









جامعة الإسكندرية
كلية الآداب
قسم الفلسفة

أبو حنيفة النعمان وآراؤه الكلامية

بحث مقدم من الطالب

شمس الدين محمد عبد اللطيف

لنيل درجة الماجستير في الفلسفة الإسلامية من

كلية الآداب جامعة الإسكندرية

أشير أبا

الأستاذ الدكتور / أحمد محمود صبحي

أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب

١٤٢٣هـ - ١٩٦٩م



فهرس الموضوعات

رقم الصفحة

١

الموضوع المقدمة الفصل الأول:

- ٨ - حياته ومؤلفاته
- ٨ - مولده ونسبه
- ١١ - الحياة العقلية عند العرب فى القرن الأول الهجرى
- ٢٨ - ثقافته العلمية
- ٣٢ - شيوخه وتلاميذه
- ٥٠ - مؤلفاته

الفصل الثانى:

- ٥٢ - المنهج العقلى عند أبى حنيفة
- ٥٤ - المنهج عند الإمام أبى حنيفة
- طبيعة المنهج عند كل من مدرسة أهل الرأى
ومدرسة أهل الحديث.
- ٥٦ - طبيعة المنهج عند الإمام أبى حنيفة
- ٦٢ - أصول المنهج عند الإمام أبى حنيفة
- ٦٩ - القرآن الكريم
- ٧١ - السنة
- ٧٦ - أقوال الصحابة
- ٧٨ - الإجماع
- ٨٢ - القياس
- ٨٤ - الإستحسان
- ٨٨ - العرف
- ٩٠ - موقفه من النقل والعقل
- ٩١ -

الفصل الثالث:

- الذات والصفات
- ١٠١ - مسألة الذات والصفات
- ١٠٣ - موقف أبى حنيفة من الذات والصفات
- ١٠٤ - موقف السلف من الذات والصفات
- ١٠٥ - موقف الأشاعرة والماتريدية من الذات والصفات

- ١١٣ - صفة التكوين
- ١١٤ - رأى أبى حنيفة فى الصفات بوجه عام
- ١١٥ - تعقيب
- كلام الله
- ١١٦ - كلام الله فى الفكر الإسلامى
- ١١٨ - إتهام الإمام أبى حنيفة بالقول بخلق القرآن
- ١٢٠ - موقف أهل السنة من كلام الله
- ١٢١ - موقف المعتزلة
- ١٢٢ - كلام الله لدى الأشاعرة والماتريدية
- ١٢٤ - الكلام النفسى والكلام اللفظى
- ١٢٥ - تعقيب
- رؤية الله تعالى
- ١٢٨ - أدلة أبى حنيفة على رؤية الله تعالى
- ١٢٩ - مذهب أهل السنة وأدلتهم
- ١٣١ - نفاة الرؤية ورد الأشاعرة والماتريدية عليهم
- ١٣٣ - تعقيب

الفصل الرابع:

- مشكلة الجبر والإختيار
- ١٣٦ - أهمية المشكلة
- ١٣٨ - موقف الصحابة من الجبر والإختيار
- ١٤٣ - موقف الإمام أبى حنيفة من الجبر والإختيار
- ١٤٤ - موقف الأشاعرة والماتريدية من الجبر والإختيار
- ١٤٨ - نظرية الكسب عند أبى حنيفة
- ١٥٠ - نظرية الكسب عند الأشاعرة والماتريدية
- ١٥٣ - الأفعال المتولدة
- ١٥٦ - الحسن والقبح والصلاح والأصلح
- ١٦٠ - أهم نقاط الإتفاق
- ١٦١ - أهم نقاط الإختلاف

الفصل الخامس:

- موقف أبى حنيفة من النبوة والإيمان
- ١٦٣ - النبوة وحاجة الناس إلى نبى
- عصمة الأنبياء وموقف أبى حنيفة وبعض الفرق
- ١٦٥ - منها.
- ١٦٩ - حقيقة الإيمان
- ١٧٠ - حقيقة الإيمان عند الإمام أبى حنيفة وبعض الفرق
- ١٧٨ - الإيمان بين الزيادة والنقصان

- ١٨٠ - مشكلة مرتكب الكبيرة
- ١٨١ - المذاهب في مرتكب الكبيرة:
- ١٨٥ - الإسلام والإيمان
- ١٨٧ - تعقيب

الفصل السادس:

- موقف أبي حنيفة من الفرق الإسلامية
- ١٩١ - أبو حنيفة والشيعة
- ١٩٧ - الخوارج
- ١٩٩ - المبادئ التي تجمع الخوارج
- ٢٠٠ - موقف أبي حنيفة من الخوارج
- ٢٠٣ - المعتزلة
- ٢٠٤ - منهج المعتزلة الكلامي
- ٢٠٥ - الخلاصة
- ٢٠٦ - منهج أبي حنيفة الكلامي
- ٢٠٩ - تعقيب
- ٢١١ - خاتمة البحث
- ٢١٧ - المصادر والمراجع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

”وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ وَنَ الْهَادُونَ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِن قَبْلِهِمْ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِن قَبْلِهِمْ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِن قَبْلِهِمْ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِن قَبْلِهِمْ“

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(التوبة: ١٠٠)

عندما انتشر المسلمون في الأرض وعلت أعلامهم في كل مكان في أمد قليل وكانت أسنتهم تتلوا القرآن، وأذانهم تصيخ السمع له، وكانوا يواجهون العالم كله، العالم الذي فتحوه وغلبوه بالقرآن وبسنة محمد صلى الله عليه وسلم، وهذا ما كانوا يملكون فاتجهوا إلى القرآن والسنة يتأملون فيهما ويستخرجون الحقيقة، وبالقرآن أيضا يخاطبون الأمم. أمماً عريقة في الحضارة راسخة في الفكر متمكنة في الجدل، اتجهوا إلى القرآن يقرأونه ويتتبرونه وفي هذا التبرُّ وهذا التفكُّر في أعماق النص الإلهي بدأ الفكر الإسلامي، اختلفت الطرق بالناس ولكن الأصل واحد هو القرآن. فمن النظر في قوانين القرآن نشأ الفقه، ومن النظر فيه ككتاب للحكم نشأ علم السياسة، ومن النظر فيه ككتاب يحدد العقائد نشأ الكلام، وهذا العلم كان له دور هام في إثراء الحياة الفكرية في الإسلام.

هذا وقد كان للمعتزلة السبق في نشأة علم الكلام فهم أصحاب الفضل في تأصيل التيار العقلاني في الإسلام، فقد اقتحموا كثيراً من القضايا الفكرية التي كان لا يخوض فيها السلف، فقالوا فيها بأراء لا تخاو من جرأة وإقدام، حتى وإن كانوا قد غالوا في استعمال العقل في بعض الأحيان، إلا أن كثيراً من الفرق الإسلامية قد تأثرت بالمعتزلة حتى وإن خالفتها في الرأي.

هذا وقد كان الإمام أبو حنيفة هو أحد أقطاب الفقه الإسلامي بيد أن ظهور علم الكلام وظهور بعض الأفكار التي فيها تسطط كما حدث عند الخوارج جعل الإمام أبا حنيفة يتجه إلى علم الكلام، فكان أول من وضع مذهب أهل السنة والجماعة في صورته المبكرة، فقد اتخذ الإمام أبو حنيفة من آرائه الكلامية مذهباً يتوافق مع تعاليم الدين ومع آرائه الفقهية.

وترجع أهمية البحث إلى أن الإمام أبا حنيفة عرف لدى جمهور المسلمين بأنه فقيه تعرض لمسائل الدين لتوضيحها وتبسيطها، إلا أنه لم ينل حظه في الدراسة بالنسبة لآرائه الكلامية كما ناله في الفقه، وقد تنبه البغدادي في كتابه " تاريخ بغداد " إلى هذا " فذكر أنه أول متكلم في الفقهاء".

ومما يزيد من أهمية هذا البحث هو أن الآراء الكلامية لدى أبي حنيفة قد أثرت تأثيراً قوياً فيمن أتوا بعده، وكانت من الفرق التي تأثرت به فرقتا الأشاعرة والماتريدية، وقد كان للأشاعرة تأثيراً قوياً على جمهور المسلمين لما ينطوي عليه مذهبها من وسطية واعتدال وهو من سمات الإسلام كدين وسط " وكذلك جعلناكم أمة وسطاً " ، وهذه الآراء كان لها من القوة والانتشار ما يجعل العامة والخاصة يعتقدون فيها وينسكون بها لأنها تتوافق والنصوص القرآنية والسنة النبوية، أما الماتريدي فقد استقى معظم آرائه الكلامية من كتاب الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة.

وقد قام البحث على مجموعة من الفرضيات وهي:

١- عرض لآراء الكلامية لأبي حنيفة محاولين معرفة إذا ما كانت هذه الآراء تتوافق والعقيدة الإسلامية كما جاءت في القرآن والسنة وهل استطاع أن يفصل في القضايا الكلامية فصلاً دقيقاً وإلى أي مدى كان موفقاً في ذلك.

٢- مدى تأثير هذه الآراء على الفرق الإسلامية كالأشاعرة والماتريدية والفكر الإسلامي بشكل عام.

٣- معرفة موقف أبي حنيفة من الآراء الكلامية التي ذاعت في عصره وهل كان على اتفاق معها أم لا، وتقييمه لهذه الآراء ثم نحاول أن نتعرف على ما إذا كان هناك ارتباط منهجي بين فقه أبي حنيفة وآرائه الكلامية.

٤- هل ثمة ارتباط منهجي بين آراء أبي حنيفة الكلامية وبين مكوناته الفكرية وارتباطها بمصادر المعرفة عنده.

هذا وقد جاء عنوان الرسالة: "أبو حنيفة النعمان وآراؤه الكلامية". وقد قسمت الرسالة إلى مقدمة وستة فصول وخاتمة ثم قائمة بأهم المصادر والمراجع.

الفصل الأول:

اتجهت فيه إلى دراسة حياته دراسة متعرف لشخصه، ثم بينت الحياة العقلية عند العرب في القرن الأول الهجري، ولما للإسلام من تأثير كبير على عقلية العرب ومكوناتهم الفكرية، فقد جاء الإسلام مخاطباً العقل ومستنهضاً للفكر، وقد أثمر ذلك بنتائج على العقل العربي الذي فهم معاني القرآن وفسر آياته واستنبط منه الأحكام ومن هنا ظهرت الفرق الإسلامية والحركات العلمية، وقد كان ذلك مدخلاً لدراسة عصر الإمام أبي حنيفة وهو العصر الأموي والعباسي، والذي كانت تموج فيه شعوب مختلفة من فرس وروم وهنود، وهو العصر الذي كانت تتصارع فيه تيارات فكرية كثيرة كان لها تأثيرها على عقل الفقيه وتفتق ذهنه لاستخراج المسائل ووضع مقاييس لها بعض العموم لمجموع الفروع المتباينة، ثم عرضت لثقافته العلمية التي استقامها في الكوفة ثانياً المضمرين العظمين، وكان أول ما اتجه إليه في بداية حياته الثقافية علم أصول الدين كذلك عرضت لشيوخه الذين أخذ عنهم وهم حماد بن أبي سليمان وإبراهيم النخعي وكلاهما من مشيخة فقهاء الرأي، وكذلك أخذ عن فقهاء لهم نزعات مختلفة، كما التقى بالبرزين في الفقه الشيعي ومنهم الإمام زيد بن علي والإمام جعفر الصادق، فقد استقى عامه من عدة ينابيع كان لها أثر في تكوينه الفكري، أما عن تلامذته فقد ذكرت أشهرهم، لأن أبا حنيفة كان له تلامذة كثيرون منهم من كان يرحل إليه ويستمع له ثم يعود إلى بلده، ثم عرضت لمؤلفاته في علم الكلام، أما كتب الفقه فلم نعثر للإمام على كتاب مدون له بالمعنى الذي عرف فيما بعد من تأليف وتدوين وأن يخلو العالم إلى نفسه فيكتب أو يملئ الأشياء الكثيرة، لم يكن الإمام متفرغاً للتأليف بقدر تفرغه للتدريس، أما تلامذته فقد دونوا له آراءه وفتاويه والتي كان يراجع ما دون منها ليقره أو ليخبره.

الفصل الثاني:

جعلت عنوانه "المنهج العقلي عند أبي حنيفة، وعرضت فيه لطبيعة منهجه الذي تلقاه المخالف والموافق، فاستنكره المخالف وناصره الموافق، ورأى فيها الأول وهو المستمسك بالنص لا يحذوه بدعاً من الآراء في الدين، فشد في التكبر وربما لا يكون رأى أبي حنيفة وما أتصف به من ورع وتقى، لذلك كانت نخف حدة النقد لدى المعارض إذا رآه أو علم وجه الدليل، وقد عرضت لطبيعة منهج أهل الحديث وهم المستمسكون بالنص وطبيعة منهج أهل الرأى المكثرون للقياس.

ثم تناولت أصول المنهج، فقد رسم أبو حنيفة منهاجاً للاستنباط وإن لم يكن مفصلاً إلا إنه جامع لأنواع الاجتهاد، ويقوم منهج أبي حنيفة على أصول سبعة وهي:

- ١- الكتاب
- ٢- السنة
- ٣- أقوال الصحابة
- ٤- القياس
- ٥- الاستحسان
- ٦- الإجماع
- ٧- العرف

وقد تعرضت لهذا المنهج في الرسالة بالتفصيل محاولاً التعرف عليه ومدى ما حققه هذا المنهج من الوصول إلى النتائج المرجوة منه وإلى مدى كان هذا المنهج يشكل نسقاً متكاملًا استطاع أبو حنيفة من خلاله أن يدرس مواضيع شتى كونت في مجملها إنتاجه الفكري ثم عرضت لموقفه من النقل والعقل موضعاً مذهبه الذي يقوم على إعمال العقل مع عدم مخالفة النص.

الفصل الثالث:

وعنوانه "الذات والصفات" تناولت فيه مسألة الذات والصفات بين أبي حنيفة وبعض الفرق، وأوضحت فيه موقفه الذي يقوم على ركيزة أساسية هي نفى التشبيه والتجسيم. ثم عرضت لموقفه من صفات الذات وصفات الفعل، ويعتبر الإمام أبو حنيفة أول من وضع فروقاً دقيقة بينها، كذلك تناولت مشكلة كلام الله تعالى بين أبي حنيفة وبعض الفرق وفيها عرضت للإتهام الذي وجه إلى الإمام أبي حنيفة للقول بخلق القرآن وفندت هذه الشبهة ورددت عليها ثم عرضت لموقف أهل السلف من مشكلة خلق القرآن وأوضحت أنهم تبنوا رأى الإمام أحمد بن حنبل بقدم القرآن، ثم عرضت لأراء الماتريدية والأشاعرة والذي جاء وسطاً بين غلو الحنابلة القائلين بالقدم وغلو المعتزلة القائلين بحدوث القرآن وقد عرضت

لآرائهم أيضاً، ثم عرضت لآراء أبي حنيفة وتمييزه بين نوعين من الكلام النفسى وهو عنده قديم والكلام اللفظى وهو عنده حادث، وتابعه فى هذا القول الماتريدية والأشاعرة. ثم عرضت لمبحث الرؤية وأدلة أبي حنيفة عليها، وكذلك أهل السنة والماتريدية والأشاعرة. وعرضت آراء المعتزلة التى ذهبت إلى القول بنفى الرؤية.

الفصل الرابع:

وكان عنوانه "مشكلة الجبر والاختيار" عرضت فى هذا الفصل صعوبة مشكلة الجبر والاختيار، وأوضحت أنها عضية على الحل لأن الآيات من المتشابهات، ثم عرضت لموقف الصحابة منها وكذلك موقف أبي حنيفة الذى ذهب إلى أن القضاء والقدر والمشية هى صفات فى الأزل بلا كيف، ولكن هذا لا يعنى عنده نوعاً من الجبر، لقد أعلن أبو حنيفة المذهب الكسبى الذى كان سمة لأهل السنة والجماعة، فجميع أفعال العباد من الحركة والسكون هى كسبهم على الحقيقة والله سبحانه وتعالى خالقها، ومعنى ذلك أن الإنسان عند أبي حنيفة يتمتع بحرية الاختيار والإرادة ومن هنا كانت مسئوليته عن أفعاله.

ثم عرضت لآراء الماتريدية والأشاعرة والمعتزلة وأوجه الاتفاق والاختلاف بينهم، ثم عرضت للانتقادات التى وجهت إلى نظرية الكسب.

الفصل الخامس:

وعنوانه "موقف أبي حنيفة من النبوة والإيمان" وتناولت فيه تعريف النبوة وحاجة الناس إلى نبي وأوضحت اتفاقهم على أن للنبي دوراً هاماً فى حياة الناس وأنه لا غنى للبشر عنه، ثم تناولت موقف أبي حنيفة من عصمة الأنبياء، فقد ذهب إلى أن الأنبياء معصومون عن الصغائر والكبائر، ثم إن هذه العصمة للأنبياء ثابتة قبل النبوة وبعدها، وهم معصومون عن الكذب خصوصاً فيما يتعلق بعمل الشرع وتبليغ الأحكام، أما عن الإيمان فذهب إلى أن الإيمان هو الإقرار والتصديق، والإيمان لا يزيد ولا ينقص من جهة المؤمن ولكن يزيد وينقص من جهة اليقين والتصديق، فالمؤمنون متساوون فى الإيمان والتوحيد، وإن كانوا متفاضلين فى الأعمال ثم عرضت آراءه فى مشكلة مرتكب الكبيرة وآراء بعض الفرق الأخرى وكذلك

عرضت للإسلام والإيمان فهما كالظهر مع البطن، والدين اسم واقع على الإيمان والإسلام والشرائع.

الفصل السادس:

وهو "موقف أبي حنيفة من الفرق الإسلامية" لقد روى الإمام أبو حنيفة عن محمد الباقر وجعفر الصادق وهما إمامان جليلان وكان متصلاً علمياً بالإمام زيد، وربما هذا الذى جعل البعض يذهب إلى أن أبا حنيفة فيه تشيع، لذلك عرضنا لموقفه من فرق الشيعة وموقفه من حكام بنى أمية وبنى العباس وموقفه من آل البيت الذى كان يعرف لهم قدرهم ثم عرضنا لموقفه من الخوارج ورميهم لصاحب الذنب بالكفر وكيف كان رده عليهم، وكذلك موقفه من المعتزلة، فكلاهما اتخذ العقل سمة من سمات فكره، لكنه لم يجعل العقل هو أصل الأدلة كما فعل المعتزلة وهذا بينته فى منهج كل منهم.

ثم ختمت البحث بخاتمة تحتوى على أهم النتائج ثم قائمة بأهم المصادر والمراجع المخطوطة والمطبوعة التى اعتمدت عليها فى البحث.

وقد قام المنهج الذى استخدمته فى البحث على دعائم أربع هى:

- ١- تعريف المصطلحات لغة واصطلاحاً.
- ٢- عرض تاريخى لبعض الأفكار وذلك فى عجلة سريعة.
- ٣- عرض آراء أبى حنيفة ومقارنتها بآراء الفرق الأخرى لمعرفة فيما اتفقا وفيما اختلفا.
- ٤- ثم عرضت للانتقادات التى وجهت لآراء أبى حنيفة، ورأى الباحث فى ذلك، ولهذا جاء المنهج تاريخياً تحليلياً مقارناً نقدياً.

وقد خالصنا من هذا البحث إلى أن مناقب الإمام أبى حنيفة كثيرة فهى طوائف من الأخبار قد تسودها المبالغة ولا يكاد يخلو خبر منها من الإغراق، فتميز صحيحها من سقيمها يحتاج إلى مقاييس النقد المستقيمة الذى تقتضيه طبيعة البحث العلمى، الذى أرجو أن أكون قد وفقت فيه.

أبو حنيفة النعمان وأراؤه الكلامية

الفصل الأول: حياته ومؤلفاته

- أ - حياته.
- ب - عصره.
- ج - ثقافته العلمية.
- د - شيوخه وتلاميذه.
- هـ - مؤلفاته.

١- هبة أبو حنيفة،

مولده ونسبه:

ولد أبو حنيفة بالكوفة، في سنة ٨٠ من الهجرة النبوية على رواية الأكثرين التي يكاد يجمع عليها المؤرخون، وهناك رواية أخرى تقول أنه ولد سنة ٦١هـ ولكن لا مؤيد لهذه الرواية وهي لا تتفق مع نهاية حياته، إذ أن المتفق عليه أنه لم يمّت قبل سنة ١٥٠هـ والأكثرين على أنه مات بعد أن أنزل المنصور به المحنة، وعلى رواية أنه ولد سنة ٦١هـ يكون إنزال المحنة به لتولى القضاء وهو في سن التسعين، ومن كان في هذه السن لا يعرض عليه تلك العمل الخطير، ولو عرض عليه لكان أذنى الحجج إلى طرف لسانه وهو تلك الشيوخة الغانية، ولكن لم يذكر أي خبر أو رواية أنه اعتذر فلا تستقيم إذن الرواية مع هذه النهاية التي يذكرها جميع المؤرخين له رضى الله عنه. (١)

وعن نسبه فهو النعمان بن ثابت التيمي أبو حنيفة الكوفي مولى بنى تيم الله بن ثعلبه. (٢) فقيه أهل العراق، وإمام أصحاب الرأي، وقيل إنه من أبناء فارس. (٣) وأبوه هو ثابت بن زوطى الفارسي، فهو فارسي النسب على هذا، وقد كان جده من أهل كابل وقد أسر عند فتح العرب لهذه البلاد، واسترق لبعض بنى تيم بن ثعلبه، ثم أعتق، فكان ولاؤه لهذه القبيلة، وكان هو تيمياً بهذا الولاء، هذه رواية حفيد أبي حنيفة عمر ابن حماد بن أبي حنيفة عن نسبه، ولكن ينكر إسماعيل أخو عمر هذا أن أبا حنيفة هو النعمان بن ثعلب بن النعمان بن المرزبان. (٤) ويقول "والله ما وقع لنا رق قط"

ولا شك أن حفيدى أبي حنيفة قد اختلفا في سياق النسب ولو ظاهراً، فأولهما ينكر أن أبا ثابت هو زوطى، والثاني ينكر أنه النعمان، والأول يسجل أنه أسر واسترق، والثاني ينفى

١. محمد أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره، الطبعة الثانية - دار الفكر العربي - القاهرة - ١٣٦٩هـ -

١٩٤٧م - ص ١٥.

٢. أبو إسحاق الشيرازي: طبقات الفقهاء - المكتبة العربية - بغداد - ١٣٥٦هـ - ص ٦٥.

٣. شهاب الدين بن حجر العسقلاني - تقريب التهذيب - مطبعة الفاروقية - الهند - ١٣٠٨هـ - ج ١/

ص ٤١٧.

٤. المرزبان: هو الرئيس من أبناء فارس الأحرار.

الرق نفيًا تامًا. وأقد وافق صاحب الخيرات الحسان بين الروايتين، بأنه لعل جد أبي حنيفة له اسمان أحدهما زوطى والثانى النعمان، وبأن نفي الرق الذى يذكره الثانى ينصب على الأب لا على الجد. وقد نوافقه على هذا التوفيق فيما يتعلق باختلاف الاسم فى الظاهر. ولكن لا نوافق عليه فيما يتعلق بإثبات الرق على إحدى الروايتين، ونفيه على الرواية الأخرى. إذ أن نلك النفي المؤكد لا يكون مقصوراً على الأب فقط. وهناك وجهاً آخر: للتوفيق بين الروايتين وهو: أن زوطى أو النعمان قد أسر عند فتح بلاده. ولكن يظهر أنه قد من عليه. كما هو الشأن فى معاملة المسلمين لبعض كبراء البلاد المفتوحة حفظاً لوجوههم وسماحة من الإسلام وإنشاء لقلوبهم وقلوب نوى قرياهم، ومن يتصلون بهم. (١)

سواء أكان الرق جرى على جده أم لم يجر، فقد ولد هو وأبوه على الحرية، وإن زعم بعضهم فى قول غير موثوق به من المحققين أن الرق قد جرى على أبيه، وليس يفيد أباً حنيفة، فى قدره وعلمه، وشرف نفسه وغايته، أن يكون الرق قد جرى على جده أو على أبيه، بل أن يكون قد جرى على نفسه هو، فما كان من شرفه من نسب ولا مال ونسب، ولكن كان جاهه من المواهب والنفوس، والعقل والتقى، وذلك هو الشرف. (٢)

ولقد قال فى هذا المقام المكى: "اعلم أن التقوى أعلى الأنساب، وأقوى أسباب الثواب"، (٣) قال الله تعالى: "إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ"، وقال عليه الصلاة والسلام، "ألى كل يرتقى"، ولذا عد سلمان الفارسى رضى الله عنه من أهل البيت فقال صلى الله عليه وسلم: "سلمان منا أهل البيت"، (٤)

ونفى الله ولد نوح عليه السلام من نوح، فقال تعالى: "إِنَّهُ أَخْلَفَ مِنْ أَهْلِ كِتَابِهِ مَمْلُؤٌ غَيْرُ صَالِحٍ" (٥)، وقرب رسول الله صلى الله عليه وسلم بلاً الحيشى. وأبعد عمه أبا لهب القرشى. ولقد كان أبو حنيفة رحمه الله تعالى يحس بذلك الشرف النفسى، فى وقت سادت فيه

١. محمد أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره - ص ١٦.

٢. المرجع السابق: نفس الصفحة.

٣. المواقى المكى: مناقب الإمام الأعظم أبيه حنيفة - طبعة اولى - مطبعة مجلس إدارة المعارف النظامية - الهند - ١٣٢١هـ - ج ٦/١.

٤. سلمان الفارسى: أبو عبدالله - ويقال له سلمان الخير - أصله من أصبهان - وقيل من رامهرمز - من أول مشاهدى الخندق - مات سنة أربع وثلاثين - يقال بلغ ثلاثمائة سنة (تقريب التهذيب ١/١٥٣).

٥. سورة هود: آية ٤٦.

الحاجة، إلى الشرف النسبي. يروى في هذا أن بعض بنى تميم الذين ينتمى إليهم ولاؤه قال له: أنت مولاي، فقال له أبو حنيفة: "أنا والله أشرف لك منك لي"، فلم يكن ممن نلت نفوسهم، وتبين ذلك في بيان حياته. (١)

لم يكن نسبه الفارسي إذن بغاض من قدره، ولم يكن بمانعه من أن يسمو إلى الكمال، ويسير في طريقه، فلم تكن نفسه نفس عبد، بل كانت نفس حر أصيل ولقد كان الموالي، "وهو الاسم الذي أطلقه المؤرخون على غير العرب". هم حملة الفقه في عصر التابعين الذين تلقى عليهم أبو حنيفة، وتخرج على فقههم، فأكثر فقهاء الأمصار في عصر التابعين وتابعيهم كانوا من الموالي. وكان العلم أكثره في الموالي في العصر الذي نشأ فيه أبو حنيفة، فإذا كانوا قد فقدوا فخر النسب فقد آتاهم الله فخر العلم، وهو أركى وأسمى، وأبقى على الدهر، وأحفظ للذكر. (٢)

ولقد صدقت نبوءة رسول الله صلى الله عليه وسلم في إخباره بأن العلم سيكون في أولاد فارس، فقد روى البخاري (٣) ومسلم (٤) والشيرازي (٥) والبيهقي (٦) أنه قال: "لو كان العلم معلقاً عند الثريا لتناوله رجال من أبناء فارس"، وقد اختلفت ألفاظه في هذه الكتب واتحد معناه.

١. محمد أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره - ص ١٧.

٢. المرجع السابق - نفس الصفحة.

٣. البخاري هو: أبو عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي، الحافظ العلم، صاحب الصحيح وإمام هذا الشأن، روى عن الإمام أحمد وابن المديني، وخلق، وعنه مسلم، والترمذي وخلق له ترجمة في: (البداية والنهاية لابن كثير ٢٤/١١، وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٤/٢، (اللباب ١/١٠١)، تهذيب الأسماء واللغات ص ٢٧٤، شذرات الذهب ج ٢ ص ١٣٤).

٤. مسلم هو: ابن الحجاج بن مسلم القشيري أبو الحسن النيسابوري الإمام الحافظ صاحب "الصحيح". روى عن قتبية وابن المنثي وخلق. وعنه الترمذي، وأبو عوانه، وخلق: له ترجمه في: (تاريخ بغداد ٣/١٠٠).

٥. الشيرازي هو الإمام الحافظ الجوالي أبو بكر أحمد بن عبدالرحمن بن أحمد الفارسي، سمع الطبراني وطبقته، وكان صدوقاً حافظاً يحسن هذا الشأن جيداً. مات سنة سبع وأربعمائة (انظر تاريخ بغداد ج ٢ - ص ٤٠).

٦. البرهقي هو: الإمام الحافظ العلامة شيخ خراسان أبو بكر أحمد بن الحسين الخسروجردي. صاحب التصانيف ولد سنة أربع وثمانين وثلاثمائة في شعبان ولزم الحاكم وتخرج به، وأكثر عنه جيداً، له ترجمة في: (وفيات الأعيان لابن خلكان ٥٧/١، والجوامع الزاهرة لابن تغري بردي ٧٧/٥، اللباب ١/١٦٥).

ب- عصره: الحياة العقلية عند العرب في القرن الأول الهجري:

جاء الإسلام فكان له تأثير كبير على عقاية العرب، فقد جاء بتعاليم رفعت المستوى العقلي للعرب إلى درجة كبرى، هذه التعاليم وحدت بين الرجل والمرأة في مجتمع واحد، ورفعتهم من عبادة أصنام وأوثان وما يقتضية ذلك من انحطاط في النظر وإسفاف في الفكر، إلى عبادة إله وراء المادة "لَا تُعْرِكُهُ الْأَهْجَارُ وَهُوَ يُعْرِكُهُ الْأَبْصَارُ" كان الإله عند أكثرهم إله قبيلة وإن اتسع سلطانه فإله قبائل أو إله العرب، فأبانه الإسلام إله العالمين ومدبر الكون وببده كل شئ وعالمأ بكل شئ، فاستطاع العربي بهذه التعاليم أن يرقى إلى فهم إله لا مادة له، واسع العلم، وأفهم الإسلام أن دينهم خير الأديان.

وجاء محمد صلى الله عليه وسلم بهذه الدعوة الجديدة، والتي جاءت بلغة العرب وذلك على أساليب كلامهم، ومع هذا لم يكن القرآن الكريم جميعه في متناولهم يستطيعون فهمه لما فيه من التراكيب التي لم تعهد للعرب في غرابية أوضاعها التركيبية.^(١)

والقرآن الكريم نصوص قولية لفظية، وهذه النصوص القرآنية يجرى عليها ما يجرى على كل نص لغوي عند فهمه وتفسيره، ذلك أنها جاءت على وفق ما تقتضيه اللغة في المفردات والتراكيب، ففيها اللفظ المشترك الذي يحتمل أكثر من معنى، وفيها ما يحتمل الحقيقة والمجاز، وطبيعة البشر فقد خلقهم الله مختلفين، فكل إنسان له شخصيته المستقلة، وتفكيره المتميز، وطابعه المتفرد، يبدو ذلك في مظهره المادي كما في مخبره المعنوي، كذلك في تفكيره وميوله ونظرته إلى الأشياء والمواقف والأعمال، وقد نشأ من هذا الاختلاف العقلي والفكري حركة عقلية قوية بعثها الإسلام في المسلمين.^(٢)

جاء القرآن الكريم بأسلوب رائع في أدب الاختلاف، وإذا استخدمنا التعبير القرآني قلنا: الجدل بالتي هي أحسن وهو ما أمر الله تعالى به في كتابه حين قال: "أَمِمَّ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ"^(٣) واستخدام القرآن الكريم في مخاطبة اليهود والنصارى أرق التعبيرات في مخاطبة الطرف الآخر، وجاء في القرآن مثل

1. Goln B. Taylor: Thinking about Islami luttel worth Educa[ional, Guild Fördard Londony 1979.p32.

٢. مصطفى صادق الرافعي: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية - طبعة ثالثة - مطبعة المقطم - القاهرة -

١٣٤٦هـ - ١٩٢٨م - ص ٣٣٤.

٣. سورة النحل: آية رقم ١٢٥.

قوله تعالى: "يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلِبُوا عَلَىٰ دِينِكُمْ" (١)، "يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ" (٢)، واستخدم البرهان مع الكفار والبرهان طريق العقل وذلك في قوله تعالى "آيَاهَا لَعَنَ اللَّهُ وَآيَاتُهَا لَعَنَ اللَّهُ وَآيَاتُهَا لَعَنَ اللَّهُ وَآيَاتُهَا لَعَنَ اللَّهُ" (٣)، ولم يخاطب القرآن الكريم المشركين بقوله "يا أيها المشركون" بل كان يناديهم بقوله "يا أيها الناس" ولم يرد في القرآن خطاب للمشركين بعنوان الشرك أو الكفر، إلا في سورة "الكافرون"، وذلك لمناسبة خاصة هي قطع الأمل عند المشركين أن ينتازل المسلمون عن أساس عقيدتهم وهو التوحيد، ولهذا كرر فيها المعنى الواحد بصيغ عدة تأكيداً وتثبيناً، ومع هذا ختمها بهذه الآية الكريمة التي تعد غاية في السماحة: "لَكُمْ دِينُكُمْ وَإِيَّائِنَا" . وبهذا ارتقى القرآن الكريم بأسلوب الفكر وكون عندهم منهجاً لم يكن مألوفاً قبل ذلك.

منهج القرآن ودلالته العلمية والعقلية:

أى برهان على النبوة أعظم من هذا؟ أمى قام يدعو الكاتبين إلى فهم ما يكتبون وما يقرءون، بعيداً عن مدارس العلم. صاح بالعلماء ليمحصوا ما كانوا يعملون، في ناحية عن ينابيع العرفان جاء يرشد العرفاء، وليقوم عوج الحكماء جاءنا الخبر المتواتر الذي لا تطرق إليه الريبة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان في نشأته أمياً وتواترت أخبار الأمم كافة على أنه جاء بكتاب قال: إنه أنزل عليه. وأن ذلك الكتاب هو القرآن الكريم في المصاحف المحفوظ في صدور من عنى بحفظه من المسلمين إلى اليوم.

كتاب حوى من أخبار الأمم الماضية ما فيه معتبر للأجيال الحاضرة والمستقبل: نقب على الصحيح منها، وغادر الأباطيل التي ألحقتها الأوهام بها، ونبه على وجوه العبرة فيها. حكى عن الأنبياء ما شاء أن يقص علينا من سيرهم، وما كان بينهم وبين أممهم. وبراهم مما رماهم به أهل دينهم المعتقدين برسالاتهم.

أخذ العلماء من الممال المختلفة على ما أفسدوا من عقائدهم، وما خلطوا في أحكامهم، وما حرفوا بالتأويل في كتبهم - وشرع للناس أحكاماً تنطبق على مصالحهم، وظهرت الفائدة في العمل بها والمحافظة عليها، وقام بها العدل وانتظم بها شمل الجماعة ما كانت عند حد ما

١. سورة النساء: آية رقم ١٧١.

٢. سورة المائدة: آية رقم ١٥.

٣. سورة الأنفال: آية ٤٢.

قرره ثم عظمت المضرة في إهمالها والانحراف عنها، أو البعد بها عن الروح الذي أودعته، ففاقت بذلك جميع الشرائع الوضعية، كما يتبين للناظر في شرائع الأمم.

نزل القرآن في عصر اتفق الرواة وتواترت الأخبار على أنه أرقى العصور عند العرب، وأغزرها مادة في الفصاحة، وأنه الممتاز بين جميع ما تقدمه بوفرة رجال البلاغة، وفرسان الخطاب، وأنفس ما كانت العرب تتنافس فيه من ثمار العقل ونتائج الفطنة والذكاء: هو الغلب في القول، والسبق إلى إصابة مكان الوجدان من القلوب، ومقر الإذعان من العقول، وتغانيهم في المفاخرة بذلك، مما لا يحتاج إلى الإطالة في بيانه. (١)

وقد اعتمد القرآن الكريم على العقل في إثبات عقائده. فلم يطلب منا التسليم المجرد بما جاء به بل خاطب العقل واستهض الفكر، وأورد مذهب المخالفين للعقيدة القرآنية ثم أبطلها بالحجج العقلية القوية، واستعان بالموازنة العقلية في تقريره مثل قوله تعالى "قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ لَا تَتَفَكَّرُونَ". (٢)

وقد قرر القرآن الكريم للعقل طريقه في العقيدة الإسلامية، بل أنه قد تقرر بين المسلمين أن من قضايا الدين ما لا يمكن الإعتقاد به إلا عن طريق العقل مثل إثبات وجود الله وقدرته على إرسال الرسل والتصديق بالرسالة نفسها.. وكذلك لوحظ على منهج القرآن الكريم أنه عندما يجيء بما يعلو على العقل فهمه واستيعابه كالأحوال (الموت والآخرة).. فإن القرآن الكريم في هذا أيضاً لا يأتي بما يمكن أن يكون في مجال العقل مستحيلًا. (٣)

وهكذا: نستطيع أن نلخص الحياة العقلية التي أثارها القرآن الكريم: في المجتمع العربي.. خاصة عندما نقارن بينها وبين تفكيرهم العقلي قبل الإسلام، سنجد أثر القرآن الكريم واضح فقد وجه المسلمين حتى صار العقل وتفكيره هو المنهج الأساسي في العقيدة الإسلامية.

هذا وقد جاء الإسلام والامية شائعة بينهم، خصوصاً في الأقطار البدوية، فهم ليس لهم علم ولا فلسفة، إنما الكتابة والعلم يكثران حيث يكثر العمران، وقد حكى البلاذري أن (قريشاً)

١. محمد عبده: رسالة التوحيد - علق عليها الإمام محمد رشيد رضا - الطبعة السابعة عشر - مكتبة القاهرة

بالأزهر - ١٣٧٩هـ - ١٩٦٠م - ص ١٤٦.

٢. سورة الأعمام: آية ٥٠.

٣. محمد عبده: رسالة التوحيد ص ١٥٩.

لم يكن بها سوى (سبعة عشر) رجلاً كلهم يكتب، فلما جاء الإسلام استكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض هؤلاء الذين يعرفون الكتابة لكتابة ما ينزل من القرآن، وقد عرفوا (بكتاب الوحي).^(١)

ولما جاء الإسلام أفاد الحركة العلمية من وجوه عدة:

١- أن نشر الدين كان يستتبع الحاجة إلى القارئ الكاتبين، فقد كانت آيات القرآن تكتب ويتلوها من يعرف القراءة على من لم يعرف، وقد جاء في حديث إسلام (عمر بن الخطاب) رضى الله عنه بسبب قراءته لسورة "طه" .. وقد شجع النبي صلى الله عليه وسلم على تعلم الكتابة وجعلها من نواحي "الفداء" يوم "بدر".

٢- نشر القرآن الكريم بين العرب فكراً جديداً رفع من مستواهم العقلي، كما نشر بينهم كثيراً من أحوال الأمم الأخرى بأسلوب جذاب هيج النفوس إلى الإستزادة، وتعرف ما عند الأمم الأخرى منها كاليهود والنصارى فكان في ذلك نوع من الثقافة أفاد المسلمين ووسّع مداركهم.

كان للإسلام أثر كبير في الحياة العقلية، وهو أنه سلك في دعوته إلى الإيمان بالله وصفاته من "علم وقدره ووحديته" مسلكاً يثير العقل، وهو الدعوة إلى النظر إلى ما فى العالم من ظواهر.... "أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَخْلُوقَاتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ"^(٢)، ويقول سبحانه: "إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْخِلْقَةِ فِي الْأَرْضِ وَاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَبْصَارِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَذْكُرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْنَا هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ قَاتِلْنَا عَذَابَ النَّارِ"^(٣) والقرآن الكريم حافل بهذا الضرب من الآيات التى تحت العقل على النظر فى الكون، مما كان له أثر فى نمو الحياة العقلية للمسلمين.

هذا وقد أثمرت حركة الوحي المتصلة نتائجها على العقل العربى المهيباً للقبول، فقد أقبل الناس على القرآن يفهمون معانيه، ويفسرون آياته، ويستنبطون منه الأحكام، وكذلك فعلوا

١. أحمد امين: فجر الإسلام - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ص ٢٢٤-٢٢٧.

٢. سورة الأعراف: آية ١٨٥.

٣. سورة آل عمران: آية ١٩٠، ١٩١.

في الحديث، وقد بدأت هذه الحركة في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم أخذت تفسى الاتساع بعد وفاته، وقد كون الصحابة المدارس المختلفة بالأمصار ومنها: (١)
أ - مدرسة مكة:

لما فتح رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة خلف فيها معانداً يفقه أهلها ويعلمهم الحلال والحرام، ويقرئهم القرآن، وكان معاذ من أفضل شباب الأنصار علماءً بالحلال والحرام ومن أقرئهم للقرآن، كذلك علم بمكة عبدالله بن عباس في أخريات أيامه، فكان يجلس في البيت الحرام ويعلم التفسير والحديث والفقه والأدب، وأشهر من تخرج في هذه المدرسة من التابعين "مجاهد بن جبر - وعطاء بن أبي رباح - وطاوس ابن كيسان"، (٢) وثلاثتهم من الموالى، واستمرت هذه المدرسة قائمة تتلقى فيها العلم طبقة عن طبقة، وعليها أخذ الإمام الشافعى القرشى - له - في نشأته الأولى، فقد نشأ في مدرستها يأخذ الحديث والفقه عن نكرنا من علمائها، ولما قارب العشرين من عمره تحول إلى المدينة يتم فيها دراسته.
ب - مدرسة المدينة:

كانت مدرسة المدينة أكثر علماء وأوفر شهرة، وقد اشتهر فيها كثير من الصحابة العلماء "كعمر بن الخطاب وعلى بن أبي طالب" لكن أشهر من امتاز بالعلم فيها وتخصص للحياة العلمية وكثر بها أصحابه وتلاميذه "زيد بن ثابت وعبدالله بن عمر بن الخطاب"، وقد تخرج على هؤلاء العلماء من الصحابة في المدينة كثير من علماء التابعين، من أشهرهم "سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير بن العوام"، وكانت تحفل هذه المدرسة بالحديث والفقه، وقد أنجبت مدرسة المدينة "مالك بن أنس" إمام دار الهجرة.
ج - مدرسة الناصرة:

نزل في البصرة عدد كبير من الصحابة، أشهرهم في العلم أبو موسى الأشعري وأنس بن مالك، فأما أبو موسى فيمنى وكان يعد من أعلم الصحابة، وأما أنس بن مالك فكان أنصاريًا، نزل البصرة وعمر فيها طويلاً، وكان آخر من توفي بالبصرة من الصحابة، وتوفي سنة ٩٢هـ، وقد درس كل من أبي موسى الأشعري وأنس بن مالك القرآن الكريم والحديث،

١. أحمد أمين: فجر الإسلام - ص ٢٣٠.

٢. عد الذهبي طاوساً من علماء اليمن وفقهائها ومفتيها، وقال إنه اتفق موته بمكة في الحج وكذلك ابن سعد، وجرينا هنا على ما قاله ابن قيم الجوزية من أنه من فقهاء مكة ومفتيها (عن أحمد أمين: فجر الإسلام ص ٢٧٥).

وأشهر من خرجته مدرسة البصرة في عهد الأمويين "الحسن البصرى وابن سيرين" وكلاهما من أبناء الموالي، وكلاهما أتاه العلم عن طريق الولاء، فأبو الحسن البصرى كان مولى لزيد بن ثابت، وسيرين أبو محمد كان مولى لأنس بن مالك.

د- مدرسة الكوفة:

نزل الكوفة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كثيرون أشهرهم 'على بن أبى طالب، وعبدالله بن مسعود'، رضى الله عنهما، فكان على بن أبى طالب عمله السياسى فى العراق واشتغاله بالحرب مانعاً له من التفرغ للتعليم، وأما ابن مسعود فهو أكثر الصحابة أثراً علمياً فيها، فكان يفسر القرآن الكريم ويروى الأحاديث التى سمعها من رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وقد تكونت فى الكوفة "حركة علمية" كبيرة اشتهر فيها "شريح - الشعبى - النخعى - سعيد بن جبير" ولم تزل هذه الحركة تنمو وتتضح حتى توجهت بأبى حنيفة النعمان الكوفى إمام أهل الراى.

هـ- مدرسة الشام:

فتح الإسلام هذه البلاد ونشر لغته وتعاليمه بها، فأخذ عرب الشام يتعلمون لغة قریش، وبدأ أهل الشام أنفسهم يتعلمونها، ويتكلمون بها مع لغته الآرامية أو اليونانية، كذلك أخذ الإسلام يحل فيها محل النصرانية واليهودية، ودخل كثير من الشاميين فى الإسلام.

ويعتبر عبادة ابن الصامت من مؤسسى المدرسة الدينية بالشام، فقد كان من أفضه الناس فى دين الله ومعه أبو الدرداء والذى كان من أفضل الصحابة فقها، وقد ولى القضاء بدمشق وتوفى فيها.

وقد تخرج فى هذه المدرسة كثير من التابعين، كأبى إدريس الخولانى، ومكحول الدمشقى وعمر بن عبدالعزيز، وتخرج فى هذه المدرسة إمام أهل الشام عبدالرحمن الأوزاعى الذى يقرن بمالك وأبى حنيفة.

و - مدرسة مصر:

فتح المسلمون مصر وأنشأوا فيها حركة عقلية، وكانت هذه الحركة فى بدء عهدها حركة دينية، فكان طبيعياً أن يكون العلم السائد فى هذا العصر فى جميع الأقطار هو علم الدين، بجانب بعض الثقافات الأخرى كالثقافة اليونانية والرومانية، وقد نزل بهتة المدرسة

الصحابي "عبدالله بن عمرو بن العاص" رضى الله عنهما، ويعد بحق مؤسس المدرسة المصرية، فقد أخذ عنه كثير من أهل مصر، وكانوا يكتبون عنه ما يحدث.

وقد انتشر العلم والمدارس العلمية بفضل القرآن الكريم ويفضل ما سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم - من سنن ثم جاء الصحابة رضوان الله عليهم فساروا على دربه صلى الله عليه وسلم وأحيوا سننه، إلى أن جاء عصر الدولة الأموية والتي شهدت مولد أبي حنيفة (٨٠هـ) في خلافة عبدالملك بن مروان الأموي، وعاش إلى سنة (١٥٠هـ) وأدرك عهد العباسيين، فهو أدرك العهد الأموي في عنفوانه وقوته. ثم في تحدره ونهايه وأدرك الدولة العباسية في نشأتها قوية ظافرة عنيفة مسيطرة. (١)

وقد أدرك أبو حنيفة العصر الأموي أكثر مما أدرك من العصر العباسي، فقد عاش في العصر الأموي اثنتين وخمسين سنة، وهي السن التي تربي فيها، وبلغ أشده، حتى بلغ أوجه العلمي، ونضجه الفكري الكامل، ولم يدرك من العصر العباسي إلا ثمانى عشرة سنة، وفي هذه السن يغلب على الشخص ألا يأخذ من الجديد. إذ استقامت عاداته الفكرية ومناهجه العلمية وصار ينتج الكثير ولا يأخذ إلا القليل، ولا يصح أن نقول لا يأخذ مطلقاً، لأن العقل البشري طلعاً يتطلع إلى علم ما لم يعلم، وتعرف على ما يجهل دائماً، وخصوصاً عقول العلماء المخلصين فإنهم يطلبون المزيد دائماً، وإن كانوا في كهولتهم يعطون الكثير، ويأخذون القليل، ويؤثرون أكثر مما يتأثرون (٢)، وعلى ذلك يجب أن نتصور أن ما أخذه أبو حنيفة من عصره كان أكثره من الأموي، وأقله من العباسي.

وفي الحق أن الفترة بين آخر العصر الأموي، وصدر العصر العباسي وهو الذى عاش فيه أبو حنيفة. ليست كبيرة من ناحية الروح العلمي، وخصوصاً الجانب الدينى منه، وذلك لأن الدور الذى كان فى العصر العباسي إنما هو نمو لما كان فى آخر العصر الأموي، وهو نتائج، مقدماتها كانت قبله وجزء من الطريق الذى كان ابتداءه هنالك، فمثل العصور من ناحية روحها العلمي والاجتماعي كمثل الأنهار المتصلة تسير المياه فيها متداخلة متلاحقة، لا تختلف كثيراً فى ألوانها وطعمها إلا بمقدار قليل من مجراها، وليس لنزعة الدولة ولونها

١. محمد أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره - ص ٧١.

٢. المرجع السابق - ص ٧٢.

السياسى أثر إلا بمقدار التنمية أو التحويق، أو التوجيه، والأصل ثابت، يسير ببطء أو بسرعة على حسب ما تقدمه الدولة من مهونة أو تثبيط، وهو فى سرعته وبطئه واصل إلى الغاية.^(١)

وإن الروح العلمى والاجتماعى الذى سيطر فى الدولة الأموية كان من عمل الجماعة لا من أعمال الدولة، فالعلم قامت به تلك الجماعة الكريمة التى ورثت علم الصحابة، ثم احتضنته فأزهر، وأتى بأبىع الثمرات، وكان بجوارها هؤلاء الذين ورثوا حضارات الأمم التى غالبها المسلمون، وعلومها، فكانوا يزودون العربية ببعض علم هذه الأمم، أما فيما يدلون به من آراء، أو فى إرسال الفكر التى يترجمونها من اللسان الفارسى وغيره، وقد ابتدأت الترجمة فى العصر الأموى، وحسبك أن تعلم أن صاهبها كيلة ودمته، والأدب الصغير والأدب الكبير، عاشوا أكثر حياتهم فى العصر الأموى، فإذا وجدنا العلم الدينى ينمو فى العصر العباسى، والترجمة تذيب وتنتشر وتكثر وتمده بالعون، فإنما ذلك من زيادة المقدار، وحسن التوجيه، وتنوعه، لامن الإنشاء ولا الابتداء.^(٢)

وإذا كان أبو حنيفة عاش فى العشرين كما علمت، وجب علينا أن نشير إشارة موجزة إلى الحياة السياسية فى العصر الأموى والعباسى، ثم الحياة الاجتماعية والعلمية وامتدادها فى صدر العصر العباسى الأول.

وإنبدأ بالناحية السياسية، وهنا نجد الظاهرة الأولى فى قيام الدولة الأموية، فإنها قامت بعد سلطان الخلفاء الأربعة، وقد كان الخليفة يختار من بين الممتازين المسلمين، بترشيح من الخليفة الذى يسبقه، كما كان الأمر فى خلافة عمر، أو من غير ترشيح كما كان الأمر فى خلافة أبى بكر وعلى، أو بأمر وسط بينهما كما كان الأمر فى اختيار عثمان رضى الله عنه، فلما جاءت الدولة الأموية صارت الخلافة ملكاً عضوضاً، وإذا كان مؤسس هذه الدولة قد ارتضته طائفة كبيرة من المسلمين خليفة، فبقية من حملوا ذلك الاسم من بعده لم يكن من حقهم أن يحسبوا أنهم ولوا أمر المسلمين باختيار حر من جماهير المسلمين، ولذلك كانت الاضطرابات، والانتفاضات تتخلل عصور الدولة الأموية، فإن سكنت فى الظاهر، والقلوب تغلى بنيران الحقد، ولم يكن كثيرون منهم تمنعهم حريجة دينية من إنزال الأذى ببعض من لهم

١. محمد أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره - ص ٧٢.

٢. المرجع السابق - نفس الصفحة.

مكانة بنين المسلمين ، فيريد بن معاوية^(١). ينتقض عليه أناء الأنصار، فيبيح مدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم للحنث بعيثون فيها فسادا من غير رادع من دين، ولا مراعاة لحرمة ويرفض بيعته الحسين^(٢). بن علي سبط رسول الله صلى الله عليه وسلم، لأنها تخالف أصول الحكم في الإسلام، وبخرج عليه حاملا سيفه، فيقتله أعوان يزيد قتلة فاجرة، ويذهب دمه هدرا من غير أن يرعى حرمة فرابة أو دين، ثم يتوالى في آخر الدولة الأموية خروج مؤيدو علي، ويتوالى القتل الفاجر فيهم، فيقتل زيد بن علي ويقتل ابنه، ويقتل عبد الله بن يحيى، ولم يكن ذلك فقط مما تحدى به الأمويون النفوس المحسبة لآل البيت، بل كان لسن علي ابن طالب أمرا لازما على المنابر، كأنه سنة متبعة، وهي بدعة انمة ابتدعها معاوية بن أبي سفيان، واستكرها عليه المسلمون، حتى لقد أرسلت إليه أم المؤمنين زوج رسول الله صلى الله عليه وسلم أم سلمة^(٣). كتابا تقول فيه: " إنكم تلعنون الله ورسوله على منابركم وذلك أنكم تلعنون عليا بن أبي طالب، ومن أحبه، وأشهد أن الله أحب ورسوله" واستمر لعن علي على المنابر ، حتى أبطله عادل الأمويين عمر بن عبد العزيز^(٤).

ولقد كان في الأمويين نزعة عربية شديدة، وقد أحيوا فيها شيئا كثيرا من تراث العرب قبل الإسلام، وهذا التراث قد يكون فيه المحمود الذي لا يذم ، ولكنهم غالوا غلوا شديدا وصلوا به إلى درجة التعصب على غير العرب، وهضم حقوقهم، وهم في الشراع سواء مع سائر

١. يربد بن معاوية بن أبي سفيان الأموي — أبو خالد — ولي الخلافة سنة ستين — ومات سنة أربع وستين — ولم يكمل الأربعين — (انظر تقريب التهذيب ٧٠/١)

٢. الحسن بن علي بن أبي طالب الهاشمي — أبو عبد الله المدني — سبط رسول الله صلى الله عليه وسلم — وريحانته — حفظ عنه — استشهد يوم عاشوراء سنة إحدى وستين، وله ست وخمسون سنة. (انظر تقريب التهذيب ٩٣/١)، (تهذيب التهذيب ٣٤٥/٢).

٣. أم سلمة هي: هند بنت أبي أمية بن المغيرة بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم المخزومية تزوجها النبي صلى الله عليه وسلم سنة أربع، وقبل ثلاث، وكانت فاضلة حليلة لها في الصحيحين تسعة وعشرون حديثا. ماتت في المدينة سنة اثنتين وسنين وقيل سنة تسع وخمسين، ودفنت بالقيع. (انظر الرياض المستطابة، ص ٣١١).

٤. عمر بن عبد العزيز. بن مروان بن الحكم بن أبي العاصم الأموي، أمير المؤمنين، أمه أم عاصم بنت عاصم بن عمر بن الخطاب، ولي إمرة المدينة للوليد، وكان مع سليمان كوزير، وولي الخلافة بعده، فعد من الخلفاء الراشدين، من الرابعة، مات في رجب سنة إحدى ومائة، وله أربعون سنة، ومدة خلافته سنتان ونصف (تهذيب التهذيب ٦٠/٢).

المسلمين ، فإن الناس جميعا سواء فى الإسلام، فقد أوقع الأمويون بالموالى ظلما شديدا حتى لقد حرموهم حقوقهم فى غنائم الجيش إذا غزوا، وخالفوا بذلك شرعة الله التى شرعها فى الغنائم، ولذلك أسهم الموالى فى الانتفاض على الأمويين، ولذلك كانت البلاد الإسلامية بسبب منازل بها تموج بالفتن، وكانت المؤامرة المستترة، للانتفاض بشكل أحكم، فكان التدبير والدعوة للخلافة العباسية، حتى كما كان من قيام العباسيين وإتبان الدولة الأموية من قواعدها.

هذا هو حكم الأمويين فى جملته ونواحيه النى أثارت الجماهير، وقد يكون له نواحي خير تحمد ونواحي تدم، وقد رأى أبو حنيفة عندما رأت عبنة الدنيا حكم الأمويين فى أقصى مظاهره، وأعنف صورته، أى حكم الحجاج^(١). بن يوسف النقفى الطاغية الأموى، فإن الحجاج قد مات، وأبو حنيفة فى نحو الخامسة عشرة، وهى سن تترك وتفهم، وقد رأى بذلك الحكم الأموى فى أعنف أشكاله، وأقصى مظاهره، ولاشك أن لذلك أثره فى نفس ذلك الفتى المولى، وفى تقديره لحكم هذه الدولة، ولقد كان ذلك التقدير ينمو ويكبر كلما كبر، ورأى ما يرتكبون مع عترة الرسول، حتى كان منهم له ما كان من اضطهاد بالسجن والنعديب، ولم ينجح إلا الفرار، وأن بأوى إلى بيت الله الحرام.

فلما كانت الدولة العباسية أمن من بعد خوف، ورجا أن تكون يداها أرحم. لأن رحمها أقرب، ولأنها جاءت بعد الشدة والكوارث، ولقد بايع أبا العباس السفاح سمعا مختارا، وكان لسان الفقهاء الناطق، ولكن ما إن جاء عصر أبى جعفر^(٢). حتى أخذ يدعم الدولة بدعائم فيها عنف وحزم، لا رفق فيها ولا هوادة، فألقى شيوخها فى غياهبات السجن، وصارت دماء العلويين تراق فى غير حرب، ورأى فى حكم المنصور امتدادا لحكم الأمويين، وإن تغير الاسم وتغيرت البطاقة فكان بينهما ما نكرنا، وانتهى الأمر بالأذى الذى نزل بأبى حنيفة رضى الله عنه، وقارن وفاته.

١. الحجاج بن يوسف بن أبى عقيل النقفى، الأمير، المشهور، الظالم، وقع ذكره وكلامه فى الصحيحين وغيرهما، وليس بأهل بأن يروى عنه، ولى إمرة العراق عشرين سنة، ومات سنة خمس وتسعين. (انظر تقريب التهذيب ٨١/١، ٨٢ - تهذيب التهذيب ٢/٢١٠).

٢. أبو جعفر هو: المنصور أبو جعفر عبد الله بن محمد بن على بن عبد الله بن العباس، وأمه سلامة البربرية أم ولد، ولد سنة خمس وتسعين، وأدرك جده ولم يرو عنه وروى عن أبيه، وعن عطاء بن يسار، وعنه ولده المهدي، وبويع بالخلافة بعهد من أخيه، وكان فحل بنى العباس هيبه وشجاعة وحزما. (تاريخ الخلفاء للسيوطى، ص ٢٥٩).

لقد عاش أبو حنيفة بالعراق، فكان به مولده ومنشؤه ومقامه ومدرسته ومدن العراق في آخر العصر الأموي وصدر العصر العباسي كانت تموج بعناصر مختلفة من فارس، وروم، وهنود مع العرب، وإن المجتمع الذي يكون على هذه الشاكلة تكثر فيه الأحداث الاجتماعية، إذ تبدو فيه مختلفة من تفاعل تلك الخصائص، ولكل حادثة حكمها من الشرع فإن الشريعة الإسلامية شريعة عامة تحكم بالإباحة والمنع في كل الأحداث، ومن شأن دراسة هذه الأحداث أن توسع عقل الفقيه، وتفتق ذهنه إلى استخراج المسائل، وتوسع فيه ناحية الفروض والتصوير، ووضع مقاييس، لها بعض العموم لمجموع الفروع المتباينة.^(١)

ثم إن العراق مع هذه الميزة الاجتماعية التي امتاز بها، له ميزة أخرى فكرية، فقد كان موطن الفرق المختلفة، والنحل المتباينة، ففي ربوعه كان الشيعة^(٢) معتدلوهم وغلاتهم، وفيه كان المعتزلة^(٣)، وفيه كان الجهمية^(٤)، والمرجئة^(٥) وغيرهم، ففيه بهذا حركة فكرية، ويظهر أنه من قديم الزمان كان محلاً للنزعات العقلية المتضاربة، وبذلك نرى أن العراق

١. محمد أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره - ص ٧٥.

٢. الشيعة: هم الذين شايعوا علياً رضي الله عنه على الخصوص. وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية، إمامياً، وإماماً خفياً. واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فليظلم من غيره، أو لقبه من عده. (الملل والنحل: ١/٤٦١)

٣. المعتزلة: اختلف الكتاب والباحثون في وقت ظهور فرقة المعتزلة والسبب في تسميتها بذلك فالأكثر على أن هذه الفرقة لم تنشأ كفرقة واضحة المعالم إلا بعد إختلاف أصل بن عطاء مع شيخه الحسن البصري حول مسألة مرتكب الكبيرة واعتزاله مجاسه إلى سارية أخرى من سوارى مسجد البصرة والضمام عمرو بن عبيد إليه فقال الحسن اعتزلنا وأصل. وقال الناس إلهما اعتزلا قول الأمة فسمو معتزلة. (انظر - تاريخ الإسلام ج ١ - ص ٤٢٩) وذهب البعض إلى أن اسم المعتزلة قد أطلق قبل ذلك على جمع من الصحابة لم ينغمسوا في الحروب واعتزلوا ولم يبايعوا علياً أو اعتزلوا بيعة، أو أنه أطلق على قوم من أصحاب علي اعتزلوا السياسة والحروب وانصرفوا إلى الدين والعبادة عند تنازل الحسن بن علي لمعاوية عن الخلافة (انظر تاريخ الطبري ج ٧/٢٤٤) والمعتزلة أنفسهم يرفضون هذا الاسم ويلقبون أنفسهم بأهل العدل والتوحيد ويرون أنه أطلق عليهم من قبل خصومهم ويعدون منهم بعض آل البيت وعلى رأسهم علي بن أبي طالب ويجعلونه في الطبقة الأولى من طبقاتهم، ويذكرون أنه أول من خاض في علم الكلام والتوحيد من الصحابة، ويذكرون في الطبقة الثانية منهم ابنه الحسين وولده علي زين العابدين ومحمد بن الحنفية وولده أبا هاشم. كما يعدون الحسن البصري منهم لأنه كان يقول في أفعال الإنسان مقالة القدرية كما قال المعتزلة، ويقول في مرتكب الكبيرة كلاماً مقارباً لهم فهو يقول: أنه منافق ولذلك لا يبعد كثيراً عنهم لأن المنافق في النار (انظر: تاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة ص ١٢٤).

٤. الجهمية: أصحاب جهم بن صفوان وهم من الجيرية الخالصة، ظهرت بدعته بترمد، وقتله مسلم بن أحوز المازلي بمرو في آخر ملك بن أمية، وافق المعتزلة في نفى الصفات الأزلية، وزاد عليهم بأشياء. (الملل والنحل ١/٨٦).

٥. المرجئة: احدهما بمعنى التأخير كما في قوله تعالى "قالوا أرجه وأخاه" أي أمهله وأخره. والثاني: إعطاء الرجاء أما إطلاق اسم المرجئة على الجماعة بالمعنى الأول فصحيح، لأنهم كانوا يقولون: لا تنصر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة. وقيل الإرجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، فلا يقضى عليه بحكم ما في الدنيا، مع كونه من أهل الجنة، أو من أهل النار. (الملل والنحل ج ١/١٣٩).

مزجهم الآراء في المعتقدات في الإسلام وفي القديم أيضاً، وذلك لأنه كان يسكنه منذ القدم عدة طوائف من نحل مختلفة، والمذاهب التي نشأت به في القديم يبدو فيها اختلاط العقائد المتضاربة، فالديصانية^(١) والمانوية^(٢) ليست إلا مزجاً لثنوية المجوس^(٣) بالمبادئ النصرانية، وهكذا ترى فيه كثيراً مما ظهر من النحل المختلفة، ومن استنباط، وعقيدة من عقيدتين أو عدة عقائد.

هذا هو العراق الذي عاش فيه أبو حنيفة، ولقد كان في العصر الأموي وصدر العصر العباسي، مستراداً لأفكار ومذاهب تفسد بين المسلمين في الخفاء فتفسد عقيدتهم، وتحيرهم في أمور دينهم، وإثارة المنازعات الفكرية بينهم، له مظاهره الواقعة التي لا يشك في دلالتها، على أن أفكاراً غريبة عن الإسلام والمسلمين تزداد بينهم لتثير جدلهم، كذلك كانت هناك حركة فكرية ابتدأت في العصر الأموي، ونمت وأنت أكلها في العصر العباسي تلك هي حركة الاتصال بالفلسفة اليونانية، فقد ابتدأت في عصر الأمويين فقد قال ابن خلكان فيه: "إن خالد بن يزيد بن معاوية، كان من أعلم قریش بفنون العلم وله كلام في صنعة الكيمياء والطب، وكان بصيراً بهذين العلمين متقناً لهما، وله رسائل دالة على معرفته وبراعته، وأخذ الصنعة عن رجل من الرهبان يقال له مريانس الروسي وله فيها ثلاث رسائل تضمنت إحداها ما جرى له مع مريانس المذكور، وصورة تعلمه منه، والرموز التي أشار إليها.

١. الديصانية: أصحاب ديسان. أثبتوا أصابيين: نوراً، وظلاماً، فالنور يفعل الخير فصدأ واختياراً والظلام يفعل الشر طبعاً واضطراراً. فما كان من خير ونفع، وطيب وحسن، فمن النور، وما كان من شر، وضرر، وفتن، وفجح، فمن الظلام، وزعموا أن النور: حي عالم، قادر، حسان، يدرك، ومنه تكون الحركة والحياة. والظلام: ميت، جاهل، عاجز، جماد، موات، لا فعل له ولا تمييز (الملل والنحل ٥٥/٢).

٢. المانوية: أصحاب ماني بن فائك الحكيم الذي ظهر في زمان سابورين أردشير وقتله بهرام بن هرمز بن سابور، وذلك بعد عيسى ابن مريم عليه السلام ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام. (الملل والنحل ٤٩/٢).

٣. المجوس: يقال لهم الدين الأكبر، والمللة العظمى، إذا كانت دعوة الأبياء عليهم السلام بعد إبراهيم الخليل عليه السلام لم تكن في العموم كال دعوة الخليلية ولم يثبت لها من القوة والشوكة والملك والسيف مثل المللة الحنفية، إذا كانت ملوكه العجم كلها على مله إبراهيم عليه السلام، وجميع من كان في زمان كل واحد منهم من الرعايا في البلاد على أديان ملوكهم، وكان لملوكهم مرجع هو: "موبذ موبدان" يعلى أعلم العلماء، وأقدم الحكماء، يصدر عن أمره ولا يخالفونه، ولا يرجعون إلى رأيه، وبمظموه تعطيم السلاطين خلفاء الوقت. (النظر الملل والنحل ٣٥/٢) وتعتبر الزروانية من أشهر مذاهب المجوس، ويعتقد أتباع هذا المذهب أن الشيطان من مصدر ردى وأنه كان مع الله. (النظر وجاء دور المجوس ص ٢٢).

ولقد نمت تلك الاتصال باتساع حركة الترجمة التي نقلت إرسال الفكر اليوناني والفارسي والهندي والبوذي في العصر العباسي الذي كان يسوده الاستقرار السياسي والاقتصادي، وكان الخليفة فيه هو حامى الفنون والعلوم وفي عهده تم بناء المكتبات الضخمة والمعاهد الأكاديمية.^(١) ولقد كان لذلك أثره في الفكر الإسلامي، وكان تأثيره مختلف الأنواع، على حسب قوة العقل والدين عند من نال من هذه الفلسفة، فمن الناس من كانت له عقول مستقيمة، وإيمان صادق، فكانوا بقوة عقولهم وقوة إيمانهم يسيطرون على ما يرد إليهم من أفكار فتعضمها نفوسهم ويستفيدون منها نماءً في تفكيرهم ومداركهم، ورياضة في عقولهم، ومنهم من لا تقوى نفوسهم على احتمالها، فتضطرب عقولهم عند ورودها بين قديمها وجديدها، فتكون في فوضى فكرية لا استقرار فيها، ولذلك رأينا قوماً بعضهم شعراء، وبعضهم كتاب وبعضهم ينتسبون للعلم، قد غررتهم تلك الأفكار فلم تقو على هضمها عقولهم فاضطربوا وصاروا حائرين.^(٢)

ولقد وجد بجوار هؤلاء زنادقة^(٣) كانوا يعلنون آراءً مفسدة هادمة للإسلام ويديرون الأمر كيداً لأهله وتهويناً لشأنه، ومنهم من كانوا يريدون نقض الحكم الإسلامي، وإحياء الحكم الفارسي القديم، كما حدث من المعتز الخراساني، الذي خرج على الدولة العباسية من بعد في عهد المهدي.

كانت الأمور السابقة كلها سبباً في حدوث منازعات فكرية، والتحام بين آراء وعقائد متباينة، وإذا كان أبو حنيفة رضى الله عنه، قد عاش في هذا العصر، وفي العراق مكان تلك التناحر الفكري، فلا بد أنه خاض فيه، وقد خاض فيه خوض المسلم الفاهم لدينه، فدافع الأهواء المختلفة والنحل المتباينة، وكان له في الكلام مع الفرق المختلفة رأى معلوم ومقام مشهود، وتكون من مجموع ما أثر عنه - آراء حول العقيدة.

هذه هي المنازع الفكرية، ونوع تأثيرها في ذلك الإمام العظيم ولنتجه إلى ذكر كلمة عن هذا العصر من ناحية علوم الدين، لقد كان العلم في صدر الإسلام، الاتجاه فيه إلى التلقى بالاستماع، ولكن عندما انصرفت طوائف من الناس للعلوم المختلفة يدرسونها، ويذكرونها،

1. Gohn B.Taylor: Thinking about islam Littleworth Educational Guild ford and london - 1979.p-39.

٢. محمد أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره - ص ٧٨.

٣. الزيديق: هو الذي يضم الكفر ويظهر الإيمان، وقيل هو: زيد أي دين المرأة.

اتجه العلماء في آخر العصر الأموي إلى التدوين، وأخذت العلوم الدينية والعربية تتميز، وصار كل علم له علماء قد اقتصوا به، يتقنون فيه. ويضبطون قواعده، لذلك أخذ الفقهاء والمحدثون في تدوين الحديث والفقهاء في آخر العصر الأموي، فقد كان فقهاء الحجاز يجمعون فتاوى عبدالله بن عمر، والسيدة عائشة وابن عباس، ومن جاء بعدهم من كبار التابعين في المدينة المنورة، وينظرون فيها ويستنبطون منها، ويفرعون عليها، كما كان العراقيون يجمعون فتاوى عبدالله بن مسعود^(١) وقضايا علي وفتاواه وقضايا شريح وغيره من قضاة الكوفة، ثم يستخرجون منها ويستنبطون، فلما جاء العصر العباسي اتسعت آفاق التدوين في الحديث ترتيباً فقهياً.

ولم يكن مقصوداً على هؤلاء، فقد كان فقهاء الشيعة يدونون آراءهم وكانت هذه الآراء معروفة لدى أبي حنيفة فقد كان متصلاً بزید رضی الله عنه، وكان متصلاً اتصالاً علمياً بجعفر الصادق ومحمد الباقر، فهو كان بلا ريب على علم بفقهاء الزيدية^(٢) وأئمة الإمامية الإثنا عشرية والإسماعيلية^(٣).

والعصر كان عصر مجادلات ومناظرات. فمناظرات شديدة اللجب، قوية الأثر بين الفرق المختلفة وبين أهل السنة والجماعة، وبين الخوارج وغيرهم وبين أهل الأهواء جملة، وبين المعتزلة، وكان العلماء يرحلون لأجل هذه المناظرات وقد رحل الإمام أبو حنيفة إلى البصرة

١. ابن مسعود هو: عبدالله بن مسعود أبو عبدالرحمن الهزلي صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وخادمه وأحد السابقين الأولين، ومن كبار البدرين، ومن نبلاء الفقهاء المقرئين، وكان ممن يتحرى في الأراء، مات بالمدينة سنة اثنتين وثلاثين وله نحو من ستين سنة، له ترجمة في: الاصابة (٣٦٠/٢).

٢. الشيعة الزيدية هم أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، ساقوا الإمامة في أولاد فاطمة رضي الله عنها، ولم يجوزوا ثبوت الإمامة في غيرهم، إلا أنهم جوزوا أن يكون كل فاطمي عالم شجاع سخي خرج بالإمامة، أن يكون إماماً واجب الطاعة، سواء كان من أولاد الحسن، أو من أولاد الحسين رضي الله عنهما. (الملل والنحل ١/١٥٥).

٣. الإسماعيلية: وقد امتازت عن الموسوية وعن الإثنى عشرية بإثبات الإمامة لإسماعيل بن جعفر، وهو ابنه الأكبر المنصوص عليه، وقالوا: لم يتزوج الصادق رضي الله عنه على أمه بواحدة من النساء، ولا تسرى بجارية كسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في حق خديجة رضي الله عنها، وكسنة علي رضي الله عنه في حق فاطمة رضي الله عنها. (الملل والنحل ١/١٩١).

نحو اثنتين وعشرين مرة لأجل مناظرة الفرق الكثيرة المختلفة، وكان بعض علماء البصرة يرحلون إلى الكوفة لينظروا أهلها.^(١)

وكانت المناظرة في موسم الحج وعند التقاء العلماء، فتري أبا حنيفة يتناظر مع الأوزاعي^(٢) ومع مالك رضي الله عنهم في الحجاز، ولقد وجد نوع من الجدل سببه التعصب للبلد، فعلماء البصرة يجادلون علماء من الكوفة، ويتعصب كل لبلده راجياً بنصرتة فخاره، ودافعاً بالهزيمة عاره، وكان ذلك أحياناً يجرى بين الممتازين المخلصين من العلماء، ولنتقل نوعاً من هذا الصنف وإن كان خفيفاً، فمنها ما كان في المحادثة التي كانت في أول لقاء بين يوسف بن خالد السمطي^(٣) وأبي حنيفة، وما هي ذى كما في مناقب ابن البرزقي: "قال هلال بن يحيى الرأى، سمعت يوسف بن خالد السمطي يقول: كنت اختلف إلى عثمان البتي، وكان يذهب مذهب الحسن المصري، وابن سيرين، فأخذت مذاهبهم، وناظرت عليها، ثم استأنن للخروج إلى الكوفة لتلقى مشايخها، والنظر في مذاهبهم، والاستماع عنهم فدلوني على سليمان الأعمش^(٤)، لأنه أقدمهم في الحديث.

وكانت معي مسائل في الحديث، وكنت سألت عنها المحدثين، فلم أجد أحداً يعرفها، فنكرت ذلك في حلقة الأعمش فقال: انتوني به، فمضيت إليه، فقال: لعلك تقول: أهل البصرة أعلم من أهل الكوفة، كلا ورب البيت الحرام، ماذا كذلك. وما أخرجت البصرة إلا قاصداً أو معبراً أو نائحاً، والله لو لم يكن بالكوفة إلا رجل ليس من عربها، ولكن من مواليها، يعلم من المسائل ما لا يعلمه الحسن، ولا ابن سيرين، ولا قتادة^(٥) ولا البتي ولا غيرهم، وغضب علي غضباً شديداً، حتى خفت أن يضربني بعصاه، ثم قال لبعض من حضره: اذهب إلى مجلس

١. المكي: المناقب - ج ١ - ص ٥٩، ٦٠، ٦١.

٢. الأوزاعي هو: عبدالرحمن الأوزاعي بن عمرو، أبو عمرو. إمام أهل الشام في وقته، نزيل بيروت. قال ابن سعد: ثقة، مأموناً، صدوقاً. ولد سنة ثمان وثمانين ومات في الحمام سنة سبع وخمسين ومائة. (النظر تقريب التهذيب ١/٨٥).

٣. يوسف بن خالد بن عمير السمطي، بفتح المهملة وسكون الميم بعدها مثناة، أبو خالد البصري، مولى بني ليث، تركوه، وكذبه ابن معين، وكان من فقهاء الحنفية من الثامنة، (انظر تقريب التهذيب ١/٤٠٤).

٤. سليمان بن مهران الأسدي الكاهلي، أبو محمد الكوفي الأعمش، ثقة حافظ، عارف بالقراءة، ورع، لكنسه يخلص، من الخامسة، ولد سنة إحدى وستين (النظر تقريب التهذيب ١/١٦٠).

٥. قتادة هو: ابن دعامة السدوسي أبو الخطاب البصري الأكمه، أحد الأعلام. قال أحمد: كان أحفظ أهل البصرة - مات سنة سبع عشرة ومائة. له ترجمة في (إرشاد الأريب ٦/٢٠٢، العبر ١/١٤٦).

النعمان، فوالله لو رأى أصغر أصحابه لعلم أنه لو قام أهل الموقف لأوسعهم جواباً، ودخل في قلبى من الرعب ما الله تعالى به عالم، فقام الرجل، واتبعته، فلما خرج من المسجد، قال: النعمان يكون في بنى حرام، فسل عنه، فإنه بهذه المسائل أعلم، ولى شغل لا يمكن لأى المصير إليه، فخرجت أسأل عنه قبيلة بعد قبيلة، حتى أتيت بنى حرام في آخر القبائل، وقد دخل وقت العصر، فإذا بكهل قد أقبل، حسن الوجه حسن الثياب وخلفه غلام أشبه الناس به، فلما دنا سلم، ثم صعد المنبئة، فأذن أذاناً حسناً، فتوسمت فيه أنه النعمان، ثم نزل فصلى ركعتين خفيفتين تامتين أشبه بصلاة الحسن وابن سيرين، واجتمع نهر من أصحابه، وتقدم فأقام وصلى بهم صلاة أهل البصرة فلما استند إلى المحراب، وأقبل بوجهه إلى الناس، فحياهم، ثم سأل كل واحد من أصحابه عن حاله، فلما انتهى إلى قال: كأنك غريب من أهل البصرة، وقد نهيت عن مجالستنا؟ قلت: نعم، قال: ما اسمك؟ فأخبرته باسمى ونسبى، ثم سأل عن كنيستى، فأخبرته، فقال: أكنت من المختلفين إلى البنى؟ قلت: نعم، قال: لو أدركنى لترك كثيراً من قوله، ثم قال: هات ما معك، وأبدأ قبل أصحابك، فإن بك وحشة مغرية، وحق لمثلك من المتفهمة التقدم، ولكل داخل دهشة، ولكل قائم حاجة، فسألته عن المسائل التى كانت مشكلة على فأجابنى، فحكيت: ما جرى بينى وبين الأعمش فقال: حفظك الله يا أبا محمد، يجب أن ينوه باسم ولده.

ولئن كان الحسن وابن سيرين فاضلين، كان كل منهما يتكلم فى الآخر بما يصدق قول الأعمش، كان ابن سيرين يعرض بالحسن المعتزلى، ويقول: يأخذ الجوائز من السلطان، ويروى المحالات، ويقول بالهوى، ويقول بالقدر، كأنه إله الأرض يتفرد بالفعل دون ربه، فلم يزل يقول ذلك حتى قام خالد^(١) الحذاء يوماً من مجلسه، وقال: مهلاً يا ابن سيرين "كم تقول فى هذا الرجل؟ قد استتبهته عن القدر عام حجة فتأب، ويتوب الله على من تأب"، وقال عليه الصلاة والسلام: "لا تعيروا أحداً بما كان من الكفر، فإن الإسلام يهدم ما قبله من الشرك"، ثم أعجب ما قال خالد، وهذا محمد بن واسع بن قتادة، وثابت البناني^(٢)، ومالك بن دينار، وهشام

١. خالد بن مهران أبو المنازل: بفتح الميم وكسر الزاى، البصرى، الحذاء، قيل له ذلك لأنه كان يجلس عندهم، وكان يقول أخذ على هذا النحو، وهو ثقة مرسل، من الخامسة وقد أشار حماد بن زيد إلى حفظه تغير لما قدم من الشام، وعاب عليه بعضهم دخوله فى عمل السلطان. (تقريب التهذيب ١/١١٠)

٢. ثابت بن أسلم البناني، أبو محمد البصرى، ثقة عابد، من الرابعة، مات سنة بضع وعشرين، وله ست وثمانون. (تقريب التهذيب ١/٥٩).

بن حسان^(١)، وأيوب، وسعد بن عروبة وغيرهم يذكرون أنه لم يتب عن القدر، حتى مات، وهذا عمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء، وغيلان بن جرير، ويونس بن بشير يدعون الناس إلى مذهب الحسن، هلم أهل البصرة جرياً على هذا المذهب.

وكان الحسن يعرض بأبن سيرين، ويقول: يتوضأ بالقربة، ويغتسل بالرواية صباحاً ذلكاً، تعذيباً لنفسه وخلاقاً لسنة نبيه عليه الصلاة والسلام، يعبر الرويا كأنه من آل يعقوب عليه السلام، فدع عنك أيها الرجل هذا، وهلم فيما قصدت إليه، وتعلم ما لا يسحك جهله، إن الأمم قبلكم ما اجتمعت ولا تجتمع أبداً، والله تعالى يقول: **”وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّجِمَ رَبُّكَ وَإِذْكَ فَتَلَقَهُمْ“**^(٢)، ولولا ما جرت به المقادير، واختلفت الطبائع ما اختلفت، ولكن **”قُلْ كُلٌّ بِرَحْمَةٍ عَلَيَّ وَأَنَا لِكَلِمَةٍ فَرِيضٌ وَمَن رَّجِمَ رَبُّكَ مِمَّنْ أَعْلَمَ بِهِمْ مَن رَّجِمَ رَبُّكَ مِمَّنْ أَعْلَمَ بِهِمْ“**^(٣) ثم سكت، فقلت: ما تقول فيما اختلفوا فيه من القدر؟ قال: أهل البصرة والكوفة اختلفوا في القدر على ما علمت، وكبر عمرو عن الطوق، وهذه مسألة قد استصعبت على الناس، فأني يطيقونها!! فانه تعالى لا يكلف العباد بما لا يطيقون ولا أراد منهم ما لا يعلمون، ولا عاقبهم بما لم يعلموا، ولا سألهم عما لا يعلموا، ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم والله أعلم بما نحن فيه، والصواب الذى عنده، ونحن مجتهدون، وكل مجتهد مصيب، إلا أنه لم يكلفهم الاجتهاد فيما ليس لهم به علم، والله ولى كل نجوى، وإليه رغبة كل راغب. وفقنا الله وإياك لما يحب ويرضى^(٤)

هذه مقالة أبى حنيفة ليوسف بن خالد السمى، وقصة التقاتله به، وهى تكشف عما كان يجرى من التعصب العلمى للبلاد، فأهل البصرة يتعصبون لعلمها وعلمائها، وكذلك أهل الكوفة متعصبون كذلك، ولعل ذلك يكشف بعض الأسباب فى حدة الجدل بين أهل الحجاز وأهل العراق، فلم يكن السبب هذا اختلاف المنهج الفكرى فقط، بل كان التعصب الإقليمى مضافاً إليه يزيده أواراً.

١. هشام بن حسان الأزدي القردوس، بالشاف وضم الدال، أبو عبد الله البصرى، ثقة، من أثبت الناس فى ابن سيرين، وهى روايته عن الحسن وعطاء مقال، لأنه قيل كان يرسل عليهما، من المادسة، مات سنة سبع أو ثمان وأربعين (تقريب التهذيب ١/٣٨٠).
٢. سورة هود: آية ١١٨.
٣. سورة الإسراء: آية ٨٤.
٤. محمد أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره - ص ٨٢.

وهي تكشف أيضا عن الاختلاف بين العلماء، وحدة النقد بينهم أحيانا. فهذان اثنان من التابعين هما الحسن، وابن سيرين، ومكانتهما من علم هذا الدين مكانتهما، قد اختلفت مناهجهما، وتناول كل واحد منهما طريقة الآخر بالنقد المر القوي، مستهجنًا إياه.

وهي تكشف عن كثرة الاختلاف في المسائل الشائكة مما يؤدي إلى أن يجرح كل شخص مخالفه، ثم تكشف أخيراً عن عظم إدراك أبي حنيفة لروح عصره ومدارك علمائه، وفهمه لنفوسهم، واتجاهات تفكيرهم، محتفظاً باستقلال فكره، محكماً عقله في آرائهم، فاحصاً لهم فحص الخبير المستمکن والمفكر المستدرک لا يهيم بعقله في مناهات يضل فيها ولا يعمل عقله فيما لا يكون في طوقه، ولا يجهد فيه ما هو فوق مدارك الفكر الإنساني، ويعد مسألة القدر من المسائل التي ضل مفتاحها.

هذه هي الاتجاهات الاجتماعية والفكرية في عصر أبي حنيفة، فقد كانت مسألة السواى والحديث مثار جدل بين فقهاء العصر، وفيها كان اختلاف مناهجهم، والثانية فتوى الصحابي والتابعي، كذلك هناك بعض الاتجاهات تحتاج إلى تخصيص بنكر مجمل لها، وهي المسائل التي كانت تمس شخصيته الفكرية سواء في ذلك ما يتعلق بمذهبه في علم الكلام، وبعض ما يتعلق باجتهاده الفقهي الذي أذاع فكره.

ج- ثقافته العلمية:

كان لابد أن يتجه النعمان للعلم، ويأخذ منه بنصيب كبير، فقد نشأ بالكوفة وكانت ثاني المضمرين العظيمين بالعراق في ذلك العصر، وكان العراق قطراً يـموج موجاً بأصحاب المقالات: الدينية والفلسفية والآراء والنحل المختلفة، كما كان يزخر بالعلماء وأصحاب المعارف الإسلامية على اختلاف ضروبها.

وكان الإمام أبو حنيفة فتى طلعة متصللاً بالناس، راغياً في المعرفة يسعفه استعداد طيب، وطبع موات، فما لبث أن أخذ من تلك الثقافات بقدر محمود، ومال إلى مجالس العلماء يأخذ عنهم وينظر معهم ويجادل أحياناً.

روى أبو محمد الحارثي بسنده إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى، قال: مررت يوماً على الشعبي وهو جالس، فدعاني وقال: إلام تختلف! فقلت: اختلف إلى فلان، قال: لم أعن إلى السوق، عنيت الاختلاف إلى العلماء، فقلت له: أنا قليل الاختلاف إليهم، فقال: لا تفعل، وعابك بالنظر في العلم، ومجالسة العلماء، فإني أرى فيك يقظة وحركة. قال: فوقع في قلبي من قوله، فتركت الاختلاف - أي إلى السوق - وأخذت في العلم فنفعني الله تعالى بقوله. (١)

وحين بلغ السادسة عشر من عمره خرج به أبوه لأداء فريضة الحج وزيارة النبي صلى الله عليه وسلم ومسجده، نكر في "مناقب الإمام أبي حنيفة" بسنده إلى الجعابي قال: حدثني أبو يعلى عبدالله بن جعفر الرازي من كتاب فيه حديث أبي حنيفة، حدثني أبي عن محمد بن سماعة الحافظ الثقة، عن أبي يوسف، قال: سمعت أبا حنيفة يقول: حججت مع أبي سنة ست وتسعين ولى ست عشرة سنة، فإذا أنا بشيخ قد اجتمع عليه الناس، فقلت لأبي: من هذا الشيخ؟ قال: هذا رجل قد صحب النبي صلى الله عليه وسلم، يقال له عبدالله بن الحارث بن جزء الزبيدي، فقلت لأبي: أي شيء عنده؟ قال: أحاديث سمعها من النبي صلى الله عليه وسلم، قلت: فقدمتني إليه، فتقدم بين يدي فجعل يفرج عنى الناس حتى دنوت منه، فسمعت منه: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من تفقه في دين الله كفاه همه، ورزقه من حيث لا يحتسب". (٢)

وكان أول ما اتجه إليه من العلوم علم أصول الدين، ومناقشة أهل الإلحاد والضلال، ولقد دخل البصرة مرات عدة يناقش ثمة، ويجادل ويرد الشبهات عن الشريعة، ويدفع عنها ما يريد إلصاقه بها أهل الضلال، فناقش جهم بن صفوان حتى أسكته، وجادل الملاحدة حتى أقرهم على الشريعة، كما ناظر المعتزلة والخوارج فألزمهم الحجة، وجادل غلاة الشيعة فأقنعهم.

وهو مع فضائه زمناً يجادل وينظر في أصول الدين كما ذكرنا، كان ينهى أصحابه - بعد - والمقربين إليه عن الجدل، رأى رحمه الله تعالى ولده حماداً - الذي أصبح بعد قاضياً

١. الدمشقي: الحافظ محمد بن يوسف بن علي بن يوسف الدمشقي الصالحى: عقود العقابان في مناقب الإمام

الأعظم أبي حنيفة النعمان، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٠٧ - ص ١٠.

٢. ابن الهزالي: محمد بن محمد بن شهاب - مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة، مطبعة مجلس دائرة

المعارف - الهند - ١٣٢١هـ - ج ١ ص ٢٥، ٢٦.

فاضلاً وعابداً ورعاً، يناظر في الكلام، فنهاء، فقال حماد: رأيناك تناظر فيه وتنهانا عنه؟ فقال رحمه الله تعالى: كنا نناظر وكان على رؤوسنا الطير، مخافة أن يزل صاحبنا، وأنتم تناظرون وتريدون زلة صاحبكم، ومن أراد أن يزل صاحبه فقد أراد أن يكفر صاحبه، ومن أراد أن يكفر صاحبه فقد كفر قبل أن يكفر صاحبه. (١)

مضى رحمه الله تعالى في هذه السبيل من علم الكلام وأصول الدين، ومجادلة الزائغين وأهل الضلال، حتى أصبح علماً يشار إليه بالبيان - وهو ما يزال في العشرين من عمره، وقد اتخذ حلقة خاصة له في مسجد الكوفة، يجلس إليه فيها طلاب هذا النوع من العلوم، ثم اتجه الإمام أبو حنيفة إلى الفقه، والفقه زبدة القرآن الكريم والسنة المطهرة، ففي الفقه تفسير لآيات الأحكام من القرآن الكريم ودلالاتها، وفيه معرفة معانيها ومقاصدها، وفي الفقه كذلك شرح السنة المطهرة ودلالاتها وفيه معرفة معانيها ومقاصدها، ذلك لأن الفقه هو الفهم في الدين، وهل الفهم فيه إلا معرفة أصوله ومقاصده، وإحالاته ودلالاته وإشارات. عن معاوية رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين". رواه البخاري.

ولقد تكون الآية الكريمة عند القارئ، والحديث الشريف عند الحافظ، ولا يعرف كل تمام مقصد ومعنى ما عنده، حتى يأتي الفقيه فيبين معاني الآية ويشرح معاني الحديث. كان أبو حنيفة رحمه الله تعالى في زيارة شيخه الأعمش يوماً، فجاء إلى الأعمش رجل يسأل عن مسألة في العلم، فقال لأبي حنيفة رحمه الله: أجبه، فأجاب، فقال له: ومن أين لك هذا؟ قال: من حديث حدثتني هو كذا وكذا، فقال الأعمش: حسبك، ما حدثك به في سنة تحدث به في ساعة أنتم الأطباء ونحن الصيادلة.

وكان سبب توجهه إلى الفقه ما روى زفر عنه رحمه الله تعالى، قال: سمعت أبا حنيفة يقول: كنت أنظر في الكلام حتى بلغت فيه مبلغاً يشار إلى فيه بالأصابع، وكنا نجلس بالقرب من حلقة حماد بن أبي سليمان، فجاءتني امرأة يوماً فقالت: رجل له امرأة أراد أن يطلقها للسنة، كم يطلقها؟ فأمرتها أن تسأل حماداً ثم ترجع فتخبرني، فسألت حماداً فقال: يطلقها وهي طاهرة من الحيض والجماع تطليقة، ثم يتركها حتى تحيض حيضتين - بعد

الحيضة الأولى فهي ثلاث حيض - فإذا اغتسلت فقد حلت للأزواج، فرجعت فأخبرتني فقلت: لا حاجة لي في الكلام، وأخذت نطلي فجلست إلى حماد أسمع مسائله، فأحفظ قوله، ثم يعيدها من الغد فأحفظ ويخطئ أصحابه، فقال: لا يجلس في صدر الحلقة بحذاءي غير أبي حنيفة^(١).

وروى الموفق المكي بسنده إلى يحيى بن شيبان، قال: قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: كنت رجلاً أعطيت جدلاً في الكلام. فمضى دهر فيه أتردد، وبه أخاصم، وعنه اناضل، وكان أصحاب الخصومات والجدل أكثرهم بالبصرة، فنحلت البصرة وفيها نازعت طبقات الخوارج من الإباضية^(٢). والصفورية^(٣)، وطبقات الحشو.... وساق الحديث إلى أن قال: وكنت أعد الكلام أفضل العلوم، وكنت أقول: هذا الكلام من أصل الدين، فراجعت نفسي بعدما مضى لي فيه عمر وتدبرت، فقلت: إن المتقدمين من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين وأتباعهم لم يكن يفوتهم شيء مما ندركه نحن، وكانوا عليه أقدر وبه أعرف وأعلم بحقائق الأمور، ثم لم ينتصبوا فيه منازعين ولا مجادلين ولم يخوضوا فيه، بل أمسكوا عن ذلك ونهوا عنه أشد النهي، ورأيت خوضهم في الشرائع وأبواب الفقه وكلامهم فيه، عليه تجالسوا، وإليه وبه خصوا، كانوا يعلمون الناس ويدعونهم إلى العلم، ويرغبونهم فيه، وكانوا يطلقون الكلام والمنازعة فيه، ويتناظرون عليه، ويفتون فيما يستفتون، على ذلك مضى الصدر الأول من السابقين وتبعهم التابعون عليه، فلما ظهر لنا من أمرهم هذا الذي وصفنا تركنا المنازعة

١. الهيثمي: شهاب الدين بن حجر - الخيرات الحسان في مناقب الإمام أبي حنيفة النعمان - مطبعة الخيرية - القاهرة - ١٣٠٤هـ - ص ٢٥.

٢. الإباضية هم: أصحاب عبد الله بن إباض الذي خرج في أيام مروان بن محمد، فوجه إليه عبد الله بن محمد بن عطية، فقاتله بلبانه، وقيل: أن عبد الله بن يحيى الإباضي كان رفيقاً له في جميع أحواله وأقواله، قال: إن مخالفتنا من أهل القبلة كفار غير مشركين، ومناكحتهم جائزة، وموارثهم حلال، وغنيمتهم من السلاح والكرام عند الحرب حلال، وما سواه حرام وحرام قتلهم، ومبيحهم في السر عيلة، إلا بعد نصيب القتال، وإقامة الحجة. (المثل والنحل ١/١٣٤)

٣. الصفورية هم: أتباع زياد بن الأصغر، وهم في آرائهم أقل تطرفاً من الأزارقة وأشد من غيرهم، وقد خالفوا الأزارقة في مرتكب الكبيرة، فالأزارقة اعتبروه مشركاً، لكن الصفورية لم يتفقوا على إشراكه بل منهم من يرى أن الذنوب التي فيها حد مقرر لا يتجاوز مرتكبها ما سماه الله من أنه زان أو مسارق أو فاذن، وما ليس فيه حد مرتكبه كافر، ومنهم من يقول أن مرتكب الذنب لا يعد كافراً حتى يحده الوالي. (تاريخ المذاهب ص ٧٦).

والمجادلة والخوض في الكلام، واكتفينا بمعرفة، ورجعنا إلى ما كان عليه السلف، وأخذنا
فيما كانوا فيه، وشرعنا فيما شرعوا فيه وجالسنا أهل المعرفة بذلك.
ويبدو أن سؤال المرأة كان السبب القريب لتحويله رحمه الله تعالى إلى الفقه. (١)

د- شيوخه وتلاميذه:

عُرف أبو حنيفة فيما بعد بأنه "إمام أهل الرأي" لكثرة اجتهاده وعمله بالقياس فيما
لا نص ثابت لديه فيه، ونعتقد أن هذه النزعة كانت أصيلة فيه، فقد رأينا ينصرف، كما
يقولون، عن الاشتغال بالنحو لما رآه من أن القياس لا يجرى فيه.

ولذلك نراه يلزم من بين شيوخ الفقهاء الذين أخذ عنهم حماد بن أبي سليمان الذي
انتهت إليه في عصره رئاسة الفقه في العراق، وقد تلقى هذا فقهه عن إبراهيم النخعي،
وكلاهما من مشيخة فقهاء الرأي في مقابل فقهاء الحديث والآثر.

إن الذي يتصفح ما كتبه تلاميذ أبي حنيفة المباشرون، يرى أن الواحد يذكر رأي
الإمام في المسائل التي يتناولها وأنه يذكر مع ذلك شيوخه الذين أخذ عنهم، وكثيراً جداً ما
يكون هؤلاء: حماد (٢) بن أبي سليمان، ثم شيوخ إبراهيم النخعي اللذين ذكرناهما آنفاً، واللذين
يذكرهما محمد بن الحسن الشيباني في كتابه "الآثار" مثلاً، (٣)

وليس معنى هذا وذلك، أنه لم يأخذ في الفقه إلا عن حماد بخاصة، أو عن فقهاء أهل
الرأي بعامة. بل إنه من الثابت تاريخياً بلا ريب، أنه قد اتصل كثيراً بفقهاء نوى نزعات
مختلفة وربما أفاد من غير قليل منهم في تكوين آرائه وبناء مذهبه، فقد أخذ - مثلاً - عن
عطاء بن أبي رباح (٤) فقيه مكة، وعكرمة مولى عبدالله بن عباس ووارث علمه، ونافع مولى

١. المكي: المناقب - ج ١/٦٠.

٢. حماد: هو أبو اسماعيل حماد بن أبي سليمان - مولى إبراهيم بن أبي موسى الأشعري 'رضي الله عنه'
تفقه بإبراهيم، ومات سنة تسع عشرة، ومائة وقيل عشرين ومائة، قال عبدالملك بن إياس، قيل لإبراهيم
من لنا بعدك، قال حماد: (طبقات الفقهاء ص ٦٣).

٣. محمد يوسف موسى: أبو حنيفة والقيم الإنسانية في مذهبه - مكتبة لهضة مصر بالفجالة - ص ٤٣.

٤. عطاء بن أبي رباح أسلم أبو محمد المكي، مولى بني جُمح، قال ابن سعد: انتهت إليه فتوى أهل مكة،
وكان أسود أعرج أفتس أشل أعرج، قطعت يده مع ابن الزبير ثم عمى. له ترجمة في تذكرة الحفاظ
٩٨/١، حلية الأولياء ٣/٣١٠.

ابن عمر وحامل علمه، هذا فضلاً عن السابقين والذين تركوا أثراً كبيراً في فقه الكوفة ومنهم علقة النخعي الذي قال عنه ابن مسعود إنه ما قرأ شيئاً أو علمه إلا قرأه علقمه أو علمه، والأسود هو الأسود بن يزيد بن أخى علقمة^(١) وتلميذ معاذ وابن مسعود: وأما عبدالله فهو عبدالله بن مسعود.

كما التقى بالمبرزين في الفقه والعلم من أئمة الشيعة، ومن هؤلاء الإمام زيد^(٢) بن علي الذي قتل شهيداً في عام مائة واثنين وعشرين، والذي ينسب إليه كتاب "المجموع" في الفقه، ومنهم أيضاً الإمام جعفر^(٣) الصادق الذي توفي قبل أبي حنيفة بعامين اثنين، وكان علي جانب عظيم من الفقه والبصر به، حتى ليقول صاحبنا نفسه: والله ما رأيت أفقه من جعفر الصادق، ومن أجل ذلك نرى الخطيب البغدادي يقول في تاريخه محدثاً عن الربيع بن يونس، دخل أبو حنيفة يوماً على المنصور - (يريد أبا جعفر الخليفة العباسي) - وعنده عيسى بن موسى، فقال للمنصور: هذا عالم الدنيا اليوم فقال له: يا نعمان: عن أخذت العلم؟ قال: عن أصحاب عمر عن عمر، وعن أصحاب علي عن علي، وعن أصحاب عبدالله عن عبدالله

١. ابن أخى علقمة: هو أبو عبدالرحمن الأسود بن يزيد بن قيس النخعي بن أخى علقمة رضي الله عنه مات خمس وسبعين، قالت عائشة رضي الله عنها: ما مات رجل العراق أكرم علي من الأسود، وقيل للشعبي أيهما أفضل علقمة أو الأسود؟ قال كان علقمة مع البطيء وهو يدرك السريع. (انظر طبقات الفقهاء ص ٥٨).

٢. الإمام زيد بن علي: نشأ الإمام زيد رضي الله عنه وعن آبائه الكرام الأبرار وسط حزن باكي فقد قتل بضع عشر من آل بيته في يوم واحد، كان رضي الله عنه من السلالة الطاهرة النقية، فأبوه علي هذا، وجده أبو الشهداء الحسين، وجده الأعلى فارس الإسلام علي بن أبي طالب، باب مدينة العلم، وأفضى الصحابة، وأحوالهم في المواخاة التي عقدها صلى الله عليه وسلم عندما هاجر إلى المدينة، لم يعرف ميلاد زيد علي وجه اليقين، ولكن يظهر أنه ولد في حدود عام ٨٠ للهجرة، لأن جل الروايات تذكر أنه قتل شهيداً عام ١٢٢هـ وأجمعت الروايات على أنه كان يوم مقتله لا يتجاوز الثانية والأربعين - (تاريخ المذاهب ص ٦٥٢).

٣. جعفر الصادق: "أحد الأئمة الإثنا عشر على مذهب الإمامية، وكان من سادات أهل البيت، ولقب بالصادق لصدقه في مقالته، وفضله أشهر من أن يذكر، وكان تلميذ جابر بن حيان الصوفي الطرطوسي، قد ألف كتاباً يشتمل على ألف ورقة، تتضمن رسائل جعفر الصادق، وهي خمسمائة رسالة، ودلن بالقبول في قبر فيه أبوه محمد الباقر، وجده زين العابدين، وعم جده الحسن بن علي عليهم السلام، فانه نره من قبر ما أكرمه وأشرفه" - قيل انه ولد عام ٨٠ للهجرة، وقيل انه ولد عام ٨٣هـ وقيل انه ولد قبل التاريخين وأرجح الروايات أوسطها، وهي أنه ولد عام ٨٠هـ فهو ولد في السنة التي ولد فيها عمه زيد بن علي رضي الله عنهما (تاريخ المذاهب ص ٦٩٤)، (تهذيب التهذيب ٩٨/٢)، (اللباب ٢٣٠/١)

- (يريد عبدالله بن عباس) - وما كان في وقت ابن عباس على وجه الأرض أعلم منه، قال: استوثقت لنفسك.

وفي رواية أخرى أنه أجاب عن سؤال المنصور: من أخذ الفقه؟ بقوله: عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي عن عمر بن الخطاب، وعلى بن أبي طالب، وعبدالله بن مسعود، وعبدالله بن عباس، وعندئذ قال له الخليفة: بخ . بخ استوثقت ما شئت يا أبا حنيفة، الطيبين الطاهرين المباركين صلوات الله عليهم.^(١)

ويذكر كتاب المناقب جميعاً أنه التقى ببعض الصحابة وبعضهم يذكر أنه روى عنهم أحاديث، وأنه ارتفع بذلك إلى رتبة التابعين، ويسبق بهذا الفضل الفقهاء الذين عاصروه كسفيان الثوري^(٢)، والأوزاعي ومالك وغيرهم من أقرانه.

ولم يختلف الرواة في أن أبا حنيفة التقى ببعض الصحابة الذين عمروا وعاشوا إلى نهاية المائة الأولى أو ما يقاربها، أو عاشوا شطرا من العقد التاسع منها، وذكروا أسماء كثيرين من الصحابة التقى بهم ورأهم، منهم أنس بن مالك الذي توفي ٩٣ هـ، وعبد الله بن أبي أوفى المتوفى سنة ٨٧ هـ، وسهل بن سعد وأبو الطفيل ولم يأخذ عن أحد منهم الفقه، هذا ما ذكره بعض العلماء عن تهذيب الأسماء للثوري في حق الإمام.^(٣)

ولقد اختلفوا في روايته عنهم: قال بعض العلماء إنه روى عنهم ومنهم الطحطاوي الذي قال: قد ألف أبو معشر عبد الكريم بن عبد الصمد الطبري المقرئ الشافعي جزءاً فيما

١ - ابن البرزقي: المناقب - ج ٢/ ١٤.

٢ - الثوري: هو أبو عبدالله سفيان بن سعيد بن مروان الثوري (رضي الله عنه)، ولد في خلافة سليمان بن عبدالملك سنة ست وتسعين، ومات سنة إحدى وستين ومائة، في خلافة المهدي، قال سفيان بن عيينة ما رأيت رجلاً أعلم بالحلال والحرام من سفيان الثوري، وقال أحمد بن حنبل دخل الأوزاعي وسفيان على مالك فلما خرجا قال أحدهما: أكثر علماً من صاحبه ولا يصلح للإمامة والآخر يصلح للإمامة، قلت لأبي عبدالله فمن ذا الذي على مالك، إنه أعلم الرجلين أهو سفيان: قال: نعم هو سفيان أوسعهما علماً، وقال عبدالله بن المبارك: لا أعلم على وجه الأرض أعلم من سفيان، وقال ابن المديني: سألت يحيى بن سعيد فقلت أيما أحب إليك رأي مالك أو رأي سفيان، فقال: سفيان لا تشك في هذا، ثم قال يحيى: سفيان فوق مالك في كل شيء، وقال أبو شامة كان عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) في زمانه رأس الناس وهو جامع، وكان بعده ابن عباس رضي الله عنهما وكان بعده الشعبي في زمانه وسفيان، وكان بعد الثوري في زمانه يحيى ابن آدم. (طبقات الفقهاء ص ٦٥)، (اللباب ١/ ١٩٨).

٣. مسند الإمام: أبي حنيفة العماني - ص ١١.

رواه الإمام أبو حنيفة عن الصحابة، لكن أهل الخبرة من علماء الحديث ضعفوا سندها إليه، وإن كان لبعضها قوة من طرق أخرى.

بقي السؤال: أيعد الإمام أبو حنيفة تابعياً أم لا يعد؟

لقد اختلف العلماء في تعريف التابعي، فقال بعضهم إنه من لقي الصحابي وإن لم يصحبه، فمجرد الرواية على ذلك الرأي تجعل الشخص تابعياً، وأبو حنيفة على هذا الاعتبار يكون تابعياً، وبعض العلماء لا يكتفى في تعريف التابعي لمجرد الرواية للصحابي، بل لابد أن يكون قد صحبه، وتلقى عنه، وعلى ذلك لا يعد أبو حنيفة تابعياً، اللهم إلا إذا صدقنا ما يقال أنه روى عن بعض الصحابة الذين ذكرناهم.^(١)

ومهما يكن الكلام في روايته عن الصحابة فالعلماء مجمعون على أنه التقى ببعض الصحابة والتابعين وروى عنهم فأخر من مات من الصحابة في الدنيا عامر بن واثلة بن عبد الله بن عمر بن جحش الليثي أبو الطفيل، مات سنة عشر ومائة على الصحيح، قال مسلم وغيره فعلى هذا عمر الإمام وقت وفاته ثلاثون سنة، ومن المستبعد غاية البعد من أمثال الإمام أن لا يلقاه في هذا العمر من الشباب، ولا يرحل إليه لنيل النعمة العظمى من التابعة وسماع الأحاديث، بواسطة واحدة والصحابي كيف وقد قال في الدرر المختار وغيره أنه حج خمساً وخمسين حجة، فنُتبت أنه حج خمس عشرة حجة في أيام أبي الطفيل الصحابي الذي كان بمكة المعظمة، ومات بها سنة عشر ومائة لأن عمر الإمام سبعون من الثمانين إلى مائة وخمسين، فيكون بدء الحج من عمر خمس عشرة سنة، ويتم خمس عشرة حجة إلى الثلاثين، فكيف يتصور أن لا يلقاه في هذه الحجج الكثيرة.^(٢)

وقد أورد ابن سعد في الطبقات إنه من طبقة التابعين، ولم يثبت ذلك لأحد من أئمة الأمصار المعاصرين له كالأوزاعي بالشام، والحماديين بالبصرة وهما حماد بن زيد وابن سلمة البصريان، والثوري بالكوفة، ومالك بالمدينة ومسلم بن خالد الزكي بمكة، والليث بن سعد بمصر.^(٣)

١. محمد أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره - ص ٦١.

٢. مسند الإمام أبي حنيفة - ص ١٠.

٣. الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهمي أبو الحارث المصري. أحد الأعلام، قال يعقوب بن شيبة: فقه. مات سنة خمس وسبعين ومائة، له ترجمة في: حلية الأولياء ٣١٨/٧، والمعبر ٢٦٦/١، تاريخ بغداد ١٤٣/٣.

وفى شرح المشكوة لابن حجر المكي: أدرك الإمام الأعظم ثمانية من الصحابة فمنهم أنس وعبد الله بن أبي أوفى وسهل بن سعد وأبو الطفيل، وقال الكردي جماعة من محدثين أنكروا علاقته مع الصحابة وأصحابه أثبتوه بالأسانيد، وقد جمعوا مسنده فبلغ خمسين حديثاً يرويه الإمام عن الصحابة الكرام وأنشد بعضهم كفى النعمان فخراً ما رواه من الأخبار عن عمر الصحابة، وإلى ما ذكرنا أشار الإمام بقوله "ما جاءنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة فعلى الرأس والعين وما جاءنا عن التابعين فهم رجال ونحن رجال"، لأنه ممن زاحم التابعين في الفتوى، اللهم إلا إذا كان التابعي يزاحم في الفتوى الصحابي فإنه يقلد ذلك التابعي كما يقلد الصحابي، وهذا سبب صالح لتقديم مذهبه على سائر المذاهب.^(١)

نستطيع أن نقول أن الإمام أبا حنيفة قد استقى علمه من عدة ينابيع، فقد كان كل شيخ من شيوخه له لون فكري معين، فأبرز شيوخه هو من لزمه، وهو حماد بن سليمان الأشعري بالولاء، لأنه كان مولى لإبراهيم بن أبي موسى الأشعري، وهو قد نشأ بالكوفة، وتلقى فقهه على إبراهيم النخعي وكان أعظم الناس برأيه وقد مات سنة ١٢٠ هـ، ولم يتلق فقه النخعي فقط، بل تلقى فقه الشعبي^(٢)، وهذان الاثنان قد أخذوا عن شريح^(٣)، وعلقمة بن قيس، ومسروق

١. مسند الإمام أبي حنيفة النعمان - ص ١٠.

٢. الشعبي: هو عامر بن شراحيل أبو عمر الكوفي من همدان (رضى الله عنه)، ولد لست سنين خلت من خلافة عثمان رضي الله عنه، ومات سنة أربع ومائة، وقيل سنة سبع ومائة وهو ابن اثنتين وثمانين سنة، وروى أن ابن عمر مر به وهو يحدث بالمغازي فقال: شهددت القوم وأنه أعلم بها مني، وقال ابن سيرين لأبي بكر الهذلي. الزم الشعبي فلقد رأيتك يستفتي وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالكوفة، وقال أبو حصين، ما رأيت أعلم من الشعبي، قلت: ولا شريح، قال تريد أن اكذب، ما رأيت أعلم من الشعبي، وقال مكحول ما رأيت أعلم بسنة ماضية عن عامر الشعبي، وقال الزهري، العلماء أربعة، سعيد بن المسيب بالمدينة، وعامر الشعبي بالكوفة، والحسن بن أبي الحسن بالبصرة، ومكحول بالشام، وقال أشعث بن سوار: نعى لنا بحسن البصري الشعبي قال: كان والله ما علمت كبير العلم عظيم الحلم قديم العلم من الإسلام بمكان. طبقات الفقهاء الشيرازي - ص ٦١، العبر ١/١٢٧، اللباب ٢/٢١.

٣. شريح: هو أبو أمية شريح بن الحرث القاضي رضي الله عنه قال المدائني مات سنة اثنتين وثمانين - قال الأشعث: مات وهو ابن مائة وعشرين سنة وروى أن علياً رضي الله عنه قال: اجتمعوا الشمره فاجتمعوا في رحبة المسجد، فقال إني أوشك أن أفارقكم، فجعل يسألهم ما تقولون في كذا، ما تقولون في كذا، وبقي شريح يسأله، فلما فرغ قال: اذهب فأنت من أفضل الناس أو من أفضل العرب، وقيل أنه استقضاه عمر رضي الله عنه على القضاء بالكوفة وبقي في القضاء خمسا وسبعين سنة، ثم استعفى الحاج ما عفاه. (الظر طبقات الفقهاء للشيرازي ص ٥٨، تقريب التهذيب ١/١٦١).

ابن الأجدع، وأولئك تافوا فقه الصحابييين عبد الله بن مسعود، وعلى بن أبي طالب، وقد أورثا أهل الكوفة بإقامتهما فيها فقهاً كثيراً.

هذا وقد بينا أن الإمام أبا حنيفة قد أخذ عن أئمة الشيعة ودارسهم وله مواقف محمودية في نصرتهم، حوسب عليها كهلاً وشيخاً حتى مات رضى الله عنه شهيد الإخلاص للعترة النبوية والتمسك بالحق والزهادة.

وكما ذكرنا سابقاً فقد التقى بزید بن علی، ومحمد الباقر وجعفر الصادق، فالإمام زيد بن علي زين العابدين رضى الله عنه، كان عالماً غزير العلم في شتى الفنون الإسلامية فهو عالم بالقراءات، وسائر علوم القرآن، وعالم بالفقه، وعالم في العقائد والمقالات فيها، ويروى أن أبا حنيفة تنلمذ له سنتين، حتى لقد جاء في "الروض النضير" أن أبا حنيفة قال: "شاهدت زيد بن علي، كما شاهدت أهله فما رأيت في زمانه أفقه منه، ولا أعلم، ولا أسرع جواباً، ولا أبين قولاً، لقد كان منقطع القرين"، (١)

ثم كان محمد الباقر بن زين العابدين أخو الإمام زيد رضى الله عنه، وقد توفي قبله وهو من أئمة الشيعة الإمامية، اتفق على إمامته، الاثنا عشرية والإسماعيلية، وهما أشهر فرق الإمامية، وقد لقب بالباقر، لأنه بقر العلم، ولقد كان، مع أنه من آل البيت، لا ينكر الخلفاء الثلاثة بسوء، يروى أنه نكر بحضرة أبو بكر وعمر وعثمان من بعض أهل العراق بسوء، فغضب وقال مؤنباً: أنتم من المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم؟ قالوا: لا، قال أنتم من الذين تبوءوا الدار والإيمان؟ قالوا: لا. قال: ولستم من الذين جاءوا من بعدهم يقولون "رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ" (٢) قوموا عنى، لا قرب الله داركم، تقررون بالإسلام ولستم من أهله.

هذا وقد التقى الإمام أبو حنيفة مع الإمام الباقر في المدينة، وكان الإمام أبو حنيفة قد اشتهر بالرأى والجدل حول التياس، وهو ما زال ملازماً حلقة حماد شيخه، فلم يكن استمراره

١. محمد أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره - ص ٦٤.

٢. سورة الحشر: آية ١٠.

في حلقة حماد بمانعه من أن يشتهر، وينمى خبر علمه، لأن حماد توفي سنة ١٢٠هـ، والباقر توفي سنة ١١٤هـ، فلا بد أن يكون هذا الالتقاء بين الإمامين وحماد لا يزال حياً. وكما كان لأبي حنيفة اتصال علمي بالباقر، كان له اتصال أيضاً بابنه جعفر الصادق، وقد كان في سن أبي حنيفة رضى الله عنهما، فقد ولدا في سنة واحدة ولكنه مات قبل أبي حنيفة، فقد توفي سنة ١٤٨هـ أي قبل أبي حنيفة بنحو سنتين. (١)

ولقد جاء في المناقب للموفق المكي: أن أبا جعفر المنصور قال: "يا أبا حنيفة إن الناس قد فتنوا بجعفر بن محمد، فهبي له من المسائل الشداد" فهيا له أربعين مسألة، وإن أبا حنيفة يقول عندما دخل على أبي جعفر وهو بالحيرة: "أتيتك فدخلت عليه، وجعفر بن محمد جالس على يمينه، فلما بصرت به دخلتني من الهيبة لجعفر بن محمد الصادق ما لم يدخلني لأبي جعفر، فسلمت عليه، وأوما فجلست ثم التفت إليه، فقال: يا أبا عبدالله هذا أبو حنيفة؟ فقال نعم، ثم التفت إليه، فقال: يا أبا حنيفة ألق على أبي عبد الله من مسألتك، فجعلت ألقى عليه، فيجيبني، فيقول أنتم تقولون كذا، وأهل المدينة يقولون كذا ونحن نقول كذا، وربما تابعنا وربما تابعهم، وربما خالفنا، حتى أتيت على الأربعين مسألة. ثم قال أبو حنيفة: "إن أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس"، (٢)

هذه الرواية تنبئ عن أن أبا حنيفة أحس بمنزلة جعفر الصادق عند أول لقاء وأن جعفرأ كان له رأى في الفقه، ولقد عد العلماء جعفرأ هذا من شيوخ أبي حنيفة، وإن كان في سنة.

١. محمد أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره - ص ٦٦.

٢. محمد زاهد الكوثري: الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع - مطبعة الأنوار

- القاهرة ١٣٦٨هـ - ص ١١٠، ١١١.

ولم يكن اتصال أبي حنيفة العلمى مقصوراً على رجال الجماعة وأئمة آل البيت بل يقول كتاب المناقب أنه أخذ عن بعض نوى الأهواء، وذكروا بعضهم أنه من شيوخه، فنكروا جابر بن يزيد الجعفى من شيوخه، وهو من غلاة الشيعة، الذين أخذوا بمبدأ رجعة^(١) النبى

١. يعتبر مذهب أهل السنة أن الأموات لا رجعة لهم فى الدنيا قبل يوم القيامة، وقالت الإمامية لاطبة وبعض الفرق الأخرى من الشيعة، أيضاً برجعة بعض الأموات، فإلهم يزعمون أن النبى صلى الله عليه وسلم والوصى والسبطين وأعداءهم يعنى الخلفاء الثلاثة ومعوية ويزيد ومروان وابن زياد وأمثالهم - وكذا الأئمة الآخرين وقاتليهم يحيون بعد ظهور المهدي، ويعذب قبل حادثة الدجال كل من ظلم الأئمة ويقتص منهم، ثم يموتون، ثم يحيون يوم القيامة،

وهذه العقيدة مخالفة صريحاً للكتاب، فإن "الرجعة" قد أبطلت فى آيات كثيرة منها قوله تعالى "قال رب ارجعون لعلى أعمل صالحاً فيما تركت، كلا إنها كلمة هو قائلها ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون" ولا يخفى أن مناط التمسك ومحطه إنما هو قوله "من ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون" فلا يمكن للشيعة أن يقولوا إن الرجعة تستحيل للعمل الصالح لا للتقصاى وإقامة الحد والتعزير لما وقع الملح من الترجمة آخر الآية مطلقاً، وقال الشريف المرتضى فى "المسائل الناصرية": "إن أبا بكر وعمر يصلبان على شجرة فى زمن المهدي: قبل تلك الشجرة تكون رطبة قبل الصلب فتصير يابسة بعده. فهذا الأمر سيضل به جمع، وهم يقولون: إن هذين البريثين قد ظلما، ولذا صارت الشجرة الخضراء يابسة، وقبل تلك الشجرة يابسة قبل الصلب ثم تصير رطبة خضراء بعد الصلب، وبهذا السبب يهدى خلق كثير، والعجب أن هؤلاء الكذابين مختلفون بينهم فى هذا الكذب أيضاً، فقال جابر الجعفى الذى هو من قدماء هذه الفرقة: إن أمير المؤمنين يرجع إلى الدنيا ودابة الأرض المذكورة فى القرآن عبارة عنه معاد الله من سوء الأدب، والزبدية كافة منكرون للرجعة إنكاراً شديداً، وقد ذكر فى كتبهم رد هذه العقيدة بروايات الأئمة وكفى الله المؤمنين القتال. وقد قال الله تعالى "وهو الذى أحياكم" أى أنشأكم من العدم الفطرى "ثم يميتكم" عند إنقضاء آجالكم "ثم يحيكم" أى يوم القيامة للجزاء، وقال "وكنتم أمواتاً فأحياكم" فى الدنيا "ثم يميتكم" بعد إنقراض آجالكم "ثم إليه ترجعون"

والدليل العقلى الموافق لأصول الإمامية على بطلان هذه العقيدة أنهم لو عذبوا بسوء أعمالهم بعدما رجعوا فى الحياة الدنيا ثم يعاد عليهم العذاب فى الآخرة لزم الظلم الصريح. فلا بد أن لا يكونوا فى الآخرة معذبين، فحصل لهم تخفيف عظيم عن العذاب المستمر الدائم وراحة أبدية، وذلك مناف لغلظ الجزاء وعظم الجرم، قال الله تعالى "ولعذاب الآخرة أشد وأبقى"، والدليل الآخر على بطلانها أن الخلفاء الثلاثة لم يرتكبوا ما يوجب تعذيبهم إلا غضب الخلافة وبعض حقوق أهل البيت على زعم الشيعة، وذلك الغضب بعد تسليمه غاية أنه لا يكون فسقاً كما عليه متأخروهم أو كفراً كما زعم متقدمهم، ولا شيئ من الكفر والفسق يوجب الرجعة فى الدنيا بعد الموت قبل البعث، وإلا يلزمهم أن يعتقدوا رجعة الكفرة والفسقة من أهل الأديان كلهم، أجمعين، ولا اختصاص لهذا الكفر والفسق بالرجعة، وإلا يلزمهم أن يقولوا بكونها أكبر من الشرك بالله تعالى

صلى الله عليه وسلم، وبرجعة على رضى الله عنه والأئمة، ولقد ذكر ابن البرزالي فى مناقب أبى حنيفة أن بزيدا أبا هذا من اتباع عبد الله بن سبأ، لكن الأرجح إنه من الشيعة غير السبئية لأن السبئية يقولون بأن عليا إله أو قريب من إله، وعلى كفرهم وما كان لأبى حنيفة أن يأخذ علم الإسلام عن كفار .

وقد جادل أبو حنيفة جابر الجعفى مع اعتقاده أنه منحرف فى فهمه فد استولى عليه هوى معين، ولذا كان يقول فيه " إنه أفسد نفسه بالهوى الذى أظهره، وليس عندى فى الكوفة فى بابيه أكبر منه" ولم يبين أبو حنيفة أى باب من أبواب العلم كان فيه مستبحرا .

وقد كان يذاكره وينهى أصحابه عن مجالسته، وكأنه كان يخشى عليهم فتنة عقله وقوة تفكيره أن يؤخذوا بها فبنحرفوا معه فى أهوائه ونحله، وكان يصفه بالكذب، فقد جاء فى ميزان الاعتدال: قال أبو بحى الحماني : سمعت أبا حنيفة يقول " ما رأيت فيمن رأيت أفضل من عطاء ولا أكذب من جابر الجعفى" (١).

ونرى من هذا أنه كان يتلقى العلم من كل من كانت له قوة فى ناحية من نواحيه، يأخذ منه موضع بفعة، ويتجذب موضع ضره، يميز طبيه من خبيثه فيجنى طبيه، ويلفظ خبيثه، ويأخذ العلم من وعاء ولا يهمله حامل الوعاء، والانتقاء بهذا الشكل لا يستطيعه إلا أقوىاء العقول، الذين علا أفق تفكيرهم، ولم تسنهم فكرة معينة، تمنعهم من تعرف الخير فى غيرها وأبو حنيفة فى هذا كان وحيد عصره .

تلامذته:

أكرم الله تعالى الإمام رحمة الله تعالى بتلاميذه عظام كانوا فى العلوم جبالا، يقرر معهم المسائل، ويقعد القواعد، ويتجذب بهم الخطأ لو يوشك أن يقه فيه ، ذكر الخطيب فى تاريخه بسنده إلى أبى كرامة قال : كنا عند وكيع بن الجراح - شيخ الإمام الشافعى وأحد

والكفر به. نعوذ بالله من ذلك، ومن تكذيب الأنبياء وقتلهم بغير حق وإبذائهم ونحوها معاذ الله من ذلك، ولو كان المقصود من نعتيهم فى الدنيا وإيلاهم وإبذائهم يكون ذلك حاصلًا لهم فى عالم القبر أيضا فالإحياء عبث، والعبث قبيح، يجب تنزيه الله تعالى عنه، من هذا يتبين للعارف المنصف أن هذه العقيدة الخبيثة باطلة على أصولهم أيضا والقول بها ضلالة: " انظر مختصر التحفة الإثنى عشرية ص ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ."

١. محمد أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره = ص ٦٧ .

شيوخ البخارى بالواسطة رحمهم الله تعالى - فقال رجل: أخطأ أبو حنيفة، فقال وكيع: وكيف يقدر أبو حنيفة أن يخطئ ومعه مثل أبي يوسف^(١) ومحمد بن الحسن وزفر فى قياسهم واجتهادهم ومثل يحيى بن أبى زائدة وحفص بن غياث وحبان وقنبل ابنى على فى حفظهم للحديث ومعرفتهم، ومثل القاسم بن معن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود فى معرفته بالنحو واللغة، وداود الطائى والفضيل بن عياض فى زهدهما وورعهما وعبد الله بن المبارك فى معرفته بالتفسير والأحاديث والتواريخ، فمن كان أصحابه وجلساؤه هؤلاء كيف يخطئ وهو بينهم؟ وكل منهم يثنى عليه، لأنه إن أخطأ رده إلى الصواب.^(٢)

وقال الموفق المكى: كان لأبى حنيفة رحمه الله تعالى تلامذة كثيرون، منهم من كان يرحل إليه ويستمع أمدأ ثم يعود إلى بلده بعد أن يأخذ طريقه ومنهاجه، ومنهم من لازمه، وقد قال - أى الإمام رحمه الله تعالى: هؤلاء ستة وثلاثون رجلاً منهم ثمانية وعشرون يصلحون للقضاء، وستة يصلحون للفتوى، واثنان - أبو يوسف وزفر - لتأديب القضاة وأرباب الفتوى.^(٣)

١- أبو يوسف:

يعتبر أبو يوسف ممن طالت ملازمتهم للإمام أبى حنيفة، فقد نشأ فقيراً تضطّره الحاجة لأنه يعمل ليأكل، وتدفّعه الرغبة فى العلم لأن يستمع إلى العلماء حتى إذا لمح أبو حنيفة فيه تلك أمداه بالمال، فأنصرف لطلب العلم، وكان قد جلس إلى ابن أبى ليلى^(٤) قبل أن يجلس إلى أبى حنيفة ثم انقطع إليه، وكان يقول "كنت أطلب الحديث والفقّه وأنا رث الحال، فجاءنى أبى يوماً وأنا عند أبى حنيفة فأنصرفت معه فقال لى: يا بنى لا تمدد رجلك مع أبى

١. أبو يوسف القاضى هو: الإمام العلامة فقيه العراقيين يعقوب بن إبراهيم الأنصارى الكوفى، صاحب أبى حنيفة، قال أحمد: كان ضعيفاً فى الحديث، وقال الفلاس: صدوق كثير الغلط، مات سنة اثنين وثمانين ومائة، أو ثلاثة وثمانين ومائة له ترجمة فى (طبقات الحفاظ للسيوطى ص ١٢٧، ١٣٨) وتهذيب الأسماء واللغات ص ٢٧٣-طبقات الفقهاء ص ١١٣.

٢. مسند الإمام أبى حنيفة - ص ٦.

٣. الموفق المكى: الملائب - ج ٢/١٣١.

٤. ابن أبى ليلى: هو عبدالرحمن بن أبى ليلى يسار، ويقال: بلال، ويقال: داوود بن بلال، الأنصارى الأوسى أبو عيسى الكوفى، ولد لسنتين بقيت من خلافة عمر. قال عبدالملك بن عمير: أدركت ابن أبى ليلى فى حلقة فيها نفر من الصحابة منهم البراء بن عازب يستمعون لحديثه ويلصقون له. مات فى وقعة الجماجم. له ترجمة فى، تهذيب التهذيب ٦/٢٦٠.

حنيفة فإن أبا حنيفة خبزه مستو وأنت تحتاج إلى المعاش. فقصرت عنه كثيراً فسى الطالب وأثرت طاعة أبي، فتفقنتى أبو حنيفة وسأل عنى، فجعلت أتعاهد مجلسه، فلما كان أول يوم أتيته بعد تأخرى، قال: ما شغلك عنا؟ قلت: الشغل بالمعاش وطاعة والدى: فجلست. ولما انصرف الناس دفع إلى صرة قال: استمتع بها فإذا فيها مائة درهم. وقال لى: الزم الحلقة فإذا فرغت هذه فأعلمنى: فلزمت الحلقة فلما مضت مدة يسيرة دفع إلى مائة أخرى، ثم كان يتعهنى وما أعلمته بخلة قط، ولا أخبرته بنفاد شىء، وكأنه يخبر بها حتى استغذيت وتموت. (١)

فأبو حنيفة كان يدرك بعقله ويلتزم بفعله، حديث رسول الله: "لا حسد إلا فى اثنتين، رجل أتاه الله مالاً فسلطه على هلكته فى الحق، ورجل أتاه الله الحكمة فهو يقضى بها ويعلمها"، وبهذين الحكمة والمال راح يتحدى الحسد، فيمنح المال فى سبيل الخير، ويقضى بالحكمة ويعلمها، منحا ليس له أول ولا آخر، وتعليماً يكاد تضيق عنه حدود هذا الوجود، وقديماً قال الحكيم العربى "خير الخير أوحاه". ثم هو يعطى فى غيبة الناس فلا يشهد على العطاء إلا نفس صاحبه، فكان يذك يصنع الصنيع دائماً فى استخفاء وعلى استحياء، فإذا شكر أنكر الشكر ونقله إلى شيوخه حماد.

وأبو حنيفة يدرك ميزة الاتصال الشخصى بين الأستاذ ورواده. قال لأبى يوسف ينصحه: "وأقبل على متفقهنك كأنك اتخذت كل واحد منهم ابناً وولداً لتزيرهم رغبة فى العلم" وتلك النصيحة هى الصنيع الذى طفق يصنعه طوال حياته، لا ينفك يسأل عن المريض من تلاميذه حتى يبرأ، وعن الغائب حتى يرجع، وعن غير المريض وغير الغائب، لم يعرف عنه أنه أختص ولده حماداً بعطف، كما أختص تلاميذه.

وقد بلغت مدرسه أبى حنيفة أوجها فإذا بالمدرسة تخرج الحكام الكبار باسم القضاء، وكان العناية الإلهية قد كشفت لأبى حنيفة القناع عن وجه المستقبل حين استشار أبى يوسف فى قبول وظيفة القضاء ونصحه أبو يوسف بالقبول فقال له أبو حنيفة: "ولكأنى بك قاضياً"

١. عبدالحميد الجندى: أبو حنيفة بطل الحرية والتسامح فى الإسلام - الطبعة الثالثة - دار المعارف - القاهرة

وهي النبوة التي قال عنها الرشيد فيما بعد: "لعمري إن العلم يرفع "دنيا وديناً" وترحم على أبي حنيفة ثم قال: "كان ينظر بعين عقله ما لا يراه بعين رأسه".^(١)

كان أبو يوسف في السابعة والثلاثين عندما توفي أستاذه، ويظهر أنه بعد وفاة أبي حنيفة أو أثناء حياته كان يتصل بالمحدثين ويتلقى عليهم، فقد قال ابن جرير^(٢) الطبري "كان أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم القاضي فقيهاً عالمًا حافظاً، نكر أنه كان يعرف بحفظ الحديث وأنه كان يحضر المحدث، فيحفظ خمسين أو ستين حديثاً ثم يقوم فيحملها على الناس، وكان كثير الحديث.

ولقد ولي القضاء لثلاثة من الخلفاء: للمهدي، ثم الهادي، ثم الرشيد، وكان الرشيد يكرمه ويجله، وكان عنده حظياً مكيناً، وكان توليه القضاء من أسباب تحامى بعض المحدثين لحديثه، فوق أنه من الفقهاء الذين غلب عليهم الرأي، ولذا قال فيه الطبري "تحامى حديث قوم من أهل الحديث من أجل غلبة الرأي عليه، وتعريفه الفروع في المسائل والأحكام، مع صحبة السلطان، ونقله القضاء".

هذا وقد أتيج لفقهِ أبي حنيفة على يد أبي يوسف ما يتاح للمذاهب السياسية أو الاجتماعية أو العلمية من النجاح إذ يهئ لها القدر رجلاً في دست الأحكام، فقد جعل من فقه أستاذه فقهاً رسمياً بالقضاء وبالإفتاء وبالتدوين وخاصة بتعيين أتباعه في كراسي القضاء حتى صار الناس في بغداد يسمون مذهب أبي حنيفة بمذهب السلطان فظهر المذهب فيها بعد وفاة أبي حنيفة على المذاهب كافة، وعظمت تلك القوة، وكما قال ابن حزم: مذهبان انتشرا في بداية أمرهما بالرياسة والسلطان الحنفي بالعراق والمالكي بالأندلس^(٣).

وقد صقل المذهب الحنفي صفلاً عملياً، فإن القضاء فيه مواجهة لمشاكل الناس وتبنيه لطرق معالجتها وطلب لأدواء الناس وأمراضهم، وبه قد اطلع على الشئون العامة فأصبح قياسه واستحسانه مشتقاً من الحياة العملية، لا من الفروض النظرية فقط.

١. عبدالحليم الجدي: أبو حنيفة بطل الحرية والتسامح - ص ١٠٤.

٢. ابن جرير الطبري هو: محمد بن جرير بن يزيد الأملی الطبري أبو جعفر الإمام صاحب التصانيف المشهورة - قال الخطيب: أحد أئمة العلماء - مات سنة عشر وثلاثمائة - له ترجمة في: تاريخ بغداد ١٦٢/٢، تهذيب الأسماء واللغات ٧٨/١، شذرات الذهب ٢/٢٦٠، طبقات المفسرين للداودي ٣٠، ٣١.

٣. عبدالحليم الجدي: أبو حنيفة - بطل الحرية والتسامح في الإسلام - ص ١٠٥.

ولعل أبا يوسف أول فقهاء الرأي الذين عملوا على دعم آرائهم بالحديث، وبذلك جمع بين طريقة أهل الرأي وأهل الحديث، إذ تلقى عن المحدثين، وحفظ عنهم، حتى عهد أحفظ أصحاب أبي حنيفة للحديث.

وفي سنة ١٨٣هـ مات أبو يوسف وسمعه السامع يوم مات يقول: "اللهم إنك تعلم أنني لم أجز في حكم حكمت فيه بين اثنين من عبادك تعمداً، وقد اجتهدت في الحكم بما وافق كتابك وسنة نبيك صلى الله عليه وسلم. كلما أشكل عليّ جعلت أبا حنيفة بيني وبينك، وكان عندي والله ممن يعرف أمرك ولا يخرج عن طريق الحق وهو يعلمه"، وعرف الناس وصيته، مائة ألف درهم لأهل مكة، ومائة ألف لأهل المدينة ومائة ألف لأهل بغداد، ومائة ألف للبلد الذي جعل صبي القصار أستاذاً للرشيدي يهب مئات الآلاف: نعني به الكوفة.

٢ - محمد بن الحسن الشيباني:

هو الإمام المجتهد. أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني نسباً على ما نكوه الأستاذ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي الشافعي في كتاب التحصيل في أصول الفقه، وأقره الجلال السيوطي في "جزيل المواهب في اختلاف المذاهب"، وغالب أهل العلم على أنه شيباني ولاء لا نسباً، وقال محمد بن سعد كاتب الواقدي في الطبقات الكبرى: محمد بن الحسن، أصله من الجزيرة وكان أبوه في جند الشام فقدم واسط فولد محمد بها سنة ١٣٢ هـ، ومات سنة ١٨٩ هـ. (١)

أتم دراسته لفقه العراق على أبي يوسف، فهو لم يتلق عن أبي حنيفة أمداً طويلاً، كذلك أخذ عن الثوري والأوزاعي ورحل إلى مالك وتلقى عنه فقه الحديث والرواية بعد أن تلقى عن العراقيين فقه الرأي والدراية، وقد ولي القضاء للرشيدي، وإن لم يكن قاضياً للقضاة، كشيخه أبي يوسف، وكانت له دراية واسعة بالغة في الأدب فاجتمع له بذلك ثقافة لسانية ودربة بيانية، وكان له منظر جليل، حتى لقد قال فيه الشافعي "كان محمد بن الحسن يملأ العين والقلب"، وقال فيه أيضاً: "كان أفصح الناس، كان إذا تكلم خيل إلى سامعه أن القرآن نزل بلغته" (٢)

١. محمد زاهد الكوثري: بلوغ الأمان في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني - مكتبة دار الهداية - القاهرة - ص ٤.

٢. محمد أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره - ص ١٨٢.

كان عمل أبي يوسف لخدمة الفقه بالوظيفة لازماً للفقهاء عند النشأة الأولى ليأتمن العلم مع العصر والواقع، وأما عمل محمد كان لازماً ليوجه الفقه في طريق الخلود فتراه العصور جميعاً.

كانت ولايته على القضاء دراسة أخرى أفادته علماً وتجربة وقربت فقهه من الناحية العملية وجعلته ينحو نحو العمل، ولا يقتصر على التصور والنظر المجرد.

وكان في محمد اتجاه إلى التدوين، فهو الذي يعد بحق ناقل فقه العراقيين إلى الألف، ولم يكن نقله مقصوداً على العراقيين، فقد روى الموطأ عن مالك ودونه، وتعد روايته له من أجود الروايات إن لم يكن أجودها مطلقاً لأنه سمعه من لفظه بتر في مدة ثلاث سنوات، ولأنه يذكر بعد أحاديث الأبواب ما إذا كانت تلك الأحاديث مما أخذ به فقهاء العراق أو خالفوه مع سرد الأحاديث التي بها خالفوا تلك الأحاديث، وهذه ميزة عظيمة يمتاز بها موطأ محمد عن باقي الموطآت. (١)

روى أن محمداً لما رحل إلى المدينة في حكم المهدي "سنة ١٥٨ هـ إلى ١٦٩ هـ" ليستقى العلم من مالك بن أنس وروى عنه "الموطأ" اختلط بالكسائي وكان ذلك في عهد الرشيد فعلمه الكسائي اللغة وعلم الكسائي الفقه. قالوا: جلس الكسائي يوماً يداعب الرشيد فدخل عليهما قاضي القضاة فقال للرشيد هذا الكوفي قد استقرغك وغلب عليك: فقال الرشيد: يا أبا يوسف إنه ليأتيني بأشياء يشتمل عليها فلابس: لكن جواب الرشيد عن الكسائي لا يشفيه، ولا يكفيه، فأقبل على أبي يوسف يقول: يا أبا يوسف هل لك في مسألة؟ فقال: "نحو أم فقه"؟ فقال: بل فقه: فضحك الرشيد حتى فحس برجله وقال للكسائي: تلقى على أبي يوسف فقهاً!! قال الكسائي: نعم: يا أبا يوسف ما تقول لرجل قال لامرأته أنت طالق أن فتحت الدار "وفتح الهمز في أن" قال أبو يوسف إذا دخلت طلقت: قال أخطأت يا أبا يوسف فضحك الرشيد وتساءل كيف الصواب؟ قال الكسائي: إن قال أن وجب الفعل ووقع الطلاق وإن قال أن فلم يجب ولم يقع الطلاق. (٢)

قالوا: فكان أبو يوسف بعدها لا يدع أن يأتي الكسائي إلى الرشيد. ولما حشر الشافعي إلى الرشيد لمحاكمته بتهمة التشيع والانحياز للعاويين هناك ضد العباسية وحمل إلى العراق

١. محمد زاهد الكوثري: بلوغ الأمان في مسيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني - ص ١١٠، ١١١.

٢. عبدالحليم الجندي - أبو حنيفة بطل الحرية والتسامح في الإسلام - ص ١١٠، ١٠٩.

سنة أربع وثمانين ومائة ولما برئت ساحته من التهمة ألهم التفقه عند محمد بن الحسن حتى اتصل به ولازمه ملازمة كلية واستنسخ مصنفاته بصرف نحو ستين ديناراً، وانصرف إلى التفقه عنده إنصراً تاماً إلى أن سمع منه حمل بختى من الكتب ليس عليها إلا سماعه، وأخذ يعتلى شأنه وأصبحت هذه المحنة منحه كبرى في حقه لكونها مبدأ اعتلاء قدره. (١)

ومما كتبه إليه في أول قدومه يستبطن إعاره كتاب كان طلبه من محمد بن الحسن:

قل للذي لم ترعيه	من من راه مثله
حتى كان من را	ه قد رأى من قبله
العلم ينهى أهله	أن يمنعوه أهله
لعلمه يبذله	لأهله لعلمه

فوجه به إليه في الحال هدية كما نقله ابن الجوزي بهذا اللفظ في المنتظم عن الطحاوي، وروى بن عبد البر هذه الحكاية مع أبيات الشافعي هذه بسنده إليه في جامع بيان العلم، وقد ذكر أبو إسحق الشيرازي أيضاً هذه القصة مع تلك الأبيات في طبقات الفقهاء من غير سند، ومن المعلوم أن الشافعي رأى مالكا ووكيع ابن الجراح وابن عيينة، وقد اعترف في تلك الأبيات أنه لم ير مثل محمد بن الحسن وعده بمثل علم أبي حنيفة الذي لم يدركه الشافعي ولم يكن من الشعراء الذين يتزلفون بكل وسيلة، فمثل هذا الكلام لن يصدر عن مثله إلا وقلبه يواطئ لسانه. (٢)

وقد اجتمع لمحمد بن الحسن أمال لم يجتمع لغيره من أصحاب أبي حنيفة غير شيخه أبي يوسف فهو قد تلقى فقه العراق كاملاً، وتلقى فقه الحجاز كاملاً عن شيخ المدينة مالك، وفقه الشام عن شيخ الشام الأوزاعي، وكانت له قدرة ومهارة في التفريع والحساب، وقد أخرج الخطيب بسنده أن الشافعي قال "ليس أحد أمن على في الفقه من محمد بن الحسن" (٣)

١. محمد زاهد الكوثري: بلوغ الأمان في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني - ص ٢٠، ٢١.

٢. المرجع السابق ص ٢١.

٣. محمد زاهد الكوثري: إحقاق الحق بإبطال الباطل في مغيب الخلق، طبعة أولى - مطبعة الأكوار

قرأ الشافعي كتب محمد، وتعلم منها فقه أبي حنيفة وفقه الأقدمين، فها هو ذا محمد تلميذ أبي حنيفة ينهل من مالك وينهل منه الشافعي الذي علم ابن حنبل، فتتلاقى عنده المذاهب الأربعة، ويروى علومه فيرتوى منها الأئمة والمتفهمة والناس جميعاً.

وروى الملك عيسى بن الملك العادل الأيوبي أن عالماً يهودياً كان بالبصرة فطلب كتاب الجامع الكبير لمحمد، فلما وقف عليه قال: من بحث عن دينه مثل هذا ودقق هذه المسائل ثم لم يدعها لنفسه وإنما نسبها لنبي أشهد أنه على حق فأسلم.

قال الملك: إن هذا يعد من بركات محمد رحمه الله بما صنعه، ومسائله معروفة، فإن من أراد أن يقرأه ويفهمه يحتاج أن يكون عالماً بستة علوم: أولها الكتاب العزيز، والآثار والفقه والنحو واللغة والحساب، ومن لم يكن مجيداً لهذه العلوم لم يعرفه إلا تقليداً.^(١)

أقبل الرشيد يوماً على جماعة فيهم محمد بن الحسن فقاموا إلا محمد ومضى الرشيد لطيفته ثم جاء الآن يقول: محمد بن الحسن، فوجبت القلوب فلما كان بين يديه سأله لماذا انفرد بالجلوس عندما قدم عليهم فقال: "كرهت أن أخرج عن الطبقة التي جعلتني فيها، إنك أهلتني للعلم. فكرهت أن أخرج منه إلى طبقة الخدمة التي هي خارجة منه، وإن ابن عمك صلى الله عليه وسلم قال: "من أحب أن يتمثل له الرجال قياماً فليتبوأ مقعده من النار" وإنه إنما أراد بذلك العلماء. قال الرشيد صدقت يا محمد.^(٢)

اعتقد محمد أن العالم لا يقف للخليفة وبإلها من عقيدة ! لكن الأسمى من العقيدة هو العمل بها ولاسيما في حضرة الرشيد و ضد الرشيد وعلى أعين الناس، ومن حقه أن يقف الناس له ولو كانوا هم العلماء، لكن رضى الرشيد بموقف محمد كعالم، وبعدم وقوفه كفر من رعاياه، يعدل تماماً موقف محمد من الرشيد، كلاهما كرم العلم وكلاهما يستحق التكريم.

وفى سنة ١٨٩ هـ مات محمد بالري وهو في صحبة الرشيد ومات معه صديقه الكسائي في نفس الرحلة. ولما دفنا قال الرشيد: "دفنت اليوم اللغة والفقه".

٣- رفر بن هزبل:

وهو أقدم صحبة لأبي حنيفة من صاحبيه أبي يوسف ومحمد، فقد توفي عن ثمان وأربعين سنة عام ١٥٨ هـ، وكان أبوه عربياً، وأمه فارسية، فكانت له خصائص العنصرين، وكان قوى الحجة أخذ عن أبي حنيفة فقه الرأي، حتى غلب عليه على ما سواه، وكان أحد

١. عبدالحليم الجندى: أبو حنيفة بطل الحرية والتسامح في الإسلام - ص ١١٠.

٢. المرجع السابق - ص ١١١.

أصحاب أبي حنيفة قياساً، ولقد جاء في تاريخ بغداد في الموازنة بين الأربعة أنه روى المزني: جاء رجل فسأله عن أهل العراق، قال: ما تقول في أبي حنيفة؟ قال: سيدهم، قال: فأبو يوسف؟ قال أتبعهم للحديث، قال: فمحمد بن الحسن؟ قال: أكثرهم تقريباً، قال: فزفر؟ قال أحدهم قياساً.

شك رجل في طلاق زوجته فسأل شريكاً القاضى فقال: طلقها ثم راجعها. وسأل الثوري فقال: إن كنت قد طلقها فقد راجعها، ثم جاء إلى زفر فقال: هي امرأتك حتى تثيقن من طلاقها.

ذلك بأن من الأصول التي وضعها أستاذه: أن الشك لا يزيل اليقين كمن توطأ ثم شك في الحدث فهو على وضوئه.

وعرض الرجل على أبي حنيفة هذه الأقوال فقال: أما الثوري فقد أتاك بالورع، وأما زفر فأتاك بعين الفقه، وأما شريك فهو كرجل. قلت: لا أدرى أصاب ثوبى بول أم لا. فقال: بل على ثوبك فاغسله فلم يغفر شريك ذلك لأبي حنيفة حتى بعد أن مات.

وزفر لم يؤثر عنه كتب، ولم تعرف له رواية لمذهب شيخه، ويظهر أن السبب في ذلك قصر حياته بعده فقد توفي بعده بنحو ثمانى سنوات، بينما الصحابيان عاش كل منهما بعده أكثر من ثلاثين عاماً، فتوافر لهم زمن الكتابة والتنوين والمراجعة والدرس.

ولكن يظهر أنه عمل على نشر آراء أبي حنيفة بلسانه، وإن لم يدونها بقلمه، ويظهر أنه تولى قضاء البصرة في حياة أبي حنيفة، فقد جاء في الإنتقاء لابن عبد البر أنه ولي قضاء البصرة، فقال له أبو حنيفة، قد علمت ما بيننا وبين أهل البصرة من العداوة والحسد والمنافسة، ما أظنك تسلم منهم، فلما قدم البصرة قاضياً اجتمع إليه أهل العلم، وجعلوا يناظرونه في الفقه يوماً بعد يوم، فكان إذا رأى منهم قبولاً واستحساناً لما يجيء به قال لهم: هذا قول أبي حنيفة، فكانوا يقولون: أو يحسن هذا أبو حنيفة؟ فيقول لهم: نعم وأكثر من هذا، فلم يزل بهم إذا رأى منهم قبولاً لما يحتج به عليهم، ورضاً به وتسليماً له - قال: هذا قول أبي حنيفة، فيعجبون من ذلك، فلم تزل حاله معهم على هذا، حتى رجع كثير منهم من بغضه إلى محبته وإلى القول الحسن فيه، بعد ما كان عليه من القول السيئ. (١)

كان زفر أيضاً يغربل الأحاديث غربلة، ويأتى بالدليل من غير حشو فإذا ناظر أبا يوسف فكانه يأخذ بحلقومه، كان يناظره مرة وهو مستند إلى أسطوانة المسجد منتصباً وكان

١. محمد أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره - ص ١٩٢.

أبو يوسف كثير الحركة أما هو فكان لا يتحرك بل يقول: هذه أبواب كثيرة اركض فى أيها شئت، وانتهى الأمر بأبى يوسف إلى أن جلس بين يديه وقد خلف زفر أبا حنيفة فى حلقته ثم من بعده أبو يوسف.

٤ - الحسن بن زياد:

الحسن بن زياد اللؤلؤ الكوفى، من فقهاء المذهب الحنفى، يعد من رواة آراء أبى حنيفة، توفى سنة ٢٠٤ هـ، تتلمذ على أبى حنيفة وكان من أصحابه، وقد اشتهر برواية الحديث، حتى كان يقول: كتبت عن ابن جريح اثنى عشر ألف حديث كلها يحتاج إليه، كما اشتهر برواية آراء أبى حنيفة، ولكن بعضاً من المحدثين يرفضون روايته.

ومروياته من الحديث عن أبى حنيفة مدونة فى مسنده المروى عن المسنين فى عداد المسانيد السبعة عشر المروية عن أبى حنيفة ولا سيما فى الفهرست الأوسط لابن طولون، وعقود الجمان للحافظ محمد يوسف الصالحى وثبت الشيخ أيوب الخلوئى وحصر الشارد لمحمد عابد السندى وغيرهما، ومروياته عن ابن جريح فقط نحو اثنى عشر ألف حديث، وهذا العدد لا يستكثر على مثله، وقد أقر أهل الحديث لأحد تلاميذه بأنه روى خمسين ألف حديث وهو إسحق بن بهلول التنوخى، كما شهد أهل العلم أن كتب تلميذه الآخر محمد بن شجاع الثلجى تحتوى على ثلاثة وسبعين ألف حديث، وترى النقلة لا يستكثرون تلك الأعداد لضخمة على تلامذته، وأناس آخرين دون طبقة الحسن بن زياد، وحين أتى دور التحديث عن الحسن بن زياد الذى أفنى عمره فى علوم الرواية والدراسة يستكثرون عليه أن يكون كتب عن ابن جريح نحو اثنى عشر ألف حديث. (١)

وقد ذكر الخطيب فى ترجمة أبى يعقوب إسحاق بن البهلول الحافظ: إنه كان فقيهاً حمل الفقه عن الحسن بن زياد، وعن الهيثم بن موسى صاحب أبى يوسف القاضى.

وقد اثنى على فقهه كثيرون، حتى قال يحيى بن آدم: " ما رأيت أفقه من الحسن بن زياد، وقد تولى قضاء الكوفة سنة ١٩٤ هـ، ولكن روى أنه كان لا يحسن القضاء كما يحسن الفقه، ولذلك استعفى واسترح منه".

٥ - عبد الله بن المبارك

كان إماماً في الفقه وبطلاً في المعارك، كانت أمه خوارزمية، وأبوه تركياً، وكان من أكثر التلاميذ رواية للأستاذ، ولما مات أمر الرشيد وزيره بأن يأذن للناس بأن يعزوا فيه أمير المؤمنين.

٦ - داود الطائفي:

كان أرفع الناس صوتاً في الحلقة، ينقطع إلى العبادة ويخرج من الدنيا في حياته .. أرسلت إليه بكرة فيها عشرة آلاف درهم يستعين بها على الدهر فأعادها لمصدرها، وردها المرسل مع بكرة تماثلها وغلّامين قال لهما: إن قبل البدرتين فأنتما حران، فذهب إليه قال: إن في قبلك عنق رقابنا. قال: إنني أخاف أن يكون في قبولها زهق رقبتى في النار. ردها إليه وقولاً له يردها علي من أخذها منه أولى من أن يعطيني أنا.

هؤلاء هم أصحاب أبي حنيفة، وتلاميذه، جاءوا إلى حلقة مغمورين ثم ليصيروا من بعده قضاة، وقضاة للقضاة، بل عمداً للفقه الإسلامي، ملأ أفئدتهم يقين الرسالة التي نقلها إليهم الأستاذ العظيم فأضحى ما حملوه منها عنصراً أساسياً في نهضة الدولة وصلاح الدنيا بما فيه من طابع عملي وعمق فكري.

هـ - مؤلفاته:

لم يكن عصر الإمام رحمه الله تعالى عصر تأليف وتدوين بالمعنى الذي عرفناه فيما بعد، وهو أن يخلوا العالم إلى نفسه فيكتب أو يملئ الأشياء الكثيرة، لم يكن الإمام ذلك العالم الذي فرغ نفسه للتأليف والإملاء، فقد كان التدريس قد شغله عن التأليف، لذا لم تكن للإمام رحمه الله تعالى تأليف كثيرة تتناسب مع مكانته العلمية العظيمة:

أ- لقد ثبت أنه رحمه الله تعالى ألف في علم الكلام الفقه الأكبر، والفقه الأوسط، وكتاب العالم والمتعلم، وكتاب الرسالة إلى عثمان البتي فقيه البصرة، وكتاب الوصية وهي وصايا عدة لأصحابه رحمهم الله تعالى، وكتاب الرد على القدرية.^(١)

ب- لم يؤلف في الفقه كتاباً فقد قيل كتاب الفقه الأكبر هو كتاب في الفقه لا في العقائد وأنه يحتوي على ستين ألف مسألة أو أكثر، لكن لم يوجد هذا، فالمشهور أن كتاب الفقه الأكبر في العقائد، لأن مشكلات العقيدة أخطر عند الإمام أبو حنيفة من أن يتركها لتلاميذه

١. عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين - دار إحياء التراث العربي - بيروت - ج ١٣ - ص ١٠٤.

وتخرجهم لأسلوب الفتاوى، فقد كان يعطى اهتمامه كله فى التأليف والكتابة إلى العقيدة يكتبها فى أسلوب سهل واضح محدد.

نقل الفقه الحنفى:

لم يعرف لـ "أبى حنيفة" كتاباً فى الفقه رتب أبوابه ونظم مسائله، إذ أن تأليف الكتب لم يشع إلا بعد وفاة "أبى حنيفة" أو فى أواخر حياته، وقد أدركته الشيخوخة، وقد كان المجتهدون فى عصر الصحابة يمتنعون عن أن يدونوا فتاويهم أو اجتهادهم، بل امتنعوا عن تدوين السنة ليقبى المدون من أصول الدين: "الكتاب وحده" وهو عمود هذه الشريعة، ثم اضطر العلماء إلى تدوين السنة وتكوين الفتاوى والفقه.

تدوين الفقه:

أ- كان الفقه يدون تبعاً للمدارس الإسلامية، فقد كان فقهاء المدينة يجمعون فتاوى عبد الله ابن عمر، وعائشة، وابن عباس، ومن جاء بعدهم من التابعين فى المدينة، وينظرون فيها ويبينون عليها، وكان العراقيون يجمعون فتاوى عبد الله بن مسعود، وقضايا على وفتاواه، وقضايا شريح.

وقد روى أن حماد شيخ أبى حنيفة كانت لديه مجموعة، وهذه المجموعة لم تكن كتباً مبنية بالمعنى المفهوم، بل كانت أشبه "بمذكرات" يرجع إليها المجتهد خشية النسيان، وقد ذاعت هذه المجموعات وكثرت فى عهد التابعين، وصارت نواة التأليف الخاص والعام، فالف مالك "الموطأ"، ودون أبو يوسف كتاب "الخراج" وغيره من كتب الفقه العراقى، ثم جاء بعده محمد فدون "الفقه العراقى كاملاً".

ب- كان تلاميذه يدونون آراءه وكان ذلك بإملائه، وكانوا يدونون فتاويه وكان هو يراجع ما دون أحياناً ليقره أو ليغيره فقد جاء فى المناقب لابن البرزاقى ما نصه: "عن أبى عبد الله، كنت أقرأ عايه أقاويله، وكان أبو يوسف أدخل فيه أيضاً أقاويله، وكنت أجتهد إلا أنكر قول أبى يوسف بجنبه، فزل لسانى يوماً، وقلت بعد ذكر قوله وفيها قول آخر فقال: ومن هذا الذى يقول هذا القول؟ فكنت أعلم بعده قول أبى يوسف لئلا أنكره عنده".

وهذا النص يعطينا حقيقة هامة وهى أن تلاميذه دونوا أقواله بإشراف منه ومراجعته

أحياناً.

وهنا نستطيع أن نقول:

أن فقه الإمام أبو حنيفة ورد إلينا بهذه الصورة، فقد وضع أبو حنيفة مذهبه "شورى" بينهم، ولم يستبد الإمام الأعظم "أبو حنيفة" برأيه في الإجتهد، فكان يلقي المسألة ويقبلها ويسمع ما عندهم ويقول ما عنده وينظرهم حتى يستقر أحد الأقوال فيها، وعندئذ يثبتها أبو يوسف في الأصول حتى أثبت الأصول كلها، ومن هنا دون مذهب أبي حنيفة وأصحابه، وجاء أصحابه فنشروه كتباً مبهوبة مرتبة منظمة.

مسائده في الحديث

لقد ذكر العلماء مسند من الأحاديث والآثار منسوباً إلى الإمام أبي حنيفة، وهو مرتب على ترتيب الفقه، ومجمع في ترتيب الأحكام لجميع الكتب المؤلفة، فهذا المسند من عمله. وترتيبه منسوب إليه؟ أم أنه رواية أصحابه عنه تلقوه بالطريقة التي تلقوا بها فقهه وهي أن يدونوا ما ينكره لهم في درسه ثم جمعوا تلك الروايات، فرتبوا وبوبوا ونشروها. من المؤكد أن أبا يوسف جمع طائفة كبيرة من تلك الروايات وسماها الآثار وقد اتحدت مرويات كثيرة في كلا الكتابين.

فهل هذه المرويات لأصحابه في المسند الذي ينسب إليه؟ لقد قال بعض العلماء ذلك، ورجحه كثيرون، وقد قال "ابن حجر العسقلاني في كتاب تعجيل المنفعة، مانصه " أما مسند أبي حنيفة فليس من جمعه، والموجود من حديث أبي حنيفة إنما هو كتاب الآثار الذي رواه محمد بن الحسن عنه، ويوجد في تصانيف محمد بن الحسن وأبي يوسف قبله من حديث أبي حنيفة أشياء أخرى. (١)

وكان قد اعتنى أبو محمد الحارثي، وكان بعد الثلاثمائة بحديث أبي حنيفة، فجمعه في مجلد، ورتبه على شيوخ أبي حنيفة، وكذلك خرج منه المرفوع الحافظ أبو بكر بن المقرئ، وتصنيفه أصغر من تصنيف الحارثي، ونظيره مسند أبي حنيفة للحافظ أبي الحسن بن المظفر، وأما الذي اعتمده أبو زرعة أبو الفضل بن الحسين العراقي الحسيني على تخريج رجاله فهو المسند الذي خرجه الحسين بن خسرو، وهو متأخر، وفي مسند ابن خسرو زيادات عما في مسند الحارثي وابن المقرئ.

١. الكوازي: بلوغ الأمان في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني - ص ٦٧.

وترى من هذا أن ابن حجر يقرر أن المسند المنسوب إلى أبي حنيفة ليس من جمعه، ثم ينكر روايات العلماء لذلك المسند، وكذلك ما نكر حاجي خليفة في كشف الظنون رواية مسند "أبو حنيفة" ويحكى عن المؤيد محمد بن محمود الخوارزمي أنه سمع من ينسبه "أبي أبو حنيفة" إلى قلة رواية الحديث فتحمس لـ "أبي حنيفة" وجمع له خمسة عشر من مسانيدہ التي جمعها له فحول العلماء، لكنها لم ترتب ترتيباً مبوباً، بعكس مالكاً رضي الله عنه فقد دون موطأه ورواه عنه غيره مرتباً مبوباً.

لكن هذه النسبة تختلف باختلاف روايتها، فأقواها سنداً الآثار لأبي يوسف، والآثار لمحمد، بل إن الدقة تختلف في هذين الكتابين، تجعلنا نطمئن إلى أن ما فيهما من روايات مسندة لأبي حنيفة صحيحة السند إليه بلا ريب، وإن كان الجمع والترتيب والتبويب لأبي يوسف ومحمد، كل فيما رواه.

الفصل الثاني: المنهج العقلي عند أبي حنيفة

- أ - طبيعة المنهج.
- ب - أصوله.
- ج - موقفه من النقل والعقل.

١ - المنهج عند الإمام أبي حنيفة:

امتاز أبو حنيفة بأنه بعيد الغور في تفكيره، عميق النظرة، شديد الغوص في تعرف البواعث والأسباب والغايات لكل ما يقع تحت نظره من أعمال وأمر، ولقد كان يغشى الأسواق، ويتجر ويعامل الناس، ويدرس الحياة كما يدرس الفقه والحديث، ويجادل في شئون العقيدة ومناهج السياسة، لذلك اثرت عنه آراء محكمة في مناهج الفكر، وأخلاق الناس ومعاملتهم، وما ينبغي أن يتبعه الشخص معهم.

لقد كان أبو حنيفة يرى أن العمل القويم يجب أن يكون مبنيا على المعرفة الصحيحة، فليس الحبر عنده من يعمل الخير فقط بل الخير عنده من يعلم الخير والشر، ويقصد إلى الخير عن معرفة لمزاياه ويجتنب الشر فاهما لمساويه، وليس العادل هو الذى يكون منه العدل من غير معرفة للظلم، بل العادل هو الذى يعرف الظلم ومغيبته، والعدل وغايبته، ويقصد إلى العدل لما فيه من شرف الغاية وحسن المغيبة.

ولقد قال فى هذا المقام فى كتاب " العالم والمتعلم " : اعلم أن العمل تبع للعلم، كما أن الأعضاء تبع للبصر، والعلم مع العمل اليسير أنفع من الجهل مع العمل الكثير، ومثل ذلك، الزاد القليل الذى لا بد منه فى المفازة مع الهداية بها أنفع من الجهل مع الزاد الكثير^(١). وقد بين الله تعالى منزلة العلماء بقوله تعالى " قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يفتكروا أولوا الألباب " ^(٢).

قال المتعلم لأبى حنيفة رحمه الله : أرأيت إن كان رجل يصف عدلا، ولا يعرف جور من يخالفه، ولا يسعه ذلك، أيقال إنه عارف بالحق أو هو من أهله ؟ فأجابه العالم إذا وصف عدلا ولم يعرف جور ما يخالفه، فإنه جاهل بالعدل والجور. واعلم يا أخى أن أجهل الأصناف كلها وأرداهم منزلة عندى لهؤلاء، لأن مثلهم كمثل نفر أربعة، يؤتون بثوب أبيض، فيسأل عن لون ذلك الثوب، فيقول واحد من هؤلاء الأربعة، هذا ثوب أحمر ويقول الآخر:

١. الإمام أبو حنيفة: العالم والمتعلم، تحقيق محمد رواش قلجى، عبد الوهاب الندوى، مكتبة الهدى - حلب ص

٣١، ٣٢.

٢. سورة الزمر : آية رقم ٩.

هذا ثوب أصفر، ويقول الثالث: هذا ثوب أسود، ويقول الرابع: هذا ثوب أبيض. فيقال له: ما تقول في هؤلاء الثلاثة أصابوا أم أخطأوا، فيقول: أما أنا فأعلم أن الثوب أبيض، وعسى أن يكون هؤلاء قد صدقوا، كذلك أهل هذا الصنف من الناس، يقولون إنا نعلم ليس كافرًا وعسى أن يكون الذي يرى أن الزاني إذا زنى ينزع منه الإيمان كما ينزع السريال صادقاً فإننا لا نكذبه، ويقولون: من مات ولم يحج، وقد أطاق الحج فنحن نسميه مؤمناً، ونضلي عليه ونستغفر له ونواريه، ونقضى عنه حجه. (١)

كذلك فإن طبيعة التفكير في العقيدة وعوامل الاختلاف في فهمها في هذه المرحلة، وجدناها في التغيير والتبديل لحال الجماعة الإسلامية بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم عنه على حالها في عهده عليه السلام، كان موضوع التفكير في مرحلته صلى الله عليه وسلم هو الله جل جلاله سواء باعتبار ذاته أو باعتبار علاقته بالمخلوقات، وكذا علاقته بالإنسان وعلاقة الإنسان به، كان المحور الذي تركزت حوله الدعوة التبشيرية كما عرضها وصورها القرآن الكريم.

فباعتبار ذاته وصفه الكتاب الكريم بأنه الأول والآخر والظاهر والباطن والقيوم والواحد، والعظيم والقهار والحميد والمجيد وغير ذلك من الصفات التي تصور الله غنياً بنفسه، أدياً محبباً بكل شيء، وباعتبار صلته بمخلوقاته تحدث عنه بأنه الخالق المطلق الذي لا قوة غير قوته ولا سلطان غير سلطانه، وباعتبار علاقته بالإنسان نكره بأنه الرحمن الرحيم والغافر والغفور وباعتبار علاقة الإنسان به نعتة بأنه المهيمن والهادي والوكيل. (٢)

فالصلة وثيقة بين خلاف في الجماعة المعتمدة ومحاولة من المختلفين لفهم العقيدة، فإذا طرأ الخلاف في جماعة ظهر فيها تخريج لنصوص هذه العقيدة تخريجات متنوعة على قدر طوائف المختلفين وعدد آرائهم.

يقول الشهرستاني في المال والنحل عن هذا الاختلاف:

١. أبو حنيفة: العالم والمتعلم، ص ٣٧.

٢. د. محمد البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٩٨هـ - ١٩٤٨م -

١- بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم أراد أهل مكة من المهاجرين رده إلى مكة لأنها مسقط رأسه، وأراد أهل المدينة دفنه بالمدينة لأنها دار هجرته، وأراد جماعة نقله إلى بيت المقدس لأنه موضع دفن الأنبياء ومنه معراجهم إلى السماء ثم اتفقوا على دفنه بالمدينة لما روى عليه السلام "الأنبياء يدفنون حيث يموتون".

٢- اختلف المهاجرون مع الأنصار في الإمامة، فقالت الأنصار منا أمير ومنكم أمير واتفقوا على رئيسهم سعد بن عباد الأنصاري فاستدركه أبو بكر وعمر في الحال بأن حضروا سقيفة بني ساعدة وقبل أن يشتغل الأنصار بالكلام مد عمر يده إلى أبي بكر لمبايعته وبايعه الناس.

٣- في خلافة أبي بكر اختلف المسلمون في قتال مانعي الزكاة، فقال: قوم لا نقاتلهم قتال الكفرة، وقال قوم نقاتلهم حتى قال أبو بكر لو منعوني عقاباً مما أعطوا رسول الله لقاتلهم عليه، ومضى بنفسه إلى قتالهم ووافق الصحابة بأسرهم.

٤- في وقت وفاة أبي بكر نص أبو بكر على الخلافة لعمر فقال بعض الناس قد وليت علياً فظا غليظاً وارتفع الخلاف عندما قال أبو بكر لو سألتني ربي يوم القيامة لقلت: وليت عليهم خير أهلهم. (١)

هذه مظاهر متعددة للخلاف الذي وقع في الجماعة الإسلامية وهو جدير بأن يخلق أحزاباً وينشئ طوائف مستقلة داخل الأمة، والخلاف ابتداءً في نطاق ضيق لكنه أخذ في الاتساع على مر الزمن، فكلما ابتعد الزمن بالمسلمين عن أيام الدعوة وجدنا ميلاً شديداً على النزاع والخلاف.

١ - طبيعة المنهج عند أبي حنيفة:

أولاً: طبيعة المنهج عند كل من مدرسة أهل الرأي ومدرسة أهل الحديث:

كان أهل العراق لا يتخرجون من أعمال الرأي، لأنهم واجهوا في حياتهم الجديدة إلى جانب الداخلين في الإسلام من الأجانب كثيراً من الشؤون التي تتصل بحياة الأسر، ولم يكن

للمسلمين بد من الحكم فيها فأفتوا بها بما كان يتفق مع العرف أو بما كان يهديهم إليه السراى الاجتهادى.

على أن العراقيين لم يكونوا يجمعون على العمل به، فإن علماءهم كانوا يختلفون فيما بينهم، فمن مبالغ فى التشدد لا ينجح إلى الراى إلا عند تقطع الأسباب وإعواز النصوص، ومن متساهل لا يرى فى إعمال الراى والاجتهاد خروجاً عن التشريع لأنهم كانوا يرون أن الشريعة معقولة المعنى، وأن لها أصولاً ثابتة يمكن الرجوع إليها عند الحاجة. (١)

ولما كان أكثر أهل الحجاز يتخرج من الراى ويرى العمل به محنه، كان أكثر أهل العراق لا يحجم عنه بل كان يتخرج من الأحاديث ويرى الأخذ بها محنه وحجته فى هذا بعد ما بين الناس وبين مصدر التشريع وعدم الوثوق من صحة كثير مما يروى من أحاديث.

وكما قلنا سابقاً إن أصحاب أهل الراى قد رأوا أن المجتمع الإسلامى وقد امتزجت به ثقافات عديدة كان من شأنها اتساع الفكر وتنوعه، فقد تبدلت الحياة عند العرب فخرجوا من باديتهم التى إعتمدت حياتهم فيها على أسس واضحة لا تقتضى تفكيراً فلسفياً، واتصلوا بعناصر متنوعة الثقافة مختلفة المشارب والطباع أثرت فيها وتأثرت بها، بدأت تغلب على النص الدينى النزعات العقلية التى لم تكن فى جملتها إلا نتيجة لهذا التفاعل، فقد كان السلف الأول يعتمدون على النقل وهو منهج يقوم فى عامة أمره على الخبر، وابن خلدون يصور لنا هذه الفترة فيقول: "وما زال ذلك متناقلاً بين المصدر الأول والسلف حتى صارت المعارف علوماً". (٢)

وتبعاً للأسباب التى بدأنا بها الحديث ما لبث أن اتسع المنهج الفكرى... واتخذ سبيله فى البحث والاستقصاء، وكان من نتاجه حرية التحليل والاستنباط.

١. د. مهدي المخزومي: مدرسة الكوفة ومنهجها فى دراسة اللغة والنحو، مكتبة مصطفى البابى الحلبي -

القاهرة - ١٣٧٧م - ١٩٥٨م - ص ٣٦.

٢. ابن خلدون: المقدمة ط، كتاب التحرير، القاهرة ١٩٦٦م، ص ٣٧٤.

وهنا يظهر تساؤل عن أثر تلك الحرية الفكرية في النص الديني؟ وللإجابة على هذا التساؤل نشير إلى نقطتين:

الأولى: قد تؤدي هذه الحرية العالية إلى التخفف من المسؤولية المنوطة بالنص.
الثانية: هذه الحرية تمنح الرأي جراً تتسع معه دلالة النص وتتنوع بعد أن كان التغيير يتناول ما حول النص دون تعمق أو اتساع.

وانتد جاء الإسلام وسط عقائد فاسدة ومع هذا فقد أطلق للعقل حريته في مجال البحث ليهتدى الإنسان بنظره دون إجبار.

وقد قال الله تعالى في ذلك **”فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَوِّدٍ (١) ، ”وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جُوبِياً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِلِينَ (٢)“**
فطلب من الناس تفهم أمر هذه الشريعة ليعرفوا أهدافها ويتوصلوا إلى حكم الله بينهم:
”أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَغْشَاءٌ (٣)“

وحول هذه الحرية المتعلقة ”يقول الفيلسوف جوستاف لوبون Gustave Le Bon صاحب كتاب حضارة العرب: La civilisation Des Arabes إن العرب أول من علم العالم كيف تتفق حرية الفكر مع استقامة الدين“ (٤) وهذا قول له قيمته فهو آت من غير أبناء العربية.

وأمام هذه الأضواء التي أنارت طريق العقل لم يتوان المسلمون في إبداء الرأي عند المصلحة، فالرأي كان معمولاً به منذ زمن الرسول، يظهر في رضاه عليه الصلاة والسلام عن معاذ بن جبل عندما قال: **”أجتهد رأيي بعد النظر في الكتاب والسنة إذا احتكم إليه في أمر من الأمور“**، ويشير العلماء كذلك إلى أن فقه عائشة - وهي أصل من أصول مدرسة

١. سورة الغاشية: آية رقم ٢١، ٢٢.

٢. سورة يونس: آية رقم ٩٩.

٣. سورة محمد: آية رقم ٢٤.

٤. الإمام محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية - تحقيق طاهر الطناحي - ط المجلس الأعلى للشئون

الإسلامية، القاهرة ١٩٦٤ - ص ١٢٤.

المدينة في عصر الصحابة - أنها كانت في منهجها لا تبخس اللفظ دلالاته، تتذوق المعنى وتُسبر أغواره، إذ ترى في تلك سنة القرآن في مخاطبة العقول، ودعوته إلى النظر والتدبر. وما أن انقضى عصر الصحابة أو ما يسمونه بعصر السلف وهي الفترة الأولى للهجرة كما أشار بعض العلماء حتى انتشر التوسع في استعمال الرأي^(١)، وهنا ظهر موقفان: موقف يتشدد في قبول التفسير ما لم يرد فيه قول للنبي أو صحابته، يظهر ذلك في قول الشعبي: ثلاثة لا أقول فيهن حتى أموت "القرآن والروح والرأي"، وهو اتجاه يمثل الحرج الشديد من استعمال الرأي، وموقفاً آخر لم يجد بأساً من تفسير القرآن حسب الاجتهاد، وعلى هذا جرى كثير من المفسرين فاجتهدوا وقالوا بأرائهم، وكان أكثر من قام بهذا علماء العراق موطن أصحاب مدرسة الرأي في التشريع.^(٢)

سمات مدرسة الرأي:

التشربت هذه المدرسة بالعراق وذلك للأسباب الآتية:

- ١- تأثر عبدالله بن مسعود بعمر بن الخطاب، فكان يعجب بأرائه وروى عنه أنه قال: إنني لأحب عمر ذهب بتسعة أعشار العلم، وكان عبدالله بن مسعود من منحنى عمر، وأظهر مناقبه الاعتداد بالرأي حيث لا نص، وقد كان علم أهل العراق من عبدالله بن مسعود، وأن مدرسة العراق توجت بأبي حنيفة.
 - ٢- ما ذكره ابن خلدون من أن الحديث كان في العراق قليلاً، وكان أكثر رواة الحديث في الحجاز لأنه موطن النبي صلى الله عليه وسلم^(٣).
 - ٣- أن العراق قطر ممدن، فقد تأثر إلى درجة كبيرة بالمدنية الفارسية واليونانية، والمدنية تضع تحت عين المشرع جزئيات كثيرة تحتاج إلى التشريع لا يقاس بها القطر البدوي وما في حكمه، فإذا انضم إلى ذلك ما وصل إليهم من الحديث أنتج ذلك لا محالة إعمال الرأي.
- وكان لمدرسة الرأي هذه مميزات واضحة وهي:

- ١- كثرة تفريعهم الفروع، وقد لجأ إلى ذلك أولاً كثرة ما يعرف لهم من الحوادث نظراً لمدينتهم، ثم ساقهم ذلك إلى وراء الفروض، فأكثروا من "أرأيت لو كان كذا" فيسألون

١. محمد رشيد رضا: تفسير المنار للإمام محمد عبده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،

١٩٧٢، ج ٣/١٥٠.

٢. السبوطي: الاتقان في علوم القرآن، مطبعة الحلبي، القاهرة ١٩٥١، ج ٢/ص ١٨٣.

٣. أحمد أمين: فجر الإسلام - ص ٣٨٣.

المسألة ويبدون فيها حكماً، ثم يفرعونها بقواهم: "أرأيت أو كان كذا؟" ويقلبونها على سائر وجوهها الممكنة وغير الممكنة أحياناً، حتى سماهم أهل الحديث "الأراييون".^(١)

٢- قلة روايتهم للحديث، واشتراطهم فيما يؤخذ به من الحديث شروطاً لا يسلم معها إلا القليل.

٣- مغالاة بعض رجال هذه المدرسة في عدم الأخذ بالحديث، وخجتهم في ذلك شكهم المطلق في رواية الحديث، وكثرة من حرجه المحدثون حتى يكادوا لا ينفقون على أمانة محدث وصدقه، فقالوا: "لا نترك كتاب الله الثابت المقطوع به لمثل هذا الحديث المشكوك فيه، وحتى من ظهرت أمانته، فمن يدري ما بخيلة نفسه"، وهناك جماعة أخرى ذهبوا إلى أنه لا يؤخذ من الأخبار إلا ما اجتمع عليه، فأما ما اختلفوا فيه فيقدم الرأي والقياس عليه.

وعن طبيعة منهج أهل الحديث:

انتهجت مدرسة أهل الحديث منهجا مختلفا عن مدرسة أهل الرأي، وتبهرى هذه المدرسة أصولاً في الصحابة، كالعباس، والزيير، ثم عبدالله بن عمر بن الخطاب، ومن هذه المدرسة الشعبي من التابعين فإنه يقول: "ما جاءكم به هؤلاء من أصحاب رسول الله فخذوه وما كان من رأيهم فاطرحوه في الحش"^(٢)، ومذهب هؤلاء أنهم إذا سئلوا عن شيء فإن عرفوا فيه آية أو حديثاً أفتوا وإلا لم يقولوا شيئاً.

وقد روى عن عبدالله بن أحمد بن حنبل أنه قال: سألت أبا عن الرجل يكون ببلد لا يجد فيه إلا صاحب حديث لا يعرف صحيحه من سقيم، وأصحاب رأي، فتتزل به النازلة، فقال أبا: يسأل أصحاب الحديث ولا يسأل أصحاب الرأي، ضعيف الحديث أقوى من أصحاب الرأي.

وأظهر ما كانت هذه المدرسة في الحجاز لعكس الأسباب التي نكرناها في العراق، وكان من مميزات هذه المدرسة.

١. أحمد أمين: فجر الإسلام - ص ٢٨٢.

٢. المرجع السابق - ص ٣٨٥.

أولاً : كراهيتهم الشديدة للسؤال عن الفروض، لأن المصدر عندهم وهو الحديث محدود، وهم يكرهون إعمال الرأي، وقد رويت أقوال كثيرة تدل على كراهيتهم للسؤال عن حادثة إلا إذا وقعت فعلاً، وعيبتهم على العراقيين إثارة الفروض.

ثانياً : اعتدّت بالحديث حتى الضعيف منه، وتساهلهم في شروطه وتقديمهم ذلك على الرأي، وعن الأوزاعي قال: " كُتِبَ عمر بن عبدالعزيز أنه لا رأى لأحد في كتاب الله وإنما رأى الأئمة فيما لم ينزل فيه كتاب ولم تمضى فيه سنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا رأى لأحد في سنة سنّها رسول الله صلى الله عليه وسلم". (١)

ثالثاً : تغالى أصحاب الحديث كما تغالى أصحاب الرأي، حتى قال بعضهم إن السنة حاكمة على الكتاب، وليس الكتاب حاكماً على السنة، وحتى كان العصر الثاني من يقول إن السنة تنسخ الكتاب. (٢)

ورغم اختلاف مدرستى الرأي والحديث، إلا انهما اتفقتا على أن الكتاب والسنة هما الأصلان وهما مصدر التشريع، وأن القانون الإسلامى إلهى، مصدره الله فيما نص عليه من كتاب وحديث ليست لأية سلطة حق فى مخالفتها، إنما يجتهد المجتهدون فيما لم يرد فيه نص مسترشدين بما ورد فى الكتاب والسنة من قواعد كلية، حتى الأحاديث الموضوعية نفسها كان لها فضل فى التشريع فإنها لم توضع اعتباطاً، ولا كانت مجرد قول يقال، إنما كانت فى الغالب نتيجة تفكير فقهي وبحث واجتهاد، ثم وضع هذا الرأى وهذا الاجتهاد فى قالب حديث. وقد ارتقى كذلك مبحث الرأى ونظم ووضعت له قواعد وشروط وسمى بالقياس، وحصر الرأى بعد وضع هذه القواعد والنظم فى دائرة ضيقه لا تتعدى غالباً تشبيه ما لم ينص عليه بما نص عليه لئلا تجمعهما، من هنا تمكنت العقيدة الإسلامية فى النفوس وأتت ثمرتها فى الالتقاء بين المدرستين. (٣)

١. شاه ولي الله الدهلوى: حجة الله البالغة، المطبعة المصرية السنوية، ١٢٨٦هـ، ص ١٤٩.

٢. أحمد أمين: فجر الإسلام - ص ٣٨٧.

٣. د. مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب، طبعة سادسة، الدار المصرية اللبنانية، ١٤٠٧هـ - ١٩٧٨م، ص ٣٨٧.

وقيل له: "يا أبا حنيفة هذا الذي تفتى به هو الحق الذي لا شك فيه" قال: "لا أدري لعله الباطل الذي لا شك فيه..." وقال زفر تلميذه: "كنا نختلف إلى أبي حنيفة، ومعنا أبو يوسف، فكنا نكتب عنه، فقال يوماً لأبي يوسف: ويحك يا يعقوب، لا تكتب ما تسمعه مني، فأني قد أرى الرأي اليوم فأتركه غداً، وأرى الرأي غداً فأتركه بعد غد، فكان لا يفرض في رأيه أنه الحق المطلق الذي لا يشك فيه بل كان يقول: "قولنا هذا رأي، وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاءنا بأحسن من قولنا، فهو أولى بالصواب منا".^(١)

فكان يرجع عن رأيه إن بدا له آخر، وكان يرجع حتماً عن رأيه إذا ذكر له مناظره حديثاً مروياً، فإنه ليس مع الحديث رأي طالما أنه لم يفتى بخلاف ما رواه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.^(٢)

وقد كان يمتلك فراسة دقيقة يستنبط بها ما يخفيه الرجال، ويدرك عواقب الأمور وكان يمتلك ما يسمى بالفقه المتفطن وهو معرفة مراد صاحب الحديث من قوله وحكمته فيه من العلة الباعثة عليه والنائبة له، وهذه المعارف العالية لا تتال إلا بفضل الروية، ونكاه العقول وطول التدبر.^(٣)

نستطيع أن نستخلص مما سبق طبيعة المنهج عند الإمام أبي حنيفة فقد سلك مسلك أهل السنة والجماعة في تلقي مسائل الشرع والاعتقاد مسلماً قوياً ومنهجاً سديداً، مبنياً على الكتاب والسنة، وإجماع السلف الصالح، فكانت ثمراته اعتقاداً سليماً نقياً، وثباتاً على الحق، ومجانبة للأهواء والبدع، وقد قال الله - سبحانه وتعالى - في بيان كيفية منهج التلقي عند أهل السنة والجماعة: "هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ".^(٤)

١. محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية - ص ٣٦٢.

٢. د محمود عبد الله العكازي، مباحث في علم أصول الفقه طبعة جامعة الأزهر، ص ٣٢.

٣. محمد رشيد رضا: تفسير الملمار للإمام محمد عبده، ج ٥/ص ٢٢٣.

٤. سورة آل عمران: آية رقم ٧.

وتعتبر طريقة المنهج عند الإمام أبي حنيفة هي طريقة فقهاء مدرسة الكوفة الفقهيّة التي تقوم على أساس أن أحكام الشرع معقولة المعنى وأنها مشتملة على مصالح تعود على العباد، وما دامت الأحكام الشرعية لها علل من أجلها شرعت الأحكام وتترتب عليها مصلحة الخلق، فلا بد لهم من البحث عن هذه العلال وربط الحكم بها وجوداً وعملاً، وربما ردوا بعض الأحاديث لمخالفتها لهذه العلال ولا سيما إذا وجدوا لها معارضاً.

وقد تشدد علماء هذه المدرسة في قبول الأحاديث المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فردوا أخبار الأحاد،^(١) وقدموا القياس عليها، وقد دعاهم إلى هذا التشدد ظهور

١- أخبار الأحاد: هي ما رواها عن الرسول صلى الله عليه وسلم عدد لا يبلغ حد 'التواتر' أي توفر الجمع الذي يمتنع اتفاقهم على الكذب، وسنة الأحاد لا تفيد العلم وإنما تفيد الظن لا غير، ولهذا لا يصح الاعتماد عليها في الأحكام الاعتقادية، وإنما يعمل بها في الأحكام العملية إذا تحققت الشروط المعتبرة فيها.

وقد اشترط علماء الحنفية للعمل بأخبار الأحاد شروطاً ثلاثة وهي:

أولاً: ألا يعمل الراوي أو يفتى بخلاف ما رواه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن عمل أو أفتى على خلاف ما رواه فإن البعيرة تكون بعمله أو بفتواه لا بروايته ووجهتهم في ذلك أن الراوي لا يخالف ما رواه عن الرسول إلا إذا قام لديه دليل يدل على نسخه وإلا كان طعناً في عدالته فيجب إتباعه والعمل برأيه لا بروايته. ولهذا لم يعمل الحنفية بما رواه أبو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليقره ثم ليغسله سبع مرات إحداهن بالتراب لمخالفة فتواه لهذا الحديث فقد صح عن أبي هريرة نفسه أنه كان يكتفى بالغسل ثلاث مرات ويفتى بذلك، كما رواه الدارقطني فأعتبروا فتواه دليلاً على أن الحديث مفسوخ وعملوا بهذه الفتوى واكتفوا بالغسل ثلاثاً ولم يوجبوا غسل الإساء الذي ولغ فيه الكلب سبع مرات.

ولم يعملوا كذلك بما روى عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أيماء امرأة تزوجت بغير إذن وليها فنزاجها باطل، وأجازوا للمرأة أن تتولى مباشرة عقد الزواج لنفسها وبغيرها. لأن عائشة عملت على خلافه، فقد تزوجت بنت أخيها عبدالرحمن وهو غائب بالشام فلما حضر غضب لذلك وقال: أمئتي يفتأت عليه في بناته ولكن لم ينقل أنه أبطل العقد لوقوعه بدون إذنه أو حضوره.

ثانياً: ألا يكون الحديث وارداً فيما يتكرر وقوعه، ويحتاج كل مكلف إلى معرفة حكمه وهو ما يعسر عنه في كتب الأصول - بعموم البلوى - أي كثرة تكرار الحادثة فإذا كان الأحاد وارداً في حادثة من تلك الحوادث التي يكثر وقوعها فإن الحنفية لا يقبلونه ولا يعملون به لأنه لا تتوافر الدواعي على نقله بطريق التواتر أو الشهرة، فإذا ورد بطريق الأحاد كان ذلك أمارة على عدم ثبوته عن الرسول عليه السلام.

وبناء على هذا لم يعمل الحنفية بما رواه عبدالله بن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه عند الركوع وعند الرفع منه وقالوا: إن رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس منه من الأمور التي يكثر وقوعها ويحتاج الناس إلى معرفة الحكم فيها، فلو كانت السنة الواردة فيه ثابتة عن الرسول عليه السلام لنقلها عدد كثير وحرص الناس على روايتها.

وكذلك لم يعملوا بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم عند قراءة الفاتحة في الصلاة لأن القراءة في الصلاة من الأمور المشهورة التي يطلع عليها العدد الكثير، فلو

الأحاديث الموضوعية في العراق، فكان عليهم أن يتشددوا في قبول رواية السنة، ويحناطوا لها حتى لا يدخل فيها ما ليس منها، وقد اکتفوا بما رواه صحابة الرسول - صلى الله عليه وسلم - الذين نزلوا بالعراق.

٢- أصول المنهج عند الإمام أبي حنيفة:

كان الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى حافظاً لكتاب الله تعالى: يقوم به إناء الليل وأطراف النهار، كما كان حافظاً لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، أخذ من حفاظ العراق والحجاز، وكان حافظاً لأقوال الصحابة رضوان الله عليهم، ما اجتمعوا عليه وما اختلفت فيه آراؤهم. كما أتاه الله تعالى لما زينه به من تقوى وصدق وإخلاص، بصراً بالدين،

كانت السنة الواردة في الجهر بالتسمية ثابتة لاشتهرت روايتها ونقلها الكثير من الرواة، لأن شهرة الحائفة# تقتضى شهرة الحديث الذي يدل على حكمها فإذا لم يشتهر كان ذلك دليلاً على عدم الصحة، ومن ثم كان المقرر في مذهب الحنفية عدم رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس منه، والإسراع بالتسمية في الصلاة.

ثالثاً : أن يكون الحديث مخالفاً للقياس والأصول الشرعية إذا كان الراوى له غير فقيه.

وهذا الشرط ذكره كثير من علماء الأصول وعللوا اشتراطه بأن الرواية بالمعنى كانت شائعة بين الرواة، فإذا لم يكن الراوى فقيهاً لم يؤمن أن يذهب شئ من المعنى الذي يبلى عليه الحكم وعدم الرواة الذين لم يعرفوا بالفقه أبا هريرة وأنس بن مالك وسلمان الفارسي وبلاياً رضى الله عنهم، وبناء على هذا الشرط لم يعمل الحنفية بحديث المصرة وهى: (الشاة أو الناقة التى يجمع اللبن فى ضرعها بالشد والربط بخرقه وترك الحلب ليظنها المشتري غزيرة اللبن فيقبل على شرائها، وقد روى حديث المصرة أبو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " لا تصروا الإبل والعلم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظيرين بعد أن يحلبها أن رضيها أمسكها وإن مخطها ردها ورد معها صاعاً من تمر.

ولهذا لم يكن للمشتري عندهم الخيار فى رد البيع يعيب التصرية لأن التصرية لا تعد عيباً يجيز للمشتري الرد به وإنما يكون له الحق فى الرجوع بمقدار الغبن فى الثمن إذا ترتب على التصرية ضرر وغبن.

وقد علل الحنفية ترك العمل بهذا الحديث بأنه من رواية أبى هريرة، وأبو هريرة لم يكن فقيهاً، وهو

مخالف للأصول الشرعية لأمرين :

أولاً : مخالف لقاعدة الضمان التى تقول إن الضمان يكون بالمثل فى المثليات وبالقيمة فى القيميات، لأن التمر بالنسبة إلى اللبن ليس مثلاً له ولا قيمة، فالإزام للمشتري بدفع صاع منه إلى البائع فى مقابلة ما أخذه من اللبن يخالف قاعدة الضمان الشرعية المذكورة.

ثانياً : إن هذا الحديث يخالف قاعدة "الخراج بالضمان" فإنها تجعل القلة الناتجة من العين ملكاً لمن يكون ضمان العين عليه ومقتضاها أن اللبن يكون للمشتري مجاناً لأنه إذا قبض العين كانت فى ضمانه فيكون أمر المشتري برد صاع من التمر مخالفاً لها.

وفهماً قلما يؤتاه رجل من الناس، ورزقه الله شيوخاً هم جبال في الحفظ والإقبال على الله تعالى.

ويعتبر الإمام أبو حنيفة من الذين أكثروا من التفريع في المسائل ودراستها حتى أدت به كثرة التفريع إلى فرض مسائل لم تقع وهي ممكنة الوقوع بين مخرجها وأحكامها، وكتب محمد بن الحسن الشيباني مشحونة بالفروع المنقولة عنه، والمتأمل فيها، والمتعرف لأسرارها يراها مرتبطة بتفصيلات محكمة، فلا بد أن تكون قائمة على أصول، ولا بد أن تكون مؤسسة على قواعد الاستنباط ولم يسعف التاريخ الفقهي بيان هذه القواعد مفصلة بسند متصل إلى أبي حنيفة نفسه، ولكن مما لا شك فيه أن هناك قواعد كانت معتبرة لدى أبي حنيفة فرع عليها، واستخرج الأحكام على ضوءها وبهدايتها.

وقد وجد في كتب المتأخرين أصولاً مفصلة، قرروا أنها أصول الاستنباط في المذهب الحنفي، ونكروا اختلافات بين أئمة ذلك المذهب في هذه الأصول، فقالوا هذا الأصل هو رأي أبي حنيفة، وذلك رأي صاحبه، وذلك رأيهم جميعاً، وهكذا.^(١)

ومع أن الأصول التي يذكرها الحنفية على أنها أصول المذهب الحنفي أو الأصول التي بنى عليها أئمة استنباطهم، ليست من وضع أئمتهم حتى يقال إنهم وضعوها أنفسهم بالاستنباط على أساسها، بل هي من وضع العلماء في ذلك المذهب الذين جاءوا بعد عصر الأئمة وتلاميذهم الذين اتجهوا إلى استنباط القواعد التي يضبط بها فروع المذهب، فهي جاءت متأخرة عن الفروع، ومع أن هذه الأصول قد استنبطها المتأخرون، ولم تؤثر عن الأئمة وتلاميذهم لا بد من الإشارة إلى أمور ثلاثة وتقرير الحقائق بشأنها.

أولاً : إن أبا حنيفة وإن لم يؤثر عنه أصول مفصلة للأحكام التي استنبطها، لا بد أن تكون له أصول لاحظها عند استنباطه، وإن لم يدونها، كما لم يدون فروعه، فإن التماسك الفكري بين هذه الفروع المأثورة الذي يستبين عند ترديد النظر يكشف عن فقيه كلن يقيد نفسه بقواعد لا يخرج عن حدودها فهو قد أحاط علماً بطرق الأخبار والسنن

١. محمد أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره - ص ٢٠٤-٢٠٥.

٢. د. عبداللطيف العبد: الأصول الفكرية لمذهب أهل السنة - ص ٢٤.

المأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم وميز بين الصحيح منها والسقيم^(١)، وكونه لم يكونها ليس دليلاً على عدم وجودها.

ثانياً : إن العلماء الذين استنبطوا الأصول المدونة كالبزدي وغيره كانوا يتلمسونها من أقوال الأئمة والفروع المأثورة عنهم، إذا نسبوا تلك القواعد للأئمة، وينكرون أحياناً الفروع الدالة على صحة النسب في هذه القاعدة.

ثالثاً : إن -أبا حنيفة- وإن لم يؤثر عنه قواعد تفصيلية في الاستنباط قد أثرت عنه قواعد عامة للاستدلال، فقد ذكر كتاب المناقب وغيرهم ممن تصدوا لبيان تاريخه الينايبع التي استقى منها، فقهاء، وتواترت أقواله في هذه الأدلة إجمالاً لا تفصيلاً، ولا شك أنه لابد عند دراسة الأصول التي بنى عليها استنباطه من الاتجاه إلى هذه الأدلة التي ذكرها.^(١)

جاء في مناقب الإمام أبي حنيفة رحمه الله للموفق المكي بسنده إلى سهل بن مزاحم قال: كلام أبي حنيفة أخذ بالثقة وفرار من القبح، والنظر في معاملات الناس وما استقاموا عليه وصلح عليه أمورهم، يمضى الأمور على القياس، فإذا قبح القياس أمضاها على الاستحسان ما دام يمضى له، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل المسلمون به، وكان يؤصل الحديث المعروف الذي أجمع عليه، ثم يقيس عليه ما دام القياس سائغاً، ثم يرجع إلى الاستحسان أيهما كان أوفق رجع إليه، قال سهل: هذا علم أبي حنيفة رحمه الله تعالى علم العامة.

وجاء في المناقب أيضاً بسنده إلى الصيمري قال: أخبرنا عمر بن إبراهيم أنبأ مكرم، أنبأ أحمد، أنبأ علي ابن المديني، سمعت عبدالرازق يقول: كنت عند معمر، فأتاه ابن المبارك، فسمعنا معمرأ يقول: ما أعرف رجلاً يتكلم في الفقه ويسعه أن يقيس ويستخرج في الفقه أحسن معرفه من أبي حنيفة.^(٢)

ونقل ابن عبد البر بسنده إلى محمد بن الحسن رحمه الله تعالى قال: العلم على أربعة أوجه: ما كان في كتاب الله الناطق وما أشبهه، وما كان في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والمأثورة وما أشبهها، وما كان فيما أجمع عليه الصحابة وما أشبهه، وكذلك ما اختلفوا فيه، لا

١. محمد أبو زهرة - أبو حنيفة حياته وعصره - ص ٢٠٧.

٢. الموفق بن احمد المكي: مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة - ج ١/٨٢.

٣. د. مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي - الدار القومية للطباعة والنشر - ص ٣٨.

يخرج على جميعهم، فإن وقع الاختيار فيه على قول فهو علم نقيس عليه ما أشبهه، وما استحسنته فقهاء المسلمين وما أشبهه وكان نظيراً له، ولا يخرج العلم عن هذه الوجوه الأربعة. (٣)

هذه النقول في جملتها تدل على مجموع المصادر الفقهية عند الإمام رحمه الله تعالى - فهي القرآن العظيم - والسنة الشريفة، وما أجمع عليه الصحابة وما اختلفوا فيه لا يخرج عن أقوالهم. والقياس - والاستحسان، والعرف - أي اتباع ما عليه الناس ببلده ويعنى بهم الفقهاء وأهل العلم.

١- القرآن العظيم:

هو كتاب الله تعالى، المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بواسطة ملك الوحي جبريل عليه السلام، المنقول إلينا تواتراً، والمجموع بين دفتي المصحف، والذي أعجز البشر عن الإتيان بأقصر سورة من مثله، ولا يزال يعجزهم ولن يزال بإذن الله تعالى.

والمعقائد التي ورد القرآن الكريم بوجوب اعتقادها هي "أصول" الدين فالقرآن وما اشتمل والحديث وما حوى بهما أصول الدين، وبالجملة صار أصلاً عن أصول الدين كل من:
١- الإلهيات ٢- النبوات ٣- السمعيات ٤- التكاليف الواجبة كوجوب الصلاة والصوم.

والأصول التي تقر بوحداية الله وصفاته ومعرفة الرسل بآياتهم لم يتجه فيها أبو حنيفة اتجاهاً عقلياً، ولم يعمل رؤية أو قاس أو اجتهد فيها، فموقفه فيها واضح وهو الإيمان الكامل لكل نصوص الدين والنصوص هي أصول الدين، وقد حدد فيها الإمام أبو حنيفة منهجه وهي التمسك بالقرآن الكريم وتقديمه والسنة الشريفة وتقديمها والآثار الصالحة التي أتتنا من السلف الصالح وتقديمها.

لقد توقف الإمام "أبو حنيفة" أمام النصوص والأخذ بها دلالة على أن الإمام أبا حنيفة لم يتجه الاتجاه العقلي الذي عهد في فكره العقلي في الأصول الدينية على الإطلاق بمعنى أنه تلقى الإيمان والاحترام (أصول الدين) ودلل عليها بنفس مطمئنة أخذاً بكتاب الله وسنة رسول

الله صلى الله عليه وسلم ووصل به الإيمان إلى القول "إن المسح على الخفين سنة والستر أوجب في ليالي شهر رمضان سنة"، (١)

ويرى الإمام أبو حنيفة في نصوص (الوحي) أنها السراج الوهاج التي أضاءت للعقل طريقه، وكم حارب "المعتزلة" عندما عكسوا القضية فقدموا العقل على النص، فنأظروهم وأغلظ لهم، لأن العقل يتوقف أمام قضايا لا يملك لها سبيلاً مثل (الصفات والاستواء)، وإذا وصلنا لهذه النقطة - خدمة العقل للنص وهو صلب منهج (أبي حنيفة) العقلي - نجد أن الإمام الأعظم لم يبخل بعقله ومنهجه على الأصول رغم قسوتها إذ وجدناه نائب النظر فيها والشرح لها، ولذلك فهو أول من أبدع ترتيب الأصول. (١)

كان منهج الإمام في الأصول ثابتاً وهو يكافح في ثباته عن الأصول الدينية ويقينيتها ومشيراً إلى ما يجب مستلهما (النص الإلهي) ومؤمناً أنه لا رأى مع النص وإنما فيه الاتباع والشرح والتوضيح فمنهجه العقلي في خدمة الأصول وهو ما سمي الرأي المطور في تقرير مناهج الأصول.

والقرآن الكريم هو مصدر المصادر لهذه الشريعة وينبوع ينابيعها والمأخذ الذي اشتقت منه أصولها وفروعها وأخذت منه الآله قوة استدلالها فهو بهذا الاعتبار كلى الشريعة، وجامع أحكامها ، ولقد روى عن عبدالله بن عمر أنه قال "من جمع القرآن فقد حمل أمراً عظيماً، وقد أدرجت النبوة بين جنبيه إلا أنه لا يوحى إليه " ولقد قال ابن حزم الظاهري كبل أبواب الفقه ليس منها باب إلا وله أصل في الكتاب والسنة تحلته" ولقد قال عز وجل "مَا قَرَأْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ" (٢) ولقد كانت السيدة عائشة رضی الله عنها تقول "من قرأ القرآن الكريم فليس فوقه أحد".

١. أبو حنيفة: الفقه الأكبر، عدد جمادى الأولى، وجمادى الآخرة، مجلة الأزهر، ١٤٠٣هـ، ص ٢٠.

٢. محمد زاهد الكوثري: إحقاق الحق بإبطال الباطل في منبث الخلق، ص ١٠.

٣. سورة الأنعام: آية ٣٨.

٤. السنة المتواترة: هي ما نقلها عن الرسول صلى الله عليه وسلم جمع من الصحابة يمتنع عادة تواتروهم على الكذب، ثم رواها عن هذا الجمع، جمع من التابعين يمتنع عادة تواتروهم على الكذب ثم عن هذا الجمع جمع من تابعي التابعين يمتنع اتفاقهم على الكذب عادة (مباحث في علم أصول الفقه ص ٢١).

والقرآن الكريم عند الإمام رحمه الله تعالى هو المصدر الأول والأعلى فى مسائل الفقه، لأنه الكتاب القطعى الثبوت، ولا يشك فى حرف منه وأنه ليس يوازى كلام الله تعالى، ولا يصل إلى -رتبته فى الثبوت إلا الحديث المتواتر- (٢).

لذلك لا يرى رحمه الله تعالى نسخ القرآن الكريم بخبر الأحاد من السنة، وإنما يعمل بها ما أمكن، وإلا ترك السنة الظنية للكتاب القطعى. قال الله تعالى "فَأَقْرءُوا مَا تَهَيَّسَرُونَ الْقُرْآنَ" وقال صلى الله عليه وسلم "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" متفق عليه، فيحكم بأن: أصل قراءة القرآن الكريم فى الصلاة ركن، أما تقسيم القراءة للقرآن الكريم إلى الفاتحة وبعض ما تيسر من القرآن، فذلك واجب، وبذلك عمل بالقرآن والسنة معاً.

ولذلك قال الشاطبى فى موافقاته "لا ينبغي فى الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه بوزن النظر فى شرحه وبيانه وهو السنة، لأنه إذا كان كلياً وفيه أمور كلية كما فى شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها فلا محيص عن النظر فى بيانه" (١).

٢- السنة:

هى الأصل الثانى الذى اعتمد عليه أبو حنيفة رضى الله عنه فى استنباطه، وهى تلى الكتاب فى مرتبته، لأن الكتاب هو عمود هذه الشريعة وأصلها وينبوعها، منه تبين أن السنة مصدر من مصادرهما، وهى بهذا متأخرة عنه فى الاعتبار، ثم هى مبينة لكله، والمبين متأخر عن المبين، فهو له خادم، وهو منه بمنزلة التابع من المتبوع، والآثار متضافرة فى تأخر السنة عن الكتاب فى الاستدلال، وحديث عمر رضى الله عنه إلى شريح القاضى بثبت ذلك، فقد كتب له يقول: إذا أتاك أمر فاقض بما فى كتاب الله فإن أتاك ما ليس فى كتاب الله فاقض مما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن مسعود أنه قال: "من عرض لى منكم قضاء فليقض بما فى كتاب الله، فإن جاءه ما ليس فى كتاب الله، فليقض بما قضى به نبيه صلى الله عليه وسلم" ومثل ذلك روى ابن عباس رضى الله عنه (٢).

١. محمد أبو زهرة - أبو حنيفة حياته وعصره - ص ٢٣٥.

٢. شاه ولى الله الدهلوى: حجة الله البالغة، ص ١٤٨، ١٤٩.

وقد قيل أن أبا حنيفة لم يعتمد على الأحاديث في أحكامه لأنه لم يكن في أيامه مجموعات منتظمة للأحاديث، وهذا غير صحيح لأن مجموعات عبدالمالك والزهري جمعت قبل وفاة أبي حنيفة بما لا يقل عن ثلاثين عاماً، وحتى لو فرضنا أن هذه الأحاديث لم تصل إلى يده إطلاقاً، وقد كان من السهل عليه أن يجمعها بنفسه كما فعل مالك والإمام أحمد بن حنبل من بعده. (١)

وقد قيل أيضاً بمخالفته رضي الله عنه للسنة، وأكثر الذين أرادوا انتقاص قدره بعد وفاته من نكر ذلك، وقد نفى التهمة عن نفسه، فقد كان رحمه الله يقول: "كذب والله وافترى علينا من يقول: إنما تقدم القياس على النص وهل يحتاج بعد النص قياس؟.... وكان يقول " نحن لا نقيس إلا عند الضرورة الشديدة، وذلك إننا ننظر في دليل المسألة من الكتاب والسنة أو أقضية الصحابة، فإن لم نجد دليلاً قسنا حينئذ مسكوتاً عنه على منطوقه به" والرسول صلى الله عليه وسلم يقول محذراً من ترك العمل بما صح عنه من السنة: "لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر بما أمرت به أو نهيت عنه، فيقول: لا أدري ما وجدناه في الكتاب اتبعناه". (٢)

وكثيراً من الأحكام الشرعية مأخوذة من السنة النبوية، وكثيراً من هذه الأحكام التي ثبتت بالسنة هي في الواقع تخصيص لظاهر القرآن وعمومه، ومن هذا القبيل قوله تعالى: "هُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْبِئَةُ وَالْدَّمُّ" الآية. فهي بنصها وظاهره عامة في تحريم كل ميتة ودم، ولكن الرسول قال في حديث له: "أحلت لنا ميتتان السمك والجراد، ودمان الكبد والطحال" فكان هذا الحديث مخصصاً لتلك الآية العامة، فالنبي صلى الله عليه وسلم بين لأصحابه معاني القرآن، كما بين لهم ألفاظه. (٣)

ويروى أن أبا جعفر المنصور كتب إليه: "بلغني أنك تقدم القياس على الحديث" فرد عليه أبو حنيفة برسالة جاء فيها "ليس الأمر كما بلغك يا أمير المؤمنين إنما عمل أولاً بكتاب الله، ثم بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم بأقضية أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلى رضي الله عنهم، ثم بأقضية بقية الصحابة، ثم أقيس بعد ذلك إذا اختلفوا، وليس بين الله وبين خلقه قرابة". (٤)

١. محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ١٩٥٥م - ص ١٩٨.

٢. د. محمد يوسف موسى: ابن تيمية، عدد رقم ٥ من سلسلة أعلام العرب - مكتبة مصر - ص ١٧٣.

٣. ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، دار الصحابة للتراث بطنطا ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م - ص ٦٥.

٤. محمد أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره - ص ٢٣٧.

وإذلك يمكن القول أنه ليس لأحد من فقهاء المسلمين أن يقدم القياس الظنى على الحديث الصحيح، ونسق الاستنباط الفقهي ألا يقف أمام الأصل القطعي الأصل الظنى، بل يؤخذ القطعي، ويحكم بعدم صحة النسبة فى الظنى.

وعن بيان ما كان يقبله الإمام من الأحاديث وما كان يرده قسم علماء الحديث والأصول الأحاديث بالنسبة لعدد رواتها إلى ثلاثة أقسام أحاديث متواترة، وأحاديث مشهورة وأحاديث آحاد.

وكما قلنا سابقاً: أن الحديث المتواتر بأن يرويه قوم يمتنع عادة أن يتواطأ أفرادهم على كذب، لكثرتهم وأمانتهم، واختلاف وجهاتهم وبيئاتهم، ورواها عن هذا الجمع جمع مثله، حتى وصلت إلينا بسند كل طبقة من رواته جمع لا يتفقون على كذب من مبدأ التلقى عن الرسول إلى نهاية الوصول إلينا.

والأحاديث المتواترة هي بلا ريب حجة عند أبي حنيفة رضى الله عنه، لم يعرف عنه رضى الله عنه أنه أنكر خبراً على تواتره وأنى يكون ذلك؟

٢- والأحاديث المشهورة: هي ما رواها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم صحابى أو اثنان أو جمع لم يبلغ حد جمع التواتر، ثم رواها عن هذا الراوى أو الرواة جمع من جموع التواتر، ورواها عن هذا الجمع جمع مثله، وعن هذا الجمع جمع مثله، حتى وصلت إلينا بسند، أول طبقة فيه سمعوا من الرسول قوله أو شاهدوا فعله فرد أو فردان أو أفراد لم يصلوا إلى جمع التواتر، وسائر طبقاته جموع التواتر ومن هذا القسم بعض الأحاديث التي رواها عن الرسول عمر بن الخطاب أو عبدالله بن مسعود أو أبو بكر الصديق، ثم رواها عن أحد هؤلاء جمع لا يتفق أفرادهم على كذب، مثل حديث "إنما الأعمال بالنيات" وحديث "بني الإسلام على خمس" وحديث "لا ضرر ولا ضرار".^(١)

فالفرق بين السنة المتواترة والسنة المشهورة: أن السنة المتواترة كل حلقة في سلسلة سندها جمع التواتر من مبدأ التلقي عن الرسول إلى وصولها إلينا، وأما السنة المشهورة فالحلقة الأولى في سندها ليست جمعاً من جموع التواتر بل الذي تلقاها عن الرسول واحد أو اثنان أو جمع لم يبلغ جمع التواتر وسائر الحلقات جموع التواتر.

وقد ذهب بعض علماء التخريج في المذهب الحنفي إلى أنه مثل المتواتر، فيثبت به اليقين، لكن بطريق الاستدلال، لا بطريق العلم الضروري كالعيان، وذهب فريق آخر من المخرجين أيضاً في مذهب أبي حنيفة وأصحابه إلى أنه علم الطمأنينة لا علم يقين، فهو دون المتواتر، وفوق خبر الواحد حتى جازت به الزيادة على كتاب الله تعالى.

وترى من هذا أن علماء التخريج على مذهب أبي حنيفة وأصحابه قد اجمعوا على أن المشهور يزداد به على كتاب الله تعالى: إذ إنه في مرتبة أقوى من أحاديث الأحاديث المطلقة، ولكنهم اختلفوا: أهر يصل إلى مرتبة المتواتر في إفادة العلم اليقيني، أم لا يصل إلى مرتبته، وقد اتفقوا على قدر الاستدلال به فيزداد به على النص.

ومن الزيادة التي ثبتت بأحاديث مشهورة حد الرجم، فقد ثبت بحديث مشهور عندهم وهو قوله صلى الله عليه وسلم " الثيب بالثيب جلد مائة، ورجم بالحجارة " والخبر المشهور من أن النبي صلى الله عليه وسلم رجم ماعزاً المازني، والمسح على الخفين ثبت بما روى مشهوراً عن النبي صلى الله عليه وسلم من أنه مسح على الخفين، وإشتراط التتابع في صوم كفارة اليمين ثبت بما روى ابن مسعود.

وترى من هذا أن الفروع الفقهية في مذهب أبي حنيفة قد أدت بالمخرجين فيه إلى أن يحكموا بأنه كان يرفع المشهور إلى مرتبة اليقين، أو مرتبة قريبة من اليقين، حتى إنه يصل إلى درجة تخصيص القرآن الكريم، والزيادة به على أحكامه، ولم يكن اختلاف هؤلاء المخرجين في قوة المشهور من حيث اليقين كالتواتر، بمؤثر في أحكام الفروع المروية.

٣- وحديث الأحاد، وقد رواها عن الرسول أحاد لم تبلغ جموع التواتر بأن رواها عن الرسول واحد أو اثنان أو جمع لم يبلغ حد التواتر، ورواها عن هذا الراوى مثله وهكذا حتى وصلت إلينا بسند طبقاته أحاد لا جموع التواتر، ومن هذا القسم أكثر الأحاديث التي جمعت في كتب السنة وتسمى خبر الواحد. (١)

والسنة المتواترة قطعية الورود عن الرسول لأن تواتر النقل يفيد الجزم والقطع بصحة الخبر كما قدمنا، والسنة المشهورة قطعية الورود عن الصحابي أو الصحابة الذين تلقوها عن الرسول لتواتر النقل عنهم ولكنها ليست قطعية الورود عن الرسول، لأن أول من تلقى عنه ليس جمع التواتر، ولهذا جعلها فقهاء الحنفية في حكم السنة المتواترة، فيخصص بها عام القرآن ويقيد بها مطلقة لأنها مقطوع ورودها عن الصحابي، والصحابي حجة وثقة في نقله عن الرسول، فمن أجل هذا كانت مرتبتها في مذهب الحنفية قريبة من اليقين.

وسنة الأحاد ظنية الورود عن الرسول، لأن سندها لا يفيد القطع، وأقد كان أبو حنيفة وأصحابه والحنفية من بعدهم يشترطون في الراوى ما اشترطه سائر الفقهاء وجميع المحدثين وهو العدالة والضبط وقد شددوا في تفسير معنى الضبط بأكثر مما شدد غيرهم ويجعلون معناه الكامل شاملاً لفقهِ الراوى، ولكنهم لا يعتبرون فقهِ الراوى شرطاً لقبول روايته، بل أساساً في الترجيح فإذا تعارضت روايتان: إحداهما من راوٍ فقيه، والأخرى من راوٍ غير فقيه يؤثرون رواية الفقيه لأنه أضبط وأشدّ تحريماً وأكثر فهماً للدين.

وقد وجدنا الترجيح بفقهِ الراوى يجيء على لسان أبي حنيفة في مجادلته مع الأوزاعي، ولننقل المناظرة كما رويت.

” روى سفيان بن عيينه، قال: اجتمع أبو حنيفة والأوزاعي في دار الخياطين بمكة، فقال الأوزاعي لأبي حنيفة: مالكم لا ترفعون أيديكم عند الركوع وعند الرفع منه؟ فقال أبو حنيفة: لأجل أنه لم يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وعند الركوع، وعند الرفع، قال: كيف؟ ١١٢ وقد حدثني الزهري عن سالم عن أبيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يرفع، فقال أبو حنيفة: حدثنا حماد، عن إبراهيم عن علقمة

١. عبدالوهاب خلافة: علم أصول الفقه - ص ٤٢.

والأسود، عن ابن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلاة، ولا يعود إلى شيء من ذلك، فقال الأوزاعي: أحدثك عن الزهري عن سالم، عن أبيه، وتقول حدثنا حماد عن إبراهيم، فقال أبو حنيفة: كان حماد أفتقه من الزهري، وكان إبراهيم أفتقه من سالم، وعلامة ليس بدون ابن عمر، وإن كان لابن عمر صحبة، فالأسود له فضل كثير...“ (١).

ولقد رويت العبارة الأخيرة برواية أخرى وهي إبراهيم أفتقه من سالم ولو لا فضل الصحبة لقلت إن علامة أفتقه من عبدالله بن عمر، وعبدالله هو عبدالله هو ابن مسعود، أي أن مكانته هي التي لا يساميه أحد من المنكوريين فيها. وهذه المناظرة تدل على أن أبا حنيفة كان يلاحظ فقه الراوي عند الترجيح فهو يقدم رواية الأفتقه على من دونه فقهاً فيرجح حديث الفقهاء من الرواة على حديث غيرهم.

وخلاصة القول في نظر أبي حنيفة إلى أخبار الأحاد أنها إن لم تعارض قياساً قبلها، وإن عارضت قياساً علقته مستنبطة من أصل ظني أو كان استنباطها ظنياً ولو من أصل قطعي، أو كانت مستنبطة من أصل قطعي وكانت قطعية ولكن تطبيقها في الفروع ظني، تقدم الأخبار أيضاً على القياس لأنها على النسبة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مبین الشرع ومفصل أحكامه، وأما إذا عارضت أخبار الأحاد أصلاً عاماً من أصول الشرع ثبتت قطعيته وكان تطبيقه على الفرع قطعياً، فأبو حنيفة يضعف بذلك خبر الأحاد، وينفي نسبته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحكم بالقاعدة العامة التي لا شبهة فيها.

هذه نظرات أبي حنيفة إلى السنة قد جعلها بعد الكتاب عماد فقهه يتجه إليها إذا ثبتت برواية الثقات الذين إطمأن اليهم، ولم تعتره ريبة في أقوالهم يقدم السنة على القياس ويؤخر أحادها عن عمومات القرآن، وإذا تعارضت المرويات مع قاعدة من القواعد المقررة في الدين التي أجمع عاينها المسلمون كان ذلك طعناً فيها وترد لشذوذها عن المقررات في الشريعة والأمور الثابتة فيها، ولم يكن هو بدعاً في ذلك بل معه جمهور الفقهاء، ومنهم شيخ فقهاء الحجاز مالك رضي الله عنه، ثم هو يقبل أخبار الأحاد والمرسلات ما دامت لا تناقض الكتاب أو السنة أو مقررات الشريعة.

٣- أقوال الصحابة:

لقد رسم أبو حنيفة منهاجاً للاستتباط، جامعاً لأنواع الاجتهاد فقد روى عنه أنه قال: "أخذ بكتاب الله فإن لم أجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن لم أجد فى كتاب الله تعالى ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذت بقول الصحابة، أخذ بقول من شئت وأدع من شئت منهم، ولا أخرج من قولهم... إلى قول غيرهم، فإذا ما انتهى الأمر أو جاء إلى إبراهيم، والشعبي وابن سيرين والحسن والعطاء وسعيد بن الحسين - وعد رجالاً- فقوم اجتهدوا، فأجتهد كما اجتهدوا".

وهذا الكلام يدل على أنه يأخذ بقول الصحابي، ويعتبره واجب الاتباع، وأنه إذا اجتهد فى موضوع كانت للصحابة آراء فيه، يختار من هذه الآراء، ولا يخرج عن آرائهم إلى غيرها وأنه إذا لم يكن له رأى اجتهد ولا يتبع رأى التابعى، فهو لا يقلد التابعى، ولكن يقلد الصحابى. وقد جاء فى كتاب تأسيس النظر للإمام أبى زيد عبدالله بن عمر الدبوسى الحنفى عن تلك القاعدة وهى تقليد الصحابى يقول "إن قول الصحابة مقم على القياس إذا لم يخالفه أحد من نظرائه لأنه لا يجوز أن يقال أنه قاله عن طريق القياس لأن القياس يخالفه ولا يجوز أن يقال أنه قاله جزافاً، فالظاهر أنه قاله سماعاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعند الإمام القرشى أبى عبدالله الشافعى القياس مقم لأنه لا يرى بتقليد الصحابى ولا الأخذ برأيه.^(١)

وعلى هذه مسائل منها ما قاله علماؤنا بوجوب الكفارة بالبراءة عن الإسلام أخذنا فى ذلك بقول عمر رضى الله عنه وبقول عائشة رضى الله عنها وعن أبيها، وعند الإمام القرشى أبى عبدالله الشافعى لا يجب وأخذ فيه بالقياس، ومنها إذا اشترى ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن لا يجوز أخذنا بحديث عائشة رضى الله عنها، وحديث زيد بن أرقم فحكمنا بفساد البيع وتركنا القياس، وعند الإمام أبى عبدالله الشافعى البيع جائز وأخذ فيه بالقياس.^(٢)

وجاء أيضاً عن الشهاب أحمد بن أدريس القرافى فى شرح تنقيح الفصول: "انعقد الإجماع على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء بغير حجر، وأجمع الصحابة رضوان الله عليهم على أن من استفتى أباً بكر وعمر رضى الله عنهما أو قلدهما فله أن يستفتى أباً هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما، ويعمل بقولهما من غير تكبير فمن ادعى رفع هذين الإجماعين فعليه الدليل".^(٣) حيث أن من حكم هذين الإجماعين أن يكون الناس فى سعة

١. الدبوسى: أبى زيد عبدالله بن عمر بن عيسى - تأسيس النظر، المطبعة الأدبية، القاهرة، ص ٥١.

٢. المرجع السابق - نفس الصفحة.

٣. محمد زاهد الكوثرى: إحقاق الحق بإبطال الباطل فى مغيب الخلق - ص ٩.

من اتباع أى واحد من الأئمة المتبوعين لأسباب ترجيح تلوح لهم من غير وجوب اتباع واحد معين على كافة المسلمين.

من هنا نستطيع أن نقرر أن تقليد الصحابة والأخذ بأرائهم أمر فيه خلاف، وعندما نتجه إلى الفروع نجد فخر الإسلام البردوى الذى عنى باستخلاص الأصول التى بنى عليها الاستنباط الحنفى يقرر أن تلك القاعدة، وهى تقليد الصحابة موضع خلاف فيقول "قال أبو سعيد البردعى: تقليد الصحابى واجب يترك به القياس، وقال الكرخى: لا يجب تقليده إلا فيما لا يترك بالقياس، وقد أثبت فخر الإسلام أن كلا من أبى حنيفة وأصحابه قد ثبت عنهم أنهم خالفوا رأى الصحابة فقد خالف أبو حنيفة وأبو يوسف فتوى جابر وابن مسعود فى طلاق الحامل للسنة، فقرر أنها تطلق ثلاثاً، ويكون ذلك من طلاق السنة قياساً على الأيسة والصغيرة. (١)

وهذا البيان يستفاد منه أن أبا حنيفة كان يخالف الصحابة فيما للرأى فيه مجال، أما ما لا مجال فيه للرأى، بل لا يثبت إلا بالنقل كالممدد، فإنه كان يقلدهم، ولا يخالفهم، ولذلك أخذ فى مدد الحيض وهى أن أقله ثلاثة وأكثره عشرة بقول أنس وعثمان بن أبى العاص ومثل ذلك ما يثبت أن طريق الصحابى فى معرفته هو السماع، لا مجرد الاجتهاد، مثل قول عائشة رضى الله عنها لمن باعت إلى زيد بن أرقم بثمانمائة درهم ثم اشترت منه قبل تسليم الثمن بستمائة درهم: "بئسما شريت واشتريت، بلغى زيد بن أرقم أن الله تعالى أبطل جهاده وحجه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إن لم يتب" فأتاها زيد بن أرقم معتزلاً، فقالت قوله تعالى "فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَمَى أَفَلَمْ يَسْمَعُوا" (٢).

فإن إبطال الحج والجهاد بسبب مثل ذلك البيع لا يمكن أن يثبت إلا سماعاً وكلام الصحابى فيما لا مجال فيه للرأى لا يكون إلا عن سماع.

خلاصة القول أن ما يستخرجه الكرخى من الفروع "أن فتوى الصحابة تكون ملزمة فى الأمور التى لا يجلوها القياس، وليست كذلك فيما يمكن أن يتقرر بالقياس". (٣)

١. محمد أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره، ص ٢٦٨.

٢. سورة البقرة: آية رقم ٢٧٥.

٣. محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ٢٠٢.

وإذا كانت الفتوى للرأى فيها مجال لا يصح تقليده فيها على رأى أبى حنيفة، ومالا مجال للرأى فيه يجب اعتبار قوله فيه لأن مثل ذلك لا يكون إلا عن نقل فاحترامه حينئذ من قبيل الأخذ بالسنة.

ولكن ذلك يخالف المنقول عنه رضى الله عنه عندما قال ” أخذ بكتاب الله فإن لم أجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن لم أجد أخذت بقول الصحابة“ وبأيهما يمكن الأخذ به، أبما صرح به أم بما استتبط من فروع له لاشك أننا نأخذ بما صرح به، لأن الفروع التى رويت عنه مخالفة لما صرح به فى الظاهر يمكن ان تخرج تخريجاً يتفق مع صريح قوله، بل لا تعارض فى الواقع ونفس الأمر لأنه لكى يثبت التعارض يجب أن يثبت مدعيه أن أبى حنيفة كان يعلم بفتوى الصحابى، وعدل عنها إلى القياس، وأن يثبت أن الصحابى لا مخالف له من بين الصحابة، وإن شيئاً من ذلك لم يثبت فخر الإسلام والنبوسى والكرخى.

ولقد ساق الإمام السرخسى طائفة من الأدلة تثبت وجوب اتباع قول الصحابى فى كل الأحوال، حيث لا نص يعارضه، وهذه الأدلة تقوم على أصل من النقل وعلى وجوه من العقل. أما النقل فقوله تعالى: **”وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ مِنْ هَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ“** (١)

فأشده تعالى مدح أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين والأنصار، ومدح الذين اتبعوهم والتعبير بالوصول يفيد أن الاتباع هو سبب المدح. (٢) ولقد قال صلى الله عليه وسلم ” أنا أمان لأصحابى، وأصحابى أمان لأمتى“ وأما العقل ضمن وجوه عدة:

١- أن الصحابة أقرب لرسول الله صلى الله عليه وسلم من سائر الناس وهم الذين شاهدوا التنزيل وعابنوا مواضعه، ولهم من العقل والأخلاق وحسن الفهم ما هم به أقدر على معرفة مرامى الشرع الشريف وغاياته.

٢- أن احتمال أن تكون آراؤهم سنة نبوية إحتمال قريب، لأنهم كثيراً ما كانوا يذكرون الأحكام التى بينها النبى صلى الله عليه وسلم من غير ان يستدوها إليه صلى الله عليه وسلم لأن أحداً لم يسألهم عن ذلك.

١. سورة التوبة: آية رقم ١٠٠.

٢. الإمام أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره، ص ٣٦٩.

٣- أنهم إن أثر عنهم رأى أساسه القياس، ولنا رأى آخر له من القياس وجه فالاحتياط اتباع رأيهم، يقول النبي صلى الله عليه وسلم " خير الثرون قرنى الذى بعثت فيهم ".
هذه بعض الأدلة التى سبقت لإثبات أن قول الصحابى حجة وهو مقدم على القياس، وقد قلنا إن ذلك رأى أبى حنيفة، كما هو صريح المنقول عنه، كما يتفق فى كثير من الفروع الفقهية الماثورة عنه والمدونة فى بطون كتب المذهب الحنفى.

٤- الإجماع:

التعريف الذى تتلوه فيه أقوال أكثر العلماء الذين ارتضوا الإجماع أصلاً من أصول الفقه الإسلامى هو " اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين فى عصر من العصور بعد وفاة الرسول على حكم شرعى فى واقعة " (١).

والإجماع عندهم لا يكون إلا إذا توافرت فيه هذه الأمور.

١- أن يكون الاتفاق من المجتهدين، أما العوام ومن لم يبلغ درجة الاجتهاد فلا اعتبار باتفاقهم ولا بخلافهم، لأنهم ليسوا أهلاً للنظر فى مدارك الأحكام الشرعية. (٢)

٢- أن يكون الاتفاق من جميع المجتهدين الذين يتحقق الإجماع باتفاقهم أما إذا اتفق أكثر المجتهدين على حكم من الأحكام فإنه لا يكون إجماعاً عند الجمهور مهما قل عدد المخالفين، لأن الحق يحتمل أن يكون فى جانب المخالف للأكثر ولو كان واحداً.

٣- أن يكون المجتهدون من أمة محمد صلى الله عليه وسلم فلا يعد اتفاق المجتهدين من أمه غيره من الأنبياء السابقين إجماعاً شرعياً وذلك لقيام الأدلة على اختصاص الأمة المحمدية بالعصمة من الخطأ عند اتفاقهم.

٤- أن يكون الإجماع بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى هذا لا وجود للإجماع ولا اعتبار به فى عصره عليه السلام، لأن الرسول إن وافق الصحابة على الحكم الذى اتفقوا عليه كان الحكم ثابتاً بالسنة، وإن خالفهم سقط اتفاقهم ولا يكون اتفاقهم حكماً شرعياً لمخالفته السنة.

٥- أن يكون الحكم الذى اتفق عليه جميع المجتهدين حكماً شرعياً كالوجوب أو الحرمة أو الصحة والفساد أو غيرها، وعلى هذا لا يكون الاتفاق على الأحكام اللغوية أو العقلية إجماعاً شرعياً.

١. عبدالوهاب خلافت: علم أصول الفقه - ص ٤٥.

٢. د. محمود عبدالله الكازى، مباحث فى علم أصول الفقه، ص ٤٦.

وفي الرسالة للإمام الشافعي : أخبرنا سفيان عن عبدالله بن أبي ليبيد عن ابن سليمان ابن يسار عن أبيه ” أن عمر بن الخطاب خطب الناس بالجابية فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قام فينا كمقامي هذا فيكم فقال أكرموا أصحابي ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى أن الرجل ليحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد إلا فمن سره بحجة الجبة فليأزم الجماعة فإن الشيطان مع الفذ وهو مع الاثنين أبعد ولا يخلون رجل بامرأة فإن الشيطان ثالثهم ومن سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن“ (١).

وهل كان أبو حنيفة يعتبر الإجماع أصلاً من أصول فقهه يبني عليه اجتهاده؟ لقد أجاب عن ذلك علماء المذهب الحنفي بالإيجاب وفرعوا فيه الفروع، وبينوا أن أبا حنيفة وأصحابه كانوا يأخذون بالإجماع السكوتي (٢). ويعتبرون من مخالفة الإجماع، أن يكون العلماء قد اختلفوا في أمر على رأيين اثنين، ولم يقل أحد في عصر من العصور غيرهما، فيجئ عالم بعد ذلك ويأتي برأي يغايرهما تمام المغايرة، ولا يعتبر موافقاً لهما، أو لأحدهما بأى وجه من وجوه الموافقة.

وقد جاء في المناقب للمكي عبارة تفيد أنه كان يأخذ بالإجماع (٣)، كما كان يأخذ بالسنة والكتاب، ثم آراء الصحابة، والقياس وهي ” سمعت عبدالله بن المبارك قال: سئل أبو حنيفة عن المسح فقال: ما مسحنا حتى جاءنا مثل ضوء النهار“.

وجاء في المناقب أيضاً ” كان أبو حنيفة شديد الاتباع لما كان عليه الناس ببلده“.

وعن يحيى بن نصر بن الحاجب قال كان أبو حنيفة يفضل أبا بكر وعمر ويحب علياً وعثمان وكان يدين بالأقدار كلها ولا يتكلم في الله بشئ وكان يمسح على الخفين وكان من أعلم الناس في زمانه وأورعهم وأتقاهم.

١. محمد بن أدريس الشافعي: الرسالة، تحقيق محمد سيد كيلاي - الطبعة الأولى، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م - ص ٢٠٣.

٢. الإجماع السكوتي: أن يبدي بعض المجتهدين رأيه في مسألة من المسائل ويعلم به باقي المجتهدين في عصره، فيسكتون ولا يكون منهم اعتراف ولا إنكار صراحة في تلك المسألة.

شرط الإجماع السكوتي: ويشترط لصحة العمل بالإجماع السكوتي ما يلي:

أ - أن تكون المسألة من المسائل التي يجوز فيها الاجتهاد، وهي أن يكون الدليل الوارد فيها ظنياً.

ب- أن يكون السكوت مجرداً عن علاقة تدل على الموافقة أو المخالفة، فإن وجد ما يدل على الموافقة على الحكم لم يكن إجماعاً سكوتياً، بل يكون إجماعاً صريحاً، وإن وجد ما يدل على المخالفة لم يتحقق الإجماع أصلاً.

ج- أن يكون ذلك السكوت بعد مضي فترة كافية للبحث في المسألة وتكوين الرأي عادة: المكارى 'مباحث في علم أصول الفقه' ص ٤٧.

٣. المكي: مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة - ج ١/٨٢.

فمن خلال هذه الروايات يتبين لنا طرائق استنباطه وتثبت أنه كان يتبع ما يجمع عليه فقهاء بلده، وكان يسير عند عدم النص على ما عليه تعامل الناس، وهذا يثبت بلا ريب أنه كان بالأولى يأخذ بإجماع المجتهدين عامة، فمن يكون شديد الاتباع لفقهاء بلده أخرى أن يكون شديد الاتباع لما يجمع عليه العلماء.

ولقد نكر علماء الأصول في المذهب الحنفي أن الإجماع حجة قطعية، وقال بعض العلماء أنه حجة ظنية.^(١)

وجاء في "أصول في علم الأصول" أن الإجماع ثلاثة أقسام:^(٢)

١- إجماع الصحابة رضی الله عنهم على حكم الحادثة نصاً وإجماعهم بنص البعض وسكوت الباقي، ويعتبر ذلك بمنزلة آية من كتاب الله تعالى.

٢- ثم إجماع من بعد فيما لم يوجد فيه قول السلف فيكون كالحديث المشهور.

٣- ثم الإجماع على حد أقوال السلف هو بمنزلة الصحيح من الأحاد وهذا كله إذا نقل خبر الإجماع بطريقه التواتر، أما إذا نقل خبر الإجماع بطريقة الأحاد، فإنه لا يوجب يقيناً، ولو كان إجماع الصحابة لأن إجماع الصحابة وإن أفاد القطع في ذاته فإن نقله بطريقه الأحاد جعل الظن يحيط بالنقل وصار كحديث الأحاد، لأن أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم في ذاتها تفيد القطع في الدين، ولكن الظنية في أحاديث الأحاد جاءت في نقلها، والإجماع في كل حال مقدم على القياس.

ويقول فخر الإسلام البزدوى: "من أنكر الإجماع فقد أبطل دينه، لأن مدار أصول الدين كلها ومرجعها إلى إجماع المسلمين".

٥- القياس:

هو استخدام التعليل القائم على تشابه بين الحالات في التشريع.^(٣)

١. الإجماع حجة قطعية: وهو الإجماع الصريح بمعنى أن حكمه مقطوع به ولا سبيل إلى الحكم في واقعه بخلافه، ولا مجال للاجتهاد في واقعة بعد انعقاد إجماع صريح على حكم شرعي فيها كعدد الصلوات وركعاتها وفرص الحج والصيام. أما الإجماع حجة ظنية، أي ظني الدلالة على حكمه وهو الإجماع السكوتي بمعنى أن حكمه مظلون ظناً راجحاً ولا يخرج الواقعة عن أن تكون مجالاً للاجتهاد لأنه عبارة عن رأي جماعة من المجتهدين لا جميعهم، عدد الوهاب خلاف: 'علم أصول الفقه' ص ٥٢.

٢. الشاسي: اسحق بن ابراهيم: أصول في علم الأصول، مطبعة المجتبانة بدلهي - الهند - ١٣٠٣هـ - ص ٩٠.

٣. محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام - ص ٢٠٣.

وقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية هل يعارض القياس الصحيح النص أم لا؟ فأجاب أصل هذا أن تعلم أن لفظ القياس "لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح والقياس الفاسد، فالقياس الصحيح هو الذي وردت به الشريعة، وهو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، الأول قياس الطرد والثاني قياس العكس، وهو من العدل الذي بعث الله به رسوله. (١)

وقد استدل مثبته القياس بالقرآن، وبالسنة، وبأقوال الصحابة، وأفعالهم وبالمعقول.

أما القرآن فأظهر من استدلوا به من آياته.

وهي قوله تعالى في سورة النساء "بِأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا". (٢)

ووجه الاستدلال بهذه الآية أن الله سبحانه أمر المؤمنين إن تنازعوا واختلفوا في شيء، ليس لله ولا لرسوله ولا لأولى الأمر منهم فيه حكم، أن يردوه إلى الله والرسول، ورده وإرجاعه إلى الله وإلى الرسول يشمل كل ما يصدق عليه أنه رد إليهما، ولا شك أن إلحاق ما لا نص فيه بما فيه نص لتساويهما في علة حكم النص، من رد ما لا نص فيه إلى الله والرسول، لأن فيه متابعة لله ولرسوله في حكمه. (٣)

وقوله تعالى في سورة يس "قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ" جواباً لمن قال: يحيى العظام وهي رميم؟ ووجه الاستدلال بهذه الآية أن الله سبحانه وتعالى استدل على ما أنكره منكر والبعث بالقياس، فإن الله سبحانه وتعالى قاس إعادة المخلوقات بعد فنائها على بدء خلقها لإقناع الجاحدين بأن من قدر على بدء خلق الشيء قادر على أن يعيده بل هذا أهون عليه.

وأما السنة فأظهر ما استدلوا منها دليلان:

الأول : حديث معاذ بن جبل أن رسول الله لما أراد أن يبعثه إلى اليمن، قال له: كيف تقضى إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضى بكتاب الله، فإن لم أجد فبسنة رسول الله، فإن لم أجد أجتهد رأيي ولا ألو. فضرب رسول الله على صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله.

١. ابن تيمية: القياس في الشرع الإسلامي - المطبعة السلفية - القاهرة - ١٣٤٦هـ - ص ٦.

٢. سورة النساء: آية رقم ٥٩.

٣. عبدالوهاب خلافت: علم أصول الفقه - ص ٥٤، ٥٥.

ووجه الاستدلال بهذا الحديث أن رسول الله أقر معاذاً على أن يجتهد إذا لم يجد نصاً يقضى به في الكتاب والسنة، والاجتهاد بذل الجهد للوصول إلى الحكم وهو يشمل القياس لأنه نوع من الاجتهاد والاستدلال، والرسول لم يقره على نوع من الاستدلال دون نوع، ويقول جلال الدين السيوطي "لو كان القرآن كله محكماً لا يحتاج إلى نظر، لاستوت منازل الحق، ولم يظهر فضل العالم على غيره".^(١)

والثاني: ما ثبت في صحاح السنة من أن رسول الله في كثير من الوقائع التي عرضت عليه ولم يوح إليه بحكمها استدلت على حكمها بطريق القياس، وفعل الرسول في هذا الأمر العام تشريع لأمته، ولم يقم دليل على اختصاصه به، فالقياس فيم لانص فيه من سنن الرسول، وللمسلمين به أسوة.

وأما أفعال الصحابة وأقوالهم فهي ناطقه بأن القياس حجة شرعية فقد كانوا يجتهدون في الوقائع التي لا نص فيها، ويقيسون بعض الأحكام على بعض ويعتبرون النظر بنظيره، قاسوا الخلافة على إمامة الصلاة، وبايعوا أبا بكر بها وبيّنوا أساس القياس بقولهم: رضيه رسول الله لديننا، أفلا نرضاه لديننا وقاسوا خليفة الرسول على الرسول.

وقد اجتهد الصحابة في حضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال صلى الله عليه وسلم لعمر بن العاص أحكم في بعض القضايا فقال أجتهد وأنت حاضر؟ فقال: نعم إن أصبت فلك أجران وإن أخطأت فلك أجر، وقال لعقبة بن عامر ولرجل من الصحابة اجتهدا فإن أصبتما فلكما عشر حسنات وإن أخطأتما فلكما حسنة وقد حكم عليه الصلاة والسلام سعداً في بني قريظة.^(٢)

وكان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مجتهدين في التوازل ويقيسون بعض الأحكام على بعض.

قال أسد بن موسى: ثنا شعبة عن زبيد الياصمي^(٣) عن طلحة بن مصرف عن مرة الطيب عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في الجنة "كل قوم على بينه ممن أمرهم، ومصالحة من أنفسهم يزرون علي من سواهم، ويعرف الحق بالمقايضة عند نوى الألباب".^(٤)

١. جلال الدين السيوطي: معترك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق على محمد البجاوي - ط. دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٦٩م - ج ١/١٥٨.

٢. د/طه جابر فياض العلواني: الاجتهاد والتقليد في الإسلام - مطبعة دار الإنصار بالقاهرة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م - ص ٤٨.

٣. الياصمي: يقال الياصمي كما في خلاصة التذهيب.

٤. الألباب: الأنساب.

واجتهد الصحابيَّان اللذان خرَّجا في سفر، فحضرت الصلاة وليس معهما ماء فصلياً، ثم وجد الماء في الوقت، فأعاد أحدهما ولم يعد الآخر فصوبهما صلى الله عليه وسلم، وقال الذي لم يعد أصابت السنة وأجزأتك صلاتك، وقال للآخر لك الأجر مرتين.

وقال المزي: الفقهاء من عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا وهم جراً استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم، قال وأجمعوا بأن نظير الحق حق ونظير الباطل باطل، فلا يجوز لأحد إنكار القياس لأنه التشبيه بالأمور والتمثيل عليها.^(١) وإن اجتهد أبو حنيفة ومسلكه في فهم الأحاديث، مع البيئته التي عاش فيها من شأنه أن يجعله يكثر من القياس، ويفرع الفروع على مقتضاه ذلك لأن أبا حنيفة في اجتهاده ما كان ليقف عند بحث أحكام المسائل التي تقع بل يتسع في استنباطه، فيبحث عن أحكام المسائل التي لم تقع ويتصور وقوعها ويعرف الخروج منه إذا وقع.

يقول الكرخي إن الاجتهاد إذا لم يفسح باجتهاد مثله يفسح بالنص فالنص يحتاج إلى تعليل بحكم غيره لا بحكم نفسه، كذلك الأصل أنه يفرق بين علة الحكم وحكمته، فإن علة موجبة وحكمته غير موجبه، ومن مسائلة أن السفر علة القصر وحكمته المشقة ثم السفر يثبت القصر وإن لم يلحقه مشقة فوجوب العلة أوجب وجوب الحكم.^(٢)

لذلك كان الإمام أبو حنيفة يكثر من القياس وكان يستنبط مما بين يديه من أحاديث ونصوص قرآنية عللاً عامة للأحكام ويفرع عليها الفروع، ويعتبر تلك العلة قواعد يعرض عليها كل ما يراد من قضية لم يرد فيها نص، كذلك يعتبر أبو حنيفة الأصل الذي قام عليه القياس هو أن أحكام الشارع وردت لصالح الناس في دنياهم وأخرتهم، وعلى هذا نقرر أن أبا حنيفة كان يتفهم مرامي النصوص وغايتها وأسبابها وعللها، وعد بسبب ذلك أحسن أهل عصره فهماً للحديث، لأنه ما كان يقف عند ظاهر النص بل يسبر غوره ليعرف علله الشرعية.

وقال ابن القيم في أعلام الموقعين: أصحاب أبي حنيفة رحمه الله تعالى مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة أن ضعيف الحديث عنده أولى من القياس والرأى،^(٣) فقد منع قطع يد

١. ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين عن رب العالمين - تحقيق د/عبدالرحمن الوكيل - دار الكتب الحديثة - القاهرة - ص ٢٣٠.

٢. أبي الحسن الكرخي: رسالة في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية - المطبعة الأدبية - القاهرة - ص ٨٥.

٣. ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين عند رب العالمين - ص ٨٠.

السارق بسرقة أقل من عشرة دراهم: والحديث فيه ضعيف، وجعل أكثر الحيض عشرة أيام والحديث فيه ضعيف، فتقديم الحديث الضعيف وأثار الصحابة على القياس والرأى قوله وقول الإمام أحمد.

وقد إشتراط علماء الحنفية على صحة القياس:

- ١- إحداهما أن لا يكون في مقابلة النص.
- ٢- أن لا يتضمن تغيير حكم من أحكام النص.
- ٣- أن لا يكون المعد حكماً لا يعقل معناه.
- ٤- أن يقع التعليل لحكم شرعى لا لأمر لغوى.
- ٥- أن لا يكون الفرع منصوصاً عليه. (١)

٦- الاستحسان:

الاستحسان لا يقول فيه إلا عالم بالأخبار عاقل للتشبيه عليها، وإذا كان هكذا كان على العالم أن لا يقول إلا من جهة العلم وجهة العلم الخبير اللازم بالقياس بالدلائل على الصواب حتى يكون صاحب العلم أبدأ متبعاً خيراً وطالب الخبير بالقياس كما يكون متبع البيت بالعيان طالباً قصده بالاستدلال بالأعلام مجتهداً. (٢)

ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها وهى العلم بأحكام كتاب الله فرضه أدبه وناسخه ومنسوخه وعامه وخاصه وإرشاده ويقول على ما احتل التأويل منه بسنة رسول الله فإذا لم يجد سنة فإجماع المسلمين فإن لم يكن إجماع فبالقياس ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن وأقاويل السلف وإجماع الناس واختلافهم لسان العرب ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل وحتى يفرق بين المشتبّه ولا يحل بالقول دون التثبيت.

وقد أكثر أبو حنيفة من الاستحسان، وكان فيه لا يجارى، حتى لقد قال محمد رضى الله عنه "إن أصحابه كانوا ينازعونه المقاييس، فإذا قال استحسن لم يلحق به أحد، ولقد كان يقيس ما استقام له القياس ولم يقبح، فإذا قبح القياس استحسن، ولاحظ تعامل الناس" (٣)

. الشافعى: أصول فى علم الأصول - ص ٩٣.

. الإمام الشافعى: الرسالة - ص ٢١٩.

. محمد أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره - ص ٣٠٣.

وقد كانت الأدلة التي تتعارض مع بعضها موضع نظر أبي حنيفة رضي الله عنه، فقد رأيناه يترك أقيسته إذا قبحت، ولم تتفق مع تعامل الناس، وقد سمي العلماء ذلك الترك لهذه العلال المطردة التي يرى قبحاً في تطبيقها في بعض المسائل استحساناً فهو أصل للاستتباط عند أبي حنيفة.

إن الاستحسان عند الإمام رحمه الله تعالى ليس اتباعاً للهوى، ولا حكماً بالغرض، لكنه اختيار أقوى الدليلين في حادثة معينة، وقد قال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في نظائر هذا: استحب ذلك وأي فرق بين من يقول استحسن كذا وبين من يقول استحبه؟ بل الاستحسان أفضل اللغتين وأقرب إلى موافقة عبارة الشرع في هذا المراد. (١)

٧- العرف:

هو ما استقر في النفوس من جهة العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول، (٢) والأصل في اعتبار العرف دليلاً شرعياً قول ابن مسعود رضي الله عنه: "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن". وإنما يكون العرف دليلاً حيث لا دليل شرعي من كتاب وسنة. والعرف نوعان: عرف صحيح وعرف فاسد.

فالعرف الصحيح هو ما تعارفه الناس، ولا يخالف دليلاً شرعياً ولا يحل محرماً ولا يبطل واجباً، كتعارف الناس تقسيم المهر. إلى مقتم ومؤخر، وتعارفهم أن الزوجة لا تزف إلى زوجها إلا إذا قبضت جزءاً من مهرها، وتعارفهم أن ما يقدمه الخاطب إلى خطيبته من حلوى وثياب هو هدية لا من المهر.

وأما العرف الفاسد فهو ما تعارفه الناس ولكنه يخالف الشرع أو يحل المحرم أو يبطل الواجب، مثل تعارف الناس كثيراً من المنكرات في الموائد والمآتم وتعارفهم أكل الربا وعقود المقامرة.

والعرف الصحيح يجب مراعاته في التشريع والقضاء وعلى المجتهد مراعاته في تشريعه لأن ما تعارفه الناس وما ساروا عليه صار من حاجاتهم.

١. السرخسي: أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل - المبسوط - مكتبة دار الكتاب - القاهرة - ١٩٥٢ - ج ٢٠١/٢.

٢. الإمام أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول - مطبعة بولاق - القاهرة - ١٣٢٥ هـ - ج ٢٢٠/١ - ٢٢١.

والعرف في الشرع له اعتبار، والإمام مالك بنى كثيراً من أحكامه على عمل أهل المدينة، وأبو حنيفة وأصحابه اختلفوا في أحكام بناء على اختلاف أعرافهم، والشافعي لما هبط إلى مصر غير بعض الأحكام التي كان قد ذهب إليها وهو في بغداد لتغير العرف.

وفي فقه الحنفية أحكام كثيرة مبنية على العرف، منها إذا اختلف المتداعيان ولا بينة لأحدهما فالقول لمن يشهد له العرف، وإذا لم يتفق الزوجان على المقدم والمؤخر من المهر فالحكم هو العرف، ومن حلف لا يأكل لحماً فأكل سمكاً لا يحنث بناء على العرف، وقد ألف العلامة المرحوم ابن عابدين رسالة سماها: "نشر العرف فيما بنى من الأحكام على العرف" ومن العبارات المشهورة: المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً والثابت بالعرف كالثابت بالنص. (١)

ولقد أخذ أبو حنيفة رضي الله عنه بهذا المنهج الذي اعتبر العرف العام دليلاً حيث لا نص، بل مخصصاً لعموم الآثار الظنية التي تكون بعض صورها منافية للعرف العام الذي يتطابق عليه المسلمون في كل الأقطار الإسلامية، فكان في مذهبه مرونة وقوة، فلم يقف المجتهدون فيه أمام ما استنبطه السابقون جامدين، بل أخضعوه للعرف ما دام لا نص فيه، بمعنى أنه إذا ثبت أن الحكم في مذهب أبي حنيفة بمقتضى المروي الصحيح فيه مخالف للعرف العام، ولم يكن معتمداً على نص صحيح من الكتاب والسنة، صح للمفتي على مذهب أبي حنيفة أن يخالف المنصوص عليه في المذهب، ولا يعتبر خارجاً في فتياه عن نطاق ذلك المذهب الجليل، ولقد قال ابن عابدين في ذلك المقام:

"إن ظاهر الرواية قد يكون مبنياً على صريح النص من الكتاب أو السنة أو الإجماع، ولا اعتبار للعرف المخالف للنص، لأن العرف قد يكون على باطل كما قال ابن الهمام" (٢)

١- موقفه من النقل والعقل:

إن الله سبحانه وتعالى - قد كرم بنى آدم بالعقل، ومجعله مناطاً للتكليف وأثنى على أولى الألباب السليمة، وأصحاب العقول النيرة، وليس ثمة عقيدة تقوم على احترام العقل الإنساني وتعزز به وتعتمد عليه في ترسيخها كالعقيدة الإسلامية.

١. عبدالوهاب خلافت: علم أصول الفقه - ص ٨٩، ٩٠.

٢. محمد أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره - ص ٣١١.

وإيس ثمه كتاب أطاق سراح العقل، وغالى بقيمته وكرامته كالقرآن الكريم كتاب الإسلام، بل إن القرآن ليكثر فى إستثارة العقل ليؤدى دوره الذى خلقه الله له. ولقد أبرز الإسلام مظاهر وظائف العقل وتكريمه واهتمامه به فى مواضع عدة منها: قيام الدعوة إلى الإيمان على الإقناع العقلى ووجهها إلى التفكير والتدبر فى كتابه. قال تعالى "كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ بِالرُّحَىٰ نُزُلًا وَأَنْزَلْنَاهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ" (١) وكذلك الآيات الدالة على التفكير والتدبر فى الدنيا وملكوت السموات والأرض، وينعى على المقالدين التقليد الأعمى الذين لا يعملون أذهانهم ويجمدون بها: كأنه لا عقول لهم، ويعيشون على ذلك. (٢)

قال الله-تعالى- "وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا عَابَدْنَا آبَاءَنَا أَوْ كَانَتْ آبَاءُؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ" (٣)

ومدح عباده العلماء الذين يعملون عقولهم، ويغذونها بأنواع المعارف التى تزيدهم من الله قربة، وخشوعاً، فقال فى محكم كتابه "إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ" (٤) وقد كان الإمام أبو حنيفة من أولئك العلماء الذين يعملون عقولهم مع عدم مخالفة النص، وكما قلنا سابقاً أجمع أصحاب أبى حنيفة على أن مذهب أبى حنيفة أن ضعيف الحديث أولى عنده من القياس والرأى.

وليس الرأى الذى كان عليه أبو حنيفة رحمه الله تعالى رد النصوص، لكن اعتبارها وفهمها وكان فى هذا الباب لا يجارى، وقد قال رحمه الله فى الذى أكل أو شرب ناسياً فى نهار رمضان لولا الأثر لقلت بالقياس أى أنه يفطر، ذلك لوجود صورة الإفطار منه لا قصده. وقال ابن حجر فى مقدمة الفتح: ومن ثم لم يقبل جرح الجارحين فى الإمام أبى حنيفة حيث جرحه بعضهم بكثرة القياس.

وقد قسم الإمام ابن قيم الجوزية الرأى ثلاثة أقسام.

١- رأى باطل بلا ريب، ورأى صحيح، ورأى هو موضع الاشتباه.

١. سورة ص: آية رقم ٢٩.

٢. د. عبدالقادر البجراوى: الإعتصام بالكتاب والسنة والحنر من مصادمة العقل والنقل - طبعة اولى - دار الطباعة الحرة - ١٤١٢ هـ - ص ٤١، ٤٠.

٣. سورة البقرة: آية ١٧٠.

٤. سورة فاطر: آية ٢٨.

والأقسام الثلاثة قد أشار إليها السلف فاستعملوا الرأي الصحيح وعملوا به، وأفتوا به وسوغوا القول به وذنموا الباطل ومنعوا من العمل والفتيا والقضاء به، وأطلقوا ألسنتهم بذمه وذنم أهله، والقسم الثالث سوغوا العمل والفتيا والقضاء به عند الإضطرار إليه حيث لا يوجد منه بد ولم يلزموا العمل به ولم يحرموا مخالفته، ولا جعلوه مخالفاً للدين بل غاية أنهم خيروا بين قبوله وردده فهو بمنزلة ما أبيح للمضطر من الطعام والشراب الذي يحرم عند عدم الضرورة إليه كما قال الإمام أحمد: سألت الشافعي عن القياس فقال لي عند الضرورة، وكان استعمالهم لهذا النوع بقدر الضرورة لم يفرطوا فيه ويفرعوه ويوسعوه كما صنع المتأخرون. (١)

ويقول الشهرستاني في المال والنحل: إن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار، حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد، ومن أجل ذلك كان الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم أمام حوادث لا تنتهي ولا تحصر وبين أيديهم كتاب الله والمعروف من سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلجأوا إلى الكتاب يعرضون عليه ما جد من حوادث، فإن وجدوا حكماً صريحاً حكموا به، وإن لم يجدوا في الكتاب الحكم واضحاً اتجهوا إلى المأثور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، واستثاروا ذكارات أصحابه ليعلنوا حكم النبي صلى الله عليه وسلم في أمثال قضاياهم، فإن لم يكن بينهم من يحفظ حديثاً اجتهادوا آراءهم، ومثلهم في ذلك مثل القاضي المقيد بنصوص قانون إذا لم يجد في النص ما يحكم به قضية بين يديه طبق ما يراه عدلاً وإنصافاً.

هكذا كانوا يسيرون، يعرضون القضية على الكتاب ثم على السنة، وإلا فالرأي، ولقد جاء في كتاب عمر لأبي موسى الأشعري "الفهم الفهم فيما تلجج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سنة، أعرف الأشباه والأمثال، وقس الأمور عند ذلك.

كان الصحابة بين حرجين إنبعثا من قوة وجدانهم الديني: أحدهما: أن يكثروا من التحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لكي يعرفوا أحكام الأحداث التي تحدث، وذلك خشية الكذب عليه، جاء في حجة الله البالغة للدهلوي: قال عمر رضي الله عنه حيث بعث رهطاً من الأنصار إلى الكوفة، إنكم تأتون الكوفة فتأتون قوماً لهم أزيز بالقرآن فيأتونكم فيسألونكم عن الحديث، فأقلوا الرواية. (٢)

١. ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين عن رب العالمين - ص ٦٩.

٢. شاه ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة - ص ١٥١.

وثانیهما:

أن یفتوا بأرائهم فیما لم یشتهر فیہ أثر النبی صلی الله علیه وسلم وفی ذلك تهجم علی التحلیل والتحریم بأرائهم ، فمنهم من اختار التحدث عن رسول الله صلی الله علیه وسلم والوقوف عند الأثر ومنهم من اختار الرأی فیما لم یشتهر عن رسول الله صلی الله علیه وسلم فأفتی برأیه، فإن علم حدیثاً بعد ذلك رجع عن رأیه إلى الحدیث.

والصحابه رضی الله عنهم لم یكونوا کلهم علیاً ولا عمر وأمثالهم فكانوا یتخرجون دون القیاس أو الاجتهاد، وكان التابعون كمثلهم بل أشد حرجاً كان سعید بن المسیب واسع الفتیاء حتی لیسى سعید بن المسیب الجریء، فكان الرجل یدخل فیسأل عن الشیء فیدفعه الناس من مجلس إلى مجلس حتی یدفع إلى مجلس سعید بن المسیب كراهیة للفتیاء.

ولقد أثر عن حنیفة أنه قال: "إنما یفتی الناس أحد ثلاثه: رجل یعلم ناسخ القرآن ومنسوخه وأمیر لا یجد بدأً أو أحمق متكلف"، فقال ابن همیرین: فأنا لست أحد هذین فأرجو ألا أكون أحمق متكلفاً.

حتى إذا جاء أبو حنیفة وضع یده علی تلك الأداة بثتی أسمائها (القیاس أو الاستنتاج أو الاجتهاد أو الرأی) وقابها فی كفه كعصا موسى، فجاءت بالأعاجیب. (١)
كان أبو حنیفة منطقیاً، والمنطق جوهره القیاس، فلیس كالشرع مضمار لفارس هذه كفاياته.

وإذا كانت الشریعة معقولة المعنی، فلماذا لا یعترف المجتهد باستقراء الأحكام الشرعیة وجوه المصلحة فی النصوص لیستخرج منها القواعد العامة التي یقوم الشرع علیها، ویلحق ما لا نص فیہ بما فیہ نص لاتحاد علة الحكم فی الأمرین؟ وما دامت الشریعة منوطة بمصالح العباد فلا بد من أن تتفق أوصاف أحكامها مع أسبابها مع دفع ضرر أو جلب نفع. والقیاس الصحیح دائر مع أوامر الشریعة ونواهیها وجوداً وعدماء، كما أن المعقول دائر مع أخبارها وجوداً وعدماء، فلم یخبر الله ولا رسوله بما یناقض صریح العقل ولم یشرع ما یناقض العدل وعلی ذلك ففی كل ما یمكن أن یحدث من الأحداث حكم للإسلام سواء بنص أو باجتهاد.

والعمل التشريعی لیس بالأمر الهین بل هو من أدق الأعمال وأصعبها فقد كان لزاماً علی الفقیه أن یحاول التوفیق بین النصوص، وبین المستقر من الأعراف فی البیئات المختلفة

١. عبدالحمیم الجنیدی: أبو حنیفة بطل الحریة والتسامح فی الإسلام - ص ١٧٢.

فهو يحترم النص والعقل والمجتمع حتى لا يحدث تضاد قد ينتج عنه تعطيل هدف من أهداف الشرع، وكان الرأي وسيلة الى ذلك "ففى كثير من الوقائع اعتبرت المدارس الفقهية مبدأ الرأى للتوفيق بين الحياة فى نظر الفقه والحياة الواقعية الاجتماعية".^(١)

ومن هذا رأى أبو حنيفة فى مسألة الإبدال، من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم "فى أربعين شاة شاة" فقال أبو حنيفة الشاة غير واجبة، وإنما الواجب مقدار قيمتها من أى مال كان، والشافعى ينكر ذلك، ويقول بوجوب الشاة على التعيين^(٢). وربما يرجع ذلك إلى أن أبا حنيفة رجل حضرى، وأن التعامل بالقبضه فى بيئته أمر يتمشى مع طبيعة أهل الحضرة، فصرف لفظ الشاة إلى مفهوم آخر هو قيمتها.

ويشير الراغب الاصفهانى إلى أهمية معرفه معانى القرآن عند الفقهاء بخاصة إذ يقول: "تحصيل معانى مفردات ألفاظ القرآن فى كونه من أوائل المعاون لمن يريد أن يدرك معانيه وليس ذلك نافعاً فى علم القرآن فقط بل هو نافع فى كل من علوم الشرع وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء فى أحكامهم"^(٣)

وكان للإمام أبى حنيفة ملكة فى الجدل والجدال هو العدة الأولى للعقل الفقهى سواء فى الفقه أو القضاء أو الدفاع لأنها جميعاً تقوم على التعليل أو التسبب أو الموازنة أى على القياس.

كان الإمام أبو حنيفة فى المسجد ذات يوم والأبيض بن الأعز يقايسه فى مسألة يدبرونها بينهم، إذ صاح من ناحية المسجد فتى أزله الخلق الشكس فقال: ما هذه المقايسات؟ دعوها فأول من قاس إبليس، فلم يغضب أبو حنيفة لأن الغضب خلة لسلب الحجة، بل أقبل على الفتى يكتبه بأى الكتاب، فذلك أدنى الأيرتاب، قال: يا هذا وضعت الكلام فى غير موضعه، إبليس رد على الله سبحانه وتعالى أمره فقال سبحانه وتعالى: "وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه" وقال تبارك وتعالى: "فسجد الملائكة كلهم أجمعون * إلا إبليس أبى أن يكون من الساجدين"

١. جولد تسيهر: العقيدة والشريعة فى الإسلام - تحقيق محمد يوسف موسى وآخرين، مطبعة الكتاب

المصرية - القاهرة ١٩٤٦م - ص ٦٣.

٢. الغزالي: المستصلى من علم الأصول - ج ١/٣٩٤.

٣. الراغب الاصفهانى: المفردات فى غريب القرآن (المقدمة) - مطبعة الحلبي - القاهرة - ١٣٢٤هـ -

وهذا القياس الذي نحن فيه اتباع أمر الله تعالى لأننا نرده الى أصله، أمر الله تعالى في كتابه، أو إلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو إلى قول الأئمة من أصحابه والتابعين، فاتبعنا أيضاً في ردنا كتاب الله وسنة رسوله والإجماع فنحن ندور حول الاتباع فنعمل بأمر الله تعالى، وإيليس حيث قاس خالف أمر الله تعالى ورده فكيف يستويان؟ أنت الفتى هذه الحجج بختة فبهتته، وكأنما أحاطت به خطيئاته، فرأى العذاب وتقطعت به الأسباب وراح يقول غلطت يا أبا حنيفة، نور الله قلبك كما نورت قلبي.^(١)

والإمام أبو حنيفة لم يكن ليبعد بآرائه عن النص، وأورد هنا مثالا أتى به الأمدى في "إحكامه"، ما يقوله أصحاب أبي حنيفة في قوله تعالى "فَمَنْ لَّمْ يَسْتَنِمِمْ لِإِطْعَامِ سِتِينَ وَسَكِينًا"^(٢)، ومن أن المراد به إطعام طعام ستين مسكيناً، مصيراً منهم إلى أن المقصود إنما هو دفع الحاجة، ولا فرق في ذلك بين دفع حاجة ستين مسكيناً ودفع حاجة مسكين واحد في ستين يوماً"^(٣)، وهذا الرأي لا يميل إليه الأصوليون مما يظهر من الآية إنما هو واضح في وجوب رعاية العدد، ودفع الحاجة عن ستين مسكيناً.

نستطيع أن نستخلص مما سبق أن الإسلام قد عظم العقل وليس أدل على ذلك ما واجهه الرسول صلى الله عليه وسلم من أسئلة وحالات يستدعى الأمر حلها والإجابة عنها ولم يكن فيما نزل من القرآن جواب عنها، مثل المرأة التي جاءت تسأله عن حل لمشكلتها وقد ظاهر منها زوجها ولها منه أولاد إن ضمتهم إليها جاعوا، وإن ضمهم إليه ضاعوا، والمرأة تعترض على الوضع الجاهلي، والرسول يجيبها لا أجد لمشكلتك حلاً فيما نزل، فنزل حل الإشكال بقوله تعالى: "قَدْ سَوَّاهُ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِي تَجَادَلُ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ"^(٤).

١. عبدالحليم الجندي: أبو حنيفة بطل الحرية والتسامح في الإسلام - ص ١٧٣، ١٧٤.

٢. سورة المجادلة: آية رقم ٤.

٣. الأمدى: علي بن أبي يحيى بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام - مطبعة صبيح - القاهرة ١٩٩٨م -

ج ٢/٢٠١.

٤. سورة المجادلة: آية رقم ١.

ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم بجانب ذلك يصدر الحكم فى كثير من الموضوعات وليس لها نص خاص فى القرآن فيعالجها دون إنتظار وهى على أساس ما أدرکه من القرآن وهو خير من يعلم ذلك من آيات عامة تضع القواعد الكلية للفصل فى الأمور، ومن علل ذكرها القرآن لبعض أحكامه.

فالرسول يهدف من حكمه الاجتهادى إلى تطبيق هذه القواعد وإلى تحقيق المصلحة ومنع النزاع والضرر على ضوء العقل. والظروف التى أمامه لأن هذه الظروف تلعب دور فى اتجاه الحكم والمجتهد لا بد أن يراعى هذا كله فى إصدار حكمه الشرعى. (١)

وقد سئل الإمام الشافعى عن الاجتهاد؟ فقال: إن الله جل ثناؤه من على العباد بعقولهم فدلهم بها على الفرق بين المختلف وهداهم السبيل إلى الحق نصاً ودلالة. (٢)

وفى كلمة مختصرة كان أبو حنيفة يقدم للناس أداة الرأى أو القياس فيما وقع وفيما لم يقع، لا يفرق مما قد مت يده، بل يفرضها على الفقهاء فرضاً، ويهيب بالعلماء أن يتهجوا طرائقه وأن يفيدوا منها، ثم يقف إلى جانبها جباراً يملأ العين والسمع ويزحم حواس الناس أجمعين، عقوداً ثلاثة أو أربعة من القرن الثانى للهجرة. معلناً للملأ أنها أدواته التى يخلق بها ما لا يعلمون، وأن العقل والنقل أو الفكر والنص، هما الأساس الذى يبنى عليه أصول الفقه الإسلامى وفروعه.

ترى ماذا كان مصير الشريعة الإسلامية إذ هى وقفت فى حدود ظاهر النصوص أو اكتفى بمدلولاتها المباشرة سواء الاجتهاد الفردى أو القياس العرضى ترى ماذا كان مصير هذه الحضارة الإسلامية إذا لم تستند إلى قواعد مستنبطة من المنقول والمعقول من أصول الحنيفية السمحة التى يهدف إلى نشرها هذا الدين؟؟ ماذا كانت صناعته هذه الآلاف من الملايين فى هذه الحياة الدائمة المتجددة وهذا العالم المتباين المتغاير وهذه القرون التى يحمل كل منها طوايحه.

إنما يرجع الفضل فى سداد الشريعة الإسلامية لمطالب الحضارة الإسلامية إلى هذا المولد الدائم التوليد، ولكأنما كان أبو حنيفة يعنى نفسه حيث يقول: "من يطلب الفقه ولا يتقنه مثل الصيدلانى يجمع الأدوية ولا يدرى لأى داء هى، كذلك طالب الحديث لا يعرف وجه حديثه حتى يجيء الفقيه"

١. د. عبدالمعزم المر: الاجتهاد - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٧م - ص ٦٩.

٢. الإمام الشافعى: الرسالة - ص ٢١١.

ونستطيع من خلال ذلك كله أن نعبر عن موقف أبي حنيفة من العقل والنقل:

١- الرأى مصدر تشريع واجتهاد منذ بكون الإسلام فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم وتابعه الصحابه وسلخوا فى ذلك مسالك مختلفة الاتجاه والفتاوى ولكنها موحدة الغاية والمصدر وهذا ما سار عليه أبو حنيفة.

٢- ظل الرأى عند الإمام أبى حنيفة حافظاً وحارساً وأميناً على أصول الدين يدافع عنها ويشرح لها ورأى الرأى أنه "الأ إجتهد فى الأصول" وأن (لا رأى مع نص) وهذا ما إستقام عليه المنهج عند الإمام أبى حنيفة.

٣- الاجتهاد بالرأى فى الأحكام الشرعية هو ما ثبت عن النظر العقلى عند المسلمين، وقد نما وترعرع فى رعاية القرآن الكريم ومنه نشأ علم (أصول الفقه) وذلك قبل أن تفعل الفلسفه اليونانية فعلتها فى توجيه النظر عند المسلمين إلى البحث فيما وراء الطبيعة والإلهيات على أنحاء خاصة، (والاجتهاد بالرأى) هو بداية التفكير الفلسفى عند المسلمين ومن الطبيعى أن يقدم السابق على اللاحق فنتاولنا المنهج العقلى لأبى حنيفة فى الفقه سابقاً المنهج الكلامى الذى بدأ به ، ونتناول منهجه الكلامى فى معرفة البارئ تعالى بوحدانيته وصفاته ومعرفة الرسل بأياتهم وبياناتهم.

الفصل الثالث: الذات والصفات

- أ - صلة الذات بالصفات.
- ب- صفات الذات وصفات الأفعال.
- ج- كلام الله.
- د - رؤية الله.

أولاً : مسألة الذات والصفات :

يعد مبحث الأسماء والصفات مبحثاً أساسياً من مباحث علم الكلام، لأنه يتعلق بقضية على قدر كبير من الأهمية وهي التوحيد التي تعد جوهر الإيمان.

والاسم مشتق إما من "السمو" على ما هو قول البصريين، أو من "السمة" على ما هو قول الكوفيين، فإن كان من سمو وجب أن يكون كل لفظ دل على معنى من المعاني اسماً وذلك لأن اللفظ لما كان دالاً على معنى فهو من حيث أنه دليل يكون متقدماً على المدلول، فكان معنى سمو حاصلًا فيه، وإن كان من السمة فكل لفظ دل على معنى فإنه يجب أن يكون اسماً على هذا التفسير. (١)

وأما النحويون فقد عرفوا الاسم بأنه لفظ مفردة دالة بالوضع على معنى معين من غير أن تدل على زمانه المعين.

وأما المتكلمون فقد خصصوا لفظ الاسم ببعض أقسام هذا القسم وذلك لأن كل ماهية إما أن تعتبر من حيث هي هي، أو من حيث أنها موصوفة بصفة معينة، فالأول هو الاسم، والثاني هو الصفة، فالسما والأرض والرجل والجدار أسماء، والخالق والرازق والطويل والقصير صفات، وهذا هو الفرق بين الاسم والصفة على قول المتكلمين.

ويرى الرازي أن الاسم أشرف من الصفة لوجوه، الأول أن الاسم أقدم من الصفة لأن المراد من الصفات الأسماء المشتقة، ولا شك أن الأسماء الموضوعية أصل للأسماء المشتقة.

الثاني: أن الأسماء المشتقة مركبة من الأسماء والموضوعية مفردة ولا شك أن المفرد أصل للمركب.

الثالث: أن الأسماء الموضوعية أسماء الذوات وأما المشتقة فإنها أسماء الصفات، والذات أشرف من الصفة فوجب أن تكون الأسماء أشرف من الصفات.

١. الرازي: محمد بن عمر الخطيب، لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات، تصحيح- محمد بدر الدين أبو فراس العفصالي الحلبي الأزهرى - طبعة أولى المطبعة الشرقية - ١٣٢٣هـ - ص ١٠٠.

وأما أبو يزيد البلخي فقال: إن الصفات أشرف من الأسماء وذلك لأن الاسم يفيد السامع شيئاً إلا دلالة مجملة، فإن من سمع لفظ الرجل عرف أنه أراد شيئاً، فأما أن ذلك الشيء ما هو فإنه لا يحصل بذكر هذا الاسم، وأما الصفات فإنها تعرف ما هيئات الأشياء وحفانقتها وأحوالها وخواصها، فثبت أن الصفات أشرف من الأسماء من هذا الوجه. (١)

ولم تكن قضية الذات والصفات من القضايا المثارة في عهد الصحابة الكرام، فلم يسأل أحد من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معنى شيء مما وصف الرب به سبحانه وتعالى نفسه الكريمة في القرآن الكريم، وإنما أثبتوا له صفات أزلية من العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام بلا تشبيه.

ولما سئل الإمام مالك في قوله "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى" (٢)، قال "الاستواء معلوم والكيف مجهول"، وأهل السنة والجماعة يؤمنون بما أخبر به سبحانه عن نفسه من أنه مستو على عرشه بائن من خلقه بالكيفية التي يعلمها هو جل شأنه. (٣)

كذلك كان للصراع الفكري بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى أثره في إثارة قضية التنزيه والتشبيه، فمن المعروف أن اليهود مشبهة، فقد وضعوا للرب - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - صفات بشرية وحسية، ففي التوراة: "أن الله خلق آدم على صورته، الأمر الذي جعل تصورهم لله على نحو بشري: إذا خلعوا على الله صفات الإنسان الجسمية والانفعالية وفرغ الله في اليوم السادس من عمله الذي عمل فاستراح في اليوم السابع" (٤)

وإذا كان القول بالأقنومية أي الأقانيم الثلاثة، وهي الأب والابن والروح القدس، والذين يتم بواسطتهم خلق الرجل كما قال أسقف لاتفود في كتاباته عام ١٦١٨، والذي يشكل أيضاً أهم أصول العقيدة المسيحية، فقد لزم عن ذلك بحث في ذات الله وصفاته، هل صفات الله

١. الرازي: لواضع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات، ص ١١.

٢. سورة طه: آية ٥.

٣. محمد خليل هراس: شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية، صحيحه إسماعيل الأنصاري - مكتبة التراث الإسلامي - القاهرة - ص ٨٨.

٤. د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام المعتزلة، الطبعة الرابعة، مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٨٢م، ج ١/ ٢٥.

عين ذاته حتى لا تستقل صفة عن الذات وتتجسد في موجود مغاير لله؟ أم هي غير ذاته كما يرى المسيحيون؟^(١)

ثم كان هناك عامل ثالث وراء إثارة مسألة الذات والصفات وهو عامل داخلي ذلك أن القرآن الكريم آيات يدل ظاهرها على التشبيه، وكذلك الأحاديث القدسية والنبوية كل ذلك كان وراء ظهور مسألة الذات والصفات وجعلها عرضة للبحث، وقد أجمع المسلمون على أن الله تعالى واخذ لا شريك له، فرد لا مثل له، فقد تنزه سبحانه وتعالى عن صفات المخلوقين **”أَبَسَ كَوْنُهُ شَيْءٌ“**.

أ - موقف أبي حنيفة من الذات والصفات:

وضع أبو حنيفة عقيدة أهل السنة والجماعة في صورتها الأولى **”إن الله تعالى واحد لا من طريق العدد، ولكن من طريق أنه لا شريك له“** **”قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ * وَ لَمْ يُولَدْ * وَأَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ“**، والله تعالى واحد: أى فى ذاته حتى لا يتوهم أن يكون بعده أحد، ومتفرد بصفاته فهو مستغنى عن كل أحد، ليس بمحل الحوادث ولا بحادث^(٢) **”لا يشبه شيئاً من الأشياء من خلقه، ولا يشبهه شئ من خلقه، لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية“**^(٣).

”وصفاته كلها ذاتية كانت أو فعلية خلاف صفات المخلوقين، وذلك لأنه يعلم لا كعلمنا، فلا تماثل بين علمنا وعلمه لأن علمنا حادث وعلمه قديم، وكذا القدرة فإنه يقدر لا كقدرتنا لأن قدرته مؤثرة بالإيجاد، وكذا الرؤية فإنه يرى لا كرؤيتنا الأشياء فإن رؤيتنا مشروطة بشروط، ولا كذلك رؤيته تعالى، وكذلك صفة الكلام، فكلا منا من جنس الأصوات والحروف المعتمدة على المخارج، والله متكلم بلا آلة ولا حرف ولذا قالوا الوحي كلام خفى

Rad hakrishnan: east and west in religion – gerorge allen & unwinltd – London – P73.

٢. ملا على القارى: شرح الفقه الأكبر - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م - ص ٢٢، ٢٣.

٣. الإمام أبو حنيفة: الفقه الأكبر - عدد جمادى الأولى والاخرة من مجلة الأزهر - ١٤٠٣ - ص ١٣.

يدرك بسرعة وذلك لأنه ليس في ذاته مركب من حروف مقطعة تتوقف على تموجات متعاقبة، والله سبحانه وتعالى شيء لا كالأشياء^(١).

وصفات الله الذاتية كالحياء والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والإرادة كلها صفات أزلية وصفاته في الأزل غير محدثة ولا مخلوقة ومن قال إنها مخلوقة أو محدثة أو وقف أو شك فيها فهو كافر بالله تعالى^(٢).

وصفاته الفعلية كالخلق والترزيق والإنشاء والإبداع والصنع لم يزل ولا يزال بصفاته وأسمائه لم يحدث له صفة ولا اسم^(٣).

ب- موقف السلف من الذات والصفات:

وقف السلف على ظاهر الدين دون تأويل للآيات، فلم يتعرضوا للتأويل ولا التشبيه، فقد نبذ ابن حزم كل تأملات علماء اللاهوت سواء (المعتزلة أو الأشاعرة) أو غيرهم في أسئلة، مثل جوهر الله لأنها عديمة النفع ويجب على الإنسان أن يلقي نفسه على استحالة فهم وإدراك هذه الأسرار الغامضة أو سبر أغوارها، وخاصة سر جوهر الله، فالصفات التي تنسب إلى الله فإن معرفتنا خاضعة لما هو موضح في القرآن^(٤)، أما ابن تيمية فقد أكد على أن طريقة سلف الأمة وأئمتها أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه، وبما وصف به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل وقد بنى هذا الإثبات على أصليين.

١- ثبوت صفات الكمال لله تعالى، وعلى تنزهه عن كل صفات النقص، ويستدل لإثبات هذه الصفات من القرآن والحديث والآثار الصحيحة المروية عن الصحابة ومن إليهم، وهو يقول في ذلك ما نصه: "وجوب إثبات علو الله تعالى ونحوه يتبين من وجوه أحدها: أن يقال إن القرآن والسنة المستفيضة المتواترة، وكلام السابقين والتابعين، بل وسائر القرون

١. الماتريدي: شرح الفقه الأكبر مخطوط ورقة ٢٠١.

٢. الإمام أبو حنيفة: الفقه الأكبر ص ١٤.

٣. المرجع السابق - نفس الصفحة.

4. Magid Fakry: The History of Islamic- Philosophy – P.314.

الثلاثة، مملوء بما فيه من اثبات العلو لله على عرشه بأنواع من الدلالات، ووجوه من الصفات، وأصناف من العبارات“ (١).

٢- الإيمان بأن الله سبحانه ”أَبَسَ كَوْنُهُ شَيْءٌ وَهُوَ السَّوْبِيُّ الْبَصِيرُ“ فلا ينفون عنه ما وصف به نفسه، ولا يحرفون الكلم عن مواضعه ولا يلحدون في أسماء الله وآياته، ولا يكيفون ولا يمثلون صفاته بصفات خلقه. (٢)

كما أكد الطحاوي (٣) على عقيدة أهل السنة في مسألة الذات والصفات بقوله: ”إن الله واحد لا شريك له، ولا شئ مثله، ولا شئ يعجزه، ولا إله غيره، قديم بلا ابتداء، دائم بلا انتهاء، لا يفنى ولا يبديد ولا يكون إلا ما يريد. لا تبلغه الأوهام ولا تدركه الأفهام، ولا يشبهه الأنام، مازال بصفاته قديماً قبل خلقه، لم يزد بكونهم شيئاً لم يكن قبلهم من صفته، وكما كان بصفاته أزلياً، كذلك لا يزال عليها أبدياً، من وصف الله بمعنى من معانى البشر فقد كفر، من أبصر هذا اعتبر، وعن مثل قول الكفار انزجر، علم أنه بصفاته ليس كالبشر“ (٤).

ج- موقف الأشاعرة والماتريدية من الذات والصفات:

سلك الأشعري والماتريدي منهجاً وسطاً بين الجهمية والمعتزلة، فيذكر ابن عساكر أنه نظر في كتبهم ووجد أنهم عطلوا وأبطلوا، فقالوا: لا علم لله ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ولا حياة ولا بقاء ولا إرادة، وقالت الحشوية والمجسمة، إن الله علماً كالعلوم وقدره كالقدر وسمعاً

١. د. محمد يوسف موسى: ابن تيمية - عدد ٥٠ - من سلسلة أعلام العرب - مكتبة مصر - القاهرة - ص ١٥٣.

٢. محمد خليل هراس: شرح العقيدة الواسطية - لابن تيمية - ص ٢٣، ٢٤.

٣. الطحاوي: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي الأزدي الحنفي المصري، شيخ الحنفية الثقة الثابت، صنف التصانيف، منها العقيدة السننية، وبرع في الفقه والحديث، ولد رحمه الله عام ٢٣٩هـ وتوفي عام ٣٢١هـ، وله اثنتان وثمانون سنة، قال ابن يونس كان ثقة ثبتاً لم يخلف مثله، وقال الشيخ أبو اسحق انتهت إليه رئاسة الحنفية بمصر، نسبتته إلى طحا قرية بصعيد مصر، (شذرات الذهب ج ٢ ص ٢٨٨).

٤. أبو جعفر الطحاوي: العقيدة الطحاوية، عدد جمادى الأولى وجمادى الآخرة من مجلة الأزهر، ١٤٠٣، ص ٢٩، ٣٠، ٣٢، وانظر كتاب 'صيد الخاطر' لابن الجوزي، تحقيق ناجي الطنطاوي، دار الفكر بدمشق، ج ٢/٤٥١.

كالأسماع وبصراً كالأبصار، فسلك الأشعري طريقة بينهما فقال: إن الله سبحانه وتعالى علماً لا كالعلوم وقدرة لا كالقدر وسمعاً لا كالأسماع وبصراً لا كالأبصار. (١)

ولما وصف الأشعري الله بهذه الصفات فقد نزّهه من التشبيه يقول الأشعري "نبه الله تعالى خلقه على أنه واحد باتساق أفعاله وترتيبها وإنه تعالى لا شريك له فيها بقوله 'لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا'، (٢)

كذلك فإن الأمة لا تقدر على الخروج مما سبق في علم الله منهم وإرادته لهم على أن طاعته تعالى واجبة عليهم فيما أمرهم به والكفر كان لسابق علمه فيهم وإرادته لهم أنه لا بطيعونه وإن ترك معصيته لازم لجميعهم، كذلك فإنه سبحانه وتعالى عادل على من خلقه من عباده مع علمه أنهم يكفرون إذا أمرهم وأعطاهم القدرة التي يعلم أنها تصيرهم إلى معصيتهم وأنه عدل في ترقية المؤمنين إلى الوقت الذي يعلم أنهم يكفرون فيه، ويبقيهم لهم على الذم المنقطع بالعذاب الدائم لأنه عز وجل ملك لجميع ذلك فيهم، غير محتاج في فعله إلى عناية غيره حتى يكون جائراً فيه قبل تملكه بل هو تعالى في فعل جميع ذلك عادل وله مالك يفعل ما يشاء. (٣)

فالله واحد عالم قادر حي: و الله لا يشبهه شيء ولا يشبهه شيئاً، لأنه لو أشبه المحدثات لكان حكمها، وهو واحد لأنه لو كان أكثر من إله لما جرى تدبير العالم على الإحكام والنظم، ثم أثبت الأشعري العلم والقدرة والحياة كصفات ذات الله سبحانه وتعالى وأن الله ليس بجسم لأن الجسم هو الطويل العريض العميق، فإن قيل جسم لا كالأجسام كان رده إننا لا نطلق على الباري اسماً لم يسم به نفسه ولا سماه به رسوله. (٤)

١. الماتريدي: التوحيد - تحقيق د/فتح الله خليفة - دار الجامعات المصرية - ص ١٠.

٢. سورة الأنبياء: آية ٢٢.

٣. الأشعري: أبو الحسن: أصول أهل السنة والجماعة - المسماه برسالة أهل الثغر - تحقيق محمد السيد الجانيد - مطبعة التقدم - القاهرة - ص ٤١.

٤. الأشعري: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع - تحقيق حموده غرابه - مطبعة مصر - ١٩٥٥ -

ومن الأدلة النقلية في إثبات وجود الله ما يعرف "بالبرهان الطبيعي" فقد استهل الأشعري كتابه اللمع بفصل في وجود الصانع قرر فيه أن الدليل على وجود الله تعالى أن الإنسان الذي هو في غاية الكمال والتمام كان نطفة ثم علقة ثم لحماً ودماً وعظماً، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال، وكذلك ينتقل الإنسان في حال كبره من طور إلى طور حتى يصير شيخاً دون أن ينقل نفسه بنفسه، فإذا تفكر الإنسان في هذا علم بالضرورة أن له صانعاً قادراً عالمياً مريداً إذ لا يتصور حدوث هذه الأفعال المحكمة بدون أن كل حادث لا بد له من محدث. (١)

وقد أخذ ابن تيمية بهذا الدليل واعتبره دليلاً قرآنياً^(٢) وفطرياً^(٣) في أن واحد إذ أن كل ما في الوجود إنما هو مفتقر إلى الله محتاج إليه لا بد له منه لأن العالم حادث والحادث لا بد له من محدث فيلزم وجوده وجود الصانع.

كذلك لم يفارق الأشعري المعتزلة حين أثبت العلم والقدرة والحياة صفات ذات لله تعالى وخالفهم في سائر الصفات الذاتية الأخرى التي أثبتتها لذاته كلها، فالمعتزلة منعوا سائر الصفات التي توهم التشبيه، أما الأشعري فقد أثبت صفات أزلية سبعة عالم، فأنر، حي، مريد، سميع، بصير، متكلم^(٤)، لأنه يستحيل أن يتصف الله بأضداد هذه الصفات. (٥)

١. د. عبدالفتاح فؤاد: ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي - الهيئة المصرية العامة للكتاب - فرع الإسكندرية - ١٩٨٠ - ص ١٢٤.

٢. وقد استخلص الأشعري دليلاً من القرآن في قوله تعالى "أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون" "الطنور: ٣٥" فهذه الآية فيها تقسيم حاصر فمن ناحية نجد التساؤل "أخلقوا من غير خالق خلقهم وهذا ممتنع في بداية العقول إذ أن لكل معلول علة، ومن ناحية أخرى نجد التساؤل الثاني "أم هم خلقوا أنفسهم وهذا أشد امتناعاً فإعلم أن لهم خالقاً خلقهم". (انظر ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي للدكتور عبدالفتاح فؤاد ص ١٢٤).

٣. الدليل الفطري: يتضح من ملاحظة أن الله تعالى ذكره بصيغة استفهام الإنكار ليبين أن هذه القضية التي استدل عليها فطرية بديهية، مستقرة في النفوس لا يمكن لأحد إنكارها ولا يمكن لمن هو صحيح الفطرة أن يدعى وجود حادث بدون محدث أحدثه كما لا يمكنه أن يقول أنه هو الذي أحدث نفسه. (ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي ص ١٢٥).

٤. د. أحمد صبحي - في علم الكلام الأشاعرة ج ٢/ ٤٩، ٥٠.

٥. للبارئ تعالى صفات كثيرة منها نفسية وهي الوجود، ويرى المحققون من المتكلمين إنها من الأمور الاعتبارية، ومنها صفات سلوب بمعنى أن مفهومها سلبي مثل القدم والبقاء، ومنها صفات ثبوتية مثل، (القدرة والإرادة) وهي المقصود بقول الأشعري "صفات الذات". اللمع للأشعري - ص ٣١.

كما اتفق الماتريدي مع الأشعري على أن "تعرف الله ليس معرفة ذاته تعالى فقط، ولا معرفة صفاته فقط، بل الإيمان أن تعرف ذاته وتعرف صفاته وتجزم بثبوتها على وجه الكمال وأنتفاء صفات النقصان عنه تعالى لذاته وتعتقد اعتقاداً جازماً وتصديقاً تصديقاً يقيناً، وتعبّر عن هذا الاعتقاد وتقول أنه موجود واجب وجوده أي ذاته مقتضية لوجوده اقتضاءً تاماً مستغن في وجوده عن الغير".^(١)

أما عن التشبيه فقد اتفق الماتريدي مع الأشعري على أن الله تعالى واحد لا شبيه له، دائم لا ضد له ولا ند وأصل ذلك أن كل ذي مثل واقع تحت العدد فيكون أقله اثنين، وكل ذي ضد تحت الفناء إذ يهلك ضده، وعلى ذلك كل شيء سواه له ضد يفنى به، وشكل يعد له ويصير به زوجاً، فحاصل تأويل قوله: واحد أي في العظمة والكبرياء، وفي القدرة والسلطان، وواحد بالتوحيد عن الأشباه والأضداد، ولذلك بطل القول فيه بالجسم والعرض إذ هما تآويلاً الأشياء، وإذ ثبت ذا بطل تقدير جميع ما يضاف إليه من الخلق، ويوصف به من الصفات بما يفهم منه لو أضيف إلى الخلق ووصف به.^(٢)

أما عن صفة التعطيل:

المعطلة: مصطلح يطلقه أهل الإثبات، أي إثبات الصفات للذات الإلهية، بمعنى زيادتها عليها على الذين ينفونها - بمعنى وجودونها بها إذ يرى المثبتون أن في ذلك تعطيلاً لفعالية الذات الإلهية وفعالها.^(٣)

والمعطلة هم نفاة للصفات، وأول من قال بنفي الصفات هو الجهم بن صفوان، وقد ذكر الشهر سناني في "الملل والنحل" بأن جهما وافق المعتزلة في نفي الصفات، وزاد عليهم

١. الماتريدي: أبو منصور: رسالة في الاعتقاد على مذهب أبي حنيفة - مخطوط ورقة رقم ١١.

٢. الماتريدي: التوحيد ص ٢٣.

٣. محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي - دار الشروق - ١٤١١هـ - ١٩٩١م - ص ٧٧.

بأشياء منها قوله لا يجوز أن يوصف البارئ تعالى بصفة يوصف بها خلقه^(١) ، لأن ذلك يقتضى تشبيهاً، فالمعطلة لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بال مخلوق، ثم شرعوا فى نفي تلك المفهومات، فقد جمعوا بين التعطيل والتمثيل، مثلوا أولاً وعطلوا أخيراً وهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم، وتعطيل لما يستحقه سبحانه من الأسماء والصفات اللائقة بالله سبحانه وتعالى.^(٢)

وقد جاء موقف المعتزلة من مسألة الذات والصفات معارضاً للتصور اليهودى لله من جهة ولآراء المجسمة والمشبهة والحشوية من جهة أخرى، فانه لدى المعتزلة "ليس كمثل شئ" ليس بجسم ولا شبح ولا صورة (إنكار على المجسمة الذين جعلوا الله جسماً، وعلى فكرة العهد القديم أن الله خلق آدم على صورته) ولا شخص ولا جوهر ولا عرض "إنكار على المسيحية إمكان تشخيص الله أو أنه جوهر يقوم بأقانيم"، ولا بذى حرارة ولا برودة "إنكار على الحشوية والمشبهة"^(٣). فالمشبهة والكرامية التزموا النصوص الظاهرة وفهموها فهماً حرفياً، فانتهوا بأن أثبتوا لله عدداً كبيراً من الصفات الإنسانية فقالوا أن له وجهاً ويدين وعينين، وقالوا إن الله سبحانه وتعالى قد تجسد وظهر بصورة البشر، مما جعل أحد المستشرقين وهو "ليون جوتيه" يظن أن جميع المسلمين فى صدر الإسلام كانوا من المشبهة.^(٤)

أما الأشاعرة فقد نفوا صفة الجسمية عن الله، لأن صفة الجسم أن يكون طويلاً عريضاً مجتمعاً عميقاً، وهذا لا يجوز على الله لأن المجتمع لا يكون شيئاً واحداً، لأن أقل قليل الاجتماع لا يكون إلا من شيتين، لأن الشئ الواحد لا يكون لنفسه مجامعاً، ومن ثم فإن الله شئ واحد، فبطل بذلك أن يكون مجتمعاً.^(٥)

١. الشهرستانى: أبو الفتح محمد عبدالكريم أبو بكر أحمد - المال والنحل - تحقيق عبدالعزيز محمد الوكيل -

فوسعة الحلبى وشركاه للنشر والتوزيع - القاهرة - ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨م - ج ١/٥٥.

٢. ابن تيمية: الاسماء والصفات - تحقيق مصطفى عبدالقادر عطاء، دار الكتب العلمية - بيروت - ج ٢/٢٢.

٣. د. أحمد صبحى: فى علم الكلام - المعتزلة - ج ١/١١٦.

٤. ابن رشد: مناهاج الأدلة فى عقائد الملة - تحقيق د/محمود قاسم - طبعة ثالثة - مكتبة الأنجلو المصرية -

ص ٣٧.

٥. الأشعرى: اللمع - ص ٢٣.

أما الماتريدي فقد أثبت أن "الواحد هو الذي لا يقبل الوصل والفصل أشار إلى وحدة الإله سبحانه وتعالى، فإله واحد لا كواحد من الخلق كإنسان واحد، وذات واحدة لأن الخلق ذو شكل وذو نهاية قال عامة أهل السنة والجماعة أن الله تعالى واحد لا من طريق العدد لأن العدد إنما صار عدداً بما أضيف بعضه إلى بعض فينتكز بذلك وينقل، فلو قيل إنه واحد من طريق العدد لكان فيه إدخاله تعالى في جملة ما ينتكز بانضمام البعض، ويتعدد بقطع هذا الضم، وهذا بالنسبة إليه تعالى محال" (١)، وهو يتفق في هذا مع الإمام أبي حنيفة.

ب- صلة الذات بالصفات:

أثار المتكلمون مشكلة البحث بين الذات الإلهية والصفات فقالت المعتزلة بأن الصفات هي عين الذات، وبذلك ضيقوا على أنفسهم حين التزموا بموقف الطرف المقابل للتصور المسيحي وما ترتب عليه من تثليث، أما الأشعري فقد خالف المعتزلة لأنه يرى في موقفهم تعطيلاً للصفات، فضلاً عن ترادف مفاهيمها، وعلى الرغم من هجوم الأشعري للمعتزلة في القول بأن الصفات هي عين الذات، فلم يأخذ بالقول المضاد، فلم يقل بأن الصفات غير الذات، إنما قال أن الصفات لا هي هو ولا هي غيره (٢).

وكذلك السلف وسائر الأئمة لم يطلقوا على القرآن وسائر صفات الله أنها غيره، ولم يطلقوا عليها أنها ليست غيره لأن لفظ الغير فيه إجمال قد يراد به المباين المنفصل، فلا يكون صفة الموصوف أو بعضه داخلياً في لفظ الغير، وقد يراد به ما يمكن تصوره دون تصور ما هو غيره له فيكون غيراً ولهذا يفرق بين قول القائل "الصفات غير الذات" أو بين قوله "صفات الله غير الله" لأن مسمى اسم الله يدخل فيه صفاته بخلاف مسمى الذات، فإنه لا يدخل فيه الصفات، ولهذا لا يقال صفات الله زائده عليه سبحانه، وإن قيل الصفات زائدة على الذات، لأن المراد هي زائدة على ما أثبتته المثبتون من الذات المجردة والله تعالى هو الذات الموصوفة بصفاته اللازمة، فليس اسم الله متداولاً لذات مجردة من الصفات أصلاً، ولا يمكن وجود ذلك (٣).

١. الماتريدي: رسالة في الاعتقاد مخطوط ورقة رقم ١٧.

٢. د. أحمد صبحي: في علم الكلام - الأشاعرة - ج ٢/٥٠.

٣. ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم - تحقيق محمد حامد الفقي - ط ٢ - مطبعة السنة المحمدية -

القاهرة - ١٩٥٠ - ص ٤٢٠، ٤٢١.

أما الإمام الماتريدي فقد اتفق مع أهل السنة الذين يرفضون الخوض في هذه المسألة، وأكد على أن أسماء الله تعالى أغيار، كما أن أسماءه تعالى ترجع إلى الاشتقاق من الصفات، ولولا ذلك لصارت التسمية على غير تحقيق المعنى المفهوم.^(١)

وقد أثبت القاضي الباقلاني وهو من أصحاب الأشعرى أن الصفات معان قائمة به لا أحوالاً، وقال هذه الصفات أزلية قائمة بذاته تعالى، ولا يقال: "هي هيو، ولا هي غيره، ولا لاهو ولا لاغيره"، والبليل أنه متكلم بكلام قديم، ومريد بإرادة قديمة.^(٢)

وقد اقترب الإمام النسفى من قول الأشاعرة رغم كونه ماتريدي، من أن الصفات ليست بأغيار لله تعالى، بل كل صفة لاهو ولاغيره، لأن الغيرين موجوداته، يتصور وجود أحدهما مع انعدام صاحبه، وذلك في حق ذات الله تعالى وصفاته ممتنع، إذ ذاته أزلي، وكذا صفاته، والعدم على الأزلي محال، فانعدم حد المغايرة، وانعدمت المغايرة، كالواحد من العشرة، لا يكون غير العشرة، ولا عين العشرة، لاستحالة بقائه بدونها أو بقائها بدونه، إذ هو منها، فعندها عدمه ووجودها وجوده.^(٣)

ويذهب أبو المعين النسفى إلى القول بأن الله عالم بعلم أزلي، وعلمه لاهو الذات ولاغير الذات، فلو قلنا أن العلم غير العالم لأدى ذلك إلى كون العلم محدثاً، وهذا لا يجوز، كذلك إذا قلنا بأن العلم هو العالم فإن ذلك يؤدي إلى أن يكون هناك إلهان اثنان، والله تعالى واحد لا شريك له، فإذا بطلت تلك الفروض فإنه لم يبق إلا أن يكون العلم قائماً بذاته تعالى في الأزل، لأنه لو لم يكن قائماً بذات الله في الأزل لكانت ذات الباري محلاً للحوادث وذلك ممتنع.^(٤)

ج- صفات الذات وصفات الأفعال:

يعتبر الإمام أبو حنيفة أول من وضع فروقاً دقيقة بين صفات الذات، وصفات الفعل، فعندما تكلم عن صفات الله قال "إن الله لم يزل بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية"، ومعنى لم يزل ولا يزال أنه لم يحدث له اسم من أسمائه ولا صفة من صفاته، وقد قسمها كالتالي:

١. الماتريدي: التوحيد - ص ٦٥، ٦٦.
٢. الشهرستاني: المثل والنحل - ج ١/٥٥.
٣. النسفى: أبو المعين - التمهيد في أصول الدين - تحقيق د/عبدالحى قابيل - دار الثقافة للنشر والتوزيع - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م - ص ٢٣.
٤. د. محمد احمد عبدالقادر: الإلهيات في الفكر الإسلامى - دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية - ١٩٦٦ - ص ٢٧٠.

أ - الصفات الذاتية:

هي كل صفة يوصف الله بها ولا يوصف بضمها هي صفة ذاتية، كالعلم والحياة والكلام، وكل هذه الصفات قديمة.

ب- الصفات الفعلية:

هي الصفة التي يوصف الله تعالى بضمها كالخلق والرزق. (١)

أما الصفات الذاتية عند الأشاعرة فهي قديمة وقد أثبت الأشعري صفات أزلية سبعة كما ذكرنا سابقاً وهي إنه سبحانه وتعالى عالم قادر، وحى، ومريد، وسميع، وبصير، ومتكلم، أما الصفات الفعلية فهي تتوقف على وجود الخلق والتخليق والترزيق والإنشاء والإبداع، أما الماتريدية فقال الشيخ أبو منصور - رحمه الله - إعلم أنه يجب عليك أن تؤمن بالله والإيمان به تعالى ليس معرفة ذاته تعالى فقط، ولا معرفة صفاته فقط، بل الإيمان أن تعرف ذاته، وتعرف صفاته وتجزم بثبوتها على وجه الكمال وانتفاء صفات النقصان عنه تعالى. (٢)

ويرى الإمام الماتريدي أن الله يوصف بجميع صفاته في الأزل دون تفرقه بين صفات الذات كالقدرة والعلم، وصفات الأفعال كالخلق والإحياء، وصفاته كلها ذاتية كانت أو فعلية خلاف صفات المخلوقين، فهو عالم بعلمه بطريق الإشارة لا كما زعمت المعتزلة على أنه تعالى عالم بالذات لا بالعلم، وكذا قوله قادر بقدرته والقدرة صفة في الأزل، وأما عن صفات الأفعال فقال الماتريدي أنه تعالى خالق بتخليق والتخليق صفة في الأزل، وكذا في قوله وفاعلا بفعله والفعل صفة في الأزل، ولما طال العهد في نكر الموصوف على نكره تعالى قال الماتريدي وفعله صفة في الأزل وكذا قدوره عليه أن أزلية الفعل استلزم أزلية المفعول والمفعول مخلوق أى حادث مسبق بالعدم وفعل الله غير مخلوق ولا يلزم في فتم الفعل قدم المفعول. (٣)

وأما عن السلف فقالوا: إن صفات الله سبحانه وتعالى على ما يليق بجلاله، نسبتها إلى ذاته المقدسة كنسبة صفات كل شيء إلى ذاته فنعلم أن العلم صفة ذاتية للموصوف وله

١. د. النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - طبعة ثامنة - دار المعارف - القاهرة - ج ١/ ص ٢٣٦.

٢. الماتريدي: رسالة في الاعتقاد على مذهب الإمام أبي حنيفة - مخطوط ورقة رقم ١١.

٣. الماتريدي: شرح الفقه الأكبر - مخطوط ورقة رقم ٩.

خصائص، وكذلك الوجه لا يقال إنه مستغن عن هذه الصفات، لأن هذه الصفات واجبة لذاته، والإله المعبود سبحانه هو المستحق لجميع هذه الصفات. (١)

أما المعتزلة فقالوا إن ما يثبت ولا ينفي فهو من صفات الذات، وما يثبت وينفي من صفات الفعل. (٢)

صفة التكوين:

يعرفها الإمام الماتريدي بأنها صفة الله تعالى قائمة بذاته تعالى قديمة أزلية أبدية، ومعناه الإيجاد والتخليق وهو غير الإرادة والقدرة. (٣)

أما عند الأشاعرة فقالوا إن التكوين والمكون (٤) واحد ونحوها على ما بين، قال الإمام الحافظ ابن عساكر، إن هذه المسائل لو حفظ الكلام فيها لحصل الاتفاق وبأن الكلام فيها حاصله الوفاق.

ويرى الإمام النسفي أن التكوين صفة لله تعالى أزلية، قائمة بذاته، كالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر وهو تكوين العالم، وكذا قدرته الأزلية مع مقدراتها فكان العالم وكل جزء من أجزائه مخلوقاً لله تعالى، لدخولها تحت تكوينه الذي هو الخلق وحصولها به كما هي معلومة لله تعالى لدخولها تحت علمه الأزلي وهذا لأننا أثبتنا بالدليل أن العالم محدث والله تعالى محدثه على ما قررنا، وأن يكون العالم محدثاً (إلا وأن يكون حصوله بإحداثه، ولو لم يكن الإحداث صفة لله تعالى أزلية لما كان العالم حادثاً به، فلم يكن محدثاً مخلوقاً له. (٥)

ويرى الإمام النسفي أن قول الأشعرية وأكثر المعتزلة بأن التكوين والمكون واحد قول محال، لأن التكوين لو كان هو المكون وحصول المكون بالتكوين لكان حصول المكون بنفسه لا بالله تعالى، فلم يكن الله تعالى خالقاً للعالم، بل كان العالم وكل جزء من أجزائه خالقاً لنفسه، إذ حصوله بالخلق وخلق نفسه، وكذا يكون عينه خالقاً وعينه مخلوقاً، فهو الخالق وهو الخلق وهو المخلوق، وهذا مع ما فيه من تعطيل الصانع وإثبات الغنية عنه. (٦)

١. د. محمد زينهم: صفات الله وأصول التفسير عند ابن تيمية - دار الرشاد - القاهرة - ١٤٠٣هـ - ١٩٩٢ - ص ٢١.

٢. الماتريدي: رسالة في الاعتقاد مخطوط ورقة ١٩.

٣. المرجع السابق: مخطوط ورقة ١٨.

٤. ابن عساكر: أبو القاسم على بن الحسن بن هبة الله، تبين كذب المقترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن - مكتبة التوفيق - دمشق - ص ١٤٠.

٥. اللسفي: أبو المعين - التمهيد في أصول الدين - ص ٢٩.

٦. المرجع السابق - ص ٣٠.

أما التفتازاني فقد قال في شرح العقائد النسفية، إن تكون الأشياء وصدورها عن البارئ تعالى يتوقف على صفة أزلية وأشار إلى أن خصوصيات الأفعال كالترزيق والتصوير والإحياء والإماتة راجع إلى التكوين، فإنه إن تعلق بالحياة يسمى إحياء، وبالموت إماتة، وبالصورة تصويراً وبالرزق ترزيقاً فالكل تكوين، والإرادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته. (١)

أما المعتزلة فرأيهم هو أن كل صفة يجري عليها النفي والإثبات تعد من صفات الأفعال عندهم، فالخلق والرزق والكلام والإرادة كلها صفات أفعال وهي حادثة عندهم، أما السلف فقد أثبتوا فعلاً قائماً بذاته، وخلقاً غير المخلوق ويسمى التكوين. (٢)

رأى أبي حنيفة في الصفات بوجه عام:

تكلّمنا عن مذهب الإمام أبي حنيفة في الصفات سابقاً وهو أن الله لم يزل بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية، فالذاتية هي الحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والإرادة، وأما الفعلية فهي التخليق والترزيق والإنشاء والإبداع والصنع، وغير ذلك من صفات الفعل، ويقول أبو حنيفة أن الله خالق بتخليقه والتخليق صفة في الأزل وفاعلاً بفعله والفعل صفة في الأزل، والفاعل هو الله تعالى، والفعل صفة في الأزل، والمفعول مخلوق وفعل الله غير مخلوق وصفاته تعالى في الأزل غير محدثة ولا مخلوقة. وصفات الفعل كلها قديمة، وقد تابعه في ذلك الماتريدي على رأيه، بينما خالفه الإمام أبو الحسن الأشعري إذ أعلن أن الصفات الأخيرة حادثة.

هكذا يؤكد الإمام أبو حنيفة قديم الصفات سواء كانت ذاتية أو فعلية، وقد كفر القائلين بأنها مخلوقة أو محدثة أو وقف أو شك فيها. من هنا نستطيع القول إن الإمام أبا حنيفة رغم كونه إمام مدرسة أهل الرأي، فقد التزم بمنهج النقل وقد تمسك بالنصوص ولم يؤول، وقد تابعه الإمام الماتريدي، عكس الأشاعرة الذين ثبتوا صفات الذات ونادوا بحدوث صفات الأفعال فكان موقفهم أقرب إلى العقل منه إلى النقل.

١. التفتازاني: شرح العقائد النسفية - الأستانة - ص ٢٢.

٢. ابن تيمية: الأسماء والصفات - ص ٢٥٩.

تعقيب:

بعد أن عرضنا لمشكلة الذات والصفات من وجهة نظر مجموعة من الفرق ووجهة نظر الإمام أبي حنيفة نستطيع القول.

١- اتفقت وجهة نظر السلف والأشاعرة والماتريدية مع الإمام أبي حنيفة في أنه "سبحانه ليس كمثله شيء" وأنه سبحانه وتعالى منزّه عن المشابهة والمماثلة "لا يشبه شيئاً من الأشياء من خلقه ولا يشبهه شيء من خلقه" كذلك نفوا التشبيه والتجسيم وقدموا أدلة عقلية وأخرى عقلية على بطلان التشبيه والتجسيم في حق الله تعالى، ويعتبر الإمام أبو حنيفة هو أول من أطلق على الله الشيثية، وهو يستند في هذا إلى الآية: "قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللَّهُ" (١) ويقصد الإمام أبو حنيفة بهذه الشيثية أنه موجود بذاته وصفاته إلا أنه ليس كالأشياء الموجودة ذاتاً وصفة فهو شيء لا تدركه الأفهام والعقول.

٢- لوحظ في منهج الإمام أبي حنيفة الكلامي إنه متوقف غير مؤول في صفات الله فالله صفات ولكنها بلا كيف كالوجه واليد والنفس وتابعه فيها الماتريدية والأشاعرة وكذلك حين ذكر الاستواء على العرش من غير كيف "عند الأشاعرة والماتريدية اتفق منهجهم مع منهج الإمام أبي حنيفة، أما عن صفات الله بأنها "ليست هو ولا غيره" فإن الأشعري قد وقع في تناقض بشأن هذه العبارة، ففي محاولة إثبات أنه تعالى عالم بعلم يسلك طريقة قياس الغائب على الشاهد بما يمكن أن تدل عليه هذه الطريقة من معنى المماثلة بين العلمين الإلهي والإنساني، صحيح أن الأشعري بصدد إثبات "علم" الله قد أعوزه البرهان على إثبات ذلك العلم الغائب وصحيح أيضاً أن الأشعري ذهب إلى أن علم الله لا يمكن أن يكون كعلم الإنسان، ولكن طريقة استدلاله ومحاولته الحثيثة في مخالفته لموقف المعتزلة ورغبته في إثبات أن الله علماً، كل ذلك أوقعه في تناقض بتشبيه العلم الإلهي بالعلم الإنساني وإن لم يصرح بذلك.

٣- تابع الماتريدي آراء أستاذه الإمام أبي حنيفة في قوله إن صفات الأفعال قديمة، فالماتريدية لا تميز بين صفات الذات وصفات الفعل، فكل الصفات عندها قديمة، أما صفات الفعل فهي عند الأشاعرة حادثة، ويرى الإمام الغزالي أن النزاع لفظي بينهما، كما حاولت الماتريدية والأشاعرة التوسط بين المشبهة والمجسمة وبين المعتزلة، لكن الأشاعرة مالوا إلى تأويل بعض الآيات رغم كون الأشعري شافعي المذهب، عكس الماتريدي وهو حنفي المذهب وتابعاً لمدرسة الإمام أبي حنيفة وهي مدرسة أهل الرأي.

كلام الله

كلام الله في الفكر الإسلامي:

الكلام يطلق على الملكة التي بها التمكن من ترتيب الكلمات^(١)، ويعرفه الجرجاني بأنه علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام والقيّد الأخير لإخراج العلم الإلهي للفلاسفة، وفي اصطلاح النحويين هو المعنى المركب الذي فيه الإسناد التام وفي تعريف آخر هو علم باحث عن أمور يعلم منها المعاد وما يتعلق به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب، وقيل الكلام هو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الأدلة.^(٢)

هذا وقد خصص الدكتور أبو العلا عفيفي مبحثاً خاصاً للكلمة أسماه "نظريات الإسلاميين في الكلمة" عرض فيه لنظرية الكلمة في الفكر الإنساني، وذكر أن معنى الكلمة فيه الشيء الكثير من الغموض، ليس في الفلسفة الإسلامية وحدها، بل في الفلسفات الأخرى التي تقدمتها، وذلك لكثرة ما توارد عليها من المعاني المختلفة في العصور الفلسفية المختلفة^(٣) وقد ذكر الكردستاني في تقريب المرام أن الكلام هو العلم بالعقائد وهي الأحكام التي يتعلق الفرض بمجرد اعتقادها بالقلب وأما التي يتعلق الفرض بعملها وإن كان الاعتقاد بها أيضاً مقصوداً فالعلم بها على الفقه.^(٤)

وقد بلغت أهمية موضوع الكلام الإلهي درجة أنه أصبح الموضوع الأول للعلم، ولكون صفة الكلام موضوعاً للعلم تجاوز عن موضوع العلم ذاته، فالكلام أحد موضوعات

١. محمد بخت المطيعي: رسالتان في فقه أبي حنيفة - مطبعة النيل بمصر - ١٣٢٤هـ - ١٩٠٦م - ص ٤.

٢. الجرجاني: أبو الحسن علي بن محمد بن علي - التعريفات - الدار التونسية للنشر - ١٩٧١م - ص ٩٨.

٣. أبو العلا عفيفي: نظريات الإسلاميين في الكلمة - الجزء الأول - المجلد الثاني - مجلة كلية الآداب - ١٩٣٤ - ص ١٤.

٤. الكردستاني: عبدالقادر الغندجي، تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام - شرح فرج الله زكي الكردستاني - كتيخاله مجلس بلدي الإسكندرية - ص ٧.

العلم وليس موضوعه الأوحد، كما أن الكلام ذاته موضوع جزئي من موضوع أشمل وأعم وهو موضوع الصفات فهو الصفة السادسة من صفات الذات السبع.^(١)

ثم كانت المشكلة الكبرى وهي مشكلة "خلق القرآن" التي تبني فيها المأمون ثم المعتصم آراء المعتزلة الذين حاولوا إجبار الناس على الاعتقاد أن القرآن مخلوق، وهم في ذلك استخدموا الأفكار اليونانية في تفسير علم اللاهوت الإسلامي.^(٢)

هذا وقد ارتبطت هذه المشكلة بما يعرف في التاريخ الإسلامي بمحنة الإمام "أحمد بن حنبل"، وعن تسرب هذه المشكلة إلى الفكر الإسلامي يقول ابن نباتة: "إن هذه المشكلة وجدت بنورها في العهد الأموي، وأن الجعد بن درهم قد أظهر مقالته بخلق القرآن أيام هشام، ثم نزل بالكوفة فتعلم منه الجهم بن صفوان."^(٣)

وربما تأثر الخليفة المأمون بنزعه الفارسية التي ورثها عن أمه والبيئة التي ربي فيها، وقد أثار بمسألة خلق القرآن فتنة كبيرة جعلت المسلمين يختلفون فيما بينهم اختلافاً شديداً، وقد أراد أن يحمل الناس على القول بذلك بحد السيف، فأجابه بعض العلماء ثقياً لا إيماناً بالرأي، فكان منهم يحيى بن معين وغيره يقولون "أجبنا خوفاً من السيف" أما الإمام أحمد بن حنبل فقد أبقى عليه إيمانه أن يتبع الثقبة، فجهر بمخالفة هذا الرأي وقال: إن القرآن غير مخلوق بالحجج العقلية والسمعية، فحبسه المعتصم ويقال أنه مات في الحبس. ومن خلال ذلك نستطيع القول أن مشكلة الكلام لها أهمية كبرى في الفكر الإسلامي.

أ- اتهام الإمام أبي حنيفة بالقول بخلق القرآن:

اتهم الإمام أبو حنيفة بالقول بخلق القرآن، وهذا الاتهام هو افتراء على الإمام، فقد صرح الإمام أبو حنيفة في كتابه الفقه الأكبر "والقرآن كلام الله تعالى في المصاحف مكتوب، وفي القلوب محفوظ، وعلى الألسن مقروء، وعلى النبي صلى الله عليه وسلم منزل، ولفظنا بالقرآن مخلوق، وكتابتنا له مخلوقة، وقراءتنا له مخلوقة، والقرآن غير مخلوق، وما ذكر الله

١. د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة - المجلد الأول - مكتب مدبولي ص ٥٧.

2. Gohn B. taylor: Thinking about Islam - Lutterworth Educational guilford and London - 1979-P.39.

٣. د. عبدالحميد سند الجندي: ابن قتيبة - عدد ٢٢ - من سلسلة أعلام العرب - المؤسسة المصرية العامة

للتأليف والترجمة والطباعة والنشر - ص ٢٢٥.

تعالى في القرآن حكاية عن موسى وغيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وعن فرعون وإبليس فإن ذلك كله كلام الله تعالى إخباراً عنهم، وكلام الله تعالى غير مخلوق وكلام موسى وغيره من المخلوقين مخلوق، والقرآن كلام الله تعالى قديم لا كلامهم، وسمع موسى عليه السلام كلام الله تعالى، كما قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليماً، وقد كان الله تعالى متكلماً ولم يكن كلم موسى عليه السلام، وقد كان الله تعالى خالقاً في الأزل ولم يخلق الخلق. (١)

وقد ادعى خصوم أبي حنيفة أنه كان يقول بهذا الرأي وأنه استتيب من ذلك، فقد جاء في كتاب "تاريخ بغداد" أخبرنا أبو الميمون البجلي حدثنا أبو زرعة عبدالرحمن بن عمرو، أخبرني محمد بن الوليد قال: سمعت أبا مسهر يقول: قال سلمة بن عمرو القاضي على المنبر: لارحم الله أبا حنيفة، فإنه أول من زعم أن القرآن مخلوق. وذكر في هذا الموضوع أن يوسف بن عثمان أمير الكوفة استتاب أبا حنيفة. (٢)

ويروى عن سفيان بن وكيع (٣) قال بعث ابن أبي ليلى إلى أبي حنيفة فسأله عن القوان فقال مخلوق، فقال تتوب وإلا أهدمت عليك؟ فتابعه فقال القرآن كلام الله، قال فدار به في الخلق يخبرهم أنه قد تاب من قوله القرآن مخلوق، فقال حماد بن أبي حنيفة فقلت لأبي كيف صرت إلى هذا وتابعته؟ قال يا بني خفت أن يقدم على فأعطيته النقية. (٤)

ثم نسبت رواية أخرى تدل على أن الإمام الأعظم كان يقول بخلق القرآن، وقد نسبت هذه الرواية إلى أبي يوسف إذ يقول: حدثنا حدثنا: الأصمعي، حدثنا: سعيد بن سلم الباهلي قال: قلنا لأبي يوسف لما لم تحدثنا عن أبي حنيفة؟ قال ما تصنعون به مات يوم مات يقول: القرآن مخلوق، وفي رواية أخرى أخبرنا العتيقي حدثنا الحسن بن أبي مالك - وكان من خيار عباد الله - قال، قلت لأبي يوسف القاضي: ما كان أبو حنيفة يقول في القرآن؟ قال: كان يقول: القرآن مخلوق قال: قلت فأنت يا أبا يوسف؟ فقال: لا.

١. الإمام أبو حنيفة: الفقه الأكبر - ص ١٦، ١٥.

٢. الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد - مطبعة السعادة بمصر - ١٣٤٩هـ - ١٩٣١م - ج ٣٧٨/١٣ - ٣٨٤.

٣. سفيان بن وكيع بن الجراح أبو محمد الرواس الكوفي - كان صدوقاً إلا أنه ابتلى بواقفة فأدخل عليه ما ليس من حديثه، فنصح فلم يقبل فسقط حديثه من العاشرة. (انظر تقريب التهذيب ج ١ ص ٤٥٢)

٤. محمد زاهد الكوثري: تأييب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب - مطبعة الأنوار - طبعة أولى - ١٣٦١هـ - ١٩٤٢م، ص ٥٣، ٥٤، ٥٥.

ويكفيها في الرد على هذه الافتراءات ما ساقه في هذا المجال الدارقطنى من أن الإمام أبا حنيفة كان من أجهر خلق الله بالحق، وأصرحهم في الحق فلو كان من الذين يعطون النقيّة لما ضربه ابن هبيرة، ولا امتحنه والى الكوفة، ولا ضربه المنصور إلى أن يموت وهو محبوس فمن ابن أبي ليلى؟ حتى يعطيه أبو حنيفة النقيّة؟ وليس هذا إلا كذبا مكشوفاً.

وأما عن أبي يوسف فيروى لنا التاريخ أنه كان يعظم الإمام في حياته وبعد مماته، وما ذكره ابن أبي العوام يجلى الموقف إذ يقول: حدثني: محمد بن أحمد بن حماد حدثني: محمد بن شجاع قال: سمعت الحسن بن أبي مالك يقول: سمعت أبا يوسف يقول: جاء رجل إلى مسجد الكوفة يوم الجمعة فدار على الخلق يسألهم عن القرآن، وأبو حنيفة غائب في مكة فخاض الناس في ذلك واختبطوا، والله ما أحسبه إلا شيطاناً تصور في صورة الإنس فأنتهى إلى حلقتنا فسألنا، فنهى بعضنا بعضاً عن الجواب في ذلك، ولنا له شيخنا غائب ليس بحاضر وكره أن نتقدمه بكلام حتى يكون هو المبتدئ به، فأنصرف عنا. قال أبو يوسف: فلما قدم أبو حنيفة تلقيناه بالقاسية فسلمنا عليه، وسألنا عن أهل والبلد فأخبرناه ثم قلنا له بعد أن تمكنا: يا أبا حنيفة وقعت مسألة فما تقول فيها؟ فكانه كان في قلوبنا وأنكرنا وجهه، وظن أنها مسألة مفتنة، وإنا قد تكلمنا فيها بشئ فقال: ما هي؟ قلنا: كذا وكذا فأخبرناه بما سأل عنه الرجل فسكت ساعة ثم قال لنا: فما كان جوابكم فيها؟ قلنا: لم نتكلم فيها بشئ وخشينا أن نتكلم بشئ تنكره فسرى عنه، وأسفر وجهه، وقال جزاكم الله خيراً، احفظوا وصيتي لا تتكلموا فيها بكلمة واحدة أبداً ولا تسألوا عنها أبداً، انتهوا إلى أنه كلام الله عز وجل بلا زيادة حرف واحد ما أحسب هذه المسألة تنتهى حتى توقع أهل الإسلام في أمر لا يقومون له ولا يقعدون، أعاننا الله وإياكم من الشيطان الرجيم. (١)

وهذه الرواية تدل على توافق آراء الإمام أبي يوسف مع آراء استاذه أبي حنيفة وفيها بين أبو حنيفة اعتقاده في هذه المسألة.
ب- موقف أهل السنة من كلام الله:

تبنى أهل السنة رأى الإمام أحمد بن حنبل في القول بقدم القرآن، فقد وضع أحمد بن حنبل عقيدته في كلام الله وهى قوله "نقول إن الله لم يزل متكلماً إذاً ولا نقول: إنه كان ولا

١. محمد زاهد الكوثري: تأييب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب - ص ٥٥.

يتكلم حتى خلق كلاماً، ولا نقول إنه قد كان ولا يعلم حتى خلق علماً، ولا نقول إنه كان ولا قدرة، ولا نقول إنه كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نوراً، ولا نقول إنه كان ولا عظمة له حتى خلق لنفسه عظمة“ (١).

ويؤكد ابن تيمية على أن مذهب أهل السنة والجماعة قديم، وقد رفض ما ذهب إليه الجهمية والمعتزلة والنجارية من أن كلام الله محدث مخلوق ومنفصل عن الله، أو أن كلام الله حادث بعد وجود المخلوقات، لكن مما يجب الإيمان به والتصديق أن الله يتكلم، وأن كلامه قديم وأنه لم يزل متكلاً في كل أوقاته بذلك موصوفاً، وكلامه قديم غير محدث كالعلم والقدرة، كذلك فإن الله كان متكلاً بالقرآن قبل أن يخلق الخلق، وقبل كل الكائنات موجوداً، وأن الله فيما لم يزل متكلاً كيف شاء، وكما شاء، وإذا شاء أنزل كلامه، وإذا شاء لم ينزله (٢).

وفي "تبيين كذب المفتري" أخبرنا الشيخان الفقيه أبو عبد الله محمد بن الفضل وأبو الحسين أحمد البيهقي أنه: لما كلم "الشافعي" "حفص الفرد" فقال "حفص" القرآن مخلوق، فقال: له "الشافعي" رحمه الله كفرت بالله العظيم، ثم قال "الشافعي" لأن تلقى الله العبد بنوب مثل جبال تهامة خير له من أن يلقاه باعتقاد حرف مما عليه هذا الرجل وأصحابه، وكان يقول بخلق القرآن (٣).

كذلك استنكر الإمام مالك الكلام في مشكلة خلق القرآن، وقال "القرآن كلام الله، ومن قال القرآن مخلوق يوجع ضرباً وحبس حتى يتوب" (٤).

ج- موقف المعتزلة:

أما موقف المعتزلة من مشكلة كلام الله فهو مخالف لموقف الحنابلة، وقد بلغ هذا الخلاف إلى حد إرابة الماء في زمن المأمون والمعتمد، وكانت المشكلة سبب محنة الإمام أحمد بن حنبل.

١. د. النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - ج ١/٢٥٦.

٢. ابن تيمية: الأسماء والصفات - ج ١/٧٨، ٧٩.

٣. ابن عساكر: تبيين كذب المفتري - ص ٣٣٩-٣٤١.

٤. الإمام أبو زهرة: مالك - دار الفكر العربي - ص ١٧١.

والكلام لدى المعتزلة مخلوق، فالقرآن لديهم لو كان قديماً لشارك الله في الألوهية، ذلك أن القدم صفة ذات للألوهية. فموقف المعتزلة من مشكلة "كلام الله" أو "خلق القرآن" فرع من تصورهم للتوحيد، ذلك أن إنكار الاعتقاد بخلق القرآن، يعنى إثبات قدمه، وكل ما هو قديم فهو إله، أما إصرار المعتزلة على فرض الاعتقاد بخلق القرآن على المسلمين هو خشيتهم أن يضاهى المسامون - حين يعتقدون بقدم كلام الله أو بالأحرى قدم القرآن - المسيحين إذ يعتقدون بقدم كلمة الله - اقنوم الابن - ومن ثم ألوهية المسيح لقد توهم المعتزلة أن القول بقدم القرآن إنما يترتب عليه أن يحل القرآن في نفوس المسلمين مكانة المسيح من النصارى إذ كلاهما القرآن والمسيح كلمة الله. (١)

وقد عارض الحنابلة مذهب المعتزلة، وقالوا إن كلام الله غير مخلوق، فقد كان الحنابلة أقرب إلى العامة من المتكلمين بعامة، والمعتزلة بخاصة، فقد كانوا يدركون خطورة اعتناق العامة لعقيدة خلق القرآن، وكاد يلتبس عليهم لفظ الخلق بالفظ الإختلاق، لهذا فقد منع الخليل بن أحمد وصف كلام الله بالمخلوق لأن الكلام متى وصف بالخلق فالقصد به الكذب، كذلك كلفت العامة تنشد في الأسواق في زمن المتوكل:

لا والذي رفع السماء بلا عماد للنظر
ما قال أقاتل في القرآن يخلقه إلا كفر
لكن كلام الله منزل من عند خالق البشر

للحوادث، وذلك محال ويستحيل أن يكون في محل لأنه يوجب أن يكون المحل به موصوفاً، ويستحيل أن يحدثه لا في محل لأن ذلك غير معقول، فتعين أنه قديم به صفة له. (١)

الدليل الثاني:

قوله عزوجل: "إِلَهَ الْخَالِقِ وَالْمَخْرُوجِ" (٢)، استدلوا بها على أن كلام الله صفة ذات غير مخلوق، وكلامه سبحانه وتعالى واحد هو أمر ونهى ووعد ووعد، ثم استدلوا على قدم أمر الله قبل الخلق وبعده في قوله سبحانه: "لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ". (٣)

ويعترض الدكتور أبو العلا عفيفي على قول الأشاعرة من الأمر الوارد في هذه الآيات، كلام الله بمعنى الصفة الذاتية غير المزايلة لله، ويرى أنها نغمة جديدة لم نسمعها من قبل، وما كنا لنسمعها لو لم يتسرب إلى المسلمين أقوال المسيحيين في قدم "الكلمة" غير المزايلة للذات الإلهية وإن كانت متميزة عنها.

وقالت الأشاعرة أيضاً كلمة التكوين "كن" الواردة في الآية "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" (٤) والآية "إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" (٥)، من كلام الله القديم، وفسروا هاتين الآيتين تفسيراً يظهر فيه تجسيم الكلمة "كلمة التكوين"، إلى حد لا يمكن معه إنكار تأثيرهم بتفسير فلاسفة اليهود. (٦)

كما قدم الأشعري بالإضافة إلى الأدلة النقلية أدلة عقلية، فقد دل العقل على كون البارئ حياً، والحي يصح منه أن يتكلم ويأمر وينهى، كما يصح منه أن يعلم ويقدر ويريد ويسمع ويبصر، فلو لم يتصف بضده وهو الخرس والعمى والحصر وهي نقائص ويتعالى

١. د. أبو الوفا الخليلي التفتازاني: دراسات في الفلسفة الإسلامية - طبعة أولى - مكتبة القاهرة الحديثة -

١٩٥٧ - ص ٤٤.

٢. سورة الأعراف: آية رقم ٥٤.

٣. سورة الروم: آية رقم ٤.

٤. سورة يس: آية رقم ٨٢.

٥. سورة الحل: آية رقم ٤٠.

٦. أبو العلا عفيفي: نظريات الإسلاميين في الكلمة - ص ٣٩، ٤٠.

عنها، كذلك كلام الله ليس شخصاً ولا نعتاً، لذا لم يجز عليه أن يكون مخلوقاً، ومن أثبت أن كلام الله شخصاً مخلوقاً لزمه أن يجوز الموت على كلام الله عزوجل وذلك مما لا يجوز. (١)

كما قدم الرازى وهو أشعري أدلة عقلية على أن كلام الله تعالى أزلى غير مخلوق.

الدليل الأول:

هو أنه سبحانه وتعالى لو كان متكلماً بكلام محدث فذلك المحدث إما قائم بذاته أو قائم بغيره، والأول باطل لأنه يقتضى أن يكون ذاته تعالى محلاً للحوادث وهو محال، والثانى أيضاً باطل لأنه لو جاز أن يتكلم بكلام غير قائم بذاته لجاز أن يكون جاهلاً بجهل قائم بغير ذاته وهو محال، فكون كلامه محدثاً: محال فثبت أن كلام الحق عزوجل - قديم أزلى. (٢)

أما الماتريدية فقد اتفقت مع الأشاعرة في أن المراد من القرآن كلام الله إنما هو الصفة الأزلية القديمة التى ليست بصوت ولا نغمة، ويقول الماتريدى إن معنى أن الله تعالى متكلم أن له صفة الكلام وأنه موصوف بها فى الأزلى، ومعنى أنه عالم أن له صفة العلم وأنه موصوف بها فى الأزلى، وأنه لا علم لنا بهذه الصفة الأزلية إلا عن طريق الألفاظ والأصوات التى هى مظاهر خارجية حادثة، وعليه فالقرآن، الذى بين أيدينا "أى الألفاظ الموجودة فى المصاحف المقروءة المسموعة، ليست سوى مظهر خارجى من مظاهر تلك الحديث النفسى المعبر عنه بالصفة. (٣)

هـ - الكلام النفسى والكلام اللفظى.

ميز الإمام أبو حنيفة النعمان بين الكلام النفسى والكلام اللفظى، فالأول قديم والثانى حادث، وقول الإمام ولفظنا بالقرآن مخلوق وكتابتنا له مخلوقة وقراءتنا له مخلوقة يدل دلالة واضحة على أن دليل حدوث القرآن الملفوظ والمؤدى باللسان البشرى هذه الألفاظ مخلوقة، أما القرآن. بمعنى كلام الله القديم فهو قديم.

١. الشهرستانى: نهاية الأقدام فى علم الكلام - صححه التردجيوم - ص ٢٦٨.
٢. فخر الدين الرازى: المسائل الخمسون فى أصول الدين، تحقيق أحمد حجازى انسقا - طبعة أولى - المكتب الثقافى للنشر والتوزيع - القاهرة - ١٩٨٩م - ص ٥٣.
٣. د/أبو العلا عفيفى: نظريات الإسلاميين فى الكلمة - ص ٤١.

كذلك الأشعري فقد ميز بين الكلام النفسى والكلام اللفظى وإن لم يصرح بهذه التفرقة، فقال: إن الله تعالى متكلم فى الأزل وكلامه أمر ونهى وإخبار واستخبار، هذه الوجوه ترجع إلى اعتبارات فى كلامه لا إلى عدد فى نفس الكلام. (١)

والظاهر فيما يقرره الأشعري أن كلام الله عنده يطلق بإطلاقين أحدهما يراد به صفة البارى، وهذا الكلام الذى هو صفة للبارئ قديم، والثانى يراد به الألفاظ الدالة على هذا الكلام القديم، وهذا الكلام حادث مخلوق. (٢)

وقد خالف الأشعري بهذا التدقيق جماعة من الحشوية إذ أنهم قضوا يكون الحروف والكلمات قديمة، والكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس سوى العبارة، والعبارة دلالة عليه من الإنسان، فالمتكلم عنده من قام به الكلام، وعند المعتزلة من فعل الكلام غير أن العبارة تسمى كلاماً: إما بالمجاز، وإما بإشتراك اللفظ. (٣)

ويفرق الماتريدى بين أمرين فى كلام الله القديم القائم بذاته وهو المعنى النفسى الذى يعبر عنه بالألفاظ أو المعنى القائم بالنفس والذى يعبر عنه بالألفاظ والتراكيب هو قديم، وهذه التراكيب الدالة على المعنى القائم بالنفس معجزة لاشتمالها على النظم الغريب، أما الألفاظ والحروف والأصوات التى يجعلها الله تعالى فى غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبى صلى الله عليه وسلم نعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته. (٤)

تعقيب:

١- اتفقت كل من الماتريدية والأشاعرة مع رأى الإمام أبى حنيفة فى التوسط فى مشكلة "كلام الله" بين الحنابلة والمعتزلة فى أن كلام الله قديم عند "أبى حنيفة والأشعري

١. الشاشى: إسحق بن إبراهيم - أصول فى علم الأصول - ص ٣٤.

٢. د. أبو الوفا التفتازانى: دراسات فى الفلسفة الإسلامية - ص ٤٥.

٣. الشهرستانى: المال والنحل ج ١/٩٦.

٤. الماتريدى: رسالة فى الاعتقاد على مذهب أبى حنيفة مخطوط ورقة رقم ٣٥.

- والماتريدي“، وكذلك أحمد بن حنبل، أما المعتزلة فكلام الله عندهم مخلوق، وقولهم هذا وهو حدوث كلام الله مبالغة منهم في التنزيه.
- ٢- اتفقت آراء الماتريدية والأشاعرة مع رأي أبي حنيفة في قولهم أن القرآن المقروء والذي يعبر عنه بالألفاظ والتراكيب مخلوق وحادث، وخالفهم ”الحنابلة“ بأن كلام الله ”قديم“ ولو كان مسموحاً أو مقروءاً.
- ٣- اتفق رأي الإمام مالك مع رأي الإمام أبي حنيفة في عدم الخوض في مشكلة خلق القوان، ”ما نكر في رواية أبي العوام عن أبي يوسف لما جاء رجل إلى مسجد الكوفة يوم الجمعة ودار على الخلق يسألهم عن خلق القرآن“، لم يتكلم فيها أبو حنيفة، لكن لما اتسعت دائرة الجدل في خلق القرآن بين قائل بحدوثه، وآخر قائل بقدمه كان لزاماً على الإمام أبي حنيفة عدم التوقف لأنه ليس هو الحل، ومن ثم فقد أدلى بدلوه في هذه المشكلة المهمة لأن السكوت فيها ضار بالعقيدة ومنهج أهل السنة.
- ٤- اتفقت الماتريدية والأشاعرة مع رأي أبي حنيفة في التمييز بين نوعين من الكلام الأول الكلام النفسى وهو قديم، والثانى الكلام اللفظى وهو الحروف والأصوات وهو حادث.

رؤية الله تعالى

- الرؤية هي: المشاهدة بالبصر حيث كان أى فى الدنيا والآخرة^(١)، والرؤية إدراك المرئى وهى على عدة أنواع.
- الأول : بالحاسة وما يجرى مجراها مثل قوله تعالى: **لَنَرَوَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * ثُمَّ لَنَنْوِتْنَهُمْ أَعْيُنَ**
الْبَاطِنِينَ،^(٢)
- الثانى : بالوهم والتخيل مثل أرى أن زيدا منطلق، ومثل قوله تعالى: **”وَأَوْتِرْوِي إِذْ يَنْتَوِي**
الدِّينَ كَخَرُّوا“^(٣)
- الثالث : بالتفكير مثل قوله تعالى: **”إِنِّي أَرَىٰ هَآءِ لَآ تَرَوْنَ“**^(٤)

١. الجرجاني: التعريفات - ص ٥٨.

٢. سورة التكاثر: آية ٦، ٧.

٣. سورة الأفعال: آية ٥٠.

٤. سورة الأفعال: آية ٤٨.

الرابع : بالعقل مثل قوله تعالى: "فَلَمَّا تَرَاءَ الْجَمْعَانِ" (١) أى تقاربا وتقابلا حتى صار كل واحد منهما بحيث يتمكن من رؤية الآخر ويتمكن الآخر من رؤيته. (٢)

وفى مفتاح السعادة: الرويا هى فعل للنفس الناطقه و لو لم تكن لها حقيقه لم تكن لا يجاد هذه القوى فى الإنسان، والحكيم تعالى منزه عن الباطل..

يحكى أن أبا حنيفة رحمه الله تعالى رأى كأنه ينش قبر النبى صلى الله عليه وسلم ويجمع عظامه إلى صدره، فهالته الرويا فقال ابن سيرين هذه رؤيا أبى حنيفة، فقال أنا أبو حنيفة، فقال ابن سيرين اكشف عن ظهرك، فكشف فرأى خالاً بين كتفيه، فقال أنت النبى: قال عليه الصلاة والسلام يخرج فى أمتى رجل يقال له أبو حنيفة بين كتفيه خال يحيى الله تعالى دينى على يديه، قال ابن سيرين لا تخف إنه "صلى الله عليه وسلم" مدينة العلم وأنت تصلى إليها فكان كما قال. (٣)

وفى وصيته لأبى يوسف قال الإمام أبو حنيفة له: "وانكر واستغفر الله لمن أخذت عنهم العلم وداوم على التلاوة، واقبل من العامة ما يعرضون عليك من رؤياهم فى النبى صلى الله عليه وسلم وفى رؤيا الصالحين. (٤)

أما عن رؤية الله تعالى فقد اتفق المسلمون على أنه سبحانه وتعالى لا يرى فى الدنيا، وقد تنازعوا فى رؤية رسولنا صلى الله عليه وسلم لربه ليلة الإسراء والمعراج، وقد أنكرت عائشة رضى الله عنها أن يكون صلى الله عليه وسلم رأى ربه بعين رأسه، وحديث أبى ذر الغفارى رضى الله عنه - عند مسلم. قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم، هل رأيت

١. سورة الشعراء: آية ٦١.

٢. د. عبدالقادر البحرى: رؤية الله تعالى والرد على المنكرين - طبعة اولى - مكتبة النور - الإسماء - ١٤٠٧هـ - ص ١١٠.

٣. طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة - دائرة المعارف النظامية - حيدرآباد - الهند - ج ١/٢٧٤، ٢٧٥.

٤. الإمام أبو حنيفة: وصية الأمام الأعظم أبى حنيفة لأبى يوسف، مخطوط ورقة رقم ٩.

ربك؟ فقال: نوراني أراه، وفي رواية: رأيت نوراً " صريح في نفى الروية " بل هو أبلغ من النفي الصريح لمجيئه على صورة الاستفهام الإنكاري. (١)

أما رؤية الله تعالى في الآخرة فقد اختلف فيها بين نافي للرؤية ومثبت لها، فالإمام أبو حنيفة ومعه الماتريدية والأشاعرة أثبتوا الرؤية لكن بلا كيف، أما أهل السنة والجماعة فقد قالوا بجواز رؤية الله تبارك وتعالى في الآخرة رؤية بصرية منزهاً عن صفات المحدثين وخالفوا في ذلك المعتزلة والجهمية.

١- أدلة أبي حنيفة على رؤية الله تعالى:

قال أبو حنيفة في الفقه الأكبر " والله تعالى يرى في الآخرة ويراه المؤمنون، وهم في الجنة بأعين رؤوسهم بلا تشبيه، ولا كيفية، ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة،" (٢)

فإنه سبحانه وتعالى عند الإمام أبي حنيفة يرى ولكن بصيغة المجهول، أي ينظر إليه بعين البصر في الآخرة لقوله تعالى "وَجُوهٌ يَهُودِيٌّ لِنَارٍ نَّارِيَّةٌ * أَلَىٰ رَيْسًا نَّارِيَّةٌ" (٣)، أي وجوه حسنة منعمة بهية تراه عياناً بلا كيفية ولا جهة ولا ثبوت مسافة ومن يرى ربه لا يلتفت إلى غيره، لقوله صلى الله عليه وسلم على مارواه مسلم "إذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله تبارك وتعالى تريدون شيئاً أزيدكم فيقولون: ألم تبيض وجوهنا، ألم تكملنا الجنة وتنجينا من النار! قال: فيرفع الحجاب أي وجوه أهل الجنة فينظرون إلى وجه الله سبحانه فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربهم". وهذه الرؤية مقرونة بتنزيه الله.

"وقال الإمام الأعظم في كتابه "الوصية" ولقاء الله تعالى لأهل الجنة بلا كيف ولا تشبيه، ولا جهة"، وتكون رؤيته على وجه خارق للعادة من غير اعتبار المقابلة لهذه الحاسة كما روى عنه صلى الله عليه وسلم: "أتموا صفوفكم فإني أراكم من وراء ظهوري" على ما

١. د. عبدالقادر البحر اوى: رؤية الله تعالى - ص ٢٧.

٢. الإمام أبو حنيفة: الفقه الأكبر - ص ٢١، ٢٢.

٣. سورة القيامة: آية رقم ٢٢، ٢٣.

رواه الشيخان، وكما برانا الله تعالى اتفاقاً فإن الرواية نسبة خاصة بين طرفي الراى والمرئى ومتعلقى رؤيتهما. (١)

ب- مذهب أهل السنة والملتهم:

قال أهل السنة والجماعة بجواز رؤية الله تبارك وتعالى فى الآخرة، وقدموا أدلة نقلية من القرآن والسنة النبوية، وكذلك أدلة عقلية، وقد أستدلوا بنفس الآية أيضاً "وَجُوهٌ يَّوْمَئِذٍ لَّأَنفُسٍ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ" إن تفسير النظر بالروية هو المنقول عن السلف الصالح، رضوان الله عليهم وهم أعلم بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم - من غيرهم، فلقد قال ابن مردويه فى تفسيره: حدثنا إبراهيم عن محمد حدثنا..... عن عبد الله بن عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم. فى قوله "وَجُوهٌ يَّوْمَئِذٍ لَّأَنفُسٍ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ" قال: من البهائم والحسن، **إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ**. قال تنتظر إلى وجه ربها عز وجل، وقال عكرمة، وجوه يومئذ ناضرة قال: من النعم إلى ربها ناضرة قال: تنتظر إلى ربها نظراً، ثم حكى عن ابن عباس مثله، وهذا قول كل مفسر من أهل السنة والحديث. (٢)

وبحدثنا صاحب الظلال الشيخ سيد قطب فيقول: إن روح الإنسان لتستمتع أحياناً بلحمة من جمال الإبداع الإلهى فى الكون أو النفس، تراها فى الليله القمراء أو الفجر الوليد، أو الظل المديد فكيف؟ كيف بها وهى تنتظر - لا إلى جمال صنع الله - ولكن إلى جمال ذات الله. (٣)

ونقل عن الإمام مالك بن أنس أنه عندما سئل عن معنى قوله تعالى "وَجُوهٌ يَّوْمَئِذٍ لَّأَنفُسٍ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ" أنتظر إلى الله عز وجل؟ قال نعم فقلت: إن قوماً يقولون تنتظر ما عنده، قال بل تنتظر إليه نظراً. (٤)

وفى قوله تعالى "لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ" (٥)، أكد الإمام الطبرى رأى أهل السلف فى إمكان الروية، فقد ذكر الآراء المختلفة ثم علق على هذه الآراء

١. ملا على القارى: شرح الفقه الأكبر - ص ١١٩، ١٢١.

٢. ابن قيم الجوزية: حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح - مطبعة دار الحديث - القاهرة - ص ٢٦٨.

٣. سيد قطب: فى ظلال القرآن - مجلد ٧٥ - مكتبة دار الشروق - القاهرة ص ٣٧٧، ٣٧٧١.

٤. ابن الجوزية: حادى الأرواح ص ٢٩٩.

٥. سورة الأنعام: آية ١٠٣.

بقوله: والصواب ما تظاهرت به الأخبار عن رسول الله أنه قال: سترون ربكم يوم القيامة، كما ترون القمر ليلة البدر، وكما ترون الشمس أين سحاب، فالمؤمنون يرونه، والكافرون يومئذ عنه محجوبون، كما قال جل ثناؤه "كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَجُوبُونَ" (١)

وختم كلامه بقوله إن منكرى الرواية لا يرجعون عن قولهم إلا إلى ما لبس عليهم الشيطان، ويظهر أنه كان يتشدد في نزوعه السلفي، حتى لقد ذكر تلاميذه أنه كفر المخالفين لأراء السلف. (٢)

كذلك قدم أهل السنة والسلف الصالح أدلة عقابية على جواز رؤية الله في الآخرة وخالفهم في غير ذلك غيرهم وتحقيقه أن الأبصار عبارة عن إدراك تام وانكشاف بليغ يحصل عقب فتح البصر، وهو في الشاهد إنما يحصل بالمحاذاة والقرب وخروج الأشعة أو الانطباع، وفي حق الله تعالى في الآخرة يحصل هذا الإدراك بدون تلك الشرائط شرطاً في ادراكنا في هذه كونها شرطاً في النشأة والآخرة في قدرة الله تعالى أن يخلق في البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته تعالى من دون تلك الشرائط كما قال (من غير موازاة ومقابلة وجهة) وعند الأشعرية واتباعه تلك الشرائط أسباب عادية فيجوز الإبصار بدونها في هذه النشأة، كذلك فإننا نرى الأعراض كالألوان والأضواء وغيرهما والجواهر كالطول والعرض في الجسم، فلا بد من علة مشتركة بينهما يكون هو المتعلق الأول للروية وذلك الأمر أما الوجود أو الحدوث أو الإمكان والأخيران عديمان لا يصلحان لتعلق الروية بهما فلم يبق إلا الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكن فيجوز رؤيته عقلاً. (٣)

وقد ذهب شيخ الإسلام ابن تيمية على القول بثبوت الروية استناداً إلى آيات القرآن الكريم والسنة النبوية مع دلالة العقل عليها. (٤) وكذلك تلميذه ابن القيم قال: حدثنا الحسن بن

١. سورة المطففين: آية رقم ١٥.

٢. د. أحمد محمد الحوفى: الطبرى - عدد رقم ١٣ من سلسلة أعلام العرب - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر - ص ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥.

٣. الجلال الدواني: محمد بن أسعد الصديقى: شرح على العقائد العنصرية، وبها حاشية عليه للعلامة المحقق عبدالحكيم السلكتوى ص ٦٨، ٦٧.

٤. ابن تيمية: منهاج السنة تحقيق محمد رشاد سالم - دار العربية بالقاهرة - ج ٢/٧٦، ٧٥.

عزمه... حدثنا أبي مريم عن أنس قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذه الآية: "الَّذِينَ أَحْسَنُوا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِمْ وَأَنْبَأُوا الْغَيْبَ مِنْ دُونِ الْغَيْبِ وَالَّذِينَ كَانُوا عَلَىٰ سَبِيلِ الدِّينِ إِذْ جَاءَهُمْ الْبُرْهَانُ مِنَ اللَّهِ فَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي هُوَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ" (١) قال: "لَّذِينَ أَحْسَنُوا الْعَمَلَ فِي الدُّنْيَا الْحَسَنَىٰ وَهِيَ الْجَنَّةُ، وَالزِّيَادَةُ هِيَ النَّظَرُ إِلَىٰ وَجْهِ اللَّهِ." (٢)

هكذا أجمع علماء السلف الأخيار وأعلام الأئمة من رؤية رب العالمين، واتفق الأنبياء والمرسلون والتابعون على ثبوتها في دار القرار من غير شك ولا إنكار.

نفاة الرؤية ورد الأشعرة والماتريدية عليهم:

ذهبت المعتزلة إلى القول بنفى الرؤية، وقالوا كيف تعقل رؤية بلا مقابلة بغير جهة، وإنما لم نزه في الدنيا لعجز أبصارنا، لا لامتناع الرؤية، فهذه الشمس إذا حرق الرائي البصر في شعاعها أضعف عن رؤيتها، لا لامتناع المرئي، بل لعجز الرائي، وقد استندوا في ذلك لقوله تعالى "لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ" (٣)

وقد رد الأشعري على ذلك بأنه يحتمل أن يكون لا تدركه الأبصار في الدنيا، وتدركه في الآخرة، لأن رؤية الله تعالى أفضل الذات وأفضل الذات تكون في أفضل الدارين، ويحتمل أن يكون الله تعالى أراد بقوله "لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ" يعني لا تدركه أبصار المكذابين وذلك أن كتاب الله يصدق بعضه بعضاً. (٤)

أما أبو منصور الماتريدي، فقد استدل بهذه الآية على إثبات الرؤية، فقال في رؤية الرب عز وجل عندنا لازم وحق من غير إدراك ولا تفسير فأما الدليل على الرؤية فقوله تعالى "لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ" ولو كان لا يرى لم يكن لنفى الإدراك حكمه، إذ يدرك غيره بغير رؤية، فموضع نفى الإدراك وغيره من الخلق لا يدرك إلا بالرؤية لا معنى له. (٥)

١. سورة يونس: آية ٢٦.

٢. ابن قيم الجوزية: حادي الأرواح ص ٢٦٢.

٣. شرح العقيدة الطحاوية: حققها جماعة من العلماء، دار إحياء السنة بالإسكندرية - ص ٢١١.

٤. الأشعري: الإبانة تحقيق د/فوقيه حسين محمود، دار الأكراد - عابدين - ١٣٧١هـ - ١٩٧٧م -

ج ٤٤/٢

٥. الماتريدي: التوحيد - ص ٧٧.

ومن الأدلة التي استند إليها المعتزلة في نفي الرؤية هي قوله سبحانه وتعالى "وَأَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ ابْنَ مَرْيَمَ وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ ارْنِي أَبْطُرَ إِبَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَاهِي وَلَكِنْ أَنْظُرَ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَاهِي فَأَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَهْلَهُ دَكًّا وَكَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا" (١)

وقد أكد السيد المرتضى وهو معتزلي على أن هذه الآية توجب صراحة نفي الرؤية، لكن المرتضى وغيره من المعتزلة يرون أن موسى كان يعرف أن رؤية الله محال، ولكنه مع هذا سأله حين ألح عليه قومه بأن يجعلهم يرون الله ليعلموا أنه صادق فيما ادعى من أنه رسول لهم، وسؤال موسى كان يقصد أن يفهم هؤلاء السائلين حين يسمعون النص باستحالته (٢).

وقد خالف الأشعري المعتزلة في هذه الآية وقال إن هذه الآية تدل على جواز الرؤية، فلا يجوز أن يكون موسى صلوات الله وسلامه عليه وقد ألبسه الله جلباب النبين وعصمه بما عصم به المرسلين قد سأل ربه ما يستحيل عليه، فإذا لم يجز ذلك على موسى صلى الله عليه وسلم، علمنا أنه لم يسأل ربه مستحيلًا، وأن الرؤية جائزة على ربنا تعالى، ولو كانت الرؤية مستحيلة كما زعمت المعتزلة ولم يعلم ذلك موسى صلى الله عليه وسلم وعلموه هم لكانوا على قولهم أعلم بالله من موسى وهذا مما لا يدعيه مسلم (٣).

وقد أكد الرازي على صحة هذه الرؤية وتدل عليها وجوه هي:

١- الوجه الأول: هو أن موسى عليه السلام سأل الرؤية من الله تعالى ولو كانت الرؤية ممنوعة لما سأله.

٢- الوجه الثاني: هو أنه سبحانه وتعالى قال في التنزيل: "فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَاهِي" فعلق الرؤية على استقرار الجبل، واستقرار الجبل ممكن، والمعلق على الممكن ممكن، فثبت بهذه الوجوه أنه سبحانه وتعالى مرئي (٤).

ومن أدلة الأشعري في تأكيده للرؤية هي قوله تعالى "إِلَىٰ وَيَمَّا نَاطِرَةٌ" إنها رائية ترى ربه عز وجل، ومما يبطل قول المعتزلة: إن الله عز وجل أراد بقوله إلى ربه ناظرة

١. سورة الأعراف: آية رقم ١٤٣.

٢. السيد المرتضى: الأمالي - طبعة أولى - مطبعة السعادة - ج ٢/١٢٤.

٣. الأشعري: الأباله - ج ٢/٤٣.

٤. الرازي: المسائل الخمسون في أصول الدين - ص ٥٦، ٥٧.

نظر الإنتظار أنه قال "إلى ربهما ناظرة" ونظر الإنتظار لا يكون مقروناً بقوله "إلى" لأنه لا يجوز عند العرب أن يقولوا في نظر الإنتظار "إلى" فلما أرادت الإنتظار لم تقل "إلى" فلما قال سبحانه إلى ربه ناظرة علمنا أنه لم يرد الإنتظار وإنما أراد نظر الرؤية. (١) وأما الماتريدي فقد استدل على جواز رؤية الله بأدلة هي: قول موسى عليه السلام: "وَبِأَرْوِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ" ولو كان لا يجوز الرؤية لكان "تلك السؤال" منه جهل بربه، ومن بجهله لا يحتمل أن يكون موضعاً لرسالته أميناً على وحيه.

ثم يبرهن الماتريدي على جواز رؤية الله عزوجل يوم القيامة بأدلة عقلية وقد ميز له الدكتور عبد الفتاح فؤاد دليلين.

- ١- أزم القول بالرؤية لتكون للمؤمنين كرامة تبلغ في الجلالة ما أكرموا به، وهو أن يصير لهم المعبود بالغيب شهوداً، كما صار المطلوب من الثواب حضوراً.
- ٢- الكل يجمع على العلم بالله في الآخرة، فالعلم الذي لا يعتريه الوسواس وذلك علم العيان لا علم الاستدلال، أي أن المعرفة الحسية عند الماتريدي هي مصدر اليقين، وليس المعرفة العقلية، فكثرة الآيات أو الأدلة البرهانية لا تحقق علم الحق الذي لا يعتريه الشك، فالعلم اليقيني بالله تعالى في الآخرة يوجب الرؤية. (٢)

تعقيب:

بعد عرضنا لمبحث الرؤية لكلاً من الإمام أبي حنيفة وأهل السنة والأشاعرة والماتريدي والمعتزلة، خلصنا إلى النتائج التالية:

- ١- جاء موقف أبي حنيفة والماتريدي والأشاعرة من جواز رؤية الله وسطاً بين أهل السنة المؤيدين بجواز رؤية الله رؤية بصرية، وبين المعتزلة الناقين للرؤية، فقد أثبتوا الرؤية لكنها بلا كيف، فالكيفية تكون أذى صورة، بل يرى بلا وصف قيام وقعود، واتكاء وتعلق، واتصال وانفصال، ومقابلة ومدابرة، وقصير وطويل، ونور وظلمة، وساكن ومتحرك، ومماس ومباينه، وخارج وداخل، ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل لتعالیه على ذلك. (٣)

١. الأشعري: الإبانة - ج ٢/٣٩.

٢. د. عبد الفتاح فؤاد: الأصول الإيمانية - ص ١٠٣، نقلاً عن التوحيد للماتريدي - ص ٨٠، ٨١.

٣. الماتريدي: التوحيد - ص ٨٥.

الفصل الرابع: مشكلة الجبر والاختيار

- أ - موقفه من الجبر والاختيار.
- ب- نظرية الكسب عند أبي حنيفة.
- ج- الحسب والقبح والصلاح والأصلاح.

١ - مشكلة الجبر والاختيار:

أهمية المشكلة:

مشكلة الجبر والاختيار مشكلة قديمة شغلت ولا تزال تشغل عقول المفكرين جميعاً على اختلاف أجناسهم، وتعتبر من أولى المشكلات العقلية التي استوقفت المسلمين واتجهت إليها أذهان العامة، وتدارسها الخاصة منذ عهد مبكر.

ويمكن أن نجد مصدراً لهذه المشكلة في بعض نصوص القرآن والحديث: فهناك آيات توحى بالجبر، نحو قوله تعالى: "وَمَا نَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ" (١)، وقوله تعالى: "وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَحْمِلُونَ" (٢)، وقوله تعالى: "وَرَبُّكُمْ بِخَلْقِ مَا يَشَاءُ وَيَهْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ" (٣)، وهناك آيات أخرى توحى بالاختيار، فمنها قوله تعالى: "وَأَقْرَبُ الْمَلَأُونَ رِيحَكُمْ فَهُمْ يَشَاءُ فَابِئْسَؤُونَ وَمَنْ يَشَاءُ فَلْيُكْفُرْ" (٤)، وقوله تعالى: "إِلَٰمَنْ يَشَاءُ وَلَكُمْ أَنْ يَتَّخِذُوا بُنَاتًا أَوْ يَتَّخِذُوا كُلَّ نَفْسٍ بِهَا كَسْبَتَ وَيَبْتَئَةَ" (٥).

وتعد مشكلة القضاء والقدر أو الجبر والاختيار من المشكلات المعقدة العسيرة الحل، وقد وصفها الإمام أبو حنيفة "بأنها مشكلة ضاع مفتاحها، وإذا وجد لا يفتح إلا بسر الله تعالى".

ويرى الإمام أبو زهرة إنه إذا أثرت مسألة القدر ثارت حولها عجاجة، فقد اضطربت فيها العقول، ووجدت فيها ميداناً للمناقشة والجدل، واتجه الناس فيها اتجاهات فلسفية اشبعوا بها ما عندهم من نهمة عقلية، ولكنهم أوجدوا الناس في حيرة واضطراب فكري ونفسي، ووجد بعض الذين ليس للدين حريجة في نفوسهم في القدر اعتذاراً عن مقابحهم، وتبريراً لمفاسدهم، فساروا فيما يشبه الإباحية واسقاط التكليف، كما فعل المشركون المجوس قبل الإسلام. (١)

١. سورة الإسنان: آية ٣٠.

٢. سورة الصافات: آية ٩٦.

٣. سورة القصص: آية ٦٨.

٤. سورة الكهف: آية ٢٩.

٥. سورة المدثر: آية ٣٧-٣٨.

٦. الإمام أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص ١٠١.

ويؤكد الدكتور عبدالحليم محمود على أن مسألة القدر، أو الجبر والاختيار، أو أفعال العباد قد شغلت عقول الإنسانية منذ أن كان الدين، وإذا أثرت في أي وسط كان، مهما كان قليل العدد، فإنها تقسمه إلى قسمين، يقول أحدهما بالجبر، والآخر يقول بالاختيار، وهي فضلاً عن ذلك عصبية على الحل، إنها ليست قابلة للحل، وهي ليست قابلة للحل سواء أثرت في الشرق أو في الغرب، وسواء أثرت في القديم أو في الحديث أو أثرت في البادية أو في الحضر، إنها مفارقة بين الباحثين فيها ومهما طال الجدل بينهم فسوف لا ينتهون إلى نتيجة: ومن أجل ذلك كانت الروح الإسلامية العامة تحرم الخوض فيها. (١)

ويرى الدكتور النشار أن هذه المشكلة نشأت نتيجة اختلافات لغوية في القضاء والقدر فنشأ عن هذا الجبر والاختيار، ثم يقول الدكتور النشار إن بعض النماذج التي وصلتنا عن نشأة القدرية كان عاملاً اقتصادياً، ويذكر عبارة معبد الجهني المشهورة: "إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله" وقد كانت هذه العبارة أساس مذهب حرية الاختيار في العالم الإسلامي. (٢)

وعن صعوبة المشكلة يقول الدكتور أحمد صبحي "إن مشكلة القضاء والقدر هي أعوص مشكلات الدين والفلسفة معاً، فالمتكلمين لم يخوضوا معركة أعنف من هذه المعركة ولا أكثر مذهباً جانبية، ويصف مشكلة القضاء والقدر بأنها ذلك البحر الخضم الذي خاضه الباحثون ولم ينتهوا فيه إلى قرار. (٣)

أما السياسة سنظل من عوامل إفساد التفكير النظري الديني في المجتمع الإسلامي
السليم:

كتب معاوية بن أبي سفيان - بعد أن تولى الملك - إلى المغيرة بن شعبه يطلب منه أن يكتب إليه بالحديث الذي كان يقوله، صلوات الله وسلامه عليه أحياناً وهو على المنبر،

١. د. عبدالحليم محمود: الإسلام والعقل - دار الكتب الحديثة - القاهرة - ص ١٣٦، ١٣٧.

٢. د. النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - ج ١/٢٢٥، ٢٢٦.

٣. د. أحمد صبحي: الفاسدة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، الطبعة الثانية - دار المعارف - القاهرة - ص ١٥٥.

فكتب إليه المغيرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول: في دبر كل صلاة إذا سلم
”لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على شيء قدير، اللهم لا مانع لما
أعطيت، ولا معطى لما منعت، ولا راد لما قضيت ولا ينفع ذا الجد منك الجد“.

وأخذ معاوية يذيع هذا الحديث الشريف من فوق المنابر مؤمناً بأنه من عوامل توطيد
مركزه في الأمة.

هذا الاستعمال السياسي للأقوال الشريفة، أثار بعض الضمائر التي لم تطمئن إلى هذه
الصورة التي اعتبروها استخداماً للدين والتي لم يروا فيها مظهراً للخضوع والإنقياد له، فهبوا
يعارضون فكرة الجبر التي أخذ معاوية يبشر بها مستنداً إلى هذا الحديث الشريف. (١)
يتضح من هذا أن السياسة كان لها دور كبير في إدخال هذه المشكلة في البيئة
الإسلامية، هذا إلى جانب وجود الآيات الدالة على الجبر والآيات الدالة على الاختيار في
القرآن الكريم وتفسيرات كل فريق حسب فهمه للقرآن.

مواقف الصحابة من الجبر والاختيار:

وقع الجدل في القدر والإيمان به على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، كما يستفاد
من هذه الرواية: ”عن أبي هريرة رضى الله عنه قال: جاء مشركو قريش يخاصمون رسول
الله صلى الله عليه وسلم في القدر فنزلت الآية الكريمة ”يَوْمَ يَسْعَىٰ فِي النَّارِ عَلَىٰ
وُجُوهِهِمْ ذُرِّيَّتُهَا وَمِمَّ يَسْقَىٰ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ جَالِيًا“ (٢)

وروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: ”خرج رسول الله صلى الله عليه
وسلم، على أصحابه ذات يوم، وهم يتراجعون في القدر، فخرج مغضباً حتى وقف عليهم،
فقال: يا قوم: بهذا ضللت الأمم قبلكم: باختلافهم على أنبيائهم، وضربهم الكتاب بعضه ببعض،
وإن القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض، ولكن نزل القرآن فصدق بعضه بعضاً، ما عرفتم
منه فاعملوا به، وما تشابهه فأمثروا به“ (٣).

١. د. عبدالحليم محمود: الإسلام والعقل - ص ١٣٨.

٢. سورة القمر: آية رقم ٤٨، ٤٩:

٣. د. أبو الوفا الثعالبي: دراسات في الفلسفة الإسلامية - ص ٦٨.

وعن أبي هريرة رضى الله عنه قال: خرج علينا رسول الله، صلى الله عليه وسلم ونحن نتنازع في القدر، فغضب حتى أحمر وجهه، ثم قال: أبهذا أمرتم، أم بهذا أرسلت إليكم؟ إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر. عزمت عليكم ألا تنازعوا،^(١)

واتخذ رسول الله صلوات الله وسلامه عليه، موقفاً حاسماً جازماً بالنسبة لمدح الخلاف في هذه المسألة، أو حتى مجرد إثارتها.

ومضى رسول الله صلى الله عليه وسلم راضياً مرضياً، وهو لا يسمح حتى النفس الأخير من حياته الشريفة، بأن تثار هذه المسألة.

ولم تثر هذه المسألة في عهد أبي بكر رضى الله عنه لانشغال المسلمين بتوطيد دعائم الأمة الإسلامية، منصرفين بذلك عن العبث في دين الله.

وكانت درجة الخائفة عمر كقيلة برد كل من تحدثه نفسه بإثارة هذه المشكلة إلى جادة الصواب، ويروى في ذلك أن عمر بن الخطاب أتى بسارق، فقال لم سرقته؟ فقال: فضى الله على، فأقام عليه الحد، ثم ضربه أسواطاً، فقيل له في ذلك، فقال أمير المؤمنين "القطع للسرقه والجلد لما كذب على الله تعالى"^(٢)

وزعم بعض الناس أن الإيمان بالقدر يناهى الحذر، فقيل لعمر عندما امتنع عن دخول مدينة فيها طاعون: أفراراً من قدر الله، فقال الفاروق عمر "نفر من قدر الله إلى قدر الله" وهو يشير بهذا إلى أن قدر الله تعالى محيط بالإنسان في كل الأحوال، وأنه لا يمنع الأخذ بالأسباب وأن ذات الأسباب مقدورة، فيجب علينا الأخذ بها والسير في طريقها، إقامة للتكليفات وتحملاً لتبعات الأشياء.

وزعم بعض الذين اشتركوا في قتل الإمام الشهيد عثمان بن عفان رضى الله عنه أنهم ما قتلوه إنما قتلوه الله، وحين حصبوه^(٣) قال له بعضهم: الله هو الذى يرمىك فقال عثمان: "كذبتكم، لو رماني الله ما أخطأني"^(٤)

١. د. عبداللطيم محمود: الإسلام والعقل - ص ١١٦.

٢. الإمام أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية - ص ١٠٠.

٣. حصبوه: حاصروه.

٤. الإمام أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية - ص ١٠١.

والرعيل الأول من المسلمين لم يشغلوا بالهم بهذه الأمور^(١) التي نهى الرسول عليه الصلاة والسلام، عن الخوض فيها، والمسائل التي كان الاتجاه العام في عهد الخلفاء الراشدين ينفر من الخوض فيها هي من المتشابهة، فالمتشابهة إذن: هو ما تنفر منه الروح العامة للدين الإسلامي في عهده الأول: عهد الرسول، صلوات الله وسلام عليه وخلفائه الراشدين وتتخرج من الخوض فيه، لأنهم كانوا يؤمنون بأن الإسلام هو استسلام لله وخضوع وإيس جسد ومناقشة^(٢) حتى لقد قيل لعبدالله بن عمر: إن فلانا يقرؤك السلام، لرجل من أهل الشام - فقال ابن عمر: إنه بلغني أنه قد أحدث التكذيب بالقدر، فإن كان قد أحدث فلا تقرأ مني عليه السلام^(٣).

وكان الكلام في القدر يشتد كلما اتسع نطاق الفتنة، ولذا كان الكلام في عهد الإمام على كرم الله وجهه أشد وأحد فقد جاء في نهج البلاغة ما نصه "قام شيخ إلى علي رضي الله عنه فقال: أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله وقدره، فقال الإمام: والذي لفق الحبة وبرأ النسمة ما وطننا موطناً ولا هبطنا وادياً إلا بقضاء الله وقدره، فقال الشيخ: فعند الله احتسب عنائي، ما أرى لي من الأجر شيئاً، فقال الإمام: مه أيها الشيخ، لقد عظم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من أحوالكم مكرهين ولا مضطرين، فقال الشيخ: وكيف القضاء والقدر ساقاناً؟ فقال الإمام: ويحك! لعنك ظننت قضاء لازماً وقدرأ حتماً، ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهي، ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمداً لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء، ولا المسيء أولى بالذم من المحسن، تلك مقالة عبادة الأوثان وجنود الشيطان، وشهود الزور أهل العمى عن الصواب، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها، إن الله أمر تخبيراً ونهي تحذيراً وكلف تيسيراً، ولم يُعصَ مغلوباً، ولم يُطعَ كارهاً، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثاً، ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلاً، ذلك ظن الذين كفروا للذين كفروا من النار، فقال الشيخ فما القضاء والقدر اللذان ما سرنا (إلا بهما؟ فقال الإمام: "هو الأمر من الله

١. المتوسى: محمد بن يوسف المتوسى الحسيني التلمساني: شرح العقيدة الوسطى - مكتبة الفهم الوطنية -

2. Golm B.Taylor: Thinking about Islam - P38-39.

تعالى والحكم، ثم تلا قوله سبحانه وتعالى: "وَقَفَّيْ رَبُّكَ أَلَّا تَهْتَدُوا إِلَىٰ آيَاتِهِ" فنهض الشيخ مسروراً،^(١)

هكذا مضى زمن الرسول عليه الصلاة والسلام، ولم يرد عن أحد من الصحابة أنه خاض في أمور العقائد، لأنهم كانوا يرون أن التناظر والتجادل في الاعتقاد يؤدي إلى الإنسلاخ من الدين، من أجل ذلك كان المسلمون عند وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم على عقيدة واحدة إلا من كان يبطن النفاق ولم يظهر البحث والجدل في مسائل العقائد إلا في أيام الصحابة حين ظهرت بدع وشبه اضطر المسلمون إلى مدافعتها.^(٢)

ثم زادت وكثرت الأفكار الغريبة على المسلمين لما اتسعت أطراف الدولة الإسلامية وزادت فتوحاتها واختلط المسلمون بأجناس أخرى وظهرت مشكلة الجبر والاختيار بقوة وكان لزاماً على المسلمين أن يردوا على تلك الأفكار فقال فريق بالاختيار وعلى رأسه معبد الجهني الذي قال إن الإنسان حر الإرادة، وبعبارة أخرى: إن الإنسان له قدرة على أعماله وسمى هذا الفريق "بالقدرية".^(٣)

ويروى أن "معبد بن خالد الجهني" قد سمع هناك في البصرة من يتحلل في المعصية بالقدر فقام بالرد عليه ينفي كون القدر سالباً للاختيار في أعمال العباد، وهو يريد الدفاع عن شرعية التكليف.

ويروى صاحب كتاب المعارف أن معبد الجهني وعطاء بن يسار كانا يأتیان الحسن البصري ويسألانه "يا أبا سعيد إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الأموال ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله ويرد عليها الحسن "كذب أعداء الله" وقد كان بنو أمية يبررون كل ظلم بقضاء الله وقدره، فكان رد الفعل أن فكرة الجبر خطأ وأن الإنسان حر مختار فيما يأتي وفيما يدع.^(٤)

أما غيلان الدمشقي فقد تابع معبد الجهني في القول بالقدر، فقد روى أن غيلان وقف يوماً على ربيعة (الرأي) فقال له: أنت تزعم أن الله يحب أن يعصى؟ فقال له ربيعه: أنت

١. الإمام علي: لهج البلاغة، شرح محمد عبده - بيروت - المطبعة الأدبية ١٣٠٧هـ - ج ٢ - ص ٨٤.

٢. د/ حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث - مكتبة الزهراء - القاهرة - ص ٦٨.

3. Macdonald: Development Muslim Theology - Indian Edition - 1965- PP.7-9.

٤. د/عبدالحليم محمود - التفكير الفلسفي في الإسلام - دار الكتاب اللبناني - بيروت - ١٩٧٤ - ص ٢٠١.

الذى تزعم أن الله يعصى فسرأ؟ وحكى ان عمر بن عبد العزيز بلغه أن غيلان وفلاناً نطقاً في القدر فأرسل اليهما وقال: ما الأمر الذى تتطقان به؟ فقالا: هو ما قال الله يا أمير المؤمنين، قال: وما قال الله؟ قال: قال: "لَا أَنَّى عَلَى الْإِنْسَانِ وَبَيْنَ وَنَ الدَّهْرِ أَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً" ثم قال: "إِنَّا هَدَيْتَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً". ثم سكتا: فقال عمر: اقرأ، فقرأ حتى بلغا "إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا * وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ... إلى آخر السورة" قال عمر: كيف تريان؟ تأخذان الفروع وتدعان الأصول، قال ابن مهاجر: ثم بلغ عمر أنهما أسرفا فأرسل اليهما وهو مغضب فقام عمر وكنت خلفه قائماً حتى دخلا عليه وأنا مستقبلهما، فقال لهما: ألم يكن فى سابقة علم الله حين أمر الله إبليس بالسجود ألا يسجد؟ قال: فأومات إليهما براسى أن قولاً نعم وإلا فهو الذبح، فقالا: نعم، فقال: أو لم يكن فى سابق علم الله حين نهى آدم وحواء عن الشجرة أن يأكلا منها فألهمهما أن يأكلا منها؟ فأومات إليهما برأسى، فقالا: نعم فأمر بإخراجهما، وأمر بالكتاب إلى سائر الأعمال بخلاف ما يقولون، وأميسكا عن الكلام فلم يلبثا إلا يسيراً حتى مرض عمر ومات ولم يفد الكتاب، وبسال بعد ذلك منهما السيل، (١)

وعلى العكس من هؤلاء القدرية طائفة الجبرية وكان من أولهم جهنم بن صفوان وكان يقول: إن الإنسان مجبور لا اختيار له ولا قدرة، وأنه لا يستطيع أن يعمل غير ما عمل، وإن الله قدر عليه أعمالاً لا بد أن تصدر منه، وإن الله يخلق فيه الأفعال كما يخلق فى الجهاد، فكما يجرى الماء ويتحرك الهواء ويسقط الحجر، فكذلك تصدر الأفعال عن الإنسان يصدرها الله فيه وتنسب إلى الإنسان مجازاً كما تنسب إلى الجمادات^(٢)، والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال جبر، والله قدر لفلان فعل كذا وقدر له أن يثاب، وقدر على الآخر المعصية وقدر أن يعاقب. هكذا اختلف المسلمون فى مشكلة الجبر والاختيار، ففريق مال إلى الجبر وقال إن الله هو خالق أفعال العباد، وفريق قال بحرية إرادة الإنسان، وأن الإنهيان حر مختار فى أفعاله وهو ينطلق من قاعدة نفي صدور الشرع عن الله تعالى.

١. أحمد امين: فجر الإسلام - ص ٤٥١، ٤٥٢.

٢. د. النشار: التفكير الفلسفى فى الإسلام - ص ٧٥.

ثم جاء فريق ثالث حاول التوسط بين القول بالجبر والقول بالاختيار، ومنهم الإمام أبو حنيفة ومن بعده الماتريدي والأشاعرة فرفضوا مقولة الجبرية كما رفضوا القول بحرية إرادة الإنسان وقالوا إن أفعال العباد كسبهم وخلق الله تعالى.

موقف الإمام أبي حنيفة من الجبر والاختيار:

أحس الإمام الأعظم بخطورة المسألة، ولكم تمنى ألا يخوض الناس فيها فقال: "هذه مسألة قد استصعبت على الناس، فأنى يطيقونها، هذه مسألة مقفلة قد ضل مفتاحها فإن وجد مفتاحها علم ما فيها، ولم يفتح إلا بمخبر من الله تعالى يأتي بما عنده ويأتي ببينة وبرهان" ويحدث القدرين حين أتو إليه يناقشونه: "أما علمتم ان الناظر في القدر كالناظر في شعاع الشمس كلما ازداد نظراً ازداد حيرة"^(١)

وقد طلب من أبي حنيفة تفسيراً أو توفيقاً بين القضاء والعدل: كيف يقدر الأمور ثم يقضيها ثم يحاسب الناس على ما بدر منهم؟ ويضعونه في قياس مرجح لا سبيل للخروج منه في رأيهم إما القضاء والقدر وإما العدل فيتساءلون "هل يسع أحد من المخلوقين أن يجرى في ملك الله ما لم يقض؟" و يتفطن أبو حنيفة للأمر فيقول: لا: إلا ان القضاء على وجهين، منه امر، والآخر قدره، فأما القدرة فإنه لا يقضى عليهم ويقدر لهم الكفر ولم يأمر به، بل نهى عنه، والأمر أمران: أمر الكينونة، إذا أمر شيئاً كان، وهو غير أمر الوحي"^(٢)

ويفسر الشيخ أبو زهرة هذا التقسيم المحكم من أبي حنيفة فيقول "وهو يفصل القضاء عن القدر، فيجعل القضاء ما حكم الله به مما جاء به الوحي الإلهي، والقدر ما تجرى به قدرته، وقدر على الخلق من أمور في الأزل وتكليفهم بمقتضى الوحي، والأعمال تجرى على مقتضى القدر في الأزل، ويقسم الأمر إلى قسمين أمر تكوين وإيجاد، وأمر تكليف وإيجاب، والأول تسير الأعمال في الكون على مقتضاه، والثاني يسير الجزاء في الآخرة على أساسه، ولكن تبقى المشكلة: أيقع العصيان بمشيئة الله أم بمشيئة العبد؟ ويجب أبو حنيفة بما أجاب به أعظم علماء عصره جعفر الصادق "وأنى أقول قولاً متوسطاً لا جبر ولا تفويض ولا تسليط،

١. الإمام أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره - ص ١٥٨.

٢. د. د. النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - ج ١/ ٢٤٠.

والله تعالى لا يكاف العباد بما لا يطيقون، ولا أراد منهم ما لا يعلمون، ولا عاقبهم بما لم يعملوا، ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم، والله يعلم بما نحن فيه،^(١)

فالعباد أفعال اختيارية يثابون عليها إن كانت طاعة، ويعاقبون عليها إن كانت معصية لا كما زعمت الجبرية أن لا فعل للعبد أصلاً كسباً ولا خلقاً، وأن حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة له عليها لا مؤثرة ولا كاسبة في مقام الاعتبار ولا قصد ولا إرادة ولا اختيار، وهذا باطل لأننا نفرق بين حركة البطش وحركة العرش، ونعلم أن الأول باختياره دون الثاني لا اضطراره.^(٢)

موقف الأشاعرة والماتريدية من الجبر والاختيار:

جاء موقف الأشاعرة والماتريدية موقف التوسط بين الجبر والاختيار، فقد رفضوا ما قالت به الجبرية بأن الله هو خالق أفعال العباد، وأن الإنسان كالريشة في مهب الريح، وإذا ثبت أن الله تعالى هو الذى يتولى تخليق أفعال العباد، خيرها وشرها، طاعتها ومعصيتها، والله تعالى مختار فى تخليق ما يخلق، غير مضطر فيه، ولا اختيار بدون الإرادة، ثبت أن ما وجد من أفعال العباد كلها بإرادة الله تعالى، وما لم يوجد منها ما لم يكن بإرادة الله تعالى.^(٣) فلا يمكن أن يجبر الله العبد على فعل ثم يحاسب عليه، فهذا يعد ظلماً والله تعالى لا يظلم أحداً، وقد أبطل الإمام الرازى قول المعتزلة القائلين بأن خالق أفعال العبد هو العبد، وهو باطل بوجوه من الحجج.

الحجة الأولى: لو كان العبد خالفاً لأفعال نفسه، لزم أن يكون عالماً بتفاصيل أفعاله، كما قال عز وجل: **«إِلَّا يَهْتَمُّ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»**^(٤) لكنه - أى العبد - غير عالم بتفاصيل أفعاله، فيلزم أن لا يكون خالفاً لأفعاله.

الحجة الثانية: لو كان فعل العبد خلقه، للزم أن يكون وجود ذلك الفعل موقوفاً على إرادته، لكنه غير موقوف على إرادته، فلزم أنه غير خالق له، والدليل عليه: هو أن أى واحد منا لا

١. الإمام أبو زهره: أبو حنيفة حياته وعصره - ص ١٥٨.

٢. ملا على القارى: شرح الفقه الأكبر - ص ٦٧.

٣. أبو المعين السفى: التمهيد فى أصول الدين - ص ٧٥.

٤. سورة الملك: آية رقم ١٤.

يريد الكفر، ومراد جملة العقلاء أن يكونوا مؤمنين، معتقدين موحدين ناجين من عذاب النار، واصلين إلى الجنة، وإذا لم يرد العبد الكفر - الذي هو موجب للتعذيب - وقد حصل الكفر - علمنا: أن فعله ما كان (له) خالفاً - بل هو بخلق الله وقدرته.

الحجة الثالثة : هي أن العبد إذا أراد إيجاد الفعل، وأراد الله تعالى غم ذلك بعينه، فإن حصل مراد العبد دون مراد الرب، للزم أن يكون العبد قادراً كاملاً والبارئ ضعيفاً عاجزاً، وهذا لا يقول به عاقل لاستحالته، وأيضا قوله تعالى: "هَاتِلٌ كُلُّ شَيْءٍ" (١) والأفعال تتدرج تحت الشيء لامحاله، لقول الله تعالى: "اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُوْبِتْكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ" (٢) فلو كان العبد موجداً لأفعاله لكان متصرفاً في بدنه ولكان يمنع عن نفسه الموت والأمراض والغضب والغفلة (٣)، ولما لم يقدر على المنع علمنا: أنه غير متصرف في بدنه، وإذا لم يكن متصرفاً في بدنه لم يكن موجداً لأفعاله بالنص والمعقول (٤).

وقال القاضي عضد الدين الأيجي في أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وقدره العبد على أن يتعلقا بالفعل، وهي ان تتعلق قدرة الله بأصل الفعل، وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية، وقال إمام الحرمين الجويني (٥) بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد (٦).

كما هاجمت الأشاعرة والماتريدية القدرية القائلين بحرية إرادة الإنسان واعتبروهم من المجوس والقائلين بالهين وقدموا أدلة على بطلان القول بالاختيار.

١. سورة الأعمام: آية رقم ١٠٢.

٢. سورة الروم: آية رقم ٤٠.

٣. الرازي: المسائل الخمسون في أصول الدين - ص ٥٩، ٦٠.

٤. إذا كان الأمر كذلك فما معنى قوله تعالى: "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"؟ انظر حاشية الرازي المسائل الخمسون في أصول الدين - ص ٦٠.

٥. إمام الحرمين: هو ضياء الدين أبو المعالي عبدالمالك بن شيخ أبي أحمد الجويني، إمام الأئمة في زمانه، وأعجوبة عصره، ولد في الثاني عشر من المحرم سنة تسعة عشر وأربعمائة، وقرأ الفقه على والده، والأصول على أبي قاسم الإسكافي من أصحاب الإسفرايني، مات والده وله عشرون سنة، فأقعدته الأئمة في مكان والده للتدريس، توفى بقدرية بنيسابور توفى بها ليلة الأربعاء بعد صلاة العشاء في الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ثمان وسبعين وأربعمائة وله تسع وخمسون سنة، وقد عرف بإمام الحرمين: ك لأنه كان إماماً بمكة حين مجاورته، ودخل المدينة زائراً قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقدم القوم فأقام هناك نحو عشر أيام 'طبقات الفقهاء ص ٦١، ٦٢'

٦. الأيجي: المواقف في علم الكلام، مطبعة العلوم - القاهرة - ص ٣١١، ٣١٢.

الدليل الأول:

القول بحرية إرادة الإنسان يقودنا إلى القول بأن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن، وأكثر ما شاء الله أن لا يكون كان، أى أنه قد كان فى سلطان الله عز وجل الكفر والعصيان، وهو لا يريد به وأراد أن يؤمن الخلق أجمعون فلم يؤمنوا، والكفر الذى كان وهو لا يشاؤه أكثر من الإيمان الذى كان وهو يشاؤه، وأكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن وهذا جحد ما أجمع عليه المسلمون، من ان ما شاء الله أن يكون كان، وما لا يشاء لا يكون. (١)

الدليل الثانى:

يقال لأهل القدر: أليس قول الله تعالى: "يَكُلُّ شَيْءٌ مَّا يَرِي" (٢) يدل على أنه لا معلوم إلا والله به عالم؟ فإذا قالوا: نعم: قيل لهم ما انكرتم أن يدل قوله تعالى: "مَّا يَرِي شَيْءٌ قَدِيرٌ" (٣) على أنه لا مقدور إلا والله عليه قادر، وان يدل قوله تعالى: "خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" على أنه لا محدث مفعول إلا والله محدث له فاعل خالق. (٤)

الدليل الثالث

إذا كانت أفعال العباد وكلها مخلوقات للعباد والعبد هو الذى يخلق فعل نفسه خيراً أو شراً لأن العبد عندهم مستطيع باستطاعه نفسه قبل الفعل ولا يحتاج إلى الاستطاعة والقوة من الله تعالى، وإذا كان العبد مستطيعاً باستطاعه نفسه قبل الفعل فأفعاله مخلوقه من جهته، وإذا كان العبد يخلق فعل نفسه أدى ذلك إلى أن يكون الخالق اثنين ومن أدعى ذلك فقد أدعى الشرك مع الله تعالى فى الخالقيه، ومن أدعى الشرك مع الله تعالى فى الخالقيه يكفر. (٥)

تأويل الآيات التى تفيد الاختيار والجبر:

استدلّت القدرية على القول بحرية إرادة الإنسان بالآيات التى تؤيد الاختيار، لكن هذه الآيات التى استدلّت بها ليس المقصود بها ظاهرها، بل يمكن تأويلها مثل قوله تعالى: "مَا أَصَابَكُمْ مِّنْ حَاسَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ نَّوْبٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ حَاسَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ نَّوْبٍ فَمِنَ اللَّهِ" (٦)

١. الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة ج ٢/١٦٣.

٢. سورة المجادلة: آية رقم ٣:

٣. سورة فاطر: آية رقم ١:

٤. الأشعري: اللمع فى الرد على أهل الزبغ والبدع - ص ٨٨.

٥. أبو المعين النسفى: بحر الكلام فى علم التوحيد - مطبعة كردستان - القاهرة ١٣٢٩هـ - ١٩١١م - ص ٤١، ٤٠.

٦. سورة النساء: آية رقم ٧٩:

أولها الأشعري بأن الحسنه هنا تعنى الخير وهذا من الله، وأن السيئه هى القحط
يقولون هذه من عندك أى من عند الرسول صلى الله عليه وسلم^(١)
أما شارح الفقه الأكبر فيقول: فرق الله سبحانه وتعالى بين الحسنات التى هى النعم
وبين السيئات التى هى المصائب والنقم، فجعل هذه من الله، وهذه من نفس الإنسان، لأن
الحسنه مضافة إلى الله إذ هو أحسن بها من كل وجه، وأما السيئه فهو إنما يخلقها لحكمة وهى
باعتبار تلك الحكمة من إحسانه، لأن الرب لا يفعل سيئه قط.^(٢)

ومثل قوله تعالى "وَقُلِ الْمَلَأُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَأَبِئْهُمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ"^(٣)،
يعلق البيهقي عليها نقلاً عن ابن عباس أن من شاء الله له الإيمان أمن، ومن شاء له الكفر
كفر^(٤)، فلم يعد لمن يختار الكفر سيفاً فى الدنيا يكرههم على الدخول فى الإيمان، وإنما
أعد لهم ناراً فى الآخرة، ولا إكراه فى إعداد النار فى الآخرة لمن لا يؤمن لأنه لا يعتقد انه
مستحق لجزائها، بل لا إكراه فيمن يعتقد هذا ويصر على الكفر لعناده أو نحوه، لأن فى عناده
أكبر دليل على أنه لا إكراه عليه.^(٥)

ويعترض الدكتور أحمد صبحى على الأشعري فى طريقه تأويله للآيات، حين استدل
الأشعري على خلق الله لأفعال الإنسان بقوله تعالى "وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ"^(٦)، واعتبر أن
ذلك خروجاً بالآية عن معناها فأيات القرآن تفسر فى ضوء ما قبلها وما بعدها، والآية التى
قبلها استتكار من إبراهيم لعبادة قومه الأوثان "قَالَ أَنهْبُدُونَ مَا تَدْعُونَ* وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا
تَعْمَلُونَ"^(٧) أى الله خلقكم وخلق ما تتحتون من حجارة.^(٨)

١. الأشعري : الإبانة ج ٢/٨٤.

٢. ملا على القارئ: شرح الفقه الأكبر - ص ٧٠.

٣. سورة الكهف: آية رقم ٢٩.

٤. البيهقي: الأسماء والصفات - طبعة أولى - الهند - ١٣١٣هـ - ص ١٧١.

٥. عبد المتعال الصعدي: حرية الفكر فى الإسلام - مطبعة العالم العربى - القاهرة - ١٩٦٠ - ص ٧٣.

٦. سورة الصافات: آية رقم ٩٦.

٧. سورة الصافات: آية رقم ٩٥.

٨. د/أحمد صبحى: فى علم الكلام - الأشاعرة - ج ٢/٦٤.

أما الجبرية فقد استدلوا بأيات تفيد الجبر مثل قوله تعالى: "هُوَ تِي الْحِكْمَةُ مَن يَشَاءُ
وَمَن يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَبْصَارِ" (١)

احتجت الجبرية بهذه الآية على أنه فعل مخلوق لله تعالى، وقد فسرها الرازي وقال:
أن الحكمة بمعنى فعل الصواب، فقيل في حدها: إنها التخليق بأخلاق الله بقدر الطاقة البشرية،
ومدار هذا المعنى على قوله صلى الله عليه وسلم: "تخلقوا بأخلاق الله تعالى" (٢)، وكذلك
قوله تعالى: "لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ" وفيها قال الجبريون أن فعل العبد خلق الله
تعالى، لأنه من جملة ما في السموات والأرض، وفسرها الرازي على أنها كمال القدرة لله
ملكاً وملكاً، وعبر بها أيضاً عن كمال العلم المحيط بالكيليات والجزئيات، وإذا حصل كمال
القدرة والعلم فكان كل من في السموات والأرض عبداً مربوبين وجدوا بتخليقه وتكوينه (٣)

نظرية الكسب عند أبي حنيفة:

انتهج الإمام أبو حنيفة منهجاً وسطاً فقال "إني أقول قولاً متوسطاً لا جبر ولا تفويض
ولاتسليط"، ويأخذ الإمام أبو حنيفة هذا الموقف فيقول "ولم يجبر أحداً من خلقه على الكفر
ولا على الإيمان، ولا خلقهم مؤمناً ولا كافراً، ولكن خلقهم أشخاصاً، والإيمان والكفر فعل
العباد ويعلم الله تعالى من يكفر في حال كفره كافراً، فإذا آمن بعد ذلك علمه مؤمناً في حال
إيمانه وأحبه من غير أن يتغير علمه وصفته، وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم
على الحقيقة والله تعالى خالقها" (٤).

هذه هي نظرية الكسب عند أبي حنيفة، فإله تعالى لم يجبر أحداً من خلقه على الكفر
ولا على الإيمان، فالطاعة والمعصية لم يخلقها سبحانه تعالى في قلب العبد بطريق الجبر
والغلبة، بل يخلقها في قلبه مقروناً باختيار العبد وكسبه، فإن المكره على عمل هو الذي عمل
ذلك العمل يكرهه في الأصل، وكان المختار عنده أن لا يعمله فإنه عنده كالذليل كالمؤمن إذا
أكره على إجراء كلمة الكفر، فاجراها بظاهر البيان وقلبه مطمئن بالإيمان، وكالمنافق حيث
يجرى الإيمان على اللسان وقلبه مشحون بالكفر (٥).

١. سورة البقرة: آية رقم ٢٦٩.

٢. الرازي: مفاتيح الغيب - المطبعة الحسينية المصرية - القاهرة - ص ٣٤٢.

٣. الرازي: المرجع السابق - ص ٣٧٢.

٤. الإمام أبو حنيفة - الفقه الأكبر - ص ١٨، ١٩.

٥. ملا علي القاري: شرح الفقه الأكبر - ص ٧٧.

ويبين البياضى فى كتابه "إشارات المرام من عبارات الإمام" قول أبى حنيفة "إن العبد أى المملوك لله من الملك والإنس والجن مع أعماله أى أفعاله المكتسبة المختارة، فإين العمل هو الفعل الصادر عن قصد كما فى المفردات، وقد يعمم لما كان من أعمال الجوارح والقلوب كالمعرفة والتصديق، كما دل الإطلاق وبينه بقوله: "وإقراره ومعرفة" فالعبد مع جميع ما صدر منه موجد بعد الحدم بإيجاد الله تعالى، فوجود الفعل بخلق الله تعالى وكسب العبد^(١)، والله موجد أفعال العباد وفق ما أراده لقوله تعالى "اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" أى ممكن بدلالة العقل وفعل العبد شئ، فالخالقية سبباً لاستحقاق العبادة ولقوله تعالى "وَاللَّهُ خَالِقُكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ"،^(٢) أى وعملكم أو معمولكم.

وبه احتج أبو حنيفة رحمه الله على عمرو بن عبيد، وفى حديث رواه الحاكم وصححه البيهقى من حديث حذيفة مرفوعاً: "إن الله صانع كل صانع وصنعتة"، ولذا وبخهم سبحانه وتعالى بقوله: "أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ"^(٣)، ولأن العبد لو كان خالقاً لأفعاله لكان عالماً بتفاصيلها، ولما كان "العبد" مخلوقاً فأفعاله أولى أن تكون مخلوقة.^(٤)

ثم يؤكد الإمام أبو حنيفة على أن الاستطاعة صفة يخلقها الله سبحانه وتعالى عند اكتساب العمل بعد سلامة الأسباب، فالاستطاعة مصاحبة للفعل لا قبل الفعل ولا بعد الفعل، وقد تابعه فى ذلك أبو المعين النسفى فى هذا القول، وهو أن العبد مستطيع بفعل نفسه وقت الفعل باستطاعة الله تعالى إياه ويقوته وتوفيقه، والعبد مخير مستطيع فإذا وجد منه الجهد والتصد والنية والاكتساب فى المعصية يجرى خذلان الله مع نيته وفصده فيستحق العقوبة على فعل نفسه، وإذا وجد جميع ذلك فى الطاعة يجرى عون الله وتوفيقه مع فعله^(٥)، ويؤكد الإمام أبو حنيفة على أن أفعال العباد من الحركة والسكون أى على أى وجه من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان (كسبهم على الحقيقة) أى لاعلى طريق المجاز فى النسبة، ولا على سبيل الإكراه والغلبة، بل باختيارهم فى فعلهم بحسب أهواتهم وميل أنفسهم، فلها ما كسبت وعليها ما اكتسبت، فالكسب أمر لا يستقل به الكاسب والخلق أمر يستقل به الخالق، وقيل: ما وقع بالة

١. كمال الدين أحمد البياضى: إشارات المرام من عبارات الإمام - حققه يوسف عبدالرازق - مكتبة

مصطفى البابى الحلبي - القاهرة - ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م - ص ٢٥٢.

٢. سورة الصافات: آية رقم ٩٦.

٣. سورة النحل: آية رقم ١٧.

٤. ملا على القارئ: شرح الفقه الأكبر ص ٧٩.

٥. أبو المعين النسفى: بحر الكلام - ص ٤٠.

فهو كسب وما وقع لا بألة فهو خلق، وقد تابعه الإمام الماتريدي على هذا القول وهو أن الكسب فعل للإنسان حقيقة لامجاز. (١)

ونخلص من هذه القضية إلى قول الإمام الأعظم في كتابه الوصية: ثم نقر بأن الله تعالى خالق الخلق ورازقهم ولم يكن لهم طاقة لأنهم ضعفاء عاجزون محدثون، والله تعالى خالقهم ورازقهم لقوله سبحانه وتعالى: **«الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُوْبِيْتُكُمْ ثُمَّ يُهَيِّبُكُمْ»** (٢)، والكسب من الحلال حلال، وجمع المال من الحرام حرام، والخلق على ثلاثة أصناف: المؤمن المخلص في إيمانه، والكافر الجاحد في كفره، والمنافق المداهن في نفاقه، والله تعالى فرض على المؤمن العمل وعلى الكافر الإيمان، وعلى المنافق الإخلاص بقوله تعالى **«يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ»** (٣)، ومعناه يا أيها المؤمنون أطيعوا الله ويا أيها الكافرون آمنوا بالله، ويا أيها المنافقون أخلصوا الله، وإذا تحقق أن الله خالق الخلق علم أنه لا يجب لهم شيء على الحق بأنه سبحانه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون. (٤)

نظرية الكسب عند الأشاعرة والماتريديّة:

انتهج كل من الأشاعرة والماتريديّة منهج الإمام أبي حنيفة وهو التوسط في مشكلة الجبر والاختيار، ورفضوا مقالة الجبرية، كما رفضوا مقالة القدرية، وقالوا: إن هناك أفعال اختيارية نحس بها من أفعالنا، وهناك أفعال اضطرارية خارجة عن إرادتنا، ويذكر الأشعري ذلك فيقول إن الفعل الذي هو كسب لا فاعل له إلا الله كما دل على أنه لا خالق له إلا الله تعالى، فإن قال قائل فلماذا لا يدل على أنه لا قادر عليه إلا الله عز وجل؟ قيل له: لا فاعل له على حقيقته إلا الله تعالى، ولا قادر عليه أن يكون علي ما هو عليه من حقيقته أن يخرعه إلا الله تعالى، فإن قال: فلم لا دل كونه كسباً على حقيقته على أنه مكتسب له في الحقيقة إلا الله؟ قيل له: الأفعال لا بد لها من فاعل على حقيقتها، لأن الفعل لا يستغنى عن فاعل، فإذا لم يكن فاعله على حقيقته الجسم، وجب أن يكون الله تعالى هو الفاعل له على حقيقته وليس لا بد للفعل من

١. ملا على القاري: شرح الفقه الأكبر ص ٧٨، والماتريدي: التوحيد ص ٢٦٦.

٢. سورة الروم: آية رقم ٤٠:

٣. سورة البقرة: آية رقم ٢١:

٤. ملا على القاري: شرح الفقه الأكبر ص ٨٠، ٨١.

مكتسب يكتسبه على حقيقته كما لا بد من فاعل يفعله على حقيقته، فيجب إذا كان الفعل كسباً كان الله تعالى (هو) المكتسب له على حقيقته. (١)

لذا فإن أفعال العباد عند الأشاعرة واقعة بقدرة الله تعالى وليست بقدرة العبد تأثير في أفعاله، فالفعل من خلق الرب وكسب العبد، كذلك فإن الله تعالى يوجد القدرة والإرادة في العبد ويجعلها بحيث لها مدخل في الفعل، لا بأن يكون للقدرة أو الإرادة لذاتها مدخل في الفعل، بل يخلق الله تعالى ذلك، وإذا كان الله هو الخالق لأفعال العباد أفلا يكون العبد حينئذ مجبوراً في جميع أفعاله والمجبور لا يستحق الثواب والعقاب؟ كلا لا يكون العبد مجبوراً لأن له إرادة يقدر على صرفها إلى جانب الخير والشر فإذا صرفها إلى الخير ظهر ذلك الخير الذي أراده وإذا صرفها إلى جانب الشر ظهر ذلك الشر فالخير الذي أظهره يثاب عليه والشر الذي أظهره يعاقب عليه. (٢)

كما لخص الأمام الجويني موقف الأشاعرة بقوله إن أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى و أثبت أن ما يقدر عليه العبد بقدرته الحادثة مقدر لله من قبله، فإله وحده هو موجد الأعمال، فلا خالق سواه، وهذا يعني أنه يريد لما خلق، فاصد إلى إيجاد ما أوجد، فهو فاسد على ما وقع من الحوادث وما لم يقع بعد. (٣)

وتابعه البيضاوي في إثبات موقف الأشاعرة فقال: 'واعلم أن أصحابنا لما وجدوا تفرقة بديهية بين ما يزاوله وبين ما نجده من الجمادات، وزادهم قائم البرهان عن إضافة الفعل إلى اختيار العبد مطلقاً جمعوا بينهما، وقالوا الأفعال واقعة بقدرة الله تعالى (وكسب العبد)، على معنى أن العبد إذا صمم العزم، فإنه تعالى يخلق الفعل فيه. (٤)

١. الأشعري: اللمع - ص ٧٢، ٧٣.

٢. طاهر بن صالح الجزائري: الجواهر الكلامية في إيضاح العقيدة الإسلامية - مطبعة دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - ١٣٦٨هـ - ١٩٤٨م - ص ٤٧.

٣. د. لؤي حسين: الجويني إمام الحرمين - عدد '٤٠' من سلسلة أعلام العرب - المؤسسة المصرية للتأليف والنشر - ص ٧٦.

٤. البيضاوي: طوالغ الأنوار - تحقيق وتقديم د. عباس سليمان - دار الجيل بيروت - المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة - ١٤١١هـ - ١٩٩١م - ص ٢٠٠.

أما الماتريدي فإنه يرى أن هناك نوعين من الأفعال، أفعال العباد لا يبلغها أوهاهم ولا يقدرها عقولهم، وأحوال فيما ينتهي إليها قصدهم، وتبلغها عقولهم، ثبت أنها من الوجه الأول ليست لهم، ومن الوجه الثاني لهم. (١)

ويعترض الدكتور أحمد صبحي على الأشعري لاستشهاده بالآيات القرآنية التي ذكر فيها لفظ (الكسب)، ورأى أن هذه الآيات إن كانت تتسق مع مفهوم الأشعري في تأكيد خلق الله لأفعال الإنسان كان معنى ذلك اتساق نظريته مع مفهوم القرآن للكسب، وإن كانت لا تتسق مع مفهومه وتحمل الإنسان لأفعاله ومما سبق عليها كان معنى ذلك أنه التمس لفظاً في القرآن وجعله علماً على نظريته بعد أن وضعه في غير موضعه وبعد استعراض الدكتور أحمد صبحي لهذه الآيات رأى أن هذه الآيات تؤكد جانب نسبة الفعل إلى الإنسان ومن ثم مسئوليته عنه ومحاسبته على ما كسب أو اكتسب أو فعل. (٢)

ولكن هل للإنسان تأثير في فعله؟

تأتى الإجابة عند الإمام أبي حنيفة والماتريدي عندما ذكرنا سابقاً أن القدرة صفة يخلقها الله عند اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات، فإن قصد العبد فعل الخير خلق الله قدرة فعل الخير، وإن قصد الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان العبد هو المضيق لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب، أما الأشعري فقد فرق بين الأفعال الاضطرارية والأفعال الاختيارية، الأولى تقع من العباد وقد عجزوا عن ردها والثانية يقدر عليها العباد وغير أنها مسبوقة بإرادة الله حدوثها واختيارها، وبهذه المقدرة الحادثة يكتسب الإنسان أفعاله، والفعل المكتسب هو المقنن بالقدرة الحادثة، فإذا أراد العبد الفعل تجرد له - أي لم يشغل نفسه بفعل سواء - خلق الله له في هذه اللحظة قدرة على الفعل مكتسبة من العبد مخلوقة من الرب، فيكون الفعل خلقاً وإبداعاً وإحداثاً من الله وكسباً من العبد لقدرة التي خلقها الله له وقت الفعل. (٣)

أما الاستطاعة فهي عند الأشعري مصاحبة للفعل لأنها عنده عرض، لا يبقى زمانين، ومن ثم فإن الله يخلق الاستطاعة في العبد عند قيامه بالفعل، والاستطاعة راجعة إلى أحوال

١. الماتريدي: التوحيد - ص ٢٢٩.

٢. د. أحمد صبحي - في علم الكلام - الأشاعرة - ج ٢/٦٥.

٣. الأشعري: اللمع - ص ٧٦، ٧٥.

الإنسان من صحة البنية وسلامة الجوارح اللازمة لاداء الفعل وهذه ملازمة للإنسان قبل الفعل وعنده؟ لا يشترط الأشعري هذه الأحوال وإنما يقتزن وجود الفعل بوجود الاستطاعة.^(١)
أما الماتريدي فيشترطها ويرى أنه لا تكليف مع عدم سلامة الأسباب والآلات ويرى أبو المعين النسفي وهو من الماتريدية أن الاستطاعة هي حقيقة القدرة التي يتهيأ بها للفعل ولا يشترط في تحقيق الفعل سلامة الأسباب والآلات.^(٢)

ويؤيد الرازي رأى الأشاعرة القائل بأن الاستطاعة لا توجد إلا مع الفعل ورأى المعتزلة القائل بأن الاستطاعة لا توجد إلا قبل الفعل، فيقول في هذا الصدد: قول من يقول الاستطاعة قبل الفعل صحيح من حيث إن ذلك المزاج المعتدل سابق، وقول من يقول الاستطاعة مع الفعل صحيح من حيث إن عند حصول مجموع القدرة والداعى الذى هو المؤثر التام يجب حصول الفعل معه.^(٣)

إن اتفقت الأشاعرة مع الماتريدية على أن الاستطاعة مصاحبة للفعل ولكنهم اختلفوا فى ان الكسب فعل للإنسان حقيقة أو مجازاً، فالإمام أبو حنيفة والماتريدية قالوا أن جميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها.^(٤) أما الأشعري فالفعل عنده حادث والفعل المكتسب هو المقذور بالقدرة الحادثة، ويسمى هذا الكسب فعلاً مجازاً.^(٥)

الأفعال المتولدة:

كان اهتمام المعتزلة بمشكلة التوليد أو بمشكلة الفعل عامة، اهتماماً ينطوى على أهمية بالغة فهم يقررون مبدأ عاماً، وهو أن السبيل إلى المعرفة بوجود موجود هو النظر فى أفعاله

١. د. أحمد صبحى: فى علم الكلام - الأشاعرة - ج ٢/٦٤.

٢. الماتريدي: التوحيد - ص ٢٢٦.

٣. الرازي: أصول الدين - راجعة - عبدالرؤوف سعد - دار الكتاب العربى - بيروت ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م - ص ٨٩، ٩٠.

٤. الإمام أبو حنيفة: الفقه الأكبر - ص ١٩.

٥. الإمام الصابونى: البداية من الكفاية فى الهداية فى أصول الدين - تحقيق د.فتح الله خليف - دار المعارف، بمصر - ١٩٦٩م - ص ١١٣.

الصادرة عنه، ومن أسس استدلالهم على وجود الله القول بحاجة الحادث إلى محدث، وهم يستدلون على هذه القضية الأخيرة من النظر في الأفعال الإنسانية.

فصدور أفعالنا عنا واحتياجها إلينا يدل من حيث المبدأ على حاجة الحادث إلى المحدث، وهذا هو أساس الاستدلال من وجود الحوادث على وجود الله، ولا شك في أن الأفعال الحاصلة منا - المتولدة منها والمباشرة تنفجر في وجودها إلى قدرتنا الحادثة تبعاً لحدوثنا، ومقدورات قدرتنا تصدر عنا لأنها تصدر تبعاً لأحوالنا وتتوقف على إرادتنا وفصورتنا، فتكون حاجة الأشياء إلينا في وجودها، ثم حاجتنا في وجودنا إلى المحدث، وكل هذا يمكن أن نستنتج منه أن صدور أفعالنا عنا سبيل لمعرفة الله ومعرفة وجوده.

وقد يقول البعض، كيف يتفق إثبات الفاعلية الإنسانية مع من قوله تعالى عن نفسه أنه "خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" (١) وقوله تعالى "وَاللَّهُ خَالِقُكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ" (٢)، ويبدو أن الغرض من هذه الآيات كما يقول القاضي هو الإشارة إلى: "التقدير الذي يشيع في جميع الأفعال بالكتابة والدلالة والبيان" ثم الاستدلال من هذا التقدير على المقدر وعلى من أحكم كل شيء صنعا، وهو الله العلي القدير، والاستدلال بهذه الآيات على أن الإنسان غير فاعل، استدلال لفظي، أما المعنى الصحيح فهو أم محدث الأفعال هو الإنسان بإختياره وتبعاً لقدرته عليها "لأن العبد لو لم يكن يحدث فعله لما صح أن يثبت الصانع" (٣).

والقاضي بهذا القول قد وضع أمرين لا ثالث لهما فإما أن يكون الإنسان فاعلاً لما يصدر عنه فيكون الله موجوداً، وأما إذا كانت الأفعال الصادرة عن الإنسان ليست فاعلاً، فلا

١. سورة الأعراف: آية ١٠٢.

٢. سورة الصافات: آية ٩٦.

٣. والمقصود بالصانع في نص القاضي صانع العالم، بمعنى خالقه ومبدعه من لا شيء، وإذا كان أفلاطون يتكلم عن 'صانع' للعالم فين ثمة فرقا بين ما قصده اليونان، إذ أن أفلاطون كان يعنى بالصانع المنظم والمرتب وهو الذي يطبع صور الأشياء في المادة القديمة الموجودة إلى جانب هذا الإله أو الصانع، ثمة قديمان إثن المادة والصانع، أما الإسلاميون فقد قصدوا من استعمال لفظ الصانع معنى الخالق الحق بماله من قدرة خالقه وإبداع مستمر خلاق من المحم مع وحدانيته وتفرده تعالى بالقدم والكمال والحكمة. (د. سامي نصر لطف: الحرية المسئولة في الفكر الفلسفي - مكتبة الحرية الحديثة - جامعة عين شمس -

مجال للقول بوجود إله صانع لهذا العالم، وحتى فإن ثبت وجوده فيكون إلهاً ليس حكيماً ولا عادلاً، ولكن ثبوت وجوده وكونه حكيماً عادلاً يثبت كذلك كون الإنسان فاعلاً.

ومن أباهت الله الكبرى أن أوجد الإنسان ومنحه القدرة والإرادة والعلم، وجعله فاعلاً مؤثراً فى الأشياء ليكون ذلك سبيلاً إلى معرفة الله، ولكن هل كان من الضرورى أن يجعلنا الله فاعلين لأفعال معينه كما نستدل على وجوده؟ وبمعنى آخر، لماذا أعطانا الله القدرة على الفاعلية والتأثير مع إمكانه تعالى أن يضطرنا إلى معرفة وجوده دون وجه لهذا الاستدلال المترتب على كوننا فاعلين؟ والحكمة فى ذلك للأسباب الآتية:

١. العدل الإلهى: فإنه تعالى قد نص فى محكم تنزيله على التكليف وعلى الحساب - أى الجزاء - وهذا لا يكون إلا بإعطاء القدرة على الفاعلية أولاً، ثم إثابة الطائع ومعاقبة العاصى بعد ذلك.

٢. العظة والاعتبار: وهو ما أشير إليه من حاجة الأشياء والفتقارها إلينا فى وجودها، على حاجتنا وافتقارنا إليه تعالى فى وجودنا، كذلك ولن يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية بل سيقف عند موجود واحد هو أصل كل الوجود، خالق ليس مخلوقاً، محدث ليس حادثاً، وهو الله سبحانه.

٣. كمال الإبداع: وهذا يتجلى فى خلق كائن قادر مختار - وهو الإنسان - تصدر عنه أفعاله بقدرته مع كونه مخلوقاً لله مع أنه هو وقدرته وأفعاله يدخل فى ميدان القدرة الإلهية المحيطة بكل شئ. (١)

على أننا يجب أن ننبه إلى أن إحداثنا الأفعال لا يعنى كوننا خالقين بالمعنى الحقيقى، فشتان بين الخلق الحقيقى وبين إحداثنا لأفعالنا، فالخلق الأصيل يكون دائماً من عدم، وهذا هو فعل الإله وحده لأنه فعل إبداعى محض، أما الإحداث فمعناه الإيجاد والتأثير، فنحن وإن فعلنا أو أحدثنا فلسنا خالقين لهذه الأفعال، بل كل ما نفعله هو مجرد الربط بين أحداث معينه هى عال تترتب عليها معلولات، وهى حصول الفعل المقذور والمراد ومثال ذلك من يصنع التمثال، فإن نحت التمثال وإيجاده يسند إليه، ولكنه ليس خالقاً للمادة التى صنع منها التمثال سواء كانت خشباً أو حجراً.

١. دسامى نصر لطف: الحرية المسئولة فى الفكر الفلسفى الإسلامى - ص ٣٥، ٣٦.

ثم جاء موقف الأشاعرة والماتريدية في التوليد مترتب على القول بأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فالأفعال من خلق الله، وكذلك ما تولد عنها، ويسوق الجويني الدليل على ذلك بعد ما أنكر على المعتزلة القول بالتولد، إذ أن ما يقع مابيننا لمحل القدرة الحادثة لا يكون مقدوراً بها، بل يقع فعلاً للبارئ تعالى من غير اقتدار العبد، فإذا اندفع حجر عند اعتماد العبد عليه فاندفاعه غير مقدور للعبد، ويستشهد بالدليل الذي شنع به ابن الراوندي على المعتزلة: من رمى سهماً ثم مات قبل أن يصل السهم إلى الرمية، حتى إذا وصل إلى الرمية أحدث بها جرحاً مات بتأثيره بعد سنين كيف ينسب القتل إلى الميت بعد زهوق روحه بأعوام، إن معنى ذلك أن الأموات يقتلون الأحياء. (١)

الحسن والقبح والصلاح والأصلح:

شغلت مشكله الخير والشر أو الحسن والقبح كما أطلق عليها المعتزلة حيزاً كبيراً في الدراسات الأخلاقية، لأنها تحدد مصدر الإلزام الخلقى من ناحية وطبيعية القيم الخلقية من ناحية أخرى.

والاتجاه العقلي يجعل الخير والشر في طبيعة الأفعال ذاتها حتى تتصف القيم الخلقية بالمتنوّرة والكلية ومهمة العقل البشري وفي قدرته الكشف عن هذه الحقيقة الموضوعية. (٢)

ولم يكن الفكر الإسلامي عن هذه المشكلة بمعزل، فقد نادى المعتزلة بأن، الحسن والقبح ذاتيان عقليان، فليس الكذب والشر والسرقه. والقتل شروراً لأن الشرع نهى عنها، بل هي كذلك شروراً في ذاتها، ويجب على العاقل المكلف أن يعرف ذلك قبل نزول الوحي. فهو مكلف بشكر المنعم، ومكلف بمكارم الأخلاق ولو لم يصله شرع، والشرع مجرد مخبر عن هذه الأمور لا مثبت لها، والعقل مدرك لها لا منشىء، والقول بغير ذلك سليم، تلك أن طوائف البشر كانوا يحتكمون إلى العقل قبل ورود الشرائع، ولولا ذلك لما استقام للرسول أمر نشر رسالاتهم إذا أنهم يدعون الناس إلى النظر إلى الأشياء بعقولهم لتتكشف لهم حقائق الدين والألوهية، وأخيراً فإنه إذا لم يكن الحسن والقبح ذاتيين، كان معنى هذا إبطال القياس الفقهي واستحاله إعمال العقل في المسائل التي لم يرد فيها نص. (٣)

١. د. أحمد صبحي: في علم الكلام - الأشاعرة - ج ٢/١٣٠

٢. د. أحمد صبحي - الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي - ص ١٢٨.

٣. د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام - دار المعرفة الجامعية ١٩٨٩م - ص ١٦٨.

أما الأشاعرة فقد عارضوا وهاجموا بعنف رأى المعتزلة فى الحسن والقبح العقليين ووجهه نظرهم فى أن الحسن هو ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع، وأن سبيل العلم بالحسن والقبح هو الشرع، فالفعل يحسن لأن الله أمر به ويقبح لأن الله نهى عنه، وذلك ما لا يوافق عليه المعتزلة، فالأفعال لا يمكن أن تحسن أو تقبح للأمر أو النهى، فالأمر والنهى يدلان على الحسن والقبح وليس أن الحسن والقبح متعلقان بهما، إن الأمر الصادر عنه تعالى يجرى مجرى قوله إن هذا الفعل واجب لأنه حسن كما أن نهيه ينبئ عن مثل قوله لا تفعل لأنه قبيح. (١)

هذا وقد شايح بعض الأشاعرة مواقف المعتزلة فى ذلك، فقد اقترب البيضاوى من موقف المعتزلة حين قال "إن المراد من الحسن والقبح إن كان ما يكون صفة كمال، كعلم أو نقص، أو يكون ملائماً للطبع، أو منافراً له، فلا خلاف فى كونهما عقليين، وإن كان ما يتعلق به فى الأجل ثواب، أو عقاب، فالعقل لا مجال له فيه، كيف وقد بان أن العبد غير مختار فى فعله ولا مستبد بتحصيله. (٢)

أما الإيجى فقد تابع المعتزلة فى أكثر قولهم إذ يقول: يقال الحسن والقبح لمعان ثلاثة:
الأول: صفة الكمال والنقص، يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع أن مدركه العقل.
الثانى: ملائمة الغرض ومنافرتة، وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة وذلك عقلى.
الثالث: تعلق المدح والثواب، أو الذم والعقاب فهو عندنا شرعى وعند المعتزلة عقلى. (٣)
ويعبر الماتريدى عن الحسن والقبح فيقول "فإن الله تعالى لما خلق البشر للمحنة بما جعلهم أهل تمييز وعلم بالمحمود من الأمور والمذموم، وجعل ما ينم منها قبيحاً فى عقولهم، وما يحمد حسناً، وعظم فى أذهانهم إيثار القبيح على الحسن والرغبة فيما ينم على ما يحمد، دعاهم على ما عليه ركبوا، وما به أكرموا إلى إيثار أمر على أمر، وقبح فى عقولهم احتمال أمثالهم، ورغبت "عقولهم" فى محاسن الأعمال، ومكارم الأخلاق بإختيار ما حسن من الأعمال، واجتناب ما قبح من ذلك. (٤)

١. د. أحمد صبحى: الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى - ص ١٣٤.

٢. البيضاوى: طوابع النوار - ص ٢٠٢.

٣. الإيجى: المواقف ص ٣٢٣، ٣٢٤.

٤. د. عبدالفتاح فواد: الأصول الإيمانية لدى الفرق الإسلامية - دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية -

ولكن الإنسان بما رُكِبَ في طبيعه من ميل إلى الميزات والشهوات قد لا يستجيب إلى ما يدلّه عقله عليه، "فبصير طبيعه أحد أعداء عقله في التحسين والتقيح"، ويرى الماتريدي أن علاج مثل هذا الإنسان الذي اعتاد أن يستجيب إلى ما طبع عليه، ومحاولة تغيير السلوك الذي ألفه، إنما تكون بالرياضة والقيام على ذلك بالكف عما ألفه،^(١)

يتضح من ذلك أن الماتريدي اختلف مع الأشاعرة الذين يردون الحسن والقبح إلى مجرد الأمر الإلهي، وينكرون أن يكون للعقل البشري فقرة ذاتية للتمييز بين الحسن والقبح، ويتفق مع المعتزلة في أمور هي:

أولاً : اتفق الماتريدي مع المعتزلة في أن الجور والسفّه قبيحان وأن العدل والحكمة حسنان، ولم تنف الأشاعرة هذا الرأي فقد أكد الرازي على أن اللذة والسرور وما يفضى إليهما أو إلى أحدهما محكوم عليه بالحسن من هذه الجهة بمقتضى بديهة العقل، وإن الألم والغم وما يفضى إليهما أو إلى أحدهما محكوم عليه بالقبح.^(٢)

ثانياً : حاول الماتريدي أن يستنبط استنباطاً عقلياً مظاهر الحسن في أمور قد يتوهم أنها قبيحة وخالو من المنافع وإن اعترف بقصور العقل البشري فيقول "الحكمة في خلق الحيات والجواهر الضارة. وإن كانت العقول تقصر عن بلوغ كنه حكمة الربوبية يكون من وجوه المحنة بالضرار والنافع الحاضرين، ليعلم بهما لذة الثواب على الطاعة وألم العقاب على المعصية، وأيضاً خلق ذلك ليندل به الجبابرة والملوك، فيعلو بذلك ضعفهم، ولئلا يفتروا بكثرة الحواشي والجنود "كما أنه" لا يشاهد من الجواهر الضارة إلا وفيه منافع تعجز الخلائق عن الإحاطة بكنهها، من ذلك النار، مع ما فيها من الإحراق، ففيها من إصلاح الأغذية.^(٣)

كذلك يخالف ابن تيمية الأشاعرة إذ يقول: إن العقل قد يعلم به حسن كثير من الأفعال وقبحها في حق الله تعالى وحق عباده وهذا مع أنه قول المعتزلة فهو قول الكرامية وجمهور الحنفية وقول أبي بكر الأزهرى المالكي وأبي الحسن التميمي وأبي الخطاب الكلواني من الحنابلة، وذكر أبو خطاب أنه قول أكثر أهل العلم.^(٤)

١. د. عبدالفتاح فؤاد: الأصول الإيمانية - نقلاً عن 'التوحيد' للماتريدي - ص ١٠٧.

٢. الرازي: معالم أصول الدين - ص ٩٢.

٣. د. عبدالفتاح فؤاد: الأصول الإيمانية ص ١٠٧، ١٠٨.

٤. د. أحمد صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص ١٣٧.

أما عن الصلاح والأصلح فقد ذهب أهل الحق على أن الله تعالى خلق العلم بما فيه من الجواهر والأعراض وأصناف الخلق والأنواع لعلته حاملة على الفعل سواء قدرت تلك العلة نافعة للخلق، إذ ليس يبعثه على الفعل باعث، فلا غرض له في أفعاله ولا حامل بل علة كل شئ صنعه ولا علة لصنعه.

وقالت المعتزلة الحكيم لا يفعل فعلاً إلا لحكمة وغرض والفعل من غير غرض سفيه وعبث والحكيم من يفعل أحد أمرين إما أن ينتفع أو ينفع غيره، ولما تقدس الرب عن الإنتفاع تعين أنه إنما يفعل لينفع غيره فلا يخلو من أفعال من صلاح ثم الأصلح. (١)

وقالت الأشاعرة إنه لا يجب على الله رعاية الأصلح لعباده بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد، وقد ساق الغزالي النليل على بطلان حجة المعتزلة في قولهم يجب على الله رعاية الأصلح وقال لو فرضنا ثلاثة أطفال مات أحدهم وهو مسلم في الصبا، وبلغ الآخر وأسلم ومات مسلماً بالغاً، وبلغ الثالث كافراً ومات على الكفر، فإن العدل عندهم أن يخذ البالغ الكافر في النار، وأن يكون للبالغ المسلم في الجنة رتبة فوق رتبة الصبي المسلم، فإذا قال الصبي المسلم يارب لم حططت رتبتي عن رتبته، فيقول لأنه بلغ فأطاعني وأنت لم تطعني بالعبادات بعد البلوغ، فيقول يارب لأنك أمتني قبل البلوغ فكان صلاحى في أن تمدنى بالحيلة حتى أبلغ فأطيع فأنال رتبته، فلم حرمتنى هذه الرتبة أبد الأبدان وكنت قادراً على أن توصلنى لها فلا يكون له جواب إلا أن يقول علمت أنك لو بلغت لعصيت، وما أطعت وتعرضت لعقابي وسخطى فرأيت هذه الرتبة النازلة أولى بك وأصلح لك من العقوبة، فينادى الكافر البالغ من الهاوية ويقول يارب أوما علمت أنى إذا بلغت كفرت فلو أمتنى في الصبا وأنزلتنى فى تلك المنزلة النازلة لكان أحب إلى من تخليد النار وأصلح لى، فلم أحبيتنى وكان الموت خيراً لى، فلا يبقى له جواب البتة، وبه يظهر على القطع أن الأصلح للعباد كلهم ليس بواجب ولا هو موجود. (٢)

ويخالف الماتريدى المعتزلة في نظريتهم، وأثبت أن الحكمة الألهية تقتضى خلق الضرر والنافع، إذ قد يجوز أن يصير كل ضار فى حال نافعاً فى أخرى، ويبطل الماتريدى قول المعتزلة: إن كل فعل لا ينفع آخر فهو غير حكمة، إذ لا يوجد ضرر البتة، إلا وامكن أن

١. الشهر ستانى: نهاية الإقدام ص ٣٩٧.

٢. الغزالي: الاقتصاد فى الاعتقاد - مطبعة الاسلام ١٣٢٠هـ - ص ٨٣، ٨٤.

ينتفع به أحد، إما من طريق الدلالة، أو من طريق الموعظة، أو ما فيه من تنكير النعمة وتحذير النعمة.^(١)

وينفى الأهلنا القول بالصلاح والأصلح على الله تعالى، فإن ما هو أصلح للعبد فليس بواجب على الله تعالى، وإلا لما خلق الله تعالى الكافر الفاسق المعذب في الدنيا والأخرى، فإن عدم أصلح له من الوجود، فالصلاح والأصلح ليس بواجب كما قالت المعتزلة^(٢)، ويرى أبو المعين النسفي إن قول المعتزلة فيه إبطال منة الله تعالى على عباده بالهداية، وكذا فيه تسفيه الله تعالى في طلب شكر ما أسدى إليهم، إذ هو مستحق على الأفضال دون قضاء الحق وكذا فيه أن إمامة الرسل والأنبياء عليهم السلام كان أصلح لهم وللمؤمنين من إبقائهم وإبقاء إبليس وجنوده أصلح لهم وللخلق من إمانتهم، وكذا فيه القول بتناهي قدرة الله تعالى حيث لا يقدر على أن يفعل بأحد أصلح مما فعل به، ولم يبق في مقدوره ولا في خزائن رحمته انفع لهم مما أعطاهم.^(٣)

أهم نقاط الاتفاق:

١- اتفقت آراء الماتريدية والأشاعرة مع رأى الإمام أبي حنيفة في أن الفعل من خلق الرب وكسب العبد، وهى نظرية الكسب التى لاقت إعتراض الدكتور محمد يوسف موسى الذى هاجم الأشاعرة فى القول بالكسب لأنهم لم يستطيعوا أن يثبتوا للإنسان تأثيراً فى الفعل^(٤)، وكذا الدكتور أحمد صبحى فى نقده للأشعرى نظره إلى المشكلة من زاوية المشيئة الإلهية لامن زاوية التكليف والجزاء وكذلك الدكتور محمد عبد القادر الذى وصفها بأنها متهافته وكان أفضل للأشعرى أن يلجأ إلى الجبر، لأن الفاعل الحقيقى فى تلك النظرية هو الله، والإنسان فقط قابل وشتان بين الفاعل والقابل، والإنسان كائن يتحقق من خلاله ماسبق أن علمه الله وأراده وقدره، وقدر عليه بالقدرة المخلوقة لله فماذا تبقى للإنسان من إرادة إن فى ظل تلك النظرية.^(٥)

١. د. عبدالفتاح فؤاد: الأصول الإيمانية - ص ١٠٦.

٢. ملا على القارئ: شرح الفقه الأكبر - ص ١٩٠.

٣. أبو المعين النسفى: التمهيد فى أصول الدين - ص ٨٤، ٨٥.

٤. د. محمد يوسف موسى - القرآن والفلسفة - ص ١١٤.

٥. د. محمد عبدالقادر: الإلهيات فى الفكر الإسلامى - ص ٤٦٥.

٢- اتفق رأى الماتريديّة والأشاعرة مع رأى الإمام أبى حنيفة فى أنه لا تسأثير للعبد فى الكسب، وكذا الاستطاعة ملازمة للفعل لا قبل الفعل ولا بعد الفعل، لأنه لو كان قبل الفعل لكان العبد مستغنيا عن الله سبحانه وقت الفعل، ولو كان بعد الفعل لكان من المحال حصول الفعل بلا استطاعه ولا طاقة.

٣- جاء موقف الإمام أبى حنيفة من مسألة القضاء والقدر متفقاً مع موقف الماتريديّة والأشاعرة فقال: "وإنى أقول قولاً متوسطاً لا جبر ولا تفويض ولا تسليط"، فلا جبر على العباد فيما يصدر عنهم من الأفعال ولا اضطرار لهم فيه كما قال الجبرية، ولا تفويض إليهم فيه ولا إيجاب لهم عن اختيار كما قال القدرية، ولا تسليط لهم على ما يصدر منهم، ويعتبر هذا الرأى رأى إمام متفكر فهو يعطى الإرادة الإنسانية حريتها، لأنه هو الأمر المحسوس، وغيره ليس بملسوس، وهو يعطى الله ما يليق به، أما الماتريديّة والأشاعرة انتقدوا القائلين بالجبر والقائلين بالاختيار، وقدموا أدلة على بطلان القولين.

نقاط الاختلاف:

- ١- اتفق رأى الماتريديّة مع رأى أبى حنيفة على أن الكسب حقيقة لا مجاز، واختلفوا فيه مع الأشاعرة القائلين بأن الكسب فعلاً للعبد مجازاً لاحقيقة، فالقول عند الإمام أبى حنيفة شاملاً للخلق والكسب، ثم فرق الإمام أبو حنيفة بين الخلق والكسب، وهو بهذا الفصل يعتبر أول متكلم، فصل بين الكسب والخلق، فالكسب أمر لا يستل به الكاسب والخلق أمر يستقل به الخالق، وعند أبى الحسن الأشعري الفعل من خالق الرب وكسب العبد.
- ٢- اختلفوا فى القدرة، فالقدرة عند أبى حنيفة تصلح للشئ وضده، فالقدرة المصروفة إلى الكفر هى بعينها القدرة التى تصرف إلى الإيمان، ويفهم من قول الإمام أن القدرة الحقيقية أى جملة ما يتمكن به الفاعل من الفعل مع اختياره، وإن كانت مقارنة للفعل فإنها تصلح للضدين، بمعنى إنه لا يجب معها صدور الفعل بل يتمكن الفاعل المختار من الترك أيضاً، فالقدرة تصلح للضدين وإلا لكان التكليف والعقاب بلا طاقة حقيقية ويلزم التجبر، أما الأشعري فقد فرق بين الأفعال الأضرارية والاختيارية، الأولى تقع مع العباد وقد عجزوا عن ردها، والثانية يقدر عليها العباد، غير أنها مسبوقة بإرادة الله حدوثها واختيارها وبهذه المقدرة الحادثة يكتسب الإنسان أفعاله.

الفصل الخامس : موقف أبي حنيفة من النبوة والإيمان

- ١- تعريف النبوة وحاجة الناس إلى نبي.
- ٢- عصمة الأنبياء وموقف أبي حنيفة وبعض الفرق منها.
- ٣- حاشية الإيمان.
- ٤- الإيمان عند أبي حنيفة وبعض الفرق.
- ٥- مشكلة مرتكب الكبيرة.

النبوة وحاجة الناس إلى نبي:

النبى فى اللغة مهموز وغير مهموز، فالمهموز مأخوذ من النبأ الذى هو الخبر، وغير المهموز يحتمل وجهين: إحداهما التخفيف بإسقاط همزته، والثانى أن يكون من النبوة التى هى الرفعة، وهى ما ارتفع من الأرض. (١)

ويعرف الایجى النبوة بقوله، هو لفظ منقول فى العرف عن مسماء اللغوى فقیل، هو المنبئ من النبأ لإنبائه عن الله تعالى، وقيل من النبوة وهو الارتفاع لعلو شأنه، وقيل: من النبى وهو الطريق لأنه وسيلة إلى الله تعالى. (٢)

هذا وقد أجمعت الفرق الإسلامية على فضل إرسال الله تعالى الرسل إلى البشر إيساعدهم على فهم أمور دينهم، فكثير من الناس قد يقصر عقله فى كثير من شؤونه عن التميز بين الأفعال النافعة والأفعال الضارة، فلا بد من معين يساعد الناس على ما قصر عنه إدراكهم، وقد يعجزون عن العلم بما يجب عليه علمهم، لأنه ليس فى محيط عقلهم، ولا دائرة فكرهم، وذلك كمعرفتهم بالله واليوم الآخر والملائكة تفصيلاً.

حقاً قد يستطيع العقل التمييز فى بعض الأحيان بين الخير والشر ولكنه غير قادر على استيعاب كل ما يحيط بعدد من مساعدة الرسل، كما أن العقل محل خلاف بين الناس، فالسوفسطائية مثلاً يرون أن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، وبهذا تختلف المعرفة من إنسان إلى آخر، فما أراه أنا حق قد يراه غيرى باطلاً وكلاهما محق بالمعنى السوفسطائى و من أمثلة ذلك أن بعض الفلاسفة الذين تعرضوا ليوم القيامة من خلال عقولهم لم يتصوروا أن الله سيؤلف أجساداً سوف تحيا مرة أخرى بنفس الطريقة التى نحيا بها. (٣)

من هنا كان إرسال الرسل مما يدخل فى عموم قدرته تعالى وتقتضيه حكمته، فلا سبيل إلى معرفة الله تعالى المعرفة الصحيحة ولا اليوم الآخر إلا عن طريقهم، فلا يستقل بها العقل

١. البغدادي: أبى منصور عبدالقاهر - أصول الدين - طبعة أولى - مطبعة الدولة - استامبول - ١٣٤٦م -

١٩٢٨م - ص ١٥٤، ١٥٣.

٢. الایجى: الموافق ص ٣٣٧.

3. Oliver leaman: Anintroduction to medieval Islamic Philosophy - Cambridge - university Press - 1985 - P87.

ولا يغنى فيها الذكاء، وحدة الذهن والإغراق في القياس، وقد نكر الله هذه الحقيقة على لسان أهل الجنة، وقد أعلنوا ذلك في مقام صدق كذلك "الْعَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هدَانَا اللَّهُ".^(١) وقرنوا هذا الاعتراف والتقرير بقولهم "لقد جاءت رسل ربنا بالحق" فدل على أن الرسل وبعثهم هي التي تمكنتوا بها من معرفة الله تعالى وعلم مرضاته واحكامه والعمل بها.^(٢)

هذا وقد قلل الدكتور حسن حنفي من دور الرسول في الرسالة، حيث قال: إن هناك علاقة ثلاثية: مرسل، ومرسل إليه ثم رسول يتم بواسطته التبليغ وحمل الرسالة، والمرسل إليه هم الناس، والناس يعيشون في عالم ويبحثون عن نظام، والرسول ليس له هذه الأهمية التي تجعله محوراً من محاور العلم مع الله كمحور أول، فالرسول ما هو إلا مبلغ أي أنه وسيلة وليس غاية، وطريق لا هدف وحامل لا محمول، أما الوحي فإنه موضوع مستقل غير مشخص، وإنخال الرسول كجزء من الوحي تشخيص لاوحي.^(٣)

ونرد على كلام الدكتور حسن حنفي بالآتي:

إن الوحي: هو إعلام الله نبيه بحكم شرعي ونحوه بواسطة أو بغير واسطة، فالرسالة والرسول لا ينفصلان لأنهما مكملان بعضهما بعضاً، إذ أن هناك جزءاً من الرسالة لا يعلم إلا بالرسول، فالقرآن فرض الله فيه على الناس عدة فرائض مجملة غير مبينه، لم تفصل في القرآن احكامها ولا كيفية أدائها، فقال تعالى: "وَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْكَ ۚ لَا تَمْلِكُ لَكَ شَيْئًا لَدُنَّ اللَّهِ شَيْئًا ۚ" ^(٤)، "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ" ^(٥)، "وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حَكِيمٌ عَلِيمٌ" ^(٦)، ولم يبين كيف تقام الصلاة وتؤتى الزكاة ويؤدى الصوم والحج، وقد بين الرسول هذا الاجمال بسنته القولية والعملية، لأن الله سبحانه

١. سورة الأعراف: آية رقم ٤٣.

٢. أبو الحسن الندوي: النبوة والأنبياء في ضوء القرآن الكريم - مطبعة وهبه - القاهرة - ١٣٨٥هـ -

١٩٩٥م - ص ١٦.

٣. د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة - ص ٩٤.

٤. سورة المزمل: آية رقم ٢٠.

٥. سورة البقرة: آية رقم ١٨٣.

٦. سورة آل عمران آية رقم ٩٧.

وتعالى منحه سلطة هذا التبيين بقوله عز شأنه "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ" (١) ، وقوله تعالى "إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ * وَمَنْ يُجَاهِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيُقِرِّضِ اللَّهَ مَالَهُ فَغَنَمَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ" (٢).

من هنا كان للرسول دور هام في الرسالة، فقد اختصه الله تعالى بالعلم وهو ما أكدته آيات القرآن الكريم وكذلك الفضل دون سائر البشرية، ثم يأتي البيضاوي ليؤكد على ما ذكر من "احتياج إلى النبي، لما لم يكن بحيث يستقل بأمر نفسه، وكان امر معاشه لا يتم إلا بمشاركة آخر من أبناء جنسه، ومعاونة ومعارضة يجريان بينهما فيما يعن لهما بما يتوقف عليه صلاح الشخص أو النوع، احتياج إلى عدل يحفظه بشرع يفرضه شارع يختص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة، ويدعو إلى طاعته ويحث على إجابته ويصدق في مقالته، يوعد المسئ بالعقاب ويعد المطيع بالثواب "وهو النبي" (٣).

عصمة الأنبياء وموقف أبي حنيفة وبعض الفرق منها:

عرف البيضاوي العصمة بانها ملكة نفسانية تمنع عن الفجور، وتتوقف على العلم بمطالب السيئات ومناقب الطاعات، وتتأكد في الأنبياء بنتابع الوحي على التذكير والاعتراض على ما يصدر عنهم سهواً، والعقاب على ترك الأولى (٤).

وقيل هي كون الشخص بحيث يمتنع الذنب عنه لخاصيته في نفسه أو بدنه ومنع بأنه لو كان كذلك لما استحق المدح على عصمته، ولا تمتنع تكليفه، وبقوله تعالى: "قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ" (٥)، "وَأُولَئِكَ أَنْ تَدْبُرْنَ الْآيَاتِ" (٦).

والناس مختلفون في عصمة الأنبياء وهم على أربعة أقوال:

١.سورة النحل: آية رقم ٤٤.

٢.سورة النور: آية رقم ٥١، ٥٢.

٣.البيضاوي: طوالح الأنوار - ص ٢٠٩.

٤.المرجع السابق: ص ٢١٦.

٥.سورة فصلت: آية رقم ٦.

٦.سورة الإسراء: آية رقم ٧٤.

١- جواز الأزارقة من الخوارج الكبائر على الأنبياء وكذلك الصغائر، وكل منهما إما عمداً وإما سهواً.

٢- أجمعت المعتزلة على أنه لا يجوز أن يبعث الله نبياً يكفر ويرتكب الكبيرة وأجمعت على أن معاصي الأنبياء لا تكون إلا صغاراً. (١)

٣- قول من ذهب إلى أنه لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة عمداً ولا سهواً وهذا القول ينسب إلى الشيعة.

٤- ذهب كثير من الأشاعرة على القول بأنه لا يمتنع عقلاً على الأنبياء قبل البعثة صدور المعصية منهم، أما النظام فلا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة وإنما يجوز وقوع السهو والخطأ.

وقد ذهب الإمام أبو حنيفة على القول: "إن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كلهم منزهون عن الصغائر والكبائر والكفر والقبائح، وقد كانت منهم زلات وخطيئات، ومحمد عليه الصلاة والسلام نبيه وعبد ورسوله ونبيه وصفية ونقيه، ولم يعبد الصنم ولم يشرك بالله تعالى طرفة عين قط ولم يرتكب صغيرة ولا كبيرة قط" (٢)

فالأنبياء معصومون عن الصغائر والكبائر، أي من جميع المعاصي، ومن الكفر لأنه أكبر الكبائر ولكونه سبحانه وتعالى: "لَا يَغْفِرُونَ أَنْ يُشْرِكُوا بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ" (٣)، والقبائح أو الفواحش وهي أخص من الكبائر في مقام التغاير، كما يدل عليه قوله سبحانه وتعالى: "الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشِ" (٤).

وعصمة الأنبياء ثابتة لهم قبل النبوة وبعدها على الأصح وهم مؤيدون بالمعجزات الباهرات والآيات الظاهرات، لكن كانت منهم أي من بعض الأنبياء قبل ظهور مراتب النبوة أو بعد ثبوت مناقب الرسالة (زلات) أي عثرات بالنسبة إلى مالهم من على المقامات وثلى

١. الأشعري: مقالات الإسلاميين - تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد - طبعة خاصة بورثة المحقق - ص ٢٩٦، ٢٩٧.

٢. الإمام أبو حنيفة: الفقه الأكبر - ص ١٩.

٣. سورة النساء: آية رقم ٤٨.

٤. سورة النساء: آية رقم ٣١.

الحالات، كما وقع لأدم عليه الصلاة والسلام في أكله من الشجرة على وجه النسيان، أو ترك العزيمة واختيار الرخصة ظناً منه ان المراد بالشجرة المنهية المشار إليها بقوله تعالى: "وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ"،^(١)، هي الشخصية لا الجنسية فأكل من الجنس لا من الشخص بناء على الحكمة الإلهية ليظهر ضعف قدرة البشرية وقوة اقتضاء مغفرة الربوبية.^(٢)

ومحمد عليه الصلاة والسلام نبيه وعبد ورسوله وصفيه ونقيه أى مصطفاه بأنواع من الكرامات وحقائق المقامات النبوية والأخروية ولم يشرك بالله طرفه عين أى لا قبل النبوة ولا بعدها، فإن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن الكفر مطلقاً بالإجماع. وإن جُوز بعضهم صدور الصغيرة بل الكبيرة قبل النبوة بل وبعدها أيضاً فى مقام النزاع وأما هو صلى الله عليه وسلم فكما قال الإمام الأعظم رحمه الله "ولم يرتكب صغيرة ولا كبيرة قط".^(٣)

وقد ذهبت المعتزلة ومعها الشيعة إلى امتناع وقوع الكبائر منهم قبل البعثة عقلاً، ومعتمد الفريقين التقيح العقلى، لأن صدور المعصية منهم مما يحقرهم فى النفوس، وينفر الطباع عن اتباعهم، وهو خلاف ما تقتضيه الحكمة من بعثة الرسل ليكون قبيحاً عقلاً.^(٤) أما عن وقوع المعاصى بعد النبوة، فالاجماع على عصمتهم من تعمد الكذب فى الأحكام، لأن المعجزة دلت على صدقهم فيما يبلغونه عن الله سبحانه، فلو جاز تعمد الكذب عليهم لبطلت دلالة المعجزة على الصدق.

وأما جواز صدور الكذب منهم فى الأحكام غلطاً أو نسياناً، فمنعه الأكثرون لما فيه من مناقضة دلالة المعجزة القاطعة، وجُوزه بعضهم، والصواب فى نظر الشيخ الإباضى هو عدم جواز وقوع المكروه من الرسل، فالحق أن أفعالهم دائرة بين الوجوب والتنب والإباحة، وليس وقوع المباح منهم بحسب مقتضى الشهوة كوقوعه من غيرهم فإنهم لعظم معرفتهم بالله وخوفهم منه لا يصدر منهم المباح إلا على وجه الطاعة والقربة.^(٥)

١. سورة البقرة: آية رقم ٣٥.

٢. ملا على القارئ: شرح الفقه الأكبر - ص ٩٥، ٩٦.

٣. المرجع السابق - ص ٩٠.

٤. د. عبدالفتاح فؤاد، الأصول الإيمانية - ص ٤٦٥.

٥. المرجع السابق - نفس الصفحة.

أما الأشاعرة فقد ذكر البغدادي: إن أصحابنا أجمعوا على وجوب كون الأنبياء معصومين بعد النبوة عن الذنوب كلها، وأما السهو فليس من الذنوب فلذلك ساغ عليهم، وقد سهى نبينا صلى الله عليه وسلم في صلواته حتى سلم عن الركعتين ثم بنى عليها وسجد سجنتي السهو، وأجازوا عليهم الذنوب قبل النبوة. (١)

أما الأيحيى فقال: إن الإمام الأشعري وكثير من الأئمة منعوا صدور السهو والنسيان على الأنبياء لدلالة المعجزة على صدقهم، لكن البعض منهم جوزوا السهو على الرسل لكن ليس في المسائل البلاغية. (٢)

ثم بين الرازي عصمة الأنبياء موجودة بوجوه عدة:

الحداهما : أن كل من كانت نعمة الله تعالى عليه أكثر كان صدور الذنب منه أقبح وأفحش، ونعمة الله تعالى على الأنبياء أكثر فوجب أن تكون ذنوبهم أقبح وأفحش من ذنوب كل الأمة وأن يستحقوا من الزجر والتوبيخ فوق ما يستحقه جميع عصاة الأمة وهذا باطل فذلك باطل.

الثاني : أنه لو صدر الذنب منه لكان فاسقاً ولو كان فاسقاً لوجب أن لا تقبل شهادته لقوله تعالى "إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا" (٣)، وإذا لم تقبل شهادته في هذه الأشياء الحقيرة فبأن لا تقبل في إثبات الأديان الباقية إلى يوم القيامة كان أولى وهذا باطل فذلك باطل.

الثالث : أنه تعالى قال في حق محمد صلى الله عليه وسلم "فَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ"، وقال تعالى: "قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ" (٤)، فلو أتى بالمعصية لوجب علينا بحكم هذه النصوص متابعتها في فعل ذلك الذنب، وهذا باطل فذلك باطل. (٥)

١. البغدادي: أصول الدين - ص ١٦٨.

٢. الأيحيى: المواقيف - ص ٣٥٨.

٣. سورة الحجرات: آية رقم ٦.

٤. سورة آل عمران: آية رقم ٣١.

٥. الرازي: معالم أصول الدين - ص ١٠٨، ١٠٩.

وأما الماتريدي فموقفه لا يختلف كثيراً عن الأشاعرة، فاتفقوا على عدم جواز الكبائر على الأنبياء بعد البعثة، أما الصغائر فقد أجازها كما أجازها أستاذه أبو حنيفة، ثم نكر ملا على القارئ إن الماتريدي قال إن العصمة لا تزال المحنة أي الابتلاء والامتحان يعني لا تجبره على الطاعة، ولا تعجزه عن المعصية بل هي لطف من الله تعالى بحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء والاختيار.^(١)

وبذلك اتفقت آراء الماتريدي مع الإمام أبي حنيفة، ولكنها تختلف مع المعتزلة في عصمة الأنبياء قبل البعثة فقد كانت لهم زلات، وأجاز بعض علماء أهل السنة الكبائر بطريق السهو فقالوا أما قبل البعثة فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة خلافاً للمعتزلة، ومنع الشيعة صدور الكبيرة والصغيرة قبله وبعده، لكنهم جوزوا إظهار الكفر تقية.^(٢)

١ - حقيقة الإيمان:

الإيمان في اللغة عبارة عن التصديق، فكل من صدق غيره فيما يخبره يسمى في اللغة مؤمناً به ومؤمناً له، والتصديق بالقلب هو حقيقة الإيمان الواجب على العبد حقاً لله تعالى، وهو أن يصدق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما جاء به من عند الله تعالى، فمن أتى بهذا التصديق فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى.^(٣)

والإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالقلب بأن جميع ما جاء به نبينا محمد صلى الله عليه وسلم حق وصدق، وقد مضى على هذه السنن رسول الله صلوات الله وسلامه عليه يخرس هذه العقيدة في نفوس أمتة لافتاً الأنظار وموجهاً الأفكار وموظفاً العقول ومنبهاً الفطر. وفي حديث الحارث بن مالك الأنصاري رضى الله عنه ما يعطينا الصورة المشرفة لهذا الإيمان، فقد مر حارثة برسول الله صلوات الله عليه فقال له الرسول: كيف أصبحت يا حارثة؟ قال: أصبحت مؤمناً حقاً، قال: انظر ماذا تقول: فإن لكل شيء حقيقته، فما حقيقة إيمانك؟ قال: عزفت نفسي عن الدنيا، فأسهرت ليلي وأظمأت نهارى، وكأني أنظر إلى عرش ربي بارزاً، وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون فيها، وكأني أنظر إلى أهل النار يتضاغون^(٤) فيها، فقال: عرفت يا حارثة فالزم.

١. ملا على القارئ: شرح الفقه الأكبر - ص ٩٤.

٢. المرجع السابق - ص ٩٣.

٣. أبو المعين السفي: التمهيد في أصول الدين - ص ٩٩.

٤. يتضاغون: يصرخون.

وتعتبر مسألة الإيمان من المسائل المهمة في الفكر الإسلامي فقد أفرد لها المتكلمون مبحثاً خاصاً في علم الكلام يعد من أهم مباحث علم الكلام، وبسبب المسألة الإيمانية تكونت فرقة المعتزلة، فاعتزال واصل بن عطاء لأستاذه الحسن البصري كان نتيجة مسألة إيمانية حيث سئل الحسن البصري عن فاعل الكبيرة وهل هو مؤمن أم كافر؟ وقيل أن يجيب الحسن قال واصل لا مؤمن ولا كافر بل في منزلة بين المنزلتين ثم قام واصل واعتزل إلى إسطوانة من إسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن^٢، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل فسمى هو وأصحابه معتزلة^(١).

حقيقة الإيمان عند الإمام أبي حنيفة وبعض الفرق:

اتفق أهل الأصول على أن أركان الإيمان هي أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، لكنهم اختلفوا على حقيقة الإيمان وما هيته، فنكر الإمام الماتريدي أن المذاهب المشهورة في الإيمان لا تزيد على ستة وهي التصديق النفساني أي الاعتقاد الجازم بثبوت صفات الكمال لله تعالى، وانتفاء صفات النقصان عنه، والاعتقاد الجازم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم وبما جاء به من عند الله، فمن حصل منه هذا التصديق فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى، والإقرار باللسان لإجراء الأحكام عليه وكونه مؤمناً بين الناس وهذا هو المروى عن الإمام أبي حنيفة رضى الله عنه وإليه ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي وهو أصح الروايتين عن الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله وقيل التصديق المنكور والإقرار باللسان والأعمال الصالحة وبه قال فقهاء أهل الحديث كالإمام مالك بن أنس والإمام الشافعي والأوزاعي وغيرهم رضوان الله عليهم، والظاهر أن الأعمال الصالحة عندهم ركن الإيمان الكامل لا مطلق الإيمان وتبجح الخوارج وبعض المعتزلة في هذه المسألة^(٢).

هكذا اختلفت الفرق الإسلامية في حقيقة الإيمان، فالإيمان عند الإمام الأعظم أبي حنيفة "هو إقرار باللسان وتصديق بالجنان والإقرار وحده لا يكون إيماناً، لأنه لو كان إيماناً لكان المنافقون كلهم مؤمنين، وكذلك المعرفة وحدها أي مجرد التصديق لا يكون إيماناً لأنها لو كانت إيماناً لكان أهل الكتاب كلهم مؤمنين^(٣)، قال الله تعالى: في حق المنافقين "وَاللَّهُ يَشْهَدُ

١. د. أحمد صبحي: في علم الكلام المعتزلة - ج ١/١٠١، ١٠٢.

٢. أبو منصور الماتريدي: رسالة في الاعتقاد مخطوط رقم ٤٠٣.

٣. ملا علي القاري: شرح الفقه الأكبر - ص ١٢٤.

إِنَّ الْمُنَافِقِينَ كَاذِبُونَ^(١) ، أى فى دعواهم الإيمان حيث لا تصديق لهم وقال الله تعالى:
فى حق أهل الكتاب "الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ"^(٢)

جاء فى المناقب لابن البرزلى أن جهنم بن صفوان رئيس الجهمية قصد الإمام أبا حنيفة
فى مسألة الإيمان، فلما لقيه قال: أتيتك لأكلمك فى أشياء، فقال: الكلام معك عار والخوض
فيما أنت فيه نار، قال كيف حكمت على ولم تسمع كلامى، قال: بلغنى عنك أقاويل لا يقول بها
أهل الصلاة قال أفتحكّم بالغيب، قال: اشتهر ذلك عنك عند الخاصة والعامة فساغ لى أن احقق
ذلك عنك، فقال: أبا حنيفة لا أسألك إلا عن الإيمان، قال: أو لم تعرف الإيمان إلا الساعة حتى
تسألنى عنه، قال بلى ولكن شككت فى نوع منه، قال: الشك فى الإيمان كفر، قال: لا يحل لك
أن تقول ذلك حتى تفسر لى من أى وجه يلحقنى الكفر، قال: سل، قال: أخبرنى عن من عرف
بقلبه أنه واحد وعرف صفاته كلها لكنه مات قبل أن يتكلم مع القدرة عليه امات مؤمناً أم
كافراً، قال مات كافراً من أهل النار ما لم يتكلم، قال: كيف لا يكون مؤمناً وقد عرف التوحيد
والصفات، قال: إن كنت تؤمن بالقرآن وتجعله حجة تكلمت به معك، وإن كنت لا تجعله حجة
تكلمت معك بما يتكلم به مع من خالف الإسلام، فقال: أو من بالقرآن وأجعله حجة، قال: جعل
الله الإيمان فى كتابه بجارحتين القلب واللسان^(٣)، فقال تبارك وتعالى "وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى
الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ وَمَا يَعْرِفُونَ مِنَ الْحَقِّ وَهُمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا آهَنَا فَأَكْتَنِبْنَا
مَعَ الشَّاهِدِينَ * وَمَا نَالْنَا لِأَن نُّؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَن يُدْخِلَنَا رَبَّنَا مَعَ الْقَوْمِ
الصَّالِحِينَ * فَأَنذَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ
الْمُحْسِنِينَ"^(٤)

ومعنى ذلك ان أبا حنيفة يعتبر الإيمان مركباً من ركنين، اعتقاد جازم وإذعان ظاهر
لهذه المعرفة، بالإقرار القولى، فالإقرار القولى ضرورة لأنه مظهر للإذعان القلبي.

١. سورة المنافقون: آية رقم ١.

٢. سورة الأنعام: آية رقم ٢٠.

٣. ابن البرزلى: المناقب - ج ٢/ص ١٩٠، ١٩١.

٤. سورة المائدة: آية رقم ٨٣.

ويؤكد الإمام أبو حنيفة على حقيقة الإيمان في رسالته إلى عثمان يقول فيها ثم نزلت الفرائض بعد ذلك على أهل التصديق فكان الأخذ بها عملاً مع الإيمان، ولذلك يقول الله تعالى **”الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ“**^(١) ، وقال تعالى: **”وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحاً“**^(٢) واشباه ذلك من القرآن فلم يكن المضيق للعمل مضيقاً للتصديق وقد أصاب التصديق بغير عمل، ولو كان المضيق للعمل مضيقاً للتصديق انتقل من اسم الإيمان وحرمته بتضييع العمل إذا كان كما لو أن الناس ضيعوا التصديق انتقلوا بتضييعه من اسم الإيمان وحرمته وحقه ورجعوا إلى حالهم التي كانوا عليها من الشرك.^(٣)

وقد اتفق أهل الملة على أن الإيمان بالله تعالى فرض والكفر به حرام ولكنهم اختلفوا أن وجوبه بالعقل^(٤) أم بالسمع.

وذكر الحاكم في المنتقى عن أبي حنيفة رضى الله عنه أنه قال لا عنر لأحد في الجهل لما يرى في خالق السموات والأرض وفي خلق نفسه وسائر خلق ربه، وقال أيضاً ولو لم يبعث الله تعالى رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم، وهذا ما أكده أحد العلماء الرواد وهو السير "جيمس جينس" لما قال: إن الكون عبارة عن فكرة عظيمة أكثر منه آلة عظيمة وفي نهاية الأمور ندرك أن لهذا الكون عقلاً عظيماً.^(٥)

أما الأشعرية فقالت إنه لا يجب بالعقل شيء ولكن يعرف به حسن بعض الأشياء وقيمتها.

وقالت الشيعية والمشبهة والخوارج المحكمة لا يعرف به شيء، ولا يجب به شيء، وقالت المعتزلة العقل موجب للإيمان بالله تعالى وشكر نعمه ومثبت للأحكام بذاته، وعند أهل السنة

١. سورة الرعد: آية رقم ٢٩.

٢. سورة التغابن: آية رقم ٩.

٣. الإمام أبو حنيفة: رسالة من أبي حنيفة إلى عثمان بن عفان يبرئ فيها نفسه من الإرجاء، مخطوط ورقة رقم ٣.

٤. ذكر الزمخشري أن الإيمان بالله والتوحيد لا يشترط فيه بعثه الرسل وإنزال الكتب وأنه إن لم يبعث رسولا ولم ينزل كتاباً كان الإيمان به وتوحيده واجباً، لما ركب فيهم من العقول ونصب لهم من الأدلة ومكثهم من النظر والاستدلال، واستشهد بقوله تعالى **”فإِذَا يَأْتِيَكُم مِّنْهُ هُدًى“** للإيدان بهذا الإيمان.

٥. الزمخشري: أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعبور الأقاويل في وجوه التناويل - دار المعرفة - بيروت - ج ١/٦٤.

العقل آلة يعرف بها حسن الأشياء وقيمها ووجوب الإيمان وشكر المنعم والمعروف والموجب في الحقيقة هو الله تعالى لكن بواسطة العقل. (١)

وحقيقة الإيمان عند أهل السنة هو الإقرار باللسان والتصديق بالجان، وجميع ما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الشرع والبيان كله حق، والإيمان واحد وأهله في أصله سواء، والتفاضل بينهم بالخشية والتقوى ومخالفة الهوى وملازمة الأولى. (٢)

أما الكرامية فتري أن الإيمان هو الإقرار باللسان فقط، وهذا المذهب أهمل التصديق، فمن أتى بكلمة الشهادة فهو مؤمن حقاً وإن افتقد خلاف ذلك، وإطلاق الكرامية لفظ "مؤمن" على المنافق والعارف المصدق الذي مات قبل الإقرار ليس مؤمناً وإن كان من أهل الجنة. (٣)

أما الإيمان عند الأشاعرة: فهو التصديق بالله، ثم قال الأشعري وعلى ذلك اجتماع أهل اللغة التي نزل بها القرآن، قال الله تعالى: "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا يَلْسَانٍ قَوْلِهِ" (٤)، وقال تعالى: "يَلْسَانٍ بَرِيءٍ مَبِينٍ" (٥)، فلما كان الإيمان في اللغة التي أنزل الله تعالى بها القرآن هو التصديق - قال الله تعالى: "وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَأَوْ كُنَّا صَادِقِينَ" (٦) أي بمصدق لنا، وقالوا جميعاً: "فلان يؤمن بعذاب القبر والشفاعة" يريدون: يصدق بذلك ويجب أن يكون الإيمان هو ما كان عند أهل اللغة إيماناً وهو التصديق. قال قائل: فحدثونا عن الفاسق هل من أهل القبلة أمؤمن هو؟ قيل له: نعم، مؤمن بإيمانه، فاسق بفسقه وكبيرته، وقد أجمع أهل اللغة أن من كان منه ضرب فهو ضارب، ومن كان منه قتل فهو قاتل ومن كان منه كفر فهو كافر ومن كان منه فسق فهو فاسق ومن كان منه تصديق فهو مصدق وكذلك من كان منه الإيمان فهو مؤمن. (٧)

١. الصابولي: البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين - ص ١٤٩.

٢. صدر الدين أبي العز الحنفى: شرح الطحاوية - تحقيق أحمد محمد شاكر - دار المعارف - القاهرة - ص ٢٦٥.

٣. الماتريدي: رسالة في الاعتقاد مخطوط ورقة رقم '٤' وانظر كتاب الإيمان لابن تيمية ص ١٢١.

٤. سورة ابراهيم: آية رقم ٤.

٥. سورة الشعراء: آية رقم ١٩٥.

٦. سورة يوسف: آية رقم ١٧.

٧. الأشعري: اللمع - ص ١٢٣، ١٢٤.

فالإيمان عند أبي الحسن الأشعري هو التصديق لله وإرساله عليهم السلام في إخبارهم، ولا يكون هذا التصديق صحيحاً إلا بمعرفة الكفر عنده هو التكذيب وإلى هذا القول ذهب ابن الراوندي والحسين بن الفضل البجلي (١).

أما الرازي فيرى أن الإيمان عبارة عن الاعتقاد والقول سبب لظهوره والأعمال خارجة عن مسمى الإيمان والدليل عليه وجوه ثلاثة هي:

الدليل الأول : أنه تعالى جعل محل الإيمان هو القلب لقوله تعالى: "مَنْ أَكْرَهَ وَقَابَهُ مُطَاعُونَ بِالإِيمَانِ" (٢)، وقال تعالى: "وَأَمَّا يَدْخُلُ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ" (٣)، ومعلوم أن القلب محل الاعتقاد.

الدليل الثاني : أنه كلما نكر الإيمان عطف الأعمال الصالحة عليه والعطف يوجب التغاير ظاهراً.

الدليل الثالث : أنه أثبت الإيمان مع الكبائر فقال تعالى: "الَّذِينَ ءَاهَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ" (٤) وقال تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَاهَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِمَاحُ فِي الْقِتْلَانِ" (٥) فسمى قاتل النفس عمداً وعدواناً بالمؤمن، وقال تعالى: "وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْحَابُهَا إِنِ بَيْنَهُمَا فِئَةٌ مُّسَلِّمَةٌ فَاسْلُمُوا عَلَيْهِمْ فَإِذَا قَاتِلَاُ الأُخْرَى فَقاتلوا الأخرى حتى تنفخَ بِنفخِ الله" (٦) فسمى الباعى مؤمناً.

ثم رد الرازي على القائلين بأن الأعمال مسماه بالدين لقوله تعالى "وَمَا أَوْرُوا إِلَّا بِإِيمَانِهِمْ فَمِنْهُم مَّنْ ءَاهَنُوا لِلدِّينِ مُنْفَعَاءً وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَامَةِ" (٧) والدين هو الإسلام لقوله تعالى: "إِنَّ الدِّينَ بِنِهَاةِ اللهِ الإِسْلَامَ" (٨) والإسلام عين الإيمان لأن الإيمان لو كان غير الإسلام لما كان مقبولاً لقوله تعالى: "وَهُنَّ بَيْنَهُمْ غَيْرَ الإِسْلَامِ

١. البغدادي: أصول الدين - ص ٢٤٨، ٢٤٩.

٢. سورة النحل: آية رقم ١٠٦.

٣. سورة الحجرات: آية رقم ١٤.

٤. سورة الأنعام: آية رقم ٨٢.

٥. سورة البقرة: آية رقم ١٧٨.

٦. سورة الحجرات: آية رقم ٩.

٧. سورة البينة: آية رقم ٥.

٨. سورة آل عمران: آية رقم ١٩.

وَبِهَذَا فَتَأَنُّ بِقَبَلِ وَنَهْ^(١) ، وبالإجماع الإيمان مقبول، فثبت أن الأعمال دين والدين الإسلام والإسلام هو الإيمان فوجب كون الأعمال داخلة تحت اسم الإيمان.
والجواب عند الرازي هو: يجب التوفيق بين هذه الدلائل بقدر الإمكان فنقول: الإيمان له أصل وله ثمرات، والأصل هو الاعتقاد وأما هذه الأعمال فقد يطلق لفظ الإيمان عليها كما يطلق اسم أصل الشيء على ثمراته.^(٢)

أما الماتريدي فقال: الإيمان مجرد التصديق دون الإقرار، ويدل عليه قوله تعالى خبيراً عن أولاد يعقوب صلوات الله عليهم **”وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ“**^(٣)، أى بمصدق، ويستطرد الماتريدي فيقول وحجتنا في أن العمل ليس من الإيمان وذلك لقوله تعالى **”قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ عَاهَدُوا بِقِيَمَتِ الصَّلَاةِ“**^(٤)، سماهم مؤمنين قبل إقامة الصلاة وفصل بين الإيمان والصلاة، وكذلك قوله تعالى: **”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ“**^(٥)، سماهم مؤمنين قبل إقامة الصلاة ويدل عليه أنه لو وجد منه الإيمان قبل الصحوة ثم مات قبل الزوال يكون من أهل الجنة ولو كان العمل من الإيمان لا يكون من أهل الجنة لأنه لم يوجد منه ذلك، وكذلك أصحاب الكهف وسحرة فرعون أجمعنا على أنهم من أهل الجنة وإن لم يوجد منهم العمل، فثبت أن العمل ليس من الإيمان.^(٦)

وذهب جمهور المحققين مع الشيخ أبو منصور الماتريدي إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب، وإنما الإقرار شرط لإجراء الأحكام في الدنيا لأن تصديق القلب أمر باطنى لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن من عند الله تعالى، وإن لم يكن مؤمناً في أحكام الدنيا، ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق، فهو بالعكس.^(٧)

١.سورة آل عمران: آية رقم ٨٥.

٢.الرازي: معالم أصول الدين ص١٣٣،١٣٤.

٣.سورة يوسف: آية رقم ١٧.

٤.سورة إبراهيم: آية رقم ٣١.

٥.سورة المائدة: آية رقم ٦.

٦.أبو المعين النسفى: بحر الكلام - ص٤٢،٤٣.

٧.ملا على القارى: شرح الفقه الأكبر - ص١٢٥،١٢٦.

والنصوص موافقة لذلك كقوله تعالى: "أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ"^(١)، وقوله تعالى "وَلَمَّا بَدَأْنَا الْإِيمَانَ فِي قُلُوبِكُمْ"^(٢) وقوله عليه الصلاة والسلام لأسماء حين قتل من قال لا إله إلا الله: "هلا شقت قلبه فنظرت أصادق أم كاذب" على ما رواه البخاري ومسلم والنسائي والترمذي وغيرهم.

وبعد استعراضنا لوجهة نظر بعض الفرق عن حقيقة الإيمان يمكن القول بأن وجهة نظر الأشاعرة والماتريدية اتفقت مع وجهة نظر الإمام أبي حنيفة الذي يرى أن العمل ليس جزءاً من الإيمان فعندما تكلمنا عن الإيمان عند أبي حنيفة وقلنا إنه مركب من جزأين اعتقاد جازم، وإذعان ظاهر لهذه المعرفة بالإقرار القولي لأنه مظهر للإذعان القلبي، يؤكد أبو حنيفة هذا القول في تقسيمه للإيمان بأن المؤمن بقلبه المذعن في نفسه مؤمناً عند الله، وإن لم يكن مؤمناً عند الناس.

لقد جاء في "الإنشاء في بيان الإيمان وأقسامه عند أبي حنيفة عن أبي مقاتل عن أبي حنيفة قال: الإيمان هو المعرفة والتصديق والإقرار بالإسلام، والناس في التصديق على ثلاث منازل، فمنهم من صدق بالله، وما جاء منه بقلبه ولسانه، ومنهم من صدقه بلسانه وهو يكذب بقلبه، ومنهم من يصدق بقلبه ويكذب بلسانه، فأما من صدق الله عز وجل وما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم بقلبه ولسانه فهو عند الله وعند الناس مؤمن، ومن صدق بلسانه وكذب بقلبه كان عند الله كافراً وعند الناس مؤمناً، لأن الناس لا يعلمون ما في قلبه وعليهم أن يسموه مؤمناً بما أظهر لهم من الإقرار بهذه الشهادة، وليس لهم أن يخلفوا علم القلوب، ومنهم من يكون عند الله مؤمناً وعند الناس كافراً، وذلك أن يكون المؤمن يظهر الكفر بلسانه في حالة التقيية، فيسميه من لا يعرفه كافراً، وهو عند الله مؤمن"^(٣)

ويزيد أبو حنيفة مذهبه في الإيمان توضيحاً في كتابه "العالم والمتعلم" عندما سألته المتعلم "... لقد وضحت عدلاً ولكن أراك قد كثرت الإيمان في قولك... إن الإيمان هو التصديق والمعرفة والإقرار والإسلام واليقين".

١. سورة المجادلة: آية رقم ٢٢.

٢. سورة الحجرات: آية رقم ١٤.

٣. محمد أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره - ص ١٥٣ - نقلًا عن الإنشاء لابن عبد البر - ص ٣٦٨.

قال العالم رحمه الله : أصلحك الله لا تكونن منك العجلة وتثبت في الفتيا وإن أنكرت شيئاً مما أنكره فسل عن تفسيره إن كنت منصفاً فرب كلمة يسمعها الإنسان فيكرهها، فإذا أخبر بتفسيرها رضى بها، ولا تكونن كالذي يسمع الكلمة فيكرهها ثم يتفوه بها أرادته الشين فيذيعها بين الناس ولا يقول عسى أن يكون لهذه الكلمة تفسير ووجه هو عدل ولا أعلمه فلا أسأل صاحبي عن تفسيرها أو لعلها جرت على لسانه ولم يتعمد بها، فينبغي لي أن أتثبت ولا أقضح صاحبي ولا أشينه حتى أعلم وجه كلامه.

قال المتعلم: ثبتك الله وادام لك صالح الذي أعطاك قد عرفت الذي قلت، فلا تؤاخذني مما كان مني أنى متعلم ولكن أخبرني عما وصفت من التصديق والمعرفة والإقرار والإسلام واليقين، ما منزلتهن وتفسيرهن عندك؟

قال العالم رحمه الله: إن هذه الأسماء مختلفة ومعناها "واحد" [هو الإيمان وحده، وذلك: بأن يقر بأن الله ربه ويصدق بأن الله ربه، ويتيقن بأن الله ربه، ويعرف بأن الله ربه] [ويسلم تسليماً بقلبه ولسانه بأن الله ربه "فهذه أسماء مختلفة ومعناها واحد"] كالرجل يقال له يا إنسان ويا فلان ويا رجل، وإنما يعنى "القائل" بها واحداً، وقد دعاه بأسماء مختلفة.

قال المتعلم: رحمك الله، لولا ما أعرف من نفسي من قلة العلم، وعجز الراي لم أقصد إليك ، فإن رأيت ما تكره، ودخلت عليك مني مؤنة فلا تلمني، فإن مؤنة معالجة مريض المريض على الطبيب، وقد عرفت أن من الكلام كلاماً ما يكرهه منه الجاهل إذا سمعه، فإذا فسر له أطمأن إليه ولحسن ما فسرت الإيمان والتصديق واليقين والإخلاص.^(١)

في هذه المناظرة يؤكد الإمام أبو حنيفة على عدم تكثيره للإيمان مما دعا المتعلم إلى الاعتذار إليه في هذه المناظرة والدرس الآخر هو إعطاء الإمام أبو حنيفة، درساً بليغاً للمتعلم في آداب وحرية الحوار أما ما جاء على لسان أبي حنيفة من أن الناس في التصديق على ثلاث منازل، فنحن نرى من هذا أن العبرة عند أبي حنيفة ليست بمجرد التصديق القلبي، بل لا بد من الإذعان والتسليم والرضا، وأنه لا بد من إعلان ذلك ما أمكن الإعلان، فإن ثمة ما يوجب الإخفاء وهي حال الخوف، والسكوت تقية، ففي هذه الحال يكتفى بالتصديق والإذعان القلبي، وحال الإذعان هذه هي الفارق بين المنافق العارف الذي ينطق لسانه ولا يذعن قلبه وحال المؤمن، فإن حال المؤمن حال رضا بالإسلام وإذعان وحال المنافق وجد فيها المعرفة ولم يوجد الإذعان والرضا، وإن وجد النطق باللسان.

١. الإمام أبو حنيفة: العالم والمتعلم - ص ٥٧، ٥٦، ٥٥.

هذا وقد خالف المعتزلة والخوارج أبا حنيفة في رأيه بأن العمل ليس جزءاً من الإيمان فإنهم يعدون العمل جزءاً من الإيمان، فلا يعد مؤمناً من لم يكن عاملاً. ثم يأتي بعد ذلك فريق من الفقهاء المحدثين يرون أن العمل يدخل في تكوين الإيمان من حيث تأثيره فيه بالزيادة والنقصان، لا من حيث الحكم بأصل وجوده، ولذلك يعد مؤمناً من لم يعمل بالأحكام الشرعية إذا وجد أصل التصديق، ولكن إيمانه لا يعد كاملاً، ومن هنا تجيء قضيتهم إن الإيمان يزيد وينقص.

الإيمان بين الزيادة والنقصان:

يرى أبو حنيفة أن إيمان أهل السماء والأرض لا يزيد ولا ينقص من جهة المؤمن به ويزيد وينقص من جهة اليقين والتصديق، فقد روى عنه أنه قال "إيمان أهل الأرض وأهل السموات واحد وإيمان الأولين والآخرين والأنبياء واحد، لأننا كلنا آمننا بالله وحده وصدقناه، والفرائض كثيرة مختلفة، وكذا الكفر واحد وصفات الكفار كثيرة، وكلنا آمن بما آمن به الرسل، ولكن لهم علينا الفضل في الثواب في الإيمان وجميع الطاعات، لأنهم فضلوا في الطاعات كذلك فضلوا في جميع الأمور في الثواب وغيره، ولم يظلمنا في ذلك، لأنه لم ينقص من حقتك بل زادهم ذلك إعظماً لهم، لأنهم القادة للناس وأمناء الله تعالى، ولا يساويهم في الرتبة أحد ولأن الناس أدركوا الفضل بهم. وكل من يدخل الجنة يدخل بدعاتهم.^(١)

فحقيقة الإيمان وهي التصديق لا تزيد ولا تنقص عند أبي حنيفة، لكن الإيمان يزيد وينقص عند المعتزلة، فإذا كان الإيمان عقيدة وعملاً أو هو لا ينفصل عن العمل الصالح فإنه أي الإيمان - يزيد وينقص ما أمكن أن تكون في الأعمال زيادة ونقصان، وهكذا تتفاوت درجات المؤمنين بتفاوت صالح أعمالهم.^(٢) "إِيْزَادُوا إِيمَانًا مِّمَّ إِيْمَانِهِمْ"^(٣)، وتشير آيات المدح للمؤمنين إلى صلاح أعمالهم "وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا"^(٤)، كما تشير آيات الذم للمشركين إلى فساد أعمالهم فاقتربن الشرك بالظلم "إِنَّ الظَّالِمِينَ كَفَرُوا وظَلَمُوا

١. الإمام أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره - ص ١٥٤.

٢. د. أحمد صبحي: في علم الكلام - ج ١/١٦٣.

٣. سورة الفتح: آية رقم ٤.

٤. سورة فصلت: آية رقم ٣٣.

أَمْ يَكُنَّ اللَّهُ لِبَعْرِ نَفْسٍ (١)، ولم يكن غضب الله على الأمم البائدة فيما قصه من قصصهم مع الأنبياء لمجرد شركهم، وإنما لظلمهم وطمغيانهم ونبوغ الشرور والفواحش فيهم "وَمَا كُنَّا مَمْلُوكِي الْقَوْمِ إِلَّا وَأَهْلَاهُمَا ظَالِمُونَ" (٢)

أما الأشاعرة فقد أفتوا أثر إمامهم الشافعي الذي قال إن الإيمان يزيد بزيادة الطاعات، وينقص بنقصان العبادات (٣)، فقد ذكر البغدادي إن كل من قال: إن الطاعات كلها من الإيمان أثبت فيه الزيادة والنقصان، وكل من زعم أن الإيمان هو الإقرار الفردي منع من الزيادة والنقصان فيه، وأما من قال أنه التصديق بالقلب فقد منعوا من النقصان فيه واختلفوا في زيادته: فمنهم من منعها ومنهم من أجازها، ودليل الزيادة فيه قول الله تعالى "الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدِ جَمَعُوا لَكُمْ فَأَسْمُوهُمْ فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا" (٤) وقوله تعالى: "وَإِذَا تَلَّيْتُمْ عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا زَادَتْهُمْ إِيمَانًا" (٥)، ففي هذه الآيات تصريح بأن الإيمان يزيد إذا صححت الزيادة فيه، كأن الذي زاده إيمانه قبل الازدياد أنقص إيمانا منه في حال الازدياد. (٦)

أما أهل السنة فالإيمان يزيد عندهم بالطاعة وينقص بالمعصية، ومن الأئمة على زيادة الإيمان ونقصه أن الله قسم المؤمنين ثلاث طبقات فقال سبحانه وتعالى: "ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُرِيدِنَ اللَّهُ" (٧)، فالسابقون بالخيرات هم الذين أدوا الواجبات والمستحبات وتركوا المحرمات والمكروهات وهؤلاء هم المقربون، والمقتصدون هم الذين اقتصروا على أداء الواجبات وتروك المحرمات، والظالمون لأنفسهم هم الذين اجترأوا على بعض المحرمات وقصروا ببعض الواجبات مع بقاء أصل الإيمان معهم.

ومن وجوه زيادته ونقصه كذلك أن المؤمنين متفاوتون في علوم الإيمان فمنهم من وصل إليه من تفاصيله وعقائده خير كثير فازداد به إيمانه وتم يقينه، ومنهم من هو دون ذلك حتى يبلغ الحال ببعضهم أن لا يكون معهم إلا إيمان إجمالي لم يتيسر له من التفاصيل شيء،

١. سورة النساء: آية رقم ١٦٨.

٢. سورة القصص: آية رقم ٥٩.

٣. الماتريدي: رسالة في الاعتقاد مخطوط ورقة رقم ٥.

٤. سورة آل عمران: آية ١٧٣.

٥. سورة الأنفال: آية رقم ٢.

٦. البغدادي: أصول الدين ص ٢٥٢، ٢٥٣.

٧. محمد خليل هراس: شرح العقيدة الواسطية - لابن تيمية - ص ١٦٣، ١٦٤.

وهو مع ذلك مؤمن، وكذلك هم متفاوتون في كثير من أعمال القلوب والجوارح وكثرة الطاعات وقتها.

أما الماتريدية فموقفهم مختلف عن الأشاعرة القائلين بزيادة الإيمان ونقصانه وفي هذا تناقض مع رأيهم القائل بأن الإيمان هو التصديق القلبي فقط، فالزيادة والنقصان في الإيمان لا تكون إلا بالأعمال.

ويعبر النسفي عن رأى إمامه الماتريدي فيقول، الإيمان لا يزيد ولا ينقص عند أبى حنيفة وأصحابه رضى الله عنهم، وقال الشافعي رحمه الله "يزيد وينقص" وحجتهم قوله تعالى "إِيْزَادُوا إِيمَانًا مِّمَّ إِيمَانِهِمْ"، وكذلك روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لو وزن إيمان أبى بكر مع إيمان امتى لرجح إيمان أبى بكر، رضى الله عنه.

وهذا يدل على أن الإيمان يزيد وينقص، وحجتنا هو أن الإيمان عبارة عن التصديق وأنه لا يقبل الزيادة والنقصان، أما قوله تعالى "إِيْزَادُوا إِيمَانًا مِّمَّ إِيمَانِهِمْ" قلنا ذلك فى حق الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين لأن القرآن كان ينزل فى كل وقت فيؤمنوا به فيكون تصديقهم للثانى زيادة على الأول، أما فى حقنا فلا لأنه انقطع الوحى، أما قوله تعالى "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ" (١)، قلنا ذلك صفة المؤمنين، والمؤمنون فى الطاعة متفاوتون أما فى الإيمان فلا، وأما حديث أبى بكر رضى الله عنه قلنا ذلك ترجيح فى الثواب لأنه سابق فى الإيمان وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم "الدال على الخير كفاعله" (٢) من هنا جاءت وجهة نظر الماتريدية مطابقة لإمامهم أبى حنيفة على اعتبار أن الإيمان هو التصديق، وأنه لا يزيد ولا ينقص إلا بكفر العصاة لعصيانهم لوجود أصل الإيمان عندهم، إذ الإيمان قد توافر لهم، وإن لم يعملوا، وبعد العصاة مؤمنين خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً عسى الله أن يتوب عليهم.

مشكلة مرتكب الكبيرة:

تعتبر مشكلة مرتكب الكبيرة من المشاكل التى هزت البيئة الإسلامية، وقد ثار جدل طويل بين الفرق الإسلامية هل يسمى مرتكب الكبيرة مؤمناً أو غير مؤمن، وهل يخلد فى النار أو يخرج منها، وهل يشفع له أو لا يشفع له؟

١. سورة الأنفال: آية رقم ٢.

٢. أبو المعين النسفي: بحر الكلام ص ٤٥، ٤٦.

وتعتبر مشكلة مرتكب الكبيرة من ركائز الإيمان الرئيسية عند بعض الفرق وهي تدخل عندهم في مسمى الإيمان، لأن الإيمان عندهم قول وعمل، ويعتبر الخوارج والمعتزلة هم أول من أثاروا المشكلة، فقالت الخوارج: "إن العمل مرتبط بالإيمان ومن أخل به كفر"، وأما المعتزلة فجعلته في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر.... وهكذا.

المذاهب في مرتكب الكبيرة. أولاً مذهب الخوارج.

يذكر البغدادي أن الخوارج على افتراق مذاهبها يجمعهم تكفير أصحاب الكبائر ويرون الخروج على الإمام الجائر^(١)، كذلك فإن العمل عندهم يدخل في مسمى الإيمان، فإذا ذهب ببعضها ذهب بعض الإيمان وبالتالي يذهب باقيه لأنه لا يتجزأ^(٢)، ومن أدلة الخوارج التي استدلوا بها على كفر مرتكب الكبيرة فهي كما يلي من القرآن الكريم، قوله تعالى "إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا"^(٣)، وقوله تعالى "هُوَ الَّذِي فَطَرَكُمْ فَتُكُم مَّكَافِرٌ وَبَلَّغَكُمْ مَوَدَّنَ"^(٤).

وأدلتهم من السنة قوله صلى الله عليه وسلم "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن".
ونرد على أدلتهم من القرآن الكريم التي استدلوا بها بما قاله الإمام الأعظم أبو حنيفة، فقد سأله المتعلم وقال: أخبرني هل يكون المؤمن إذا ارتكب الكبائر لله عدواً؟
قال العالم رضى الله عنه:

إن المؤمن لا يكون لله عدواً وإن ارتكب جميع الذنوب بعد أن لا يدع التوحيد، وذلك بأن العدو يبغض عدوه، ويتناول عدوه بالمنقصة، والمؤمن قد يرتكب العظيم من الذنوب، والله مع ذلك أحب إليه مما سواه، وذلك بأنه لو خير بأن يحرق أو يفتري على الله من قلبه، لكان الإحراق بالنار إليه من ذلك أحب.^(٥)

١. البغدادي: مختصر الفرق بين الفرق - اختصار عبدالرازق بن رزق الله بن أبي بكر بن خلف الرمعي - مطبعة الهلال - القاهرة - ١٩٢٤م - ص ٦٦. وانظر كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للإمام الرازي ص ٤٦.

٢. ابن تيمية: الفتاوى - القاهرة - ١٣٢٩هـ - ج ٣/١٥٩.

٣. سورة الإنسان: آية رقم ٣.

٤. سورة التغابن: آية رقم ٢.

٥. الإمام أبو حنيفة: العالم والمتعلم - ص ٧٥، ٧٦.

وأما دليلهم الثانى من السنة فنرد عليه أيضاً بما قاله الإمام أبو حنيفة لما سأل المتعلم وقال له: فما قولك فى أناس رووا أن المؤمن إذ زنا خلع الإيمان من رأسه كما يُخلع القميص، ثم إذا تاب، أعيد إليه إيمانه، أتشك فى قولهم أو تصدقهم؟ فإن صدقت قولهم دخلت فى قول الخوارج، وإن شككت فى قولهم شككت فى قول الخوارج، ورجعت عن العدل الذى وصفت، وإن كذبت قولهم قالوا: أنت تكذب بقول النبى صلى الله عليه وسلم، فإنهم رووا ذلك عن رجال حتى ينتهى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.

قال العالم رضى الله عنه:

كذب هؤلاء، ولا يكون تكذيبى لهؤلاء وردى عليهم تكديباً للنبى عليه السلام، إنما يكون التكذيب لقول النبى عليه السلام: أن يقول الرجل أنا مكذب لقول نبى الله عليه السلام، فأما إذا قال الرجل: أنا مؤمن بكل شئ تكلم به النبى، غير أن النبى لا يتكلم بالجور، ولم يخالف القرآن، فإن هذا القول منه هو التصديق بالنبى وبالقرآن، وتنزيهه له من الخلاف على القرآن، ولو خالف النبى القرآن، وتقول على الله غير الحق، لم يدعه الله حتى يأخذه باليمين، ويقطع منه الوتين كما قال عزوجل: **”وَأَوْ تَتَوَلَّوْا عَآبِيَنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * أَفَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا وَلَكُمْ مِنْ آدَمِ عَلَيْهِ حَاجِرِينَ“**^(١)، ونبى الله لا يخالف كتاب الله تعالى، ومخالف كتاب الله لا يكون نبى الله، وهذا الذى رواه خلاف القرآن، لأنه قال الله تعالى فى القرآن فى الزانية والزانى: **”وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِيَا وَمِنْكُم“**^(٢)، فقوله **”مِنْكُم“** لم يعن به اليهود ولا النصارى، إنما عنى به المسلمين.^(٣)

أما مذهب المعتزلة فى مرتكب الكبيرة، فإنهم يرون أن صاحب الكبيرة فى منزلة بين المنزلتين أى: ليس بمؤمن ولا كافر، وذهب وأصل إلى أن فاعل الكبيرة إذا خرج من الدنيا

١. اليمين: وهو جمع يمين وهو القوة لغة، قال تعالى **”لاخذنا منه باليمين“** أى بالقوة وهى الجارحة أيضاً، وشرعاً **”اليمين تقوية أحد طرفى الخير“** وهما طرف الصدق وطرف الكذب لأن من شأن الخبر احتمال له للصدق والكذب، والباء فى قوله **”بالمقسم به“** يتعلق بقوله تقوية لأنه إذا عزم على فعل أو ترك فقد قوى عزمته بذكر المقسم به وهو الله تعالى لأن اليمين بالله تعالى وبغيره مكروهة للنبى الوارد ولكن أفتوا بجواز غيره أيضاً لاسيما فى زماننا، قالوا النبى محمول على الحلف بغير الله لا على وجه الوثيقة كقوله بأبيك، ولعمرك ونحن ذلك. **”شرح متن الكنز: تأليف العلامة أبى محمد محمود العيسى، كتابخانه مجلـ**

بلدى الإسكندرية - ص ٢٠٣“

٢. سورة الحاقة: آية رقم ٤٥.

٣. الإمام أبو حنيفة: العالم والمتعلم ص ١٠١، ١٠٢.

من غير توبة فهو من أهل النار خالداً فيها إذ ليس في الآخرة إلا فريقان: فريق في الجنة وفريق في السعير، لكنه يخفف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكفار، ثم يسوى بينه وبين الكافر في خلود العذاب، وهذا الرأي يفهم في ضوء مفهوم الإيمان لدى المعتزلة، فليس الإيمان مجرد اعتقاد القلب أو نطق وإنما لابد أن تصدقه الجوارح، ومن ثم فإن فاعل الكبيرة بفعله الشر فقد الإيمان، فالإيمان عند المعتزلة يقترن بالعمل الصالح وينطوي عليه، ومن ثم فإن ألزم ما يقتضيه الإيمان اجتناب الكبائر، على أن ذلك وحده لا يكفي كى يسمى المرء مؤمناً، وإن كان هذا أقل قدر يقتضيه الإيمان كما يرى النظام، ولكن يشترط معظم المعتزلة أداء الطاعات وفعل الخيرات، فإن فقد فاعل الكبيرة الإيمان فهو بذلك مستحق خلود العذاب. (١) بعد عرض آراء المعتزلة ومن قبلهم الخوارج وجد اتفاق بينهم فى تخليد مرتكب الكبيرة، فقد وافق واصل ابن عطاء الخوارج فى تخليد أصحاب الكبائر فى النار إذا ماتوا ولم يتوبوا، وخالفهم بالقول بالمنزلة بين المنزلتين.

لذلك فقد نسب إسحاق بن سويد المعتزلة إلى الخوارج حين قال:

برئت من الخوارج لست منهم من الغزال منهم وابن باب (٢)
ومن قوم إذا ذكروا علياً يردون السلام على السحاب (٣)

أما أهل السنة فقد اتفقوا على أن مرتكب الكبيرة لا يكفر كفراً ينقل عن الملة بالكيفية، وعلى أنه لا يخرج من الإيمان والإسلام ويدخل فى الكفر، ولا ينفون عنه مطلق الإيمان بفسوقه وارتكابه المعصية، ولا يوصف بالإيمان التام، وإنما هو مؤمن ناقص الإيمان، مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، أو مؤمن عاصى فلا يعطى الاسم المطلق ولا يسلب مطلق الاسم، كما فى قوله تعالى "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ" (٤)

١. د. احمد صبوحى: فى علم الكلام - ج ١/١٦٢.

٢. الغزال هو واصل بن عطاء - وابن باب هو عمرو بن عبيد.

٣. ابن عمار الكافى: موجز فى علم التوحيد - دار العلم للطباعة - القاهرة - ١٩٧١ - ص ١٩٥.

٤. سورة الأَنْفَال: آية رقم ٢.

قال إمام أهل السنة في عصره: أبو محمد الحسن البديهارى: "ولا نشهد لأحد بحقيقة الإيمان حتى يأتى بجميع شرائع الإسلام، فإن كان مصر في شئ من ذلك كان ناقص الإيمان حتى يتوب." (١)

وأئمة أهل السنة والجماعة يثبتون التبعض في الاسم والحكم فيكون مع الرجل بعض الإيمان لا كله، ويثبت له من حكم أهل الإيمان وثوابهم بحسب ما معه، كما يثبت له العقاب بحسب ما عليه. (٢) وقد أجمع سلف الأمة من الصحابة والتابعين وكذلك اعتقاد الأمة قبل ظهور أهل البدعة فلم يكن في الصحابة أحد يقول بتخليد أحد من أهل القبلة في النار.

من خلال هذا العرض يتضح تطابق مذهب أهل السنة مع مذهب "أبي حنيفة" فلا تكفير فيه كما فعلت الخوارج ولا منزلة بين المنزلين كما فعلت المعتزلة وإنما "مؤمن عاص"، فقد جاء في رسالته إلى عثمان قوله "واعلم أن أهل القبلة مؤمنون لست أخرجهم من الإيمان بتضييع شئ من الفرائض فمن أطاع الله تعالى في الفرائض كلها مع الإيمان كان من أهل الجنة عندنا ومن ترك الإيمان والعمل كان كافراً من أهل النار ومن أصاب الإيمان وضيع شئ من الفرائض كان مؤمناً مذنباً وكان الله تعالى فيه المشيئة إن شاء عذبه وإن شاء غفر له، إن عذبه على تضييعه فعلى ذنب فيعذبه، فإن يغفر له فذنباً يغفر" (٣)

وهذا القول أيضاً رد فيه الإمام أبو حنيفة على بعض الذين اتهموه وقالوا إنه من المرجئه، ثم أكد الإمام القول نفسه في الفقه الأكبر وقال "ولا تكفر مسلماً بذنب وإن كان كبيرة إذا لم يستطعها ولا نزيل عنه اسم الإيمان" (٤)، ثم وضع الفرق بين مذهبه وبين الإرجاء فقال: "لا نقول إن المؤمن لا تضره الذنوب، ولا نقول إنه لا يدخل النار، ولا نقول إنه يخلد فيها، وإن كان فاسقاً بعد أن يخرج من الدنيا مؤمناً، ولا نقول إن حسناتنا مقبولة، وسيئاتنا مغفورة، كقول المرجئه، ولكن نقول من عمل حسنة بجميع شرائعها خالية من العيوب المفسدة ولم يبطل الكفر والردة والأخلاق السيئة حتى خرج من الدنيا مؤمناً فإن الله تعالى لا يضيعها، بل يقبلها منه، يثيبه عليها، وما كان من السيئات دون الشرك والكفر ولم يتب عنها صاحبها،

١. د. عبدالقادر البجراوى: الحجة المنيرة في حكم مرتكب الكبيرة - طبعة أولى - مكتبة النور - الاحساء

١٤٠٩ هـ - ص ٦٧.

٢. ابن تيمية: الفتاوى - ج ٧/٤.

٣. الإمام أبو حنيفة: رسالة إلى عثمان مخطوطة ورقة ٦٠٥.

٤. الإمام أبو حنيفة: الفقه الأكبر - ص ٢٠.

حتى مات مؤمناً فإنه في مشيئة الله تعالى إن شاء عذبه بالنار، وإن شاء عفا عنه ولم يعذبه بالنار أصلاً^(١). ويزيد على ذلك فيقول: وأما المؤمن العاصي فإنه باتفاق من أهل السنة إن شاء الله تعذيبه ومجازاته وإن شاء عفا عنه^(٢) "إذ أن شفاعة الرسول قد تكفيه سوء مصيره^(٣) وعلى هذا لا يمكن أن يوصف أبو حنيفة بالإرجاء إلا إذا عد مرجئاً كل من يرى أن الفاسق من المؤمنين وأن الله تعالى قد يعفو عن بعض العصاة، وأنه لا قيد يقيد العفو كما بيناه، وفي هذه الحال لا يدخل أبو حنيفة في الإرجاء وحده بل يدخل كل فقهاء أهل السنة إلا من كان من المعتزلة لأن المعتزلة كانوا أيضاً في الصدر الأول يقبضون من خالفهم في القدر مرجئاً أو أنه لما قال أبو حنيفة إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ظن به الإرجاء بتأخير العمل عن الإيمان والإمام ليس كذلك إذ عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه.

الإسلام والإيمان:

الإسلام هو الخضوع والانقياد لما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم، وفي الكشف أن كل ما يكون الإقرار باللسان من غير مواطأة القلب فهو إسلام وما واطأ فيه القلب اللسان فهو إيمان، أقول، هذا مذهب الشافعي وأما مذهب أبي حنيفة فلا فرق بينهما^(٤) واسم الإيمان تارة يذكر مفرداً غير مقرون باسم الإسلام، ولا باسم العمل الصالح ولا غيرهما، وتارة يذكر إما بالإسلام لقوله في حديث جبريل: ما الإسلام وما الإيمان، وقوله تعالى: "إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ"^(٥) وقوله عز وجل: "فَأُخْرِجْنَا مِنْهَا وَمِنَ الْمُؤْمِنِينَ * فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْنٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ"^(٥) وكذلك ذكر الإيمان مع العمل الصالح وذلك في مواضع من القرآن كقوله تعالى "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ"^(٦)، ولما ذكر الإيمان مع الإسلام جعل الإسلام هو الأعمال الظاهرة الشهادتين والصلاة والزكاة والصيام والحج، وجعل الإيمان بالله وملائكته وكتبه

١. الإمام أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره - ص ١٥٦.

٢. جولد تسهير: مذاهب التفسير الإسلامي - مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المتنبي ببغداد ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م، ص ١٧٨.

٣. الجرجاني: التعريفات - ص ١٤.

٤. سورة الأحزاب: آية رقم ٣٥.

٥. سورة الذاريات: آية ٣٥، ٣٦.

٦. سورة الكهف: آية رقم ١٠٧.

ورسله واليوم الآخر^(١)، وهكذا في الحديث الذي رواه أحمد عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال "الإسلام علانية والإيمان في القلب".

هذا وقد أوقعت الشريعة اسم الإسلام على الأعمال المأمور بها وعلى اجتناب المعاصي المنهى عنها، فالإسلام أيضاً إذا أريد به هذا المعنى هو الإيمان الواقع على الطاعات بعينه لا فرق بينهما والإسلام أيضاً يكون بمعنى الاستسلام أى من استسلم للديانة فدخل في الإسلام خوفاً من القتل وإن كان غير معتقد له، فالإسلام إذا أريد به هذا المعنى هو غير الإيمان، وهو الذى أراده الله تعالى بقوله "قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا **أَسْلَمْنَا**"^(٢)، وبين ما قلناه قول الله تعالى: "وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ"^(٣)

وقول الرسول عليه السلام "لن يدخل الجنة إلا نفس مسلمة" فلو كان هؤلاء المستسلمون مسلمين الإسلام الذى يدخل الجنة إلا من كان عليه لكانوا من أهل الجنة، ولا خلاف أنهم من أهل النار مصحح بهذا أن هذا الإسلام هو غير الإسلام الذى يستحق به الجنة.^(٤)

هذا وقد ربط الإمام أبو حنيفة بين الإيمان والإسلام، فقال "ولكن لا يكون إيمان بلا إسلام، ولا يوجد إسلام بلا إيمان فهما كالظهر مع البطن والدين اسم واقع على الإيمان والإسلام والشرائع كلها"^(٥)

فلا يوجد فى اعتبار الشريعة أى انقياد باطنى بلا انقياد ظاهرى كما كان لأهل الكتاب وكما وجد لأبى طالب حال الخطاب، وكما صدر لإبليس حال العقاب، و"لا إسلام بلا إيمان" إشارة إلى أنه يستوى تقدم الإسلام على تحقيق الإيمان، إذ ربما يتقدم التصديق الباطنى ويتأخر الانقياد الظاهرى كمؤمنى أهل الكتاب وربما يتقدم الإسلام ظاهراً ثم يوجد التصديق باطنياً كما وقع لبعض المنافقين حيث سلكوا فى الآخر طريق المؤمنين.^(٦)

١. ابن تيمية: الإيمان - تحقيق د. محمد خليل هراس - مكتبة أنصار السنة المحمدية - دار الطباعة المحمدية بالأزهر - ص ١٣.

٢. سورة الحجرات: آية رقم ١٤.

٣. سورة آل عمران: آية رقم ٨٥.

٤. ابن حزم: الأصول والفروع - تحقيق وتقديم د. محمد عاطف العراقي - د. سهير فضل الله أبو الفية، دار النهضة العربية ١٩٧٨م - ص ١٣١.

٥. الإمام أبو حنيفة: الفقه الأكبر - ص ٢٢.

٦. ملا على القارئ: شرح الفقه الأكبر - ص ١٣١.

والحاصل أن الإيمان محله القلب، والإسلام موضعه القلب والجسد الكامل منهما
يتركب "والدين اسم واقع على الإيمان والإسلام والشرائع كلها" والمعنى: أن الدين إذا أطلق
فالمراد به التصديق والإقرار، وقبول الأحكام للأنبياء عليهم الصلاة والسلام كما يستفاد من
قوله تعالى: "إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ" (١) وقوله تعالى: "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ
هُجْرٍ" (٢) وقوله تعالى: "وَوَضَّيْتُمْ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا" (٣)

أما الماتريدي فقال: الإيمان والإسلام متلازمان، إذ الإسلام الانقياد لالوهية الله تعالى،
وقد استشهد الماتريدي على أن الإسلام والإيمان واحد بقوله تعالى: "إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ
الْإِسْلَامُ" وقوله تعالى "وَقَالَ هُوَ سَيِّبًا قَوْمٍ إِنْ كُنْتُمْ عَاهَدْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ
كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ" (٤)، وقوله تعالى: "يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسَاءُوا قُلٌّ لَّا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم بَلِ
اللَّهُ بِمَنْ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ" (٥)

والإسلام والإيمان وإن كانا يختلفان لفظاً إلا أن كل منهما مكمل للآخر، فقد روى في
قصة جبريل فيما سأل رسول الله عن الإيمان فقال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله
واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله، وسأل عن الإسلام فقال: أن تشهد أن لا إله إلا الله
وتقيم الصلاة وتؤدى الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت، فقال في الأول فإن فعلت هذا فأنا
مؤمن وفي الثاني فأنا مسلم. (٦)

تعقيب:

١- اتفقت الفرق الإسلامية على فضل إرسال الله تعالى الرسل إلى البشرية، لأن العقل غير
محيط بكل أمور الشرع، فلا بد من إرسال الرسل ليبينوا للناس أمور دينهم وليعينوهم على
ما قصر عنه إدراكهم.

١. سورة آل عمران: آية رقم ١٩.

٢. سورة الحج: آية رقم ٧٨.

٣. سورة المائدة: آية رقم ٣.

٤. سورة يونس: آية ٨٤.

٥. سورة الحجرات: آية رقم ١٧.

٦. الماتريدي: التوحيد - ص ٣٦٣.

٢- اتفقت آراء بعض الفرق خصوصاً الماتريدية مع رأى أبى حنيفة فى وجوب عصمة الأنبياء عن الكبائر والصغائر عمداً بعد البعثة، أما قبلها فقد اعتبر الإمام أبو حنيفة أن لهم زلات أى تقصيرات وخطيئات بالنسبة إلى مالهم من على المقامات وسنى الحالات، كما وقع لآدم عليه السلام فى أكله من الشجرة على وجه النسيان، خلاف لقول الخوارج والأزارقة الذين أجازوا الكبيرة عمداً وسهواً على الأنبياء، والشيعية الذين لا يجوزون صغيرة ولا كبيرة عمداً ولا سهواً ونحن مع القائلين بجواز صدور الصغير من الأنبياء قبل البعثة أو بعد ثبوت مناقب الرسالة وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم يدل على ذلك "لو لم تذبوا لجاؤ الله بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر الله لهم، وقوله صلى الله عليه وسلم "إنه ليغان على قلبى وإنى لأستغفر الله فى اليوم مائة مرة، وقال الرازى فى التفسير الكبير: اعلم أن الغين يغشى القلب فيغطيه بعض التغطية وهو كالغيم الرقيق الذى يعرض فى الهواء فلا يحجب عين الشمس، ولكن يمنع كمال ضوئها، أما جواز صدور الكبيرة عمداً فنقول كما قال القاضى أبو زيد فى أصول الفقه إن الزلة لا تخلو عن القرآن ببيان أنها: زلة أما من الفاعل نفسه كقول موسى حين قتل القبطى بوكزته هذا من عمل الشيطان وإما من الله سبحانه كما قال الله تعالى فى حق آدم عليه السلام "وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى" (١)، مع أنه قيل زلته كانت قبل نبوته لقوله تعالى: "ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى" (٢).

٣- الإيمان عند أبى حنيفة هو إقرار باللسان وتصديق بالجنان وإليه ذهب الماتريدى الذى اعتبر الإقرار شرطاً لإجراء الأحكام النبوية وهذا يتفق مع مذهب أبى حنيفة فى الإيمان، فالتصديق خفى لا يعلم إلا بما يدل عليه وهو الإقرار باللسان، أما التصديق بالقلب وعدم الإقرار باللسان فهو مؤمن عند الله وإن كانت لا تجرى عليه الأحكام النبوية كما ذهبت الأشاعرة إلى القول بالتصديق فقط، وهذا الموقف ليس ببعيد عن موقف أبى حنيفة القائل ليس بمجرد التصديق القلبى، بل لابد من الإذعان والتسليم وإعلان ذلك ما أمكن الإعلان، فإن ثمة ما يوجب الإخفاء وهى حال الخوف والسكوت تقية ففى هذه الحال يكتفى بالتصديق والإذعان القلبى ومن هنا جاءت مواقف أبى حنيفة والأشاعرة متقاربة أما اتجاههم إلى أن العمل ليس جزءاً من الإيمان فجاء متطابقاً.

١. سورة طه : آية رقم ١٢١.

٢. سورة طه : آية رقم ١٢٢.

٤- جاءت مواقف الماتريديّة مطابقة لوجهة نظر إمامهم أبي حنيفة في عدم زيادة الإيمان ونقصانه مخالفة لوجهة نظر الأشعرية التي قالت بزيادة الإيمان ونقصانه وهذا لا يتفق مع قولهم بأن الإيمان هو التصديق القلبي فقط.

٥- تطابقت آراء الإمام أبي حنيفة مع آراء أهل السنة والجماعة على أن مرتكب الكبيرة لا يخرج من الإيمان والإسلام ويدخل في الكفر، ولا ينفون عنه مطلق الإيمان بفسوقه، وإنما هو مؤمن ناقص الإيمان، وهو عكس قول الخوارج الذين يخرجون مرتكب الكبيرة من الملة وهذا القول فيه إهدار لحق المسلم المستغفر فقد قال تعالى "إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ"^(١) وهذه الآية صريحة في أن من مات غير مشرك فهو تحت مشيئة الله تعالى، والمراد بذلك من مات على الذنوب، فلو كان المراد من تاب قبل الموت لم يكن للتفرقة بين الإشراف وغيره معنى إذ التائب من الشرك أيضا مغفور له، وقوله سبحانه وتعالى "وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ"^(٢) فلو كان العفو عبارة عن إسقاط العقاب عن التائب كان في هذا تكرير من غير فائدة، فعلمنا أن العفو عبارة عن إسقاط العقاب عن يحسن عقابه.

٦- اتفقت آراء الماتريديّة مع أبي حنيفة على أن الإسلام والإيمان واحد، وإن كانا يختلفان لفظا عند الماتريدي إلا أنهما متلازمان، وإن أركان الإسلام وأركان الإيمان لا انفكاك بينهما فهما بمثابة القلب والقالب.

١. سورة النساء: آية رقم ٤٨.

٢. سورة الشورى: آية رقم ٢٥.

الفصل السادس : هوقف أبى حنيفة من الفرق الإسلامية

- ١- أبو حنيفة والشيععة.
- ٢- الخوارج.
- ٣- المبادئ التي تجمع الخوارج.
- ٤- المعتزلة.
- ٥- منهج المعتزلة الكلامى.
- ٦- منهج أبى حنيفة الكلامى.

أبو حنيفة والشيعية:

تختلف الآراء في تحديد بداية ظهور التشيع اختلافاً لا مثيل له بالنسبة لظهور الفرق الأخرى، وذلك لأن عقائد الفرق ظهرت وثيقة الاتصال بالأحداث التاريخية، أما بالنسبة للتشيع فقد كانت هناك عدة أحداث تاريخية لها أثرها في المذهب الشيعي، ولعل من أهم هذه الأحداث السياسية التي ارتبطت بنشأة التشيع هي:

١- وفاة النبي واجتماع السقيفة وتخلف علي عن البيعة، يقول محمد الهادي كاشف الغطاء "إن أول من وضع بذرة التشيع في حقل الإسلام هو نفس صاحب الشريعة الإسلامية، يعنى أن بذرة التشيع وضعت مع بذرة الإسلام جنباً إلى جنب فقد ورد في كتاب الدر المنثور في تفسير كتاب الله بالمأثور في تفسير قوله تعالى "أُولَئِكَ هُم خَيْرُ الْبَرِيَّةِ" أن ابن عساكر أخرج عن جابر بن عبدالله قال: كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم فأقبل على عليه السلام فقال النبي: والذي نفسى بيده إن هذا وشيعته لهم الفائزون يوم القيامة. (١)

ويرجع البعض أصل الشيعة إلى أثر الفرس الذين كانوا يقصدون الملك، فلما زال ملكهم ودخلوا في الإسلام ظهر أثر ذلك في موقفهم من آل البيت وتقديسهم للأئمة. (٢) ويرى آخرون أن الشيعة تدين في نشأتها لعبد الله بن سبأ الذي كان يهودياً واعتنق الإسلام للنيل منه والكيد له فإظهر هذا المذهب ليفرق بين المسلمين ويقضى على وحدتهم وعزتهم.

أما الأمر الذي يميز الشيعة عن غيرهم فهو عقيدة "النص والوصية"، فالتاريخ لنشأة الشيعة مقترن بالفترة الزمنية التي نشأت فيها عقيدة النص ودعوى الوصية من الرسول إلى علي بن أبي طالب، ومن هنا كان صواب ما ذهب إليه المعتزلة عندما قالوا إن فترة إمامة جعفر الصادق وهي التي نهض فيها هشام بن الحكم بدور واضع قواعد التشيع ومهندس بنائه الفكرى هي الفترة التي يؤرخ بها لهذه النشأة. (٣)

هذا وقد اتهم الإمام أبو حنيفة من الأمويين والعباسيين بأنه شيعي، وذلك لأن ميل الإمام مع علي وفاطمة رضي الله عنهما وأنه أودى بسبب ذلك الميل وتلك المحبة، وأنه يكاد

١. د. أحمد صبحي: نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية، دار المعارف - القاهرة ١٩٦٩م - ص ٢٨.

٢. د. عبدالحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام - ص ١٦٥.

٣. د. محمد عماره: الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية - ط ١ - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت

أن يكون من المستشهدين في ذلك، فقد كان رأيه في الأمويين سابقهم ولاحقهم لم يكن الرأى الذى يؤيد حكمهم ويثبت خلافتهم.

ولم يكن موقفه من العباسيين بخير من الأمويين بعد أن نشب الخلاف بينهم وبين آل على رضى الله عنهم، ولقد وجدناه يميل إلى إبراهيم عندما خرج على المنصور، فيثبط بعض القواد عندما استفتاه في حربه، ويحرض من يستقته في الخروج معه، وعن إبراهيم بن سويد قال: سألت أبا حنيفة وكان لى مكرماً أيام إبراهيم بن عبدالله بن الحسن، فقلت أيما أحب إليك بعد حجة الإسلام الخروج إلى هذا أم الحج؟ فقال "غزوة بعد حجة الإسلام أفضل من خمسين حجة"، وقال حماد بن أعين كان أبو حنيفة يحض الناس على نصرة إبراهيم ويأمرهم باتباعه، ولقد ذكر محمد ابن عبدالله بن الحسن عند أبى حنيفة فكانت عيناه تدمعان. (١)

كان الإمام محباً لعلى رضى الله عنه ولآل بيته، فقد جاء فى مناقب ابن البرزلى أنبأ أحمد بن يحيى أنبأ الوليد بن حماد عن عمه الحسن بن زياد عن أبى حنيفة أنه قال ما قاتل أحد علياً إلا وعلى أولى بالحق منه ولولا ما سار على فيهم ما علم أحد كيف السيرة فى المسلمين. (٢)

لكن لم يكن تشيع أبى حنيفة من التشيع الذى يعمى صاحبه عن إدراك فضائل الصحابة وترتيب درجاتهم، فقد كان مع تشيعه لآل على يضع أبا بكر وعمر فى المكان قبل على رضى الله عنه، وكان يذكر بالتقدير والإكبار تقوى أبى بكر وسجاياه حتى كان يحاول أن يحاكيه فى سخائه وتجارته فجعل لنفسه حانوت بزفى الكوفة، كما كان لأبى بكر حانوت بز بمكة، ويجعل عمر الفاروق بعد أبى بكر، ولكنه لا يقدم عثمان على على رضى الله عنهما، ولذلك جاء فى المناقب للمكى "أنبأ يعقوب بن شعيب عن أبى حنيفة عن حماد قال: قال إبراهيم: "على أحب إلينا من عثمان". (٣)

لكنه مع إيثاره علياً بالمحبة لم يكن ممن يسب عثمان، بل كان يدعو له بالرحمة إن ذكر، حتى لقد قال بعض من حضر درسه، إنه لم يسمع بالكوفة من يدعو بالرحمة لعثمان .. سواه ..

١. محمد أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره - ص ١٤٥، ١٤٦.

٢. ابن البرزلى: المناقب - ج ٢/٧١.

٣. المكى: المناقب - ج ٢/٨٤.

هذا ويعتبر موقف أبي حنيفة وإيمانه بأسبقية كل من أبي بكر وعمر بالخلافة من على هو هدم أصل من الأصول التي قام عليها المذهب الشيعي، بل إن الإمام أبا حنيفة كان يريد أن ينفي التشيع لآل البيت مما علق به من أدران مسخته وشوهته وكان من أعظمها سوءاً سب الإمامين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وكان ذلك من أعظم ما يحز في نفس أبي حنيفة، فقد جاء في المناقب للمكي أن أبا حنيفة قال: قدمت المدينة، فأتيت أبا جعفر محمد بن علي فقال يا أخا أهل العراق، لا تجلس إلينا فجلست فقلت أصطحك الله بما تقول في أبي بكر وعمر، فقال رحم الله أبا بكر وعمر، قلت إنهم يقولون بالعراق: إنك تبرأ منهما فقال: معاذ الله كذبوا ورب الكعبة أو لست تعلم أن علياً زوج ابنته أم كلثوم بنت فاطمة من عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وهل تدرى من هي لا أبالك، جنتها خديجة سيدة نساء أهل الجنة، وجدها رسول الله صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين وسيد المرسلين ورسول رب العالمين، وأما فاطمة سيدة نساء العالمين وأخوها الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وأبوها علي بن أبي طالب نور الشرف والمنقبة في الإسلام فلو لم يكن لها أهلاً لا أبالك، لم يزوجها إياه قلت: فلو كتبت إليهم، فكذبت عن نفسك، قال: لا يطيعون الكتب هذا أنت، قد قلت لك عياناً، لا تجلس إلينا فعصيتي، فكيف يطيعون الكتاب. (١)

إن من هذا الحديث الذي جرى بين أبي حنيفة ومحمد الباقر وهو من أئمة الإمامية يظهر أبو حنيفة أنه كان يميل كل الميل لجعل شيعة آل البيت نزهة اللسان بالنسبة لأبي بكر وعمر.

كذلك كان الاتصال العلمي واضحاً في صلة أبي حنيفة بالبيت، فقد وجدناه متصلاً علمياً بالإمام زيد وعد من شيوخه، فقد كان زيد واسع العلم بالدين قوى الحجّة، وصفه خصمه هشام بن عبد الملك فقال: رأيت "رجلاً جدلاً لساناً خليفاً بتمويه الكلام وصوغه، واجترار الرجال بحلاوة لسانه وبكثرة مخارجه في حججه، وما يدلى به عند لند الخصام من السطوة على الخصم بالقوة الحادة لنيل الفلج إن أعاره القوم أسمعهم فحشاها من لين لفظه وحلاوة منطقته مع ما يدلى به من القرابة برسول الله صلى الله عليه وسلم وجدته مَيْلاً إليه، غير متئدة قلوبهم ولا ساكنة أحلامهم، ولا مصونه عندهم أديانهم". (٢)

١. المواقف المكي: المناقب - ج ٢/١٦٥.

٢. أحمد أمين: ضحى الإسلام - طبعة أولى - لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٥٥هـ - ١٩٣٦م -

القاهرة - ١٣٥٥هـ - ١٩٣٦م - ج ٣/٢٧٣.

كذلك روى الإمام أبو حنيفة عن محمد الباقر وجعفر الصادق ومسنده شاهد بذلك، فقد جاء في كتاب الآثار لأبي يوسف عن أبي حنيفة عن أبي جعفر محمد بن علي، عن النبي صلى عليه وسلم أنه كان يصلي بعد العشاء الآخرة إلى الفجر، فيما بين ذلك ثمانى ركعات، ويوتر بثلاث، ويصلي ركعتى الفجر، ألا تراه في هذا يروى عنه حديثاً منقطعاً عنده، لا يعلو إلى أكثر من سنده ولا يقبل أبو حنيفة ذلك إلا ممن هو عنده المنزلة الأولى من الثقة والإطمئنان إذ هو تلقى علم لا تلقى رواية قط.

ويجئ في الآثار عن جعفر الصادق في المناسك فيروى أبو يوسف عن أبي حنيفة عن جعفر بن محمد عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه قال: جاءه رجل فقال: إنى قضيت المناسك كلها غير الطواف، ثم وإقعت أهلى، قال: فاقض ما بقى عليك، وأهرق دماً عليك الحج من قابل، قال: فعاد، فقال: إنى جئت من شقة بعيدة، فقال مثل قوله. (١)

وقد كان الإمام جعفر من أعظم الشخصيات التى لها الأثر فى عصره وبعد عصره، ومما عرف من مبادئ جعفر الصادق فى التشريع أن الأصل فى الأشياء الإباحة حتى يرد فيها نهى، وقوله: ما من أمر يختلف فيه اثنان إلا وله أصل فى كتاب الله ولكن لا تبلغه عقول الرجال، وكان لا يقول بالقياس لأنه رأى، وإنما يرجع إلى ما ورد فى الأصول من الكتاب والسنة، ويرون أى الشيعة أنه ناظر أبا حنيفة فى رأى، فقال جعفر الصادق لأبى حنيفة أيهما أعظم قتل النفس أو الزنا؟ قال: قتل النفس، قال: فإن الله قد قبل فى قتل النفس شاهدين، ولم يقبل فى الزنا إلا أربعة، ثم سأله أيهما أعظم الصلاة أو الصوم؟ قال: الصلاة، قال: فما بال الحائض تقضى الصوم ولا تقضى الصلاة، فكيف يقوم لك القياس؟ فائق الله ولا تقس. (٢)

هذا الذى رواه الشيعة فى كتبهم نرى فيه أنهم تزيدوا على أقواله وآرائه كما تزيد أتباع الأئمة الآخرين على أئمتهم سواء فى آداب الفقه والحديث أو فى باب العقائد، ويظهر أن كثرة ما نسب إليه وصعوبة التمييز بين ما هو صحيح وغير صحيح حملت البخارى على ألا يروى شيئاً من حديثه.

وكما ذكرنا كان الاتصال العلمى لأبى حنيفة بالبيت أيضاً سبباً من أسباب الميل السياسى لهم، فقد عاصر أبو حنيفة الدولة الأموية وأدرك من العصر الأموى أكثر مما أدرك من العصر العباسى، وكان رضى الله عنه لحبه لآل البيت لا يرى لبنى أمية أى حق فى إموة

١. الإمام أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره - ص ١٤٦.

٢. أحمد أمين: ضحى الإسلام - ج ٣/ ٢٦٤.

المؤمنين، ولكنه ما كان ليثور عليهم، ولعله كان بهم أن يفعل، ويروى أنه لما خرج زيد بن علي بالكوفة على هشام بن عبد الملك قال أبو حنيفة "ضاهأ خروجه خروج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر" فقيل له لم تخلفت عنه؟ قال: "حبسنى عنه ودائع الناس، عرضتها على ابن أبي ليلى فلم يقبل، فخفت أن أموت مجهلاً" ويروى أنه قال فى الاعتذار عن عدم الخروج مع زيد: "لو علمت أن الناس لا يخذلونه كما خذلوا جده لجاهدت معه، لأنه إمام حق، ولكنى أعينه بمالى" فبعث إليه بعشرة آلاف درهم وقال للرسول: "ابسط عنى له"، (١)

كان الإمام زيد معتدلاً فى تشييعه اعتدلاً لا يرضى الغلاة، "اجتمع إليه جماعة من رءوسهم فقالوا رحمك الله ما قولك فى أبى بكر وعمر؟ قال زيد: رحمهما الله وغفر لهما، ما سمعت أحداً من أهل بيتى يتبرأ منهما، ولا يقول فيهما إلا خيراً، قالوا فلم تطلب إذا بدم أهل البيت إلا أن وثبا على سلطانكم فنزعا من أيديكم، فقال لهم زيد: إن أشد ما أقول فيما ذكرتم إنا كنا أحق بسطان رسول الله صلى الله عليه وسلم من الناس أجمعين وأن القوم استأثروا علينا ودفعونا عنه، ولم يبلغ ذلك عندنا لهم كفراً، قد ولوا فى الناس وعملوا بالكتاب والسنة، قالوا: فلم يظلمك هؤلاء ليسوا كأولئك، إن هؤلاء ظالمون لى ولكم لأنفسهم، وإنما ندعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم وإلى السنن أن تحيا وإلى البدع أن تطفأ فإن أنتم أحبتمونا سعدتم، وإن أنتم أبيتم فلست عليكم بوكيل، ففارقوه ونكثوا بيعته، وقالوا بشر إمامنا اليوم بعد أبيه، وهو أحق بالأمر بعد أبيه، ولا نتبع زيدا بن علي فليس بإمام، فسماهم زيد الراضة. (٢)

يتضح من هذا أن الإمام زيد خالف أغلب فرق الشيعة فى تأييده لأبى بكر وعمر، ورغم كونه من الأئمة المقدسين لدى فرق الشيعة، إلا أنه بقوله هذا يتفق مع أبى حنيفة فى عدم هذا الأصل عندهم.

هذا وقد انتهت ثورة الإمام زيد بقتله قنلة فاجرة عام ١٢٢هـ، وقتل من بعده ابنه يحيى عام ١٢٥هـ، وحفيده عبدالله بن يحيى عام ١٣٠هـ، وقد كانت هذه الحوادث لها أثر فى نفس النقى الإمام أبى حنيفة، ولقد رأى زيدا الذى كان خروجه يضاهى خروج الرسول صلى الله عليه وسلم يوم بدر يقتل وتصلب جثته ورأى الجراحات تسرى فى أولاده، فكان لا يبد

١. ابن البزازى: المناقب - ج ١/٢٥٥.

٢. أحمد أمين: ضحى الإسلام - ج ٣/٢٧٥.

أن يجرى على لسانه ذكر مظالم الأمويين، والسنة العلماء - وهم غضاب - تعمل مالا تعمل
السيوف العضاب، فتكون ضرباتهم أحد وأشد.

ثم ذهب الإمام أبو حنيفة إلى بيت الله الحرام عام ١٣٠هـ بعد أن عذب واضطهد من
الأمويين، وجاور أبو حنيفة بيت الله وحرمة الأمن، واستمر إلى أن استقام الأمر للعباسيين عاد
إلى الكوفة واجتمع بأبي العباس وبايعه واستمر أبو حنيفة على ولائه لبني العباس، لأنها قامت
للانتصاف من الظلم الذى وقع على بنى على، ولم يعرف أن أبا حنيفة تكلم فى الحكم العباسى
حتى قامت الخصومة بينهم وبين أبناء على، ونزل الأذى بآل على - ولهم محبته وولاؤه -
فكان من المعقول أن يغضب لغضبهم، وخصوصاً أن من ثاروا على حكومة المنصور السدى
جاء بعد أبى العباس، هما محمد النفس الزكية بن عبدالله بن الحسن، وإبراهيم أخوه، ففى علم
١٤٥هـ خرج محمد النفس الزكية على الخليفة العباسى المنصور فى المدينة المنورة كما رفع
أخوه إبراهيم بن عبدالله راية الجهاد ضد المنصور فى البصرة فى ذى الحجة عام ١٤٥هـ،
وأفتى بالمبايعة له الإمامان الجليلان مالك وأبو حنيفة رضى الله عنهما وتبرع الإمام أبو حنيفة
بهدية مالية إعلاناً لنصرته وحمايته جرت فيما بعد إلى عتاب المنصور وعقابه إياه، وقد أكرم
محمد بن عبدالله نو النفس الزكية بالشهادة الغالية فى ١٥ رمضان ١٤٥هـ فى موضع
”أحجار الزيت“ بالمدينة المنورة، وكذلك أخوه عبدالله استشهد فى الكوفة فى ٢٤ ذى الحجة
١٤٥هـ. (١)

١- انتهى من الكلام السابق إلى أن أبا حنيفة كان يعرف لآل البيت حقهم أى أنه يرى الخلافة
فى أولاد على من فاطمة، وأن الخلفاء الذين عاصروه قد اغتصبوا الأمر منهم وكانوا لهم
ظالمين.

٢- إنه لم يكن ممن يدفعه التعصب لآل البيت إلى هجر كل علم من غير طريقهم بل كان
اتصاله قوياً بعلماء عصره وكان شيوخه ممن لم يشتهروا بأية نزعة سياسية، ولم يعرف
عنه انتماؤه لفرقة معينة من فرق الشيعة، فهو من الذين أبقوا لأنفسهم حرية التقدير وحرية
البحث غير مأسورين بمذهب ولا منتحلين لنحلة.

١. أبو الحسن اللدوى: صورتان متضادتان عند أهل السنة والشيعة الإمامية دار الصحوة للنشر والتوزيع -

٣- ولكن مع أنه لم يعرف بانتمائه لفرقة معينة نجد آراءه في جملتها كانت تقارب آراء الزيدية، فهو ممن يرى صحة إمامة أبي بكر وعمر، ولا يرى الإمام قد نص عليه بوصاية، ولا يكون خليفة من يفرض نفسه على المسلمين وإن خضعوا له بعد ذلك، إنما الخاتمة باختيار حر سابق على تولى الحكم، كل هذه آراء الزيدية، ولا غرابة في أن تتقارب آراء أبي حنيفة مع آراء الزيدية لأنهم أقرب الفرق الشيعية إلى جماعة المسلمين.

الخوارج:

يرى الشهرستاني أن الخارجي هو كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه، وابن كثير يصف الثائرين على عثمان بـ (الخوارج) غير مرة أثناء تعرضه للفتنة وملابساتها، ويرجع الدكتور محمد البهي بنو الخوارج إلى حادثة مقتل عثمان رضي الله عنه وينكر أنه قبيل هذه الحادثة تكونت نواة أول حزب ديني إسلامي له رأيه الخاص.^(١)

ويبدو أن الحكم بهذه الأولوية لا يستقيم إذا ما ذهبنا مع القول بأن نشأة الخوارج نابعة من رأى سياسى بحث، فذلك أولى به حينئذ الشيعة الذين كانت لهم نواة المذهب منذ انتقال الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى، إن لم يكن قبل ذلك. ويبدو كذلك أن قتلة عثمان كان منهم من ينظر إلى عثمان رضي الله عنه على أنه كافر لقوله تعالى: "وَمَنْ أَمَّ بِمَكْمُكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ".

إذن فقد لابس النشأة السياسية الأولى للخوارج رأى متعلق بالعقيدة والحكم بالكفر والإيمان، أما إذا كانت التسمية بالخوارج أطلقت فيما بعد على الخارجين على علي رضي الله عنه عندما احتدم الصراع بين علي بن أبي طالب وبين خصومه، وخاصة بنى أمية ومن خلفهم أشراف قريش وأهل الشام، وحدث التحكيم ثم ظهرت ثماره، حدث في جبهة علي ذلك الانشقاق الذي تولدت عنه فرقة الخوارج (المحكمة) التي أعلنت الثورة ضد كل من علي ومعاوية على السواء، ولم ينكر عليهم أحد ثورتهم على معاوية، وإنما كان الإنكار منصبا على ثورتهم ضد علي لا لأن حق الثورة موضع إنكار، وإنما لأن مبرراتها موطن خلاف.. فالخوارج ثاروا على علي لأنه ضعف عن قتال فئة معاوية الباغية، وهو لهذا الضعف. قد قبل

١. ديجيى هاشم فرغل: نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية

تحكيم البشر في أمر قد حسمته نصوص القرآن الكريم "فَقَاتِلُوا الَّذِينَ تَدْرِكُوا حَتَّى تَفْقَهُوا إِلَهُهُمُ" (١)، أما على فكان يرى أن مرجع الضعف ليس ترديده هو، ولا شبهات حول بغى أهل العراق، وإنما أنصاره، والأشراف منهم خاصة كانوا هم مصدر الضعف، فاقدت معهم سيوفهم وهى فى أعمادها، بينما كانت مع معاوية قلوبهم وأهواؤهم ففعلت ما لم تفعله السيوف. (٢)

ويعتبر الخوارج أشد الفرق الإسلامية دفاعاً عن اعتقادهم وحماسة لأفكارهم وشدة في تدينهم في الجملة، واندفاعاً وتهوراً، فيما يدعون إليه، وما يفكرون فيه، وهم فى اندفاعهم وتهورهم يستمسكون بالألفاظ قد أخذوا بظواهرها وظنوها ديناً مقدساً لا يحيد عنه مؤمن، ولا يخالف سبيله إلا من مالت به نفسه إلى البهتان، ودفعته إلى العصيان، وقد استرعت الأبواب كلمة "لا حكم إلا لله" فاتخذوها ديناً ينادون به فى وجوه مخالفيهم، ويقطعون به كل حديث، فكانوا كلما رأوا علياً يتكلم قذفوه بهذه الكلمة، وقد روى أنه رضى الله عنه قال فى شأنهم عندما قالوها وكرروا قولها - "كلمة حق يراد بها باطل"، نعم إنه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله، وإنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر، يعمل فى أمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، وبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفئى ويقاثل به العدو، وتؤمن به السبل ويؤخذ به للضعيف من القوى حتى يستريح بر، ويستراح من فاجر.

وقد استهوتهم فكرة البراءة من عثمان وعلى والحكام الظالمين حتى اختلفت أفهامهم واستولت على مداركهم استيلاء تاماً، وسدت عليهم كل طريق للوصول إلى الحق، أو ينفذون منه إلى معانى الكلمات التى يرددونها، بل إلى معانى حقائق الدين فى ذاتها، فمن تبرأ من عثمان وعلى وطلحة والزبير والحكام الظالمين من بنى أمية سلكوه فى جمعهم، وأضافوا اسمه إلى أسمائهم، وتسامحوا معه فى مبادئ أخرى من مبادئهم، وربما كانت أشد أثراً. (٣)

لم تكن الحماسة والتمسك بظواهر الألفاظ وحدهما بل كانت لهم أيضاً صفات متناقضة، تقوى وإخلاص وانحراف وهوس فى إخلاصهم لدينهم فى الجملة أمر لا موضع فيه ولا ارتياب، ولكنه إخلاص قد عراه ضلال فى فهم الدين وإبراك لبه ومرماه، فالمسلم

١. سورة الحجرات: آية رقم ٩.

٢. د. محمد عمارة: الإسلام والثورة - دار الثقافة الجديدة - القاهرة - ١٩٧٩م - ص ٨٤، ٨٥.

٣. الإمام أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية - ص ٦٠، ٦١.

المخالف لهم لاعصمة لدمه بينما الذمى دمه معصوم، قال أبو العباس المبرد فى الكامل "من طريف أخبارهم أنهم أصابوا مسلماً ونصرانياً فقتلوا المسلم وأوصوا بالنصراني، قالوا: احفظوا نمة نبيكم لقيهم عبد الله بن خباب وفى عنقه مصحف، ومعه امرأته وهى حامل، فقالوا إن الذى فى عنقك ليأمرنا أن نقتلك.. قالوا: فما تقول فى أبى بكر وعمر؟ فأثنى خيراً، قالوا: فما تقول فى عليّ قبل التحكيم وفى عثمان فى ست سنين؟ فأثنى خيراً، قالوا: فما تقول فى التحكيم؟ قال: أقول أن علياً أعلم بكتاب الله منكم وأشدّ توفياً على دينه وأنفذ بصيرة، قالوا: إنك لست تتبع الهدى، وإنما تتبع الرجال على أسماؤها، ثم قربه إلى شاطئ النهر فذبحوه، وساموا رجلاً نصرانياً بنخلة له، فقال هى لكم، فقالوا: والله ما كنا لناخذها إلا بثمن، قال: ما أعجب هذا أتقتلون عبد الله بن خباب، ولاتقبلوا منا ثمن نخلة. (١)

المبادئ التى تجمع الخوارج:

- ١- اجمع الخوارج على إمامه الصالح بصرف النظر عن النسب والجنس واللون.
- ٢- ذهب الخوارج إلى أن الاختيار والبيعة سبيل لتتصيب الإمام، و ضد فكر الشيعة فى الوصية والنص عليه من السماء.
- ٣- وهم يرون أن الإمامة - (الخلافة ونظام الحكم - من الفروع وليست من أصول الدين، فمصدرها ليس الكتاب ولا السنة، بل "الرأى").
- ٤- وهم يقولون بالعدل والتوحيد والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- ٥- ورأيهم أن مرتكبى الذنوب الكبائر - وكان المثال المَطروح حكام بنى أمية وعمالهم - هم كافرون مخلدون فى النار، أما أصحاب الرأى المستقيم الذين ينفنون تعاليم الله فتتم مجازاتهم وعقابهم مثل المسلمين التائبين. (٢)
- ٦- وهم فى تقويم التاريخ مع إمامة أبى بكر وعمر ومع عثمان قيل أن تحدث الأحداث التى نشأت فى سنوات حكمه الست الأخيرة، ومع إمامة على بن أبى طالب قبل التحكيم .
- ٧- وهم مع الثورة المستمرة والخروج الدائم وتجريد السيف ضد أئمة الجور.. وهو المبدأ الذى وافقهم فيه آخرون تكونت فرقتهم من بعد.

١. الإمام أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره - ص ١٠٩.

٨- جمعتهم تقاليد اشتهرت عنهم في القتال، وزهد اتصفوا به في الثروة فحررهم من قيود
الحرص على الاقتناء وأعانهم على الانخراط في الثورات والرحيل في ركاب الجيوش
الثائرة. (١)

موقف أبي حنيفة من الخوارج:

لم يكن أبو حنيفة يرى رأى الخوارج في عدة قضايا من أهمها "تكفير أهل الذنوب"،
فالخوارج لم يفرقوا بين ذنب يرتكب عن قصد السوء ونية للإثم وخطأ في الرأي والاجتهاد
يؤدى إلى مخالفة وجه الصواب، ولذا كفروا عليا بالتحكيم، مع انه لم يقدم عليه مختاراً، ولو
سلم أنه اختاره فالأمر لا يعدو أن يكون مجتهداً أخطأ ولم يصب، إن كان التحكيم ليس من
الصواب، فلجأجتهم في تكفيره رضى الله عنه دليل على أنهم يرون الخطأ في الاجتهاد يخرج
عن الدين ويفسد اليقين.

وقد رد الإمام أبو حنيفة على ذلك عام ١٢٧هـ - أيام الخليفة مروان بن محمد
الأموى حين احتل الخوارج الكوفة بقيادة الضحاك بن قيس الشيباني، فقد نخل الضحاك ومعه
جماعة على الإمام رحمه الله تعالى وطلب منه أن يتوب، فقال له الإمام: مم أتوب؟ قال: من
رضاك بالتحكيم - بين على ومعاوية رضى الله عنهما - فقال له الإمام: هل لك أن تناظرني؟
قال: نعم، فقال الإمام: إذا اختلفنا فمن نجعل بيننا؟ قال: فلاناً، فقال له الإمام: أترضى به أن
يكون حكماً بيننا؟ قال: نعم، فقال الإمام للضحاك: قد رضيت بالتحكيم، فانقطع الضحاك. (٢)

ودخل عليه وفد من الخوارج وقد شهبوا سيوفهم، فقالوا له: هاتان جنازتان بباب
المسجد.

أما إحداهما فجنازة رجل شرب الخمر حتى كظته وحشرج بها فمات، والأخرى امرأة
زنت حتى إذا أيقنت بالحمل قتلت نفسها، قال: من أى الممل كانا؟ أمن اليهود، قالوا لا، قال:
أمن النصارى قالوا لا، قال: أمن المجوس، قالوا لا، قال: من أى الممل كانوا؟ قالوا من الملة

١. د. محمد عمارة: الخلافة ولشأة الأحزاب الإسلامية - ص ١٣٩، ١٤٠

٢. ابن هشام: السيرة النبوية - تحقيق مصطفى السقا - ط - مطبعة مصطفى البابى - القاهرة - ١٣٧٥هـ

- ١٩٥٥م - ج ٢/٤٩٦ - (وانظر الملاحق للمكى - ج ١/١٢٤)

التي تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، قال: أخبروني عن هذه الشهادة أهي من الإيمان ثلاث أو ربع أو خمس! قالوا: الإيمان لا يكون ثلاثاً ولا رباعاً ولا خمساً قال: فكم هي من الإيمان قالوا: الإيمان كله، قال: مما سؤلكم إياي عن قوم قد زعمتم وأقررتم أنهما كانا مؤمنين؟ قالوا: دعنا عنك، أمن أهل الجنة هما أم من أهل النار؟ قال: أما إذا أبيتم، فإني أقول فيهما ما قال إبراهيم عليه السلام في قوم كانوا أعظم جرماً منهما: **”فَمَنْ تَتَّبِعِي فَإِنَّهُ وَتِي وَمَنْ عَصَايَ فَإِنَّكَ عَنْقُورٌ رَجِيمٌ“** (١)، وأقول فيهما ما قال عيسى عليه السلام في قوم كانوا أعظم جرماً منهما: **”إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْمَكِينُ“** (٢)، وأقول فيهما ما قال نبي الله نوح عليه السلام إذ قالوا: **”قَالُوا اتُّؤْمِنُ لَكَ وَأَتَّبِعَكَ الْأَرْدَلُونَ * قَالِ وَمَا عَلِمْنَا بِمَا كَانُوا يَجْمَعُونَ * إِنْ جِئْتَهُمْ إِلَّا عَلَى رَيْبٍ لَوْ تَشْهَرُونَ * وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الْمُؤْمِنِينَ“** (٣) وأقول ما قال نوح عليه السلام: **”وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ أَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنْفُسِهِمْ إِنِّي إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ“** (٤) وعندما سمع الخوارج هذا أقوا السلاح. (٥) ولو أنه رحمه الله تعالى أجابهم أول الأمر بأنهما مؤمنان لقتلوه، لأنهم يكفرون المؤمن بفعله الذنب.

أما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقد كان قائماً عند الخوارج على الغلو والتشدد في فهم الدين، لذا روى أن علياً رضي الله عنه أوصى أصحابه بالألا يقاتل أحد الخوارج من بعده، لأن من طلب الحق فاخطأه ليس كمن طلب الباطل فناله فعلى رضي الله عنه كان يعتبرهم طالبيين للحق، قد اجتنبوا طريقه، ويعتبر الأمويين طالبيين للباطل، وقد نالوه، وقال عمر بن عبد العزيز لبعض الخوارج: **”إني قد علمت أنكم لم تخرجوا مخرجكم هذا لطلب دنيا أو متاع، ولكنكم أردتم الآخرة فأخطأتم سبيلها، وقد حملهم شديد إيمانهم أن ينتهزوا كل فرصة للدعوة إلى مبادئهم جهراً“** (٦) أما أبو حنيفة فمذهبه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... فريضه واجبة، وقد ظهر ذلك في قوله لتلميذه يوسف بن خالد السمتي وهو ذاهب إلى البصرة في منصب يتولاه

١- سورة إبراهيم: آية رقم ٣٦.

٢- سورة المائدة: آية رقم ١١٨.

٣- سورة الشعراء: آية رقم ١١١.

٤- سورة هود: آية رقم ٣١.

٥- الموفق المكي: المناقب - ج ١/١٢٤.

٦- أحمد أمين: فجر الإسلام - ص ٤١٧، ٤١٨.

قال: "متى جمع بينك وبين غيرك مجلس، أو ضمك إياهم مسجد، وجرت المسائل أو خاضوا فيها يخلاف ما عندك، فلا تبدلهم خلافاً، فإن سئلت عنها أخبرت بما يعرفه القوم، ثم تقول: فيها قول آخر، وهو كذا وكذا، والحجة له كذا، فإن سمعوه منك عرفوا مقدار ذلك ومقدارك، فإن قالوا هذا قول من؟ فقل: بعض الفقهاء، فإذا استمروا على ذلك وألفوه عرفوا مقدارك وعظموا محلك.... وأعط كل من يخالف إليك نوعاً من العلم ينظرون فيه، وبأخذ كل واحد منهم بحفظ شيء منه، وخذهم بجلى العلم دون دقيقة، وأمنهم ومازحهم أحياناً، وحادثهم فإن المودة تستديم مواظبة العلم، وأطعمهم أحياناً، واقض حوائجهم، واعرف مقدارهم، وتغافل عن زلاتهم وارق بهم، وسامحهم، ولا تبد لأحد منهم ضيق صدر أو ضجر وكن كواحد منهم.^(١)

بذلك يكون مذهب أبى حنيفة فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو المذهب اللين الذى يدل على عمقه فى دراسة أحوال الناس، أما قتال الأمويين البغاة فعند الإمام كان بسبب بغيتهم أما عند الخوارج فكان بسبب كفرهم.

كذلك تزعم بعض فرقهم على أن إثم الكفر يقع على صاحب الكبيرة التى ليس فيها حد، وأن المحدود وإن كان خارجاً عن الكفر إلا أنه غير داخل فى الإيمان، وتزعم أخرى أن إثم الكفر يقع على صاحب الذنب إذا حده الوالى على ننبه.^(٢) ويرد الإمام أبو حنيفة على ذلك لما سأله المتعلم قائلاً: أخبرنى عن يشهد عليك بالكفر، ما شهادتك عليه؟

قال العالم رضى الله عنه شهادتى عليه أنه كاذب ولا أسميه بذلك كافراً، لأن الحرمة حرمتان: حرمة تنتهك من الله وحرمة تنتهك من عبيد الله سبحانه، فالحرمة التى تنتهك من الله عزوجل هى الإشراك بالله والتكذيب والكفر، والحرمة التى تنتهك من عبيد الله: فذلك ما يكون بينهم من المظالم.

ولا ينبغى أن يكون الذى يكذب على الله وعلى رسوله كالذى يكذب على، لأن الذى يكذب على الله وعلى رسوله ننبه أعظم من أن لو كذب على جميع الناس، والذى شهد على الكفر فهو عندى كاذب، ولا يحل لى أن أكذب عليه لكذب على، لأن الله قال: **وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَحْمِلُوا حَمَلَهُمْ وَلَا تَحْمِلَنَّكُمْ عِدَاوَةَ قَوْمٍ**

١. الإمام أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية - ص ٣٥٨.

٢. د. يحيى هاشم حسن فرغل: نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية - ص ٩١.

٣. سورة المائدة: آية رقم ٨.

على أن تتركوا العدل فيهم. (١)

انظر كيف كان الخوارج يفكرون عندما رموا صاحب الذنب بالكفر فتري أن تفكيرهم كان سطحياً، لا يتعمقون في بحث، ولا يتقصون أطراف موضوع، فقد نظروا إلى ظواهر النصوص نظراً سطحياً ولم يدركوا مراميها ولا أسرارها ولم يصيبوا هدفها، أما الإمام أبو حنيفة فقد اتصف بصفات العالم الحق، الثبت الثقة البعيد المدى في تفكيره والحاضر البديهة الذي تسارع إليه الأفكار عندما طلب منه الضحاك أن يتوب، وعندما شهر الخوارج سيوفهم في وجهه وسأله عن رجل شرب الخمر وامرأة زنت، وكيف كان هدوءه وسعه صدره وعمق تفكيره لما سأله المتعلم عن يشهد عليه بالكفر، لم يكتف بالبحث في ظواهر الأمور والنصوص، ولا يقف عند ظاهر العبارة، بل يسير وراء مراميها البعيدة أو القريبة، ولعل ذلك العقل المتعمق جعله يبحث عن علل ما اشتملت عليه الأحاديث من أحكام مستعينة في ذلك بإشارات الألفاظ ومرامى العبارات، حتى إذا استقامت بين يديه العلة، أطرده القياس بها وفرض الفروض، وسار على تلك شوطاً بعيداً، وهذا هو الفارق بين متعمق في النصوص، وبين الخوارج المتمسكين بظواهر النصوص.

المعتزلة:

اختلف العلماء في وقت ظهور فرقة المعتزلة، فبعضهم يرى أن البداية كانت مع مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه وكان ذلك بداية لعصر ظهرت فيه الفتن والأحداث الجسام، وولى على بن أبي طالب كرم الله وجهه الخلافة بعد استشهاد عثمان في ظروف حرجة ودقيقة فبايعه أكثر المسلمين وناهضه بنو أمية وأنصارهم وعلى رأسهم معاوية بن أبي سفيان فقاموا للمطالبة بدم الخليفة الشهيد وبدأ النزاع بين الفريقين على وأنصاره ومعاوية وأتباعه، وقامت الحروب التي راح ضحيتها عدد كبير من المسلمين في "الجمل وصفين والنهران" وغيرها من المواقع.

هذا وقد اعتزل هذه الفتن والحروب عدد من الصحابة فلم يشاركوا فيها ممثلين في ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "ستكون فتن القاعد فيها خير من الماشى، والماشى

١. الإمام أبو حنيفة: العالم والمتعلم - ص ١٠٩، ١١٠.

فيها خير من الساعي إليها، ألا فإذا وقعت فمن كان له إبل فليلحق بإبله، ومن كان له غنم فليلحق بغنمه، ومن كان له أرض فليلحق بأرضه. فقال رجل: يا رسول الله من لم تكن له إبل ولا غنم ولا أرض؟ قال: يعمد إلى سيفه فيدقه على حده بحجر ثم لينج إن استطاع النجاء.“
ولما كان في موقعة صفين ما كان من مسألة التحكيم وما ترتب على ذلك من ظهور الخوارج وانشقاقهم على عليّ، وعدم قبولهم بنتائج التحكيم ورفعهم شعار ”لا حكم إلا لله“ وتكفيرهم لعليّ ومعاوية والحكمين، وكل من قبل به ثارت مسألة مرتكب الكبيرة والتي كفر فيها الخوارج من مات ولم يتب، ثم كان الرأي المعارض من المرجئة بأنه مؤمن باعتبار الظاهر وترجأ حقيقة أمره إلى الله تعالى ووجدنا الحسن البصري يحكم عليه بالنفاق ولا يخرج من دائرة الإيمان إلى دائرة الكفر، فيأتي تلميذه واصل بن عطاء ويخالف رأي أستاذه ورأي الخوارج والمرجئة ويحكم بأن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر، وإنما هو في منزلة بين المنزلتين وهي الفسق الذي جعله بين الكفر والإيمان، وقد كانت مخالفة واصل لأستاذه في هذه المسألة الهامة — كما ذهب الكثيرون — هي السبب المباشر في انفصاله عنه وتكوينه للفرقة التي عرفت باسم المعتزلة.

منهج المعتزلة الكلامي:

١. لعل التاريخ الإسلامي لم يشهد قبل المعتزلة هذا القول الشامل الفلسفي في الله وصفاته وأفعاله مع البراهين العقلية والحجج النقلية كما شهدته في المعتزلة، فقد أطلقوا للعقل العنان في البحث في جميع المسائل من غير أن يحدوه أي حد، فالعقل عندهم ليس له دائرة معينة يسبح فيها، بل خلق العقل ليعلم، وفي مكنته أن يعلم كل شيء حتى ما وراء الطبيعة أو ما وراء المادة، بل كانت أبحاثهم فيما وراء الطبيعة أوسع وأعمق من أبحاثهم الطبيعيه بحكم أنهم مصلحون دينيون ودعاة عقيدة.^(١)
٢. خالفت المعتزلة طريقة السلف في فهم عقائد الدين الحنيف، كان القرآن الكريم هو الورد المورد الذي يلجأ إليه كل من يتعرف صفات الله وما يجب الإيمان به من العقائد لا يصدر عن غيره، لكن المعتزلة حكموا العقل في كل شيء وجعلوه أساس بحثهم، فالعقل هو أول الأدلة وليس ذلك فقط، بل هو أصلها الذي به يعرف صدقها.^(٢)

١. أحمد أمين: ضحى الإسلام - ج ٣/ص ٦٨.

٢. د. محمد عماره: الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية - ص ٢٠٨.

٣. غالى المعتزلة في تقديرهم لسلطان العقل، فبعد أن قرروا أصولهم وأمنوا بها إيماناً تاماً، كان ما يعارضها من آيات يؤولونها، وما يعارضها من أحاديث ينكرونها - وكل ذلك في جراءة وصراحة - ولذلك كان موقفهم في الحديث كثيراً ما يكون موقف المتشكك في صحته وأحياناً موقف المنكر له، لأنهم يحكمون العقل في الحديث لا الحديث في العقل.

٤. رفض المعتزلة اتخاذ النقل من دون العقل سبيلاً للمعرفة، كذلك رفضوا طريق التقليد، لأن التقليد كما يكون في الحق يكون في الباطل، وكما يكون في الصحيح يكون في الفاسد، وكما يكون فيما ثبت بالدليل يكون فيما لا دليل عليه، فالتقليد عندهم "ليس بطريق للعلم، لأن الباطل كالحق في ذلك" وهذا معلم هام من المعالم المميزة بينهم وبين أهل السنة وأصحاب الحديث. (١)

والخلاصة:

أن منهج المعتزلة الكلامي كان العقل هو الأساس الذي قدموه على جميع الأدلة، فمقامه أولاً ثم الكتاب والسنة والإجماع، ولقد كان طبيعياً لمن يقدمون العقل في أمور الدين أن يقدموه في أمور الدنيا، وكما يقول الماوردي: "فإن لكل فضيلة أس، ولكل أدب ينبوع وأس الفضائل وينبوع الآداب هو العقل، الذي جعله الله تعالى للدين أصلاً وللدنيا عماداً، فأوجب التكليف بكماله، وجعل الدنيا مدبرة بأحكامه، وألف به بين خلقه مع اختلاف همهم ومآربهم وتباين أغراضهم ومقاصدهم، وجعل ما تعبد بهم به قسمين: قسماً وجب بالعقل فوكده الشرع، وقسماً جاز في العقل فأوجبه الشرع فكان العقل لهما عماداً. (٢)

ذلك هو مقام العقل عند المعتزلة، قدموه وسودوه وكان تقديمه وسيادته قسمة من القسمة التي امتازوا بها عن غيرهم أو أكثر من غيرهم من فرق الإسلام.

١. أحمد امين: ضحى الإسلام - ج ٣/٨٥.

٢. محمد عماره: الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية - ص ٢١٥.

منهج أبي حنيفة الكلامي:

١- الوحي:

جاء في كتاب تاريخ بغداد، أخبرنا أبو سعيد بن الفضل الصيرفي حدثنا... سمعت يحيى بن ضريس يقول: شهدت سفیان وأتاه رجل فقال له: ما تنقم على أبي حنيفة؟ قال وماله: قال سمعته يقول: أخذ بكتاب الله فما لم أجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، أخذت بقول أصحابه، وأخذ بقول من شئت منهم، وأدع من شئت منهم ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فأما إذا انتهى الأمر إلى الشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء وسعيد بن المسيب - وعدد رجالا - فقوم اجتهدوا فاجتهد كما اجتهدوا.^(١)

٢- العقل:

يأتي العقل في منهج الإمام "أبي حنيفة" في مرتبته بعد الوحي والسنة وإجماع الصحابة، فإذا جاءت مسألة بعد ذلك استعمل أبو حنيفة عقله وجعله يدور مع دائرة الشرع فلم يكن أبو حنيفة مؤول بل توقف عن التأويل في مثل قوله تعالى "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى".

٢- رفض أبو حنيفة التقليد فقد تلقى فقه إبراهيم النخعي على شيخه حماد بن أبي سليمان وكان كثير التخرج عليه، وقد خالفه أحياناً، ووافقه أحياناً، وما وافقه فيه ووافقه على بيئته واستدلال لا على مجرد التقليد والاتباع، وكذلك أخذ تلامذته طريقة اجتهاده فوافقوه في بعضها وخالفوه في غيره، وما كانت الموافقة عن التقليد، بل عن اقتناع واستدلال وتصديق للدليل وما ذلك شأن المقلد.

من هنا جاء اختلاف أبي حنيفة والمعتزلة في أن:

١- العقل عند المعتزلة هو أول الأدلة وليس ذلك فقط بل هو أصلها الذي به يعرف صدقها وبواسطته يكتسب الكتاب والسنة والإجماع قيمة الدليل وحجيته.

أما الإمام أبو حنيفة رغم اعتزازه بالعقل لكنه جاء في مرتبة ثانية بعد الكتاب والسنة وإجماع الصحابة.

٢- كلاهما رفض التقليد، وقاعدتهم التي يسبغون عابها أن كل مؤمن مكلف بما يؤدبه إليه اجتهاده في أصول الدين، فأبو حنيفة جعل السيطرة في اجتهاده بدءاً ونهاية للنص الديني، عكس المعتزلة التي جعلت سيطرتها للعقل.

أما فيما يتعلق باختلافهم في بعض الأصول فنذكر منها الحكم في مرتكب الكبيرة والتي اعتزل بسببها "واصل بن عطاء" ومعه "عمرو بن عبيد" حلقة الحسن البصري فنقول:

١- إن مرتكب الكبيرة عند المعتزلة يخرج عن الإيمان ولا يدخل في الكفر فيثبتون بذلك المنزلة بين الكفر والإيمان مع اتفاقهم على أن صاحب الكبيرة مخاد في النار إذا خرج من الدنيا من غير توبة إذ ليس في الآخرة إلا فريقان: فريق في الجنة وفريق في السعير.^(١) أما أبو حنيفة فيقول لا ينسب إلى الكفر "مسلماً بذنب من الذنوب"، أي بارتكاب معصية، وإن كانت كبيرة طالما لم يستحلها لأن من استحل معصية قد ثبتت حرمتها بدليل قطعي فهو كافر، "ولا نزيل عنه اسم الإيمان" بسبب ارتكاب كبيرة.

٢- فيما يتعلق "بالتوحيد" فالمعتزلة تؤول الصفات عن الثبوت سبحانه وتعالى ولأبي حنيفة موقف مفصل في هذه المسألة عرضناه سابقاً.

٣- وفيما يتعلق بالعدل نادت المعتزلة بالحرية المطلقة للإنسان وأن العبد فاعل لأعماله من خير وشر وكفر وإيمان، أما أبو حنيفة فيقول أن جميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة أي لا على طريق المجاز في النسبة ولا الإكراه والغلبة بل باختيارهم في فعلهم بحسب اختلاف أهوائهم، لا كما زعمت المعتزلة أن العبد محدث لأفعاله الاختيارية.

أما عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين المعتزلة وأبي حنيفة، فنجد أن المعتزلة كما ذكرنا نشأت في ظروف سياسية نتيجة موقفها من مرتكب الكبيرة، لذا فإن من يحاول فصل المعتزلة عن الحديث في السياسة والخوض فيها ويرى أنها مجرد فرقة فكرية أو دينية تبحث في المسائل الدينية أو الكلامية فإنه يبعد عن الواقع.^(٢)

١. د. أحمد صبحي: في الكلام - المعتزلة - ج ١/١٦١، ١٦٢.

٢. د. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام - دار إحياء التراث العربي - بيروت - ١٩٦٤م - ج ١/ص ٤٢١.

فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الأصل العلمي الوحيد الذي مارسه المعتزلة عملياً^(١)، لأنه أكثر أصول المعتزلة اختصاصاً بالجانب السياسي خاصة الإمامة فالإمامة عندهم اختيار من الأمة تختار رجلاً منها ينفذ أحكام الله سواء كان قرشياً أو غيره من أهل ملة الإسلام وأهل العدالة والإيمان، ولم يراعوا في ذلك النسب ولا غيره^(٢)، وهم يشترطون العدل في الإمام ويانعدامه تنهدم الإمامة الصحيحة، والحاكم الذي لا يتمتع بهذا الشرط يصبح فاسقاً في نظرهم تجب الثورة عليه إذا ماتوافرت شروطها.

وقد كانت نظرة المعتزلة إلى الخلفاء الأمويين في جملتهم نظرة إدانة وعدم اعتراف بخلافتهم، ويذهبون إلى أن من بايعهم من الصحابة والتابعين معزورون في ذلك لعجزهم ولقهر بنى أمية لهم، وذلك فيما عدا عمر بن عبد العزيز الذي اختلفت نظرتهم إليه فبعضهم تخرج عن الجهر بنقده واكتفى بالتلميح دون التصريح مثل عمرو بن عبيد الذي سئل: ما قولك في عمر بن عبد العزيز فكلح ثم صرف وجهه عن المسائل فلما سئل عن يزيد بن الوليد لم يكتفم إعجابه به والثناء عليه.^(٣)

كما نجد المعتزلة يشاركون في ثورة زيد بن علي على هشام بن عبد الملك بالكوفة عام ١٢٢هـ - ٧٣٩م، وكان زيد على صلة كبيرة بواصل بن عطاء، فقد تتلمذ عليه واقتبس منه أصول مذهب الاعتزال، حتى صارت الزيدية أقرب الفرق الشيعية شبيهاً بالمعتزلة خصوصاً في التوحيد ولا تختلف إلا في أمور قليلة تتعلق بالإمامة^(٤)، وقد اعتبر المعتزلة زيدا إماماً من آل البيت أخذ بمذهبهم وقام بثورة ضد خليفة ظالم فاستحق الخروج معه للتصدي للظلم.

ولما جاءت الدولة العباسية وجد خلفاؤها في المعتزلة سيفاً مسلولاً على الزندقة والإلحاد فلم يخدموها حتى جاء المأمون فشايحهم وقرّبهم ورأى ما بينهم وبين الفقهاء من

-
١. د. أحمد صبحي: في علم الكلام - المعتزلة - ج ١/١٦٥.
 ٢. المسعودي: مروج الذهب - دار المعرفة - بيروت ١٩٨٢ - ج ٢/١٩١.
 ٣. القاضي عبدالجبار: فصل الاعتزال وطبقات المعتزلة - تحقيق فؤاد سيد - الدار التونسية - القاهرة - ١٩٧٤م - ص ١١٧.
 ٤. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام - ج ١/٤٣٢.

خلاف فكان يعقد المناظرات بين الفريقين لينتهوا إلى رأى واحد، لكنه أراد أن يحمل الفقهاء والمحدثين على رأى المعتزلة فى القرآن بقوة السلطان والقول بخلق القرآن فأجابه البعض إلى رغبته تقية ورهباً، لا إيماناً واعتقاداً وتحمل آخرون العنت والسجن واستمرت تلك الفتنة طوال خلافة المعتصم والوائق ثم جاء المتوكل ودفع هذه المحنة وترك الأمور تسير سيرها وللناس فيها ما يختارون.

أما أبو حنيفة فقد كان هناك تلاقى بينه وبين المعتزلة فى نظرتة إلى الأمويين وعم اعترافه بخلافتهم، ولما سئل عن يوم الجمل، فقال: ”سار على فيه بالعدل وهو أعلم المسلمين بالسنة فى قتال أهل البغى“،^(١)

كذلك كان الإمام أبو حنيفة مؤيداً ثورة زيد ضد الأمويين، وكاد أن يلحق بالثورة ضد الأمويين ولما سئل لما تخلفت قال ”حبسنى عنه ودائع الناس، ولذا أخذت أعيـن الأمويين تترصده وتتبعه، ولما رأى عامل الأمويين ابن هبيرة أن الفتنة ابتدأت رعوسها تظهر، خشى جانب الفقهاء والمحدثين، فجمع فقهاء العراق وفيهم ابن أبى ليلى، وابن شبرمة وداود بن هند فولى كل واحد منهم عملاً لبنى أمية ليختبر ولاءهم للحكم الأموى وأرسل إلى أبى حنيفة ليعطيه عملاً فأبى واشتد فى الإباء.

ومن خلال هذا يظهر مدى النقاء أبى حنيفة مع المعتزلة ومشاركته لهم، وكذلك تأييده لثورة زيد بن على بن على الأمويين.

تعقيب

١- اتفقت آراء الشيعة والمعتزلة مع رأى الإمام أبى حنيفة فى تأييدهم لآل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الخلافة وإدانتهم للأمويين، واعتبروهم مختصبين للخلافة، أما الخوارج فقد تبرؤا من على والحكام الظالمين من بنى أمية.

٢- أبرز خلاف بين الشيعة والخوارج يتمثل في كون الخوارج يضعون الشريعة القرآنية فوق كل إنسان وهي مقياس الإمام الصالح أو الطالح أما الشيعة فإن الإمام عندهم فوق كل شيء لأنه في بعض مذاهبهم الغالية يعلم الغيب ويوحى إليه وهذا ماخالفه أبو حنيفة.

٣- اختلف المعتزلة والخوارج والإمام أبو حنيفة في مرتكب الكبيرة، فقد كفر الخوارج صاحب الكبيرة وأخرجوه من الملة، أما المعتزلة لم يخرجوه من الإيمان إلا في حالة واحدة وهي عم التوبة، أما أبو حنيفة فلم ينسب الكفر إلى مسلم حتى وإن كانت معصيته كبيرة.

٤- يرى أبو حنيفة ومعه الخوارج والمعتزلة في أن الإمامه لا نص عليها بوصاية، وهو عكس الشيعة التي تنص على الولاية ولا تخرج هذه الولاية أو الخلافة عن آل البيت، فالخلافة عند أبي حنيفة والخوارج والمعتزلة اختيار من الأمة تختاره لينفذ أحكام الله.

٥- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الخوارج والمعتزلة قائم على الغلو والتشدد، والخروج على السلطان الجائر مع الفارق في أن الخوارج يكفرونه أما المعتزلة وأبو حنيفة فيرونه فاسقا.

٦- قدم المعتزلة العقل على جميع الأدلة، أما أبو حنيفة فجعل العقل في المرتبة الثانية بعد الوحي والسنة وجعله يدور مع دائرة الشرع ولم يفرط كل الإفراط كما فعل المعتزلة حين قالوا أنه لا بد أن يدعم الإنسان عقله الغريزي بعقله المكتسب فذلك هو السبيل لبوغ غاية الكمال.

الغائمة

بعد هذه الجولة الفكرية لآراء الإمام أبي حنيفة وأثرها في الفرق الأخرى نستطيع أن نخلص إلى النتائج الآتية

أولاً : أثبتنا أن العصر الذي عاش فيه أبو حنيفة كان مزدهراً بالآراء والمعتقدات وبه أشهر الفرق التي عاصرتة والتي كان يجادلها ويحاورها، وتجاوبت الآراء والأفكار بينه وبينها، وقد كان لذكر هذه المجادلات والمناظرات بياناً لروح عصره، ومسارات التفكير فيه، والمجاوبة الفكرية التي كانت بينه وبين معاصريه.

ثانياً : أثبتنا أن الإمام أبا حنيفة كان مستوعباً للآراء الكلامية التي ذاعت في عصره لكنه كان مستقلاً في تفكيره هذا الاستقلال جعله لا يفنى في غيره، وقد لاحظ ذلك عليه شيخه حماد بن أبي سليمان، فقد كان ينازعه النظر في كل قضية، لا يأخذ فكرة من غير أن يعرضها على عقله، واستقلال فكره هو الذي جعله يرى ما يرى حراً غير خاضع إلا بالنص من كتاب أو سنة، أو فتوى صحابي، أما التابعي فله أن ينظر في قوله يخطئه أو يصوبه لأن رأيه ليس واجب التقليد، ثم أثبتنا الارتباط المنهجي بين فقه أبي حنيفة وآرائه الكلامية فقد قسم الفقه إلى قسمين الفقه الأكبر وهو الفهم عن الإسلام جميع أمور العقائد من الإيمان بالله تعالى ومعرفة أسمائه وصفاته وأوامره ونواهيه والإيمان بالملائكة وسائر أمور الغيب كالإيمان بالكتب والرسل واليوم الآخر، إلى الفقه الاصطلاحي الذي هو الأحكام الشرعية العملية المأخوذة من أدلتها التفصيلية كالعبادات من الطهارة والصلاة والأحكام وخلافه.

ثالثاً : أثبتنا أن الآراء الكلامية لأبي حنيفة تتوافق والعقيدة الإسلامية كما جاءت في القرآن والسنة، فقد كان من أئمة السلف المقدمين في العقيدة، وقد رأينا كيف اشتغل زماناً بالرد على الشيعة والخوارج والمعتزلة، ثم تحول إلى الفقه وانفرد به حتى فاق الناس

وأضحوا عليه عالة فيما بعد كما قال الإمام الشافعي - رحمه الله تعالى - فكتاب "الفقه الأكبر" فيه رد على القدرية وكتاب "العالم والمتعلم" فيه الحجج القاهرة على أهل الإلحاد والبدعة وما جمعه أبو حنيفة في "الوصية" التي كتبها إلى عمرو بن عثمان البتي رد فيها على المبتدعين، هذا وقد تعرفنا في صلب البحث على أصول عقيدته في كتابه "الفقه الأكبر" وكيف كان علم التوحيد عنده سهلاً سلساً ليس فيه اقتحام على المتشابه بالتفسير ولا الثابت من صفات الله تعالى بالتأويل، وهو في هذا العلم لم يخرج من مدلول الكتاب والسنة وإجماع العدول.

رابعاً : استطاع الإمام أبو حنيفة أن يفصل في القضايا الكلامية فصلاً دقيقاً، وقد كان موفقاً في ذلك، وقد بيناً ذلك في البحث فهو القائل إن الله تعالى واحد لا من طريق العدد ولكن من طريق لا شريك له، وهو أول من أطلق على الله الشبثية حيث أنه ذهب إلى أن الله لا يشبه شيء من الأشياء من خلقه ولا يشبهه شيء من خلقه، وهو شيء لا كالأشياء، أما عن صفات الله فيقول أبو حنيفة إن الله لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته الذاتية والفعالية، ومعنى لم يزل ولا يزال أنه لم يحدث له اسم من أسمائه ولا صفة من صفاته، والفرق بين صفات الذات وصفات الفعل أن كل صفة يوصف الله تعالى بها ولا يوصف بضعدها هي صفة ذاتية كالعلم والحياة والكلام، وكل هذه الصفات قديمة وصفة الفعل هي الصفة التي يوصف الله تعالى بضعدها، كالخلق والرزق، فكان أبو حنيفة هو أول من وضع هذه الفروق الدقيقة بين صفات الله.

خامساً : أثبتنا موقف أبي حنيفة من العقل والنقل، وكيف استطاع بكثرة علمه ووفور عقله وعمق تأثيره أن يتقرد بمنهج جديد في الرأي معتمداً فيه على الكتاب والسنة، فإن أفتى في أمر لم يجد فيه نص، اعتمد في فتواه على ما عرف من الدين بروحه العام أو ما يتفق مع أحكامه في جملتها في نظره، أو ما يكون مشابهاً لأمر منصوص عليه.

فيها فيلحق الشبيه بشبيهه، وعلى هذا يعد العقل عنده ركيذة من ركائز العقيدة لا تتعارض مع الشرع لأن الدلالات الشرعية تحتاج إلى عمق نظر، وإجالة فكر وهذا ما كان يميز أبا حنيفة.

سائلاً : أثر أبو حنيفة في كل من المدرسة الماتريدية والمدرسة الأشعرية التي تأثرت في كثير من موضوعاته وكان ذلك واضحاً في نفي التشبيه والتجسيم وأثبتوا الله تعالى صفات كالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والاستواء من غير كيف وبيننا كيف اتفقت الماتريدية مع أبي حنيفة حول صفة الفعل واختلفت الأشاعرة معهم، أما عن صفة التكوين فهي عند الحنيفة صفة قديمة قائمة بذات الله، واعتبرها الماتريدي أزلية كصفة العلم والقدرة والسمع والبصر، وهو بذلك يسير مع منهج إمامه أبي حنيفة في قوله إن الله خالق بتخليقه والتخليق صفة في الأزل.

سائلاً : توسط أبو حنيفة في مسألة كلام الله بين الحنابلة والمعتزلة، فقالت الحنابلة بأن كلام الله قديم وقد غالى بعضهم حتى قال إن الجلد والغلاف قديمان، وقالت المعتزلة بأن كلام الله حادث، وقد بينا اتفاق الماتريدية والأشاعرة مع أبي حنيفة في هذه المسألة وكذلك اتفاقهم معه على أن كلام الله نوعان: الكلام النفسى وهو قديم والكلام اللفظى وهو حادث، أما عن اتهام أبي حنيفة في القول بخلق القرآن فقد نفينا التهمة عنه من خلال آرائه وآراء تلامذته ومنهم أبو يوسف الذى قال: ناظرت أبا حنيفة في مسألة خلق القرآن فانفق رأيه ورأيه على أن من قال بخلق القرآن فهو كافر ونلاحظ هنا تشدده في هذه المسألة، لكن تكفير القائل بخلق القرآن والذي جاء في كلام الإمام الأعظم كما بينه علماء الأناطام محمول على كفران النعمة لا كفر الخروج من الملة.

ثامناً : أثبتنا توسط أبي حنيفة في القول بأن أفعال العباد من خلق الرب وكسب العبد، وهو بذلك توسط بين الجبرية التي قالت بأن الله تعالى خالق أفعال العباد وأن الإنسان كالريشة في مهب الريح، وبين القدرية الذين قالوا بأن الأفعال من خلق العباد، وكذلك جاء موقفه من القضاء والقدر مفسراً، فالتضاء ما حكم الله به مما جاء به الوحي الإلهي، والقدر ما تجرى به قدرته، ثم أجاب على مسألة الطاعة والعصيان هل تقع بمشيئة العبد أم بمشيئة الرب، فإن كان العصيان بمشيئة العبد، فهل أراد الله الرب؟ وهل تتحالف الإرادة والأمر؟ هذه المعضلة أجاب عنها أبو حنيفة إجابة مشقة من طاعة المعرفة الإنسانية المشاهدة، ومن أوصاف الجلال والكمال التي تليق بذات الله وكمال قدرته وشمول علمه، فقال فيها "وإني أقول قولاً متوسطاً، لا جبر ولا تقويض ولا تسليط، والله تعالى لا يكلف العباد بما لا يطيقون، ولا أراد منهم ما لا يعلمون ولا عاقبهم بما لم يعلموا، ولا سألهم عما لم يعلموا، ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم، والله يعلم بما نحن فيه.

تاسعاً : أثبتنا أن النبوة لا غنى عنها للبشر وأن العقل غير محيط بكل أمور الشرع، ثم بينا وجوب عصمة الأنبياء عن الكبائر والصغائر عمداً بعد البعثة، أما قبلها فإن لهم زلات وتقصيرات وهو ما قاله أبو حنيفة.

عاشراً : الإيمان عند أبي حنيفة هو إقرار باللسان والتصديق بالجنان، وقد ورد عن أبي حنيفة في تقسيمه للإيمان بأن المؤمن بقلبه المدعن في نفسه يكون مؤمناً عند الله وإن لم يكن مؤمناً عند الناس، وإنه لا بد من إعلان ذلك ما أمكن الإعلان، فإن كان ثمة ما يوجب الإخفاء وهي حالة الخوف فيكتفى بالتصديق والإذعان القلبي، وحقيقة الإيمان وهي التصديق لا يزيد ولا ينقص عند أبي حنيفة، ولكن قد تجيء الزيادة في الفضل من ناحية أخرى لزيادة المؤمن بها.

حادى عشر: وضحنا رأى الإمام أبى حنيفة فى مشكلة فاعل الكبيرة الذى يتفق فيه مع قول جمهرة العلماء الذين يرون أنه لا يكفر عاص، والحسنة بعشرة أمثالها والسبينة بمثلها، وعند الله لا قيد ولا حد يحده وهو فى هذا يخالف المعتزلة والخوارج، أما الذين قالوا إنه لا يضر مع الإيمان معصية وإن الله يغفر الذنوب جميعاً فهؤلاء هم المرجئة.

ثانى عشر: الصلة وثيقة بين آراء أبى حنيفة الكلامية ومكوناته الفكرية الفقهية ونلاحظ ذلك من خلال ركيزتين أساسيتين هما "الإيمان لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه" فالإمام أبو حنيفة هو أول من تكلم من فقهاء أهل السنة وأول من وضع هذه الفكرة الكلامية عن الإيمان، وقد نادى بهذا المذهب الإيماني لكى يحمى المجتمع من عقيدة الخوارج والتي كانت تنادى بأن الإيمان عقد وعمل، فمن لم يعمل لم يكن مؤمناً، وحق عليه القتل فكان رد أبى حنيفة عليهم.

هذه القضية الإيمانية بدأت فقهية فى المقام الأول ثم أخذت بعداً كلامياً، وكذلك مشكلة مرتكب الكبيرة بدأت فقهية عندما سأل وأصل به عطاء الحسن البصرى عن فاعل الكبيرة هل هو مؤمن أم كافر؟ ثم عدت هاتان القضيتان مبحثاً مشتركاً بين الفقهاء والمتكلمين، ونخلص من ذلك إلى ارتباط الفكر الفقهى عند الإمام أبى حنيفة بالمنهج الكلامى.

ثالث عشر: إذا كانت أحكام أبى حنيفة فى على وأولاده، وخلافه مع الأمويين ومع طلحة والزبير ومع السيدة عائشة وإذا كانت آراؤه فى خروج زيد ومحمد وإبراهيم ابنى عبد الله لمحاربة حكام بنى أمية وبنى العباس المتسلطين تتفق وأحكام الشريعة الإسلامية فلا حاجة بنا إلى خلع التشيع على أبى حنيفة، ولا يعتبر ميل أبى حنيفة ميلاً مذهبياً

بقدر ما هو حب في آل البيت والذين لا تقتصر محبتهم على الشيعة فحسب، بل إن محبتهم لجميع المسلمين.

رابع عشر: هكذا يتبين لنا أن أبا حنيفة تكلم في مسائل علم الكلام: في حقيقة الإيمان والأسماء والأحكام ومرتكب الكبيرة، والطريق إلى معرفة الله وفي الصفات وفي أفعال العباد، والقضاء والقدر، والقرآن وقدمه أو خلقه، والنبوة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

وهي موضوعات كانت مطروحة آنذاك، لم ينشئها أبو حنيفة، وإن كان له في بعضها نظرات صائبة، وإذا كان في نظراته تلك كثير من الدقة والعمق فقد كان يقتصر فيها على ما يبدو أنه يمثل مشكلة من المشاكل التي تشغل بال المسلمين، سئل أبو حنيفة، ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام؟ قال: "مقالات الفلاسفة. عليك بالأثر وطريقة السلف وإياك وكل محدثة فإنها بدعة".

وهذا الاتجاه المعتدل هو ما يمكن أن نوفق به بين ما هو ثابت من اشتغاله بمسائل علم الكلام التي ذكرناها، وبين ما روى من انصرافه عنه، يقول الدكتور النشار: "لم يكن يستطيع وهو يتصدر الإمامة العظمى للمسلمين ويكتب لهم فقههم أن يتركهم وهم في معترك الفرق والفلسفات: نهية للقلق، فعرض في حلقاته المتعددة آراءه الكلامية والعقائدية".

ومن هنا يمكننا أن نقول إنه كان لأبي حنيفة مدرسة في علم الكلام إلا أنه لم يقدر لهذه المدرسة أن تواصل نموها إلا بعد فترة، كان لابد أن يمر بها علم الكلام ليتهيأ للمخلصين من أهل السنة، ولينفى عنه أولاً خبث الأهواء وأغراض الفرق، ونحسب أن آراءه التي سقناها لا تدع مجالاً لقول قائل ينسبه إلى غير السنة.

المراجع

مصادر مخطوطة

١- الإمام أبو حنيفة النعمان:
رسالة من أبي حنيفة إلى عثمان البتي يبرئ فيها نفسه من الإرجاء - مخطوط بدار
الكتب المصرية تحت رقم ١٦١٧، وميكروفيلم ٣٩٧٦٢.

٢- الإمام أبو حنيفة النعمان:
وصية الإمام الأعظم أبي حنيفة لأبي يوسف بعد أن ظهر له منه حسن السيرة والإفتاء
على الناس - تحت رقم ١٣٧٨ علم الكلام، وميكروفيلم ٣٩٩٢٧.

مصادر مطبوعة

١- الإمام أبو حنيفة النعمان:
الفتحة الأكبر -- عدد جمادى الأولى والآخرة - مجلة الأزهر - ١٤٠٣هـ.

٢- الإمام أبو حنيفة النعمان:
العالم والمتعلم - تحقيق محمد رواش قلجى وعبدالوهاب الندوى - مكتبة الهدى -
حلب.

مراجع مخطوطة

١- أبو منصور الماتريدي:
رسالة فى الاعتقاد على مذهب أبى حنيفة - مخطوط مصور بدار الكتب المصرية
تحت رقم ٢٥٨ عقائد تيمور - ميكروفيلم رقم ٣٠٦٠٥.

٢- أبو منصور الماتريدي:

شرح الإمام الماتريدي على الفقه الأكبر لأبي حنيفة - مخطوط بدار الكتب المصرية
تحت رقم ١٨٩- علم الكلام - ضمن مجموعة رسائل - ميكروفيلم رقم ٣٩٨٤٧.

٣- محمد بن يوسف الصالحى الدمشقى:

عقود العقبان فى مناقب الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان - مخطوط بدار الكتب
المصرية تحت رقم ١٠٧.

ثانياً: المطبوعات

القرآن الكريم:

السنة النبوية:

١- ابن الأثير، أبو الحسن على بن محمد.

اللباب فى تهذيب الأنساب - القاهرة - القدس - ١٣٥٧هـ.

٢- ابن البرارى: محمد شهاب

مناقب الإمام الأعظم أبى حنيفة - مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية - الهند -
١٣٢١هـ.

٣- ابن تغرى بردى: جمال الدين

النجوم الزاهرة - م كاليفورنيا - أمريكا.

٤- ابن تيمية: تقي الدين أحمد.

الاسماء والصفات - تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا - دار الكتب العلمية - بيروت.

٥- ابن تيمية: تقي الدين أحمد.

إقتضاء الصراط المستقيم - تحقيق محمد حامد الفقى - مطبعة السنة المحمدية -
القاهرة - ١٩٥٠.

٦- ابن تيمية: تقي الدين أحمد.

الإيمان - تحقيق د/محمد خليل هراس - مكتبة أنصار السنة المحمدية - دار الطباعة
المحمدية بالأزهر.

٧- ابن تيمية: تقي الدين أحمد.

القياس فى الشرع الإسلامى - المطبعة السلفية - القاهرة - ١٣٤٦هـ.

- ٨- ابن تيمية: تقى الدين أحمد.
مجموعة فتاوى - القاهرة - ١٣٢٩هـ.
- ٩- ابن تيمية: تقى الدين أحمد.
مقدمة في أصول التفسير - دار الصحابة للتراث - طنطا - ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
- ١٠- ابن تيمية: تقى الدين أحمد.
منهاج السنة النبوية - تحقيق محمد رشاد سالم - دار العروبة بالقاهرة.
- ١١- ابن الجوزي: جمال الدين أبي الفرج عبدالرحمن.
صيد الخاطر - تحقيق ناجي الطنطاوي - دار الفكر - دمشق.
- ١٢- ابن حزم: أبو محمد بن علي الأندلسي
الأصول والفروع - تحقيق د/محمد عاطف العراقي، د/سهير فضل الله أبو وإيه -
دار النهضة العربية - ١٩٧٨م.
- ١٣- ابن خلدون: عبدالرحمن بن محمد.
العبر وديوان المبتدأ والخبر - بولاق - القاهرة - ١٢٨٤هـ.
- ١٤- ابن خلدون: عبدالرحمن بن محمد.
المقدمة - مطبعة كتاب التحرير - القاهرة - ١٩٦٦م.
- ١٥- ابن خلكان: أبو العباس أحمد.
وفيات الأعيان - تحقيق محمد محي الدين عبدالمجيد - طبعة أولى - مكتبة النهضة
المصرية - القاهرة - ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م.
- ١٦- ابن رشد:
مناهج الأدلة في عقائد الملة - تحقيق د/محمود قاسم - طبعة ثالثة - مكتبة الأنجلو
المصرية.
- ١٧- ابن عساکر: أبو القاسم علي بن الحسن.
تبين كذب المفترى فيما نسب للإمام الأشعري - مكتبة التوفيق - دمشق - ١٣٤٧هـ.
- ١٨- ابن كثير: عماد الدين أبي الفدا إسماعيل.
البداية والنهاية - طبعة أولى - دار الغد العربي - القاهرة.
- ١٩- ابن هشام:
السيرة النبوية - تحقيق مصطفى السقا - مطبعة مصطفى البابي - القاهرة -
١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م.

- ٢٠- أبو ريان: الدكتور محمد على.
تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام - دار المعرفة الجامعية - ١٩٨٩ م.
- ٢١- أبو زهرة: محمد.
أبو حنيفة حياته وعصره - الطبعة الثانية - دار الفكر العربى - القاهرة - ١٣٦٩ هـ -
١٩٤٧ م.
- ٢٢- أبو زهرة: محمد.
تاريخ المذاهب الإسلامية - دار نهر النيل للطباعة - القاهرة.
- ٢٣- أبو زهرة: محمد.
مالك حياته وعصره - دار الفكر العربى .
- ٢٤- أبى العز الحنفى: صدر الدين .
شرح الطحاوية - تحقيق أحمد محمد شاكر - دار المعارف - القاهرة.
- ٢٥- الامهر ابينى: أبى المظفر.
التبصير فى الدين - تحقيق محمد زاهد الكوثرى - مكتبة الخانجى - مصر ومكتبة
المتنى ببغداد - ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م.
- ٢٦- الأشعرى: أبو الحسن إسماعيل:
الإبانة فى أصول الديانة - تحقيق د. فؤادية حسين محمود - دار الأنصار - عابدين -
١٣٧١ هـ - ١٩٧٧ م.
- ٢٧- الأشعرى: أبو الحسن إسماعيل:
أصول أهل السنة والجماعة - تحقيق محمد السيد الجنيد - مطبعة التقدم - القاهرة.
- ٢٨- الأشعرى: أبو الحسن إسماعيل:
اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع - تصحيح حمدى غرابية - مطبعة مصر -
١٩٥٥ م.
- ٢٩- الأشعرى: أبو الحسن إسماعيل:
مقالات الإسلاميين - تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد - طبعة خاصة بورثة
المحقق.
- ٣٠- الاصبهائى: أبو نعيم .
حياة الاولياء وطبقات الاصفياء - دار الكتاب العربى - بيروت ١٩٦٧ .

- ٣١- الاصلهاتى: الراغب.
المفردات فى غريب القرآن- مطبعة الحلبي- القاهرة- ١٣٢٤ هـ .
- ٣٢- إقبال: محمد.
تجديد التفكير الدينى فى الاسلام- مطبعة لجنة التأليف والنشر- القاهرة ١٩٥٥ م.
- ٣٣- الآمدى: جلى بن أبى يحيى محمد.
الإحكام فى أصول الأحكام - مطبعة صبيح -- القاهرة - ١٩٦٨ م.
- ٣٤- أمين: أحمد.
ضحى الاسلام- طبعة أولى- لجنة التأليف والترجمة والنشر- القاهرة- ١٣٥٥ هـ .
- ٣٥- أمين: احمد.
فجر الاسلام- الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٣٦- الأيجى: عضد الدين عبد الرحمن بن احمد.
المواقف- تحقيق ابراهيم الدسوقي عطيه- احمد محمد الحنبولى- مطبعة العلوم- القاهرة.
- ٣٧- البجراوى: عبد القادر.
الإعتصام بالكتاب والسنة والحذر من مصادمة العقل والنقل- طبعة أولى- دار الطباعة
الحرية- ١٤١٢ هـ .
- ٣٨- البجراوى: الدكتور عبد القادر.
الحجة المنيرة فى حكم مرتكب الكبيرة - طبعة أولى - مكتبة النور - الإحساء -
١٤٠٩ هـ.
- ٣٩- البجراوى: الدكتور عبد القادر.
رؤية الله تعالى والرد على المنكرين - طبعة أولى - مكتبة النور - الإحساء -
١٤٠٧ هـ.
- ٤٠- البغدادي: أبى بكر أحمد بن على الخطيب.
تاريخ بغداد - مطبعة السعادة بمصر - ١٣٤٩ هـ - ١٩٣١ م.
- ٤١- البغدادي: أبى منصور عبد القاهر.
أصول الدين - طبعة أولى - مطبعة الدولة - استامبول - ١٣٤٦ هـ - ١٩٢٨ م.
- ٤٢- البغدادي: أبى منصور عبد القاهر.
مختصر الفرق بين الفرق- مطبعة الهلال - القاهرة - ١٩٢٤ م.

- ٤٣- البيضاوى: كمال الدين أحمد
إشارات المرام من عبارات الإمام - تحقيق يوسف عبدالرازق - مكتبة مصطفى البابي
الحلبى - القاهرة - ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م.
- ٤٤- البيضاوى: ناصر الدين.
طوالع الأنوار من مطالع الأنظار - تحقيق د. عباس سليمان - دار الجيل - بيروت -
المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة - ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- ٤٥- البوهي: أحمد بن الحسين بن علي.
الأسماء والصفات - طبعة أولى - الهند - ١٣١٣هـ.
- ٤٦- البهي: الدكتور محمد.
الجانب الإلهي من التفكير الإسلامى - دار إحياء الكتب العربية - ١٣٩٨هـ -
١٩٤٨م.
- ٤٧- تسهير: اجناس جولد.
العقيدة والشريعة فى الإسلام - مطبعة بولاق - القاهرة - ١٣٢٥هـ.
- ٤٨- تسهير: اجناس جولد.
مذاهب التفسير الإسلامى - مكتبة الخانجى بمصر - ومكتبة المثنى ببغداد -
١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.
- ٤٩- التفتارنى: الدكتور أبى الوفا الغنيمى.
دراسات فى الفلسفة الإسلامىة - طبعة أولى - مكتبة القاهرة الحديثة - ١٩٥٧م.
- ٥٠- التفتارنى: سعد الدين مسعود بن صبر.
شرح العقائد النسفية - الأستانة.
- ٥١- الجاخط:
البيان والتبيين - تحقيق عبدالسلام هارون - طبعة ثالثة - القاهرة - ١٣٨٨هـ -
١٩٦٨م.
- ٥٢- الجرجانى: أبى الحسين على بن محمد بن على.
التعريفات - الدار التونسىة للنشر - ١٩٧١م.
- ٥٣- الجزلى: طاهر بن صالح
الجواهر الكلامية فى إيضاح العقيدة الإسلامىة - مطبعة دار إحياء الكتب العربية -

القاهرة - ١٣٩٨هـ - ١٩٤٨م.

٥٤ - الجندي: الدكتور عبد الحميد مند.

ابن قتيبة - عدد ٢٢ من سلسلة أعلام العرب - المؤسسة العامة للتأليف والترجمة
والطباعة والنشر.

٥٥ - الجندي: عبد الحلیم.

أبو حنيفة بطل الحرية والتسامح في الإسلام - الطبعة الثالثة - دار المعارف -
القاهرة.

٥٦ - الجورية: ابن قيم.

أعلام الموقعين عن رب العالمين - تحقيق دكتور عبدالرحمن الوكيل - دار الكتب
الحديثة - القاهرة.

٥٧ - الجورية: ابن قيم.

حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح - مطبعة دار الحديث - القاهرة.

٥٨ - حسن: دكتور حسن إبراهيم.

تاريخ الإسلام - دار إحياء التراث العربى - بيروت - ١٩٦٤م.

٥٩ - حسين: الدكتورة فوقية.

الجوينى إمام الحرمين - عدد ٤٠ من سلسلة أعلام العرب - المؤسسة المصرية
للتأليف والنشر.

٦٠ - الحنفى: ابن العماد.

شذرات الذهب فى أخبار من ذهب - مكتبة القدس - القاهرة - ١٣٥٠هـ.

٦١ - حنفى: الدكتور حسن.

من العقيدة إلى الثورة - المجلد الأول - مكتبة مدبولى.

٦٢ - الحموى: ياقوت عبد الله.

إرشاد الأريب - المطبعة الهندية بالموسكى - مصر - ١٩١٣م.

٦٣ - الحوفى: الدكتور أحمد محمود.

الطبرى - عدد ١٣ من سلسلة أعلام العرب - المؤسسة المصرية العامة للتأليف
والترجمة والطباعة والنشر.

- ٦٤ - الخضرى: محمد.
تاريخ التشريع الإسلامى - المكتبة التجارية الكبرى - ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.
- ٦٥ - خلاص: عبد الوهاب.
علم أصول الفقه - الطبعة الثامنة - مكتبة الدعوة الإسلامية.
- ٦٦ - الخولى: أمين.
مالك بن أنس - طبعة دار الكتب الحديثة - القاهرة - ١٩٥١م.
- ٦٧ - الداودى: شمس الدين محمد بن على بن أحمد.
طبقات المفسرين - طبعة أولى - مكتبة وهبه - القاهرة - ١٩٧٢م.
- ٦٨ - الدهبوسى: أبى زيد عبد الله بن صهر بن صبيسى.
تأسيس النظر - المطبعة الأدبية - القاهرة.
- ٦٩ - الدهلوى: شاه ولى الله.
حجة الله البالغة - المطبعة المصرية السنوية - ١٢٨٦هـ.
- ٧٠ - الدهلوى: شاه ولى الله.
مختصر النحلة الإثنى عشرية - اختصره محمود شكرى الألوسى - المكتبة السلفية -
القاهرة - ١٣٧٣هـ.
- ٧١ - الدوانى: محمد بن أسعد الصديقى الجلال.
شرح على العقائد العضدية - مطبعة كوم الشيخ سلام - القاهرة - ١٢٩٥هـ.
- ٧٢ - الرالى: الإمام فخر الدين.
لوامع البينات فى شرح أسماء الله تعالى والصفات - طبعة أولى - المطبعة الشرفية -
١٣٢٣هـ.
- ٧٣ - الرالى: الإمام فخر الدين.
المسائل الخمسون فى أصول الدين - تحقيق احمد حجازى السقا - المكتب الثقافى
للتشر والتوزيع - القاهرة.
- ٧٤ - الرالى: الإمام فخر الدين.
محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمنكلمين - المطبعة
الحسينية - القاهرة.

- ٧٥- الرراى: الإمام فخر الدين.
معالم أصول الدين - تحقيق طه عبدالرؤوف سعد - دار الكتاب العرب - بيروت -
١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- ٧٦- الرراى: الإمام فخر الدين.
اعتقادات فرق المسلمين والمشركين - تحقيق الدكتور على سامى النشار - مكتبة
النهضة المصرية - القاهرة - ١٣٥٦هـ - ١٩٣٨م.
- ٧٧- رضا: الإمام محمد رشيد.
تفسير المنار للإمام محمد عبده - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٧٢م.
- ٧٨- الررافعى: مصطفى صادق.
إعجاز القرآن والبلاغة النبوية - طبعة ثالثة - مطبعة المقطم - القاهرة - ١٣٤٦هـ -
١٩٢٨م.
- ٧٩- راده - طائش كبرى.
مفتاح السعادة ومصباح السيادة - دائرة المعارف النظامية - حيدرآباد - الهند.
- ٨٠- الرمرخسرى: الإمام أبى القاسم جبار الله محمود بن عمر.
الكشاف عن حقائق التنزيل وعبون الأقاويل فى وجوه التأويل - دار المعرفة -
بيروت.
- ٨١- رزاهم: الدكتور محمد.
صفات الله وأصول التفسير عند ابن تيمية - دار الرشاد - القاهرة - ١٤٠٣هـ -
١٩٩٢م.
- ٨٢- السباصى: الدكتور مصطفى.
السنة ومكانتها فى التشريع الإسلامى - الدار التومية للطباعة والنشر.
- ٨٣- المرخسى: أبى بكر بن أحمد بن سهل.
المبسوط - مكتبة دار القاهرة - ١٩٥٢م.
- ٨٤- المشهري: الدكتور محمد أنور.
مدخل نقدى لدراسة علم الكلام - دار الثقافة العربية - القاهرة - ١٤١٠هـ -
١٩٩٠م.

- ٨٥- السنوسى: محمد بن يوسف السنوسى الحسينى التلمسانى.
شرح العقيدة الوسطى - مكتبة التقدم الوطنية - القاهرة - ١٣٢٧هـ.
- ٨٦- السيوطى: الإمام جلال الدين.
الإتقان فى علوم القرآن - مطبعة الحلبي - القاهرة - ١٩٥١م.
- ٨٧- السيوطى: الإمام جلال الدين.
تاريخ الخلفاء - طبعة رابعة - المكتبة التجارية - دار مصر للطباعة - ١٣٨٩هـ -
١٩٦٩م.
- ٨٨- السيوطى: الإمام جلال الدين.
تقرير الإستناد فى تفسير الاجتهاد - تحقيق دكتور فؤاد عبدالمنعم أحمد - دار الدعوة
للطبوع والنشر - الإسكندرية - ١٤٠٢هـ.
- ٨٩- السيوطى: الإمام جلال الدين.
معترك الإقران فى إعجاز القرآن - تحقيق على محمد البجاوى - مطبعة دار الفكر
العربى - القاهرة - ١٩٦٩م.
- ٩٠- السيوطى: الإمام جلال الدين.
طبقات المفسرين - ليون - ١٨٣٩م.
- ٩١- الشامسى: إسحق بن إبراهيم.
أصول علم الأصول - مطبعة المجتبانبة بدلهى - الهند - ١٣٠٣هـ.
- ٩٢- الشافعى: الإمام محمد بن إدريس.
الرسالة - تحقيق محمد سيد كيلانى - طبعة أولى - مطبعة مصطفى البابى الحلبي -
القاهرة - ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م.
- ٩٣- الشكعة: الدكتور مصطفى.
إسلام بلا مذاهب - طبعة سادسة - الدار المصرية اللبنانية - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ٩٤- الشهرستانى: أبى الفتح محمد عبدالكريم.
الملل والنحل - تحقيق عبدالعزيز الوكيل - مؤسسة الحلبي - وشركاه - للنشر
والتوزيع - القاهرة - ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨م.
- ٩٥- الشهرستانى: أبى الفتح محمد عبدالكريم.
نهاية الإقدام فى علم الكلام - تحقيق الفردجيوم - مكتبة المتنبى - بغداد.

- ٩٦- الشيرازي: أبو اسحاق.
طبقات الفقهاء - المكتبة العربية - بغداد - ١٣٥٦هـ.
- ٩٧- الصابوني: الإمام نور الدين.
البداية من الكفاية في أصول الدين - تحقيق دكتور فتح الله خليل - دار المعارف
بنصر - ١٩٦٩م.
- ٩٨- صبحي: الدكتور احمد.
علم الكلام ج ١ المعتزلة - ج ٢ الأشاعرة - الطبعة الرابعة - مؤسسة الثقافة الجامعية
- ١٩٨٢م.
- ٩٩- صبحي: الدكتور أحمد.
الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي - الطبعة الثانية - دار المعارف - القاهرة.
- ١٠٠- صبحي: الدكتور أحمد.
نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية - دار المعارف - القاهرة - ١٩٦٩م.
- ١٠١- الصعدي: عبد المتعال.
حرية الفكر في الإسلام - مطبعة العالم العربي - القاهرة - ١٩٦٠م.
- ١٠٢- طاهر: الدكتور حامد.
الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث - مكتبة الزهراء - القاهرة.
- ١٠٣- الطحاوي: الإمام أبي جعفر.
العقيدة الطحاوية - عدد جماد الأولى والآخرة - مجلة الأزهر - ١٤٠٣هـ.
- ١٠٤- العامري: يحيى بن أبي بكر محمد.
الرياض المستطاب في جملة من روى في الصحيحين من الصحابة - الهند -
١٣٠٣هـ.
- ١٠٥- العلواني: الدكتور طه جابر فياض.
الإجتهد والتقليد في الإسلام - مطبعة دار الأنصار - القاهرة - ١٣٩٩هـ -
١٩٧٩م.
- ١٠٦- العبد: الدكتور عبد اللطيف محمد.
الأصول الفكرية لمذهب أهل السنة - دار النهضة العربية - القاهرة.

- ١٠٧ - ص. الجبار: القاضي.
فضل الاعتزال وطبقات المعنزة - تحقيق فؤاد سيد - دار التوفيقية - القاهرة -
١٩٧٤ م.
- ١٠٨ - ص. القادر: الدكتور محمد أحمد.
الإلهيات في الفكر الإسلامي - دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية - ١٩٦٩ م.
- ١٠٩ - ص. ه: الشيخ محمد.
رسالة التوحيد - الطبعة السابعة عشر - مكتبة القاهرة - ١٣٧٩ هـ - ١٩٦٠ م.
- ١١٠ - ص. ه: الشيخ محمد.
الإسلام دين العلم والمدنية - تحقيق طاهر الطناحي - طبعة المجلس الأعلى للشئون
الإسلامية - القاهرة - ١٩٦٤ م.
- ١١١ - الص. قلاسي: شهاب الدين بن حجر.
تقريب التهذيب - مطبعة الفاروقية - الهند - ١٣٠٨ هـ .
- ١١٢ - الص. قلاسي: شهاب الدين بن حجر.
تهذيب التهذيب في أسماء رجال الحديث - مطبعة دائرة المعارف - الهند -
١٣٢٧ هـ .
- ١١٣ - الص. قلاسي: شهاب الدين بن حجر.
الإصابة في تمييز الصحابة - تحقيق دكتور طه الزيني المكتبات الأزهرية - مصر
١٩٧٧ م.
- ١١٤ - الص. كاري: دكتور محمود ص. الله.
مباحث في علم أصول الفقه - طبعة جامعة الأزهر.
- ١١٥ - ص. ه: الدكتور أبو العلا.
نظريات الإسلاميين في الكلمة - مجموعة محاضرات بمجلة كلية الآداب جامعة
الإسكندرية ١٩٣٤ م.
- ١١٦ - ص. ه: الإمام علي.
نهج البلاغة - شرح الشيخ محمد عبده - بيروت - المطبعة الأدبية - ١٣٠٧ هـ.
- ١١٧ - ص. ه: الدكتور محمد.
تيارات الفكر الإسلامي - دار الشروق - ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.

- ١١٨ - صمارة: الدكتور محمد.
الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية - طبعة أولى - المؤسسة العربية للدراسات والنشر
- بيروت - ١٩٧٧م.
- ١١٩ - صمارة: الدكتور محمد.
الإسلام والثورة - دار الثقافة الجديدة - القاهرة - ١٩٧٩م.
- ١٢٠ - العبيسي: أبي محمد محمود.
شرح متن الكنز - كتبخانه مجلس بلدى الإسكندرية برقم ٧٦ب.
- ١٢١ - الغريب: الدكتور عبد الله محمد.
وجاء دور المجوس - دار الجيل للطباعة - القاهرة - ١٩٨٣م.
- ١٢٢ - الغزالي: الإمام أبو حامد.
الاقتصاد فى الاعتقاد - مطبعة الإسلام - ١٣٢٠هـ.
- ١٢٣ - الغزالي: الإمام أبو حامد.
المستصطفى من علم الأصول - مطبعة بولاق - القاهرة - ١٣٢٥هـ.
- ١٢٤ - أرغلى: الدكتور يحيى هشام.
نشأة الآراء والمذاهب والنرق الكلامية - مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية -
القاهرة - ١٣٩١هـ.
- ١٢٥ - فؤاد: الدكتور عبد الفتاح.
ابن نيمية وموقفه من الفكر الفلسفى - الهيئة المصرية العامة للكتاب - الإسكندرية -
١٩٨٠م.
- ١٢٦ - فؤاد: الدكتور عبد الفتاح.
الأصول الإيمانية لدى الفرق الإسلامية - دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية -
١٩٩٠م.
- ١٢٧ - القارئ: ملا على.
شرح الفقه الأكبر - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٤هـ.
- ١٢٨ - القرطبي: أبو عمرو بن عبد البر.
جامع بيان العلم وفضله - طبعة القاهرة - ١٣٢٠هـ.

- ١٢٩ - قطب: الشيخ سيد.
في ظلال القرآن - مجلد ٧٥ - مكتبة دار الشروق - القاهرة.
- ١٣٠ - الكافي: أبو عمار.
موجز في علم التوحيد - دار العلم للطباعة - القاهرة - ١٩٧١ م.
- ١٣١ - كحاله: عمر رضا.
معجم المؤلفين - دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ١٣٢ - الكرخي: أبي الحسن.
رسالة في الأصول التي عليها مدار الحنفية - المطبعة الأدبية - القاهرة.
- ١٣٣ - الكردستاني: عبدالقادر الفندجي.
تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام - تحقيق فرج الله زكي الكردستاني - كنيخانة
مجلس بلدى الإسكندرية.
- ١٣٤ - الكوثري: الشيخ محمد راهد.
الامتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبة محمد بن شجاع - مطبعة الأنوار -
القاهرة - ١٣٦٨ هـ.
- ١٣٥ - الكوثري: الشيخ محمد راهد.
إحقاق الحق بإبطال الباطل في مغيب الخلق - طبعة اولى - مطبعة الأنوار -
١٣٦٠ هـ.
- ١٣٦ - الكوثري: الشيخ محمد راهد.
باوغ الأمانى في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيبانى - مكتبة دار الهداية - القاهرة.
- ١٣٧ - لطف: الدكتور سامى نصر.
الحرية المسنولة في الفكر الإسلامى - مكتبة الحرية الحديثة - القاهرة.
- ١٣٨ - الماتريدى: أبو منصور.
التوحيد - تحقيق دكتور فتح الله خليف - دار الجامعات المصرية.
- ١٣٩ - محمود: دكتور عبدالحليم.
الإسلام والعقل - دار الكتب الحديثة - القاهرة.
- ١٤٠ - محمود: دكتور عبدالحليم.
التفكير الفلسفى فى الإسلام - دار الكتاب اللبنانى - بيروت - ١٩٧٤ م.

- ١٤١ - المخلومي: دكتور مهدي.
مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو - مكتبة مصطفى البابی الحلبي -
القاهرة - ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م.
- ١٤٢ - المرتضى: السيد.
الأمالى - طبعة أولى - مطبعة السعادة.
١٤٣ - المسعودى.
مروج الذهب ومعادن الجوهر - دار المعرفة ببيروت - ١٩٨٢م.
- ١٤٤ - المطيعي: محمد بحيث.
رسالتان في فقه أبي حنيفة - مطبعة النيل بمصر - ١٣٢٤هـ - ١٩٠٦م.
- ١٤٥ - المكي: الموفق.
مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة - طبعة أولى - مطبعة مجلس دائرة المعارف
النظامية - الهند - ١٣٢١هـ.
- ١٤٦ - موسى: دكتور محمد يوسف.
ابن تيمية - عدد ٥ من سلسلة أعلام العرب - مصر.
- ١٤٧ - موسى: دكتور محمد يوسف.
القرآن والفلسفة - دار المعارف بمصر - ١٣٧٨هـ - ١٩٥٨م.
- ١٤٨ - الندوي: أبي الحسن.
صورتان متضادتان عند أهل السنة والشيعة الإمامية - دار الصحوة للنشر والتوزيع -
القاهرة - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م.
- ١٤٩ - الندوي: أبي الحسن.
النبوة والأنبياء في ضوء القرآن الكريم - مطبعة وهبه - القاهرة - ١٣٨٥هـ -
١٩٦٥م.
- ١٥٠ - النسي: أبي المعين.
بحر الكلام في علم التوحيد - مطبعة كردستان - القاهرة - ١٣٢٩هـ - ١٩١١م.
- ١٥١ - النسي: أبي المعين.
التمهيد في أصول الدين - تحقيق دكتور عبدالحى قابيل - دار الثقافة للنشر والتوزيع
- ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

- ١٥٢- النشر: دكتور على سامى.
نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - طبعة ثامنة - دار المعارف - القاهرة.
- ١٥٣- النمر: الدكتور عبد المنعم.
الإجتهد - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٧ م.
- ١٥٤- النورى : أبو ركربيا شرف.
تهذيب الأسماء واللغات - دار الطباعة المصرية - القاهرة.
- ١٥٥- هراس : محمد خليل.
شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية - تحقيق اسماعيل الأنصارى - مكتبة التراث الإسلامى - القاهرة.
- ١٥٦- الهيثمى: شهاب الدين بن حجر.
الخيرات الحسان فى مناقب الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان - مطبعة الخيرية - القاهرة - ١٣٠٤ هـ.
- ١٥٧- الواعظ: محمدى بدين أحمد.
مسند الإمام أبى حنيفة - الهند - ١٣٣٦ هـ.

المراجع الأجنبية

- 158- *Gohn B. Taylor*: thinking about Islam lutter worth Educational Guild ford and London - 1979.
- 159- *Macdonaled*: Development Mislím Theology indiau Edition. 1965.
- 160- *Magid Fakhry*: A history of Islamic Philosophy second Edition - longman - London - 1983.
- 161- *Oliver leaman*: An introduction to madieval Islamic Philosophy - combridge university Press. 1985.
- 162- *Rad hakrishnan*: East and west in Relligion george allen unwin ltd - London.









