أموال المسلمين لتعطلت أعشار المسلمين وأموالهم فصالحوهم ^(١) . »

وإن الذي دفعه إلى هذا القرار هو حرصه على أن تبقى الأراضي ، وهي أعظم موارد الثروة في أيدي المسلمين ، لتكون القوة الحربية والاقتصادية للمسلمين ، على ألا يمس مال للذميين من حقوق ثابتة ، وإن ذلك كان مناسباً لروح العصر ، لأن هذا العصر كانت الدول كلها تقوم على الدين ، فكانت مبادئه جزءاً من مبادئ الدولة ، وكانت الحروب في القرن الثاني والثالث الهجري على أحد ما تكون بين المسلمين والنصارى من الرومان وغيرهم

(١) تاريخ الهادي ورقة رقم ٣٦ .

فكان لا بد من الاحتياط لأمن الدولة بجعل ينابيع الاقتصاد الإسلامي في أيدي المسلمين .

الأمر الثاني - أنه أوجب على بيت المال شراء العبيد الذين يسلون وهم مملوكون للنصارى ، وذلك إذا لم يستطيعوا أن يسعوا بقيمتهم ليعتقوا على غير المسلم ، وإن ذلك تطبيق دقيق لمبدأ من مبادئ الزكاة ، إذ أن من مصارف الزكاة العمل على إعتاق من في الرقاب ، بشراء العبيد المسلمين وإعتاقهم ، وبمعاونة الذين يكتبون أسيادهم ، وبمعاونة الذين يعتقدون على أن يسعوا في تعويض السيد بقيمتهم ، وهو يقرر هذا بالنسبة للعبد الذي يسل وهو في يد غير مسلم .

٤٩٥ - وقد سار الهادي في حكم البلاد اليمنية على سنة العدل بما جعل الأهلين يرون فيه مظهراً لحكم الإسلام ، ومصدراً لعهد الخلفاء الراشدين الأولين .

وإن رسائله وخطبه وعهوده تجعل القارىء يحس بأنه يعود بالإسلام إلى عهده الأول عهد أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ، الذين يعتبرون الحاكم منفذ أحكام الله تعالى ، بحيث يحس بها الصغير والكبير والأمير والخفير .

ولهذا الاطمئنان إلى الحاكم العادل سار جند اليمن واه طائعين لا كارهين ، فأخضع أكثر اليمن لحكمه ، وضم نجران إلى ولايته ، وأعطى نصارى نجران ما كان قد أعطاهم النبي ﷺ ، فأنبت لهم الزمة والعهد ماداموا على الوفاء بالتزاماتهم التي تعهدوا بها .

وعمل على إقامة الحدود وقد كانت معطلة ، فأقام حد الشرب ثمانين جلدة ، وأقام حد الزنى مائة جلدة ، وهكذا سائر الحدود ولم يعف منها كبيراً لكبره ؛ بل نفذها في غير هواة ، ولم يجعل للحيف إلى نفسه إرادة .

٤٩٦ - ولقد استمر في جهاد جمع الكلمة في اليمن كله ، ولم يدخر جهداً ، حتى كانت سنة ٢٩٣ ف فيها كان أمر القرامطة قد طم ، وتاخوا حدود اليمن ، وانتقصوا أطرافها ، فخرج لجهادهم ، وكان تجرده لقتالهم في مستهل المحرم سنة ٢٩٣ - وإن القرامطة قد اتحلوا آراء بعض غلاة الشيعة ، وأخذوا يخربون في الديار الإسلامية ، فتعرض الإسلام لغلاة الشيعة في الشرق بهؤلاء القرامطة وفي المغرب بإنشاء دولة الإسماعيلية .

وكان لا بد أن يتقدم لهم الهادي في الشرق ليفل حدتهم ، ويحصد شوكتهم ، وقد أبل في ذلك بلاء حسناً ، إذ مكث يقاتلهم نحواً من خمس سنين ، وقد أصيب بجراح في هذا الجهاد ، ومات راضياً مرضياً في ختام سنة ٢٩٨ ولم يترك ناحية من نواحي الجهاد لم يسر فيها ، جاهد في سبيل المعرفة فسمى ذلك المذهب الزيدي ووسع باب الاجتهاد فيه ، والاختيار ، واجتهد اجتهاداً مطلقاً رفعه إلى مرتبة الأئمة أصحاب المذاهب ، وجاهد في جمع الكلمة ، وجاهد فوق ذلك في محاربة البدع ، ووقف للقرامطة بالمرصاد ، وترك لابنه أحمد بن يحيى أن يتم ما بدأ لجاهدهم أكثر من سبع وعشرين سنة حتى توفي بصعدة سنة ٣٢٥ ، ودفن بجوار أبيه .

٤٩٧ - وهنا نلاحظ أن الزيدية في القرن الثالث الهجري أقاموا دولتين ، وتم لهم الحكم فيها :

أولاهما - دولة الناصر الأطروش في بلاد الديلم والجيل ، وتعاقب من بعده خلفاؤه .

والثانية - في بلاد اليمن أقامها الهادي ، وتعاقب عليها خلفاؤه من بعده .

وقد تم للزيدية إنشاء هاتين الدولتين ، وأقيم في كل واحدة منهما

إمام فد اعترف بإمامته ، وذلك تطبيق للذهب الزيدي الذي يجوز إقامة إمامين في قطرين متباعدين ، وإن الأسباب قد توافرت لإقامة هاتين الدولتين ، فالناصر أنشأ إقليماً إسلامياً بدعائه إلى الإسلام ، والثاني نشر راية العدل والجهاد والاتحاد في وسط التفرق والتخاذل ، وكانت البلاد على استعداد له ، وقد دعت إليه دعوة مخلصه يمنية ، وليست عراقية كالثي كانت للحسين رضي الله عنه ، ومن بعده لحفيده زيد الذي ثار على الظلم والظالمين .

٤٩٨ - ولم تكن شهرة الإمام الهادي بحكمه العادل فقط ، بل كانت شهرته بعلته وفقهه ، وفي الحق إن صورة حكمه تبين حكم العالم ينفذ آراءه العلية في حكمه تنفيذاً دقيقاً ، وقد سهلت له حال البلاد تطبيق هذه الآراء .

وقد ترك الهادي كتباً في الفقه والحديث ، منها كتاب الأحكام - سلك فيه مسلك الإمام مالك في الموطأ ، يذكر الأحاديث والآثار ، ويذكر تخريجه لها واجتهاده حولها ، ويربط أكثر المسائل بالأدلة التي تقوم عليها ، وقد التفتي في الغالب منها بإسناد الإمام زيد رضي الله عنهما . وقد دون إسناد الإمام زيد في المجموع فكان ذلك التوافق الغالب شهادة للمجموع بالصدق ، وقد وافق الإمام زيداً في كثير من مسائل الفقه ، وخالفه في كثير .

وقد قلده في اجتهاده كثير من أهل اليمن ، وقام أولاده ومن عاصروهم من علماء المذهب الزيدي بخدمة مذهبه ، واستخرجوا من نصوصه علل الأحكام وقواعدها ، وخرجوا عليها تخريجات مذهبه .

٤٩٩ - ومع تباعد ما بين الديلم وجيلان ، وبين اليمن ، قد كانت الاتصالات العلية قائمة بالمراسلات والكتب ومدارسها ، فقد ظا

مؤلفات الناصر في بلاد جيلان والديلم ، وقام بدراستها والجمع بينها وبين آراء الناصر الأطروش طائفة من المجتهدين في المذهب ، وقد أشرنا من قبل إلى ما كان من جمع الآراء في مذهب زيد ، قام بها الأخوان المؤيد بالله أحمد بن الحسين ، وأبو طالب الناطق بالحق ، وقد خرجوا تخريجات كثيرة في هذا المذهب .

خاتمة

٥٠٠ - أما بعد فهذا هو المذهب الزيدي ، كما ابتداء وكما نما ، وقد وضخناه بما وسع الجهد ، وبما واتتنا به المصاعير ، وكل أصوله مخطوطة وقد رجعنا إلى كثير منها في دار الكتب المصرية ، فأسعفتنا بهذا القدر ، وإنا لنشكر للقائمين بهذا القسم وعلى رأسهم ولدنا الأستاذ فؤاد السيد والله الهادي إلى سواء السبيل .

فهرس بموضوعات الكتاب

٣ - الافتتاحية : بواعث الكتابة في الإمام زيد ، وأسباب تأخير الكتابة فيه عن غيره ، التيمن بالكتابة فيه لتلاقى العرب ، كما يتلاقى في مذهبه فقه الإسلام .

٦ - تمهيد

٦ - جمع المسلمين وتفكير الإمام زيد فيه ٧ - تفرق المسلمين طوائف وأقاليم ٨ - التفرق من العصبية . أسباب الخلاف ٩ - الوحدة الفكرية بين المسلمين ١٠ - الثروة الفكرية التي تركها المسلمون يجب دراستها من غير تعصب طائفي أو مذهبي ١١ - محور الطائفية غاية مقصودة ، ومحور المذهبية غير جائزه - المذاهب كلها تراث المسلمين أجمعين ١٢ - المذهبية غير ملازمة للطائفية . ١٣ - مصر سارت في طريق الاقتباس من كل المذاهب الإسلامية أخذها من الشيعة والظاهرية - توقي الخصومة في الدين ١٤ - الفرق بين الخصومة في الدين ، والاختلاف المذهبي ١٥ - الاختلاف في المذاهب ليس كبيرا . ١٦ - الاتصال في عصر الاجتهاد الفقهي كان قائما بين أئمة آل البيت وتلاميذهم والفقهاء والمجتهدين .

١٧ - ما نسله في دراستنا للإمام زيد ١٨ - تفرق اتباع الإمام زيد في الأقاليم المتناحية - المجموع وكلام الناس حوله ١٩ - الإشارة إلى وجوب دراسة رواية المجموع من حيث نقدها أو تأييدها ٢٠ - كتب المذهب الزيدي جامعة للمذاهب الإسلامية كلها لفتح باب الاجتهاد والاختيار فيه .

القسم الأول

حياته وعصره

٢٢ - مولده - الزمان والمكان .
٢٣ - أبوه - تاريخه - رؤية أبيه مقتل الإمام الحسين ، ألم أبيه بسبب مقتل أسرته ٢٤ - انصراف أبيه عن السياسة واتجاهه إلى العلم . رحمة بالناس .
٢٥ - سماحته وعفوه - تنزيه نفسه عن ذم الأئمة الراشدين ونهيه عن ذلك .

٢٧ - إكرام أهل المدينة له - الفرزدق والإمام زين العابدين ، وهشام
ابن عبد الملك ٢٨ - قصيدته العصاء في مدحه - شك الأصفهاني في نسبتها
إلى الفرزدق ليس له أساس على ٢٩ - نزول الأذى بالفرزدق بسبب القصيدة .

٣٠ - نشأة الإمام زيد

٣٠ - ما أحيط به الوسط الذي نشأ فيه . ٣١ - روايته عن أبيه .
٣٢ - رواية الزهري عن أبيه . ٣٣ - أخذه الفقه عن أبيه - مقدار علم أبيه
في الفقه ، وسؤال ابن شهاب الزهري عن أنواع الصيام . ٣٤ - مناج أبيه .
٣٥ - موت أبيه وهو في نحو الرابعة عشرة - اتصاله بأخيه محمد الباقر الذي تولاه
بعد أبيه ، وقد كان في سن ولده ٣٦ - إمامة الباقر في فقه الإسلام .
٣٧ - المكانة الفقهية للباقر ، وصلة أبي حنيفة به - اتصاله بعلماء البيت العلوي -
مكانة علماء البيت العلوي عبد الله بن الحسن بن الحسن - تتلمذ أبي حنيفة -
على عبد الله بن الحسن ٣٨ - استقلال زيد العلوي - خروجه من المدينة -
التقاؤه بواصل بن عطاء ٣٩ - المذاكرة العلوية بينهما ٤٠ - واصل بن عطاء ،
ومحمد بن الحنيفة .

٤١ - خوض الإمام زيد في علم العقائد .

٤٢ - الإمام زيد في ميدان العمل

٤٢ - آل البيت يعتزلون السياسة ، ولكنها تجرم إليها ٤٣ - الدعوة
العباسية واستخدامها اسم العلويين ٤٤ - مراقبة هشام بن عبد الملك .
٤٥ - توجس هشام خيفة من خروج الإمام زيد إلى العراق . محاولة هشام
الغض من مقام آل البيت المحمدي ٤٦ - سماحة الإمام زيد وراسته وظهورها
في معرفة ما يريد هشام بن عبد الملك ٤٧ - تلفيق هشام التهم للإمام زيد .
٤٨ - إخراج هشام للإمام زيد ٤٩ - تعدد حوادث الإخراج .

٥١ - خروج الإمام زيد واستشهاده

- ٥١ - رواية مشاورته لأخيه الباقر عند الخروج ومقدارها من الصحة .
٥٢ - ماجاء في الملل والنحل خاصا بذلك ومناقشته ٥٣ - مناقشة الباقر له
في اشتراط خروج الإمام على الظالمين ليسكون إماما ٥٤ - كثرة ذهاب الإمام
زيد إلى العراق . ٥٥ - آل البيت كانوا ناقلين على ظم الأمويين ، ولكن
يتخذون النقية .

٥٦ - في المعركة :

- تدبيره الأمر سرآ ، تحريض أهل العراق له على المسارعة بالخروج وخطبته
التي تبين منهاجه - تحذير كبار أهل بيته له من العراق وأهله ٥٧ - تحذير داوود
ابن علي - تحذير عبد الله بن الحسن ٥٨ - الدخول في المعركة - إثارة أهل
العراق مناقشة قوامها الطعن في الشيخين أبي بكر وعمر عند دخول المعركة -
نكوصهم على أعقابهم . بايعه خمسة عشر ألفاً ، ولم يقاتل معه إلا أربعمائة .
٥٩ - قتاله بهذا العدد ، وإيقاعه هزيمة بجناح الجيش الأموي ، إصابته بسهم ،
واستشهاده - صلبه بعد قتله وبعد دفنه ٦٠ - نقمة الله بسبب مقتل الإمام زيد
كانت بزوال ملك الأمويين على أيدي متلمهم من العباسيين ٦١ - إخراج العباسيين
جثث ملوك الأمويين جميعاً من قبورهم وحرقها بالنار ٦٢ - العبرة في استشهاد
الحسين بن علي وحفيده زيد ٦٤ - سلسلة الحوادث التي سبقت خروجه .
٦٥ - تجرده للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ٦٦ - المبادئ السامية
هي التي جعلته يقدم على طلب الشهادة ، لا تحرير أهل العراق فقط .

٦٧ - طلب زيد للخلافة

- ٦٧ - السياق التاريخي يدل على أن الإمام زيدا كان يطلب الخلافة
٦٨ - مناقشة ما تقوله الشيعة الإمامية من أن الإمام زيدا ما كان يدعى الإمامة ،
بل إنه يعترف بالإمامة لابن أخيه جعفر الصادق .

٧٠ - علم الإمام زيد

٧٠ - إجماع العلماء ما بين سنيين وشيعة على علمه - كلام عبد الله بن الحسن فيه ٧١ - كلام أبي حنيفة فيه ٧٢ - الذين خرجوا معه مقاتلون هم القراء والفقهاء والمحدثون ٧٢ - عناصر تكوير علمه .

٧٣ - صفات الإمام زيد

٧٣ - علم صفوة آل علي بن أبي طالب وذريته ٧٤ - ما نزل بهم من شدائد جعلهم ينصرفون إلى العلم .
٧٥ - إخلاص زيد ، وأثر صفاء النفس وخلوها من الهوى في الاتجاه العلمي - سماحته - مظاهر إخلاصه .

٧٦ - شجاعته . شجاعته الأدبية ٧٧ - شجاعته في الميدان - الشجاعة والإباء .

٧٨ - الصبر - الصبر والشجاعة . والصبر والحلم .

٧٩ - الوعي الفكري عند الإمام زيد - حضور بديته ٨٠ - قدرته على رد الأمور لأسبابها .

٨١ - فصاحته ٨٢ - أخبار فصاحته ٨٣ - خوف هشام من قوة

بيان الإمام زيد .

٨٣ - قوة فراسته .

٨٤ - هيئته - مجموعة سجايه إجمالاً .

٨٦ - شيوخه

٨٦ - شيوخ العلم في البيت العلوي ، تلقيه عن أبيه ، تلقى أبيه عن التابعين

٨٧ - اتصال علماء آل البيت بعلماء الجمهور ٨٨ - علم علي وأولاده كان يتوارثه بنوه وأحفاده لأن الأمرين كانوا ينعون كثرة الرواية عنه .

٨٩ - دراساته

٨٩ - دراساته للعلم وانصرافه له كشأن كل البارزين من آل البيت - تنقله .

- ٩٠ - تلقيه من غير آل البيت - عليه بأقوال الناس شواهد ذلك ٩١ - مناظراته .
٩٢ - تلقيه أخبار الصحابة ٩٣ - تجاربه وصقل الأحداث له .

٩٤ - عصره

- ٩٤ - كان عصر الإمام زيد عصر فيه آلام نفسية لآل البيت .

٩٦ - السياسة في عصره :

- ٩٦ - نشأته - فكرة الدولة الأموية عقب فتنة مقتل عثمان رضي الله عنه ،
واستقام لها الأمر عقب الفتن التي انتهت بمقتل الإمام علي كرم الله وجهه .
٩٧ - ما أحدثه معاوية من مبادئ لم يكن عليها الراشدون - دهاء معاوية
منع من الانتفاض عليه مع ما أحدثه - ظهور التمليل في عهد يزيد - خروج المدينة ،
واستشهاد الإمام الحسين ٩٨ - خروج الأقاليم الإسلامية كلها على الحكم الأموي
بعد هلاك يزيد وانتهاء الدولة السفينية ، وظهور ملك بن مروان ٩٩ - إثارة
الاحتقاد بلعن إمام الهدى عليّ على المنابر ١٠٠ - اتسام الحكم المرواني بالقسوة
في أول أمره ، وفي آخره . ١٠١ - الانتصارات الباهرة التي انتصرها قواد
المسلمين هي التي أسكتت الناس عن الانتفاض ، انصراف القادرين إلى القتال
في صفوف الجند .

- ١٠٢ - مظالم الأمويين وأثرها ١٠٣ - عدل عمر بن عبد العزيز وأثره -
إدراك الإمام زيد للمظالم وللعديل معا .

- ١٠٤ - الفرق السياسية ونشوءها في العصر الأموي - انحراف بعض

هذه الفرق .

- ١٠٥ - الشيعة - اختلاف آرائهم ما بين معتدلة ومغالاة .
١٠٧ - موطن الشيعة . ١٠٨ - العراق موطن التشيع .
١٠٩ - أصل الشيعة .
١١٠ - فرق الشيعة - الكيسانية . ١١٢ - آراء الكيسانية .

١١٣ - آراؤهم مزيج من الإسلام ومن الفلسفة وخصوصاً الهندية ، ومجبة على وآله
١١٤ - شيع منحرفة بعد الكيسانية ١١٦ - محاربة الإمام زيد لهذا الانحراف
١١٧ - اختفاء بعض تلك الانحرافات في لجنة التاريخ - الآراء التي ابتدأت تظهر في عهد
الإمام زيد ، وتكونت مذاهب من بعده .

١١٩ - الخوارج .

١٢٠ - صفات الخوارج ١٢١ - الخوارج أكثرهم من القبائل الربعية
التي تنقم على المضربين .

١٢٣ - المبادئ التي تجمع الخوارج ١٢٤ - تمسكهم بظواهر الألفاظ -
صورة من مناقشة عليّ لهم .

١٢٩ - اختلافهم - استخدام خلافهم للنكايه بهم ١٢٨ - فرقهم - الأزارقة
١٢٩ - النجدات ١٣٠ - الصفرية ١٣١ - العجاردة ١٣٢ - الإباضية
١٣٣ - خوارج خرجوا عن الإسلام .

١٣٥ - الخوارج وأثرهم في الحكم الأموي - خروجهم بعد مقتل الإمام زيد
١٣٦ - خطبة أبي حمزة الشاري التي تدل على حال الناس في آخر العصر الأموي .

١٣٩ - الكلام في أصول الاعتقاد في عصر الإمام زيد :

١٣٩ - الكلام في القدر ١٤٠ - التفسيرات المختلفة له ١٤١ - تفسير
علي له - وأخذ الإمام زيد بهذا التفسير .

١٤٢ - مرتكب الكبيرة ، والكلام فيه .

١٤٣ - الفرق الدينية - الجبرية ١٤٥ - القدرية ١٤٦ - غيلان الدمشقي
وعمر بن عبد العزيز .

١٤٨ - المعتزلة - آراء واصل الذي كان يذاكر معه الإمام زيد أصول الاعتقاد .

١٥١ - المرجئة - أصل نشأتهم ١٥٤ - إعلان الإمام زيد البراءة
من المرجئة جملة ١٥٥ - أقسام المرجئة .

١٥٧ - الفقه في عصر الإمام زيد

- ١٥٧ - عصر الإمام زيد هو عصر الاجتهاد - اتصال أئمة آل البيت بالتابعين ، روايتهم عن الصحابة والتابعين ، ورواية علماء السنة عنهم .
- ١٥٨ - المدينة في عصر الإمام زيد ١٥٩ - بلغت المدينة في عصر الإمام زيد الذروة في الفقه والرواية ١٦٠ - كان عليها هو المرجع لمعرفة السنن - كلام ابن القيم في فقهاء الصحابة والتعليق عليه ١٦٢ - ماروى عن علي بن أبي طالب في كتب السنة لم يكن بالقدر الذى ينفق مع طول صحبته وانصرافه إلى الفقه طول عهد الخلفاء الراشدين الثلاثة قبله ، وتبلغ نحو ٢٥ سنة ١٦٣ - قيام ذريته بالمحافظة على تراثه - وجود مجموعة من الرواية عنه عند آل البيت .
- ١٦٥ - الفقهاء السبعة الذين عاصروهم الإمام زيداً - سعيد بن المسيب .
- ١٦٦ - نغمته على بنى مروان ١٦٧ - فقه الرأى عنده - عروة بن الزبير -
- ١٦٩ - أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث - القاسم بن محمد - عبد الله بن عبيد الله بن عتبة .
- ١٧٠ - سليمان بن يسار - خارجة بن زيد بن ثابت ١٧١ - فقه الرأى في المدينة . ١٧٢ - كان نشاط الفقهاء السبعة وزيد قد اكتمل شبابه .
- ١٧٣ - الرأى والحديث في عصر الصحابة ١٧٤ - في عهد التابعين .
- ١٧٥ - في عهد تابعى التابعين ١٧٦ - مدارس العراق في الرأى -
- ١٧٧ - الفقه المدنى والفقه العراقى .
- ١٨٠ - خلاصة عصر الإمام زيد ١٨١ - اتصاله بكل وجوه النشاط الفكرى في عصره .

١٨٤ - القسم الثاني

آراء الإمام زيد

- ١٨٦ - آراؤه في السياسة .
- ١٨٨ - كلامه في جواز أن يكون المفضول إماماً مع وجود الأفضل منه - قوله إن علياً لم يوص إليه بالشخص ، ولكن عرف بالوصف .
- ١٨٩ - اعتباره المصلحة أساساً في تولي الخلافة مع قيام العدل .
- ١٩٠ - شروط الإمام عنده .
- ١٩١ - الأئمة غير معصومين عن الخطأ عنده .
- ١٩٢ - خروج من يتصدى للخلافة والدعوة لنفسه - الفرق بينه وبين الإمامية في هذا .
- ١٩٣ - خروج إمامين في قطرين .
- ١٩٤ - لا مهدوية ولا إمام مكتوم عند الإمام زيد .
- ١٩٥ - خلاصة آراء الإمام زيد في السياسة .
- ١٩٦ - الزيدية وآراء الإمام زيد ، واختلافهم بعده ١٩٧ - الجارودية وخروجهم عن آرائه في إمامة المفضول والمهدى .
- ١٩٨ - السليمانية - تمسكهم بأكثر آراء الإمام زيد ١٩٩ - موافقة بعض المعتزلة وأهل السنة لهم .
- ٢٠٠ - البترية - آراؤهم متقاربة مع آراء الإمام زيد ٢٠١ - حالهم في القرن السادس الهجري كما وصف الشهرستاني - تقليد مذهب أبي حنيفة .
- ٢٠٢ - آراء الإمام زيد في أصول الدين
- ٢٠٢ - التقاؤه بالفرق المختلفة في عصره ، وتنقيته ما يكون عند متجليها من صواب .

- ٢٠٣ - رأيه في مرتكب الكبيرة ٢٠٤ - تلاقى رأيه مع رأى واصل في جزء من كلام واصل لافي كاه .
- ٢٠٦ - مرتكب الكبيرة ليس مخلدا في النار عند الإمام زيد ، ولكنه يحاسب حتما بمقدار ما أذنب إلا أن يتوب ويغفر الله له .
- ٢٠٧ - كلام الإمام زيد في القدر .
- ٢٠٨ - رأيه في وسط الآراء المنحرفة ٢٠٩ - إيمانه بالقضاء والقدر ، واعتباره الإنسان حرا مختارا ٢١٠ - خلاصة آرائه في ذلك ، الله أودع الإنسان قدرة بها يفعل ، مشيئة الله ومشية العبد متلاقيان ، الفرق بين رضا الله تعالى ومشيته .
- ٢١١ - (٣) نفي البداء الذي قاله الكيسانية والإمامية .
- ٢١١ - قوله إن علم الله تعالى أزلي قديم .
- ٢١٢ - (٤) لارجعة في الدنيا لأحد من الأئمة مخالفته في ذلك للثنا عشرية والكيسانية .
- ٢١٣ - (٥) لا معجزات لأحد من الأئمة ٢١٤ - مخالفة في ذلك للإمامية .
- ٢١٥ - (٦) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب عند الإمام زيد .
- ٢١٦ - تركه للتقية بسبب ذلك .
- ٢١٧ - (٧) صفات الله تعالى ليست شيئاً غير الذات ٢١٨ - آراء الزيدية في ذلك .
- ٢١٩ - (٨) التكليف بالعقل .
- أقوال العلماء في الحسن والقبح للأشياء ٢٢١ - قول المعتزلة ٢٢٢ - قول أبي حنيفة والماتريدية . قرب رأى أبي حنيفة في هذا من رأى الإمام زيد ، وسبب ذلك .
- ٢٢٣ - خلاصة آراء الإمام زيد حول العقيدة .

٢٢٥ - فقهه

٢٢٥ - تواتر الأخبار عنه بأنه كان فقيها - كلام علماء السنة فيه - كلام أخيه الأكبر محمد الباقر فيه ٢٢٦ - جمعه في دراساته بين مناهج العقل والآخر - أثر عن زيد فقه عظيم ٢٢٧ - بناء آرائه الفقهية . زيد كان في عصر لم يكن قد تم فيه تدوين العلوم .

٢٢٨ - نقل الفقه الزيدي

٢٢٨ - تلاميذ الإمام زيد ٢٢٩ - كثرتهم ٢٣٠ - لقاء أي حنيفة به .
٢٣١ - كثرة التلاميذ كانت سببا في نشر آرائه في أكثر البقاع الإسلامية .
٢٣٢ - كتب منسوبة للإمام زيد مع عدم انتشار الكتابة والتدوين في عصره .

٢٣٣ - المجموع

٢٣٣ - راوى المجموع عن الإمام زيد ، اختلاف العلماء في توثيقه .
٢٣٤ - طعن الإمامية فيه ، وتوثيق الزيدية له ٢٣٥ - أوجه الطعن في رواية المجموع سبعة ٢٣٦ - الطعن في الراوى - رده - جرحه جرح مطلق ، لا حرج مسبب ، والجرح المطلق غير مقبول ٢٣٧ - المسبب فيه الاختلاف المذهبي .
٢٣٨ - لا يصح الطعن بمجرد الاختلاف في المذهب ، كلام الشافعي في هذا .
٢٣٩ - اتهام الراوى بأخذ الصحف من الصيادلة وتحدثه بها ٢٤٠ - بطلان ذلك .
٢٤١ - مبالغته في الساء على آل البيت واعتبار ذلك طعنا - لم يكن حبه لآل البيت طعنا في غيرهم ٢٤٢ - اتهامه بالانقطاع للإمام زيد .
٢٤٣ - الطعن في متن المجموع .

٢٤٤ - ادعاء الوضع في بعض أحاديث المجموع ٢٤٥ - الشهادة لها من كتب الستة المشهورة ٢٤٦ - ادعاء الوضع في حديث ، العالم في الأرض يدعو له كل شيء حتى الحوت في البحر ، الشواهد الدالة على معناه ٢٤٨ - ادعاء الوضع في حديث المسح على الخبيرة . الشواهد الدالة على صدقه .

- ٢٤٩ - الطعن في الكتاب بتفرد الراوى بالرواية - رد هذا الطعن بتفريق التلاميذ عقب استشهاده - ٢٥٠ - قبول الزيديين رواية الراوى له .
- ٢٥١ - مخالفة بعض ما في المجموع للروى عن علي ٢٥٢ - الموازنة تثبت الموافقة في الكثرة والمخالفة في النادر .
- ٢٥٣ - الرواية عن علي في بيع أمهات الأولاد في المجموع وفي غيره .
- ٢٥٤ - الرواية عن علي في نصاب زكاة الإبل في المجموع وفي غيره .
- ٢٥٥ - الرواية عن علي في شهادة الولد لوالده لا تقبل إلا الحسن أو الحسين والكلام في ذلك .
- ٢٥٧ - خلاصة الرأى في الطعون التي وجهت للمجموع في الراوى والتمن ، والاتهاء إلى عدم قبولها .

٢٥٩ - طبقات رواية المجموع :

- ٢٥٩ - سلسلة رواية المجموع إلى عهد الهادى يحيى بن الحسين الذى يعد الإمام الثانى للمذهب المتوفى في آخر القرن الثالث . رواية إبراهيم بن الزبرقان وتوثيقه من الزيدية وبعض أهل السنة والطعن فيه من غير هؤلاء طعنا مطلقا مردودا .
- ٢٦٠ - رواية نصر بن مزاحم عن الزبرقان ، والطعن فيه من مخالفي الزيدية .
- ٢٦١ - رواية المحاربى عن ابن مزاحم ٢٦٢ - رواية النخعي ' المنفى للمجموع ، وقد كان شيخ الحنفية في عصره .
- ٢٦٣ - الطبقات التي تلى هؤلاء .
- ٢٦٤ - قبول المجموع - ٢٦٥ - تلقى العلماء له بالقبول ٢٦٣ - الطعن من غير دليل في أى مجموعة يتلقاها العلماء القبول فطع للسلسلة الفكرية الى تربط الحاضر بالماضى .
- ٢٦٩ - طرق رواية المجموع . أكانت بالإملاء ، أم بالرواية الشفوية .

- لا سبيل لفرض أن الإمام زيد كتبه بقلبه ولا لفرض أنه أملاه .
٢٧٠ - المجموع روى بطريق الرواية الشفوية ٢٧١ - الشواهد على ذلك من متن المجموع ٢٧٢ - ليس ذلك مدعاة للشك ، فالعلم في عصر الإمام كان كله يتلقى بهذا الطريق .
٢٧٣ - المجموع المطبوع في الفقه والحديث ٢٧٤ - الكلام في ترتيب المجموع . شرح المجموع الكبير .

٢٧٥ - دراسة نماذج فقهية من المجموع

- ٢٧٥ - دراسة نماذج فقهية منه تجعل القارى يستأنس بفقه الإمام زيد .
١ - في الزكاة
٢٧٦ - زكاة البقر العاملة . ليس فيها زكاة عند الإمام زيد . حجته .
رأى مالك الذى يخالفه ٢٧٧ - حجته ٢٧٧ - زكاة نماء النعم وحكمه من حيث إضافته إلى النصاب ٢٧٨ - أقوال الفقهاء في ذلك ورأى زيد .
٢٧٩ - نماء التجارة ، وأقوال الفقهاء ورأى الإمام زيد .
٢٨٠ - مال اليتيم ووجوب الزكاة فيه ، رأى الإمام زيد ، وآراء غيره من الفقهاء ، ما تدل عليه من ناحية النقل عن على .
٢٨١ - رأى الحنفية في هذه المسألة ٢٨٢ - رأى الهادى إلى الحق .

٢ - في البيع

- ٢٨٤ - البيع الربوى ٢٨٥ - ربا البيوع و ربا الديون ٢٨٦ - الإجماع على تحريم ربا الديون ٢٨٧ - العلة التى يبني عليها القياس في ربا البيوع واختلاف الفقهاء فيها - رأى الامام زيد ٢٨٨ - موافقته لرأى الحنفية ٢٩٩ - رأى الشافعى - رأى المالكية .
٢٩٠ - الخيانة في البيوع - ما جاء في المجموع بالرواية عن الإمام زيد في المراجعة إن كانت فيها خيانة بالزيادة ٢٩١ - الروايات الأخرى عن الإمام زيد -

الحياة في المراجعة بعدم ذكر الأجل ورأى الإمام زيد ، كما جاء في المجموع .
٢٩٣ - كلام الزيدية في اختلاف السعر عند تأجيل الثمن عنه عند تعجيله - اختلاف
الفقهاء في ذلك ٢٩٤ - أدلة الذين أباحوا الزيادة ٢٩٥ - الدليل من السنة
٢٩٦ - الاحتكار ومواضعه - ما روى عن الإمام زيد ٢٩٧ - شروط الاحتكار
الآثم عند الزيدية ٢٩٨ - الشروط عند أبي حنيفة والموازنة بين الرأيين .

٣ - في الشفعة

٣٠٠ - في المشفوع فيه - ما رواه المجموع عن الإمام زيد أنه لا شفعة
إلا في عقار . ٣٠١ - آراء الفقهاء في ذلك أربعة .
٣٠٢ - ثبوت الشفعة للجار - رأى الإمام كما روى في المجموع . ٣٠٣ - رأى
جمهور الفقهاء .
٣٠٤ - مراتب الشفعة عند الإمام زيد ٣٠٥ - معنى الاشتراك
في الارتفاق عند الزيدية .
٣٠٧ - الشفعة على عدد الرسوم - رأى الإمام زيد ٣٠٨ - رأى العترة .

٤ - في المزارعة

٣٠٩ - ما رواه المجموع عن الإمام زيد في المزارعة ٣١١ - أرض خبير
وما عمله النبي ﷺ بشأنها . رأى الظاهرية في إجارة الأراضي الزراعية .
٣١٢ - رأى جمهور الفقهاء .
٣٠٣ - المزارعة إذا كان العمل على المزارع ، والبذر على صاحب الأرض .
٤١٣ - صور المزارعة الصحيحة والمزارعة الفاسدة - إبطال الإمام زيد لكل
شرط يخالف مقتضى عقد المزارعة .

٥ - في الهبة

٣١٥ - روى عن الإمام زيد أن الهبة من الصحيح والمريض مقيدة
بالتك . مخالفة جمهور الفقهاء لذلك وأدلتهم .

- ٣١٩ - حجة التقييد بالثلث ٣٢٩ - قياس الهبة على الوصية عند أصحاب ذلك الرأى .
- ٣١٩ - القبض فى الهبة شرط لتتمامها عند الإمام زيد - اختلاف العلماء فى ذلك .
- ٢٢١ - الرجوع فى الهبة يجوز عند الإمام فى غير الصدقة والهبة لذى الرحم والعروض ٣٢٢ - أقوال العلماء فى ذلك .
- ٣٢٣ - رأى الهادى فى ذلك .
- ٣٢٤ - خاتمة الكلام فى المجموع .
- ٣٢٤ - ما تدل عليه النماذج التى نقلناها ٣٢٥ - اشتغال الكتاب على فقه الإمام زيد رواية ودراية .

٣٢٦ - أصول المذهب الزيدى

تمهيد :

- ٣٢٦ - الإمام زيد فقيه مجتهد بالاتفاق - ما دام مجتهدا فله منهاج .
- ٣٢٧ - عدم تدوين المناهج ٣٢٨ - يجب أن نفرض ملاحظة المناهج ، وإن لم تدون ٣٢٩ - الأئمة الذين عاصروه كانت لهم منهاج ولم تدون .
- ٣٣٠ - المناهج يتأخر تدوينها عن الموضوع ، وإن كانت تسبق الموضوع فى الوجود - طريق معرفة منهاج الإمام زيد وأبى حنيفة ومالك مع أنهم لم يدونوها ، ولم يروها أحد منهم .
- ٣٣١ - صلة الإمام زيد بأصول الفقه الزيدى - مراجعة المدون من أصول الزيدى على المأثور من فقه الإمام زيد ليعرف مقدار التوافق .
- طرق الاستنباط فى الفقه الزيدى
- ٣٣٣ - أصول الفقه الزيدى كثيرة ، ولكنها لم تطبع - قربها من منهاج المتكلمين .

٣٣٤ - استمداد أصول الزيدية من علم الكلام واللغة وعلم الأحكام . كيفية الاجتهاد عند عدم ٣٣٥ - تقديم قضايا العقل القطعية ٣٣٦ - قضية العقل التي يتوقف عليها علم الأحكام في أصول الزيدية .
٣٣٧ - الإجماع الذي يقدمه المجتهد ويلزم به - خطأ المستشرقين ومن جاراهم في فهم تقديم الإجماع ٣٣٨ - الإجماع المعلوم ومقامه في الاستدلال عند الزيدية .
٣٣٩ - تقديم هذا النوع من الإجماع ليس فيه تأخير الكتاب والسنة - الاجماع المؤخر عن الكتاب والسنة .

٣٤٠ - حكم العقل في التكليف

٣٤٠ - العقل له دوران - دوره الأول في إثبات الرسالة المحمدية - دور الثاني في إثبات التكليفات الشرعية واستنباطها .
٣٤١ - لا يستقل العقل بفهم التكليفات قبل الرسول عند الإمام زيد وبقية الزيدية .

٣٤٢ - آراء علماء المسلمين في تحسين العقل وتقييحه - رأى الزيدية في هذا .
٣٤٤ - حسن الأشياء وقبحها . أدلة من قالوا إن للأشياء حسنا ذاتيا ، وقبحا ذاتيا .
٣٤٥ - أدلة مخالفهم ٣٤٦ - رأى الإمام زيد في هذا المقام ٣٤٧ - رأى الشافعية ، توسط الزيدية بين المعتزلة والحنفية ، وتوسط الحنفية بين الزيدية والشافعية .

ترتيب المصادر الفقهية

٣٤٩ - (١) نصوص الكتاب والسنة المعلومة

القرآن

٣٥٠ - التعريف به في كتب الزيدية . - ٣٥١ - قراءات القرآن وهيئات القراءة متواترة ٣٥٢ - القراءات السبع متواترة عند الزيدية - سبب نزول القرآن منجا ٣٥٣ - فوائد تعدد القراءات .
٣٥٥ - المحكم والمتشابه في القرآن ٣٥٦ - أقسام المحكم .

- ٣٥٧ - النص الجلي والنص الخفي ، - تعريف النص ٣٣٨ - اختلاف الفقهاء في تعريف النص - رأى الزيدية .
- ٣٦٠ - ظواهر الكتاب والسنة . تعريف الظاهر ٣٦١ - التعاوض بين النص والظاهر عند الزيدية .
- ٣٦٢ - العام عند الزيدية من الظاهر الذى يقبل احتمال التخصيص - دلالة العام ظنية عند الزيدية .
- ٣٦٣ - تخصيص العام ٣٦٤ - تخصيص الاجماع للعام . تخصيص اجماع العترة .
- ٣٦٥ - تخصيص القياس للعام عند الزيدية ٣٦٦ - الشافعى لا يجيز تخصيص القياس للعام - المالكية والزيدية يتلاقيان .
- ٣٦٨ - هل يرى الامام زيد تخصيص العام بالقياس . الرجوع إلى المجموع فى ذلك ٣٦٩ - الشواهد الكثيرة منه تدل على أن الامام زيدا لا يرى ذلك .
- ٣٧٠ - تخصيص المفهوم لعام القرآن عند الزيدية .
- ٣٧١ - تخصيص العام بخبر الآحاد ، ما جاء فى الأصول الزيدية خاصا بذلك .
- ٣٧٢ - اختلاف الفقهاء فى هذا ٣٧٣ - حقيقة التخصيص .

السنة

- ٣٧٦ - نصوص أخبار الآحاد وظواهرها .
- ٣٧٨ - أقسام السنة . مراتبها ٣٧٩ - قوة أخبار الآحاد عند الزيدية
- ٣٨٠ - مراتب أخبار الآحاد . وشروط الرواية ٣٨٢ - القرابة عند الزيدية ليست شرطا فى قبول الرواية ، ولكنها أساس فى الأرجحية .
- ٣٨٣ - أخبار الآحاد ليست مرتبة واحدة من حيث قوة دلالتها .
- ٣٨٤ - المفومات فى القرآن والسنة
- ٣٨٤ - المنطوق والمفهوم عند الزيدية . معنى المنطوق ، ومعنى المفهوم .

- ٣٨٥ - مفهوم الموافقة ، الاختلاف في كونه من دلالة المنطوق . اتفاق علماء المسلمين على الأخذ به ما عدا الظاهرية .
- ٣٨٦ - مفهوم المخالفة - اختلاف الفقهاء في الأخذ به . أكثر الزيدية على الأخذ به . أدلة المانعين للأخذ به ٣٨٨ - أدلة الآخذين به . أقسام مفهوم المخالفة ٣٨٩ - مفهوم اللقب ٣٩٠ - مفهوم الوصف ٣٩١ - مفهوم الشرط ٣٩٢ - أمتلته ومناقشتها ، والاختلاف في الاستنباط حول بعض الآيات ٣٩٣ - مفهوم الغاية ٣٩٤ - مفهوم العدد ٣٩٥ - مفهوم الحصر . مراتب المفهومات ٣٩٦ - المفهومات على تأخرها تخصص العام وتوجيه ذلك .

٣٩٧ - أفعال النبي ﷺ

- ٣٩٧ - مرتبتها في أصول الزيدية - أقسامها - ما يتصل بالتشريع - ما يكون بياناً للقرآن الكريم ٣٩٨ - ما يعمل بمقتضى الطبيعة البشرية .

٣٩٩ - الإجماع

- ٣٩٩ - مرتبة الإجماع في الاستدلال . تعريفه - أدوار الإجماع - إجماع الصحابة ٤٠٠ - الإجماع في عصر الاجتهاد إجماع الفترة ٤٠١ - اختلاف الزيدية في إجماع العترة - الإجماع في حجته يتناول الاعتقادات إذا كان قطعياً .
- ٤٠٢ - إمكان الإجماع - وقوعه ٤٠٣ - مناقشة الشافعي في وقوعه
- ٤٠٤ - الإمكان العقلي والإمكان العادي اختلاف الزيدية في وقوعه .
- ٤٠٤ - شروط الإجماع .
- ٤٠٥ - أنواع الإجماع - الإجماع الصريح ٤٠٦ - الإجماع السكوتي - أدلة من يحتاج به ، وأدلة من يعارضه ٤٠٧ - الزيدية يأخذون بالإجماع السكوتي - شعب الإجماع عند الزيدية ٤٠٨ - اختلاف الفقهاء على رأيين أو ثلاثة في عصر مع اتفاقهم على أصل جامع يعد القسم الثالث من الإجماع .

- ٤٠٨ - سند الإجماع - اتفاق العلماء على أن الإجماع لا بد له من سند .
- ٤٠٩ - القياس يصلح سند للإجماع عند الزيدية واختلاف الفقهاء في ذلك .
- ٤١٠ - إجماع العترة .
- ٤١١ - مراتب الإجماع عند الزيدية (١) ما أجمع عليه السلف والخلف .
- ٤١٢ - تقديم هذا النوع على كل اجتهاد (٢) ما انفرد به السلف ، وانقرض عصرهم مجتمعين عليه . (٣) ما انفرد به السلف، ولم ينقرض من العصر . (٤) ما اجتمع عليه السلف ، بعد أن اختلفوا فيه (٥) ما اقترن فيه الصحابة على قولين .
- ٤١٤ - (٦) الاجماع السكوتي (٧) ما اتفق عليه أصل العصر الا واحدا أو اثنين .
- ٤١٤ - طرق معرفة الاجماع ٤١٥ - (١) معرفة الاجماع بالمشاهدة (٢) معرفته بالنقل عن كل الأمة (٣) معرفته بالتواتر (٤) معرفته بنشره وعدم أفكاره (٥) معرفته بأخبار الآحاد .
- ٤١٦ - مخالفة الاجماع المتواتر فسق - حجة ذلك ، ومناقشة الغزالي لهذه الحجة .
- ٤١٨ - فتوى الصحابي
- ٤١٨ - أخذ الأئمة الأربعة بفتوى الصحابي - عدم أخذ الزيدية بها .
- ٤١٩ - أقوال العلماء في فتوى الصحابي ٤٢٠ - الزيدية يأخذون برأى الصحابة مجتمعين ، وإذا اختلفوا لا يخرجون عن آرائهم - موضع الخلاف هو قول الصحابي الذي انفرد به ولم يعرف ولم يشتهر .
- ٤٢٢ - (٧) القياس
- ٤٢٢ - الزيدية يأخذون بالقياس - تعريفه عندهم وعند الجمهور .
- ٤٢٣ - القياس أخذ بقانون المساواة في الحكم بين الأشياء المتماثلة ٤٢٤ - أدلة من يعارضون الأخذ به والرد عليهم ٤٢٥ - حجج الذين اثبتوا القياس من القرآن والسنة والعقل واجتهاد الصحابة ٤٢٦ - أخذ الإمام زيد بالقياس .
- ٤٢٧ - أركان القياس (١) الأصل (٢) الحكم شروط الحكم الذي يثبت فيه القياس ٤٢٨ - ما يجيء على خلاف القياس ٤٢٩ - الركن الثالث الفرع .

٤٢٩ - العلة وهي الركن الرابع - تعريفها - ما يشترطه الحنفية ٤٣٠ - الفرق بين العلة والوصف المناسب - الزيدية لا يشترطون في الوصف الذي يصلح علة - أن يكون منضبطا .

٤٣١ - شروط العلة عند الزيدية وغيرهم ٤٣٢ - عموم العلة - الاختلاف في جواز تخصيصها - الفرق تخصيص العلة وعدم الأخذ بالقياس في بعض الأحوال .
٤٣٣ - حجة من منعوا التخصيص وحجة من أجازوه .
٤٣٤ - ثمرة الاختلاف في جوار تخصيص العلة - العلة أمانة كاشفة - العلة يثبت معها الحكم وجودا وعدما .

٤٣٥ - أقسام القياس من حيث وضوح العلة - قياس العلة - قياس الشبه .
٤٣٦ - الإمام زيد أخذ بالقياس - أمثلة من المجموع تدل على أخذه بالقياس .

٤٣٨ - (٨) الاستحسان

٤٣٨ - ذكر الاستحسان في باب القياس عند الزيدية - تعريف الاستحسان عندهم ٤٣٩ - توضيح التعريف ٤٤٠ - تعريف الاستحسان عند الحنفية ، وتقسيمه عندهم - استحسان القياس ٤٤١ - استحسان السنة امتحان الإجماع ٤٤٢ - استحسان الضرورة - أوجه الاستحسان عند الزيدية ومواقع توافقها ومخالفاتها للجمهور .

٤٤٣ - رأى الإمام زيد في الاستحسان .

٤٤٥ - (٩) المصلحة المرسله

٤٤٥ - الزيدية يعدون المصلحة المرسله من قبيل القياس ، لأنها من المناسب الغريب أو المرسل - أقسام المناسب - المناسب المؤثر - المناسب الملائم وأمثله .
٤٤٦ - المناسب المرسل - أقسامه - المأخوذ به هو من قبيل الأخذ بالمصلحة المرسله ٤٤٧ - اتفاق الزيدية مع المالكية ٤٤٨ - ما لا يؤخذ به من المصالح عندهم .

٤٤٩ - إنكار الشافعي على من أحد بالمصلحة ، وفي هذا رد على بعض

- كتب الأصول عند الزيدية التي ادعت أنه تردد في الأخذ بها ٤٥٠ - شروط الأخذ بالمصلحة عند مالك توافق ما يشترطه الزيدية .
- ٤٥١ - أخذ الإمام زيد بالمصلحة .
- ٤٥٢ - (١٠) الاستصحاب
- ٤٥٢ - اتفاق الفقهاء على الأخذ به - حقيقته .
- ٤٥٣ - أقسام الاستصحاب عند الزيدية - استصحاب البراءة - استصحاب الملك - استصحاب الحكم - استصحاب الحال .
- ٤٥٤ - مدى الأخذ بالاستصحاب - اعتبره الحنفية والمالكية مقررًا للحقوق الثابتة ، ولا يثبت حقوقاً جديدة ، توسعة الشافعية والظاهرية في قوته .
- ٤٥٥ - رأى الزيدية يتفق مع رأى الشافعية .
- ٤٥٥ - الأحكام التي تترتب على الأخذ بالاستصحاب .
- ٤٥٧ - دليل العقل والخطر والإباحة
- ٤٥٧ - الزيدية يأخذون بالتحسين العقلي والتقييح ، ويؤخرون الحكم به عن كل الأدلة ٤٥٨ - ما انبنى على أخذهم بذلك . الخطر والإباحة مرتبطان بحكم العقل ٤٥٩ - شمول الأدلة عندهم لا يوجد فراغاً لحكم العقل .
- ٤٦١ - خاتمة في أصول الزيدية
- ٤٦١ - لم تدون هذه المناهج في عهد الإمام زيد ، ولكن دونت بعده ،
- ٤٦٢ - الخصوبة في المصادر الفقهية عند الزيدية .
- ٤٦٣ - الاجتهاد
- ٤٦٣ - معنى الاجتهاد - أقسام الاجتهاد ، الاجتهاد الكامل . ٤٦٤ - الاجتهاد الناقص ٤٦٤ - تخرج المناط - تقيح المناط - تحقيق المناط .
- ٤٦٥ - شروط المجتهد - العلم بالعربية ٤٦٦ - العلم بالقرآن ٤٦٧ - العلم بالسنة - معرفة مواضع الإجماع ٤٦٨ - العلم بأوجه القياس - معرفة مقاصد

- الأحكام ٤٦٩ - صحة الفهم وحسن التقدير - صحة النية وسلامة الاعتقاد .
- ٤٧٠ - مراتب المجتهدين
- ٤٧٠ - مراتب المجتهدين أربعة : ٤٧١ - المجتهدون المستقلون .
- ٤٧٢ - المجتهدون المنتسبون ٤٧٣ - المخرجون ٤٧٤ - المرجحون .
- ٤٧٥ - المقلدون ثلاثة أقسام : العلماء الذين يعرفون الراجع من غير الراجع في المذهب - من يستطيعون فهم الكتب من غير تحصيل - العامة .
- ٤٧٦ - تجزئة الاجتهاد
- ٤٧٦ - أكثر الزيدية على أن الاجتهاد يتجزأ - لا تقع التجزئة في الاجتهاد المطلق عند الزيدية ، بل تقع فيما دونه .
- ٤٧٧ - مراتب الأدلة عند المجتهد
- ٤٧٨ - الإجماع القطعي في حقيقته وسنده هو المرتبة الأولى - نصوص القرآن والسنة المتواترة ثم ظواهرهما .
- ٤٧٩ - يلي هذا نصوص أحبار الآحاد ثم ظواهرها - يلي هذا المفهومات
- ٤٨٠ - يلي هذا القياس - مراتبه . ٤٨١ - حكم العقل آخر المراتب .
- ٤٨٢ - الاجتهاد والتقليد عند الزيدية
- ٤٨٢ - لا بد من بقاء الاجتهاد - الاستنباط والاختيار . ٤٨٣ - نمو المذهب واتساع آفاق المخرجين فيه .
- ٤٨٣ - التقليد في المذهب الزيدي ٤٨٤ - لا يجوز للمفتي أن يفتي من غير اجتهاد - الحكاية في الفتوى ٤٨٥ - تقليد الميت والاختلاف فيه في المذهب الزيدي ٤٨٦ - تقديم الأئمة من آل البيت في الاجتهاد والاتباع وأدلة ذلك .
- ٤٨٧ - يلي الأئمة في الاجتهاد والاتباع الصحابة .
- ٤٨٨ - نمو المذهب الزيدي وانتشاره
- ٤٨٨ - أسباب نمو المذهب الزيدي ٤٨٩ - انتشار المذهب الزيدي

في بلاد مختلفة من أسباب نموه - أسباب انتشاره ٤٩٠ - اتساع آفاق المذهب
الزهد ، والبلاد التي انتشر فيها ٤٩١ - تفرق الزيديين في أصقاع متباعدة
غية متجاورة .

٤٩٢ - كثرة المجتهدين في المذهب الزيدي

٤٩٣ - المجتهدون من أولاد زيد وأحفاده ، وأولاد عمومتهم ذرية الحسن بن علي .
٤٩٣ - أحمد بن عيسى بن زيد - علمه وفقهه وكتبه ٤٩٤ - دعوته
بالإقامة لنفسه في عهد الرشيد . وحسن ثم احتفاؤه وموته في عهد المهدي كل .
٤٩٥ - القاسم الرسي رأس القاسمية - فقهه علمه بالمذهب الحنفي .
٤٩٦ - منجه ونخر بجماته لها شأن باليمن .

٤٩٧ - الناصر الأطروش رأس الناصرية - ولادته - هجرته إلى بلاد الديلم
وخيل ، نشره الإسلام والمذهب الزيدي بها . والسبب في هجرته - انتظار أمر
الزيدية وإعلانه إمامته ٤٩٨ - آراؤه وآراء الهادي . ومبايعة كل مهتما في الأرض
الذي أعلن فيها إمامته . وتماضيهما ٤٩٩ - عمل من جاموا بعد الإمامين .
لإخوان أبناء الهادي تقلبها علم الهادي ٥٠٠ - روايتهما كتب أبيهما ،
ورواية عم آل محمد . ٥٠١ - احتلاط آراء الهادي بآراء القاسم والناصر .
٥٠٢ - الاختلاف في الاجتهاد للوطن دخل فيه .

لأخوال الهادي الماروقيان المبايعة لأحدهما ٥٠٣ - الجمع بين آراء الهادي
والمذهب الحنفي ، وسبب ذلك ٥٠٤ - جمعها الأحاديث الإسلامية كلها
من كل البيت وغيرهم .

٥٠٥ - المنصور ، وبجي بن حمزة - عليهما .

٥٠٦ - تفرق المذهب الزيدي وقربه من المذهب الحنفي وأسباب ذلك .

٥٠٧ - القرب من المذهب الحنفي في فروع المعاملات ، قربه من الشافعي

في الاستصحاب .

قربه من المالكي في الأحذ بالملحة ٥٠٨ - أخذ المنهج الزيدي من المناهج بأوسعها .

٥٠٩ - الإمام الهادي

٥٠٩ - هو رأس الهاديوية - أهل اليمن ينجون على مذهبه - رسائله .
٥١٠ - دهابه إلى اليمن - إمامته ٥١١ - بيعته وما اشترطه على نفسه ، عمله على جمع المسلمين ، وتضاؤه على التفرق باليمن ٥١٢ - أمحاه إلى الإصلاح والعدالة الاجتماعية - منعه المسلمين من أن يبيعوا أراضيهم الزراعية لغيرهم ، وتعويض من اشترى مما دفع ، وبقاء من ورث شيئاً من غير المسلمين على ما هو عليه .

٥١٣ - أوجب على بيت المال شراء كل العبيد المسلمين الذين يكونون في ملك غير المسلمين .

٥١٤ - محارته القرامطة وجرحه ، ثم وفاته بعد ذلك ودفنه باليمن .

٥١٥ - الخاتمة ، وشكر قسم المخطوطات بدار الكتب المصرية .

مؤلفات الامام الشيخ محمد أبو زهرة

والتي تقوم دار الفكر العربي بملتزم طبعها ونشرها وتوزيعها

● خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم (في مجلدين)

● المعجزة الكبرى (القرآن)

● أبو حنيفة : حياته . عصره . آراؤه . فقهه

● مالك : حياته . عصره . آراؤه . فقهه

● ابن حنبل : حياته . عصره . آراؤه . فقهه

● الشافعي : حياته . عصره . آراؤه . فقهه

● الإمام زيد : حياته . عصره . آراؤه . فقهه

● ابن تيمية : حياته . عصره . آراؤه . فقهه

● ابن حزم : حياته . عصره . آراؤه . فقهه

● الإمام الصادق : حياته . عصره . آراؤه . فقهه

● الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي (الجريمة)

● الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي (العقوبة)

● تاريخ المذاهب الإسلامية (جزءان)

● الأحوال الشخصية

● أحكام التركات والموارث

● أصول الفقه

● الملكية ونظرية العقد

● شرح قانون الوصية

● محاضرات في الوقف

● محاضرات في عقد الزواج وآثاره

● محاضرات في التصرية

● الوحدة الإسلامية

● الخطابة

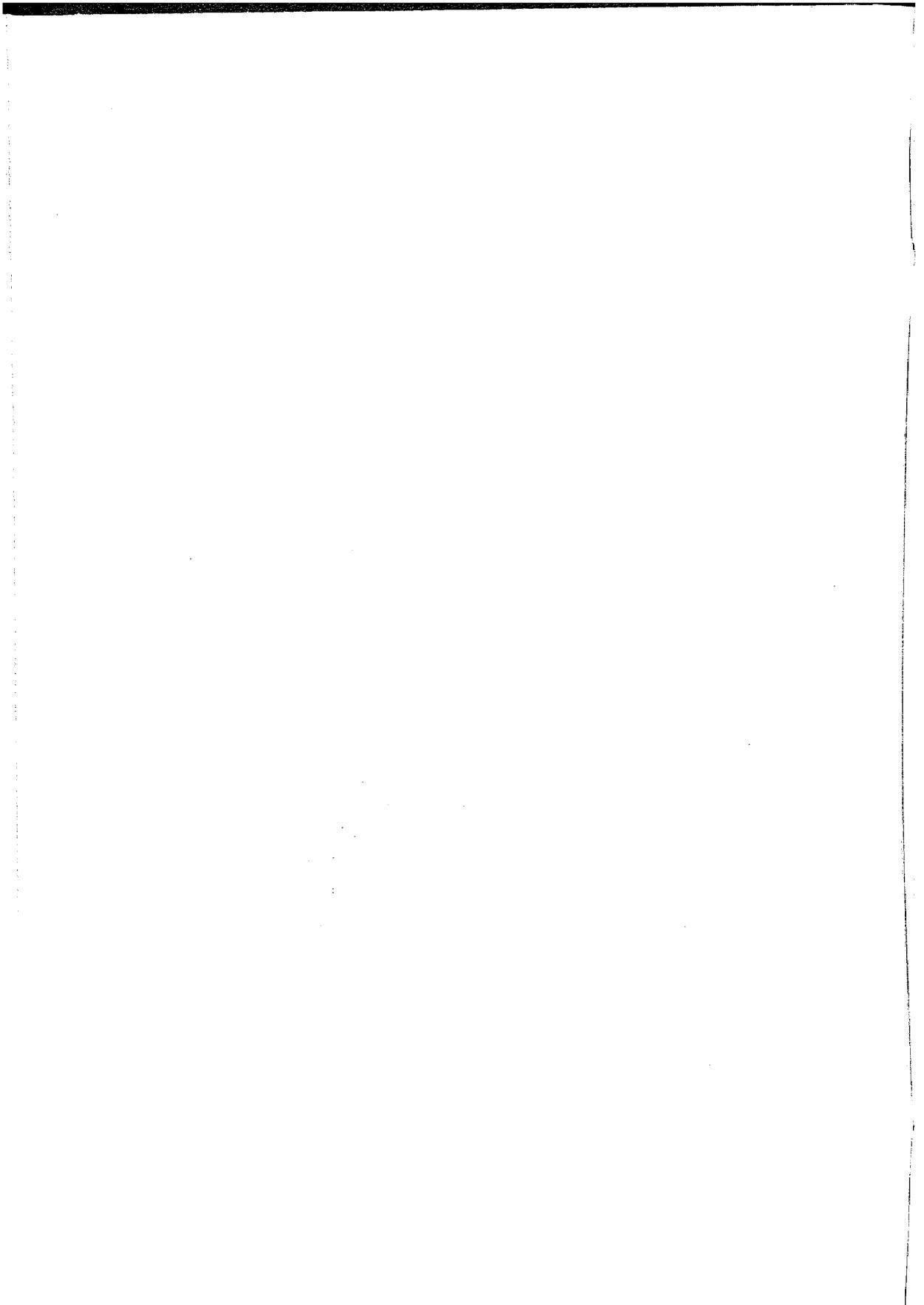
- مقارنات الأديان
- الدعوة إلى الإسلام
- تنظيم الإسلام للمجتمع
- في المجتمع الإسلامي
- تنظيم الأسرة وتنظيم التسلسل
- الولاية على النفس
- موسوعة الفقه الإسلامي (جزءان) بإشراف الامام محمد أبو زهرة
- العلاقات التولية في ظل الإسلام
- التكافل الاجتماعي في الإسلام
- المجتمع الإنساني في ظل الإسلام
- العقيدة الإسلامية
- تاريخ الجليل (الطبعة الثانية)
- الذي مضى على طبعته الأولى ما يقارب الخمسين عاماً

• • •

وتطلب جميعها من ملتزم طبعها ونشرها وتوزيعها

دار الفكر العربي

والمكتبات الشهيرة بالقاهرة والعالم العربي





General Organization of the Alexandria
Library (GOAL)
Bibliotheca Alexandrina



The page contains a large area of extremely faint, illegible text. The characters are too light and blurry to be read, appearing as a light gray pattern against the white background. The text is organized into several vertical columns, suggesting a structured layout like a list or a table, but the specific content is completely unreadable.

