

السُّنَّة النبوية والمقاربات التوفيقية بين مدرستي الرأي والحديث في القرن السابع: المنبيجي وابن الساعاتي أنموذجا

**Nebevî Sünnet ve Yedinci Asırda Ehl-i Hadîs ile Ehl-i Re'y Arasını Bulma Çabaları:
İbnü's-Sââtî ve el-Menbicî Örneği**

**The rapprochement in the context of Sunnah between the schools of opinion and
hadith in the seventh century: Al-manbijî and Ibn assâ' âtî as a model**

Mohamad Anas SARMINI*

المخلص

تدعي هذه الدراسة أنَّ القرن السابع الهجري كان ذروة التفاعل بين مدرستي الحديث والرأي فيما يتعلق بحجية السُّنَّة ومركزيتها في التشريع، وأنه كان قرن التقارب بين المدرستين آنذاك، وذلك من الجهتين الآتيتين:

الأولى: ظهور تيار أهل الأثر داخل مدرسة الرأي، الذين يعتمدون مناهج المحدثين في التصحيح والعمل، وأولهم المنبيجي (٦٨٦هـ) في كتابه اللباب، ثم تبعه محدثو الحنفية في مصر وفي الهند الذين مثلوا بوابة دخول أصول مدرسة الحديث في أصول مدرسة الرأي فيما يتعلق بحجية السُّنَّة.

الثانية: ظهور منهج جديد في التأليف في أصول الفقه على يد ابن الساعاتي (٦٩٤هـ) ألا وهو منهج الجمع بين طريقتي الفقهاء والمتكلمين، والذي يمكن تفسير نشأته بعدة تفسيرات؛ يقع بينها قضية التقارب والتقريب المذكور. بمعنى أن أصول الفقه كان بوابة دخول مسائل من أصول أهل الحديث في أصول أهل الرأي.

ركزت الدراسة على كتاب المنبيجي وابن الساعاتي باعتبارهما أنموذجا مناسباً للتحقق من صحة ادعاءاتها، واعتمدت في ذلك المنهج الاستقرائي والتحليلي، وبينت أن هذا التقارب قد قلل المسافة الفاصلة بين المدرستين، إلا أنه كان تقارباً من جهة واحدة أي من جهة الحنفية إلى أهل الحديث، تولى فيه الحنفية عن عدد من أصولهم ومقولاتهم، ولم يحقق الغاية المنشودة منه بتمامها وهي تصحيح أدلة الحنفية على منهج المحدثين، بل كانت دليلاً على منهجية خاصة للحنفية في التعامل مع السُّنَّة.

الكلمات المفتاحية: السنة النبوية، مدرسة الرأي، مدرسة الحديث، أهل الأثر، القرن السابع، المنبيجي، ابن الساعاتي

Öz

Bu çalışma, hicri yedinci yüzyılda, sünnetin hücciyeti ve teşriîaısından, ehl-i hadis ile ehl-i re'y arasındaki etkileşimin zirveye ulaştığını ve iki cihetten bu ekoller arasında bir yakınlaşmanın olduğunu iddia etmektedir;

-Birincisi ehl-i re'y içerisinde hadisçilere yakın bir yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım hadislerin tashih edilip onlarla amel edilmesi hususunda muhaddislerin yöntemi benimsenmiştir. Tarihsel olarak ehl-i re'y içerisinde bu yöntemi takip eden ilk âlim tespit edebildiğimiz kadarıyla el-Lübâb kitabının yazarı el-Menbicî'dir (ö.686).

-İkinci olarak da usul-i fıkıh ilminde "mecz metodu" olarak adlandırılan yeni bir metodun ortaya çıkmıştır. Bu metod mütekellimin ve fukahâ usullerini cemetmiştir. Tarihsel olarak bu yöntemi takip eden ilk âlim tespit edebildiğimiz kadarıyla Bed'ü'n-nizâm kitabının yazarı İbnü's-Sââtî'dir (ö.694).

Çalışma tümevar ve analitik yaklaşıma dayanmaktadır. Sonuçlar ekoller arasında görülen yakınlaşmanın aralarındaki mesafeyi küçültüp ihtilafı azalttığını ve aralarındaki gediği küçülttüğünü göstermiştir. Ancak bu yakınlaşma tek taraflı olup,

* **Sorumlu Yazar:** Mohamad Anas Sarmini (Doç. Dr.), İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye. E-posta: asarmini@29mayis.edu.tr ORCID: 0000-0002-6396-374X

Atf: Sarmini, Mohamad Anas. "Nebevî Sünnet ve Yedinci Asırda Ehl-i Hadîs ile Ehl-i Re'y Arasını Bulma Çabaları: İbnü's-Sââtî ve el-Menbicî Örneği." *darulfunun ilahiyat* 36, 1 (2025): 97–118. <https://doi.org/10.26650/di.2025.35.1.1512716>

Hanefî alimlerin ehl-i hadise yaklaşımı şeklinde gerçekleşmiştir. Bu uğurda Hanefiler bazı ilke ve görüşlerini terk etmek durumunda kalmışlardır. Ancak, Hanefiler'in delillerinin hadisçilerin yöntemiyle tamamen uyum içerisinde olması şeklinde öngörülen amaç tam anlamıyla gerçekleştirilmemiştir. Çalışmanın sonucuna bakıldığında, Hanefiler'in yönteminin hadisçilerin yöntemiyle tamamen uyumlu olmadığı, aksine Hanefiler'in hadislerin hücciyeti ve tevsiki hususunda kendilerine özgü yöntemlerinin varlığını ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Nebvî Sünnet, Re'y Ekolü, Hadis Ekolü, Ehl-i Eser, Yedinci Yüzyıl, el-Menbicî, İbnü's-Sââtî

Abstract

This study claims that the seventh century A.H. was the peak of interaction between the school of hadith and opinion regarding the issue of the Sunnah and its centrality in legislation and that it was the century of convergence between the two schools, in the following ways:

-The emergence of Ahl al'aṭar within the school of opinion, who adopted the method of the muḥaddiṭūn in the authentication Sunnah. The first of which is Al-manbijī (d.686) in his book "Al-lubāb".

-The emergence of a new approach to authorship in the principles of jurisprudence, which is the approach of combining the methods of jurists and the theologians "mutakallimīn", The first of which is Ibn assā'ātī (d.694) in "Badī'u Niḍām".

The study adopted the inductive and analytical approach and showed that this rapprochement reduced the distance between the two schools. However, the Hanafī abandoned a number of their principles and uṣūl. They did not achieve the desired goal in its entirety, which is to authenticate their evidence according to the method of the people of Hadith. In other words, the results did not fully agree with the method of the muḥaddiṭūn; on the contrary, it was a recognition of their equivalent methodology in dealing with Hadith.

Keywords: Sunnah, school of al-Ra'y, school al-Hadith, ahl al'aṭar, seventh century A.H, al-manbijī, Ibn assā'ātī

Extended Summary

This study claims that the seventh century A.H. was the peak of interaction between the two schools of hadith and opinion regarding the issue of authority of the Sunnah and its centrality in legislation and that it was the century of convergence between the two schools. The study notes that traces of muḥaddiṭīn statements in dealing with the Sunnah gradually emerged in Hanafī books and that they incorporated into their texts expressions of the muḥaddiṭīn such as ṣaḥīḥ hadith (authentic), ḍa'īf (weak), munqaṭi' (disconnected), and muttaṣil (connected), or hadith narrated by Buḳārī or hadith not authenticated by Dāraquṭnī." They appended these rulings to their original statements such as "practise is upon it or it contradicts practise and interpreted because it contradicts the apparent meaning of the Holy Qur'an or presumptive such that it cannot abrogate the verse," and so on. However, the facts of the Hanafī books that appeared in the sixth century and later confirmed these observations. The main claim is that the seventh century was the century of rapprochement between the two schools, in the following two ways:

First: the emergence of Ahl al-Aṭar within the school of opinion, who adopted the method of the muḥaddiṭīn in authenticating the Sunnah, the first of which is al-Manbijī in his book "al-Lubāb", followed by the Hanafī muḥaddiṭūn in Egypt and in India who represented the gateway to the inclusion of the principles of the Hadith school concerning

the authenticity of the Sunnah into the principles of the opinion school. The study focuses on certain chapters from the book “al-Lubāb” as a model to verify this claim.

Second: the emergence of a new approach to authorship in the principles of jurisprudence “Uṣūl al-fiqh”, which is the approach of combining the methods of the jurists and the theologians “mutakallimīn”. The origins and connotations of this newfound approach may be explained first and foremost by the aforementioned issue of convergence, meaning that Uṣūl al-fiqh was a gateway for incorporating issues from the principles of the school of hadith into the principles of the school of opinion. The study focuses on the chapter on the Sunnah from Ibn Assā‘āfi’s text “Badī‘u Niḍām” and takes it as a model to verify this claim.

The study adopts an inductive and analytical approach. It proves the validity of its first claim, which is that the Ahl al-Aṭar movement that emerged from within the school of opinion was the first methodological reconciliation and convergence between the schools of opinion and hadith. Its scholars adopted the methods of the muḥaddiṭīn in authentication, and the first of them was al-Manbijī in his book “al-Lubāb”. It also proves the validity of the second claim, which is that the emergence of the method of combining the two methods of the theologians and the jurists in Hanafi jurisprudence was the second methodological convergence between the schools of opinion and hadith, such that it ended up being the gateway to incorporating issues from the principles of theologians into the principles of jurisprudence. With this newly developed methodology, the traditional Hanafi method for authoring completely ended.

The study shows that this rapprochement reduced the distance between the two schools, i.e., the school of opinion and the school of hadith, and bridged part of the gap between them. However, it was a rapprochement from one side, from the side of the Hanafis towards the people of hadith. It was a convergence on the level of principles, such that hadith was given the same centrality that it possessed among the scholars of hadith, a convergence in which the Hanafis abandoned several of their principles “uṣūl”. They retracted a number of the statements of their predecessors, with the intention of defending their Uṣūl, responding to the doubts constantly cast upon it, and winning the favour of the muḥaddiṭīn who succeeded in restricting the term “Ahl al-hadith” to themselves and perpetuating that the term “Ahl al-Ra’i” remains a thorny term containing a lot of criticism and negativity. Accordingly, the more correct name for this shift in methodology is the approach and abandonment that stems from one side, not the rapprochement and reconciliation that is attributed to both sides.

The aforementioned convergence cannot be described as successful because, on one hand, it involved abandoning some of the principles of the traditional Hanafi school and, on the other hand, it seems that it did not achieve the desired goal in its entirety—which is to authenticate the Hanafis’ evidence according to the method of the people

of hadith, which contradicts the intended purpose in the first place. In other words, the results of this approach did not fully agree with the method of the muḥaddiṭīn. However, it was a recognition of their equivalent methodology in dealing with the question of the authenticity and authority of the hadith.

The study suggests that the most important reason behind the aforementioned reconciliation methodology is an internal one emanating from within the maḍhab, reached by scholars of the Hanafī maḍhab in the seventh century and after when they felt the need for it, in order to ward off charges of abandoning Hadith evidence in their maḍhab and to prove that their maḍhab is a maḍhab based on hadith and sunnah like other Sunni maḍhabs.

This is due first to the impact of the criticism directed at them by the scholars of hadith and second to the stability of the methodology of the muḥaddiṭīn and the sciences of hadith in theory and in application, in addition to the breadth of the sciences that serve hadith, such as the sciences of deficiencies in hadith “al-Ilāl”, history “at-Tārik”, men “ar-Rijāl”, criticism and praise of narrators “al-Jarḥ wat-Ta’dīl”, and even the prevalence of the chain of transmission system “isnād” in areas other than hadith such as history, Arabic, and other disciplines. However, such transformations had previously occurred in the Hanafī school of thought, such as their shift from the Mu’tazila school of thought in theology to the Maturidi school of thought, due to many factors that are not suitable to mention here. There is no objection in interpreting the issue with other than the internal reasons mentioned, that is, with external reasons that lie outside the maḍhab, such as the sectarian scholarly tolerance that undoubtedly spread in the Mamluk era and the news we have received from the imams of that era about ideological crossing between schools of thought and moving through them.

مدخل

بين يدينا العديد من الدراسات التي وازنت بين مقاربتَي أهل الحديث وأهل الرأي لمسألة حجية السُّنَّة وسلطانها في التشريع، والتي يجمع بينها محاولة تحليل كل من المقاربتين بدقة، وبيان وجوه الاتفاق والاختلاف فيها، ويمكن إجمال وجوه الاختلاف في سياق حجية السُّنَّة أن مدرسة الرأي تنتظر إلى الحديث من منظارين، الأول الأدلة القطعية، والثاني الأدلة الظنية. فأما الأدلة القطعية فهي العمل المتوارث، والقواعد الكلية، وظواهر القرآن الكريم. وأما الأدلة الظنية فهي الخبر الأحاد والقياس الأصولي.

ولا يخفى أن معظم أنواع الحديث التي يدرسها المحدثون تقع في رتبة الخبر الأحاد، وهي رتبة ظنية ترجح عليها الأدلة القطعية المذكورة، فالعمل المتوارث والقواعد الكلية وعام القرآن الكريم مقدّم عند أهل الرأي على الحديث الأحاد. ومن جهة أخرى فإن مقاربة الحنفية وأهل الرأي للمسألة لم تكن مقاربة تُعنى بالتمييز بين حديث صحيح وآخر ضعيف، وحديث رواه الثقات وآخر راه الضعفاء، وبين إسناده متصل وآخر منقطع، وغير ذلك من ملامح نظام الإسناد الذي أرساه المحدثون، بل كانت عنايتهم منصبة على التمييز بين سنة عليها العمل وأخرى تخالف العمل، وسنة رواها الفقهاء وأخرى رواها غيرهم، مما يمكن عدّه منهجا موازيا لمنهج المحدثين، قريبا منهم في مسائل معينة، ويفارقهم في مسائل أخرى.¹

ولا شك في صحة هذا التحليل والبيان لمنهجي المدرستين، خصوصا في فترة النشأة المبكرة في القرون الأربعة الأولى. أما الجديد في هذه الدراسة فهو ادعاؤها بأن مصنفات الحنفية قد ظهرت فيها تدريجيا آثار من مقولات المحدثين في التعامل مع السُّنَّة، وأنهم استندوا إلى مصنفاتهم أحكام المحدثين «كحديث صحيح وضعيف، وإسناده منقطع ومتصل، وحديث صحّحه البخاري (256هـ) أو حديث أعلّه الدارقطني (385هـ)»، وألحقوها بمقولاتهم الأصلية أمثال «عليه العمل أو يخالف العمل، ومؤول لمخالفة ظاهر القرآن الكريم أو ظني لا يقوى على نسخ الآية» وهكذا. ولا شك أن هذا الادعاء تصدقه وقائع كتب الحنفية التي ظهرت في القرن السادس وما بعده على يد المنبجي (686هـ) وابن الترمكاني (750هـ) ثم المدرسة المصرية وعلى رأسها العيني (855هـ) وابن الهمام (861هـ)، ثم المدرسة الحنفية الهندية المعروفة بتتبعها وغناها.

إلا أن الادعاء الأهم هنا هو أن ذروة التفاعل بين مدرستي الرأي والحديث قد تجلّى في مظهرين رئيسيّين في القرن السابع، وهما الآتيان:

الأول: إدخال مقولات أهل الحديث في الاستدلال الحنفي، وهو الأمر الذي أدى إلى ظهور تيار أهل الآثار داخل مدرسة الرأي: المشار إليهم آنفا في الشام ومصر والهند، وهم الذين أدخلوا في كتبهم مناهج المحدثين في التصحيح والتضعيف، وأولهم المنبجي (686هـ) في كتابه اللباب،² وقد مثّلوا بوابة دخول أصول مدرسة الحديث في أصول مدرسة الرأي فيما يتعلق بحجية السُّنَّة وتوثيقها.

1 انظر محمد أنس سرميني، «سلطة الحديث الأحاد في المذهب الحنفي، وهو الأمر الذي أدى إلى ظهور تيار أهل الآثار داخل مدرسة الرأي: المشار إليهم آنفا في الشام ومصر والهند، وهم الذين أدخلوا في كتبهم مناهج المحدثين في التصحيح والتضعيف، وأولهم المنبجي (686هـ) في كتابه اللباب،² وقد مثّلوا بوابة دخول أصول مدرسة الحديث في أصول مدرسة الرأي فيما يتعلق بحجية السُّنَّة وتوثيقها.

2 الإمام جمال الدين أبو محمد، علي بن زكريا أبي يحيى بن مسعود الأنصاري الخزرجي المنبجي الحنفي، ولد في منبج ثم ارتحل إلى القدس واستوطنها وألّف كتابه اللباب فيها، وله شرح لمعاني الآثار للطحاوي لم يصلنا مكتملا. توفي في القدس عام (686هـ). انظر ابن قطلوبغا، تاج التراجم، 210. وبروكلمان، تاريخ الأدب العربي، 366/6.

الثاني: ظهور منهج جديد في التأليف في أصول الفقه: ألا وهو منهج الجمع بين طريقتي الفقهاء والمتكلمين، والذي يمكن تفسير نشأته بعدة تفسيرات؛ منها قضية التقارب والتقريب المذكور، وهذا يعني أنَّ أصول الفقه كان بوابة دخول مجموعة من مسائل من أصول أهل الحديث في أصول أهل الرأي، ومن المعلوم أن أول من سلك هذا الطريق هو ابن الساعاتي (694هـ) في كتابه بديع النظام.³

وتتجه هذه الدراسة لتحليل أثر المَنبِجِي وابن الساعاتي لإثبات الادعاء المذكور أعلاه.

المظهر الأول: إدخال مقولات أهل الحديث في الاستدلال الحنفي، ونشأة تيار أهل الأثر في مدرسة الرأي (المنبجي 686هـ في الباب)

أسهمت نقادات الإمام الشافعي (204هـ) وخصوصاً في كتابيه «الرسالة» و «جماع العلم» وفي ردوده على -أبي يوسف (182هـ) والسيباني (189هـ)- في تكوين ثقافة نقدية لمدرسة أهل الرأي عموماً، وبالأخص في سياق تعاملهم مع السُّنة النبوية من حيث الحجية والتوثيق والتنزيل على الوقائع. وكانت استجابة مدرسة الرأي ممثلة بالحنفية لهذه الثقافة النقدية -التي شاعت آنذاك- على هئتين اثنتين: تُغايِرُ إحداها الأخرى شكلاً، وتتفقان جوهرًا.

الاستجابة الأولى: بنقد مقارنة الإمام الشافعي وأهل الحديث، والرَدِّ عليها: وتجلّى ذلك في كتابات عيسى بن أبيان (221هـ) وتلميذ تلميذه الجصاص (370هـ) واستمر الأمر على هذا النحو إلى حدود القرن السابع الهجري.

الاستجابة الثانية: باعتماد مقارنة الإمام الشافعي وأهل الحديث وتصحيحها -لأسباب كثيرة يأتي في مقدمتها استقرار نظام الإسناد وتماسك أركانه كما بناها المحدثون، ومن ثم صيرورته معياراً مرجعياً في التحقق من الروايات لدى غير المحدثين أيضاً من الإخباريين والمفسرين والمتكلمين والفقهاء من غير أهل الرأي-، بما ألزم الحنفية بإعادة قراءة أصولهم واستدلالاتهم الأصلية، بما يتفق مع نظام الإسناد وذلك لأنه صار المنهج المعتمد لدى الجميع في التحقق من موثوقية الخبر، وهو الأمر الذي حملهم أيضاً على إثبات علو مذهبهم وتصحيح أدلته لا على منهج الحنفية المتقدمين فحسب، بل وعلى منهج أهل الحديث أنفسهم.

ويمكن إجمال النقادات التي وُجّهت إلى الحنفية على يد أهل الحديث بالأمور الآتية:

- أولاً: جرحهم في الحديث عموماً:
 - o سواء في عدالة أئمتهم فجرحوا بالاعتزال أو الإرجاء وغيره.
 - o أو في مدى حفظهم وضبطهم للأحاديث.
 - o أو لقلة المتخصصين منهم في علوم الحديث عموماً وفي علل الأحاديث ونقد الرجال بشكل خاص، خلافاً للمذاهب الأخرى التي انخرطت في البحث الحديثي بداية كمذهب الإمام أحمد (241هـ)، أو لاحقاً كمدرسة الإمام الشافعي (204هـ) التي تميزت بكون معظم كتب مصطلح الحديث قد صدرت عنها.

3 ابن الساعاتي، أحمد بن علي بن تغلب، مظفر الدين الحنفي، ولد في بعلبك، وانتقل مع أبيه إلى بغداد ونشأ بها وبرع في الفقه، وغنى في مصنفاته بالجمع بين الكتب، فله مجمع البحرين وملتقى النيرين: جمع بين مختصر القدوري والمنظومة، ثم شرحه في كتاب مستقل. وله بديع النظام، الجامع بين كتابي البرزوي والأحكام: أي الأحكام للآمدي، وسمي بنهاية الوصول إلى علم الأصول أيضاً. توفي في (جمادى الأولى 694هـ). انظر القاسم بن قطوبغا، تاج التراجم في طبقات الحنفية، تحقيق محمد خير رمضان يوسف، دمشق: دار القلم، (1992م)، 95. وعبد القادر القرشي، الجواهر المضوية في طبقات الحنفية، ط2، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، (القاهرة: دار هجر، 1993م)، 208/1 - 212.

فأما الكلام في العدالة فالنقاش فيه طويل ولا تثبت به التهمة،⁴ وأما الكلام في الضبط والتصنيف في علوم الحديث فهو مما يثبت عليهم، وذلك لقلة اهتمامهم بحفظ الأسانيد وألفاظ المتون كما يرويهما المحدثون وتركيزهم على فهم المتون والإتيان بها بما يخدم غاية الاستنباط منها.

• ثانياً: اتهامهم بقلة بضاعتهم في الحديث، أو قلة الحديث في كتبهم: فيذكر ابن خلدون (808هـ) أن مذهب الحنفية قائم على سبعة عشر حديثاً،⁵ ولا يصح هذا بحال، ولعله وهم في المسألة بين عدة الأحاديث وبين عدة القواعد التي يقوم عليها المذهب، فخلط بينهما بإشارة الاتفاق على العدد.⁶

• ثالثاً: تغليبهم الرأي والقياس على الخبر في العمل والاجتهاد الفقهي: والمسألة وإن صحّت عن الحنفية إلا أنها ليست بهذا التبسيط المخل. أو من جهة مخالفتهم الحديث الصحيح أو استدلالهم بالضعيف والمرسل من الحديث.

إن هذه النقدرات التي طالت مدرسة الرأي -فضلاً عن الاتهامات الباطلة التي وُجّهت إليهم- والتي شاعت على الألسنة وكثر اتهام الحنفية بها، قد أوقعتهم في حرج ليس بالقليل في مسألة الحديث الشريف. ولم تكن ردود عيسى بن أبان والجصاص في القرن الرابع كافية في دفع تلك التهمة عن الحنفية وفي توضيح أصولهم ومنهجيتهم في التعامل مع الحديث، خصوصاً بعد استقرار علوم الحديث، فترك ذلك في قلوب عدد من علمائهم -لاحقاً- مرارة تبدو جليلة أثناء دفعهم تلك الاتهامات، وأثناء محاولاتهم إيضاح أصولهم في مسألة الحديث. ونلمح هذه المرارة في أول كتاب وصلنا في هذا السياق يعتمد الاستجابة الثانية التي أشرنا إليها وهو كتاب الإمام أبي محمد علي بن زكريا المنبجي (686هـ) المسمى بـ «اللباب في الجمع بين السنة والكتاب» والذي يشير عنوانه إلى أن أدلة الحنفية تجمع بين السنة والكتاب ولا تقتصر على السنة فقط كما هو الغالب على

4 أفرد الكوثري لهذه المسألة عدداً من الدراسات والكتب، يأتي في مقدمتها تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب، وحسن النقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي، وبلوغ الأمان في سيرة محمد بن الحسن الشيباني، ولمحات النظر في سيرة الإمام زفر، والإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع. وهي بمجموعها تأتي في سياق الدفاع عن أئمة الحنفية أمام من جرحهم وذمهم.

5 انظر مقدمة ابن خلدون، تحقيق خليل شحادة ومراجعة سهيل زكار، (بيروت: دار الفكر، 1981م)، 1/561.

6 ينسب إلى أبي طاهر الدباس الفقيه الحنفي إمام الحنفية فيما وراء النهر، لا يعرف تاريخ وفاته بدقة، إلا أنه من أقران أبي الحسن الكرخي المتوفى عام 340هـ. فينسب إليه أنه أعاد جميع مذهب أبي حنيفة إلى سبع عشرة قاعدة، كذا ينسب إليه البدء في التصنيف في القواعد الفقهية. انظر جلال الدين السيوطي، *الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية*، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م)، 7.

شأن أهل الحديث، ولا تقتصر على الكتاب والرأي فقط كما يتهمهم أهل الحديث.⁷

يصرّح المنبجي بما سبق ذكره في مقدمة الكتاب فيقول: «لما رَأَيْتُ أَناسًا يَأْخُذُونَ مِنَّا، وَيَسْلُبُونَ عِلْمَ الْحَدِيثِ عَنَّا، وَيَجْعَلُونَ ذَلِكَ غَيْبًا وَطَعْنًا... وَيَنْسُبُونَ إِلَيْنَا خَاصَّةَ الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ، وَيُظْهِرُونَ ذَلِكَ فِيمَا بَيْنَ النَّاسِ، وَيَصْرَحُونَ بِالرَّدِّ عَلَيْنَا وَلَا يَكْنُونَ، وَلَا يَرِاقِبُونَ اللَّهَ فِيمَا يَقُولُونَ، سَلَكْتُ طَرِيقًا يُظْهِرُ بِهَا حَسْدهُمْ وَبَغْيَهُمْ، وَيَبْطُلُ بِهَا قَصْدُهُمْ وَسَعْيُهُمْ، وَذَكَرْتُ الْأَحَادِيثَ الَّتِي تَمْسُكُ بِهَا أَصْحَابُنَا فِي مَسَائِلِ الْخُلَافِ، وَسَلَكْتُ فِيهَا سَبِيلَ الْإِنْصَافِ، وَعَزَيْتُ الْأَحَادِيثَ إِلَى مَنْ خَرَجَهَا، وَأَوْرَدْتُ مِنْ طَرَفِهَا أَوْضَحَهَا وَأَبْهَجَهَا، لِيُظْهَرَ لِمَنْ نَظَرَ فِيهَا وَأَنْصَفَ؛ أَنَّنَا أَكْثَرُ النَّاسِ انْقِيَادًا لِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى، وَأَشَدَّ اتِّبَاعًا لِحَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ». ⁸

وقبل الخوض في تحليل منهج المنبجي في الكتاب، فإن المقاربة الجديدة التي أشار إليها في المقدمة باعتماد الحديث في الاستدلال وتخريجه وبيان صحته على أصول المحدثين، كانت إيذاناً بنشأة ما أسميته تيار أهل الأثر -أي المتأثر بالمحدثين وأهل الحديث- داخل مدرسة الرأي كما هو جلي.⁹ وهو الأمر الذي أثمر لاحقاً تقارباً في أصول المدرستين، إذ كثرت الكتب التي اعتمدت هذه المنهجية لدى الحنفية، بل كادت تتحول إلى التيار الأعظم داخل المذهب في مقابل قلة من الفقهاء الذين تابعوا مناهج المتقدمين من الحنفية في التعامل مع النصوص الحديثية.¹⁰

فأما عن الأصل في نقاشه الحديثي في الكتاب فهو نقد المتن وتأويله إذا ما خالف الأدلة القطعية عند الحنفية، وللإمام أبي جعفر الطحاوي (321هـ) حضور جلي في هذه المناقشات، فقد استشهد به في 188 موضعاً في الكتاب،¹¹ وأما عن الجديد لديه فهو ظهور نماذج من التعليل الحديثي ونقد الأسانيد الذي عُرف به المحدثون وأهل الحديث. وبعبارة أخرى فإن المنبجي لم يتخل عن طريقة الحنفية المتقدمين في المناقشات الحديثية، إلا أنه أضاف إليها مقولات المحدثين المتعلقة بالأسانيد والرواة، وأحكامهم المتعلقة بالاتصال والانقطاع وغيرهما. فظهرت أسماء المحدثين وكتبهم في العلل والرجال في كتابه فاعتمد على أحكام البخاري

7 صرّح بذلك البزدوي قبله، إلا أنه كان تصريحاً لا نجد فيه أثراً للمرارة أو الاعتذار الذي نجده في نصوص المنبجي، يقول البزدوي: «وأصحابنا هم... أصحاب الحديث والمعاني. أما المعاني فقد سلم لهم العلماء حتى سموهم أصحاب الرأي... وهم أولى بالحديث أيضاً، ألا ترى أنهم جوزوا نسخ الكتاب بالسنة لقوة منزلة السنة عندهم، وعملوا بالمراسيل تمسكاً بالسنة والحديث، وراوا العمل به مع الإرسال أولى من الرأي، ومن ردّ المراسيل فقد ردّ كثيراً من السنة وعمل بالفروع بتعطيل الأصول، وقدموا رواية المجهول على القياس، وقدموا قول الصحابي على القياس. وقال محمد في كتاب أدب القاضي: لا يستقيم الحديث إلا بالرأي، ولا يستقيم الرأي إلا بالحديث حتى أن من لا يحسن الحديث أو علم الحديث ولا يحسن الرأي فلا يصلح للفتوى. وقد ملأ كتبه من الحديث. ومن استراح بظاهر الحديث عن بحث المعاني ونكل عن ترتيب الفروع على الأصول انتسب إلى ظاهر الحديث». فخر الإسلام البزدوي، أصول البزدوي «كنز الوصول إلى معرفة الأصول»، تحقيق سائد بكداش، ط2، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2016م)، 92-94.

ولا يخفى أن هناك عدد من الكتب التي اشتغلت على تأصيل مذهب الحنفية حديثياً، إلا أنها تخلو من الملامح المشار إليها في المتن، ونذكر من هذه الكتب مصنفات محمد بن الحسن الشيباني الذي ظهرت فيها مناقشات حديثة قوية كما في كتابه الأصل وفي موطنه وفي ردوده على أهل المدينة، والأمر نفسه نجده عن أبي يوسف في ردوده على الأوزاعي وابن أبي ليلى -وللتوسع يمكن العودة إلى دراستي سؤال حجية السنة عند أبي يوسف (182هـ): مصنفاته في الججاج العالي والنازل أنموذجاً، قيد النشر. وكذلك الأمر في كتاب التجريد للقدوري.

8 علي بن زكريا المنبجي، اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، تحقيق محمد فضل المراد، ط2، (دمشق وبيروت: دار القلم والدار الشامية، 1994م)، 37/1.

9 انظر سرميني، القطعي والظني، 197، وسرميني، من الخلاف العالي إلى الفقه المقارن، 13.

10 هناك ادعاء بأن فقهاء الحنفية في الأناضول استمروا على التصنيف على منهج الحنفية المتقدمين، وما زال الأمر بحاجة إلى دراسة لأنه توفرت بين يدي عدة قرآن تدل على أنهم فارقوا منهج المتقدمين في مسائل معينة وقاربوا منهج المحدثين فيها.

11 نقترح هذه الدراسة على الباحثين إجراء دراسة مقارنة بين منهج الطحاوي والمنبجي في التعامل مع الأدلة الحديثية.

(256هـ) والترمذي (279هـ) والدارقطني (385هـ) والحاكم (405هـ).¹² كذا نجده يرجح حديثاً على آخر بأنه من رواية الثقات، ويضعف حديثاً بأن فيه راوياً مضطرب الحديث، أو يرجح المسند على المرسل، والمرفوع على الموقوف، وهكذا.

ولتحليل منهجه الحديثي في الكتاب، فقد اخترنا **مدخلين اثنين** هما: مدخل إعلاله الأحاديث التي عدل الحنفية عن العمل بها، ومدخل درئه علل الأحاديث التي عمل بها الحنفية، وكان التركيز في اختيار أمثلتها على المباحث المتعلقة بالسنة النبوية في الكتاب باعتبارها أنموذجاً عن سائر مباحثه.

فأما عن مسالكة في إعلال الأحاديث التي عدل عن العمل بها الحنفية، فكانت على النهج الآتي:

(1) المسلك الأول وهو الإعلال بما يعلُّ به المحدثون الأحاديث، كضعف الراوي أو انقطاع الرواية، ومنه إعلاله حديثاً لعائشة بضعف أحد روايته، وهو حديثها «أن رسول الله ﷺ كَانَ يَكْبُرُ فِي الْفَطْرِ وَالْأُصْحَى فِي الْأَوَّلَى سَبْعَ تَكْبِيرَاتٍ، وَفِي الثَّانِيَةِ خَمْسًا»،¹³ فأعله بقوله: «في إسناد عبد الله بن لهيعة ولا يحتج بحديثه. وإلى هذا ذهب سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ وَأَهْلُ الْكُوفَةِ».¹⁴

(2) المسلك الثاني وهو الإعلال بما يشترك فيه المحدثون والحنفية، ومنه إعلال الحديث باختلاف الرواية، كإعلاله حديث عائشة أن رسول الله ﷺ قَرَأَ قِرَاءَةً طَوِيلَةً فَجَهَرَ بِهَا، يَعْنِي فِي صَلَاةِ الْكُسُوفِ.¹⁵ فأجاب: «عائشة قد اختلفت الرواية عنها، فَرُوي أَنَّهَا قَالَتْ: «كُسِفَتِ الشَّمْسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَصَلَّى بِالنَّاسِ فَحَزَرْتُ قِرَاءَتَهُ فَرَأَيْتُ أَنَّهُ قَرَأَ سُورَةَ الْبَقَرَةِ، ثُمَّ قَامَ -يَعْنِي فِي الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ- فَأَطَالَ لِلْقِرَاءَةِ، فَحَزَرْتُ قِرَاءَتَهُ، فَرَأَيْتُ أَنَّهُ قَرَأَ بِسُورَةِ آلِ عِمْرَانَ». وفي هَذَا دَلِيلٌ أَنَّهُ لَمْ يَجْهَرْ». ¹⁶بمعنى أنها عندما احتاجت إلى تخمين السورة المقروءة كان ذلك دليلاً على عدم سماعها القراءة، ودليلاً على إسراره ﷺ بها، فرجَّح روايتها هذه على رواية الجهر الواردة أولاً.

(3) المسلك الثالث وهو إعلال الحديث دون الخوض في تفسير العلة وبيانها، بمعنى أنه يكتفى بدعوى الإعلال ويقصر عن الإتيان بدليل هذه الدعوى، ومنه قوله «فإن قيل: بأن النبي ﷺ حين قدم المدينة جمع بَارَبَعِينَ رجلاً، قيل له: هَذَا لَا يَنْبَغُ، وَلَئِنْ ثَبَتَ فَلَيْسَ فِيهِ دَلَالَةٌ عَلَى الْإِسْطِرَاطِ».¹⁷ نفى الثبوت ولم يذكر أسباب رد الحديث وإعلاله. ومنه أيضاً إعلاله حديث أبي هريرة وعبد الله بن عمر: «من أدرك رَكْعَةً من

12 من نماذج نقوله عن الترمذي، ما نقله عنه في سياق إعلاله حديثاً يخالف الحنفية: «قَالَ التِّرْمِذِيُّ: اُخْتَلَفَ أَصْحَابُ شُعْبَةَ فِي حَدِيثِ ابْنِ عَمْرٍ، وَالصَّحِيحُ مَا رَوَى عَنْ ابْنِ عَمْرٍ، عَنْ النَّبِيِّ أَنَّهُ قَالَ: صَلَاةُ اللَّيْلِ مِثْلِي مِثْلِي. هَكَذَا رَوَى الثَّقَاتُ عَنْهُ هَذَا الْحَدِيثَ وَلَمْ يَذْكُرُوا فِيهِ صَلَاةَ النَّهَارِ». المنبجي، الباب، 279/1.

كذلك نقل عن الدارقطني إعلال حديث يخالف الحنفية، وهو حديث عن الزهري جاء فيه «أَمَّا رَجُلٌ بَاعَ سَلْعَةً فَأَذْرَكَ سَلْعَتَهُ بَعِيْنَهَا عَنْ رَجُلٍ قَدْ أَفْلَسَ وَلَمْ يَكُنْ يَقْبِضُ مِنْ ثَمْنِهَا شَيْئاً فَهِيَ لَهُ»، قيل له: هَذَا الْحَدِيثُ رَوَاهُ إِسْمَاعِيلُ بْنُ عِيَّاشٍ، وَقَدْ قَالَ الدَّارَقُطْنِيُّ فِيهِ أَنَّهُ مُضْطَرَّبُ الْحَدِيثِ، وَلَا يَنْبَغُ هَذَا الْحَدِيثُ عَنْ الرَّهْزِيِّ مُسْتَدّاً وَإِنَّمَا هُوَ مُزْسَلٌ». المنبجي، الباب، 2591/2.

كذلك نقل إعلال الحاكم لحديث فيه الجمع بين صلاتي الظهر والعصر، وبين المغرب والعشاء في السفر، فقال: «قلت: وقال الحاكم في علوم الحديث: «هذا الحديث شاذ الإسناد والمتن، وأئمة الحديث إنما سمعوه من قتيبة تعجبا من إسناده ومثنته، فنظرنا فإذا الحديث موضوع وفتية ثقة مأمون». المنبجي، الباب، 297/1-298.

13 أخرجه أبو داود، السنن، 1149.

14 المنبجي، الباب، 308/1.

15 أخرجه أبو داود، السنن، 1188.

16 أخرجه أبو داود، السنن، 1187. وانظر المنبجي، الباب، 311/1.

17 المنبجي، الباب، 301/1.

الْجُمُعَةُ فَلْيُضَفْ إِلَيْهَا رَكْعَةٌ أُخْرَى»،¹⁸ بَأَنَّ هَذَا حَدِيثٌ لَا يَصَحُّ إِسْنَادُهُ، وَإِنْ صَحَّ فَدَلَالَتُهُ مَقْصُورَةٌ عَلَى أَنْ مِنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الْجُمُعَةِ أَضَافَ إِلَيْهَا أُخْرَى، وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِمَنْ أَدْرَكَ دُونَ الرُّكْعَةِ.¹⁹ وَلَمْ يُبَيِّنْ هُنَا أَيْضًا سَبَبَ رَدِّهِ إِسْنَادَ الْحَدِيثِ أَوْ سَبَبَ صَرْفِهِ دَلَالَتَهُ عَنْ ظَاهِرِهَا.

ويقطع النظر عن صحة إعلاله من عدمه وعن تقصيره في بيان العلة وأسبابها، فإن المقاربة هنا حديثية تعتمد صحة إسناد الحديث واتصاله وموثوقية رجاله.

وأما عن طرائقه في درء العلل عن الأحاديث التي عمل بها الحنفية، فإنه اعتمد أصول المحدثين في الدرجة الأولى، فإن لم تُفد في المسألة فإنه يلتجئ إلى أصول الحنفية عندئذٍ، ومن ذلك قبولهم الحديث المرسل والمدلس ورواية المجهول وغيره. وتفصيله فيما يأتي:

أولاً: درء علل الأحاديث على منهج المحدثين

بذل في ذلك المنهج أقصى جهده في الدفاع عن الأحاديث التي استدل بها الحنفية على قواعد المحدثين أنفسهم، إلا أنه -في ظني- لم يوفق إلى ذلك في معظم ما ذهب إليه، وذلك لمخالفته مقولات كبار النقاد بمجرد الاحتمالات والإبرادات العقلية كما سيتبين، ومن أمثلة ذلك:

(1) معارضة القول بغيره في الجرح والتعديل، بمعنى الاحتجاج على من يجرح الراوي بقول من يعذله، بحيث يرفع حديثه من رتبة المردود إلى رتبة المختلف فيه، فلا يكون في عمل الحنفية بخبره عندئذٍ تعارضٌ صريح مع منهج المحدثين. ومنه حديث عبد الله بن جعفر أن رسول الله ﷺ قال: «من شك في صلاته فليسجد سجدتين بعد ما يسلم».²⁰ وحديث ثوبان عن النبي ﷺ قال: «لكل سهو سجدتان بعد ما يسلم».²¹ وهما مما يستشهد به الحنفية، فنقل كلام من جرح روايتهما بقوله «فإن قيل: في سند الحديث الأول مُصعب وَهُوَ مُنْكَرُ الْحَدِيثِ، وَعَتَبَةُ بْنُ مُحَمَّدٍ وَهُوَ لَيْسَ بِمَعْرُوفٍ. وَفِي الْحَدِيثِ الثَّانِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَيَّاشٍ». ثم أجاب عن الجرح بقوله: «قيل له: مُصْعَبُ بْنُ شَيْبَةَ اخْتَجَّ بِهِ مُسْلِمٌ فِي صَحِيحِهِ، وَقَالَ يَحْيَى بْنُ مَعِينٍ مُصْعَبُ بْنُ شَيْبَةَ ثِقَةٌ. وَإِسْمَاعِيلُ بْنُ عَيَّاشٍ وَثَقَةٌ يَحْيَى بْنُ مَعِينٍ».²² ولا يخفى ضعف هذا المسلك باعتباره لم يرد على التضعيف بحجة كافية.

ويلحق به احتجاجه على من ضعف أحد رواة الحديث، بمن وثقه توثيقاً صريحاً أو ضمناً -أي بتخريج واحد ممن اشترط في كتابه ألا يذكر إلا حديثاً صحيحاً، -وهو مسلك أضعف من سابقه- فمن أمثلته قوله: «فإن قيل: في الحديث الثاني عطاء بن السائب. قيل له: قد وثقه أبو أيوب، وأخرج له البخاري حديثاً مَقْرُوناً».²³ ولا شك أن التوثيق الضمني له شروط كثيرة عند المحدثين قبل أن يستدل به على توثيق الراوي، منها أن يكون قد أخرج له البخاري على سبيل الاحتجاج به لا على سبيل الانتقاء، وأن يكون قول الموثق معتبراً عند المحدثين أصلاً.

(2) رد الانقطاع الصريح بالإبرادات العقلية، ومنه الاحتجاج على قولهم بأن الرواة لا يُعرف لهم سماعٌ

18 أخرجه الترمذي، السنن، 524، بلفظ «من أدرك ركعة من الجمعة صلى إليها أخرى».

19 المنبجي، الباب، 302/1.

20 أخرجه أبو داود، السنن، 1033.

21 أخرجه أبو داود، السنن، 1038. وابن ماجه، السنن، 1219.

22 المنبجي، الباب، 286/1.

23 المنبجي، الباب، 311/1.

عن بعضهم بعضا، بأن هذا الحكم ليس صريحا في الانقطاع، بل يُفهم منه أمورٌ أخرى بما ينفي ضعف الرواية، فإنه في حديث يزيد بن الهاد الذي رواه عن زُمَيْل مولى عروة، وفيه أنَّ عائشة وحفصة زوجي النبي ﷺ أصبحتا صائمَتين متطوعتين، فأهدي لهما طعام فأفطرتا عليه.. فقال رسول الله ﷺ: «أقضي مكانه يوما آخر».²⁴ فنقل المنبجي قول من أعلَّ الحديث بأن البخاري قال: «لا يُعرف لزُمَيْل سماعٌ من عروة، ولا ليزيد سماعٌ من زُمَيْل، ولا تقوم به الحجة». وبأن الخطابي قال: «إسناده ضعيف، وزُمَيْل مجهول». فأجاب: «لم يذكر البخاريُّ للحديث علةً سوى عدم معرفة سماع بعض الرواة من البعض، وهذا لا يُوجب ضعفا في الحديث، لجَوَاز أن يكون روى عنه إِجَازَةً أو مناولَةً. أو سمعه يزيد ممَّن سمع من زُمَيْل، وسمعه زُمَيْل ممَّن سمع من عُرْوَة، وترك كل واحد منهما من سمع منه وذكر من فوقه، يُوهِم بذلك علو إسناده. وكل ذلك ليس بعلة يسقط الاحتجاج بالحديث لأجلها». ثم شرع بالإجابة عن الاحتمال الأول: «أما الإجازة والمناولة فلا خلاف بين أهل الحديث في جَوَاز الإخبار ببناء عليهما، وصحة الاحتجاج بالحديث الذي يروى بهما».²⁵

ورغم أنَّ جواب المنبجي مُشكِّلٌ عند المحدثين لأن الاتصال لا يحكم به بمجرد الاحتمالات المذكورة من غير ذكر لقرائن وأدلة ترجح حصول الإجازة أو المناولة أو غيرها، خصوصا من جهة مصطلح البخاري في نفي السماع، وفي تضعيف الراوي بأنه لا تقوم به الحجة، ولا يخفى أن التحمُّل بالإجازة لم ينتشر إلا بعد انقضاء القرن الرابع فيستبعد تحمله عن عروة إجازة، ولا من جهة تجهيل الخطابي له وتضعيفه الإسناد به كما يظهر؛ إلا أنه نقاش يعتمد الصنعة الحديثية ولو من حيث الصورة والإيراد، فنفي السماع -وهو أحد وسائل التحمُّل- لا يعني بالضرورة نفيًا لوسائل التحمل الأخرى. وأترك تفصيل القول في إجابته عن الاحتمال الثاني إلى المسألة الثالثة من المطلب الآتي باعتباره سيخرج فيه عن أصول المحدثين إلى أصول الحنفية.

(3) تقوية رواية الراوي المجروح بالشواهد، وهو منهج معروف لدى متقدمي المحدثين، ولا يخرج عن سياق الاستدلال على ضبط الراوي من خلال مقارنة مروياته بمرويات الثقات، رغم أنَّ هناك عددا من الباحثين المعاصرين من يزُدُّ التقوية بالشواهد، وكلُّما كان المتفق بين الرواية وشاهدها أكبر، كان دليلا على أنهما يصوِّرا الحادثة نفسها، أما لو اختلفت الحادثة فالأمر عندئذٍ يؤول لاتحاد المعنى المراد فحسب، وهو دون الحال الأول.

ذكر المنبجي في سياق الدفاع عن رواية مُحَمَّد بن إِسْحَاق (151هـ) التي فيها أن القراءة صلاة الكسوف تكون سراً: «قيل له: أخرج البخاريُّ ومسلم في صحيحيهما من حديث عبد الله بن عَبَّاس أنه قال: «كُسِفَتِ الشَّمْسُ فصلى رسول الله ﷺ والنَّاسُ مَعَهُ، فَقَامَ قِيَامًا طَوِيلًا يَنْحُو مِنْ سُورَةِ الْبَقَرَةِ».²⁶ وهذا يدلُّ على أنه أَسَرَّ.²⁷ وذلك لأن الراوي قال «ينحو» ولم يجزم، وهذا دليلٌ على أنه لم يسمع القراءة. ولا شك أن الروایتين مختلفتان أي رواية ابن إسحاق وابن عباس، إلا أنهما متحدتان من جهة المعنى وهو سرية القراءة في صلاة الكسوف.

ثانيا: درء علل الأحاديث على منهج الحنفية

لا يخفى أن الحنفية قد خالفوا المحدثين في عدة مسائل متعلقة بقبول الخبر، يأتي في مقدمتها قبولهم الرواية المرسلة، ورواية المدلس، ورواية المجهول. وقد اضطر المنبجي لأن يدافع عن استدلال الحنفية ببعض الأحاديث المعلَّة بالإرسال أو التدليس أو الجهالة، بأن يقرَّ أنَّ منهج الحنفية مغاير للمحدثين في الإيراد

24 أخرجه أبو داود، السنن، 2457، والنسائي، السنن، 3290، والبيهقي، السنن، 281/2.

25 المنبجي، الباب، 1/282. وانظر البخاري، التاريخ الكبير، 424/4، رقم 4355. والخطابي، معالم السنن، 135/2.

26 أخرجه أبو داود، السنن، 1119.

27 المنبجي، الباب، 311/1-312.

المذكور، وبأنه لا يُردُّ منهج بمنهج. وهذا وإن صح في علم المناهج، إلا أن المقاربتين يجب أن تكونا من داخل العلم وأسواره ويتلقاهما بالقبول أصحاب ذلك التخصص العلمي، وليستا مقاربتين إحداهما داخلية وأخرى خارجية كما هو الأمر هنا، فهذا يُضعف كثيرا من حجة المنبجي، فهو أمر إشكاليّ إذن أن يُورد على المحدثين قول غيرهم.

ونضرب على ما سبق ببعض الأمثلة:

(1) رواية المجهول: ينطلق الحنفية في مسألة عدالة الرواة من مبدأ الاحتياط للرواة فلا يجرحوهم إلا بدليل صريح، ومن مبدأ إحسان الظن بالمسلمين عموما، فكلُّ مسلمٍ محمولٌ أمرُه على الخير حتى يقوم دليل صريح على فسقه وجرحه، فإن لم يأتِ تعديله عن أحد الأئمة فإنه ملحق بالعدول باعتباره لم يثبت عليه قراح في العدالة. في حين أن مقاربة جمهور نقاد المحدثين -إلا ما كان من العقيلي (344هـ) وابن حبان (354هـ) وغيرهما- هي عدم الحكم بعدالة الراوي حتى يأتي دليل عدالته، فإن لم يقدِّم دليل العدالة، سُمي الراوي مجهولا وألحق الراوي بالمجرحين لا من جهة ثبوت قراح فيه وإنما من جهة الاحتياط للرواية.

وقد طبق المنبجي هذا الأصل الحنفي في مناقشاته الحديثية فقال في الدفوع عن الحديث الآتي الذي أخرجه الترمذي في باب المَشْيِ خلف الجَنَازَةِ أفضل: عن يحيى إمام بني تيم الله، عن أبي ماجد، عن عبد الله بن مسعود قال: «سألنا رسول الله ﷺ عن المَشْيِ خلف الجَنَازَةِ، فَقَالَ: مَا دُونَ الْخَبِّ..». ثم أورد الاعتراض على الحديث بقوله: «فإن قيل: قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ، لَا نَعْرِفُهُ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ مَسْعُودٍ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ، وَاسْمُ مُحَمَّدَ بْنِ إِسْمَاعِيلَ يَضَعُفُ حَدِيثَ أَبِي مَاجِدٍ هَذَا، وَقَالَ مُحَمَّدٌ: قَالَ الْأُمَيْيْدِيُّ: قَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ، قِيلَ لِيَحْيَى مِنْ أَبِي مَاجِدٍ هَذَا؟ قَالَ: طَائِرٌ طَارَ فَحَدَّثَنَا». فأجاب بقوله «قيل له: هَذَا غَيْرُ قَرَّاحٍ فِي الْحَدِيثِ، لِأَنَّ [أبا] مَاجِدَ مَجْهُولٌ، وَقَدْ بَيَّنَّا فِيمَا تَقَدَّمَ أَنَّ رَوَايَةَ الْمَجْهُولِ مَقْبُولَةٌ، وَشَوَاهِدُ الصِّحَّةِ لِهَذَا الْحَدِيثِ كَثِيرَةٌ»²⁸

وهذا يعني أنه يلحق الراوي المجهول بالعدول إن لم يثبت بحقه قراح، فيقبل روايته إن لم تخالف ما يرويه الثقات. وأما نقاد الحديث فجرت عاداتهم على أن يطلقوا على ذلك الراوي لقب «مجهول أحاديثه مستقيمة»، وكما أسلفت فإنهما مقاربتان مختلفتان في التعامل مع حديث المجهول، وأترك المفاضلة بين هاتين المقاربتين إلى غير هذه الدراسة. ولابد من التنبيه هنا إلى أن المنبجي إذ عرض إلى رواية المجهول هنا فإنه مشى على اصطلاح المحدثين فيه، لأن اصطلاح الحنفية في المجهول مختلف عن اصطلاح المحدثين، ومرادهم به شيء آخر، كما سيأتي في المبحث الآتي.

(2) الحديث المرسل: صرح الحنفية مرارا بأنهم يأخذون بالحديث المرسل وبالأخص مرسلات الجيل الأول بعد الصحابة. ولا يخفى أن الإرسال هو أحد أشكال الانقطاع الذي يخالف شروط الحديث الصحيح المعروفة. وفي سياق دفاعه عن حديث أن النبي ﷺ صلى على شهداء أُحُد، الذي رواه أبو مالك الغفاري، جاء فيه «كَانَ يَجَاءُ بِقَتْلَى أَحَدِ تِسْعَةٍ وَحَمْرَةٍ عَاشِرِهِمْ فَيُصَلِّي عَلَيْهِمُ النَّبِيُّ ﷺ، ثُمَّ يَدْفِنُونَ التَّسْعَةَ وَيَدْعُونَ حَمْرَةً، ثُمَّ يَجَاءُ بِتِسْعَةٍ وَحَمْرَةٍ عَاشِرِهِمْ فَيُصَلِّي عَلَيْهِمْ فَيَدْفِنُونَ التَّسْعَةَ وَيَدْعُونَ حَمْرَةً»²⁹. ثم نقل الاعتراض بقوله: «فإن قيل: بَأَنَّ أَبَا مَالِكٍ الْغِفَارِيَّ لَا صُحْبَةَ لَهُ»، أي أنه حديث مرسل، فأجاب بقوله: «قيل له: إن لم يكن أَبُو مَالِكٍ صَاحِبًا فَهُوَ تَابِعِيٌّ قَدْ أُرْسِلَ الْحَدِيثُ، وَالْمُرْسَلُ حَجَّةٌ، وَحَدِيثُنَا مُثْبَتٌ وَهُوَ مُقَدَّمٌ عَلَى النَّاقِي [أي الذي نصَّ على عدم صلاة النبي ﷺ على شهداء أحد]، وَقَدْ رَوَى الْبُخَارِيُّ شَاهِدًا عَنْ عَقَبَةَ بْنِ غَامِرٍ

28 المنبجي، الباب، 320/1-321.

29 أخرجه الدارقطني، السنن، 1848.

قَالَ: «صلى النبي ﷺ على قَتْلَى أحد بعد ثَمَانِي سِنِينَ كَأَلْمُودَعٍ لِلأَحْيَاءِ وَالْأَمْوَاتِ».³⁰

وفي موضع آخر أيضا صرَّح بحجية الحديث المنقطع، فقال: «فإن قيل: هذا حديث منقطع.. قيل له: هذا أثر رجاله كلُّهم ثقات، فانقطاعه لا يوجب ضعفا، إذ العدل لا يرسل إلا عن عدل... فإن قيل: يرويه أبو بكر بن عبد الله عن عمرو بن حزم (120هـ) عنه ولم يلقه فكان مراسلا. قيل له: المرسل حجة».³¹ والمرسل هنا كما هو جليٌّ تابعي من القرن الثاني بحسب مصطلح الحنفية، وهذا يتفق مع قول الحنفية في قبول مراسيل القرون الثلاثة الأولى كلها.³²

ولا شك أن قبول المرسل هو أمر إشكالي على منهج المحدثين باعتباره نوعا من أنواع الانقطاع، إلا أن قبول الحنفية للحديث المرسل له سياقاته الخاصة التي تدرج في رواية الفقهاء والعمل المتوارث فحسب. ودعوى تصحيح المرسل على أصول المحدثين لا تتفق والقواعد، وإنما تتفق مع أصول الحنفية التي تشترط في الرواية العمل، وأن يشتهر العمل بها بحيث تكون الرواية جزءا من العمل وشاهدا عليه لا دليلا عليه، وهو الأمر الذي قال به الشافعي في واحدٍ من الشروط التي ذكرها للعمل بالمرسل، وهو أن تكون الفتوى والعمل عليه، وهذا شرط لا يتفق وأصول المحدثين كما سلف، بل هو أت من أصول الحنفية. ويلاحظ أن الحنفية لم يشتغلوا على تأصيل هذه المسألة، كذا فإن المنبجي اكتفى بذكر الخلاف في المقاربتين في الحديث المرسل، ولم يشتغل على دفع حجة خصمه.

(3) الحديث المدلس: ألحق الحنفية الحديث المدلس بالمرسل بجامع سقوط أحد الرواة من الإسناد،³³ ولا يخفى أن المحدثين قد أقرروا بالعلاقة بين التدليس والإرسال وبالأخص مع الإرسال الخفي.³⁴ ومثاله عند المنبجي في الحديث الذي نقلنا فيه قوله بأن الاتصال قد يتحقق بغير السماع من وسائل التحمل، فإنه دافع عن الحديث من جهة أخرى فقال: ولعلَّ الحديث «سمعه يزيد ممَّن سمع من زميل، وسمعه زميل ممَّن سمع من عُرْوَة، وترك كل واحد منهما من سمع منه وذكر من فوقه، يُوهَم بذلك علو إسناده». ولا يخفى أن هذا الإيهام هو من وجوه التدليس، فقال: «وأما إذا لم يذكر الراوي من لقيه وسمع منه وذكر من فوقه، موهما بذلك علو إسناده فهذا نوع من التدليس، منع من قبول رواية من يتعاطاه أهل الحديث، وحجتهم في ذلك ما يذكر من الحجة على رد المراسيل، وربما أكدوه هنا بأنه بهذا الفعل يُوهَم ما ليس بثابت، فيزيد حاله على حال المرسل». فأجاب على ذلك الإيراد بقوله: «ونحن نستدل على جواز الاحتجاج به بما استدللنا به على صحة الاحتجاج بالمراسيل، وربما يتأتى نوع ترجيح من حيث إن هناك يقبل مع حذف اسم كل الرواة، وهنا ليس إلا حذف اسم راوٍ واحد أو اثنين، فترجح حاله على ذلك، ما ذكرناه من الإيهام لا ينفي العدالة، والمانع من القبول ما ينفيها، وزميل هو مولى عُرْوَة بن الزبير، فأنتم في أن يكون مجهولا».³⁵ ولا شك في أن قوله إن الإيهام لا ينفي العدالة، وأن اشتراطه أن يكون المانع ما ينفي العدالة، هو قول إشكالي عند المحدثين.

30 أخرجه البخاري، الصحيح، 4042. وانظر المنبجي، الباب، 337/1.

31 المنبجي، الباب، 552/2-553.

32 قال الجصاص في ذلك: «مذهب أصحابنا: أن مراسيل الصحابة والتابعين مقبولة. وكذلك عندي: قبوله في أتباع التابعين، بعد أن يعرف بإرسال الحديث عن العدول الثقات»، ثم نقل الخلاف في مراسيل القرن الرابع. أبو بكر الجصاص، الفصول في الأصول أو أصول الجصاص، ط2، (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1994م)، 145/3.

33 قال الجصاص: «القول فيه عندنا: أنه إن كان المدلس مشهورا بأنه لا يدلس إلا عمن يجوز قبول روايته، فروايته مقبولة فيما دلس، وإن كان الظاهر من حاله أنه لا يبالي عمن دلس: من ثقة أو غير ثقة، فإنه لا يقبل روايته إلا أن يذكر سماعه فيه، على نحو ما بينا في إرساله الحديث». الفصول في الأصول، 189/3.

34 لابن حجر نقاش مهم وتمييز جيد بين التدليس والإرسال الخفي، إلا أنه قد لا يتفق واصطلاح المتقدمين. انظر ابن حجر العسقلاني، نزعة النظر في توضيح نخبة الفكر، تحقيق نور الدين عتر، ط3، (دمشق: مطبعة الصباح، 2000م)، 86.

35 المنبجي، الباب، 282/1.

وخلاصة الأمر في مقاربتة الحديثية، أنه بذل جهدا كبيرا في أن يستحضر مقولات المحدثين في إعلال أحاديث الخصوم، وفي درء العلل عن أحاديث الحنفية، إلا أنه منهجيته هذه لم تكن كافية في ترجيح أحاديث مذهبه؛ لأنه:

- كان مضطرا إلى أن يلجأ إلى قواعد المحدثين الكلية ليرد بها على أحكام كبار نقاد المحدثين المتعلقة بأحاديث خاصة، ولو كان الأمر بمجرد إيراد الاحتمالات الممكنة في المسألة ولو لم يقم عليها دليل، ولا يخفى مدى ضعف هذا المنهج عند المحدثين، فالأحكام النقدية الخاصة بأحاديث معينة مقدمة بلا شك على القواعد الكلية والاحتمالات المرسلة
- وبحث في داخل مقولات المحدثين عن حجة تواجه الحجة الواردة دون أن يشتغل على إحضار الحجة المذكورة، وغاية هذا الأمر إثبات التعارض بين المحدثين في المسألة، ولا يكفي لترجيح ما رآه
- واستعان بمقولات الحنفية ليواجه به مقولات المحدثين، وهو بهذه الطريقة يعود إلى أصل المسألة الأول، وهو الخلاف في كون الحنفية يقيمون مذهبهم على الحديث الصحيح ويرجعون أدلة مذهبهم بناء على منهج المحدثين في التصحيح والتضعيف -وهو الأمر الذي أقام المنبجي عليه كتابه-، أو أن لهم منهجا موازيا للمحدثين ومختصا بهم في مسألة حجية الحديث والعمل به، وعليه فإن المنبجي بهذا العمل قد أثبت خلاف ما أراد إثباته وأقام عليه كتابه

على أن المشترك فيما سبق كله هو الاعتراف بأصول المحدثين ومحاولته بناء مذهبه على أصولهم، ولا يخفى ما في هذه المنهجية من تراجع عن أصول مدرسة الرأي وتقارب مع مدرسة الحديث، إلا أنها لم تكن محاولة ناجحة تماما، بل وصلت به إلى نهاية مسدودة في معظم الأحيان.³⁶ ولو أنه توسع في تأصيل منهج الحنفية في التعامل مع السنة، وفي بيان اختياراتهم الحديثية وتسويغها على أصولهم ومنهجهم في المسألة لكان أولى، ولما غُذّ ترجعا عن أصول أهل الرأي.

المظهر الثاني: تحول منهج التصنيف الأصولي الحنفي إلى منهج الجمع بين طريقتي الفقهاء والمتكلمين (ابن الساعاتي في بديع النظام)

استمر التصنيف الأصولي الحنفي في القرن الرابع وما بعده على منهج المتقدمين من الحنفية، وكان من أعلام القرن الرابع الكرخي (340هـ) والشاشي (344هـ) والجصاص (370هـ)، ومن القرن الخامس الدبوسي (430هـ) واليزدوي (482هـ) والسرخسي (483هـ)، وجميعهم صنفوا كتبهم على منهج المدرسة الحنفية العراقية،³⁷ وفي القرن السادس ظهر كتابا السمرقندي (540هـ) -واللامشي «كان حيا زمن وفاة السمرقندي»- والأسمندي (552هـ)، وكلاهما صُنِّفا على منهج المدرسة السمرقندية (مدرسة ما وراء النهر التي تبعت أبي منصور الماتريدي (333هـ) في آرائه الكلامية والأصولية)، ولعل كتاب السمرقندي هو أقدم ما وصلنا من كتب صُنِّفت على أصول هذه المدرسة.

36 وصل إلى هذه النتيجة أيضا الباحث أحمد صلاح محمد في دراسة له جيدة مقطعة من أطروحته في الدكتوراه معنونة بـ حكم الاحتجاج بالحديث المنقطع عند الإمام المنبجي، مجلة علوم اللغة والأدب، 7/7، (2023م)، 207-224. وفيها أثبت ما خلصت إليه هنا أيضا، فقال: يأخذ المنبجي بالمنقطع خصوصا إن كان من رواية الثقات، ولكن إن عارضه المسند المتصل فإنه يقدم المتصل عليه، وليس دائما وإنما فقط عندما يكون المنقطع من جهة خصومه: وأحال إلى حديث أن «جهنم تسجر إلا يوم الجمعة»، الباب، 1/191. وأنه كان يرجح الحديث المنقطع الذي عنده على المتصل الذي عند خصومه إن كان هناك حديث متصل معه. ومثل على ذلك بمناقشته حديث «ثم صلى بعدها المغرب»، الباب، 1/198. كما أنه أخذ بحديث أقر فيه بالانقطاع والإرسال في وجوب الزكاة على الحلي، وغيرها.

37 مع ملاحظة أن هناك من يذكر أن الدبوسي واليزدوي والسرخسي قد تأثر في تصنيفه بمدرسة سمرقند الآتي ذكرها. هيثم خزنة، تطور الفكر الأصولي الحنفي، 136، 140.

تميز التصنيف الأصولي على مدرسة سمرقند بأنه كان اقترابا إلى منهج المتكلمين في التصنيف الأصولي، فاكتمل في رؤاؤه في كتبهم بذكر الأصول فحسب دون الفروع خلافا لمنهج العراقيين، كما أنهم رتبوا مباحث الأصول بما يتماشى مع منهج المتكلمين خلافا لمنهج العراقيين.³⁸ كذا يلاحظ أن تقاربا قد حصل بين أصول المتكلمين والسمرقنديين في بعض المسائل التي خالفوا فيها العراقيين كما سيأتي.³⁹

إلا أن القرن السابع الهجري قد حمل لنا تقاربا أشد صراحة بين منهج الحنفية والمتكلمين في التصنيف، وذلك على يد ابن الساعاتي (694هـ) في كتابه «بديع النظام الجامع بين كتاب البزدوي والإحكام، أو نهاية الوصول» الذي صرّح في عنوانه ثم في مقدمته بأنه يريد أن يؤلف كتابا يجمع بين منهج المدرستين في التصنيف، فقال عن كتابه «لخصته من كتاب الإحكام ورصّعته بالجواهر النفيسة من أصول فخر الإسلام، فإنهما البحران المحيطان بجوامع الأصول الجامعان لقواعد المعقول والمنقول»،⁴⁰ وذكر بأنه يرمي أن يُعرّف القارئ باصطلاح الفريقين، ولم يشر إلى شيء آخر عن ملامح منهجية الجمع المذكورة، إلا أنه بتحليل الكتاب يتضح جليا أنه بنى هيكل كتابه على طريقة الأمدى (631هـ) أي على منهجية المتكلمين أساسا واتخذها أصلا في الترتيب والتقسيم والعرض، ثم صبّ في تلك المباحث أقوال المدرستين بأسلوب يعتمد النقل والاقتباس غالبا، والموازنة والتحليل أحيانا.

وقد سار على منهج ابن الساعاتي كل من السعد التفتازاني (793هـ) في التلويح على التوضيح، وشمس الدين الفناري (834هـ) في فصول البدائع في أصول الشرائع، والكمال بن الهمام (861هـ) في التحرير، وآخرين. إلى أن شاع التصنيف عند الحنفية على منهج الجمع بين الطريقتين، وسار إلى جوار منهجهم الأصلي في التصنيف.⁴¹

وتدعي دراستنا هذه أنّ التقارب المنهجي المذكور، قد نتج عنه عدة أمور مهمة، منها:

الأمر الأول: أنّ الحنفية قاموا في هذه الطريقة بعرض آراء الشافعية والمتكلمين وأهل الحديث بلغة أصحابها وبتعابيرهم نفسها، بل وبالترتيب الذي اختاروه هم لعرض مسائلهم فيه، أي أن أقوالهم وأدلتهم لم تعرض بتعابير الحنفية، وأنها عُرِضت عرضا تامّا لا اجتزائيا ولا انتقائيا.

الأمر الثاني: أنه أوردوا المباحث الأصولية في مذهبهم لا بالترتيب الذي سلكه متقدمو علمائهم، بل بما يتفق مع منهج المتكلمين في العرض والترتيب.

الأمر الثالث: أن أعرضوا أحيانا عن بعض المسائل التي يبحثها الحنفية ولا يبحثها المتكلمون، وأقحموا بعض المسائل التي يبحثها المتكلمون ولا يبحثها الحنفية.

38 كما ظهرت في مصنفاتهم التقسيمات والحدود المنطقية، وأيضا بعضا من مسائل علم الكلام. انظر للتوسع هيثم خزنة، *تطور الفكر الأصولي الحنفي*، 131 وما بعدها. ويذكر المؤلف بأن التصنيف الأصولي على مدرسة سمرقند كان سابقا للتصنيف على منهج المتكلمين، ويعدّهم متقدمين عليهم ومؤثرين فيهم، رغم أن الكتب التي وصلتنا عنهم هي متأخرة عن التصنيف على منهج المتكلمين (كالمتعمد للبصري والبرهان للجويني والمستصفي وغيره للغزالي)، إلا أن دعوى المؤلف كما يبدو متعلقة بمؤلفات ما وصلتنا أو بمنهج الإمام الماتريدي نفسه وتلامذته في تقرير أصول مذهبهم.

39 يجدر التنبيه إلى أن دراستنا هذه سترادف بين مصطلحات منهج الفقهاء ومنهج الحنفية ومنهج أهل الرأي، كما أنها سترادف بين منهج المتكلمين ومنهج الشافعية ومنهج أهل الحديث. وذلك لانعدام الفروق المؤثرة في سياق المجال المدروس هنا.

40 ابن الساعاتي، *بديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والإحكام*، تحقيق محمود الدغيم، (إستانبول: مركز حرف للبحث والتطوير العلمي، 2021م)، 79-82.

41 نجد في تلك العصور عددا من الكتب الأصولية المصنفة على منهج متقدمي الحنفية أمثال شروح المنار وحواشيها، وشروح البزدوي وحواشيه، وكتاب تغيير التفتيح لابن كمال باشا.

وقبل الخوض في مناقشة التفاصيل المذكورة فلا بد من التنبيه إلى أن الأمر الثالث يمكن عدّه من أسباب الاتجاه إلى التصنيف على طريقة الجمع لا من نتائجها، كما يجدر التنبيه -ولو استطراداً- إلى أن التقارب الذي ندرسه الآن يمكن عدّه نتيجة لانقسام المدرسة الحنفيّة إلى مدرستي العراق وسمرقند، فحصل به تمايز بين أصول العراقيين والسمرقنديين، أثمر تقارباً مع أصول المتكلمين ومهدّ للتصنيف على منهج الجمع بين الطريقتين، ويمكن التمثيل على ذلك بمسألة دلالة العام على جميع أفرادها بين القطع والظن أو بين الحقيقة والمجاز بحسب تعبير بعض المصنّفين، فنرى البزدوي قد صرّح بأنّ دلالة العام قطعية فلا يحتمل التخصيص بدليل ظني.⁴² وأما السمرقندي، فذكر الخلاف في المسألة، وبيّن أن مذهب حنفيّة العراق هو «وجوب العموم عملاً واعتقاداً» بمعنى أنه قطعي الدلالة في الفقه والعقائد، ونقل عن الشافعي وأهل الحديث قولهم بأنّه ظني أو ظاهر الدلالة في العمل والاعتقاد، ثم نقل قول مشايخ سمرقند بأنّه يوجب العموم عملاً ويُعتقد فيه على الإبهام، بمعنى أنه قطعي الدلالة في الفقه ظني في العقائد.⁴³ ورغم أن كلامنا واردٌ أصلاً في سياق العمل والفقه لا العقائد، إلا أن الملاحظ أن السمرقندي إذ انتقل إلى الاستدلال على هذه الأقوال، فإنه نقل أدلة العراقيين ثم أدلة الشافعي، وعندما توجه إلى الاستدلال على قول السمرقنديين ما زاد على استدلال الشافعي شيئاً، «وهو أن الصيغة أصلاً هي للعموم قطعاً، إلا أن العرف الشرعي غلب عليها استعمالها للخصوص، فلا يعرف بها إرادة العموم قطعاً، بل الاحتمال قائم، وهو مبطل دعوى القطع».⁴⁴ إلا أنه لم يصل بهذه المقدمة إلى النتيجة التي قال بها الشافعي وهو ظنية الدلالة في كل من الفقه والاعتقاد، بل قال بأنّه «يجب القول بالتوقف في الاعتقاد قطعاً، والقول بوجوب العمل ظاهراً احتياطاً».⁴⁵ وهذا من عجيب صنعه، إذ إنه يكرر الاحتجاج بدليل ساقه الشافعي، ثم لا يتفق معه في النتيجة، ولا يبين سبب مخالفته له. والذي يهمننا من النصوص السابقة هو التقارب الحاصل -رغم أوليّته- بين المدرستين في الاستدلال في المسألة وفي جزء من الاختيار النهائي فيها.

وللعودة إلى غاية هذا المبحث وهي تحليل منهج التصنيف على الجمع بين طريقة الحنفيّة والمتكلمين، وتحليل التقارب الحاصل لاحقاً بين أهل الحديث وأهل الرأي من خلال مباحث السنة النبوية، فإننا نجد أن مبحث حجية خبر الواحد هو الميدان الأنسب لإجراء الدراسة التحليلية عليه، وذلك بالرجوع إلى كتاب ابن الساعاتي أولاً ثم موازنته بما ورد في أصلية كتابي البزدوي والأمدي. والذي يبدو للقارئ من الوهلة الأولى أن الكتاب دون أصلية من جهة جودة العبارة ونصوع الفكرة ووضوح المقصد، فكم هي العبارات المستغلقة عنده التي انفتحت وتراءى جوابها عند البزدوي أو الأمدي!

اعتمد ابن الساعاتي ترتيب المتكلمين أي الأمدي للمسائل، واقتبس مباحث كتابه تامة، وبنى عليها أصول الحنفيّة، ولم تكن الاستفادة أو طريقة الجمع باعتماد منهج التقعيد والتمثيل معاً كما قد يتصور، بل اضطر المؤلف إلى الإغفال بأن يغض الطرف عن إيراد مباحث أصولية حنفية أصيلة، تأثراً بمنهج المتكلمين، ثم إلى الزيادة بأن يأتي بمسائل وأدلة لا ترد عادة في أصول الحنفيّة، وأن يعرضها من غير ترجيح أو مناقشة،

42 قال في ذلك: «العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعاً ويقينا بمنزلة الخاص فيما يتناوله... وقد قال عامة مشايخنا إن العام الذي لم يثبت خصوصه لا يحتمل الخصوص بخبر الواحد والقياس». *أصول البزدوي*، 190.

43 علاء الدين السمرقندي، *ميزان الأصول في نتائج العقول*، تحقيق محمد زكي عبد البر، (قطر: مطابع الدوحة الحديثة، 1984م)، 279/1.

44 السمرقندي، *ميزان الأصول*، 284-281/1. وهذا هو نصه في الاستدلال لقول مشايخ سمرقند، قال: «إن الصيغة موضوعة للعموم في أصل الوضع، وكان في عرف الاستعمال صارت مشتركة، والنصوص الواردة في الأحكام، في الوقت الذي صارت مشتركة، والترجيح في الاستعمال للخصوص. ولهذا لم نجد في القرآن صيغة العموم يراد بها الاستيعاب إلا قليلة، ولو حمل مطلقها على العموم، فاحتماله اعتقاد الخطأ فيه قائم».

45 السمرقندي، *ميزان الأصول*، 284/1.

بل ومن غير بيان رأي الحنفية فيها، خلافا للجصاص والسرخسي مثلا وغيرهما ممن كان إذا أتى بقول للمخالف كان لابد وأن يرده.

أولا: الإغفال

(1) لو بحثنا عن واحدة من المسائل المهمة لدى الحنفية في حجية خبر الواحد وهي رواية الفقيه، فإنا لا نجد لها مطلباً أو عنواناً في بديع النظام إلا ما أشار إليه بقوله «إن كان الراوي من المجتهدين كالخلفاء الراشدين والعبادلة قُدِّم؛ لأنه يقيني الأصل والقياس ظنيُّه، أو من الرواة كأبي هريرة وأنس، فالأصلُ العمل ما لم توجب الضرورة تركه كحديث المُصَرِّاة»⁴⁶، وهي لا تزيد شيئا عما ذكره الأمدي في ترجيح قول الراوي المجتهد على الراوي غير المجتهد، ولا يخفى أن الوصف بالاجتهاد والوصف بالفقه بينهما عموم وخصوص مطلق، فالاجتهاد رتبة أعلى وأدق.

أما البزدوي فإنه توسع في المسألة كسائر الحنفية واختار مصطلح الحنفية وهو «الفقيه» لا «المجتهد»، وقال بترجيح رواية الفقيه على غيره عند التعارض، ثم اشتغل على تأصيل هذا المبحث عند الحنفية، وبيّن بأنه شرط زائد عن مقتضى شرط الضبط ثم كمال الضبط الذي يقول به المحدثون، يمكن تسميته بفقه النص زيادة على ضبطه، فقال: «ولهذا قُصِّرت رواية من لم يعرف بالفقه عند معارضة من عرف بالفقه في باب الترجيح، وهو مذهبنا في الترجيح، ولا يلزم عليه أن نقل القرآن ممن لا ضبط له جُعِلَ حُجَّةً؛ لأن نقله في الأصل إنما ثبت بقوم هم أئمة الهدى وخير الوري، ولأن نظم القرآن معجز يتعلّق به أحكام على الخصوص، مثل جواز الصلاة وحرمة التلاوة على الحائض والجنب، فاعتبر في نقله نظمه وبني عليه معناه. فأما السُّنَّة فإن المعنى أصلها والنظم غير لازم فيها؛ لأن نقل القرآن ممن لا يضبط الصيغة بمعناها، إنما يصح إذا بذل مجهوده واستفرغ وسعه، ولو فعل ذلك في السُّنَّة لصار ذلك حجة، إلا أنه لما عُدَّ ذلك عادة، شرطنا كمال الضبط ليصير حجة»⁴⁷.

ولما ورد ابن الساعاتي إلى هذه المسألة بعينها اختصرها، وعرضها بطريق يخرج بها عن سياق رواية العدل الضابط الفقيه إلى سياق رواية العدل الضابط فحسب، فمن حفظ وضبط الصيغة فلا حرج في روايته ولو لم يكن فقيها، فقال: «الضبط وهو الحفظ والفهم لمعنى الصيغة لغة، وإنما لم يُعتبر في القرآن لأنَّ المقصود فيه النظم للإعجاز، والمعنى تابع، والسُّنَّة بالعكس»⁴⁸، على أن مقصودهم بأن الفقه فوق الضبط يظهر بالمثال الآتي، وهو أن من حفظ وضبط النص وأداه كما سمعه فإنه حافظ ضابط، وأما من فقهه وعرف دلالاته وعلائقه بالنصوص الأخرى سواء، فإنه سيدرك كونه مخصوصاً أو منسوخاً أو مرجوحاً فلا يقيم العمل عليه

ويمثل الحنفية على هذا الأصل بأبي هريرة باعتباره حافظاً ضابطاً لم يصل في الفتوى من حيث الكم والعمق إلى رتبة فقهاء الصحابة الكبار، ولكننا نجد ابن الساعاتي قد عاد على أصل الحنفية بالنقض عندما لم يقبل تمثيلهم بأبي هريرة، بل دافع عن إكثاره من الرواية، بما قاله الأمدي في الأحكام: «فإن الصحابة أنكرت على أبي هريرة كثرة روايته ومع ذلك قبلوا أخباره، لما كان الظاهر من حاله أنه لا يروي إلا ما يثق من نفسه بضبطه وذكره»⁴⁹.

46 ابن الساعاتي، بديع النظام، 349-350.

47 أصول البزدوي، 382.

48 ابن الساعاتي، بديع النظام، 322.

49 علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، ط2، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٢هـ)، 75/2.

وبهذا يكون ابن الساعاتي قد نأى عن قول الحنفية ودنا من قول المتكلمين والمحدثين في المسألة، فأخرج اشتراط كون الراوي فقيها من شرط الترجيح في الروايات وشرط كمال الضبط، كما أنه أخرج أبي هريرة من دائرة الانتقاد بقلة الفقه، وذلك بتركيزه على أنه كان يحفظ المعنى والنظم معا، وهو الأمر الذي لا ينكره متقدمو الحنفية، ولكن لا يكتفون به في سياق الترجيح.⁵⁰

ولا يخفى أن اشتراط الفقه في الراوي هو من أصول أهل الرأي المهمة التي يبنون عليها أسانيدهم في نقل العمل المتوارث، الذي يعدونه أعلى الحجج القطعية التي تقدم على الخبر الأحاد والقياس الظني. وبعبارة أخرى فإن ابن الساعاتي بما اختاره في المسألة يكون قد تراجع عن واحد من أصول الحنفية، وقال بما يقوله أهل الحديث والمتكلمون فيها.

على أن منهج ابن الساعاتي في تقرير المسائل الخلافية بين الحنفية والمتكلمين هو أن يذكر مواطن الخلاف بين الطرفين دون ترجيح أو نقاش فحسب، ففي كلامه عن شرط تفسير الجرح والتعديل، نقل أقوالا في المسألة عن أهل الحديث والمعتزلة وغيرهم، ونقل ما اختاره الأمدي فيها، ولكنه أتبع بذلك بكلام البزدوي فيها الذي يميز بين حالين، إن كان الطاعن صحابيا فلا داعي للتفسير، وإن كان غير صحابي فلا بد من تفسيره.⁵¹

(2) وفي موضع آخر نقل عن الأمدي قوله لو روى الخبر واحد ثم أجمعوا على العمل به، فيبقى ظنيا ولم يقبل قول أبي هاشم وأبي عبد الله البصري اللذين نقل قولهما في القطع بدلالة الخبر.⁵² ولعله لم ينتبه إلى أن العمل المتوارث أو السنة المشتهرة عند الحنفية هي فرع عن هذا الأصل الذي حكم بظنيته رغم أن الحنفية يقطعون به. فالمسألة تقتضي التوقف عندها والإتيان بما قاله البزدوي أو غيره من أئمة الحنفية فيها، إلا أن ذلك يعزى لتأثير منهج الجمع في تفويت أمثال هذه التفاصيل.

ولكنه في موضع آخر كان متنبها إلى اتصال جزئي بالمسألة رغم تفرقهما، فجدده قد وافق الأمدي القائل برّد خبر الواحد الذي تتوفر الدواعي على نقله، ثم نقل عنه الردّ على المعترضين على هذه المقولة. ولا يخفى أن الأصل هذا هو مطابق لأصل الحنفية في ردّ الخبر الذي تعم فيه البلوى، وعليه فإنه في موضع لاحق، جدده قد صرح بقبوله رغم أن الأمدي أنكره، بل استدل على المنكر بأن مسألة عموم البلوى هي فرع من أصل ما تتوفر الدواعي على نقله.⁵³

ثانيا: الزيادة

وفي المقابل، نجد ابن الساعاتي قد تحدّث في باب السنة عن حقيقة خبر الواحد وشرائط العمل به كما تحدّث عنها الأمدي؛ بأن يكون الراوي مسلما مكلفا ضابطا عدلا. ثم تكلم عن رواية مجهول العدالة والمبتدع. ثم عن تعارض الجرح والتعديل وثبوته بخبر الواحد، وقبول الجرح غير المفسر، ثم تكلم عن عدالة الصحابة وتعريف الصحابي، وتحدّث عن حكم قول الصحابي قال رسول الله ﷺ، وأمرنا.. ومن السنة كذا. ثم انتقل إلى ما ترد به رواية الراوي، فنأش الخرواية بالمعنى. وما لو أنكر الأصل ما راه الفرع، وناقش الاختصار وزيادات الثقات، ومسألة عموم البلوى، وحجية الأحاد في العقوبات وفيما إذا خالف القياس، وانتهى بحجية المرسل. وهو نفسه ترتيب المسائل في الأحكام للأمدي؛ وهي عناوين قد لا نراها جميعها في أصول الحنفية، بل قد لا تتفق معها أيضا.

50 انظر محمد أنس سرميني، «منزلة الصحابي غير الفقيه عند الحنفية بين النظر والتطبيق»، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة الكويت، 115/33، (2018م)، 219-247.

51 ابن الساعاتي، بديع النظام، 328. وانظر أصول البزدوي، 440؛ والأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، 86/2.

52 ابن الساعاتي، بديع النظام، 309. الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، 41/2.

53 ابن الساعاتي، بديع النظام، 310، 345-346.

وعلى أي حال فإننا نجد ابن الساعاتي قد تنبه إلى مسائل قال بها الحنفية في أبواب السنة، وعرض إليها في كتابه رغم أن الأمدي لم يعرض إليها في الأحكام، ومنها مسألة جهالة عين الراوي، فنجده قد نقل تعريف المجهول عن البزدوي بأنه «الذي لم يعرف إلا بحديث أو اثنين، فإن قبله السلف وعملوا به أو سكتوا عنه التحق بالمعروف فإن سكوتهم بيان كقبولهم، وإن ردَّه البعض وقبله آخرون قيل عندنا ترجيحاً للتعديل».⁵⁴ ولم يعرض لتعريفه عند المحدثين هو مَنْ لم يُعرف حديثه إلا من جهة راوٍ واحد، فالمناط عند الحنفية أنه لا يعرف بالرواية عن النبي ﷺ، وإنما كانت له الرواية والاثنين وكان مقلداً، وليس المناط عندهم بمن روى الحديث عنه كما هو الأمر عند المحدثين الذين عرفوا المجهول بما انفرد بالرواية عنه واحد، أي أن الذي يخرج من الجهالة هو عدد مروياته لا عدد الرواة عنه.⁵⁵ فالمسألة لم يتوسع في نقاشها ابن الساعاتي رغم أهميتها، لأن الأمدي لم يتعرض لها مكتفياً بتعريف مجهول الحال فقط.⁵⁶ والأمر نفسه نجده في مخالفة خبر الواحد للكتاب، وحجية خبر الواحد في العقوبات.⁵⁷

ويمكن اختصار القول في الكتاب بالملاحظات الآتية:

- قد تكون غاية ابن الساعاتي من هذا المسلك هي تحقيق قواعد الحنفية وإيرادها على أصول المتكلمين فحسب،⁵⁸ إلا أن الأمر انتهى إلى إدخال مسائل من أصول الشافعية وأهل الحديث في كتابه، كما أنه اختار آراء لهم فضَّلها على آراء الحنفية، وذلك عن وعي برجحانها أو بمجرد إيراد رأي الأمدي فيها دون تحرير ومناقشة. على أنه أخذ من إحكام الأمدي الهيكل والترتيب والقواعد الكلية، ومن أصول البزدوي آراء الحنفية في تلك القواعد.
- وكان تأثيره بالأمدي كان أوضح وأكبر، ويمكن القول بأنه مع هذا الكتاب قد انتهى طور التصنيف على منهج الفقهاء عند الحنفية أولاً، وبأنه قد حصل ثانياً تقاربٌ ليس بالقليل بين أصول المدرستين لا على مستوى منهج التصنيف فحسب، بل على مستوى ترتيب المسائل ومنهج إيرادها من جهة، ومن جهة أخرى وجدت عدة مسائل من أصول المتكلمين طريقها إلى كتب الحنفية وخرجت عدد من مسائل الحنفية من تلك الكتب. فالمنهج الذي سلكه ابن الساعاتي لم يكن مجرد طريقة في التصنيف، بل إنه منهج كان له تأثير في المحتوى أيضاً، سلك به ابن الساعاتي طريقاً من طرق التصنيف الأصولي الحنفي جديدة، إلى جوار طريقتهم الأصلية في التصنيف.

الخاتمة

أثبتت الدراسة صحة ادعائها الأول والذي يتلخص بأن تيار أهل الأثر الذي انبثق من داخل مدرسة الرأي كان أول توفيقٍ وتقاربٍ منهجي بين مدرسة الرأي والحديث، فاعتمد رجالها مناهج المحدثين في التصحيح والعمل، وكان أولهم المنبجي (686هـ) في كتابه اللباب، ومثل هو ومن سار على دربه بوابة دخول أصول مدرسة الحديث في أصول مدرسة الرأي فيما يتعلق بحجية السنة والاستدلال بها، وكاد ينتهي معه التصنيف الفقهي على منهج الحنفية المتقدمين وبالأخص في الشام ومصر والهند.

كذلك صحة الادعاء الثاني والذي يتلخص بأن ظهور منهج الجمع بين طريقتي الفقهاء المتكلمين في

54 ابن الساعاتي، بديع النظام، 324. وانظر أصول البزدوي، 371.

55 انظر للتوسع، محمد عوامة، تعليقه على تدريب الراوي للسيوطي، (السعودية: دار البير ودار المنهاج، 2016م)، 84/4.

56 الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 78/2.

57 ابن الساعاتي، بديع النظام، 346، 348.

58 تختلف هذه النتائج إلى حدٍّ ما مع ما خلص إليه هيثم خزنة في كتابه تطور الفكر الأصولي الحنفي، 156-160.

التصنيف الأصولي عند الحنفية، كان ثاني تقارب منهجي بين مدرسة الرأي والحديث، بحيث آلت منهجية التصنيف المذكورة هذه في أصول الفقه إلى أن تكون بوابة دخول مسائل من أصول المتكلمين في أصول أهل الرأي والحنفية، وكان أولهم ابن الساعاتي (694هـ) في كتابه بديع النظام، والذي كاد فيه منهج الجمع في التصنيف الأصولي يغلب على منهج الحنفية المتقدمين. على أن العلاقة بين ظهور منهج الجمع في التصنيف الأصولي وبين مباحث السنة والتقارب مع أهل الحديث هي علاقة جدلية متبادلة، فكما أن قولنا بأن منهج الجمع قد أثمر تقارباً في مباحث السنة بين الحنفية والمتكلمين، فإن التقارب المذكور هذا بما يتضمنه من ردود على ما اتهم به الحنفية من ترك الحديث كان أحد أسباب الاعتناء بالتصنيف على الجمع بين الطريقتين -في مباحث السنة على الأخص-.

لا شك أن هذا التقارب أو التوفيق المذكور قد قلل المسافة الفاصلة بين المدرستين مدرسة الرأي والحديث، وسد شيئاً من الهوة الحاصلة بينهما، إلا أنها كانت تقارباً من جهة واحدة أي من جهة الحنفية إلى أهل الحديث، كما أنه كان تقارباً على مستوى الأصول، فأعطى الحديث عندهم المركزية التي هي له عند أهل الحديث، وتخلّى فيه الحنفية عن عدد من أصولهم، وتراجعوا عن مقولات متقدمهم، وذلك بنية الدفاع عن مذهبهم والرد على الشبهات المسلطة عليه دائماً، وكسب ود المحدثين الذين استطاعوا أن يقصروا مصطلح أهل الحديث على أنفسهم وأن يبقى مصطلح أهل الرأي مصطلحاً شائعاً فيه الكثير من النقد والسلبية، وعليه فإن التسمية الأصح له هي الاقتراب والتخلي الذي يكون من جهة واحدة لا التقارب والتوفيق الذي ينسب إلى الجهتين معاً.

لا يمكن أن نصف التقارب المذكور بأنه كان تقارباً ناجحاً، لأنه من جهة كان تخلياً عن بعض من أصول الحنفية المتقدمين، ومانعاً من استمرار التصنيف على أصولهم وتطويرها وتفصيل الكلام فيها من جهة أخرى، كما أنه لم يحقق الغاية المنشودة منه بتمامها وهي تصحيح أدلة الحنفية على منهج المحدثين، باعتبار أن نهايات المقاربة كانت اعترافاً بمنهجية خاصة للحنفية في تفاصيل حديثية معينة، «كقبول المنقطع»، بما يعود على الغاية منها بالنقض. كما أن صنيعة هذا قد أضعف اهتمام الحنفية في توضيح منهجهم وتسويغهم علمياً، اللهم إلا إن قلنا بأنها نجحت في حصر المسائل الخلافية وتقييدها بدقة. ولكن لابد من الإشارة إلى مفارقة في غاية الأهمية، وهي أن التقارب -رغم أنه تقارب على مستوى الأصول- لم يؤثر كثيراً في الفروع واجتهادات المذهب والقول المعتمد فيه.⁵⁹

ترجّح الدراسة أن السبب الأهم خلف منهجية التوفيق المذكورة -في مباحث السنة- هو سبب داخلي نابع من داخل المذهب، وتوصل إليه علماء المذهب الحنفي في القرن السابع وما بعده، وشعروا بالحاجة إليه، لدفع تهم ترك الحديث عن مذهبهم، وإثبات أنه مذهب قائم على الحديث والسنن كغيره من المذاهب، ويعود ذلك الأمر إلى قوة النقابات التي اتجهت إليهم من قبل أهل الحديث أولاً، وإلى استقرار منهج المحدثين وعلوم الحديث نظراً وتطبيقاً واتساع العلوم التي تخدمه كعلوم العلل والتاريخ والرجال والجرح والتعديل، بل وشيوع نظام الإسناد في غير مجال الحديث من التاريخ والعربية وغيرها من المعارف ثانياً. على أن أمثال هذه التحولات قد طرأت على المذهب الحنفي سابقاً كتحويلهم عن مذهب الاعتزال في الكلام إلى المذهب الماتريدي لعوامل كثيرة لا يناسب المقام ذكرها. كما أنه لا غضاضة في تفسير الأمر بغير الأسباب الداخلية المذكورة، ومن ذلك أسباب تقع في خارج المذهب كالتسامح العلمي المذهبي الذي شاع في العصر المملوكي بلا شك، وما وصلنا عن أئمة ذلك العصر من عبور بين المذاهب وتنفّل فيها.

59 أشرف مسبقاً إلى دراسة «سلطة الحديث الأحاد في المذهب الحنفي وأثر المحدثين فيها»، والتي تم فيها تنبُّع مسألة الجمع في السفر في كتب الحنفية عبر العصور، بغية التأكد مما إذا طرأ على الاختيار الفقهي الأول أي تغير بسبب الحديث، وكانت نتيجة البحث تؤكد ما تمّ ذكره هنا، وهو اعتراف عددٍ من الحنفية المتأخرين بصحة الأدلة الحديثية التي تشهد بالجمع في السفر، وبصعوبة تأويلها بالجمع الصوري، مع تأكيدهم أن الفتوى لا تخرج عن قول المتقدمين في المسألة.

المصادر

- الأمدي، علي بن محمد. *الإحكام في أصول الأحكام*. تحقيق عبد الرزاق عفيفي، ط2، بيروت: المكتب الإسلامي، 1402 هـ.
- اليزدوي، فخر الإسلام علي بن محمد. *أصول اليزدوي: كنز الوصول إلى معرفة الأصول*. تحقيق سائد بكداش، ط2، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2016 هـ.
- الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي. *أصول الجصاص «الفصول في الأصول»*. ط2، الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1994 م.
- خزنة، هيثم. *تطور الفكر الأصولي الحنفي دراسة تطبيقية للأدلة المختلف عليها*. رسالة ماجستير في جامعة آل البيت في الأردن، 1998 م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد المغربي التونسي. *مقدمة تاريخه: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر*. تحقيق خليل شحادة ومراجعة سهيل زكار، بيروت: دار الفكر، 1981 م.
- ابن الساعاتي، مظفر الدين، أحمد بن علي. *بديع النظام الجامع بين أصول اليزدوي والإحكام: نهاية الوصول إلى علم الأصول*. تحقيق محمود الدغيم، إستانبول: مركز حرف للبحث والتطوير العلمي، 2021 م.
- سرميني، محمد أنس. *القطعي والظني بين أهل الرأي وأهل الحديث*. ط2، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2023 م.
- سرميني، محمد أنس. غولار، عائشة. «سلطة الحديث الأحاد في المذهب الحنفي وأثر المحدثين فيها: الجمع بين الصلاتين في السفر أنموذجا». *مجلة كلية الإلهيات*، 20/2، (2020 م)، 570-590.
- سرميني، محمد أنس. «من الخلاف العالي إلى الفقه المقارن: التصنيف في اختلاف الفقهاء وأثر التصنيف الحديث فيه: دراسة تحليلية في النشأة والتطور والمالات»، *مجلة إيقان*، 5/1، (2022 م)، 9-36.
- سرميني، محمد أنس. «منزلة الصحابي غير الفقيه عند الحنفية بين النظر والتطبيق»، *مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة الكويت*، 33/115، (2018 م)، 219-247.
- السمرقندي، علاء الدين محمد بن أحمد. *ميزان الأصول في نتائج العقول*. تحقيق محمد زكي عبد البر، قطر: مطابع الدوحة الحديثة، 1984 م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. *الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983 م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. *تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي*. تحقيق محمد عوامة، السعودية: دار اليسر ودار المنهاج، 2016 م.
- العسقلاني، ابن حجر. *نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر*. تحقيق نور الدين عتر، ط3، دمشق: مطبعة الصباح، 2000 م.
- القرشي، محيي الدين عبد القادر بن محمد. *الجواهر المضبية في طبقات الحنفية*. ط2، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة: دار هجر، 1993 م.
- ابن قُطُوبغا، أبو الفداء زين الدين قاسم. *تاج التراجم في طبقات الحنفية*. تحقيق محمد خير رمضان يوسف، دمشق: دار القلم، 1992 م.
- محمد، أحمد صلاح. «حكم الاحتجاج بالحديث المنقطع عند الإمام المنبجي»، *مجلة علوم اللغة والأدب*، 7/7، (2023 م)، 207-224.
- المنبجي، أبو محمد علي بن زكريا. *اللباب في الجمع بين السُّنَّة والكتاب*. تحقيق محمد فضل المراد، ط2، دمشق وبيروت: دار القلم والدار الشامية، 1994 م.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Âmidî, Alî b. Ebî Alî. *el-İhkâm fî uşûli'l-ahkâm*. Thk. Abdurrazzâk Afîfî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1402.
- Askalânî, Ahmed b. Alî İbn Hacer. *Nüzhetü'n-naẓar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*. Thk. Nurettin İtr, Dımaşk: Dâru's-Sabah, 2000.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *et-Târihu'l-kebîr*, thk. Abdurrahmân el-Mu'allimî, Hindistan: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye.
- Bedir, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu*. Istanbul: ISAM, 2019.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Füşûl fî'l-uşûl*. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf, 1994.
- Ebû Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Amdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddime*. Thk. Süheyl Zekkar ve Riyaz Zerkeli, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsnedu Ahmed*. Thk. Şuayb el-Arnâvutî v. dğr. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbnü's-Sââtî, Muzaferüddin. *Bedî'u'n-nizâmi'l-câmi' beyne kitâbeyi'l-Bezdevî ve'l-İhkâm*. Thk. Sa'd b. Ğarîr es-Süllemî, Câmî'atu Ümmü'l-Kurâ, 1418.
- Menbecî, Alî b. Ebû Yahya el-Menbecî. *el-Lübâb fî'l-cem'i beyne's-sünne ve'l-kitâb*. Thk. Muhammed Fadl Abdülaziz el-Murad. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1994.
- Pezdevî, Ebû'l-Yûs. *Uşûlü'd-dîn*. Thk. Said Bekteş. 2.baskı. Beyrut: Daru'l-beşair, 2016.
- Sarmini, Mohamad Anas. "el-Haberü'l-Âhâd fî Siyâki Umûmî'l-Belvâ, Tahrîrû'l-Mes'ele ve Te'sîlihâ İnde Müttekaddimiyyi'l-Hanefiyye" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55, (2018), 27-51
- Sarmini, Mohamad Anas. ve Güler, Ayşe. "Sultatü'l-Hadisi'l-Ahad fî'l-Mezhebi'l-Hanefi ve Eserü'l-Muhaddisin fiha el-Cem beyne's-Selatin fi's-Sefer Enmuzecen". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2020), 570–90.
- Sarmini, Mohamad Anas. *el-Kat'i ve'z-zanni beyn ehli'r-rey ve ehli'l-hadis*. 2. Baskı, Beyrut: Merkezu Nemâ' li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2021.
- Semerkindî, Alâeddin Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-uşûl fî netâ'ici'l-'uqûl*. Thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'di. Amman: Darü'n-Nur, 2017.
- Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fî kavâ'id ve fîrû'i fiğhi's-Şâfi'iyye*, Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1983.
- Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. Thk. Muhammed Avvâme. Dımaşk: Dâru'l-Minhac, 2016.