المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية

باعتبار مكانة الشريعة المحمدية في الأنظمة القانونية العربية، بصفتها مصدرا أ سا سيا للأحوال الشخصية ومصدرا احتياطيا للقانون المدني، كان من الضروري أن تُخصّص كليات الحقوق ما دة تمهيديّة تمنح الطّلبة فكرة عامة حول علم الفقه وأ صوله. فدرا سة ما دة الشريعة ضرورية للطالب، بقدر ما تعرّفه بالفقه الإ سلامي من حيث طبيعته و خصائصه، وتُبرز له مرا حل نشأته وتطوره، وتُنيره حول مصا دره الأ صلية والاجتها دية.

تتأكّد الحاجة إلى إ دراك المفاهيم العامة للشريعة الإ سلامية بالنسبة للقضاة المكلّفين بتطبيق أحكام الشريعة في قضايا الأ سرة والاجتها د لاقتراح حلول للمسائل التي لم يرد فيها نص. وكذا بالنسبة لممثّلي الأمّة المكلفين بإ صدار القوانين بما يتما شى مع روح الإ سلام.

فلا شك أن فهم رجل القانون لأدلّة الأحكام، وطرائق الا ستدلال، وأ سباب الاختلاف، ضروري لإ دراك أ ساليب الا ستنباط التي وضعها الأئمة المجتهدون، وبالتالي اكتساب القدرة على تخريج المسائل الحا دثة والترجيح بين الآراء الفقهية المتباينة، ممّا يسمح بتطبيق أحكام الشريعة بما يتما شى مع متطلبات المجتمع الإنساني في كل زمان ومكان.

متحصّل على شها دة الدكتوراه في تاريخ التشريع الإ سلامي، و شها دة الماجستير في الحقوق، و شها دة الليسنس في العلوم الإ سلامية، عصام طوالبي الثعالبي أ ستا ذ محاضر بكلية الحقوق لجامعة الجزائر 1، حيث يترأّس وحدة بحث كرسي اليونسكو الأمير عبد القا در الجزائري لحقوق الإنسان وثقافة السلام

ألّف كذلك "تجديد الخطاب الديني " (2005)، و"مختصر الجواهر الحسان في تفسير القرآن للشيخ الثعالبي" (2009)، و"مدخل تاريخي للشريعة الإ سلامية" (2013)، و"مدخل عام إلى تاريخ القانون" (2016)، و"التشريع الإ سلامي: بين مصلحي العصر الو سيط والإ صلاحية المعا صرة" (2017).

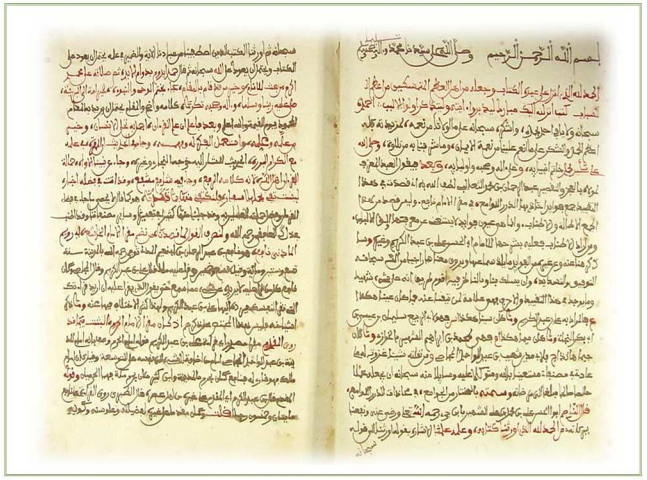
9 789931 946915

المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية

عصام طوالبي الثعالبي

عصام طوالبي الثعالبي

المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية



UNESCO
منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة
اللجنة الوطنية الجزائرية للتربية والثقافة والعلوم
uniTwin
كرسي اليونسكو الأمير عبد القادر لحقوق الإنسان وثقافة السلام

عصام طوالبي الثعالبي

المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية

اللجنــة الوطنيــة الجزائريــة للتربيــة والعلــم والثقافــة
قصـر مصطفــى باشــا، 6 نهــج الاستقـلال، الجزائـر، 16000
الهاتف: 213.23.51.50.61+ الفاكس: 213.23.51.50.61+
البريد الإلكتروني: natcom@unesco.dz الموقع: www.unesco.dz

الغلاف: *روضة الأنوار ونزهة الأخيار* للشيخ عبد الرحمـن الثعالبي
مخطوط ج. رقم 884، ورقة 1، المكتبة الوطنية الجزائريـة الحامـة

الإيداع القانوني: جوان 2019
ردمك: 978-9931-9469-1-5

شَرعُــــهُ البَحــرُ والشَرائِــعُ تَجــري مِنــهُ إِمّــا جَــــــــداوِلٌ أَو قِنــاءُ
أعــــرَفُ الكُلِّ بِالحُقــــــــوقِ وَلا تَثنيــــهِ عنهــا الأَهــوالُ وَالأَهــــواءُ

القاضي يوسف النبهاني (ت. 1350هـ/ 1932م)

مقـدمـــة

{وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا} (الشورى: 52)؛ يقول "حجة علم الحديث"، الإمام أبو زيد عبد الرحمن الثعالبي الجزائري (ت. 878هـ/ 1474م)،في تفسير لفظ "الروح" الوارد في الآية الكريمة، أنّه "هدي الشريعة: سمّاه روحا من حيث يُحي به البشر والعالم كما يُحيَ الجسدُ بالروح [...] فالشريعة لغة مورد المياه، وهي في الدين من ذلك لأنّ الناس يردون الدّين ابتغاء رحمة الله والتقرب منه"[1]. تتأكّد صحّة هذا التأويل اللطيف بكون لفظي "الشّريعة" و"الشّرعة" يشيران أيضا في لغة العرب إلى "ما يُلتجأ فيه إلى الشيء؛ يُقال: *شرف في كذا* أي *ابتدأ فيه*"[2]، كما يُستعملان للدلالة على "الظّهور والبيان"[3]: **{خلق الإنسان؛ علّمهُ البيان}** (الرحمن: 3-4)؛ قال العلماء في تفسير لفظ "البيان": "أي علّمه بيان الدنيا والآخرة، بيان الخير والشر، بيان الحلال والحرام."[4]

فإن أقرنا أن الشريعة تعني لغة الطريق الواضح، والمنهج المستقيم، ومورد الماء العذب الذي يُقصد للشرب[5]، فلا شكّ أن "صاحب التشريع" هو "الذي ينهج ويُوضّح ويُبيّن المسالك؛ يُقال شرَّع لهم، يُشرِّع شرعًا: أي سنّ."[6] **{شرعَ لكم من الدّين ما وصّى به**

---

[1] الثعالبي عبد الرحمن (ت. 878هـ/ 1474م)، *الجواهر الحسان في تفسير القرآن*، تحقيق عمار طالبي، عالم المعرفة، الجزائر، 1432هـ/ 2011م، سورة الشورى، الآية 52. أنظر: ج 4، ص 118 وج 4، ص 144.

[2] ابن كثير أبو الفداء (ت. 773هـ/ 1372م)، *تفسير القرآن العظيم*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ/ 1998م، سورة المائدة، الآية 48.

[3] ابن منظور أبو الفضل (ت. 711هـ/ 1311م)، *لسان العرب*، دار المعارف، القاهرة، 1429هـ/ 2008م، ج 2، ص 299.

[4] الطبري ابن جرير (ت. 310هـ/ 923م)، *تفسير القرآن*، دار السلام، القاهرة، 1425هـ/ 2005م، سورة الرحمن، الآية 4.

[5] السبكي محمد وعبد الحميد محي الدين، *المختار من صحاح اللغة*، مطبعة الاستقامة، د.ت، ص 268.

[6] المرجع السابق، ص 268.

نوحا وإبراهيم وعيسى وموسى أن أقيموا الدين لله ولا تفرقوا فيه} (الشورى: 13). من هنا تعريف الشريعة في الاصطلاح بأنها "ما شرّع الله لعباده من الدين، أي سنّه لهم وافترضه عليهم"[7]، أو على حدّ تعبير الإمام التهاوني (ت. 1190هـ/ 1776م)، "ما شرّع الله لعباده من الأحكام التي جاء بها نبي من الأنبياء."[8]

فالشريعة بهذا المعنى تشمل جميع الشرائع السماوية التي نزلت للناس على أيدي أنبيائهم[9]؛ يُقال: الشريعة اليهودية، الشريعة النصرانية، الشريعة الإسلامية...إلخ. قال تعالى: **{لكلّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجا}** (المائدة: 48)؛ يفسّر الإمام الطبري (ت. 310هـ/ 923م) الآية الكريمة على النحو الآتي: "فمعنى الكلام: لكلّ قوم منكم جعلنا طريقا إلى الحق يؤمّه، وسبيلا واضحا يعمل به"[10]. يُضيف القرطبي (ت. 671هـ/ 1273م) في هذا السياق أن "الشّرعة والشّريعة الطّريقة الظّاهرة التي يُتوصّل بها إلى النجاة."[11] من هذا المنظور، يبدو مدلول "الشريعة" مرادفا لمصطلحي "الدين" و"الملّة"؛ وقد فصل الشيخ محمد رشيد رضا (ت. 1354هـ/ 1935م) في هذه المسألة الاصطلاحية على النحو الآتي: "الشريعة والدين والملة بمعنى واحد، وهو ما شرعه الله لعباده من أحكام، ولكن هذه الأحكام تُسمّى *'شريعةً'* باعتبار وضعها وبيانها واستقامتها، وتُسمّى *'دينًا'* باعتبار الخضوع لها وعبادة الله بها، وتُسمّى *'ملّةً'* باعتبار إملائها على الناس."[12]

رغم تعدّد الملل والنحل والشّرائع، إلا أن لفظ "الشريعة" أصبح مع مرور الزمن يستخدم للدلالة على "الشريعة المحمدية" دون سواها من الشرائع. لما ذا؟ قيل: لأنّها ختمت الشّرائع السّابقة، وحوت منها أحسن ما فيها، وزادت عليها من التشريعات ما جعلها شريعة

---

[7] ابن الأثير أبو الحسن (ت.629هـ/ 1232م)، *الكامل في التاريخ*، تحقيق وتقديم أ. تدميري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1417هـ/ 1997م، ج 2، ص 460.

[8] التهاوني محمد (ت. 1190هـ/ 1776م)، *كشاف اصطلاحات الفنون*، دار قهرمان، اسطنبول، 1404هـ/ 1984م، ج 3، ص 759.

[9] واصل نصر فريد محمد، *المدخل الوسيط لدراسة الشريعة الإسلامية: الفقه والتشريع*، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د.ت، ص. 15.

[10] الطبري ابن جرير (ت. 223هـ/ 838م)، *تفسير القرآن*، مرجع سابق، المائدة: 48.

[11] القرطبي محمد (ت. 667هـ/ 1269م)، *الجامع في أحكام القرآن*، بيروت، دار الكتاب، ج 6، ص 211.

[12] رضا محمد رشيد (ت. 1354هـ/ 1935م)، *تفسير المنار*، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، د.ت، ج. 2، ص 257.

كاملة صالحة لكل زمان ومكان[13]: **{ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها}** (الجاثية: 18). تلك الشريعة الإسلامية التي اصطلح أهل العلم على تعريفها بأنّها "مجموعة الأحكام التي سنّها الله للناس جميعا على لسان رسوله محمد ﷺ في الكتاب والسنة"[14].

باعتبار هذا التعريف الممنوح للشريعة الإسلامية كنظام سماوي ديني، كان من الطبيعي أن تشمل ثلاثة أصناف من الأحكام: **أ) أحكام اعتقادية:** الإيمان بالله، وملائكته، واليوم الآخر، إلخ.، ومحلّ دراستها "علم العقيدة" أو "علم الكلام"؛ **ب) أحكام أخلاقية:** المرغّبة في مكارم الأخلاق كالصدق والإخلاص والوفاء، والزّاجرة عن خبائث الآفات كالكذب والخيانة والنفاق، ومحلّ دراستها "علم الأخلاق" أو "التصوف"؛ **ج) أحكام عملية:** المتعلّقة بأقوال وأفعال الإنسان في علاقاته مع غيره وصلته بربّه، ومحلّ دراستها "علم الفقه"[15].

من الناحية اللغوية، إن لفظ "الفقه" يعني "الفهم" و"الإدراك"؛ يقول الله تعالى: **{فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقّهوا في الدّين}** (التوبة: 122)؛ كما ورد في الحديث: **"من يرد الله به خيرا يفقّههُ في الدّين"**[16]، أي يفهّمه أمور الدين ويهبه القدرة على إدراكها؛ منه قوله تعالى: **{وفهّمناها سليمان}** (الأنبياء: 79). أما في الاصطلاح، المراد بالفقه "العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية"[17]، أو كما يعرّفه "حجة الإسلام" الإمام أبو حامد الغزالي (ت. 505هـ/ 1111م)، "العلم بالأحكام الشرعية الثّابتة لأفعال المكلّفين خاصة، كالوجوب والحظر (أي الحرمة) والإباحة، والندب والكراهة، وكون العقد صحيحا أو فاسدا أو باطلا، وكون العبادة قضاء أو أداء وأمثاله."[18]

---

[13] واصل نصر فريد محمد، *المرجع السابق*، ص. 15.

[14] الحسيني محمد، *المدخل لدراسة الفقه الإسلامي*، دار النهضة العربية، القاهرة، ط.3، 1393هـ/ 1974م، ص 8.

[15] زيدان عبد الكريم، *المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية*، دار عمر ابن الخطاب، الاسكندرية، 1421هـ/ 2001م، ص 57.

[16] البخاري، *الصحيح*، كتاب "العلم"، باب "من يرد الله به خيرا..."، حديث رقم 70؛ مسلم، *الصحيح*، كتاب "الزكاة"، باب "النهي عن المسألة"، حديث رقم 1725.

[17] السبكي تاج الدين (ت. 771هـ/ 1370م)، *جمع الجوامع في أصول الفقه*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ/ 2003م، ج 1، ص 42.

[18] الغزالي أبو حامد (ت. 505هـ/ 1111م)، *المستصفى*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ/ 1993م، ج 1، ص 4-5.

فإن كان "الفقه" يعني لغةً الفهم في أمور الدين دون تمييز بين أحكامه الاعتقادية والأخلاقية والعملية، أليس من باب المغالطة تخصيص المصطلح للدّلالة على الأحكام العملية دون غيرها؟ بالفعل، يخبرنا أهل العلم أن لفظ "الفقه" كان في الصدر الأول شاملاً للدّين كله، غير مختصّ بجانب منه[19]؛ لذلك منح الإمام أبو حنيفة (ت. 150هـ/ 767م) لكتابه في العقيدة عنوان "الفقه الأكبر"، معتبرا أن "الفقه" هو "معرفة النفس ما لها وما عليها". يقول "صدر الشريعة" عبيد الله ابن مسعود (ت. 747هـ/ 1346م) في هذا الشأن: "اسم الفقه في العصر الأول كان مطلقا على علم الآخرة، ومعرفة دقائق النفوس، والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا [...] والفتاوى والأحكام الظاهرة [لكن] بعد الصدر الأول اختص علم الفقه باستنباط الأحكام العملية من الأدلة التفصيلية."[20]

فأصبح "الفقه" إذن ابتداء من القرن الثالث للهجرة / التاسع للميلاد علمًا يختصّ بالبحث في الأحكام الشرعية العملية، دون أحكام العقائد ولا الأخلاق[21]، ولُقّبَ أهله "بالفقهاء" (جمع "فقيه") بعد اتّفاقهم على اعتباره من أجلّ العلوم الدينيّة وأصلحها لأحوال البريّة؛ يقول الكاساني (ت. 587هـ/ 1191م) مشيدا بفضل علم الفقه: "لا علم بعد العلم بالله وصفاته أفضل من علم الفقه، وهو المُسمّى بعلم الحلال والحرام، وعلم الشّرائع أو الأحكام، له بعث الله الرسل، وأنزل الكتب، إذ لا سبيل إلى معرفته بالعقل المحض دون معونة السّمع؛ قال الله تعالى: **{يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا}** (البقرة: 269)، قيل في بعض وجوه التأويل: هو علم الفقه"[22].

نستنتج ممّا سبق أن الفقه قسم من أقسام الشريعة وعلم من علومها؛ فهو بكل بساطة جانبها العملي. وهو ينقسم بدوره، بالنظر لطبيعة الأفعال التي ينظّمها، إلى قسمين: **أ) فقه العبادات** المنظم لعلاقة العبد بربّه (أحكام الصلاة، الصوم، الحج، إلخ.)؛ **ب) فقه المعاملات** أو القواعد المحدّدة لعلاقات الأفراد فيها بينهم، والشاملة لجميع روابط القانون

---

[19] التهاوني محمد (ت. 1190هـ/ 1776م)، *المرجع السابق*، ج 1، ص 30.

[20] المحبوبي عبيد الله ابن مسعود (ت. 747هـ/ 1346م)، *التوضيح في حل غوامض التنقيح*، مطبعة صنايع، تركيا، 1310هـ/ 1898م، ج 1، ص 78.

[21] واصل نصر فريد محمد، *المرجع السابق*، ص. 20.

[22] الكاساني أبو بكر (ت. 587هـ/ 1191م)، *بدائع الصنائع*، دار الكتب العلمية، 1406هـ/ 1986م، ص 1-2.

العام والخاص في الاصطلاح الحديث[23]. لا شك أن هذا الصّنف من علوم الدين، أي "فقه المعاملات" بمحاوره الخمسة الكبرى - المعاوضات، والزواج وما يتعلّق به، والمخاصمات، والتركات، والعقوبات[24]-، هو الذي يهمّ دون غيره رجال القانون، ويُدرس في كليات الحقوق من خلال موا د النظم الإسلامية، وقانون الأسرة، والمدخل للشريعة الإسلامية[25].

فإن كان نطاق ما دة "المدخل للشريعة الإسلامية" يتوقّف عند حدو د فقه المعاملات، ألم يكن من الأنسب تسميّتها بـ"المدخل لدراسة الفقه"؟ رغم كون الشريعة الإلهية - كما رأيناه - أعمّ من الفقه، والذي لا يمثّل إلا قسما من أقسامها، يجب العلم أن "الشريعة" كثيرا ما تطلق ويرا د بها "الفقه" فقط؛ من هنا تسمية الكليّة التي يُدرّس فيها الفقه الإسلامي "بكليّة الشريعة"، وتسمية ما دة "الفقه" في كليات الحقوق بما دة "الشريعة"، وهذا من باب إطلاق العام وإرا دة الخاص، أي أنه إطلاق مجازي متعارف عليه[26]. فاستعمال لفظ "الشريعة" للدلالة على الأحكام العمليّة أو علم "الفقه" - دون غيرها من الأحكام الاعتقا دية والأخلاقية - ليس حكرًا على العصر الحديث؛ يُخبرنا "شيخ الإسلام" ابن تيمية (ت. 728هـ/ 1327م) في هذا الخصوص أن المتأخرين من فقهاء زمانه قد خصّوا تسمية "الشريعة" بالأحكام الشرعية العملية[27]، بعد أن تعارفوا على تسمية العلم المتعلّق بالأحكام الفرعية (أي الفقه) "بعلم الشّرائع"، والعلم المتعلق وبالأحكام الأصلية "بعلم التوحيد والصفات"[28].

---

[23] زيدان عبد الكريم، *المرجع السابق*، 1421هـ/ 2001م، ص.58.

[24] ابن عابدين محمد (ت. 1252هـ/ 1836م)، *الحاشية*، دار الأميرية، القاهرة، ط. 3، 1421هـ/ 2000م، ج 1، ص. 56.

[25] وإن اصطلح جمهور أهل العلم على تقسيم الفقه إلى عبا دات ومعاملات، فضّل بعض الحنفية تقسيمه إلى ثلاثة أجزاء: **عبا دات، ومعاملات، وعقوبات.** بينما يرى الشافعية أن الفقه أربع أقسام: أحكام الشرعية متعلقة بأمر الآخرة وهي "**العبا دات**"؛ وأحكام متعلقة بأمر الدنيا: إما أن تتلق ببقاء الشخص وهي "**المعاملات**"، أو ببقاء النوع وهي "**المناكحات**"، أو باعتبار المدينة وهي "**العقوبات**". أنظر: التهاوني محمد (ت. 1190هـ/ 1776م)، *المرجع السابق*، ج 1، ص 32.

[26] واصل نصر فريد محمد، *المرجع السابق*، ص. 21؛ نجد نفس الفكرة عند الأشقر عمر سليمان، *المدخل إلى الشريعة والفقه الإسلامي*، دار النفائس، الأردن، 1425هـ/ 2005م، ص 14-15؛ موسى محمد يوسف، *المدخل لدراسة الفقه الإسلامي*، دار الفكر العربي، القاهرة، 1430هـ/ 2009، ص 9.

[27] ابن تيمية أبو العباس (ت. 728هـ/ 1327م)، *الفتاوى الكبرى*، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د.ت، ج 19، ص 134.

[28] التهاوني محمد (ت. 1190هـ/ 1776م)، *المرجع السابق*، ج 3، ص 759.

مهما قيل عن مسألة استعمال لفظ "الشريعة" للدلالة على علم الفقه، لا خلاف بين المؤرّخين أن التّشريع قد شكّل إحدى الجواب الأكثر أهمية في تاريخ الرسالة الإسلامية منذ تأسيس دولة الإسلام على يدي رسول الله ﷺ في المدينة المنورة (1هـ/ 622م). باعتبار غاية الفقه المتمثلة في تطبيق قوانين الخالق على أفعال الناس وأقوالهم، لقد شكّلت الشّريعة في مختلف مراحل تاريخ الحضارة الإسلامية "مرجع الحاكم في حكمه، والقاضي في قضائه، والإمام في فتواه، والمؤمنين كافّة في معرفة الحكم الشرعي الذي يطبقونه على ما يصدر عنهم من فعل أو قول."[29]

وإن لم تعد أحكام الشريعة الإسلامية اليوم، على ما يبدو، مطبّقةً في أكثر بلد الإسلام، لجملة من الأسباب لا داعي للتوقّف معها هنا، إلاّ أن معظم الدول المسلمة لازالت تعترف بالشريعة كمصدر من مصادر القانون، على الأقل كمصدر احتياطي؛ بما في ذلك القانون المدني الجزائري الذي ينصّ في المادة الأولى منه: *"يسري القانون على جميع المسائل التي تتناولها نصوصه في لفظها أو في فحواها؛ وإذا لم يوجد نص تشريعي، حكم القاضي بمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية؛ فإذا لم يوجد فبمقتضى العرف؛ فإذا لم يوجد فبمقتضى مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة"*. ناهيك عن قانون الأسرة الجزائري الذي يستمد، كما نعلم، جلّ قواعده من أحكام الشريعة الإسلامية، بما فيها مسائل الزواج والطلاق والميراث والحضانة والكفالة، وغيرها من القضايا المتعلقة بالأحوال الشخصية.

الجدير بالذكر أيضا أن تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية اليوم ليس حكرا على القاضي المسلم؛ بل ويتسنّى وفقا لأحكام القانون الدولي الخاص على مختلف الأنظمة القضائية في العالم، بما فيها الغربية، العمل بمبدأ شخصية القوانين عند معالجتها لدعاوى الأحوال الشخصية التي يكون فيها طرف النزاع حاملا لجنسية عربيّة: أي تطبيق القوانين الإسلامية. ندرك من هنا سبب اهتمام كليات الحقوق ومعاهد القضاء في بلد الغرب بتلقين طلبتها، في شكل مواد استكشافية، المعارف الأساسية المتعلقة بمصادر الشريعة الإسلامية.

---

[29] سميح عاطف الزين، *علم أصول الفقه الميسر*، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، بيروت-القاهرة، 1410هـ/ 1990م، ص 8 و214.

نلاحظ ممّا سبق أن الشريعة الإسلامية أو بالتدقيق "الفقه"، كما يقول الأستاذ أحمد مصطفى الزرقاء (1418هـ/ 1998م)، "ليس تراثا نضعه في المتحف وننفض عنه الغبار لنعرضه على الزوّار"[30]، بل هو نظام قانوني "حيّ" لازال يثير اهتمام الباحثين ورجال القانون في مختلف أنحاء العالم. فإن كان طالب الحقوق في الجامعات الغربية ملزمًا باكتساب القدر الأدنى من المعارف حول التشريع الإسلامي، أولى وأحرى بالنسبة للطالب العربي عامة والجزائري خاصّة الذي ينصّ دستور وطنه أن "الإسلام دين الدولة".

باعتبار رسوخ جذور العقل العربي في معالم الثقافة الإسلامية، واغترافه من ينابيعها، بالإضافة إلى مكانة الشريعة المحمدية في الأنظمة القانونية العربية كمصدر احتياطي للقانون المدني ومصدر رئيسي لقانون الأحوال الشخصية، كان من الضروري أن تخصّص كليات الحقوق مادة تمهيديّة تمنح الطّلبة فكرة عامة حول علم الفقه.

فدراسة الشريعة بواسطة منهجيّة المدخل ذو فائدة كبيرة لطالب الحقوق، إذ تمنحه فكرة عامة عن الفقه الإسلامي من حيث طبيعته، وخصائصه، ومميزاته (الفصل الأول)؛ كما تجعله يحيط بمراحل نشأته (الفصل الثاني)، ويدرك مصادره الأصلية والاجتهادية (الفصل الثالث)؛ فإذا ما تمّ للطالب ذلك واستوعبه، كان على بيّنة من مصطلحاته وأفكار الأساسية، وبالتالي سيسهل عليه فهمه دون مشقة إذا ما أراد التوغّل في دراسة تفاصيله[31].

إن الحاجة إلى استيعاب المفاهيم العامة للشريعة تتأكّد بالنسبة للقضاة المكلّفين بتطبيق أحكام الشريعة في قضايا الأسرة، والاجتهاد لاقتراح حلول للمسائل التي لم يرد فيها نص؛ وكذا بالنسبة لممثّلي الأمّة المنوط إليهم تقنين القواعد الشرعية، وإصدار القوانين الجديدة بما يتماشى مع روح الإسلام؛ فكلّ من أراد أن يطبّق أحكام الشريعة في أيّة ناحية من نواحيها، لابد له من معرفة مصادرها وموارِدها ومناهجها، ليستطيع أن يفهم أقوال الماضين، ويدرك أسلمها، ويُخرج عليها ويبني من غير أن يبتعد عن مقاصد الشريعة وغاياتها[32]. فإذا توصّل رجل القانون إلى فهم أدلّة الأحكام، وطرائق الاستدلال، وأسباب الاختلاف، أصبح على

---

[30] الزرقاء مصطفى أحمد، *المدخل الفقهي العام*، دار القلم، دمشق، 1418هـ /1998م، ص 18.

[31] زيدان عبد الكريم، *المرجع السابق*، 1421هـ/ 2001م، ص 9.

[32] أبو زهرة محمد، *علم أصول الفقه*، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت، ص 4.

دراية بالطريقة التي استنبط بها الأئمة المجتهدون القواعد من أدلتها، واكتسب بدوره القدرة على تخريج المسائل الحادثة وترجيح الآراء عند تعدّدها أو تعارضها[1]. أليس من واجب مريد مريد "الإصلاح"، كما يقول القاضي محمد عبده (ت. 1323هـ/ 1905م)، أن "يبحث في كتب الشّرع كلها ويقف على آراء الفقهاء مهما كانت خصوصا إذا كان قصده محو فساد"[2]؟

[1] الخن مصطفى سعيد، *دراسة تاريخية للفقه وأصوله والاتجاهات التي ظهرت فيها*، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، 1404هـ/ 1984م، ص. 149.

[2] عبده محمد (ت. 1323هـ/ 1905م)، *الأعمال الكاملة*، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، 1411هـ/ 1991م، ج 2، ص 122.

الفصل الأول

خصائص الشريعة الإسلامية

يدّعي بعض رجال القانون من غلاة المدرسة الوضعية أن الشريعة الإسلامية، بصفتها مجموعة من الأحكام الدينية، ليست نظاما قانونيا بالمعنى الدقيق للكلمة، وذلك لافتقادها لمميزات الأنظمة التشريعية الحديثة، خاصّة منها العمومية والتجريد. إنّ هذا الرأي ليس وليد اليوم، حيث يعود إلى مطلع القرن السابق، مع ظهور تحت ظل الاستعمار الغربي لما يُعرف بـ"الحركة العلمانية العربية" الداعيّة إلى إتباع آثار الدول الغربية في الفصل بين الدين والدولة، أي استبعاد القوانين الدينيّة من الحياة العمومية واستبدالها بالقوانين الغربية باعتبارها أكثر استجابة لمتطلبات المجتمعات العربيّة المعاصرة.

كيف يمكن تبنّي مثل هذه الأفكار حين نعلم الدور الذي لعبه الفقه في تشييد الهوية الإسلامية؟ هل يُتصوّر بهذه السهولة استبعاد تراث تشريعي ثمرة أربع عشر قرن من التفكير والاجتهاد؟ بينما يفتخرُ رجال القانون في العالم الغربي بالجذور الرومانية-اليونانية للقوانين اللاتينية، أليس من باب إنكار الذات أن يدعو رجل القانون العربي إلى تحرير الأنظمة القانونية العربية من أصولها الإسلامية؟ فالقانون في كل أمة، كما يقول الأستاذ زيدان عبد الكريم (1421هـ/ 2001م)، "يعتبر جزءا من ضميرها ومرآة لآمالها، وضمانا لعقيدتها ومصالحها، ومستقرا لتقاليدها ومثلها العليا وأفكارها في الحياة، وما تتطّلع إليه وتريده في المستقبل؛ والقانون الذي يكتب له البقاء وترضى عليه الأمة هو الذي تتحقّق فيه هذه العاني ونحوها: والشريعة الإسلامية هي الوحيدة التي تتحقق فيها هذه المعاني بالنسبة لبلاد الإسلام والشريعة الإسلامية هي الوحيدة التي تتحقّق فيها هذه المعاني بالنسبة لبلاد الإسلام[1]!

بغضّ النظر عن دور الشريعة الإسلامية في صيانة ذاكرة الأمة، يجب العلم أن "الفقه" ليس مجرّد مجموعة من القواعد الدينية المتداولة عبر العصور، بل هو "علم قانوني" بأتمّ معنى الكلمة! فلم يكتف الفقهاء بنقل أحكام الشّرع جيلا بعد جيل، بل أحاطوها بالتّفاسير

[1] زيدان عبد الكريم، *المرجع السابق*، 1421هـ/ 2001م، ص. 7.

الدقيقة، وأثروها بالاجتهادات الهادفة، واقتبسوا منها العلل الشّرعية، واستنبطوا منها القواعد الكليّة؛ عملٌ جبّارٌ ولّد مع مرور الزمن تراثا قانونيا لا يُستغني عنه اليوم لإدراك فلسفة التشريع الإسلامي؛ في هذا السياق، لقد أحسن الأستاذ السنهوري(1371هـ/ 1952م) حين يذكّرنا بأنّنا "نجد فقهاء الإسلام قد امتازوا على الرومان، وعلى غير الرومان من الأمم التي تفوّقت في القانون، بوضع على أقرب ما يكون لعلم أصول القانون، وهو علم أصول الفقه، بحثوا فيه مصادر الشريعة الإسلامية وكيفية استنباط الأحكام التفصيلية من هذه المصادر، وهذا العلم يميز الفقه الإسلامي عن أي فقه آخر."[1]

يبدو أن جلّ رجال القانون، مسلمون وغير مسلمين، قد تفطّنوا في مطلع القرن الماضي لثروة الرصيد القانوني الإسلامي. فلم يتردّد المشاركون في مؤتمر لاهاي للقانون الدولي المقارن المنعقد سنة 1356هـ/ 1938م عن إعلان "الشريعة الإسلامية مصدرًا من مصادر التشريع العام، وأنها شريعة حيّة مرنة قابلة للتطوّر، وقائمة بذاتها ليست مأخوذة من غيرها"[2]. نجد نفس الفكرة في قرار مؤتمر المحامين الدولي المنعقد بلاهاي سنة 1361هـ/ 1943م والذي، بعد اعترف "بما في التشريع الإسلامي من مرونة وما له من شأن هام"، دعا جمعية المحامين الدولية إلى "تبني الدراسة المقارنة لهذا التشريع والتشجيع عليها"[3]. لم يقل أساتذة القانون غير ذلك في مؤتمر المجتمع الدولي للحقوق المقارنة المنعقد سنة 1370هـ/ 1951م بجامعة السربون بباريس تحت عنوان "أسبوع الفقه الإسلامي"، حيث أقرّوا بأن "مبادئ الفقه الإسلامي لها قيمة حقوقية تشريعية لا يمارى فيها"، وأوصوا أساتذة القانون المقارن "بإخراج موسوعة فقهية تعرض فيها المعلومات الحقوقية الإسلامية."[4]

لا شك أن هذه الدعوات قد وجدت آذانا صاغية في العالم الجامعي. علاوة عن كليات الحقوق العربية التي فرضت في مقرّراتها دراسة مادة الشريعة بالمقاربات المنهجية الحديثة،

---

[1] السنهوري عبد الرزاق، *أصول القانون الدستوري*، دار الفكر العربي، الاسكندرية، 1371هـ/ 1952م، ص. 11.

[2] موسى محمد يوسف، *محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي*، معهد الدراسات العربية، القاهرة، 1373هـ/ 1954م، ص. 9.

[3] الزرقاء أحمد مصطفى، *المدخل الفقهي العام إلى الحقوق المدنية في البلاد السورية*، دمشق، 1387هـ/ 1968م، ص 129.

[4] مدكور محمد سلام، *المدخل للفقه الإسلامي: تاريخه ومصادره ونظرياته العامة*، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط2، 1416هـ/ 1996، ص. 25.

يُثير الفقه الإسلامي منذ بضعة سنوات اهتماما خاصا لدى أساتذة القانون في الجامعات الغربية؛ بغضّ النظر عن تدريس الشريعة في مقرّر مادة "القانون المقارن" بمثابة نظام من الأنظمة القانونية الأجنبية، عرفت أوروبا حركة مكثفة لتدوين الموسوعات الإسلامية والمداخيل الفقهية[1]؛ مهما قيل حول موضوعية هذه المؤلفات وعن نوايا مؤلّفيها، نستطيع في كل حال اعتبارها شهادة إضافيّة على القيمة العلمية للتراث التشريعي الإسلامي. يشهدُ على هذه الحقيقة أيضا العدد المتزايد من الأطروحات المناقشة في الجامعات الغربية في مواضيع التشريع الإسلامي، وافتتاح تخصّصات الماستير لتعميق دراسة القوانين الإسلامية[2].

إن دلّ ذلك على شيء فإنّه يدلّ على بطلان قول من نفى الطابع القانوني عن الشريعة الإسلامية؛ فهي بشهادة المختصين والخبراء من رجال القانون المسلمين وغير المسلمين، نظام تشريعي قائم بذاته، جدير بمنافسة غيره من الأنظمة القانونية المعاصرة.

لكن التشريع الإسلامي، بصفته قانونا دينيّا يندرج ضمن ما يسمى بـ"القوانين الإلهية" أو "السماوية"، يتميّز عن غيره من القوانين "الوضعية" بجملة من الخصائص. أوّل هذه الخصائص تتعلّق بأصله السماوي المعبّر عنه *بصفة الربانية* (المبحث الأول). باعتبار التشريع الإسلامي من جهة أخرى عملا إلهيا من صنع رب البشر، فهو بالضرورة شامل لكل الأجناس والأزمنة والأماكن: فهو يتميز *بصفة الشمولية* (المبحث الثاني). في نفس الوقت، نجدُ أحكام الشّريعة تراعي الطبيعة الإنسانيّة المتردّدة بين القوة والضعف، الطّاعة والخطيئة، اليقظة والنسيان، الخير والشر...إلخ، تلك صفة الوسطيّة التي تميّز شريعة الإسلام عن غيرها من الشرائع السماوية، خاصة منها اليهودية المشهورة بشدّة أحكامها (المبحث الثالث). نلاحظ

---

[1] من الكتاب الغربيين الذين ألفوا "المدخل للقانون الإسلامي"، مارسال موران (1910)، مارسال دوكلوس (1940)، روبارت برانشويتش (1947)، هنري بوسكي (1949)، فرناند دولو (1951)، جوساف شاشت (1964)، إيفان دو بالفانت (1974)، موريس فلوري وروبارت هنري (1989)، وأندري بوبار (2010).

[2] منها كلية الحقوق لجامعة ستراسبرق التي أعلنت منذ الدخول الجامعي 2009م/ 1430هـ افتتاح "ماستر 2" تخصّص "قانون إسلامي"؛ يقترح حسب استمارة التسجيل "تكوينا شاملا ومعمقا في مجال الإسلاميات، والفقه الإسلامي، واللغة الغربية؛ لصالح جمهور معتبر ومتنوّع، متكوّن في آن واحد من إطارات، ومثقفين مرتبطين بالعالم الإسلامي، وكذا رجال القانون والباحثين في العلوم الإنسانية من آفاق مختلفة". أنظر: *المجلة الدولية للقانون المقارن*، "جامعة ستراسبرق: افتتاح شعبتي ماستير في القانون الإسلامي والقانون المقارن الأوروربي للأديان"، 2009م/ 1430هـ، عدد 61، ص 419.

أخيرا أن الشريعة الإسلامية لم تفرض أحكامًا جامدةً يتسنّى على العباد تطبيقها دون مراعاة لتغيّر الظروف والأحوال: بإقرارها لمبدأ التدرّج في التشريع، وحثها على استخدام آلة الاجتهاد، وتأكيدها على مشروعيّة العرف، فهي تأخذ بعين الاعتبار واقع المجتمعات الإسلامية وظروفه المتغيرة؛ تلك صفة الواقعية التي سمحت للشريعة الإسلامية بالجمع بين خاصتي الثبات والمرونة (المبحث الرابع).

المبحث الأول

الـربــانـيـــــــة

لقد عرفت الإنسانية عبر تاريخيها عدّة قوانين: منها ما كان على شكل عادات وتقاليد يشعر الجميع بإلزامية الخضوع لأحكامه يسمى "بالعرف"؛ منها ما كان على شكل أوامر ونواهي صادرة عن سلطة حاكمة (ملك أو مجلس) في إطار مدينة أو دولة أو مملكة وهو ما يُعرف "بالتشريع"؛ ومنها ما كان وليد أحكام القضاة في الفصل بين نزاعات الأفراد وهو ما يُدعى في الاصطلاح القانوني "بالاجتهاد". رغم اختلافها من حيث أسلوب الصدور، تشترك هذه القوانين في كونها من وضع البشر: لذلك سُمّيت "بالقوانين الوضعية"؛ فهي، كما يقول رجل القانون الروماني " شيشرون" (ت. 43 ق.م)، "من خلق الإنسان"[1].

لكن المجتمعات الإنسانية عرفت إلى جانب التشريعات الوضعية قوانين أخرى مصدرها ليس البشر بل خالق البشر: تلك "الشرائع الإلهية" أو "السماوية". فإن أقرنا بوجود خالق مدبّر لهذا العالم، يترتّب عن هذه العقيدة أن حكمته تأبى أن يُترك الإنسان تائها بلا إرشاد لطريق الحق ولا بيان لقواعد السلوك[2]: **{أيحسب الإنسان أن يُترك سدى}** (القيامة: 36)؟ يقول الإمام الشافعي (ت. 204هـ/ 820م) في تفسير الآية: "أي يُترك لا يُؤمر ولا يُنهى؟"[3] فتلك غاية الشرائع السماوية التي تتميز أساسا عن غيرها من القوانين الوضعية بطبيعتها الربانية، سواء من حيث مصدرها (المطلب الأول) أم غايتها (المطلب الثاني).

---

[1] نقلا عن: منصور علي، *المدخل للعلوم القانونية والفقه الإسلامي*، دار الفتح، الإمارات، 1391هـ/ 1971م، ص 10.

[2] زيدان عبد الكريم، *المرجع السابق*، 1421هـ/ 2001م، ص.5.

[3] ابن كثير أبو الفداء (ت. 774هـ/ 1372م)، *مرجع سابق*، آية 36.

المطلب الأول:

ربانيـــة المصـــــدر

إن مصدر الشريعة الإسلامية هو الله عز وجلّ؛ فهي أمره: **{ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها}** (الجاثية: 18)؛ ووحيه: **{إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله}** (النساء: 105)؛ وهديه: **{بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين}** (آل عمران: 138)؛ وحكمه: **{ذلكم حكم الله يحكم بينكم}** (الممتحنة: 10)؛ وقضاؤه: **{إن ربك يقضي بينهم بحكمه وهو العزيز العليم}** (النمل: 78)؛ وعهده: **{وقد أخذ ميثاقكم إن كنتم مؤمنين}** (الحديد: 8)، ووصيّته: **{وصية من الله والله عليم حليم}** (النساء: 12). يقول ابن القيم (ت. 751هـ/ 1349م) ملخصا بعبارات جامعة منظور "ربانية المصدر": "الشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظلّه في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسله."[4]

فالشريعة بهذا الاعتبار تختلف اختلافا جوهريا عن الشرائع الوضعية: "مصدر هذه الشرائع البشر ومصدر الشريعة الإسلامية ربّ البشر."[5] لذلك نجد الفقهاء، وخلافا لرجال القانون الذين اصطلحوا على استعمال لفظ "القاعدة القانونية" للإشارة إلى إرادة المشرّع الإنساني، يستخدمون عبارة "الحكم الشرعي" للدلالة على القوانين الإلهية. فالحكم الشرعي، بصفته "خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين"، مصدره هو الله تعالى وحده لا شريك له. وينتج عن ذلك أن خطاب الله مأخوذ في حقيقة الحكم؛ فلا حكم إلا لله، وهذه قضية ممّا اتّفق عليه المسلمون في أقطار الأرض كافّة: **{إن الحكم إلا لله}** (يوسف: 40).[6]

يترتب عن خاصية ربانية المصدر ثلاثة مبادئ جوهرية تميّز الشريعة الإلهية عن غيرها من القوانين الوضعية: **قدسيّةٌ** تفرض الاحترام والتوقير (الفرع الأول)، و**عدلٌ** ينافي الظلم والجور (الفرع الثاني)، و**عصمةٌ** لا يعتريها الخطأ ولا الهوى (الفرع الثالث).

---

[4] ابن القيم الجوزية (ت. 751/ 1350م)، *إعلام الموقعين عن رب العالمين*، تحقيق أحمد إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ/ 1991م.

[5] زيدان عبد الكريم، المرجع السابق، 1421هـ/ 2001م، ص.39.

[6] واصل نصر فريد محمد، *المرجع السابق*، ص. 23.

الفرع الأول: القدسيــة

لا يخفى على أحد أن القوانين التي يصنعها البشر، ومهما بلغت من الجديّة والفعالية، لا تبوء غالبا بتقديس الشعوب؛ لأنهم هم الذين صنعوها ومتى شاؤوا تغييرها غيّروها[7]. كما أن النفوس كثيرا ما تجرأ على مخالفة القانون الوضعي كلما استطاعت الإفلات من رقابة القانون وسلطة القضاء، ورأت في هذه المخالف إشباعا لأهوائها وتحقيقا لمصلحتها[8].

أما الشريعة الربانية، وبصفتها أمر الإله القهار المفروض على عباده، تولّد بصفة تلقائية الهيبة والتوقير في نفوس المؤمنين، سواء كانوا حكاما أو محكومين. فبكونها مجموعة من الأحكام الصادرة من عند الله، تمتلك صفة الدين؛ "وما له هذه الصفة من حقّه أن يُحترم ويُطاع طاعة اختياريّة تنبعثُ من النفس وتقومُ على الإيمان ولا يقسر عليها الإنسان قسرا"[9]؛ **{ومن يُعظّم حرمات الله فهو خير له عند ربه}** (الحج: 30)؛ **{إنّما كان قول المؤمنين إذا دُعُوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا}** (النور: 51)؛ **{فلا وربّك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر وبينهم ولا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلّموا تسليما}** (النساء: 65).

من جهة أخرى، ليست الشريعة في عين المؤمن مجموعة من الأحكام المكرهة تُفرض عليه جبرا وقهرا، بل نعمة ورحمة ربانية: إنها "الوسيلة" (المائدة: 35) التي توصل العبد إلى مرضاة ربه ومحبّته؛ **{قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم}** (آل عمران: 31). يفسّر الإمام عبد الرحمن الثعالبي (ت. 878هـ/ 1474م) مدلول "الإتباع" قائلا: "اتبعوه لفظ عام يدخل تحته جميع التزامات الشريعة؛ فإن أردت الفوز أيّها الأخ فعليك بإتباع النبي ﷺ وتعظيم شريعته! [...] فينبغي للعاقل أن يتأدّب بآداب الشريعة وأن يحسن العشرة مع عباد الله."[10]

---

[7] الأشقر عمر سليمان، *المرجع السابق*، 1425هـ/ 2005م، ص. 69.

[8] زيدان عبد الكريم، *المرجع السابق*، 1421هـ/ 2001م، ص.41.

[9] نفس المرجع، ص.40.

[10] الثعالبي عبد الرحمن (ت. 878هـ/ 1474م)، المرجع السابق، سورة آل عمران، آية 31.

الفرع الثاني: العـــــــدل

باعتبار الشريعة ليست من وضع البشر، بل من وضع خالق البشر الذي يتّصف بالعدل التام، كان من البديهي أن تكون شريعته كذلك؛ **{ولا يظلم ربّك أحدا}** (الكهف: 49)؛ **{إن الله لا يظلم مثقال ذرة}** (النساء: 40)؛ **{وما ربّك بظلام للعبيد}** (فصلت: 46)."فالأحكام الشرعية هي العدل والعدل هو الأحكام الشرعية"[1]؛ **{تمّت كلمت ربك صدقا وعدلا}** (الأنعام: 115)، قال قُتادة في تفسير الآية: " صدقًا فيما قال وعدلاً فيما حكم"[2].

من جهة أخرى، وردت كلمة "العدل" في القرآن أكثر من عشرين مرة، وكلمة "القسط" اثني وعشرين مرة؛ ممّا يؤكد على أهميّتما في الإسلام. كما يعتبرُ القرآن العدل المثل الأعلى للأنبياء كافّة[3]: **{لقد أرسلنا رسلنا بالبيّنات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط}** (الحديد: 25). دون أن ننسى الآيات العديدة التي وردت في وعيد الظلم وأهله: **{إنّه لا يفلح الظالمون}** (الأنعام: 21)؛ **{وهل يهلك إلا القوم الظالمون}** (الأنعام: 47)؛ **{ولو ترى إذ الظالمون موقوفون عند ربهم}** (سبأ: 31).

يتجسّد مبدأ العدل في الواقع العملي من خلال ثلاث أسس:

أ. المساواة بين البشر:

"النّاسُ مُسْتوُونَ كَأَسْنَانِ الْمشْطِ"[4]؛ **"لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بالتَّقْوَى؛ كلّكم من آدم وأدم من تراب"**[5]. فقد سوّت الشريعة بين الناس جمعاء، بما بما فيهم بالطبع الرجل والمرأة حيث جعلت أساس التفاضل بين الجنسين الصلاح والتقوى

---

[1] الأشقر عمر سليمان، *المرجع السابق*، 1425هـ/ 2005م، ص. 86.

[2] ابن كثير أبو الفداء (ت. 773هـ/ 1372م)، *المرجع السابق*، تفسير سورة الأنعام: 115.

[3] أنظر: طوالبي الثعالبي عصام، *مدخل تاريخي إلى التشريع الإسلامي*، دار البراق، لبنان، 1434هـ/ 2013م.

[4] ابن عساكر علي (ت. 570هـ/ 1175م)، *تاريخ دمشق*، تحقيق أحمد براهيم العمراوي، دار الفكر، دمشق، 1430هـ/ 1990م، حديث رقم 3948.

[5] الإمام أحمد، مسند "العشرة المبشرين بالجنة"، حديث رقم 22391؛ البيهقي، *السنن*، كتاب " شعب الإيمان"، باب "الرَّابِعُ وَالثَّلاثُونَ وَالثَّلاثُونَ مِنْ شُعَبِ الإِيمَانِ"، حديث رقم 4760.

دون سواهما: **{أكرمكم عند الله أتقاكم}** (الحجرات: 13)؛ **{أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى}** (آل عمران: 195)؛ يضيف الإمام الثعالبي (ت. 878هـ/ 1474م) في تفسير الآية: "الرجال والنساء في ذلك على حدّ واحد [...]، أي شبه بعض أو مثل بعض [...]؛ وهذا يدلّ على أن الفضل في باب الدين إنّما هو بالأعمال لا بسرّ صفات العاملين لأن كونهم ذكرا أو أنثى."[1] ألم يرد في الحديث أن **"الرجال شقائق النساء"**[2]؟ يترتّب أيضا عن مبدأ المساواة إنكار الطبقية الاجتماعية، إذ تأبى الشريعة أن يكون الناس طبقات على أساس النسب[3]؛ **"ليس منّا من دعا إلى عصبية"**[4] يقول النبي ﷺ.

ب. سيادة الشريعة الربانية:

يفترض مبدأ العدل مساواة البشر كافة أمام القانون الإلهي: فالكلّ خاضع لشريعة المولى، الحاكم والمحكوم، الغنيّ والفقير، العالم والجاهل، المؤمن والكافر...إلخ. فحكم الله فوق الجميع ولا يعلو عليه أحد: **{وكلمة الله هي العليا والله عزيز حكيم}** (التوبة: 40). قال الخليفة أبو بكر الصديق في أول خطبة له: "الضعيف فيكم قويّ عندي حتى رد عليه حقه إن شاء الله، والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله [...] أطيعوني ما أطعتُ الله ورسوله، فإن عصيتُ الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم"[5].

فإن استوى الجميع أمام الشّرع، كان من الطبيعي أن يستووا كذلك أمام القضاء: **{وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين}** (المائدة: 42)؛ **{وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل}** (النساء: 58). فالشريعة تأمر بتقديم العدل في كل الحالات: ولو كان على حساب النفس والأقربين: **{كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو**

---

[1] الثعالبي عبد الرحمن (ت. 878هـ/ 1474م)، *المرجع السابق*، سورة آل عمران، آية 195.

[2] أحمد، مُسْنَدُ "الْعَشَرَةِ الْمُبَشَّرِينَ بِالْجَنَّةِ"، رقم 26486؛ الترمذي، أبواب "الطَّهَارَةِ"، رقم 105؛ أبو داود، كِتَاب "الطَّهَارَةِ"، حديث 204؛ البيهقي، جُمَّاعُ "أَبْوَابِ الاسْتِطَابَةِ"، حديث رقم 735.

[3] واصل نصر فريد محمد، *المرجع السابق*، ص. 54.

[4] أبو داود، السنن، كتاب "الأدب"، أبواب "النوم"، باب "العصبية"، حديث رقم 4459؛ البيهقي، كتاب *الآداب*، باب "في ذم العصبية"، حديث رقم 162.

[5] ابن هشام عبد الملك (ت. 218هـ/ 833م)، *السيرة النبوية*، مؤسسة علوم القرآن، سوريا، ج. ، ص. 340-341.

الوالدين والأقربين} (النساء: 135)، أو لصالح "عدو" ضدّ " صديق": **{ولا يجرمنّكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى}** (المائدة: 8).

الفرع الثالث: العصمـــة

خلافا للقوانين الوضعية التي قد تعتريها أغراض تراعي مصلحة أشخاص معينين، أو تهدف إلى تحقيق رغبة بعض المشرّعين، إن التشريع الإلهي منزه عن الهوى والغرض[1]. فمبادئ الشريعة وأحكامها خالية من معاني الجور والنقص والهوى لأن صانعها هو الله، والله له الكمال المطلق الذي هو من لوازم ذاته؛ وذلك بخلاف القوانين الوضعية التي لا تنفكّ عن هذه المعاني لأنّها صادرة عن الإنسان، والإنسان لا يخلو من معان الجهل والجور والنقص والهوى[2]. فإن كان الخالق لا يعتريه خطأ ولا نسيان، حيث أنه "لا يضل ولا ينسى" (طه: 52)، كذلك شرعه **{لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد}** (فصلت: 42). يقول الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي (ت. 1351هـ/ 1934م) مبرزًا هذا الاختلاف الجوهري بين التشريعات السماوية والقوانين الوضعية من حيث العصمة:

"فرق تتعيّن مراعاته بين الشرائع الإلهية والقوانين المخترعة، يشعر به من تأمّله مع إنصاف: إذ البصير لا ينكر كون القوانين المخترعة لا تخلو من بعض الأغراض الشخصية من مؤسّسها حال التأسيس وإن كانت جمهورية، فضلا عن أن تكون استبداديّة، حتى أن القانون يتسمّى باسم مؤسسه ! وفي ظنّي أن المؤسّس لذلك لا يخلص تماما من مراعاة بعض حظوظه حال التأسيس، إمّا لاستجلاب نفع خصوصي، وإما لدفع ضرّ، وإما لعكس مقاصد المعاصر، وإمّا وإمّا...إلخ. ولهذا كلّما دارت الدوائر قد ينتقل القانون إلى عكسه، أو يقضي عليه بالتعطيل، وقد يكون ذلك بقصد التشفي بصاحبه، وبهذه المناسبة لا تخلص الأمة أبدا من تقلبات الأغراض الشخصية وبالأخصّ الضعفاء. أمّا الشرائع الإلهية، فهي حاكمة على كل من الرئيس والمرؤوس، ثابتة الحقائق لا تحتمل الانعكاس، فالمستظلّ بظلّها في أمن على كل حال من غيره من تقلبات الأغراض."[3]

---

[1] واصل نصر فريد محمد، *المرجع السابق*، ص. 18.

[2] زيدان عبد الكريم، *المرجع السابق*، 1421هـ/ 2001م، ص.40.

[3] العلاوي أحمد بن مصطفى (ت. 1351هـ/ 1934م)، *الأجوبة العشرة*، المكتبة العدنانية، الزاوية العلاوية، مستغانم، مخطوط 064، المقدمة، الفصل 3.

وعليه، إن الشريعة "معصومة من الخطأ كما أن صاحبها ﷺ معصوم، وكما كانت أمته فيما اجتمعت عليه معصومة."[1] لكن هل خاصية العصمة تمتدّ إلى كافة محتويات علم الفقه، والذي يُعرّف في اصطلاح الأصوليين كما رأيناه "بالعلم بالأحكام الشرعية المستنبطة من أدلتها التفصيلية"؟ فإن كان الفقه يعني "الفهم" و"الإدراك" لاستخراج الأحكام الشرعية، هل يجب الاعتقاد أن الفقهاء معصومون في الفتاوى التي يقتبسونها من أنوار الكتاب والسنة؟ وإن لم يكن الأمر كذلك، ألا تنافي إمكانية صدور الخطأ من الفقيه مبدأ عصمة الشريعة؟

بالعودة إلى نصوص الكتاب والسنة، نجد أن الفقه أو الفهم موهبة من الله تعالى، يخصّ بها من يشاء من عباده: **{ففهّمناها سليمان وكلاّ آتينا حكما وعلما}** (الأنبياء: 79)؛ **{يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا}** (البقرة: 269)؛ فإن كان العقل، كما يقول الإمام الجويني (ت. 478هـ/ 1085م)، "قدرة وصفة إذا ثبتت تأتى بها التوصل إلى العلوم النظرية"[2]، كان من الطبيعي أن يتفاوت الناس في الفهم. يقول النبي ﷺ: **"رُبَّ حامل فقه إلى من هو أفقَه منهُ؛ ورُبَّ حامل فقهٍ ليس بفقيه"**[3]؛ بمعنى: كم من حافظ للفقه ينقل العلم إلى من هو أفقه منه، أي أقدر منه على التعرّف على مراد الله وأحكامه؛ وكم من حافظ للفقه لكنّه ليس بفقيه، أي لا يملك القدرة على استخلاص الأحكام والعلم الذي تضمنته النصوص[4]. فإن تفاوت الناس في الفهم، أي في الفقه، كان من الطبيعي أن يصيب بعضهم ويخطأ البعض الآخر؛ من هنا قول النبي ﷺ: **"إذا اجتهد الحاكم وأصاب فله أجران؛ وإذا اجتهد وأخطأ فله أجر."**[5]

---

[1] الأشقر عمر سليمان، *المرجع السابق*، 1425هـ/ 2005م، ص. 67.

[2] الجويني أبو المعالي (ت. 478هـ/ 1085م)، *البرهان في أصول الفقه*، تحقيق الديب عبد العظيم، قطر، 1399هـ/ 1978م، ص. 112.

[3] الترمذي، *الجامع*، كتاب "العلم"، باب "ما جاء في الحث على تبليغ السماع..."، حديث رقم 2599؛ أبو داود، *السنن*، كتاب "العلم"، باب "فضل نشر العلم"، حديث رقم 3178؛ ابن ماجة، *السنن*، أبواب "في فضائل أصحاب رسول الله"، باب "من بلغ علما"، حديث رقم 232.

[4] الأشقر عمر سليمان، *المرجع السابق*، 1425هـ/ 2005م، ص. 33.

[5] الإسفارنيني، *المستخرج*، كتاب "الحدود"، باب "الخبر الموجب قتل الثيب..."، حديث رقم 5063؛ عند النسائي، *السنن*، حديث رقم 5315 بلفظ: **"إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران؛ وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر".**

يبدو جليا إذن أن الفقيه ليس معصوما في اجتهاده. لذلك نجد القرآن يحذّر المسلمين من تقديس فتاوى العلماء كما فعل ذلك اليهود والنصارى مع علمائهم، حيث **{اتّخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله}** (التوبة: 31). في هذا السياق، كان السّلف يتحفّظون أشدّ التحفظ من ادّعاء العصمة في فتواهم. فها هو الخليفة أبو بكر الصديق يصرّح عند إفتائه في الكلالة: "إن كان حقا فهو من الله، وإن كان خلاف ذلك فهو من نفسي أو من الشيطان"[1]. نجد نفس الفكرة عند الإمام مالك (ت. 179هـ/ 795م): "إنما أنا بشر أخطئ وأصيب؛ فانظروا في رأيي: فكلّ ما وافق الكتاب والسنة فخذوه، وكل ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه"[2]؛ وكذا أبي حنيفة: "علمنا هذا رأي، وهو أحسن ما قدرنا عليه؛ فمن جاءنا بأحسن منه قبلناه"[3]؛ والشافعي (ت. 204هـ/ 820م): "قولي صواب يحتمي الخطأ؛ وقول غيري خطأ يحتمل الصواب."[4]

فإن كان الفقيه معرّضا للخطأ في اجتهاده، هل يعني ذلك أن كتب الفقه التي بين أيدينا اليوم والمعروفة "بمدوّنات الشريعة" ليست معصومة وتحتمل بالتالي الخطأ؟ ألا يتعارض ذلك مع مبدأ عصمة الشريعة؟ لقد فصل الإمام ابن تيمية (ت. 728هـ/ 1327م) في هذه المسألة العويصة من خلال تقسيم لفظ "الشّرع" إلى ثلاثة أقسام:

أ) الشّرع المُنزّل: ويراد به نصوص الكتاب والسنة الصحيحة، ويدخل فيه أصول الدين وفروعه بناء على المعنى العام الذي كان عليه الصدر الأول من الصحابة والتابعين؛

ب) الشّرع المؤوّل: وهو اجتهادات أهل العلم والفقه من الصحابة والتابعين والعلماء والقضاة والمفتين، وهم فيما يصدرونه من أحكام قد يصيبون وقد يخطئون،

---

[1] ابن كثير أبو الفداء (ت. 773هـ/ 1372م)، *تفسير القرآن العظيم*، سورة النساء، الآية 12.

[2] الشاطبي أبو إسحاق (ت. 789هـ/ 1388م)، *الموافقات في أصول الشريعة*، بيروت، دار ابن القيم- دار ابن عفان، 1423هـ/ 2003م، ج 5، ص 332.

[3] الذهبي محمد (ت. 748هـ/ 1348م)، *مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه*، لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، 1408هـ/ 1998م.

[4] نقلا عن: سناء محمد سليمان، *فن وأدب الحوار: بين الأصالة والمعاصرة*، دار عالم الكتب، الرياض، 1433هـ/ 2013م، ص 144.

وهم مأجورون في ذلك كله، وتسمية كل الأحكام الصادرة منهم باسم "الشرع" فيه تجوُّز؛

ج) **الشّرع المبدّل:** وهو الأحكام التي تضاف إلى الشريعة والشريعة منها براء، مثل الأحاديث المفتراة والنصوص المؤولة بخلاف مراد الله.[1]

يميّز بن تيمية إذن بين الشريعة بمفهومها العام (الوحي) ومعناها الخاص (الفهم)؛ يوضّح الأستاذ سليمان الأشقر (1425هـ/ 2005م) هذه الفكرة على النحو الآتي:

"الفارق بين الشريعة والفقه في معناهما العام والخاص يتمثّل في أن الشريعة (المعنى العام) هي الأحكام نفسها المنزّلة من عند الله، وهذه لا اختلاف فيها ولا تناقض ولا اضطراب، وهي الشريعة الكاملة الملزمة للأمة الإسلامية كلّها، وليس لأحد أن يرفض الأخذ بها؛ أما الفقه (الشريعة بمعناها الخاص) فإنّه يمثّل الأحكام التي استخلصها الفقهاء من نصوص الشريعة الإسلامية أو بالدلائل الاجتهادية؛ [...وعليه فإن] أحكام الشريعة صواب لا خطأ فيها، وفهم الفقهاء قد يخطئ أحيانا."[2]

فالمراد من مبدأ "عصمة الشريعة" أنّ نصوص الكتاب والسنة، والأحكام الواردة فيها، معصومة من الخطأ؛ أمّا مؤلفات الفقهاء والتي تُعتبر غالبا، كما يقول صاحب *الإقليد في أدلّة الاجتهاد والتقليد*، "مجاميع آراء وضعها أئمة الفقهاء [فلا] يلتبس على عاقل اشتمالها على أحكام بعضها راجع إلى الدليل، وبعضها راجع إلى الرأي، وبعضها حقّ وبعضها باطل، وهذا ممّا لا نزاع فيه لأحد من المنصفين."[3]

هل يعني ذلك أن الفقه، باعتباره ثمرة اجتهاد الفقهاء في فهمهم لنصوص الكتاب والسنة، مجرّد "عمل إنساني" على صورة "القانون الوضعي" يجوز للمسلمين استبعاده كليّا كما ينادي إلى ذلك بعض دعاة تجديد الفكر الإسلامي؟ **لا!** رغم احتواء الفقه على أحكام يغلبُ عليها جانب الرأي والاجتهاد، ولا تعتبر من قبيل التشريع الإلهي الذي لا تجوز

---

[1] ابن تيمية أبو العباس (ت. 728هـ/ 1327م)، *الفتاوى الكبرى*، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د.ت، ج 5، ص 366 و395، ج 11، ص 264.

[2] الأشقر عمر سليمان، *المرجع السابق*، 1425هـ/ 2005م، ص. 42-43.

[3] خان علي حسن، *الإقليد في أدلة الاجتهاد والتقليد*، مطبعة الجوائب، قسنطينة، 1296 هـ/ 1878م.

مخالفته[1]، إلا أن الفقه الإسلامي "بمجموعه يبقى مصبوغا بالصبغة الدينية لأنّه قائم على الشريعة الإسلامية ومبادئها وقواعدها، وداخل في نطاقها العام ودائر في فلكها؛ ولهذا فإن آراء الفقهاء الاجتهادية تعتبر سائغة ومحل تقدير واحترام المسلمين؛ [وللفقه] صبغة دينية تدعو إلى احترامه وعدم مخالفته."[2] يضيف القرضاوي (1413هـ/ 1993م) في هذا السياق:

"قد اضطربت أفكار الكاتبين وكلماتهم حول علاقة الشريعة بالفقه، حتى فهم منها أنها التباين المطلق، فالشريعة شيء، والفقه شيء آخر، فالشريعة إلهية، والفقه وضعي. وهذا ليس بصحيح؛ فالفقه علم شرعي بلا ريب، لأنه من العلوم المبنية على الوحي الإلهي. وعمل العقل في استنباط الأحكام ليس مطلقا من كل قيد، بل هو مقيد بالأصول الشرعية في الاستدلال [...] ومن هنا لا يُقبل بحال رفض الفقه الإسلامي باعتباره عملا من أعمال العقل البشري غير المعصوم، لأن هذا ينتهي إلى رفض الشريعة ذاتها [...] إنما الذي يُقبل هنا هو تجديد الفقه وتطويره [...] سواء كان اجتهادا *'انتقائيا'* بترجيح أحد الآراء في فقهنا الموروث، بناء على الأدلة والاعتبارات الشرعية، أم *'إنشائيا'* بإبداء الرأي في المسائل الجديدة، في ضوء النّصوص المحكمة، والمقاصد الشرعية المعتبرة، دون تعصّب لرأي قديم، ولا عبوديّة لفكر جديد."[3]

خلاصة القول أن "القوانين الإسلامية نوعان: قوانين سنّها الله سبحانه بآيات قرآنية، وألهمها رسوله وأقرّه عليها، وهذه تشريع إلهي محض؛ وقوانين سنّها مجتهدو المسلمين من الصحابة وتابعيهم وأئمة المجتهدين استنباطا من نصوص التشريع الإلهي وروحها ومعقولها وممّا أرشدت إليه من مصادر، وهذه تعتبر تشريعا إلهيا باعتبار مرجعها ومصدرها، وتُعتبر تشريعا وضعيًّا باعتبار جهود المجتهدين في استمدادها واستنباطها."[4]

---

[1] زيدان عبد الكريم، المرجع السابق، 1421هـ/ 2001م، ص.65.

[2] نفس المرجع، ص.66.

[3] القرضاوي يوسف، *مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية*، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1413هـ/ 1993م، ص. 22-23.

[4] خلاف عبد الوهاب، *خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي*، الكويت، دار القلم، 1981، ص. 7-8.

المطلب الثاني:

ربانيـــة الغايـــة

إن غاية القانون الوضعي باعتباره مجموعة من القواعد الآمرة والمجرّدة تنظيم العلاقات الاجتماعية بين الأفراد. لا شكّ أن الشريعة الإسلامية تشتركُ مع القوانين الوضعية في هذه الخاصية، إلاّ أن غايتها لا تتوقف عند المصلحة الجماعية، بل تتجاوز حدود العالم الدنيوي لتصبغ التشريع بهدف رباني أخروي: ذلك مفهوم خاصية "ربانية الغاية" والتي تعني عند أهل العلم أن "الإسلام يجعل غايته الأخيرة وهدفه البعيد هو حسن الصلة بالله تبارك وتعالى، والحصول على مرضاته؛ فهذه هي غاية الإسلام، وبالتالي هي غاية الإنسان، ووجهة الإنسان، ومنتهى أمله، وسعيه، وكدحه في الحياة"[1]. يقول تعالى: **{يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه}** (الانشقاق: 6)؛ **{وأن إلى ربّك المنتهى}** (النجم: 42)؛ **{ثم جعلناكم خلائف في الأرض بعدهم للنظر كيف تعملون}** (يونس: 14).

يتمحور منظور ربانية الغاية حول ثلاثة أهداف أساسية يسعى التشريع الإسلامي في تحقيقها: حماية حقوق الألوهية (الفرع الأول)، وصيانة الفطرة الإنسانية (الفرع الثاني)، وضمان النجاة الأخروية (الفرع الثالث).

الفرع الأول: حفظ حقوق الألوهية (الحدود)

ورد في الحديث المتفق عليه عن معاذ بن جبل أنه قال: "كنت رديف النبي ﷺ على حمار فقال لي: **"يا معاذ ! أتدري ما حقّ الله على العباد وما حقّ العباد على الله؟"** فقلت: "الله ورسوله أعلم"، قال: **"حقّ الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئًا، وحقّ العباد على الله أن لا يعذّب من لا يشرك به شيئًا."**[2]

---

[1] القرضاوي يوسف، *مدخل لمعرفة الإسلام: مقوماته، خصائصه، أهدافه، مصادره*، مؤسسة الرسالة، دمشق، 1421هـ/ 2001م.

[2] البخاري، *الصحيح*، كتاب "الاستئذان"، باب "لا يقيم الرجل الرجل من مقامه"، حديث رقم 5825؛ مسلم، الصحيح، كتاب "الإيمان"، باب "من لقي الله بالإيمان..."، حديث رقم 48. بلفظ: **"أتدري ما حقهم عليه إذا فعلوا ذلك؟"** فقال: الله ورسوله أعلم"، قال: **"أن لا يعذبهم".**

فيعتبر الإسلام العبادة بمثابة الغاية من خلق الإنسان واستخلافه في الأرض: **{وما خلقتُ الجن والإنس إلا ليعبدون}** (الذاريات: 56)؛ **{وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون}** (الأنبياء: 25). فإن كانت العبادة تعني الاستسلام لإرادة الخالق، أيُّ عبادة أكبر من خضوعه لشرائعه؟ فهو **{الملك الحق}** (طه: 114) الذي من حقّه أن يُعبد ولا يُجحد، وأن يُشكر ولا يُكفر، وأن يُطاع ولا يُعصى؛ **"ولكلّ ملك حمى، وحمى الله محارمه"**[1]؛ فمحارم الله كل ما لم يأذن به لعباده، لعلّة أظهرها أو لحكمة كتمها؛ وفي ذلك كله بلاء للعالمين وامتحان للمؤمنين: **{أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون}** (العنكبوت: 2). ندرك من هنا معنى الحدّ الذّي لا يجوز تجاوزه، والحرم التي لا ينبغي انتهاكه: **{تلك حدود الله فلا تقربوها}** (البقرة: 187)؛ **{تلك حدود الله فلا تعتدوها}** (البقرة: 229)؛ **{ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه}** (الطلاق: 1).

فإن كانت غاية الشريعة تعبيد الناس لربهم بما شرّع لهم من تكاليف وأحكام فيلتزمون بها عن رضا وطواعية[2]، كان من الطبيعي أن ترتبط الأحكام ارتباطا وثيقا بالعقيدة[3]؛ وذلك من خلال مظهرين:

أ. تجريم التشريع السماوي لكل الأفعال التي تعتبر انتهاكا لحق الربوبية: الردّة وسبّ الله ورسوله، الشّرك والسحر، عقوق الوالدين...إلخ.

ب. اقتران الحكم الشرعي إما برضوان الخالق ومحبته إما بغضبه وانتقامه: **{بلى من أوفى بعهده واتقى فان الله يحب المتقين}** (آل عمران: 76)؛ **{من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله}** (النحل: 106)؛ **{والخامسة أن غضب الله عليها أن كان من الصادقين}** (النور: 9)؛ **{والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا (أي انتقاما) من الله والله عزيز حكيم}** (المائدة: 38).

---

[1] البخاري، *الصحيح*، كتاب "الإيمان"، باب "فضل من استبرأ لدينه"، حديث رقم 51؛ مسلم، *الصحيح*، كتاب "المساقاة"، باب "أخذ الحلال وترك الحرام"، حديث رقم 3004.

[2] الأشقر عمر سليمان، *المرجع السابق*، 1425هـ/ 2005م، ص. 23.

[3] زيدان عبد الكريم، المرجع السابق، 1421هـ/ 2001م، ص.188.

الفرع الثاني: صيانة الفطرة الإنسانية (الطهارة)

يُشير منظور الفطرة إلى الطبيعة الأ صلية؛ كل مولو د جديد يأتي إلى الدنيا بضمير طاهر ومسلم، في حال من الا ستسلام للإرا دة الإلهية؛ يخبرنا الإ سلام أن الإنسان يملك مركزا: هو القلب أو مقر الضمير. وعليه، ستكون الأمور التي تضاف إليه إما أنوارا، أي معرفة، وإما ظلمات؛ أي شكّ وقلق وفسوق[1]. **{فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون}** (الروم: 30).

من هذا المنظور، لا تُعتبر الجريمة في الشريعة الإ سلامية مجرّ د آفة اجتماعية تهدّ د أمن و سلامة المجتمع كما هو الحال بالنسبة للقانون الوضعي، بل تشكّل أيضا خطرا روحيا يهدّ د الإنسان في أعزّ ما يملكه: القلب أ ساس فلاحه في الدنيا ونجاته في الآخرة، حيث لا ينجو **{إلا من أتى الله بقلب سليم}** (الشعراء: 89)؛ **{فإنّها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور}** (الحج: 46)؛ **{ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلا}** (الإ سراء: 72).

فالمخالفة في نظر الشريعة السماوية "رجز" يُذهب صفاء القلب. لذلك نجد النبي ﷺ يصف المخالفات "بالقا ذورات في قوله: **"اجتنبوا هذه القا ذورات التي نهى الله عنها"**[2]؛ **"إنَّ العَبْدَ إِذَا أَخْطَأَ خَطِيئَةً نُكِتَتْ فِي قَلْبِهِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءُ، فَإِذَا هُوَ نَزَعَ وَا سْتَغْفَرَ وَتَابَ سُقِلَ قَلْبُهُ، وَإِنْ عَا دَ زِيدَ فِيهَا حَتَّى تَعْلُوَ قَلْبَهُ، وَهُوَ الرَّانُ الَّذِي ذَكَرَ اللَّهُ {كَلاَّ بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ"** (المطففين: 14)"[3].من هنا فكرة "التطهير"، أي تهدف العقوبة تطهير صاحب المخالفة من معصيته: **"إن أ دركه الله في الدنيا [بالعقوبة] كان كفارة له؛ ومن مات على ذلك مستورا فأمره إلى الله: إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه."**[4]

---

[1] الشيخ بن تونس خالد، *علاج النفس*، ترجمة عصام طوالبي الثعالبي، دار القصبة، الجزائر، 2014م، ص. 21 و24.

[2] الحاكم، *المستدرك*، حديث رقم 8244؛ البيهقي، *السنن*، كتاب "الأ شربة والحد فيها"، باب "السلطان يكره الرجل..."، حديث رقم 16148.

[3] الحاكم، *المستدرك*، حديث رقم 6؛ ابن حبان، *الصحيح*، كتاب "الصلاة"، باب " صلاة الجمعة"، حديث رقم 2858؛ الترمذي، *الجامع*، كتاب "تفسير القرآن"، باب "ومن سورة النساء"، حديث رقم 3278؛ بن ماجة، السنن، كتاب "الزهد"، باب " ذكر الذنوب"، حديث رقم 4242؛ النسائي، *السنن*، كتاب "الزينة"، 9822؛ البيهقي، السنن، كتاب الشها دات، باب "البينة العا دلة..."، حديث رقم 19124.

[4] مسلم، *الصحيح*، كتاب "الحدو د"، باب "الحدو د كفارات لأهلها"، حديث رقم 3229؛ بن حبان، الصحيح، كتاب "الحدو د"، باب " ذكر البيان بأن من عجل له العقوبة..."، حديث رقم 4497؛ رواه أيضا الإمام أحمد (حديث رقم 22066)، والبيهقي (حديث رقم 19493)، وابن ماجة (حديث رقم 2595) وأبي داو د (حديث رقم 576).

الفرع الثالث: ضمان النجاة الأخروية (الهدى)

لا شك أن أهمّ خصائص القاعدة القانونية اقترانها بجزاء في الدولة عند الاقتضاء على من خرج على أحكامها[1]. ويكون الجزاء إمّا جنائيا يتمثل بعقوبة جسدية تُصيب الإنسان في كيانه أو تقيّد من حريته أو تنقص من ماله (الغرامة)، وإما مدنيّا بفرض تعويض أو بإبطال تصرف قانوني.

تتّفق الشريعة السلامية مع القوانين الوضعية في اقتران أحكامها بجزاء. لكنها تختلف معها في كون الجزاء فيها أخروي و دنيوي في آن واحد: بل يقال أنّ الأ صل في أجزيتها أنها أخروية، إلا أن مقتضيات الحياة وضرورة ا ستقرار المجتمع وتنظيم علاقات الأفرا د على نحو واضح دعا إلى أن يكون مع الجزاء الأخروي جزاءا دنيويا[2]. **{تلك حدو د الله ومن يطع الله ور سوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها و ذلك الفوز العظيم؛ ومن يعص الله ور سوله ويتعد حدو ده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين}** (النساء: 13).

فالأوامر والنواهي رحمة بقدر ما هدفها هداية الإنسان نحو طريق الر شا د والنجاة: **{يريد الله ليبيّن لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم}** (النساء: 26)؛ **{أفمن يُلقى في النّار خير أم من يأتي آمنا يوم القيامة}** (فصلت: 42)؛ **{ثم ننجّي ر سلنا والذين آمنوا كذلك حقا علينا ننج المؤمنين}** (يونس: 103). فجميع أحكام الشريعة، يقول الشيخ البوطي، "تحملُ في الوقت نفسه إلى النّاس مصالحهم التي جعلها الله لهم بمحض فضله حقوقا. فكلّ حكم من أحكام الشريعة قائم إ ذاً على أ ساس حق الله، وكلّ حكم متضمّن في الوقت نفسه حقًّا للعبا د، على تفاوت في مدى ظهور هذه الحقوق واختلاف في تعلّقها بالدنيا أو الآخرة."[3]

---

[1] السنهوري عبد الرزاق، *المرجع السابق*، 1371هـ/ 1952م، ص. 13.

[2] زيدان عبد الكريم، *المرجع السابق*، 1421هـ/ 2001م، ص.45.

[3] البوطي رمضان، *ضوابط المصلحة الشرعية في الشريعة الإسلامية*، مؤ سسة الر سالة، دمشق، ط. 2، د. ت، ص. 51.

المبحث الثاني
الـشـمـــولـيـــــة

باعتبار الكمال والحكمة من صفات الخالق، كان من الطبيعي أن تشمُل شريعته أمور الإنسانية كافّة، الدنيوية منها والأخروية: ذلك ما يُعرف بخا صية "الشمولية". فخلافا للأعراف التي تظهر في بيئة محليّة، أو القوانين التي تشُرّع لأمّة معيّنة، إن الشريعة الإلهية موجّهة للإنسانية جمعاء: فهي عالمية (المطلب الأول)؛ كما أنّها ليست مقيدة بزمان بل جُعلت للناس كافة في كل الأزمنة والعصور[1]: فهي دائمة (المطلب الثاني). جاءت الشريعة من جهة أخرى وافية بمختلف حاجات الأمة من حيث النظام التعبدي، والفردي، والأخلاقي، والاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي، وفيها كل ما تحتاج إليه الأمة في تدبير شؤونها الداخلية والخارجية[2]: فهي عامّة (المطلب الثالث). لذلك يُقال أنّ الشريعة نظام شامل من حيث المكان والزمان والإنسان.

المطلب الأوّل:

الشمولية من حيث المكان: العالميـــة

أظهرت نتائج استبيان قامت به الجريدة الفرنسية *"العالم والحياة"* سنة 1423هـ/ 2003م أنّ أكثر من 64 بالمائة من الفرنسيين الكاثوليك يعتقدون أن محمدّا نبيّا، إلا أنهم يعتبرون رسالته موجهة لأمّة العرب دون غيرها من الأمم: فهي بالنسبة لهم محليّة وليست عالميّة. كذلك نجد جمهور المستشرقين يعتبر الشريعة الإسلامية نظاما قانونيا عربيّا لا تمتدُّ

---

[1] القطاع مناع، *وجوب تحكيم الشريعة الإسلامية*، دار التوزيع والنشر الإسلامية، ميدان السيدة زينب، ص. 69.

[2] السيد سابق، *خصائص الشريعة الإسلامية ومميزاتها*، الفتح للإعلام العربي، 1409هـ/ 1988م، ص. 4-5.

أحكامه للإنسانية جمعاء؛ دليلهم في المسألة أن بعض أحكام الكتاب والسنة تعكس أعراف الشعوب السامية، كالولاية في الزواج والعصبة في الميراث، أحكامٌ عرفتها شبه الجزيرة قبل مجيء الإسلام، وبالتالي لا يمكن - على حدّ قولهم –فرضها على الإنسانية جمعاء.

كيف يمكن الرد على الشّبهة السابقة بالدليلين النقلي (النصوص الشرعية) والعقلي (قواعد المنطق)؟

أ. الدليل النقلـي:

وردت العديد من الآيات القرآنية الدالة بأن الشريعة الإسلامية أنزلت للإنسانية جمعاء. يقول تعال: **{تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا}** (الفرقان: 1)؛ **{إن هو إلا ذكر للعالمين}** (ص: 87)؛ **{وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا}** (سبأ: 28)؛ **{وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين}** (الأنبياء: 107)؛ **{قل يأيها الناس إنّي رسول الله إليكم جميعا}** (الأعراف: 158)؛ **{يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم}** (النساء: 170).

كذلك ترادفت الأحاديث الدالة على الطابع العالمي للشريعة الإسلامية: منها قوله ﷺ: **"كان النّبيُّ يُبعث إلى قومه خاصة وبُعثتُ إلى النّاس عامّة"**[1]؛ **"أُرسلتُ إلى النّاس كافّة وبي خُتم النبيُّون"**[2]؛ **"بُعثت إلى الأحمر والأسود"**[3]. أليس أفضل دليل على عالمية الإسلام السّرعة الكبيرة التي انتشر بها في القرون الأولى حيث تبنّى تشريعاته ملوك الأرض إلى حدود الصين شرقا، وأبواب أوروبا الوسطى غربا؟

---

[1] البخاري، الصحيح، كتاب "الحيض"، باب "الصلاة على النفساء وسنتها"، حديث رقم 326؛ بن حبان، الصحيح، كتاب "التاريخ"، باب "من صفته صلى الله عليه وسلم"، حديث رقم 6533؛ ورواه أيضا الإمام أحمد (حديث رقم 13977)؛ والبيهقي (حديث 938).

[2] الإمام أحمد، المسند، حديث رقم 9892؛ البهقي، السنن، جماع "أبواب الاستطانة"، باب "ذكر الروايات في كيفية التيمم..."، حديث رقم 939.

[3] بن حبان، الصحيح، كتاب "التاريخ"، باب "الحوض والشفاعة"، حديث رقم 6600؛ الإمام أحمد، المسند، حديث رقم 20798.

ب. الدليل العقلي:

إن كانت أحكام الإسلام خاصة بأمّة العرب دون غيرها من الأمم كما يدّعي ذلك جمهور المستشرقين، كيف يمكن تفسير أنه في مجموع 1.7 مليار مسلم اليوم، أكثر من 80 بالمائة ليسوا من العرب؟ فالسواد الأعظم من المسلمين يتواجد في الدول الآسيوية، كأندونيسيا وباكستان والهند. بالإضافة إلى تركيا وإيران وإفريقيا السوداء. فإن كان الإسلام دينا عربيا كما يعتقد الغرب ذلك، لماذا لم يتوقّف عند حدود شبه الجزيرة ولا يمثّل العرب سوى 20 بالمائة من المسلمين؟

لا شك أن الشّريعة الإسلامية تولّدت في بيئة ثقافة معيّنة وحدود جغرافية محدّدة، شبه جزيرة العرب مع أعرافها وتقاليدها. لكن أحكامها ومبادئها، كما دلّت على ذلك نصوص الكتاب والسنة وشهد لها التاريخ، ليست خاصّة بالشعوب العربية: فهي تخاطب الإنسانية جمعاء.

لكن مبدأ عالمية الشريعة يطرح الإشكال الآتي: ألا تؤدّي فرضيّة تحكيم التشريع الإسلامي على الصّعيد العالمي إلى فرض نظام قانوني موحّد، وبالتالي القضاء على التنوّع القانوني أساسا الاختلاف الثقافي؟ فإن كان العالم بطبيعته متعدّد الحضارات والديانات والثقافات، كيف تستطيع الشريعة مخاطبة الإنسانية جمعاء دون إزالة المميزات الثقافية والقضاء على الخصوصيات الحضارية؟

يخبرنا الخالق أن اختلاف البشر من حيث الأديان والأجناس والأعراف واللغات من مشيئته: **{لو شاء الله لجعلكم أمة واحدة}** (النحل: 93) ؛**{واختلاف ألسنتكم وألوانكم؛ إن في ذلك لآيات للعالمين}** (الروم: 22)؛ **{جعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا}** (الحجرات: 13). من هنا، لا تهدف الشريعة الإسلامية القضاء على الاختلاف البشري، بل تخاطب الإنسانية آخذة بعين الاعتبار الخصوصيات الثقافية؛ أفضل دليل على ذلك إقرارها بالعرف كمصدر من مصادر التشريع الإسلامي. فقد أقرّت الشريعة بمشروعية العمل بالأعراف التي اعتادت الشعوب تحكيمها: **{وأمر بالعرف}** (الأعراف: 199). ألا تدلّ مشروعية العرف على رغبة المشرّع الأعلى في الحفاظ على الخصوصيات الثقافية لمختلف الشعوب؟ بالفعل،

يجد النّاظر في المذاهب الفقهية أن "جميعها قد أخذت بالعرف، وجعلته أ صلا ينبني عليه شطر عظيم من أحكام الفقه"[1] ؛ من هنا تنوّعت المدارس الشرعية تبعا لتنوّع المجتمعات التي بلغتها الر سالة المحمدية. فلم تحل الشريعة دون رغبة الشعوب التي تبنّت أحكامها في المحافظة على أعرافها التي لا تتنافى مع جوهر الدين الحنيف.

من هنا، نستطيع القول أن مبدأ عالمية الشريعة لا يعني، كما يظن أكثر الناس ذلك، إخضا ع الشعوب لأحكام الإ سلام، بل فقط دعوة الأمم إلى تبنّي مبا دئه التشريعية السمحاء، وتطبيقها في كل مجتمع بما يتما شى مع عا داته وتقاليده، لضمان حق الشعوب في الاحتفاظ بمميزاتها الحضارية و خصو صياتها الثقافية.

المطلب الثاني:

الشمولية من حيث الزمـــان: الديمومـــة

يقول الفيلسوف الفرنسي "منتسكييه" في كتابه الشهير *روح القوانين*: "من مميّزات الأنظمة القانونية الوضعية أنّها دائمة التغيّر والتحول؛ خلافا للتشريعات الدينية التي من سمتها الثّبات وعدم التغيّر أبد الآبدين" (1777، س26).

إن القوانين التي تصدر في مختلف الأزمنة والأمكنة قوانين خا صّة، توضع لمجموعة خا صة في بيئة خا صة؛ فلا يستطيع واضعيها خرق حجب الأزمة والأمكنة ليضعوا قانونا صالحا ليحكم البشرية على اختلاف الأزمنة والأمكنة[2]. و ذلك عكس تشريع الخالق الذي أحصى علمه الأزلي كل ما كان وكل ما يكون؛ فالقانون السماوي هو الوحيد الذي يتّصف بالبقاء دون أن يُعطِّل أحكامَه مرور الزمن: تلك صفة الديمومة؛ **{لا تبديل لكلمات الله}** (يونس: 64) ؛ **{لن تجد لسنة الله تبديلا}** (الأحزاب: 62) ؛ **{ولن تجد لسنة الله تحويلا}** (فاطر: 43).

لكن السؤال الذي يُطرح هنا: هل صفة الديمومة خا صة بالشريعة الإ سلامية أم تتصف بها كل الشرائع السماوية بما فيها اليهو دية والنصرانية؟ بالعو دة إلى أ سفار الكتاب المقدس،

---

[1] الخن مصطفى سعيد، *المرجع السابق*، 1404هـ/ 1984م، ص. 99.

[2] الأ شقر عمر سليمان، *المرجع السابق*، 1425هـ/ 2005م، ص. 73.

نجد التوراة تُثبت لشريعة موسى البقاء والديمومة، حيث تعتبر أحكامها مرآةً للفطنة والحكمة الأبدية (سفر التثنية: 6). يؤكّد المسيح على هذه الفكرة في قوله: **"إلى أن تزول السماء والأرض لا يزول حرف واحد أو نقطة واحدة من الناموس** (الشريعة) **حتى يكون الكل** (القيامة)**؛ السماء والأرض تزولان ولكن كلامي لا يزول"** (إنجيل متى 5: 18؛24: 35). ما رأي الإسلام في المسألة؟

لم ينف القرآن صفة الربوبية عن شريعتي موسى وعيسى: **{وعندهم التوراة فيهما حكم الله}** (المائدة: 43)؛ **{وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور}** (المائدة: 46)؛ بل يدعو أهل الكتاب إلى تحكيم شريعتيهما والالتزام بأحكامهما: **{يأهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليكم من ربكم}** (المائدة: 68)؛ **{فليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه}** (المائدة: 47). لكن الإسلام ينكر على الأحبار والرهبان إفراطهم وتفريطهم في تفسير أحكام الكتاب المقدس بما يخدم مصالح كبار القوم؛ تلك إحدى معاني "التحريف" الوارد في قوله تعالى: **{يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون}** (البقرة: 75). لذلك أعقب الخالق شرائع الأنبياء بالشريعة المحمديّة الخالدة لتذكير الإنسانية بما ورد في كتب أنبيائها: **{يأهل الكتاب لقد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير لقد جاءكم من الله نور وكتاب مبين}** (المائدة: 15).

من هنا، كانت الشريعة الإسلامية، بصفتها آخر الشرائع الإلهة المنزّلة، أولى من غيرها بتجاوز عقبات الزمان وتلبية مصالح الإنسان؛ فالديمومة نتيجة منطقية لصفة الأخروية التي تميّز شرع الإسلام؛ "فإذا كانت الرسالة السماوية ليس بعدها رسالة إلهية أخرى، وإذا كان رسولها هو خاتم النبيين [...]، وجب أن يكون ما فيها من تشريعات قد قامت على أسس تجعلها صالحة للناس عامة في كل مكان وزمان"[3]؛ قال تعالى: **{لقد لبثتم في كتاب الله إلى يوم البعث}** (الروم: 56)، قيل في بعض أوجه تأويل الآية: أي لبثتم في حكم الله إلى يوم القيامة[4]، فبذلك **{كنتم خير أمة أخرجت للناس}** (آل عمران: 110)، لأنّكم كنتم أمّة **{رسول الله وخاتم النبيين}** (الأحزاب: 40).

---

[3] موسى محمد يوسف، *المرجع السابق*، 1430هـ/ 2009، ص. 115.

[4] القرطبي محمد (ت. 667هـ/ 1269م)، *الجامع في أحكام القرآن*، المرجع السابق، الروم: 56.

المطلب الثالث:

الشمولية من حيث الإنسان: العموميــة

باعتبار الشريعة الإسلامية آخر الشرائع ظهورا، وكتابها آخر الكتب نزولا، ونبيّها آخر الأنبياء إرسالا، كان من الضروري أن تشمل أحكامها كافة شؤون العباد المادية والروحية، الدينية والدنيوية: فهي بذلك *عامّة*. فآخر ما نزل على النبي ﷺ في حجة الوداع: **{اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا}** (المائدة: 3)؛ أي – يقول الطبري (ت. 310هـ/ 923م) في تفسير الآية -"أكملتُ لكم فرائضي عليكم وحدودي، وأمري إياكم ونهيي، وحلالي وحرامي"[5]. **{ونزلنا عليك الكتاب تبيانًا لكل شيء}** (النحل: 89)؛ قيل: "لكل شيء ممّا نحتاج في الشرع ولا بد منه في الملة"[6] من "الفرائض والسنن، والحدود والجهاد، والأحكام والحلال والحرام"[7]. يضيف الشيخ الطاهر بن عاشور (ت. 1393هـ/ 1973م) في تفسير الآية السابقة: "**{كل شيء}** يفيد العموم [...] من إصلاح النّفوس، وإكمال الأخلاق، وتقويم المجتمع المدني، وتبيين الحقوق."[8]

فقد وضعت الشريعة الإسلامية إطارا عاما للتشريع بما يضمن الحفاظ على النظام العام والآداب؛ فأمرت بحفظ النفس بتحريم القتل والعدوان، وحفظ العقل بتحريم المسكرات والمخدرات، وحفظ الدين بتحريم الارتداد والإلحاد، وبحفظ كرامة الإنسان وعرضه، وبحفظ ماله وملكه[9]. فنجد أحكام الشريعة، ضمن هذا الإطار المقاصدي، تشمل مختلف المواضيع المتعلقة بالأسرة، وبعلاقات الأفراد المالية، وبالقضاء والدعاوى، وبالأجانب، وبعلاقة الدولة بالدول الأخرى، وبنظام الحكم، وبموارد ومصارف الدولة[10]. كما لم تغفل

---

[5] الطبري ابن جرير (ت. 223هـ/ 838م)، *المرجع السابق*، المائدة: 3.

[6] *المرجع السابق*، النحل : 89.

[7] البغوي أبو محمد (ت. 516هـ/ 1122م)، *معالم التنزيل*، دار طيبة، مصر، 1409هـ /1989م، المائدة: 3.

[8] بن عاشور الطاهر (ت. 1393هـ/ 1973م)، *تفسير التحرير والتنوير*، الدار التونسية للنشر، تونس، 1428هـ/ 2008م، النحل: 89.

[9] علي جمعة محمد، *المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية*، دار السلام، مصر، ط. 4، 1433هـ/ 2012م، ص. 380.

[10] زيدان عبد الكريم، *المرجع السابق*، 1421هـ/ 2001م، ص.58.

عن معالجة وضعية مختلف الفئات التي يتكوّن منها المجتمع، خاصة منها اليتامى والعجزة والضعفاء والفقراء[11]. فلا خلاف بين أهل العلم أن كل ما يحدث للناس من وقائع في هذه الحياة الدنيا إلا ولها في الشريعة الإسلامية حكما؛ أحكامٌ يُعرف بعضها مباشرة من نصوص القرآن والسنة، ويُعرف بعضها من الدلائل الاجتهادية[12].

لا تتوقّف عمومية الشريعة مع شمولها لمختلف جوانب الحياة الاجتماعية، بل تمتدّ أيضا لمظاهر الحياة السلوكية والروحية. يقول الأستاذ سليمان الأشقر (1403هـ/ 1982م) في هذا السياق:

"من الأدلة على سعة الشريعة عنايتها بإصلاح روح العبد وعقله وفكره وقوله وعمله، وعنايتها بالفرد والأسرة والمجتمع، وقد وضعت نظاما اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا، وشرعت قيام الدولة الإسلامية وحدّدت معالمها، ورسمت العلاقة بين الحكّام والمحكوم، وعلاقة الأمة الإسلامية بغيرها في حالتي السلم والحرب؛ وإذا كانت الشرائع الوضعية تزعم أنها تعني بحياة الإنسان الدينية، فإن الشريعة الإسلامية وحدها التي تصل الدنيا بالآخرة، وترسم طريق السعادة الأبدية، وتصل الإنسان بخالقه ومعبوده، ولا يمكن أن تتطلع الشرائع الأرضية إلى هذا الأفق السامي، فهي محكومة بعالم الدنيا."[13]

بالفعل، إن الشريعة الإسلامية وخلافا للقوانين الوضعية تنظّم حياة الإنسان كلّها من مختلف جوانبها، سواء من حيث علاقته بخالقه أو بنفسه أو بغيره[14]. وقد اعترف أكثر رجال القانون الغربيين بهذه الخاصية التي تميّز التشريع الإسلامي، بما فيهم "هنري بوسكه" الذي يصرّح بـ"أن القانون الإسلامي يشمُل من حيث المبدأ كلّ حياة المؤمن، وكل حياة الجماعة المسلمة، ابتداء من أحكام الاستئجار وقضاء الحاجات الطبيعية أو الصلاة، حتى قواعد الجهاد والحرب والزكاة، مارّا بالزواج والبيوع والوصايا."[15] نجد نفس الفكرة عند المستشرق "نالينو" حين يقرّ بأن "الشريعة أوسع من القانون: ففي الفقه تُذكر العبادات،

---

[11] السيد سابق، *المرجع السابق*، 1409هـ/ 1988م، ص. 11-12.

[12] خلاف عبد الوهاب، *مصادر التشريع فيما لا نص فيه*، دار القلم، الكويت، ط 3، 1392هـ/ 1972م، ص. 155.

[13] الأشقر عمر سليمان، *خصائص الشريعة الإسلامية*، مكتبة الفلاح، الكويت، 1403هـ/ 1982م، ص. 53.

[14] الطريفي ناصر، *تاريخ الفقه الإسلامي*، مكتبة التوبة، الرياض، 1418هـ/ 1997م، ص. 28.

[15] مجموعة دراسات، *هل للقانون الروماني تأثير على الفقه الإسلامي*، المكتبة العلمية، بيروت، ص 68.

وهو يشمل على أبواب منها ما هو عندنا من الحقوق العامة، كبعض مسائل الخراج وزكاة المعادن وغير ذلك [...] ويوجد في الفقه ما هو في نظر الغربي من المسائل الدينية، مثل الأيمان والنذور والذبائح العادية."[16]

[16] *المرجع السابق*، ص 11.

المبحث الثالث

الـوسـطيـــــــــة

روي أن النبي ﷺ بلغه خبر ثلاثة رجال نذر أحدهم ألا يتزوج النساء، والثاني أن يصوم ولا يفطر، والثالث أن يقوم ولا ينام؛ فقام ﷺ في صحابته خاطبا فقال: **"ما بال أقوام يقولون كذا وكذا؟! وإني أ صلي وأنام، وأ صوم وأفطر، وأتزوج النساء؛ فمن رغب عن سنتي فليس مني!"**[17] نجد نفس المعنى في حديث الصحابي الزاهد أبي الدر داء الذي بالغ في التعبّد حتى شُغل عن أهله، فدعاه النبي ﷺ ليأمره: **" صم وافطر! وقم ونم! فإن لربّك عليك حقا، وإن لزوجك عليك وحقا، وإن لربك عليك حقا؛ فأعط لكل ذي حق حقه!"**[18]

فمنذ بداية الر سالة المحمدية، إلاّ ونصوص الإ سلام تر شد المؤمنين إلى التو سّط والاعتدال؛ ليس في العبا دة فحسب، بل في كل شيء بما فيها أبسط أمور الحياة اليومية كالأكل والشرب: **{كلوا وا شربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين}** (الأنعام: 141)، أي - يقول النبي ﷺ - أن يترك الإنسان من بطنه **"ثلثا لطعامه، ثلثا لشرابه، وثلثا لهوائه"**[19]. الاعتدال واجبٌ أيضا في الكلام: **{ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا}** (الإ سراء: 110)؛ **{واقصد في مشيك واغضض من صوتك}** (لقمان: 19)؛ **"أبعدكم مني مجلسا يوم القيامة الثرثارون"**[20]. أكثر من ذلك: أوجب الإ سلام التو سّط حتى في المشاعر: **{فإ ذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم}** (فصلت: 34)؛ **"أحبب حبيبك هونًا ما عسى أن يكون بغيضك يومًا ما، وابغض بغيضك هونًا ما عسى أن يكون حبيبك يومًا ما"**[21] !

---

[17] مسلم، كتاب "النكاح"، ح. 2495.

[18] البخاري، كتاب "الصوم"، ح. 1849؛ مسلم، كتاب "الصيام"، ح. 1969.

[19] ابن حبان، كتاب "الرقائق"، ح. 680؛ الحاكم، *المستدرك*، 7191.

[20] الترمذي، كتاب "البر والصلة"، ح. 1937.

[21] الترمذي، كتاب "البر والصلة"، ح. 1916.

فالوسطية من أهم خصائص الإسلام، حتى لُقّبت الأمة المحمدية "بأمّة الوسط": لا إفراط ولا تفريط بل توسط واعتدال[22]؛ **{وكذلك جعلناكم أمّةً وسطًا لتكونوا شهداء على الناس}** (البقرة: 143): يقول الإمام الطبري (ت. 310هـ/ 923م) في تفسير الآية: "إنّما وصفهم الله تعالى ذكره بأنهم *وسطٌ* لتوسّطهم في الدين."[23] لا شك أن أمّة محمد ﷺ لم تكن أمّةً وسطًا إلاّ لأن شريعتها كانت كذلك[24]؛ تتجلّى هذه الوسطية في فلسفة التشريع الإسلامي عبر ثلاثة مبادئ تميّز الشريعة المحمدية عن غيرها من التشريعات: اليسر والوضوح (المطلب الأول)، ورفع الحرج (المطلب الثاني)، وقلّة التكاليف (المطلب الثالث).

المطلب الأول:

اليســـر والوضـــوح

تقتضي صفة الربوبية، كما رأينا ذلك، أن الشّريعة ليست من وضع العباد بل من وضع الله رب العباد: أحكم الحاكمين في قضائه، وأرحم الراحمين بعباده. فلا يُعقل من الخالق الرحيم أن يرهق مخلوقاته ويحملّهم المشقّة، وهو **"أرحم بعبده المؤمن من الوالدة الشفيقة"**[25]. عكس ذلك: **{يريد الله ليخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا}** (النساء: 28)؛ **{يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر}** (البقرة: 185).

يُخبرنا الوحي من جهة أخرى أن من أهمّ أسباب بعثة النبي ﷺ رفع القيود - أي النّصب والمشقّة - التي فُرضت على أتباع الديانات السابقة، خاصة منها اليهودية والنصرانية: **{الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم}** (الأعراف: 157).

---

[22] الأشقر عمر سليمان، *المرجع السابق*، 1425هـ/ 2005م، ص. 87.

[23] الطبري ابن جرير (ت. 310هـ/ 923م)، *التفسير*، المرجع السابق، البقرة: 143.

[24] الأشقر عمر سليمان، *المرجع السابق*، 1425هـ/ 2005م، ص. 87.

[25] البيهقي، " شعب الإيمان"، ح. 6627 بلفظ: **"فَوَاللَّهِ لَلَّهُ أَرْحَمُ بِعَبْدِهِ الْمُؤْمِنِ مِنْ هَذَا الطَّائِرِ بِفَرْخِهِ".**

لذلك نجد النبي ﷺ وهو يرشد باستمرار صحابته إلى التيسير والتسهيل: **"يسّروا ولا تعسّروا ! وبشّروا ولا تنفّروا !"**[26] ؛ **"بُعثت بالحنفية السّمحة السّهلة"**[27]؛ **"أحبّ أن يعلم أهل الكتاب أن في ديننا سماحة"**[28]. كما كان ينهاهم أشد النهي عن الغلوّ والتشدّد في شرع الله: **"الدّين يسر ولا يشاد الدين أحد إلا غلبه"**[29]؛ **"لا تشدّدوا على أنفسكم فيُشدّد عليكم؛ فإن قوما شدّدوا على أنفسهم فشُدّدَ عليهم؛ فتلك بقاياهم في الصوامع والديار: {رهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم}** (الحديد: 27)"[30]؛ **"هلك المتنطّعون! هلك المتنطّعون! هلك المتنطّعون!"**[31]، أي – يقول النّووي (676هـ / 1277م) - "المتعمّقون، الغالون، المجاوزون الحدود"[32]؛ أولئك الذين خاطبهم الشارع الحكيم في قوله تعالى: **{يأهل الكتاب لا تغلوا في دينكم}** (النساء: 171). قيل في تفسير قوله تعالى: **{ثم السّبيل يسره}** (عبس: 20): "طريق الحق والباطل بيّناه له وأعلمناه وسهّلنا له العمل به."[33]

تتّصف الشريعة الإسلامية من جهة أخرى بالوضوح. بمعنى أن أحكامها واضحة المعالم لا يعتريها الغموض ولا يتخلّلها الإبهام. يقول رسول الله ﷺ: **"قد تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك"**[34]؛ **"إنّي تركتكم على الواضحة"**[35].

أما فيما يخصّ تجسيد صفتي اليسر والوضوح في النظم الإسلامية، فهي تتجلّى أساسا من خلال:

---

[26] مسلم، *الصحيح*، كتاب "الجهاد والسير"، ح. 3268.

[27] البخاري، *الصحيح*، "الأدب المفرد"، ح. 283؛ الإمام أحمد، "مسند الأنصار"، ح. 21703.

[28] العراقي، *تخريج أحاديث الإحياء*، ح. 3819.

[29] البخاري، *الصحيح*، كتاب "الإيمان"، ح. 38؛

[30] الأشقر عمر سليمان، *المرجع السابق*، 1425هـ/ 2005م، ص. 80.

[31] البخاري، *التاريخ الكبير*، ح. 698؛ أبو داود، *السنن*، كتاب "الآداب"، ح. 4260.

[32] مسلم، *الصحيح*، كتاب "العلم"، ح. 4829.

[33] الطبري ابن جرير (ت. 223هـ/ 838م)، *المرجع السابق*، عبس: 20.

[34] الحاكم، *المستدرك*، حديث رقم 302؛ ابن ماجة، *السنن*، باب "اتباع سنة الخلفاء الراشدين..."، حديث رقم 43؛ الإمام أحمد، *المسند*، 16812.

[35] الأصبهاني، *المستدرك*، حديث رقم 4.

أ. البساطة والخلوّ من الإجرائية والشكلية:

و ذلك خلافا للقوانين القديمة التي أ سرفت في تقديس إجراءات و شكليات إبرام العقو د والتقاضي. فالشريعة لا تنص مثلا على إجراءات شكلية يجب إتباعها ليكون العقد صحيحا كما كان الأمر عند الرومان[36]؛ كما أنّها و خلافا للقانون الروماني الذي يشترط من الخصوم التلفّظ بأقوال معيّنة وإتبا ع إجراءات معقّدة لرفع الدعوى، تكتفي بتقدُّم الخصم أمام القاضي وإثبات صحة دعواه عملا بالمبدأ: **"البيّنة على من ا دّعى واليمين على من أنكر"**[37]. كذلك في عقد البيع والمعاملات التجارية: لا تشترط الشّريعة إجراءات معقدة بل تكتفي بتبا دل صيغة الإيجاب والقبول بحضور شاهدين: **{وأ شهدوا إ ذا تبايعتم}** (البقرة: 282).

ب. الاعتدال بين النقل والعقل:

من يسر الشريعة الإ سلامية عدم تقييدها القاضي بالمنقول (النصوص الشرعية) إلى درجة ا ستبعا د المعقول (الدليل العقلي). عكس ذلك، نجد الوحي يُشيد بنعمة العقل في أكثر من موقع: فقد ور د فعل **{يعقلون}** في القرآن في عشرين موضع، و**{يتفكرون}** في عشر مواضع، و**{يتذكرون}** في سبع مواضع، حتى جعل النبي ﷺ العقل مرجعية التمييز بين الخير والشر، الحق والباطل: **"ا ستفت قلبك: البرّ ما اطمأنت إليه النفس والإثم ما حاك في صدرك"**[38]. من هنا، إن الإ سلام كما يقول الأ ستا ذ العقا د "يخاطب العقل، ولا يقصر خطابه على الضمير أو الوجدان. وفي حكمه أن النظر بالعقل هو طريق الضمير إلى الحقيقة، وأن التفكير باب من أبواب الهداية التي يتحقق بها الإيمان: **{قل إنما أعظكم بواحدة}** (سبأ: 46) **{كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون}** (البقرة: 219)."[39]

---

[36] مو سى محمد يو سف، *المرجع السابق*، 1430هـ/ 2009، ص. 117.

[37] البيهقي، *السنن*، "كتاب النفقات"، ح. 15118.

[38] الإمام أحمد، *المسند*، حديث رقم 17648؛ الدارمي، *السنن*، كتاب "البيوع"، باب "د ع ما يريبك إلى ما لا يريبك"، حديث رقم 2458.

[39] العقا د عباس محمو د، *حقائق الإسلام وأباطيل خصومه*، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. 1، ص. 11.

من هنا، جعلت الشريعة إلى جانب مصادرها الأصلية عددا من المصادر الاجتهادية التي يغلب عليها الطابع العقلي، أهمها القياس والمصلحة المرسلة والاستحسان كما سنرى ذلك في الفصل الثالث. من مظاهر يسر الشريعة أيضا منحها للقاضي صلاحية الترجيح أو اختيار بين الحلول الشرعية المقترحة من طرف مختلف المذاهب أيّها أولى بتحقيق المصلحة العامة، وذلك عملا بالمنهج النبوي الذي يعلّمنا أنه **"ما اختار رسول الله ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما"**[40]. بالإضافة إلى أمكانية مراجعة الإمام لفتواه والقاضي لحكمه في حالة ما توصّل إلى حل أقرب من الحق؛ يقول الخليفة عمر في هذا السياق في وصيته إلى القضاة: "لاَ يَمْنَعَكَ قَضَاءٌ قَضَيْتَهُ اليوم فراجعت نفسك فيه وهُديتَ فيه لرشدك، أن ترجع إلى الحق: فَإِنَّ الْحَقَّ قَدِيمٌ وَمُرَاجَعَةُ الْحَقِّ خَيْرٌ مِنَ التَّمَادِي في الْبَاطِلِ"[41].

ج. الوضوح والقابلية للتعليم:

خلافا للأنظمة القانونية القديمة التي جعلت علم القانون حكرا على طبقة اجتماعية معينة كما كان الأمر في روما قبل صدور قانون الألواح الاثني عشر، أو في النصرانية التي خصّصت معرفة علوم اللاهوت والقانون الكنسي لرجال الدين دون غيرهم من العامة، إن تحصيل العلوم الشرعية في الإسلام في متناول الجميع، رجالاً ونساءً، فقراء وأغنياء. يقول رسول الله ﷺ: **"العلم بالتعلّم والفقه بالتفقّه، من يرد الله به خيرا يفقّهه في الدّين"**[42]؛ **"طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة"**[43]. من هنا، يستطيع أي مسلم أو مسلمة التفقّه في الدّين لبلوغ أعلى مراتب المعرفة بالعلوم الشرعية.

---

[40] البخاري، *الصحيح*، كتاب "الحدود"، باب "كراهية الشفاعة في الحد..."، حديث رقم 6318؛ مسلم، *الصحيح*، كتاب "الفضائل"، باب "مباعدته..."، حديث رقم 3402.

[41] القرطبي ابن عبد البر (ت. 462هـ/ 1070م)، *جامع بيان العلم وفضله*، لبنان، دار الكتب العلمية، 1420هـ/ 2000م، ج. 2، فصل "الاجتهاد".

[42] البخاري، *الصحيح*، كتاب "العلم"، باب "من يرد الله به خيرا..."، حديث رقم 70؛ مسلم، *الصحيح*، كتاب "الزكاة"، باب "النهي عن المسألة"، حديث رقم 1725. ولفظ **"العلم بالتعلم"** عند البيهقي، السنن، حديث رقم 252.

[43] ابن ماجة، السنن، أبواب "في فضائل أصحاب رسول الله..."، حديث رقم 220.

إن خاصية اليسر والوضوح، باعتبارها من أهم مميّزات الشريعة الإسلام، لم تخف على عدد من المستشرقين المنصفين، منهم "غوستاف لوبون" (ت. 1349هـ/ 1931م) الذي يقول في هذا السياق:

"للإسلام الحق أن ينسب لنفسه هذا الشرف العظيم وهو كونه أول ديانة أوجدت بهذا العالم الإقرار الخالص بوحدانية الله. ومن هذه الوحدانية نتجت بساطة الدين الإسلامي، وفي هذه البساطة يجب علينا أن نفتش عن سرّ قوة الإسلام. لأنّه زيادة على سهولة فهم تعاليمه، فإن الدين الإسلامي لا يعرض على متبعيه ولو واحد من تلك الأسرار الغامضة أو المبادئ المتناقضة الكثيرة الموجودة بالأديان الأخرى والتي تلطم العقول أي لطم [...] فوضوح الإسلام بهذه الصورة المتناهية وأمره بالعدل والإحسان كان حقا سبب انتشاره بالعالم."[44]

المطلب الثاني:

رفـــع الحـــــــرج

مصداقا لقوله تعالى: **{وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين}** (الأنبياء: 107)، لا يمكن للشريعة المحمدية أن تكون إلا رحمة، بحيث "لا يتقرّر من تكاليفها شيء لا يطاق."[45] فقد كتب المشرّع الإسلامي التيسير على الناس بحيث لا يوقعهم في الضيق والحرج: لذلك جاءت تكاليفه في حدود الاستطاعة البشرية[46]. يقول الخالق جلّ وعلا: **{لا يكلف الله نفسا إلا وسعها}** (البقرة: 286). من هنا، ترادفت الآيات القرآنية النّافية للمشقّة والحرج: **{وما جعل عليكم في الدين من حرج}** (الحج: 78)؛ **{ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج}** (المائدة: 6)؛ **{ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له}** (الأحزاب: 38)؛ **{كتابٌ أُنزل إليك فلا يكن في صدرك حرج منه}** (الأعراف: 2)؛ **{لكي لا يكون على المؤمنين حرج}** (الأحزاب : 37)؛ **{لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت}** (النساء: 65).

يتجلّى مبدأ رفع الحرج من خلال ثلاث قواعد أساسية:

---

[44] لوبون غوستاف (Le Bon Gustave)، *حضارة العرب*، دار العالم العربي، القاهرة، 1432هـ/ 2010م.

[45] الثعالبي عبد الرحمن (ت. 878هـ/ 1474م)، *المرجع السابق*، البقرة: 286.

[46] واصل نصر فريد محمد، *المرجع السابق*، ص. 45.

أ. الضرورة تبيح المحظور:

يقول تعالى: **{ربّنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به}** (البقرة 286). قد ينجم عند تطبيق بعض الأحكام العامة شيء من الحرج والمشقة، ومن أجل رفع هذا الحرج عن الأفراد سنّ الشارع لعباده رخصًا عند الضرورة رفعًا للضّرر ودفعًا للمشقّة[47]: من هنا القاعدة الشرعية "الضرورة تبيح المحظورات". من تطبيقات هذه القاعدة الأصولية الترخيص بـ:

- أكل الميتة في حالة الضرورة بل وفرضها للمضطر أكلها حفاظا على حياته: **{فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه}** (البقرة: 173).
- تقصير الصلاة وجمعها للمسافر وفي حالة الحرب: **{فإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك}** (النساء: 102).
- الإفطار للصائم في حالة المرض والسفر: **{وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مساكين}** (البقرة: 184).
- التلفّظ بالكفر للمكره صونا لنفسه: **{إلا من اضطر وقلبه مطمئن بالإيمان}** (النحل: 106).

فكلّ هذه من الرخص الشرعية جاءت لمراعاة الضرورة ولرفع الحرج عن المكلفين[48]. يقول رسول الله ﷺ: **"الله يحب أن تؤتى رخصه كما يكره أن تؤتى معاصيه"[49]**.

ب. عدم المؤاخذة على الخطأ والنسيان:

يقول تعالى: **{ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا}** (البقرة: 286). فمن مظاهر يسر الشريعة عدم المؤاخذة على الخطأ والنسيان، وعدم تحميل المسلمين الآصار التي حملتها الأمم الذين من قبلها[50]. يقول رسول الله ﷺ: **"رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما أكرهت عليه"[51]**.

---

[47] مدكور محمد سلام، *المرجع السابق*، ص. 13.

[48] نعراني خليل محمود، *أثر الظروف في تغيير الأحكام الشرعية*، دار ابن الجوزي، القاهرة، 1427هـ/ 2006م، ص. 149.

[49] ابن حبان، الصحيح، كتاب "البر والإحسان"، باب "ما جاء في الطاعات وثوابها"، حديث رقم 359؛ أحمد، المسند، حديث رقم 5705؛ البيهقي، السنن، كتاب "الحيض"، أبواب " صلاة المسافر والجمع"، حديث رقم 4988.

[50] الأشقر عمر سليمان، *المرجع السابق*، 1425هـ/ 2005م، ص. 82.

[51] ابن حبان، *الصحيح*، كتاب "إخباره صلى الله عليه وسلم..."، باب "فضل الأمة"، حديث رقم 7375؛ الحاكم، المستدرك، حديث رقم 2725.

يتجلى مبدأ عدم المؤاخذة على الخطأ والنسيان في الممارسة القضائية الإسلامية من خلال إعفاء الحاكم من الإثم في حالة عدم إصابته في اجتهاده؛ يقول النبي ﷺ: **"إذا اجتهد الحاكم وأصاب فله أجران؛ وإذا اجتهد وأخطأ فله أجر"**[52]. لذلك نجد الشريعة، إقرارا منها بإمكانية صدور الخطأ من طرف القاضي باعتباره بشر غير معصوم، تدعو بخصوص تطبيق العقوبات المتعلّقة بالحدود، كالزنا والقذف والسرقة وشرب الخمر، إلى تأويل الوقائع والشّبه المحيطة بالجريمة لصالح المتهم، وذلك عملا بوصية نبي الرحمة ﷺ القائل: **"ادرؤوا الحدود بالشبهات ما استطعتم؛ فإن وجدتم للمسلم مخرجا فخلوا سبيله؛ فإن الإمام لأن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة"**[53].

ج. التوازن بين الحقيقة الروحية والحقيقة الدنيوية:

يتجلّى مبدأ رفع الحرج أيضا من خلال اعتدال الشريعة وتوفيقها بين الحقيقتين الروحية والدنيوية: فلا تطغى فيها المادة على الروح كما هو الأمر في القوانين الوضعية، ولا الروح على المادة كما هو الشأن في بعض التشريعات الدينية كالقانون الكنسي[54]. لنكتف بمثال الزواج: هل تعتبره الشريعة الإسلامية على غرار القانون الكنسي عقدا دينيا مقدسا أم مجرد اتفاق بين الزوجين كما هو الأمر في القوانين الوضعية؟ بالعودة إلى نص الوحي، نجده يصف الزواج بأنه **{ميثاق غليظ}** (النساء: 21) شبيه بصلة الأنبياء بربهم: **{وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم}** (الأحزاب: 7)؛ ونجده في موقع آخر يتطرّق إلى الزواج باعتباره مجرّد عقد مدني: **{عقدة النكاح}** (البقرة: 235)، مانحا بذلك الأولويّة للإرادة التعاقدية وللحرية الفردية: إمكانية وضع الشروط، أو إبطال العقد، أو إنهائه. فقد تمكنت الشريعة بإصباغ الزواج، في آن واحد، بطابع مقدّس، أي ميثاقاً يلزم الرجل والمرأة تجاه الله على صورة الميثاق القائم بين الرسل وربهم، وصفة تعاقديّة تدرج الزواج ضمن دائرة المعاملات المدنية[55].

---

[52] الإسفارنيني، *المستخرج*، كتاب "الحدود"، باب "الخبر الموجب قتل الثيب..."، حديث رقم 5063؛ عند النسائي، *السنن*، حديث رقم 5315 بلفظ: **"إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران؛ وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر".**

[53] الترمذي، *الجامع*، كتاب "الحدود"، باب "ما جاء في درء الحدود"، حديث رقم 1340؛ البيهقي، السنن الكبرى، كتاب "الأشربة والحد فيها"، باب "جواز انفراد الرجل والرجال بالغزو..."، حديث رقم 16833.

[54] شلبي محمد مصطفى، *المدخل في الفقه الإسلامي*، القاهرة، الدار الجامعية، 1405هـ/ 1985م، ص. 8.

[55] عائشة سيسرو-إيزابال، "نظام الزواج في الإسلام: بين الماضي والحاضر"، *الزوجان في الإسلام*، اللجنة الوطنية الجزائرية للتربية والثقافة والعلوم، الجزائر، 2014م، ص. 37.

المطلب الثالث:

قلة التكاليـــــــف

لقد اقتصر التشريع الإسلامي في التكاليف على أمور محدّدة من خلال أحكام معدودة، كي لا يرهق كاهل الناس ولا يشقّ عليهم[56]. فقد جاء الكتاب والسنة "بالقواعد الكلية غالبا، تاركا التّفاصيل لاجتهاد أولي الرأي في الأمة على ضوء ما وضح لهم من أمارات، حتى يساير الحكم مصالحهم ويدفع عنهم الحرج والمشقة."[57] من هنا، لم ترد في المصدر الأول للتشريع الإسلامي الأحكام التفصيلية المتعلقة بالمعاملات المالية والجنايات والقضاء وما شبه ذلك مما يتغير بتطور البيئة؛ "إنما دلّ عليها بوجه عام وحتى يكون ولاة الأمر في كل عصر في سعة من أن يفصلوا قوانينهم فيها حسب مصالحهم، في حدود أسس القرآن من غير اصطدام بحكم جزئي."[58]

تتأكّد هذه الفكرة بكراهية النبي ﷺ أن يوجه إليه أصحابه من الأسئلة ما يكون سببا في تحريم أمور لم تُحرّم من قبل[59]؛ وقد ورد بهذا الخصوص قوله ﷺ: **" ذروني ما تركتم! فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم..."**[60]؛ **"إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدودا فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم فير نسيان فلا تبحثوا عنها!"**[61]

---

[56] واصل نصر فريد محمد، *المرجع السابق*، ص. 45.

[57] *المرجع السابق*، ص. 145.

[58] مدكور محمد سلام، *المرجع السابق*، ص. 18.

[59] الأشقر عمر سليمان، *المرجع السابق*، 1425هـ/ 2005م، ص. 81.

[60] مسلم، *الصحيح*، كتاب "الحج"، باب "فرض الحج مرة في العمر"، حديث رقم 1337؛ بن حبان، الصحيح، كتاب "الحج"، باب "فرض الحج"، حديث رقم 3787.

[61] الحاكم، *المستدرك*، حديث رقم 7183؛ البيهقي، *السنن*، كتاب "الضحايا"، باب "ما حرم على بني إسرائيل..."، حديث رقم 18162.

المبحث الرابع
الواقعية

من البديهي أن الإنسان، بصفته "حيوان اجتماعي"[1] على حد تعبير بن خلدون (ت. 808هـ/ 1408م)، يولد بالضرورة في مجتمع وينمو في بيئته، ويعيش تحت ظله؛ من هنا إن "تصوّر إنسان خارج المجتمع ضرب من ضروب الوهم والخيال لا حقيقة له"[2]. فالشريعة ليست نظاما دينيا متعلق بالجانب الروحي للحياة الإنسانية فحسب، بل أيضا قواعد قانونية اجتماعية تأخذ بعين الاعتبار واقع المجتمع وتحولاته ومتطلّباته. أفضل دليل على ذلك تقرير الإسلام لمبادئ المناسبة والتدرج في التشريع (المطلب الأول)، والاجتهاد وتغيّر الأحكام بتغيّر الظروف (المطلب الثاني)، والنموّ والقابلية للتطور (المطلب الثالث).

المطلب الأول:

المناسبة والتدرج في التشريع

لقد سبق وأن أشرنا إلى إقرار الشريعة الإسلامية للعرف كمصدر من مصادرها، وأن ذلك علامة دالّة على عالميّتها بقدر ما تُراعي الخصوصيات الثقافية للمجتمعات. من واقعية الإسلام أيضا أنه لم يُبطل جملة المنظومة العرفية الموجودة قبل مجيئه، مراعاة منه لعادات المجتمع وتقاليده، فاكتفى بإلغاء بعض الأعراف الفاسدة، وعدّل بعضها وأقرّ بعضها[3].

---

[1] ابن خلدون عبد الرحمن (ت. 808هـ/ 1408م)، *المقدمة*، دار الفكر، بيروت، 1408هـ/ 1998م.

[2] السنهوري عبد الرزاق، *المرجع السابق*، 1371هـ/ 1952م، ص. 15.

[3] شلبي أحمد مصطفى، *تاريخ التشريع الإسلامي وتاريخ النظم القضائية في الإسلام*، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د.ت، ص. 23. 23.

من جهة أخرى، باعتبار وجود غرائز تأصّلت في النفوس من المتعذّر اقتلاعها جملة واحدة، ورسوخ عادات هيمنت على العقول من الصعب القضاء عليها دفعة واحدة، "نزل القرآن منجّمًا ووردت أحكامه تباعًا، بعد حدوث أسباب تقتضيها، كي يكون ذلك أوقع في النّفس وأقرب إلى الانقياد، وتتهيّأ النفوس بالحكم السابق لتلتقي الحكم اللاحق فيسهل عليها الأمر"[1]: ذلك ما يُسمّى بالمناسبة والتدرّج في التشريع. فالثّابت أن "الوحي استمر مدّة اثنتي وعشرين سنة، أي من حوالي 610 إلى 632 للميلاد التي تمثّل تاريخ وفاة الرسول ﷺ؛ ونزلت بعض الآي في أوقات محدّدة من التاريخ كردّ على أسئلة ذات طبيعة مختلفة: اجتماعية، فلسفية، روحية..."[2]. ذلك أن الحكمة الإلهية اقتضت أن تنزل الأحكام الشرعية بصورة تدريجية تبعًا للحوادث والمناسبات، "حتى يستأصل ما علق في النفوس من أمراض اجتماعية وأخلاقية؛ فشريعة الإسلام نزلت على بيئة جاهلية، وعلى ناس لهم أعرافهم، وعاداتهم، وواقعهم، فكان لا بدّ من مراعاة ظروفهم أثناء تنزيل وتشريع الأحكام، لتغيير الحياة الجاهلية إلى حياة إسلامية."[3]

فإن كانت جلّ أحكام القرآن في العبادات والمعاملات نزلت تدريجيا تبعا لحاجة الزمن وطاقة النفس الإنسانية، كان من الضروري أن يقع في القرآن نسخ حكم بآخر[4]؛ يقول تعالى: **{ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها}** (البقرة: 106). يُعرّف النّسخ في مصطلح الأصوليين بأنه "رفع الشارع حكما شرعيا بدليل شرعي"[5]، أو بعبارة أخرى: النّسخ هو نزول آية تتضمن حكما في مسألة معيّنة سبق وأن نزل في شأنها وحي في زمن متقدّم، فيكون الحكم الجديد ناسخا للحكم الأول الذي يصبح منسوخًا. بالطبع، ليست كلّ آيات الكتاب معنيّة بالنسخ؛ فقد أحصى السيوطي بهذا الخصوص عشرين آية[6].

---

[1] مدكور محمد سلام، *المرجع السابق*، ص. 15.

[2] بن تونس خالد، *الإنسان الباطني على ضوء القرآن*، ألبان ميشال، باريس، 2006.

[3] القرضاوي يوسف، *في فقه الأولويات* مكتبة وهبة، القاهرة، ط 2، 1416هـ/ 1996م، ص. 93.

[4] موسى محمد يوسف، *المرجع السابق*، 1430هـ/ 2009، ص. 181.

[5] الخضري بك محمد، *أصول الفقه*، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط. 6، 1389هـ/ 1969م، ص. 250.

[6] السيوطي جلال الدين (ت. 910هـ/ 1505م)، *الإتقان في علوم القرآن*، دار الفكر، بيروت، 1416هـ/ 1996م.

يوضّح تاريخ نزول آيات المواريث جيّدًا مسألة المناسبة والتدرج في التشريع. كانت عادة العرب توريث المرأة أقرب أهل زوجها المتوفّى ليتصرف فيها كيفما شاء، فأوّل ما نزل في مسألة المواريث قوله تعالى: **{يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها}** (النساء: 19). الآية الثانية التي عالجت مسألة الميراث سعت إلى إدراج الوصية في الإسلام لنقل المرأة من محلّ تركة إلى وارثة بصفتها أمّ الموروث: **{كُتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقا على المتقين}** (البقرة: 180). استوجب انتظار السنة الرابعة للهجرة (626م)، بعد استشهاد عدد من الصحابة (ض) في معركتي بدر وأحد، كي تفرض الشريعة المواريث في شكل أحكام تفصيلية. يخبرنا الترمذي (278هـ/ 892م) عن مناسبة هذا التنزيل:

جاءت امْرَأَةٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِابْنَتَيْنِ لَهَا، فَقَالَتْ: "يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَاتَانِ بِنْتَا سَعْدُ بْنُ الرَّبِيعِ قُتِلَ مَعَكَ يَوْمَ أُحُدٍ، وَقَدِ اسْتَفَاءَ عَمُّهُمَا مَالَهُمَا وَمِيرَاثَهُمَا، فَلَمْ يَدَعْ لَهُمَا مَالًا إِلَّا أَخَذَهُ، فَمَا تَرَى يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَوَاللَّهِ مَا يُنْكَحَانِ أَبَدًا إِلَّا وَلَهُمَا مَالٌ"، فَقَالَ: **"يَقْضِي اللَّهُ فِي ذَلِكَ"**، فَنَزَلَتْ سورة النِّسَاءِ: **{للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا [...] يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وان كانت واحدة فلها النصف ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد فان لم يكن له ولد وورثه أبواه فلامه الثلث فان كان له إخوة فلامه السدس من بعد وصية يوصي بها أو دين[...]}**(النساء: 6-7). فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: **"أَعْطِهِمَا الثُّلُثَيْنِ وَأَعْطِ أُمَّهُمَا الثُّمنَ وَمَا بَقِيَ فَلَكَ."**[1]

تُعتبر هذه الآيات ناسخةً لقوله تعالى: **{كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية}** (البقرة: 180)؛ لذلك يُقال أن آية الوصية "نُسخت بآية المواريث"[2]. من هذا الباب أيضا نسْخُ الآية المانعة لنكاح الزانية **{الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك}** (النور: 3) بقوله تعالى في إباحة هذا الزواج: **{وأنكحوا الأيامى**

---

[1] النيسابوري علي الواحدي، (205هـ/ 821م)، *المرجع السابق*، حديث رقم 129.

[2] مدكور محمد سلام، *المرجع السابق*، ص. 17.

منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم} (النور: 32)؛ أو نسخ الآية الدالة على إباحة شرب الخمر: **{ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا}** (النحل: 16) بكراهيته: **{يسألونك عن الخمر والميسر قل فيها إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما}** (البقرة: 219)، ثم بعدها بتحريمه وقت الصلاة: **{لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى}** (النساء: 43)، وأخيرا بتحريمه في كل الأحوال والأوقات: **{يأيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون}** (المائدة: 90).

إن تدرّج الإسلام في سنّ الأحكام يُثبت مرة أخرى واقعية الشريعة الإلهية ومراعاتها لظروف المجتمع باعتبار "ما طُبعت عليه النّفوس من النّفرة عن ترك المألوف"[1] كما يقول الحافظ بن حجر العسقلاني (ت. 852هـ/ 1448م). وقد سبق للسيدة عائشة (ض) وأن أشارت إلى هذه الفكرة في قولها: *"إنما نزل أوّل ما نزل منه سورة من المفصل فيها ذكر الجنة والنار، حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيء لا تشربوا الخمر لقالوا لا ندع الخمر أبدًا، ولو نزل لا تزنوا لقالوا لا ندع الزنا أبدًا"*[2].

من جهة أخرى، إن مجيء الأحكام عند المناسبات وتجدّد الحوادث يرشدنا، كما يقول الأستاذ شلبي محمد مصطفى، "إلى أن التّشريع يسير مع المصالح، وليس كل ما فيه لازما لا يتغيّر، وإلا لجاء مرة واحدة أحكامه مدوّنة مختومة لختم الدوام والتغيّر، وهذا إرشاد من الشارع الحكيم لولاة الأمور إلى أن يلاحظوا الأحوال والظروف في أحكامهم وأقضيتهم."[3] لم يقل الأستاذ نعراني خليل محمود سوى ذلك حين يضيف في المسألة: "يُعتبر النّسخ الأصولي في القرآن دليلا على تغيّر الأحكام بتغير الظرف، لأن الحكمة من وقوع النّسخ هي تحقيق مصالح الناس، ولرفع الحرج المترتّب على الحكم المنسوخ، أي بمعنى آخر مراعاة لظروفهم العامة منها والخاصة."[4]

---

[1] أنظر: العسقلاني ابن حجر (852هـ/ 1449م)، *فتح الباري في شرح صحيح البخاري*، دار طيبة، الرياض، 1426هـ/ 2005.

[2] البخاري، *الصحيح*، كتاب "فضل القرآن"، باب "تأليف القرآن"، حديث رقم 4707.

[3] شلبي محمد مصطفى، *تعليل الأحكام*، دار النهضة العربية، مصر، 1402هـ/ 1981م، ص 307.

[4] نعراني خليل محمود، *المرجع السابق*، 1427هـ/ 2006م، ص. 160.

المطلب الثاني:

الاجتهاد وتغيّر الأحكام بتغير الظروف

يُعرّف الاجتهاد على حد تعبير "حجة الإسلام" الإمام أبي حامد الغزالي (ت. 505هـ/ 1111م) بأنه "بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة"[1]. نجد نفس المعنى عند الإمام الجزائري عبد الحميد بن باديس (ت. 1358هـ/ 1940م) الذي يرى في الاجتهاد أنه "بذل الجهد في استنباط الحكم من الدليل الشرعي بالقواعد المتقدمة"[2]. قيل أيضا في الاجتهاد أنه "فهم النّصوص الواردة في الكتاب والسنة فهمًا صحيحًا يؤدي إلى استخراج الأحكام الشرعية منها بعد بذل أقصى جهد."[3]

أما بخصوص دليل مشروعيته، علاوة عن الآيات العديدة الداعية إلى تدبّر الكتاب الحكيم لاستخراج الأحكام النافعة، كقوله تعالى: **{فاعتبروا يا أولي الأبصار}** (الحشر: 2)؛ **{ولقد يسّرنا القرآن للذكر فهل من مدّكر}** (القمر: 22)؛ **{لعلمه الذين يستنبطونه منه}** (النساء: 83)، لقد أرشد النبي ﷺ صراحة إلى الاجتهاد في حديث معاذ بن جبل (ض) (ت. 18هـ/ 639م) حين عينه قاضيا على اليمن:

"كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عُرِضَ عَلَيْكَ قَضَاءٌ؟"، قَالَ: "أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ"، قَالَ: **"فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟"**، قَالَ: "بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ"، قَالَ: **"فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ؟"**، قَالَ ": أَجْتَهِدُ رَأْيِي لا آلو"، قَالَ: "فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَدْرَهُ وَقَالَ: **"الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ"**[4].

بالإضافة إلى الأدلّة النّقلية السابقة، إن الاجتهاد ضروري بحكم العقل والمنطق، وقد أحسن أبو الفتح الشهرستاني (ت. 548هـ/ 1153م) في إثبات هذه الفكرة بقوله: "إن

---

[1] الغزالي أبو حامد (ت. 504هـ/ 1111م)، *المصطصفى من الأصول*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1420هـ/ 2000م، ج. 2.

[2] بن باديس عبد الحميد (ت. 1358هـ/ 1940م)، *مبادئ الأصول*، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1408هـ/ 1988م، ص. 55.

[3] سميح عاطف الزين، *المرجع السابق*، ص. 191.

[4] أحمد، حديث رقم 21493 وأبو داود، حديث رقم 3122 والترمذي، حديث رقم 1246.

الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات ممّا لا يقبل الحصر والعد. ونعلم قطعا أنه لم يرد في كل حادثة نصٌ، ولا يتصور ذلك أيضا. والنّصوص إذا كانت متناهية، والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، عُلم قطعًا أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار، حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد"[1]. بالفعل، لا سبيل لمنح الحوادث والمعاملات الجديدة منازلها وأحكامها في فقه الشريعة إلا عن طريق الاجتهاد[2]، والذي به كان هذا التشريع كفيلا بالاستجابة لكل ما تتطلّبه مصالح الأمة والدولة، مهما تحاورتها الظروف، ولابستها الأحوال، من تشريع ونظام وتدبير، وذلك آية خلوده[3].

مهما كان الاجتهاد واجب الاعتبار بالنقل والعقل، إلاّ أن ممارسته ليست عشوائية بل خاضعة لمجموعة من الضوابط الشرعية؛ سواء تعلّق الأمر بالمصادر الاجتهادية المتّفق عليها كالإجماع والقياس، أو المختلف حولها كالمصالح المرسلة والاستحسان، إن الاجتهاد مقيّد بجملة من القواعد الأصولية سنعود إليها لاحقا. سنكتفي الآن بالتوقف مع قاعدة دالّة بما فيه كفاية على واقعية الشريعة الإسلامية: قاعدة "تغير الحكم بتغير الظرف" التي يعرّفها القاضي أبو يوسف (181هـ/ 798م) على النحو الآتي: "إذا ورد النصّ على أساس عرف مستقر وقت وروده، ثم تغيّر العرف بعد ذلك، فإن الحكم يتغيّر تبعًا لتغيّره."[4]

ينكر اليوم بعض العلماء أن تؤثّر الظروف على الأحكام الشرعية، معتبرين أن "القول بتغيّر الأحكام بتغير الظروف يعني نسخ هذه الأحكام، والإتيان بشرع جديد، ومعلوم أنه لا نسخ بعد وفاة الرسول ﷺ."[5] وقد سبقهم إلى هذا الرأي الظاهرية حيث يقول بن حزم (ت. 456هـ/ 1064م) في هذا السياق: "لا معنى لتبدّل الزّمان ولا لتبدّل المكان ولا لتغيّر

---

[1] الشهرستاني أبو الفتح (ت. 548هـ/ 1153م)، *الملل والمحل*، تحقيق محمد صالح الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1404هـ/ 1983م.

[2] الزرقاء مصطفى أحمد، *المرجع السابق*، ص. 79.

[3] الدريني فتحي، *خصائص التشريع في السياسة والحكم*، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1402هـ/ 1982م، ص. 8.

[4] أبو يوسف القاضي يعقوب (ت. 181هـ/ 798م)، *كتاب الخراج*، بيروت، دار المعرفة، 1390هـ/ 1971م، فصل "الفيء والخراج".

[5] العالم يوسف، *المقاصد العامة للشريعة الإسلامية*، الدار العالمية للكتاب، ط. 2، 1406هـ/ 1994م، ص 189.

الأحوال، وأن ما ثبت فهو ثابت أبدًا في كل زمان وفي كل مكان وعلى كل حال، حتى يأتي نصّ ينقله عن حكمه في زمان آخر أو مكان آخر أو حال آخر."[1]

لكن المتأمّل في تاريخ التشريع الإسلامي يلاحظ أن علماء الأمة على مرّ العصور قد عملوا بقاعدة تغير الأحكام بتغير الظروف، والمتتبّع لفتاويهم منذ عهد الصحابة إلى يومنا يجدهم قد راعوا تغيّر الظرف أثناء استنباطهم الأحكام الشرعية وتطبيقها، "ممّا يدلّ أنّهم متّفقون على أن لأحكام تتغير بتغير الظرف"[2] وأن هذه القاعدة "أصبحت مع تعاقب الأيّام من البديهيات المسلم بها."[3] سنكتفي بذكر مثالين من اجتهاد الخلفاء الراشدين لتأكيد صحة هذا الرأي وتوضيح مفهوم قاعدة "تغيّر الحكم بتغيّر الظرف":

- **حكم التقاط ضالة الإبل:** سُئل رسول الله ﷺ عنْ ضَالةِ الْإِبلِ، فَقالَ: **" دَعْهَا ! فَإِنَّ مَعَها حِذَاءَهَا وَسِقَاءَهَا تَرِدُ الْمَاءَ وَتَأْكُلُ الشَّجَرَ حَتَّى يَجِدَهَا رَبُّهَا"**[4]. لكن الخليفة عثمان (ض) رأى أن الزمن قد تغيّر وأن المصلحة تقضي بالتقاطها للحفظ، وذاك لضعف الوازع الديني في نفوس بعض الناس[5]. روى الإمام مالك في هذا السياق: "كانت ضوال الإبل في زمن عمر بن الخطاب إبلاً مؤبّلة لا يمسها أحد، حتى إذا كان زمن عثمان بن عفان أمر بتعليفها ثمّ تباع، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها."[6]

- **حكم ضمان المستأمن:** سُئل رسول الله ﷺ عن ضمان المستعير والمستودع فقال: **"لَيسَ عَلى الْمُستعيرِ غَيرِ الْمغلِّ ضمانٌ، وَلا عَلى الْمُستَوْدِعِ غَيْرِ الْمغِلِّ ضمانٌ"**[7]. لكن مع اختلاف الزمن أخذ بعض التجار يستغلون هذا الحديث للتحايل بالأمتعة التي تستودع لديهم، فذهب الإمام علي بن أبي طالب إلى تضمين الصناع، "ووافقه

---

[1] ابن حزم أبو محمد، *الإحكام في أصول الأحكام*، دار الحديث، القاهرة، 1404هـ/ 1983م، ج 5 ، ص7.

[2] طنطاوي محمد سيد، *الاجتهاد في الأحكام الشرعية*، دار النهضة، مصر، 1418هـ/ 1997م، ص. 117.

[3] الصالح صبحي، *معالم الشريعة الإسلامية*، دار العلم للملايين، بيروت، 1403هـ/ 1982م، ص 67.

[4] مسلم، حديث رقم 3255.

[5] واصل نصر فريد محمد، *المرجع السابق*، ص. 130.

[6] بن أنس مالك، الموطأ، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000.

[7] الدارقطني، *السنن*، حديث رقم 2602.

المجتهدون من الصحابة على ذلك، مع أن الصانع في حكم الوكيل لأنّه أخذ السلعة بإذن صاحبها ويد الوكيل أمينة وليست ضامنة."[1] روي عن شريح القاضي (ت. 78هـ/ 697م) أنه أتاه رجل بصباغ فقال: "إنّي أعطيت هذا ثوبي ليصبغه فاحترق بيته". فقال له شريح: "اضمن له ثوبه !"، فقال الصباغ: "كيف أضمن له ثوبه وقد احترق بيتي؟!"، فقال له شريح: "أرأيت لو احترق بيته أكنت تدع له أجرك؟"[2]

يبدو جليا من خلال المثالين السابقين أن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا، كما يقول صاحب كتاب *تعليل الأحكام*، "ينظرون إلى الأمور وما يحيط بها من ظروف، ثم يشرّعون الحكم المناسب، وإن خالف ما كان عليه في عهد رسول الله ﷺ؛ وليس هذا إعراضا منهم عن شريعة الله، أو مخالفة لرسول الله، بل هو سرّ التشريع الذي فهموه، ولولا علمهم أن *الأحكام تتغير بتغير الظرف*، لما أقدموا على مثل هذا الأمر، بل لوجدناهم ينكرون على من يقدم عليه، ولكن عملهم به، وعدم إنكارهم، دلّ على حجيّة هذه القاعدة و صحّتها."[3]

وكما سنرى ذلك في الفصل اللاحق المخصص لتاريخ التشريع الإسلامي، "لقد تابع التابعون والفقهاء هذا النهج في فتاواهم، فالناظر في آثارهم يجد أنهم قد أفتوا بمسائل خالفوا فيها من كان قبلهم، وعندما سئلوا عن سبب هذا الاختلاف، قالوا وأجابوا معلّلين ذلك بعبارات عديدة مفادها واحد، هو أن *الأحكام تتغير بتغير الظرف*"[4]، أو كما نقل عن الإمام أبي محمد الزيلعي (ت. 762هـ/ 1360م): "هذا اختلاف عصر وزمان، لا اختلاف حجة وبرهان."[5]

ممّا يؤكد هذه الفكرة أيضا أن الصحابة (ض) لم يدوّنوا فقههم وفتاويهم، وقد سار على منهجهم بعض جهابذة أهل العلم أمثال الإمام أحمد بن حنبل (ت. 241هـ/ 855م) الذي

---

[1] واصل نصر فريد محمد، *المرجع السابق*، ص. 131.

[2] البيهقي، *السنن*، حديث رقم 11335.

[3] شلبي محمد مصطفى، *المرجع السابق*، 1402هـ/ 1981م، ص 308.

[4] الونشريسي أحمد بن يحي (ت. 914هـ/ 1509م)، *العيار المعرب والجماع المعرب عن فتاوى علماء إفريقيا والأندلس والمغرب*، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1401هـ/ 1981م، ج. 8، ص. 287.

[5] الزيلعي فخر الدين (ت. 762هـ/ 1360م)، *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق*، دار الكتاب الإسلامي، 1313هـ/ 1895م، ج. 4، ص. 211.

رفض تدوين علم سوى الحديث، "وكأنهم كانوا يريدون أن يقرّروا لمن بعدهم من العلماء أنّ الفتاوى ليس من خصائصها الاطّراد في الزمان والمكان، وإنّما تختلف بحسب اختلاف العوارض والظروف؛ ولولا خضوعها لصيرورة الظروف وتجدّد الأحوال لما سُميت فتاوى ولكان أليق الأسماء بها "الأحكام": فالأحكام هي التي تتّسم بميسم الاطراد والثبات"[1]. من هنا تميّزت الشريعة السماوية عن القوانين الوضعية بجمعها بين صفتي الثبات والمرونة، وذلك ضمان قابلتها للتطور لمواكبة متطلبات كل عصر من العصور.

المطلب الثالث:

النموّ والقابلية للتطـور

لقد سبق وأن أشرنا إلى كون النظام القانوني الإسلامي نظاما شاملا يتضمّن قواعد في كل من ميداني القانون الخاص (المعاوضات، الجنايات، الأسرة...) والقانون العام (الدستوري، الإداري، المالي، والدولي...)، وأن في جميع هذه المجالات أتت نصوص الكتاب والسنة بمبادئ أساسية تاركةً التفصيلات للاجتهاد في التطبيق بحسب المصالح الزمنية والإمكانيات المكانية، إلا قليلا من الأحكام تناولتها بالتفصيل كأحكام الميراث وبعض العقوبات[2].

نزلت أحكام الشريعة الإسلامية في مطلع القرن السابع للميلاد بين مكة والمدينة. لكن الإسلام لم يتوقّف عند حدود شبه جزيرة العرب مع حياتها البسيطة ومدنيتها المحدودة، بل "خرج نحو بلاد مخصبة واسعة ذات المدنيات القديمة والآفاق الواسعة، كالشام والعراق، ومصر وإيران، وقد توسّعت الحياة الاجتماعية وتعقّد نظام التجارة والإدارة، والزراعة والري والحياة والمحاصيل، وكانت مهمة تطبيق أصول الإسلام على هذه المسائل والحوادث، وإخضاع الحياة المدنية لروح الإسلام وأسسه."[3] فحول تلك الأسس، وبعد تطبيقها في

---

[1] السنوسي عبد الرحمن، *الاجتهاد بالرأي في عصر الخلافة الراشدة*، الوعي الإسلامي، الكويت، ط. 21، 1432هـ/ 2011م، ص. 80.

[2] الزرقاء مصطفى أحمد، المرجع السابق، ص. 49.

[3] الندوي أبو الحسن علي، *الاجتهاد ونشأة المذاهب الفقهية*، ملتزم النشر والتوزيع مطبوعات المجمع الإسلامي العلمي، الهند، 1403هـ/ 1983م، ص. 6.

البلدان المفتوحة حيث واجه المسلمون تطوّر الظروف الاقتصادية وتباين الخصائص الحضارية، "نشأ فقه تفسيري وتفصيلي عظيم حول النصوص الأصلية في الشريعة (الكتاب والسنة) باجتهاد الفقهاء الشّارحين والقضاة الحاكمين."[1]

باعتبار منافاة الحياة للجمود ورفضها للاستقرار، وانطلاقا من مبدأ أن التطوّر علامة الحياة والحيوية وسنّة من سنن الكون ومظهر من مظاهر المجتمع[2]، كان من الطبيعي أن لكل عصر مشكلاته وظروفه وحاجاه المتجددة وقضاياه التي لم تكن موجودة في العصور التي سبقته[3]. من هنا، استوجب على الشريعة الإسلامية، بصفتها قانونا إلهيا صالحًا لكل زمان ومكان، أن تكون شريعة نامية حيّة بأصولها وقواعدها؛ فقد أثبت السلف الصالح باجتهادهم بحثا عن حلول للمسائل الشرعية الجديدة خصوبة هذه الشريعة وقدرتها على الاستجابة لمتطلبات العصر.[4]

حين نقول أنّ الشريعة الإسلامية مرنة، يجب التنبيه أننا لا نعني بذلك ترك العمل بالنصوص الشرعية أو ابتداع شرع جديد، "إنما المقصود بهذه المرونة أن الشريعة بنصوصها ومصادرها تستطيع مواكبة العصر ومواجهة الحوادث التي تطرأ، فتجد لكل حادثة حكما مناسبا لها، فهي تراعي تغير الظّرف فتغير الأحكام تبعا لذلك."[5] فالشريعة، كما يقول سيد قطب، "تتناول حياة الإنسان من جميع أطرافها، وفي كل جوانب نشاطها، وتضع لها المبادئ الكفيلة والقواعد الأساسية فيما يتطور فيها ويتحوّر بتغير الزمان والمكان، وتضع لها الأحكام التفصيلية والقوانين الجزئية فيما لا يتطوّر ولا يتحور بتغير الزمان والمكان."[6] وفي كلتا الحالتين، ليست هذه الشريعة مانعة للأمة من الترقي والتطور مع الأحوال، بل " شريعة

---

[1] الزرقاء مصطفى أحمد، المرجع السابق، ص. 49.

[2] محمصاني صبحي، *مقدمة في إحياء علوم الشريعة*، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1389هـ/ 1969م، ص. 59.

[3] طنطاوي محمد سيد، *المرجع السابق*، 1418هـ/ 1997م، ص. 117.

[4] القطان مناع، *تاريخ التشريع الإسلامي*، مكتبة المعارف، الرياض، 1417هـ/ 1996م، ص. 422.

[5] نعراني خليل محمود، *المرجع السابق*، 1427هـ/ 2006م، ص. 36.

[6] قطب السيد، *في ظلال القرآن*، دار الشروق، القاهرة، 1398هـ/ 1978م، ج 8، ص 842-843.

صالحة لكل زمان ومكان وكل أمة، فلذا كانت بعثته عليه السلام، عامة لسائر الأمم إلى قيام الساعة، و ذلك لا يتأتى مع الجمو د لأن العالم كلّه متغيّر ومتطوّر."[1]

إن تاريخ التشريع الإسلامي خير دليل على مرونة الشريعة الإسلامية. كما سنرى ذلك في الفصل الآتي، إن مراحل تبلور الفقه الإسلامي تُثبت أن الجمو د ليس من مقا صد الشريعة الخالدة في شيء. عكس ذلك: شاء الإسلام أن يكون الفقه بطبيعته وأدواته وأ صوله قابلا للتطوّر حسب الزمان والمكان، ليكون صالحا للبقاء، وإلا كان "فقها" ميّتا غير صالح للحياة[2]. وإذا كانت الحياة بطبيعتها متطوّرة تتعدّد قضاياها من عصر لعصر، فلابدّ لفقهاء كل زمان من ا ستنباط الأحكام بما يليق بزمانهم، كما فعل ذلك الرعيل الأول من علماء هذه الأمة، خا صة اليوم حيث تفتّح العالم الإسلامي على مشكلات جديدة لم يكن جلّها معروفا في العصور السابقة يجب أن يواجهها علماء الإسلام بالبحث والاجتها د والتجديد[3]. لا شك أن لو سار المسلمون على هذا المنهاج الشّرعي المرن ولم يجمدوا على القديم، لما كانت الأمة الإسلامية بحاجة اليوم للجوء إلى القوانين الغربية لتأخذ منها تشريعاتها[4].

---

[1] كامل عمر عبد الله، *الرخصة الشرعية في الأ صول والقواعد الفقهية*، دار ابن حزم، بيروت، 1420هـ/ 1990م، ص. 213.

[2] مو سى محمد يو سف، *المرجع السابق*، 1430هـ/ 2009، ص. 75.

[3] القطان مناع، *المرجع السابق*، 1417هـ/ 1996م، ص. 422.

[4] مو سى محمد يو سف، *المرجع السابق*، 1430هـ/ 2009، ص. 75.

الفصل الثاني

تاريخ التشريع الإسلامي

يبدو جليا على ضوء دراستنا لخصائص الشريعة الإسلامية خطأ من قال أن الشريعة الإسلامية نظام قانوني جامد لا يتّسع صدره لمسايرة التطور. عكس ذلك: إنها صالحة للتّطبيق في كل زمان وذلك من خلال أمرين أساسيين[1]: الأول أنها نصّت على الثوابت والقواعد الكلية العامة التي لا تختلف باختلاف الظروف؛ الثاني أن نصوصها أقرّت بمبدأ الاجتهاد الذي لعب دور أساسي في استمرار هذه الشريعة[2].

نظرًا لكون القوانين الإسلامية نوعين: قوانين سنها الخالق بآيات قرآنية وألهمها رسوله ﷺ، وقوانين سنّها المجتهدون من الصحابة وتابعيهم وكبار الفقهاء استنباطا من نصوص التشريع الإلهي وروحها[3]، كان من الضروري أن يكون الفقه الإسلامي، باعتباره عملية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، "شأنه شأن أي علم، أي يبدأ مولودًا صغيرًا، ثم يكبر شيئا فشيئا حتى يبلغ كماله ويستوي نضجه."[4] فقد اعتاد الباحثون في "تاريخ الفقه الإسلامي" أن يقسّموا نموّه وتطوره إلى مراحل يُطلق على كل مرحلة منها اسم "الدور"؛ لكن ورغم اتفاقهم على التقسيم، إلا أنهم اختلفوا في عدد هذه الأدوار[5].

ذهب الجمهور إلى اعتبار أربعة أطوار لتاريخ التشريع الإسلامي؛ يقول صاحب كتاب *الفكر السامي في تاريخ التشريع الإسلامي* في هذا السياق: "أطوار الفقه الأربعة التي تطوّر فيها في نظري: الطور الأول **طور الطفولية** وهو من أول بعثة النبي ﷺ إلى أن توفى؛ **طور الشباب** وهو من زمن الخلفاء الراشدين إلى آخر القرن الثاني؛ الثالث **طور الكهولة** إلى آخر

---

[1] شرف الدين عبد العظيم، *تاريخ التشريع الإسلامي*، دار العربي، الرياض، ط 3، 1406هـ/ 1985م، ص 7.

[2] نعراني خليل محمود، *المرجع السابق*، 1427هـ/ 2006م، ص. 7.

[3] خلاف عبد الوهاب، *المرجع السابق*، 1401هـ/ 1981م، ص. 7-8.

[4] الطريفي ناصر، *المرجع السابق*، ص. 45.

[5] الخن مصطفى سعيد، *المرجع السابق*، 1404هـ/ 1984م، ص. 13.

القرن الرابع؛ **طور الشيخوخة** والهرم وهو ما بعد القرن الرابع"[6]. وقد وافقه في هذا الرأي كبار مؤرخي التشريع الإسلامي على رأسهم خلاف عبد الوهاب، وموسى محمد يوسف، وعبد الفتاح تقية[7].

يرى غيرهم من المؤرخين على صورة الشيخ محمد الحضري بك والأستاذ الطريفي ناصر أن الفقه الإسلامي قد مرّ بست مراحل: عهد الرسول ﷺ؛ عهد الخلفاء؛ عهد صغار الصحابة وكبار التابعين؛ عصر الأئمة المجتهدين؛ عصر الجمود والتقليد وسد باب الاجتهاد؛ ما بعد عصر الجمود والتقليد[8].

يوجد رأي ثالث يأخذ به عدد متزايد من المؤرخين أمثال الشيخ مناع القطان، والأستاذ الخن مصطفى سعيد، يقترح خمسة أطوار لتاريخ التشريع الإسلامي، وهي التي تبنّيناها في تقسيم هذا الفصل: زمن النبوة (المبحث الأول)، زمن الصحابة والخلافة الراشدة (المبحث الثاني)، زمن أصحاب المذاهب (المذهب الثالث)، زمن التقليد وغلق باب الاجتهاد (المبحث الرابع)، زمن التجديد والنهضة (المبحث الخامس)[9].

---

[6] الثعالبي الحجوي أبو عيسى (ت. 1373هـ/ 1953م)، *الفكر السامي في تاريخ التشريع الإسلامي*، الرباط، دار المعارف، 1340هـ/ 1921م، ص. 1-2.

[7] اصطلح القائلون بوجود أربعة أطوار لتاريخ التشريع الإسلامي على تسميها بـ: **عهد النشأة والتكوين** (من بعثة النبي سنة 610 إلى وفاته سنة 632م)؛ **عهد الصحابة** (من وفاة الرسول سنة 11 هـ إلى أواخر القرن الهجري الأول)؛ **عهد التدوين والأئمة المجتهدين** (من سنة 100 إلى سنة 350 هـ)؛ **عهد التقليد** (من أواسط القرن الهجري الرابع إلى يومنا). أنظر: خلاف عبد الوهاب، *خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي*، ص. 8؛ موسى محمد يوسف، *المرجع السابق*، 1430هـ/ 2009، ص. 21؛ تقية عبد الفتاح، *مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية*، ثالة للطباعة، الجزائر، 1432هـ/ 2011م، ص. 56.

[8] الخضري بك محمد، *أصول الفقه*، مرجع سابق، ص 3-4؛ الطريفي ناصر، *المرجع السابق*، ص. 45.

[9] الخن مصطفى سعيد، *المرجع السابق*، 1404هـ/ 1984م، ص. 13.

أنظر أيضا بخصوص أدوار التشريع الإسلامي كتابنا: *مدخل تاريخي للتشريع الإسلامي*، تقديم الشيخ خالد بن تونس، دار البراق، بيروت، 1434هـ/ 2013م.

المبحث الأول
التشريع الإسلامي زمن النبوة

تخبرنا السيرة النبوية أن أوّل ما نزل من الوحي كان في غار حراء في شهر رمضان الموافق للعاشر من شهر أغسطس 610. بارتكازها على قيم المساواة والأخوة والأمل، وجدت دعوة محمد ﷺ صدى لدى أقاربه وبعض فقراء المدينة. فتشكّلت حول النبي ﷺ أول مجموعة من المؤمنين مكثت ثلاثة سنوات دون أن تعلن اعتناقها الدين الجديد: تسمى هذه الفترة "بالمرحلة السرية" التي استمرت إلى غاية 613، حيث جاء أمر الله تعالى بإعلان الدعوة: **{فأ صدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين}** (الحجر 94). ابتداء من تلك الفترة، واجه النبي ﷺ و صحابته سخرية قريش وإيذائهم بشتى أنواع التعذيب.

استوجب الأمر انتظار موسم الحج سنة 620 كي يتغيّر مجرى الدعوة الإسلامية، حيث قدم وفدٌ من يثرب، مدينة شمال الجزيرة عانت من حروب أهلية طويلة وكان أهلها في انتظار النبي المُبشّر به في التوراة لوقف إراقة الدماء، فرأوا في محمد ﷺ تحقيق البشارة. أرسل أهل يثرب في السنتين اللاحقتين وفدين لمبايعة النبي، كلّفهم ﷺ بدوره بتعيين اثني عشر رجل من بين أهليهم لنشر الإسلام في المدينة. أخذ أتباع النبي ﷺ في نفس الوقت يهاجرون نحو يثرب. وأمام تزايد عدد المسلمين في مأواهم الجديد، لم يجد ملأ قريش سوى أن يحكم في شهر سبتمبر 622 بقتل محمد ﷺ؛ فنزل عندها الروح الأمين على النبي ليأمره بالهجرة نحو يثرب، التي ستحمل اسم "مدينة الرسول" أو "المدينة المنورة".

الجدير بالذكر أن المسلمين لم يكونوا في الفترة المكية (610-623) راغبين في بناء دولة، بل فقط في ممارسة شعائر دينهم بحرية. لذلك لم يكن الإسلام في تلك الفترة يهتم

بمسائل الأحكام: فموضوع الدعوة المكيّة الإيمان والأخلاق والمجاهدة[1]. لكن، وكما يقول الشيخ خالد بن تونس، "سيبدأ بعد هجرة النبي ﷺ إلى المدينة عهدٌ جديد: من العابد المسالم الصّبور، سيظهر مشرّعٌ، ورجلٌ سياسيٌّ بارعٌ، ومخطّطٌ كبيرٌ."[2]

لم يعد محمد ﷺ بعد الهجرة "مجرّد رسول بعثه الله لدعوة العرب إلى الإسلام، بل كذلك مخطّط، ومسيّر، ومحارب، وخاصة رئيس دولة."[3] فقد حقّق هذا الرجل العظيم معجزة بناء دولة في أقل من عشرة سنوات قضاها في المدينة (623-632): سنّ لها أحكامًا، ووضع لها دستورًا، وأسّس لها عدالةً، وأقام لها مؤسسات، وشيّد لها جيشًا. رغم كون المرحلة المدنية قصيرة نوعا ما، إلا أنها أوقعت ثورة تشريعية حقيقية: ستشكّل المبادئ القانونية التي ظهرت في هذه المرحلة ركيزة البنيان الفقهي الذي سيجتهد علماء الإسلام في تشييده بعد وفاة النبي ﷺ، حيث سيعتبر الفقهاء - على حد تعبير الأستاذ عبد الوهاب خلاف - "كل ما صدر عنه ﷺ من هذه الأحكام هو تشريع للمسلمين، وقانون واجب عليهم أن يتبعوه، سواء أكانت من وحي الله (المطلب الأول) أم من اجتهاد نفسه (المطلب الثاني)."[4]

المطلب الأول:

الوحـــــي الإلهـــــي

يُعرّف الوحي لغة بأنه "الإعلام السريع الخفي"، ويستعمل بعدّة دلالات منها الإلهام الغريزي[5]، والفطري[6]، والإشارة[7]، والوسوسة[8]، والأمر الإلهي[9]. أما في الاصطلاح، فهو

---

[1] كلمة مجاهدة مشتقة من كلمة "جهد"، وهي تشير إلى مجموعة الأعمال الصالحة التي يقوم بها سالك طريق الآخرة للوصول إلى مقام النفس المطمئنة. تشمل هذه الأعمال العبادات والمعاملات: فالتقوى ركيزة المجاهدة، أي امتثال الأمر واجتناب النهي. انظر الشيخ خالد بن تونس، *التصوف قلب الإسلام*، بيروت، دار الجيل.

[2] بن تونس خالد، *عيش الإسلام: التصوف اليوم*، *ألبان ميشال*، باريس، 1427هـ/ 2006م، ص. 21.

[3] AZIZ Philippe, *Mahomet, le glaive, l'amour, la foi*, Directeur d'ouvrage François Siegel, Paris, Ramsay, 1997, 4ème de couverture.

[4] خلاف عبد الوهاب، *المرجع السابق*، 1401هـ/ 1981م، ص. 11.

[5] **{وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا}** (النحل : 68)

[6] **{وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ} (القصص : 7)**

[7] **{فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا}** (مريم : 11)

[8] **{وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ}** (الأنعام : 121).

[9] **{إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا}** (الأنفال : 12)

الا صطلاح، فهو "إعلام الله أنبياءه بما يريد أن يبلغه إليهم من شرع أو كتاب بوا سطة أو غير وا سطة."[1] قيل أيضا في تعريفه أنه تلك "الصلة بين الله تعالى وبين ر سله وأنبيائه التي يو صل بها إليهم ما يريد إيصاله من علم وحكم وأمر ونهي وإر شا د وتشريع وغير ذلك."[2]. والوحي الإلهي ثلاث مراتب: **وحيٌ مجرّدٌ** يقذفه الله في قلب الموحى إليه، **وتكليمٌ** من وراء حجاب بلا وا سطة كتكليم الله تعالى لمو سى، **ووحيٌ بوا سطة** الملك.

يندرج الكتاب المنزّل على خاتم الأنبياء ضمن النوع الثالث من الوحي: **{وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ، نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ}** (الشعراء: 192-194)[3].يمتدّ الوحي القرآني من خلال السنة النبوية الكا شفة عن مرا ده: **{وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم}** (النحل: 44). وعليه، كان للتشريع الإ سلامي مصدرين إلهيين: الكتاب والسنة. يقول ابن حزم (ت. 456هـ/ 1064م) في هذا السياق:

> "لمّا بيّنا أنّ القرآن هو الأ صل المرجوع إليه في الشرائع، نظرنا فيه فوجدنا فيه إيجاب طاعة ما أمرنا به ر سول الله ﷺ ووجدناه عزّ وجلّ يقول فيه وا صفًا لر سوله ﷺ :**{وما ينطق عن الهوى إنْ هو إلاّ وحي يوحى}** (النجم 3-4). فصحّ لنا بذلك أنّ الوحي ينقسم من الله عزّ وجلّ إلى ر سوله على قسمين: أحدهما وحيٌ متلوّ تأليفًا معجزَ النظام وهو القرآن؛ والثاني: وحيٌ مرويٌّ منقولٌ غير مؤلّفٍ ولا معجز النظام ولا متلوّ، لكنّه مقروءٌ هو الخبر الوارد من ر سول الله ﷺ وهو المبيّن عن الله عزّ وجلّ."[4]

من هنا، يبدو جليا أن التشريع الإ سلامي كان زمن النبوة يدور حول ها ذين المصدرين الإلهيين. لا شك أن الأحكام التشريعية الجديدة التي فرضها الكتاب وفسّرتها السنة، سواء ما تعلق منها بالمبا دئ العامة أو بالقواعد التفصيلية، أوقعت قطيعة حقيقية مع النظم القانونية السائدة قبل مجيء الإ سلام، والقائمة جلّها كما نعلم على أ ساس تنظيم طبقي للمجتمع.

---

[1] *أ صول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة*، مجمع الملك فهد لطباع المصحف، الرياض، 1421ه/ 2000م.

[2] حسن محمد أيوب، *تبسيط العقائد الإسلامية*، دار الندوة الجديدة، بيروت، 1403هـ/ 1983م، ص. 171.

[3] لم يمنع ذلك تلقي النبي ﷺ الوحي المجرد كما هو ورد ذلك في قوله ﷺ: **"إن روح القدس نفث في روعي: لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها"** (أخرجه ابن حبان والحاكم). وكذا الوحي المبا شر في الأحا ديث القد سية ليلة الإ سراء والمعراج.

[4] ابن حزم أبو محمد (ت. 456هـ/ 1064م)، *الإحكام في أ صول الأ حكام*، المرجع السابق، ج. 1، ف. 11.

من جهة أخرى، نعلم أن أحكام الشريعة الإسلامية ظهرت في بيئة اجتماعية محدّدة، شبه جزيرة العرب في القرن السابع للميلاد، بتقاليدها وأعرافها وعاداتها وشرائعها. بالفعل، عرفت المدينة نظامين قانونيين يضمنان لها نوعا من الاستقرارية: القانون العرفي العربي والشريعة اليهودية. كيف تعامل الوحي الإلهي مع هاذين النظامين القانونيين؟

لقد انتهجت الرسالة المحمدية تجاه شريعة موسى (شرع من قبلنا) وأعراف العرب (العرف الجاهلي) ثلاث مسالك: الإقرار (أ)، أو التعديل (ب)، أو الإلغاء (ج).

أ. الإقـــــــرار:

قد يتبادر إلى الأذهان أن الشريعة الإسلامية، بصفتها قانون إلهي، نزلت من السماء جملة واحدة لتلغي كافة الأنظمة القانونية الموجودة قبلها. لكن وكما رأينا ذلك عند دراسة خاصية الواقعية، لم ينتهج التشريعي الرباني هذا المسلك. عكس ذلك، باعتبار "أن الشرائع الإلهية إنّما تبغي بأحكامها المدنية تنظيم مصالح البشر وحقوقهم، فتقرّ من متعارف الناس ما تراه محققا لغايتها، ملائما لأسسها وأساليبها."[1]

انطلاقا من هنا، أمر الشارع الحكيم نبيّه بمراعاة العرف الصّالح الذي يعود بالنّفع على المؤمنين: **{خذ العفو وأمر بالعرف واعرض عن الجاهلين}** (الأعراف: 199)؛ يقول النبي ﷺ مفسرا الآية: **"مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ."**[2] كذلك الأمر بالنسبة لشريعة موسى التي كانت القبائل اليهودية لشبه الجزيرة تستند إليها زمن النبوة (بني قيقناع، بني النظير، بني قريضة...)، والتي يصفها القرآن بأنها **{هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء}** (المائدة: 45). سنعود ببعض التفصيل إلى العرف وشرع من قبلنا أثناء دراستنا للمصادر الاجتهادية للشريعة الإسلامية. أما الآن، سنكتفي بذكر مثالين من القوانين العرفية والأحكام التوراتية التي أقرتها الشريعة الإسلامية في مجال القانون الجنائي:

---

[1] الزرقاء مصطفى أحمد، المرجع السابق، ص. 143.

[2] **الإمام أحمد**، مسند "العشرة المبشرين بالجنة"، حديث رقم 3468.

- **القطــع:** لم يعرف العرب على غرار غيرهم من الشعوب السامية نظام السجن، فكان القطع يمثّل عقوبة السارق. يُخبرنا الإمام القرطبي (ت. 667هـ/ 1269م) أن المغيرة ابن الوليد، أحد زعماء قريش في القرن الخامس، قرّر أمام انتشار ظاهرة السرقة في مكة قطع يد السارق[1]. مع مرور الزمن، دخلت هذه العقوبة في أعراف العرب. فأقرّ الوحي بمشروعية هذه العقوبة التي كانت تمثل عرفا سائدا عند العرب: **{والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله}** (المائدة: 38). من خلال تدبّر مناسبة التنزيل، يبدو أن الإسلام لم يركّز على العقوبة في حدّ ذاتها باعتبار أصلها العرفي، بقدر ما سعى من خلالها إلى إقرار مبدأين أساسيين: القضاء على التمييز بين الفقير والشريف في تطبيق العقوبة، وإقرار مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في تنفيذ العقوبة مصداقا لقوله ﷺ: **"الرجال شقائق النساء"**[2]. بالإضافة إلى تقييد تطبيق حدّ السرقة بجملة من الشروط، أهمها بلوغ النصاب، وإثبات الجريمة، والرشد والعقل، وعدم الاضطرار.

- **القصاص:** كانت "المعاملة بالمثل" موجودة قبل مجيء الإسلام في الشريعة اليهودية، كما أدمجها العرب في أعرافهم باسم "الثأر". هنا أيضا، أنكر القرآن على قضاة اليهود وحكّام الجاهلية أخذهم بعين الاعتبار المكانة الاجتماعية للضحية عند تنفيذ العقوبة. فبعد أن خيّر الله تعالى أهل الضحية بين القصاص أو العفو مع قبول الدية، أقرّ عز وجل بهذه العقوبة مؤكّدا على ضرورة العدل: **{وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له}** (المائدة: 45).

---

[1] القرطبي محمد (ت. 667هـ/ 1269م)، *الجامع في أحكام القرآن*، مرجع سابق، ج. 4، ص. 160.

[2] **أحمد،** مُسْنَدُ "الْعَشَرَةِ الْمُبَشَّرِينَ بِالْجَنَّةِ"، حديث رقم 26486؛ **الترمذي،** أبواب "الطَّهَارَةِ"، بَاب "مَا جَاءَ فِيمَنْ يَسْتَيْقِظُ فَيَرَى بَلَلًا"، حديث رقم 105؛ **أبو داود،** كِتَاب "الطَّهَارَةِ"، بَاب "فِي الرَّجُلِ يَجِدُ الْبِلَّةَ فِي مَنَامِهِ"، حديث رقم 204؛ **البيهقي،** جُمَّاعُ "أَبْوَابِ الاسْتِطَابَةِ"، بَابُ "السُّنَّةِ فِي الأَخْذِ مِنَ الأَظْفَارِ وَالشَّارِبِ"، حديث رقم 735؛

قول العلماء: أبو داود: صالح؛ **الترمذي:** ضعيف؛ **ابن العربي:** ضعيف؛ **ابن كثير:** ضعيف.

ب. التعديـــــــل:

إلى جانب الأعراف الصحيحة التي أقرّها الوحي، عرف العرب نظمًا عرفيةً أخرى وإن كانت تحقّق بعض المنفعة، إلاّ أنّها من بعض جوانبها تجلبُ بعض المضرّة. ففي هذه الحالة، با درت الشريعة الإ سلامية بتعديلها من خلال القضاء على الجانب الفا سد منها. سنوضح هذه الفكرة ببعض الأمثلة في مجال الأحوال الشخصية:

- **التعد ديّة:** عرف العرب تعد د الزوجات دون عد ولا حصر؛ يُخبرنا الترمذي أن "غيلان بن سلمة أ سلم وتحته عشر نسوة."[1] باعتبار ا ستقرار التعد دية في عا دات العرب، ونظرا للوظيفة الاجتماعية التي كانت تؤ ديها حيث تجعل النساء في مأمن من الفقر والدعارة، أقرّ التنزيل بمشروعيتها. لكنّه عدّلها بتحديد عد د الأزواج بأربعة مع فرض واجب العدل بين الزوجات: **{فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباعوإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة}** (النساء: 3).
- **الولاية في الزواج:** با ستثناء الثيب (أي المرأة التي سبق لها الزواج أو الإنجاب)، ا ستقر عرف العرب على تخصيص الأب أو العم أو الأخ صلاحية قبول أو رفض الزواج، و ذلك للتأكد من مدى كفاءة الخاطب[2]. رغم إقرار الشريعة لعرف ا ستئذان الولي للزواج، إلا أنّها عدّلت عرف الولاية من خلال التقليل من سلطته: فلم يعد من حقّ الولي إكراه ابنته على الزواج: **"الأيم أحق بنفسها من وليها"**[3]؛ كما لا يجوز له منعها من الزواج ممن ترغب فيه: **"إذا خطب إليكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه، إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفسا د كبير"**[4].

---

[1] **الترمذي**، حديث رقم 1128 و**ابن حنبل** 5404 و**ابن ماجة** 1942 و**أبو داو د** 1918.

[2] انظر: بن حوى الأخال، *نظرية الولاية في الزواج*، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق بن عكنون، 1393هـ/ 1974م.

[3] **مسلم**، كِتَاب "النِّكَاحِ"، بَاب "ا سْتِئْذَانِ الثَّيِّبِ فِي النِّكَاحِ بِالنُّطْقِ"، حديث رقم 2553؛ **ابن حبان**، كِتَابُ "النِّكَاحِ"، بَابُ "الْوَلِيِّ"، حديث رقم 4175.

[4] **البيهقي**، *السنن الكبرى*، كِتَابُ "الْوَصَايَا"، بَابُ "الرَّغْبَةِ فِي النِّكَاحِ"، حديث رقم 12483؛ **الترمذي**، *السنن*، كِتَاب "النِّكَاحِ"، بَاب "مَا جَاءَ إِذَا جَاءَكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ"، حديث رقم 1000 بلفظ **"فسا د عريض"**؛

- **المهـــر:** خلافا لما استقر عليه العرف في بلاد الغرب حيث يدفع أب الزوجة المهر للزوج، اعتادت الشعوب السامية العكس: فكان الصداق أو "الناجفة" يمثّل عند عرب الجاهلية ثمن بيع الزوجة يستلمه وليها. هنا أيضا، أقرّ القرآن بعادة المهر، لكنّه عدلها بفرض دفعه للزوجة نفسها[1]. اعترف المستشرق "نوال كولسن" بجديّة هذا التعديل الإلهي حين يقول: "إن أثر هذه القاعدة القرآنية البسيطة نقل المرأة من *محلّ بيع* إلى *طرف في العقد*. تُشرّف باستلام المهر مقابل التمتع بها: فهي تمتلك الآن سلطة قانونية لم تكن تملكها من قبل."[2]

ج. الإلغـــــــاء:

لا شك أن الإلغاء يمثل الأسلوب الأكثر ورودا في التنزيل بخصوص أعراف العرب. سواء تعلق الأمر بمجال الممارسة القضائية، أو بالأحوال الشخصية، أو بالمعاملات المدنية والتجارية، لقد ألغى الإسلام عددا معتبرا من النظم القانونية السائدة في الجاهلة.

- **في مجال القضاء:** نظرا لعمل المسلمين في مطلع الإسلام بالقوانين المتّبعة قبل البعثة حتى يرد ما يعدّلها، ظنّ بعضهم في العهد الأول بالمدينة أنّه من الممكن أن يُلجأ للكاهن ليقضي في خلاف وقع بينه وبين شخص آخر[3]؛ فجاء التنزيل ليلغي عرف تحكيم الكهنة: **{أفحكم الجاهلية يبغون من أحسن من الله حكما لقوم يوقنون}** (المائدة: 50). من هذا الباب أيضا قضاء الوحي على ممارسة الأزلام التي تأمر الخصوم بإلقاء رميهم تجاه الكعبة ليكون أولها وصولا مانحا الحق لصاحبه: **{يا أيها الذين امنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون}** (المائدة: 90).

---

[1] **{وآتـوا النـــســاء صـدقاتـــهن نـــحـلة}** (الـــنساء 4).

[2] COULSON Noel, *A history of islamic law*, Edinburg University Press, 1964. T.F : *Histoire du droit islamique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, p. 16.

[3] شلبي أحمد مصطفى، *المرجع السابق*، ص. 23.

- **في مجال الأسرة:** علاوة عن إلغاء الشريعة لعادة قتل البنت الثانية خوفا من الفقر أو العار، وذلك بدفنها أو إغراقها أو إلقائها من أعلى الجبل[1]: **{ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم}** (الأنعام : 151)؛ **{قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم وحرموا ما رزقهم الله افتراء على الله قد ضلوا وما كانوا مهتدين}** (الأنعام 140)، أبطل الإسلام جل "الأنكحة الفاسدة" السائدة في عرف الجاهلية على صورة نكاح المتعة[2] والاستبدال[3] والمدامدة[4].
- **في مجال البيوع:** ألغت الشريعة الإسلامية عددًا معتبرًا من البيوع الفاسدة كبيع النجش[5]، وبيع الحاضر لباد[6]، وبيع تلقي الركبان[7]. بالإضافة إلى تحريم المعاملات الربوية التي سمحت لمدة طويلة باستغلال الأغنياء للفقراء. جاء الوحي ليضع حدًّا لهذه المعاملة الفاسدة في قوله تعالى: **{وأحلّ الله البيع وحرم الربا}** (البقرة: 275).

بناء على ما سبق، يبدو جليا أنّه، وعلاوة عن المبادئ العامة والأحكام التفصيلية الجديدة التي سنّها الإسلام، لم تَسْعَ الشريعة الإسلامية في القضاء على كافة النظم القانونية السائدة عند العرب قبل البعثة. فقد أقرّت منها ما كان نافعًا تجسيدًا لمبدأ الواقيّة، وعدّلت ما كان منها قابلاً للتّعديل، وأبطلت ما يُنافي منها الفطرة السليمة. فلم يكن من مقاصد الشريعة فرض قواعد جامدة، بل أحكام واقعيّة تراعي ظروف الزمان والمكان، مع ترك إمكانية تفسيرها للمجتهدين وفق متطلّبات كل عصر، ذلك الاجتهاد الذي وضع أسسه النبي ﷺ وسار على آثارها الصحابة (ض) والتابعين وأتباعهم.

---

[1] الزمخشري أبو القاسم (537هـ/ 1143م)، *الكشـــاف*، بيروت، دار المعرفة، 1425هـ/ 2005، ج. 4، ص. 188.

[2] نكاح محدد في الزمن مقابل مبلغ من المال. تخبرنا الآثار أن تجار قريش اعتادوا امتلاك الحرم في مختلف المحطات التجارية. والأولاد هذه الأنكحة يحملون غالبا اسم أمهاتهم وينتسبون إلى قبيلتها.

[3] نكاح يتفق فيه رجلان على تبادل أزواجهم دون دفع مهر لأي واحدة منهما.

[4] كانت القبائل العربية زمن الفقر تعرض نساءها في الأسواق، وبعد جمع مبلغ مناسب من المال تعود إلى أزواجهن.

[5] زيادة البائع في ثمن السلعة دون قصد الشراء، إنما للإيهام بنفاستها كي تباع بأكثر من ثمنها.

[6] قدوم البادي بسلعة يريد بيعها بسعر الوقت، فيقدم عليه الحاضر ليقترح عليه بيعها على التدرج بأعلى ثمن.

[7] خروج التاجر لاستقبال القادمين بالبضائع لإيهامهم أن سلعهم كاسدة في بلده فيشتريها منهم بأقل من ثمنها.

المطلب الثاني:

الاجتهـــاد النبـــوي

لقد تساءل أهل العلم قديما وحديثا هل كان رسول الله ﷺ يحكم في النزاعات استنادًا للوحي فحسب، أم يجوز في حقه استخدام الاجتهاد؟ بينما ترى الظاهرية والمعتزلة أن النبي ﷺ لم يحكم إلا بالوحي لقوله تعالى: **{وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى}** (النجم: 3-4)، يعتقد جمهور السنّة جواز وقوع الاجتهاد منه ﷺ. يمكن تلخيص حجج أهل السنة والجماعة في المسألة على النحو الآتي:

- **استعماله للقياس:** روى البخاري أن رجلا شكّ يوما في وفاء زوجته فأتى النبي ﷺ فقال: "يا رسول الله ولد لي غلام أسود"، فقال: **"هل لك من إبل؟"**، قال: "نعم"، قال: **"ما ألوانها؟"**، قال: "حمر"، قال: **"هل فيها من أورق؟"**، قال: "نعم"، قال: **"فأنى ذلك؟"**، قال: "لعلّه نزعه عرق"، قال: **"فلعل ابنك هذا نزعه عرق"**[1]. يبدو إذن جليا أن النبي ﷺ اكتفى هنا بالمنطق للحكم دون انتظار نزول الوحي.
- **استشارته للصحابة:** تخبرنا السيرة النبوية أن رسول الله ﷺ كان كثير المشورة لصحابته، بل وثبت عنه أنه ترك أحيانا رأيه لرأي آخر قدّره أكثر تحقيقا للمنفعة. من هذا الباب ما رواه ابن إسحاق (151هـ/ 769م) في غزوة بدر:

> قال الحباب بن المنذر بن الجموح: "يا رسول الله، أرأيت هذا المنزل، أمنزلا أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة ؟"، قال : **"بل هو الرأي والحرب والمكيدة؟"**،فقال: "يا رسول الله، فإن هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم، فننزله، ثم نغور ما وراءه من القلب، ثم نبني عليه حوضا فنملؤه ماء، ثم نقاتل القوم، فنشرب ولا يشربون"، فقال رسول الله ﷺ: **"لقد أشرت بالرأي"**. فنهض رسول الله ﷺ ومن معه من الناس، فسار حتى إذا أتى أدنى ماء من القوم نزل عليه، ثم أمر بالقلب فغورت، وبنى حوضا على القليب الذي نزل عليه، فملئ ماء، ثم قذفوا فيه الآنية[2].

---

[1] **البخاري**، *الصحيح*، "كِتَاب الطَّلَاقِ"، بَاب "إِذَا عَرَّضَ بِنَفْيِ الْوَلَدِ"، حديث رقم: 4919؛**مسلم**، *الصحيح*، حديث رقم 2765.

[2] ابن إسحاق محمد (151هـ/ 768م)، *المبتدأ، المبعث والمغازي*، بيروت، دار الفكر العربي، 1418هـ/ 1998م.

- **تخطيء الوحي لحكمه:** يدعو القرآن أحيانا النبي ﷺ إلى تصحيح أحكامه. كما هو الأمر حين استأذنه ملأ للتخلف عن الجهاد، فأذن لهم ﷺ دون التحقق من أعذارهم، فأخبره الوحي أنه لم يصب في حكمه: **{عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين}** (التوبة 43). كذلك الأمر في سورة **{عبس وتولى}** مع قصة ابن أم مكتوم، أو في واقعة أخذ الفدية عن الأسرى قبل أن يؤذن له فيها: **{ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم؛ لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم}** (الأنفال: 67-68).

- **اعترافه بإمكانية تغليطه في الحكم:** كان النبي ﷺ يقول في هذا السياق: **"إِنَّمَا أَنا بَشَرٌ وإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ وَأَقْضيَ لَهُ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخيهِ شَيئًا فَلَا يَأْخُذْ، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ."**[1]

يبدو جليّا مما سبق أن النبي ﷺ قد استند أكثر من مرة للاجتهاد عند القضاء في الخصومات. لكن لماذا لجأ رسول الله ﷺ إلى الاجتهاد مع وجود التنزيل المنزّه عن الخطأ؟ إن هذا العمل تعليمي: فقد شاء النبي ﷺ أن يعلّم فقهاء أمته كيفية القضاء، واستخدام العقل، واستنباط الأحكام الشرعية في كل عصر ومصر. يتأكد هذا الرأي بتشجيع رسول الله ﷺ صحابته على الاجتهاد لتعليمهم استنباط الحلول الشرعية. وقد سبق ذكر حديث معاذ بن جبل (ض) حين عينه قاضيا على اليمن: **"كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عُرِضَ عَلَيْكَ قَضَاءٌ؟ [...و] لَمْ يَكُنْ [الحكم] فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ؟"**، قَالَ ": أَجْتَهِدُ رَأْيِي لا آلو"، فرضي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بهذا الجواب[2]. سنكتفي بذكر روايتين عن قضاء الصحابة (ض) زمن النبوة منسوبتين لعلي ابن أبي طالب (ت. 40هـ/ 661م):

---

[1] **البخاري،** *الصحيح*، كِتَاب "الْمَظَالِمِ وَالْغَصْبِ"، بَاب "إِثْمِ مَنْ خَا صَمَ فِي بَاطِلٍ وَهُوَ يَعْلَمُهُ"، حديث رقم 2290؛ **مسلم،** *الصحيح*، كِتَاب "الْأَقْضِيَةِ"، بَاب "الْحُكْمِ بِالظَّاهِرِ وَاللَّحْنِ بِالْحُجَّةِ"، حديث رقم 3238.

[2] أحمد، حديث رقم 21493 وأبو داود، حديث رقم 3122 والترمذي، حديث رقم 1246.

- أَتَى عَلِيًا ثَلاثَةُ نَفَرٍ يَخْتَصِمُونَ فِي وَلَدٍ، كُلُّهُمْ يَزْعُمُ أَنَّهُ ابْنُهُ، وَقَعُوا عَلَى امْرَأَةٍ فِي طُهْرٍ وَاحِدٍ. فَقَالَ عَلِيٌّ: *"إِنَّكُمْ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ، وَإِنِّي مُقْرِعٌ بَيْنَكُمْ، فَمَنْ قُرِعَ فَلَهُ الْوَلَدُ، وَعَلَيْهِ ثُلُثَا الدِّيَةِ لِصَاحِبَيْهِ"* ، فَأَقْرَعَ بَيْنَهُمْ، فَقُرِعَ أَحَدُهُمْ فَدَفَعَ إِلَيْهِ الْوَلَدَ، وَجَعَلَ ثُلُثَيِ الدِّيَةِ لِصَاحِبَيْهِ؛ حين بلغ اجتهاد علي(ض) رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ضحك حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ وَأَضْرَاسُهُ"[1].
- رُفع إلى علي (ض) وهو باليمن خبر زبية حفرت للأسد فوقع فيها، فغدا الناس ينظرون إليه، فوقف على شفير الزبية رجل فزلت قدمه فتعلق بخر، وتعلّق الآخر بثالث، وتعلق الثالث برابع، فوقعوا في الزبية، فدقهم الأسد وهلكوا جميعا، فقضى علي بأن: *"الأول فريسة الأسد وعليه ثلث الدية للثاني، وعلى الثاني ثلثا الدية للثالث، وعلى الثالث الدية الكاملة للرابع"* ، فانتهى الخبر بذلك إلى رسول اللّه ﷺ فقال: **"لقد قضى أبو الحسن فيهم بقضاء اللّه عز وجل فوق عرشه."**[2]

إن دلّ رضا النبي ﷺ باجتهاد الصحابة على شيء، فهو يدلّ قطعا على تشجيع الشريعة الإسلامية للاجتهاد. من هنا الحرية الفكرية الكبيرة والسلطة الاجتهادية المعتبرة التي تمتّع بها الخلفاء الراشدون في مجال الأحكام كما سنرى ذلك في المبحث الآتي.

---

[1] أبو داود، حديث رقم 2269 وابن ماجة، حديث رقم 2348.

[2] المفيد محمد (ت. 412هـ/ 1022م)، *الإرشاد*، النجف، المكتبة الحيدرية، 1391هـ/ 1972م.

المبحث الثاني
التشريع الإسلامي زمن الخلافة الراشدة

"من كان يعبدُ محمدًا فإن محمدًا قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حيٌّ لا يموت"[1]. لقد أعلنت هذه المقولة الشهيرة التي تلفّظ بها أبو بكر الصديق صبيحة السادس عشر صفر من السنة 11 للهجرة (13 مايو 632)، حيث انتقل النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى، أن تاريخ التشريع الإسلامي لم يكن ليتوقف مع وفاة رسوله[2].

أجمعت الأمة على مبايعة أبي بكر الصديق، وبعد خلافة دامت سنتين خلفه عمر بن الخطاب. خلافا لأبي بكر الذي ركّز جهوده على "حروب الردة"، منح عمر اهتماما خاصا لتوسيع ربعة الإسلام: فبدأ خلافته بتشييد المدن الكبرى كالكوفة والبصرة، وحقّق فتوحات عظيمة: دمشق سنة 13 هـ/ 635م، بيت المقدس سنة 15هـ/ 637م، ومصر في 21هـ/ 642م. قُتل الخليفة غدرا صبيحة 27 ذو الحجة 23هـ / 4 نوفمبر 644 في مسجد المدينة، فخلفه عثمان ابن عفان (ت. 35هـ/ 656م). توسّع معسكر الإسلام في عهده نحو إفريقيا والأندلس، لكن الأمصار أنكرت عليه سياسته في توزيع الوظائف وتقسيم الغنائم، فتآمرت على قتله في 18 ذي الحجة 656 هـ/ 17 جوان 656. اتّجهت الأمة عندئذ نحو عليّ ابن أبي طالب. بدأ الخليفة الجديد عهدته بعزل ولاة بني أمية وتحويل عاصمة الدولة الإسلامية من المدينة نحو الكوفة. هنا أيضا، بينما أنكر بعض المسلمين على الخليفة بن أبي طالب عدم اقتصاصه من مقتل عثمان، غادر البعض الآخر صفوفه ملقّبين أنفسهم بـ"الخوارج"، قبل أن ينفّذوا مقتله في صفر 41 هـ/ جانفي 661م، محدّدين بذلك بداية العهد الأموي ونهاية زمن الخلافة الراشدة[3].

---

[1] **البخاري**، كِتَاب "الْمَنَاقِبِ"، حديث رقم 3418.

[2] بخصوص اجتهادات الخلفاء الراشدين، أنظر كتابنا: *مدخل تاريخي للتشريع الإسلامي*، مرجع سابق، 1434هـ/ 2013م.

[3] روى الإمام أحمد (حديث رثم 21360) عن النبي ﷺ قوله: **"الْخِلَافَةُ ثَلَاثُونَ عَامًا ثُمَّ يَكُونُ بَعْدَ ذَلِكَ الْمُلْكُ"**.

بغضّ النظر عن تأثير "الفتنة الكبرى" على مجرى تاريخ التشريع الإسلامي مع ما نجم عنها من انقسام الأمة إلى سنة وشيعة وخوارج كما سنعود إلى ذلك لاحقا، إن اتّساعٍ الإسلام خارج شبه جزيرة العرب نحو حدود الهند شرقا وأوروبا غربا، ضمّ أجناسًا جديدة، بأعرافها وتقاليدها وأديانها. فكان من المتوقّع أن يولّد هذا المزيج الثقافي مسائل شرعية جديدة لم تُطرح زمن النبوة، مُبرزًا بذلك قدرة الشريعة الإسلامية على مسايرة تغير الزمان والمكان.

بالفعل، ما دام النبي ﷺ بين أظهر صحابته لم يتساءل أحدٌ عن قدرة الشريعة على التكيف مع تغيّر العصر: بمجرد ما يُستفتى النبي ﷺ في مسألة يأتيه الوحي بالحكم المناسب، وإذا ما أصبح الحكم غير ملائم نسخه الوحي بآية جديدة خير منها أو مثلها. لكن بعد وفاة النبي ﷺ، لم يعد أحدٌ يملك هذه السلطة التشريعية؛ فلا يسعنا إلا أن نتساءل عن موقف الخلفاء الراشدين أمام المسائل الشرعية الجديدة التي طُرحت عليهم؟

بالطبع، إن النصوص الشرعية شكّلت المصدر الأساسي للتشريع زمن الخلافة الراشدة. لكنّ الخلفاء الراشدين لجئوا أيضا إلى الاجتهاد لإيجاد حلول للمسائل الشرعية الجديدة. تتجلّى هذه الفكرة بوضوح كبير في وصية الخليفة عمر (ض) إلى القضاة حيث يقول:

> "إذا وجدت شيئا في كتاب الله فاقض به ولا تلتفت إلى غيره؛ وإن أتاك شيء ليس في كتاب الله، فاقض بما سن فيه رسول الله ﷺ؛ فإن أتاك ما ليس في كتاب الله ولم يسن فيه رسول الله ﷺ فاقض بما أجمع عليه الناس؛ وإن أتاك ما ليس في كتاب الله، ولا سنة رسول الله ﷺ، ولم يتكلّم فيه أحد قبلك، فإن شئت أن تجتهد رأيك فتقدم."[4]

من خلال عرضنا لأهم اجتهادات الخلفاء الراشدين في مجال القانون العام (المطلب الأول)، وأحكام العقوبات (المطلب الثاني)، والأسرة (المطلب الثالث)، سنرى أنهم "نهجوا لنا طريقا قاصدة قوامها المزج بين الحكم وحكمته أوّلا، وبين التّطبيق ومآله ثانيا، إذ كان الاعتماد في تعرّف الأحكام خلال عصر النبوة على نصوص التنزيل والتطبيق النبوي، وحين انقطع الوحي بوفاة النبي ﷺ اضطر فقهاء الصحابة إلى الاجتهاد والنظر، اعتمادا على ما ورثوه من مصادر، وعلى منطق التشريع كما استلهموه ووعوه من صحبتهم للنبي ﷺ."[5]

---

[4] القرطبي ابن عبد البر (ت. 462هـ/ 1070م)، *مرجع سابق*، 1420هـ/ 2000م، ج. 2، فصل "الاجتهاد".

[5] السنوسي عبد الرحمن، *مرجع سابق*، ص 416.

المطلب الأول

اجتهاد الخلفاء الراشدين في مجال القانون العام

يقول بن تيمية (ت. 728هـ/ 1328) في كتاب *السياسة الشرعية*: "ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها."[6] بالفعل، أدرك الخلفاء الراشدون منذ أوّل عهدهم أن لا قوام للإسلام إلا بوجود دولة قويّة ضامنة للنظام والعدل، كما لا قوام للمسلمين إلا بوجود مؤسسات راعية لحدود الله وحافظة لبيضة الدين. يقول الخليفة عمر في هذا السياق: *"نحن قوم أعزنا الله بالإسلام فإن ابتغينا العزة بغيره أذلنا الله"* [7]. من هنا، كان من الطبيعي أن يبذل الخلفاء الراشدون قصارى جهدهم لرفع معالم الدولة التي وضع أسسها النبي ﷺ، وإثرائها بمؤسسات جديدة مكتشفة باحتكاكهم بالبلدان المفتوحة.

الفرع الأول: طريقة تعيين الحاكم

إن النصوص المتواترة واضحة في هذا الشأن: لم يعيّن النبي ﷺ صراحة من يخلفه بعد وفاته. بينما يستند أهل السنة والجماعة إلى تقديم أبي بكر لإمامة الصلاة بمثابة تعيين ضمني للإمامة الكبرى، تعتقد الشيعة أن رسول الله ﷺ عهد صراحة لعلّي حين كلفه برفع رايته في غزوة خيبر قبل أن يعهد إلى صحابته في حجة الوداع: **"فَمَنْ كُنتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ"**[8]. فلازال هذا الخلاف الجوهري أساس انقسام أمة الإسلام إلى سنّة وشيعة.

كذلك لم تحدّد النصوص طريقة تعيين الخليفة. فاستوجب على الصحابة اللجوء إلى الاجتهاد بناء على المبدأ العام: **{وأمرهم شورى بينهم}** (الشورى 38). من هنا، توصّلوا إلى إقرار ثلاثة طرق لتعيين الحاكم:

---

[6] بن تيمية أبو العباس (ت. 728هـ/ 1328)، *السياسة الشرعية*، وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة، المملكة العربية السعودية، 1418هـ/ 1998م.

[7] ابن كثير أبو الفداء (ت. 773هـ/ 1372م)، *البداية والنهاية*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1429هـ/ 2008م.

[8] **البخاري**، *التاريخ الكبير*، باب "إِسْمَاعِيل"، باب "النون"، حديث رقم 342؛ **الإمام أحمد**، *المسند*، مُسْنَدُ الْعَشَرَةِ الْمُبَشَّرِينَ بِالْجَنَّةِ، مُسْنَدُ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ، حديث رقم 1263؛ **ابن ماجه**، *السنن الكبرى*، كِتَاب "ابْنُ مَاجَهْ"، أَبْوَابُ "فِي فَضَائِلِ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ"، حديث رقم 118.

- **قرار مجلس الشورى:** عقب وفاة النبي ﷺ، اجتمع ملأ من الأنصار في سقيفة بني سعيدة لمبايعة سعد بن عبادة. بمجرد وصول نبأ الاجتماع إلى أبي بكر، التجأ إلى السقيفة رفقة عمر وابن الجراح وتمكّن بفصاحته من إقناع الملأ بضرورة بقاء الخلافة في قريش. فبادر المجلس بمبايعة أبي بكر. تقدم الوفد صبيحة الغد إلى المسجد النبوي للإعلان عن الحكومة الجديدة وأقبلت الصحابة على مبايعة الخليفة. فكانت طريقة تعيين الخلافة بقرار من مجلس حكماء أو **مجلس الحل والعقد.**

- **ولاية العهد بالوصية:** بعد سنتين من الحكم أُصيب الصديق بمرض الموت. أمام تدهور حالته الصحية، استشار كبار الصحابة لترك وصية يعهد فيها لوزيره عمر بن الخطاب. تقدّم الخليفة الراحل مرة أخيرة أمام رعيته ملتمسا رضاهم في وصيته: *"أترضون بمن أستخلف عليكم فإني واللّه ما ألوت من جهد الرأي، ولا وليت ذا قرابة، وإني قد استخلفت عمر بن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا"* ، فقالوا: " سمعنا وأطعنا"[9]. فكانت طريقة تعيين الخليفة بولاء العهد.

- **الترشيح والتصويت:** بعد أن طعن عمر غدرا في مسجد النبي ﷺ، أدرك أنه يوشك على المنيّة. ألحّت عليه طائفة من الصحابة كي يعهد إلى أحد منهم فرفض مقترحا ستة مرشحين تاركا لهم ثلاثة أيام للخيار: انعزل أربع وبقي عليّ وعثمان. فجعل أهل الشورى الأمر إلى عبد الرحمن بن عوف ليستشير الناس في أفضلهم. فنهض يجمع رأي المسلمين "جميعا وأشتاتا، مثنى وفرادى ومجتمعين، سرّا وجهرا، حتى خلص إلى النّساء المخدرات في حجابهن، وحتى سأل الولدان في المكاتب، وحتى سأل من يرد من الركبان والأعراب إلى المدينة في مدة ثلاثة أيام بلياليها، فلم يجد اثنين يختلفان في تقدم عثمان بن عفان إلا ما ينقل عن عمار والمقداد أنهما أشارا بعلي."[10]

---

[9] ابن الأثير أبو الحسن (ت.629هـ/ 1232م)، *المرجع السابق*، ج. 2، ص. 267.

[10] ابن كثير أبو الفداء (ت. 773هـ/ 1372م)، *البداية والنهاية*، ج. 7.

الفرع الثاني: تنظيم الإدارة الإسلامية

كانت الإدارة الإسلامية زمن النبوة مبسّطة للغاية: عاصمتها المدينة المنورة والأمصار مقسمة إلى تسع مقاطعات: تيمة، دندة، بني كندو، مكة، اليمن، الحضرموت، عمان، وبحرين. عيّن النبي ﷺ على رأس كل مقاطعة وليًّا مكلّفًا بتطبيق أحكام الشريعة، وعددًا من الموظفين لجمع الزكاة والجزية والديات. بالإضافة إلى بعض الصّحابة للفصل في النزاعات الخاصة.

لم يتغيّر هذا التنظيم زمن أبي بكر حيث كان منشغلا بحروب الردة؛ فلا يُنسب له سوى إنشاء منصب "قاضي المدينة" الذي تولاها عمر ابن الخطاب، ومنصب "حاكم بيت المال" الذي كُلّف به أبو عبيدة. تخبرنا المصادر من جهة أخرى أن أبا بكر بقي يزرع أرضه للاسترزاق، فبعد ستة أشهر من توليه الخلافة، قرّر كبار الصحابة الإنفاق عليه من بيت مال المسلمين لتمكينه من التفرغ لمهامه، كانت هذه النفقة تقدر بطعام يوم وليلة ولباس للصيف وللشتاء. إلا أن أبا بكر أوصى أهله بإرجاع هذا المبلغ إلى بيت المال[11].

استوجب انتظار تولّي عمر الخلافة كي تشهد الإدارة الإسلامية تحوّلا جذريًا. بالإضافة إلى تزويده الأمة بالتقييم الهجري، وإنشائه بيت مال المسلمين، وطباعته لأوّل نقود عربية إسلامية، أضاف عمر إلى المقاطعات التّسع التي أنشها النبي ﷺ مقاطعتي فلسطين ومصر. كما أنه زوّد المدن الكبرى بمقر ولاية سماه "دار الإمامة"، وأضاف إلى وظائف الوالي والقاضي وجامع الزكاة وظيفتي جديدتين: "كاتب الديوان" و"الأمير" المشرف على شؤون المسجد وجيش المدينة. استغلّ الخليفة أيضا فرصة الفتوحات الإسلامية ليقتبس عددا من التنظيمات الإدارية السائدة في بلاد الفرس والروم[12].

يمكن تلخيص أهم اجتهادات الخليفة عمر على النحو التالي:

- **نظام الدواوين:** "الديوان" كلمة فارسية معرّبة معناها "السجّل" أو "الجدول"، وهي تشير إلى سجل عمومي تدوّن فيه أسماء الموظفين ومراتبهم وأجورهم. وضعه عمر

[11] الخربوطلي حسن، *الإسلام والخلافة*، بيروت، دار بيروت، 1388هـ/ 1969م، ص. 87.

[12] إبراهيم حسن، *تاريخ الإسلام*، بيروت، دار الجيل، 1418هـ/ 1998م، ج. 1.

سنة 15هـ /636م[13] ، وقيل 20هـ/641م[14] ، سببه أن أبا هريرة قدم عليه بمال من البحرين، فقال الخليفة: *"ما ذا جئت به؟"* فقال: "خمسمائة ألف درهم"، فاستكثره عمر [...] فصعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: *"أيها الناس قد جاءنا مال كثير، فإن شئتم كلنا لكم كيلًا، وإن شئتم عددنا لكم عدًا"* ، فقام إليه رجل، فقال: "يا أمير المؤمنين قد رأيت الأعاجم يدوّنون ديوانًا لهم، فدوّن أنت لنا ديوانًا"[15]. تُعتبر مؤسسة الدواوين التي وضعها عمر "النواة الأساسية لكيان الأمة الإسلامية الاجتماعي والسياسي في عهده، وأوّل أشكال الإدارة العربية الجديدة المتأثرة بالتجربة المتقدمة لشعوب البلدان المفتوحة أو المجاورة لها"[16] ، إذ سيأخذ المصطلح مع مرور الزمن "مضمونًا أوسع في اللغة العربية، حيث يصبح الديوان مترادفًا مع الجهاز الإداري المنوط به تنفيذ أعمال الدولة الإدارية والمالية والعسكرية، كما تُطلق هذه الكلمة على المكان التي تحفظ فيه سجلات الدولة."[17]

- **نظام "أنى لك هذا":** متخوّفا من ظاهرة التعسف في استعمال السلطة، أنشأ عمر نظام تقييم ثروة الحكام. فكلما عيّن وليّا بدأ بإحصاء ثورته الشخصية؛ إن تضاعفت هذه الثروة عند نهاية عهدته سلبه أمواله كلها. كان الخليفة يعهد في نفس الوقت إلى ولاته عهدا ألاّ يتاجروا ولا يمنعوا الناس من التقدم إليهم بالشكاوى[18].
- **قضاء المظالم:** بالإضافة إلى اعتياده جمع ولاته عند مناسك الحج لمساءلتهم على أعين الناس عن إنجازاتهم، قام الخليفة بتعيين مفتشا عاما مكلفا بالتحري في المقاطعات لجمع تظلمات أهاليها ضد تصرفات أمرائهم[19]. روى عن أنس (ض) حديثا يبين جيدا كيف كان الخليفة الراشد ﷺ يحاسب تصرفات ولاته:

---

[13] الطبري محمد ابن جرير(ت. 223هـ/ 838م)، *تاريخ الأمم والملوك*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406هـ/ 1986م، ج. 3.

[14] البلاذي أحمد (ت. 279هـ/ 892م)، *فتح البلدان*، مطبعة الموسوعة، القاهرة، 1318هـ/ 1901م.

[15] الماوردي أبو الحسن (ت. 450هـ/ 1058م)، *الأحكام السلطانية*، تحقيق أحمد مبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، 1409هـ/ 1989م.

[16] طقوش محمد سهيل، *تاريخ الخلفاء الراشدين الفتوحات والإنجازات السياسية*، دار النفائس، 1424هـ / 2003م.

[17] المرجع السابق.

[18] الطبري محمد ابن جرير(ت. 223هـ/ 838م)، *تاريخ الأمم والملوك*، المرجع السابق، ج. 5.

[19] الخربوطلي حسن، *نفس المرجع*، 1388هـ/ 1969م، ص. 87 - 92.

جاء رجل من أهل مصر إلى عمر بن الخطاب ؓفقال : "يا أمير المؤمنين، عائذ بك من الظلم !"، قال : "عذت بمعا ذ"، قال : " سابقتُ ابن عمرو بن العا ص فسبقته، فجعل يضربني بالسّوط ويقول : أنا ابن الأكرمين !". فكتب عمر إلى عمرو يأمره بالقدوم عليه ويَقْدم بابنه معه، فقدم فقال عمر: "أين المصري؟ خذ السّوط فاضرب!"، فجعل يضربه بالسوط ويقول عمر: "اضرب ابن الأَلْيَمَيْن ابن الأكرمين !"، قال أنس : "فضرب، فو الله لقد ضربه ونحن نحب ضربه، فما أقلع عنه حتى تمنينا أنه يرفع عنه"، ثم قال عمر للمصري: "ضع على صلعة عمرو"، فقال : "يا أمير المؤمنين إنما ابنه الذي ضربني وقد ا شتفيت منه"، فقال عمر لعمرو : " متى ا ستعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا؟"[20]

الفرع الثالث: نظام الخـــراج

لا شك أن "الخراج" يمثّل أكبر اجتها د الخليفة عمر في مجال الدولة والملكية العامة. ينصّ التنزيل بخصوص الأراضي المفتوحة عنوة أو "بالسيف" أنّها تُنزع من مالكيها وتوزّع على المسلمين: الخمس لبيت المال وما بقي للمحاربين: **{واعلموا أنما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل}** (الأنفال 41). لكن الخليفة عمر لاحظ أن تقسيم الأراضي بين الفاتحين أ دّى، مع مرور الزمن، إلى تكدّس الثورة العقارية بين يدي أقلية من المقاتلين؛ فتخوّف من تشكيل طبقة إقطاعية تحتكر ملكية الأراضي ويتحقق فيها قوله تعالى: **{تكون دولة بين الأغنياء منكم}** (الحشر: 7). انطلاقا من هنا، وعملاً بمبدأ "تغيّر الحكم بتغيّر الظرف" الذي سبق وأن توقفنا معه عند درا سة خا صية واقعية الشريعة، قرّر يوم فتح العراق والشام ومصر حجز هذه الأراضي لصالح بيت مال المسلمين، مع ترك أهلها فيها، مقابل دفعهم ضريبة إضافية على الجزية: الخراج. فقد "أوقف [الخليفة] الحكم [بالآية] لمصلحة المسلمين جميعا؛ فقدم المصلحة العامة على المصلحة الخا صة وهي مصلحة الغانمين."[21]

يخبرنا أهل السير أن بعض الصحابة اعترضت على قرار الخليفة، بما فيهم عبد الرحمن بن عوف الذين تمسّك بالتقسيم السائد زمن النبي ﷺ دون مراعاة تغيّر الزمان والمكان. لكن

---

[20] الهندي المتقي (ت. 974هـ/ 1567م)، حديث رقم 36010.

[21] وا صل نصر فريد محمد، *المرجع السابق*، ص. 129.

عمر رد عليهم قائلا : *"ما هذا برأي ولست أرى ذلك: والله لا يفتح بعدي بلد يكون فيه كبير نيل [أي نفع]، بل عسى أن يكون كلاًّ [عبئا] على المسلمين، فإذا قُسّمت أرض العراق بعلوجها [فلاحيها]، وأرض الشام بعلوجها، فما يسدّ به الثغور [أي مصاريف الدولة والجيوش]؟"*. فاقتنع كبار الصحابة بحجّة عمر وأجمعوا على موافقته في اجتهاده: فاكتسب الخراج بذلك حجيّة الإجماع.

فإن دلّ اجتهاد الخراج على شيء، فإنه يدلّ بصفة مؤكّدة على مرونة فقه الخلفاء وسعيهم في تفسير نصوص الشريعة بما يتناسب مع متطلبات الزمان والمكان. هل تميّز اجتهاد الخلفاء بنفس المرونة في ميدان العقوبات الشرعية؟

المطلب الثاني:

اجتهاد الخلفاء الراشدين في مجال العقوبات

لقد رأينا سابقا أن نصوص الكتاب والسنة لم تشرّع عددا كبيرا من العقوبات، كما أنها أقرّت بعض العقوبات السائدة عند العرب قبل البعثة تكريسًا لصفة الواقعية. ذلك أن الشارع الحكيم لم يرغب في "حجز" الأمة المحمدية في قانون جنائي جامد، ليترك للفقهاء إمكانية تفسير أحكام الجنايات بما يتناسب مع أعراف وعادات كل زمان. تتأكّد هذه الملاحظة باجتهاد الخلفاء الراشدين في ميدان فقه العقوبات والذي أخذ ثلاثة صور: سن عقوبات جديدة (الفرع الأول)؛ رفع بعض العقوبات المقرّرة بنص (الفرع الثاني)؛ ووقف تنفيذ بعض العقوبات عند عدم توفر الظروف الملائمة لتطبيقها (الفرع الثالث).

الفرع الأول: سن عقوبات جديدة

تخبرنا المصادر التاريخية أن الخليفة عمر كان أول من سنّ عقوبة السجن في بلد الإسلام. خصّص هذه العقوبة للمدين المتحايل، والسكران حتى يسترجع عقله قبل أن يُقام عليه الحدّ. لا شكّ أن ظهور عقوبة السجن يمثّل ثورة حقيقية في أحكام الشريعة الإسلامية. وممّا يزيد في مرونة فقه الخليفة عمر أنه اقتبس هذه العقوبة من أعراف الفرس والروم.

بالإضافة إلى سنهم لعقوبات جديدة، لم يتردّد الخلفاء الراشدون أمام معاقبة أفعال مذمومة لم تذكر النصوص عقوبتها: وهو ما اصطلح الفقه على تسميته "بالتعزير". من بينها معاقبة المهاجي بالجلد ثمانين قياسا على حد القذف لما في الهجاء من اشمئزاز بالأفراد والجماعات واحتقارها وذكر عيوبها وسلب فضائلها.

من أهم اجتهادات الخلفاء الراشدين في ميدان العقوبات حكم الخليفة أبي بكر بمقاتلة مانعي الزكاة قياسا على الردة. فقد كان المرتدون فريقين: أوّلهما ارتد حقيقة عن الإسلام على صورة مدعي النبوة مثل مسيلمة الكذاب وطليحة والأسود؛ وفريق ثان بقي على الإيمان بالله والشهادة بنبوة محمد ﷺ لكنّه رفض أداء الزكاة إنكارا لسلطة الخلافة. فاختلفت الصحابة في شأنهم: بينما ذهب بعضهم مثل عمر وأبي عبيدة وسالم مولى أبي حذيفة إلى معاملتهم باللين، أسرّ أبو بكر على مقاتلتهم.

قال عمر لأبي بكر: *"يا خليفة رسول الله، تألف الناس وارفق بهم! كيف تقاتلهم وقد قال رسول الله* ***:"أمرتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله، فقد عصم مني نفسه وماله إلا بحقه، وحسابه على الله"؟*** .

فقال أبو بكر: "رجوتُ نصرتَك وجئتني بخذلانك؟ أجبّارٌ في الجاهلية وخوّارٌ في الإسلام؟! إنّه قد انقطع الوحي، وتمَ الدين، أوَ يُنقص وأنا حيٌ؟ أليس قد قال رسول الله إلاّ بحقها؟ ومن حقّها الصلاة وإيتاء الزكاة! والله لو خذلني الناس كلّهم لجاهدتهم بنفسي! والله لأقاتلنّ من فرّق بين الصلاة والزكاة؛ فإن الزكاة حق المال؛ والله لو منعوني عناقاً (الأنثى الصغيرة من الماعز) لقاتلتهم على منعهم!"[22]

الفرع الثاني: رفع عقوبات مقرّرة بالنصّ

ذهب الخلفاء الراشدون بالنسبة لبعض الجنح إلى رفع العقوبات المقرّرة بالنصوص. كذلك الأمر مثلا بالنسبة لحدّ الخمر الذي كانت عقوبته زمن النبي ﷺ أربعين جلدة: روى أبو داود في هذا السياق أن خالد بن الوليد (ت. 21هـ/ 642م) أرسل إلى الخليفة عمر

[22] **البخاري**، *الصحيح*، كتاب "الاعتصام"، حديث رقم 8141 ؛ **مسلم**، *الصحيح*، حديث رقم 138.

قائلا: "إن الناس قد انهمكوا في الخمر وتحاقروا العقوبة فيه"، فقال عمر: *"هم هؤلاء عندك فسلهم"* ، فقال علي : *"نراه إذا سكر هذي، وإذا هذي افترى، وعلى المفتري ثمانين"* ، فقال عمر: *"أبلغ صاحبك ما قال"* ، قال: فجلد خالد ثمانين جلدة، وجلد عمر ثمانين"[23]. سيقول الخليفة علِيَّ (ض) بهذا الخصوص: *"ما كُنتُ لأُقيمَ حَدًّا على أحَدٍ فيموتَ فأجِدَ في نَفسيإِلَّا صاحِبَ الخَمرِ، فإنَّهُ لو ماتَ وَدَيْتُهُ، وذلك أن رسولَ ﷺ لم يَسُنَّهُ"*[24].

من هذا الباب أيضا اجتهاد الخليفة عمر في حق الشريك في القتل. طبقا لقوله تعالى: **{الحرّ بالحرّ والعبد بالعبد}** (المائدة: 45)، سارت السنّة منذ زمن النبوة على قتل قاتل واحد بمقتول واحد. روى البيهقي أن امْرَأَةً بِصَنْعَاءَ غَابَ عَنْهَا زَوْجُهَا وَتَرَكَ فِي حِجْرِهَا ابْنًا لَهُ مِنْ غَيْرِهَا غُلامًا، فَاتَّخَذَت الْمَرْأَةُ بَعْدَ زَوْجِهَا خَلِيلاً فَقَالَتْ لَهُ: "إنَّ هَذَا الْغُلامَ يَفْضَحُنَا فَاقْتُلْهُ"، فَقَتَلُوهُ ثُمَّ قَطَّعُوهُ أَعْضَاءً وَجَعَلُوهُ فِي عَيْبَةٍ. فَأُخِذَ خَلِيلُهَا فَاعْتَرَفَ، ثُمَّ اعْتَرَفَ الْبَاقُونَ، فَكَتَبَ يَعْلَى - وَهُوَ يَوْمَئِذٍ أَمِيرٌ- بِشَأْنِهِمْ إلَى عُمَرَ، فَكَتَبَ عُمَرُ بِقَتْلِهِمْ جَمِيعًا، وَقَالَ: *"وَاللَّهِ لَوْ أَنَّ أَهْلَ صَنْعَاءَ اشْتَرَكُوا فِي قَتْلِهِ لَقَتَلْتُهُمْ أَجْمَعِينَ!"*[25].

اجتهد الخليفة عمر أيضا في شأن الدية: كانت قيمتها محددة زمن رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِثَمَانَ مِائَةِ دِينَارٍ أَوْ ثَمَانِيَةَ آلَافِ دِرْهَمٍ، إلا أن عُمَرُ (ض) قام ذات يوم خَطِيبًا فَقَالَ: "أَلَا إنَّ الْإِبِلَ قَدْ غَلَتْ"، فَفَرَضَهَا عَلَى أَهْلِ الذَّهَبِ أَلْفَ دِينَارٍ، وَعَلَى أَهْلِ الْوَرِقِ اثْنَيْ عَشَرَ أَلْفًا، وَعَلَى أَهْلِ الْبَقَرِ مِائَتَيْ بَقَرَةٍ، وَعَلَى أَهْلِ الشَّاءِ أَلْفَيْ شَاةٍ، وَعَلَى أَهْلِ الْحُلَلِ مِائَتَيْ حُلَّةٍ[26].

الفرع الثالث: وقف تنفيذ الحدّ عند الضرورة

يخبرنا أهل السير أن الخلفاء الراشدين اضطروا أحيانا إلى وقف تطبيق بعض الحدود. فقد أورد الإمام مالك (ت. 178هـ/ 795م) في هذا السياق أن جماعة من الغلمان لحاطب

---

[23] **أبو داود،** *السنن*، حديث رقم 4489؛ **الدارقطني،** *السنن*، حديث رقم 2913.

[24] **البخاري،** *الصحيح*، حديث رقم 6778. مسلم، الصحيح، كِتَاب "الْحُدُودِ"، بَاب "حَدِّ الْخَمْرِ"، حديث رقم 3227.

[25] **البيهقي،** *السنن*، حديث رقم 16398.

[26] **أبو داود،** *السنن*، كِتَاب "الدِّيَاتِ"، بَاب "الدِّيَةِ كَمْ هِيَ"، حديث رقم 3940؛ البيهقي، *السنن الكبرى*، كِتَابُ "النَّفَقَاتِ"، بَابُ "أَعْوَازِ الإِبِلِ"، حديث رقم 14865.

سرقوا ناقة لرجل من مزينة، فأتى بهم عمر فأقرّوا؛ لكن الخليفة رفض عمر قطع أيديهم قائلا لصاحب الغلمان: *"أما والله لولا أني أعلم أنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى إنّ أحدهم لو أكل ما حرم الله عليه حل له لقطعت أيديهم، وأيم الله إذ لم أفعل لأغرمنك غرامة توجعك !"* ، ثم قال عمر للضحية: *"يا مزني! بَكَمْ أُريدت منك ناقتك؟"* ، قال: "بأربعمائة"، قال عمر: *"اذهب [يا حاطب] فأعطه ثمانمائة"* [27]. كذلك فعل عمر في "عام الرمادة" سنة 16هـ/ 638 حيث عمّ الفقر، فأمر الخليفة قضاته بالتوقيف قطع أيدي السرقة مكتفيا بتعزير السارق؛ ذلك أن الخليفة "رأى أن شرائط إقامة حد السرقة ألا يكون السارق مضطرا إلى السرقة اضطرارا، واعتبر هذه المجاعة ضرورة يدرأ بها الحد، إذ لحدود تدرأ بالشبهات؛ وليس في هذا تعطيل لحد السرقة، وإنما هو اجتهاد حكيم في التطبيق."[28]

لم تتوقف موانع تنفيذ العقوبات الشرعية مع الفقر، بل امتدت أيضا إلى حالات أخرى كالحروب. روي عن زيد بن ثابت أنه قال: "لا تُقام الحدود في دار الحرب مخافة أن يهرب الذين تجب فيهم إلى العدو". روي أيضا عن حذيفة أنه نهى أثناء ولايته عن إقامة حد الخمر على أحد أمراء الجيش الذي تناوله[29].

كان الخليفة علي (ض) يرفض إقامة الحد على المريض حتى يبرأ قائلا: *"أقرّوه حتّى تبرأ، لا تنكؤوها عليه فتقتلوه"*. روى الفقيه الشيعي ابن بابويه (ت. 380هـ/ 991م) عن الإمام علي أنّ امرأة جاءته يوما وأقرّت على نفسها بالزنا أربع مرّات، فحكم عليها بالرجم. فلمّا أصبح الصّبح خرج بالمرأة وخرج النّاس معه متنكّرين متلثّمين، والحجارة في أيديهم وأرديتهم وفي أكمامهم، وانتهوا إلى ظهر الكوفة، وحفر للمرأة حفيرة وضعها فيها. فقام عليّ منادي في الناس: *"إنّ الله عهد إلى نبّيه ﷺ وآله عهدا، عهده محمّد ﷺ وآله إليّ بأن لا يقيم الحدّ من لله عليه حدّ، فمن كان عليه مثل ما عليها فلا يقم عليها الحدّ"* ؛ فانصرف الناس كلّهم[30]. إن صحّت هذه الرواية عن الخليفة علي (ض)، فلا يمكن في شيء حملها على

---

[27] الصنعاني، حديث رقم 18779.

[28] مدكور محمد سلام، *المرجع السابق*، ص. 75.

[29] أبو يوسف القاضي (ت. 181هـ/ 798م)، *الرد على رسالة الأوزاعي*، بيروت، دار الكتب العلمية، 1410هـ/ 1990م، ص. 81-82 --.

[30] ابن بابويه (ت.380هـ/ 991م)، *من لا يحضره الفقيه*، قم، انتشارات إسلامي،1412هـ/ 1992م، ج. 4.

تعطيل أبي الحسنين لحدود الشريعة؛ قد يعود سبب عدم تطبيق الخليفة الراشد لعقوبة للرجم مراعاة منه للظروف، حيث تناسبت تلك الفترة الزمنية مع انتشار الفقر والدعارة وقلة عدالة الشهود، من هنا درء الحد بالشبهة لوجود أدنى شك في ثبوت الجريمة.

مهما كان الأمر، لا تترك الأمثلة السابقة شكّا في مرونة فقه الخلفاء الراشدين في مجال العقوبات الإسلامية. فلا شك أن الفقيه ابن دقيق العيد (ت. 701هـ/ 1302م) قد أصاب حين لاحظ في هذه الأمثلة " دليل على المشاورة في الأحكام والقول بالاجتهاد"[31]. هل هذه المرونة امتدت إلى أحكام قانون الأسرة؟

المطلب الثالث:

اجتهاد الخلفاء الراشدين في مجال الأسرة

كما أشرنا إلى ذلك سابقا، إن توسّع دار الإسلام طرح هنا مسائل جديدة في مجال الأسرة لم تطرح زمن النبوة؛ كيف واجه الخلفاء الراشدون هذه المسائل؟ سنحاول الإجابة على هذا التساؤل من خلال دراسة اجتهاد الخلفاء في شأن انعقاد الزواج (الفرع الأول)، وانحلاله (الفرع الثاني)، وأحكام المواريث (الفرع الثالث).

الفرع الأول: اجتهاد الخلفاء في انعقاد الزواج

يمكن تلخيص اجتهاد الخلفاء الراشدين في انعقاد الزواج في الحكمين التاليين:

أ. منع الزواج بالكتابية:

نعلم أن القرآن أباح للمسلم تزوج الكتابية مصداقا لقوله تعالى: **{والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم}** (المائدة: 5). روي أيضا أن عثمان (ت. 35هـ/ 656م) وطلحة (ت. 35هـ/ 656م) تزوجا الكتابيات. رغم ذلك، يخبرنا البيهقي أن حذيفة تزوج يهودية فكتب إليه عمر: *" خلِّ سبيلها"*. فكتب إليه: "أتزعم أنها حرام فأخلي سبيلها؟"، فرد عليه عمر: *"أعزم عليك ألا تضع كتابي هذا حتى تخلي*

[31] ذكره القطان مناع، *المرجع السابق*، 1416هـ/ 1996م، ص.206.

سبيلها، فإني أخاف أن يقتدي بك المسلمون، فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن، وكفي بذلك فتنة لنساء المسلميـن." [32]

قد يبدو اجتها د الخليفة عمر مخالفا في الظاهر للكتاب والسنة وعمل الصحابة، لكنّه لم يرغب في الحقيقة سوى في تحقيق المصلحة العامة عملاً هنا أيضا بمبدأ "تغيّر الأحكام بتغير الظروف"، بمعنى أنه منع فعلاً جائزًا خوفًا من الوقوع في المفسدة، وهو ما سيعرّف لاحقا في الفقه المالكي والحنبلي بمبدأ "سدّ الذرائع"؛ مبدأٌ سيستند إليه الفقهاء للقول بعدم جواز بيع السيوف زمن الفتنة سدّا لذريعة ا ستخدامها لقتال المسلمين، أو منع بيع العنب في زمان انتشرت فيه الخمور احتياطا من ا ستعمالها لصناعة المسكر.

ب. إبطال عقد زواج المعتدة:

في حالة الطلاق أو وفاة الزوج، تقدّر عدة المرأة بثلاث قروء أو بأربعة أ شهر وعشرا، و ذلك للتأكد من براءة الرحم ومنح الزوجين فر صة للصلح. لكن النصوص لم تحدّ د الأثر الشرعي المترتّب عن عدم الامتثال لهذه القاعدة. بلغ عمر ذات يوم أن امرأة من قريش تزوّجها رجل من ثقيف في عدتها، فأر سل إليهما ففرق بينهما وعاقبهما وقال: *"لا تنكحها أبدا"*، وجعل صداقها في بيت المال.

فشا اجتها د الخليفة عمر في الناس فبلغ عليا فقال: *"يرحم الله أمير المؤمنين، ما بال الصداق وبيت المال [...] لها الصداق بما ا ستحل من فرجها، ويفرق بينهما ولا جلد عليهما، وتكمل عدتها من الأول ثم تعتد من الثاني عدة كاملـــة ثلاثة أقراء ثم يخطبهـــا إن شاء."* [33]

الفرع الثاني: اجتها د الخلفاء الرا شدين في مسائل الطلاق

علما بأن الطلاق **"أبغض الحلال إلى الله"** كما ور د في الحديث، لجأ الخلفاء الرا شدين إلى الاجتها د في أكثر من منا سبة للتّقليل من أضراره. من بين اجتها داتهم في الموضوع:

---

[32] الشيباني أبو الحسن (ت. 189هـ/ 809م)، *الآثـــار*، القاهرة، دار الوثائق والكتب القومية، 1430هـ/ 2009م؛ البيهقي، السنن الكبرى.

[33] **الإمام مالك**، *الموطأ*، باب "ما لا يجوز من النكاح"، حديث رقم 27.

أ. الاعتداد بثلاثية الطلاق:

ورد في الصحيح أن الطلاق كان على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر، وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة ؛ فقد روى أبو داود أن "ركانة طلق زوجه ثلاثا في مجلس واحد، فحزن عليها حزنا شديدا، فسأله رسول الله ﷺ: **"كيف طلقتها؟"**، قال: "طلقتها ثلاثا في مجلس واحد"، قال: **"إنما تلك طلقة واحدة فارتجعها"**[34]. لكن بعض المسلمين أسرفوا زمن عمر في ذلك فقرّر الخليفة إمضاؤه عليهم قائلا: *"إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم."*[35]

ب. نفقة المطلقة:

فرض القرآن على الزوج دفع النفقة لزوجته طيلة فترة العدة: **{وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين}** (البقرة: 241). ثبت في الصحيح أنه في عهد رسول الله ﷺ وفي عهد أبي بكر (ض)، في حالة ما كان الطلاق بائنا لا نفقه ولا سكنى[36]. لكن الخليفة عمر فهم من عموم قوله تعالى: **{واتقوا الله ربكم لا تخرجونهم من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة}** وقوله تعالى: **{أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن}** (سورة الطلاق: 1 و6) أن لا فرق بن رجعية ومبتوتة، فجعل للمبتوتة النفقة والسكنى، ولما بلغه أن فاطمة بنت قيس تحدث أن رسول الله لم يجعل لها نفقة ولا سكنى، قال: *"لا نترك كتاب ربنا لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أن نسيت، قال الله تعالى: **{لا تخرجوهن من بيوتهن}** (سورة الطلاق: 06)"*[37].

---

[34] **أبو داود**، *السنن*، حديث رقم 2193.

[35] **مسلم**، كِتَاب "الطَّلَاقِ"، بَاب "طَلَاقِ الثَّلَاثِ"، حديث رقم 2697؛ **الحاكم**، *المستدرك على الصحيحين*، حديث رقم 2719.

[36] وذلك استنادا لحديث فاطمة بنت قيس أنَّ "أبا عَمرو بنَ حفصِ بنِ المغيرةِ خرج مع عليِّ بنِ أبي طالبٍ إلى اليمنِ، فأرسل إلى امرأتِه فاطمةَ بنتِ قَيسٍ بتطليقةٍ كانت بقِيَتْ من طلاقِها. وأمر لها الحارثُ بنُ هشامٍ وعياشُ بنُ أبي ربيعةَ بنفقةٍ فقالا لها : واللهِ ! مالَكِ نفقةٌ إلا أن تكوني حاملًا. فأتت النبيَّ ﷺ فذكرت له قولَهما، فقال: **"لا نفقةَ لك"**. رواه مسلم، *الصحيح*، حديث رقم 1480.

[37] القطان مناع، *المرجع السابق*، 1416هـ/ 1996م.

الفرع الثالث: اجتهاد الخلفاء الراشدين في مجال المواريث

إن **التشكيلة القبلية** للأسرة العربية التقليدية القائمة على العُصبة أخذت مع توسّع دائرة الإسلام تتحول تدريجيا إلى **أسرة فردية.** أثار هذا التغير عددا من المشاكل الجديدة الخاصة بتطبيق المواريث. فاضطرّ الخلفاء الراشدون هنا أيضا إلى الاجتهاد لإيجاد حلول لبعض المسائل المحدثة. من بين اجتهادات الخلفاء الراشدين في مجال الأسرة نذكر:

أ. نظام العــول:

دفع تغيّر النمط التقليدي للأسرة العربية بالخليفة علي إلى إنشاء نظام "العول"؛ أي إدخال النقصان على أهل الفرائض من جراء زيادة الأسهم. روي في حديث "المنبر" أن علي كان خاطبا: *"الحمد لله الذي يحكم بالحق قطعا، ويجزي كل نفس بما تسعى، وإليه المآب والرجعى..."*، فسُئل في هذه المسألة فقال: *" صار ثمنها تسعا"*، ومضى في خطبته[38].

ب. توريث الجدة:

لم يتوقف اجتهاد الراشدين مع إدراج العول على الفرائض، بل دفعت بهم مرونتهم إلى إضافة مستحقين جدد إلى قائمة الورثة: روى البيهقي أن جدة أم الأم وأم الأب جاءت إلى أبي بكر فقالت: "إن ابن ابني أو ابن بنتي مات وقد أخبرت أن لي في كتاب الله حقا"، فقال أبو بكر: "ما *أجد لك في الكتاب من حق وما سمعت رسول الله ﷺ قضى لك بشيء وسأ سأل الناس"*. فسأل الناس فجعل لها السدس[39].

ج. توريث المطلقة:

روي أن غيلان بن سلمة طلق نساءه في عهد عمر وقسم ماله بين بنيه، فبلغ ذلك عمر فقال: *"إني أظن أن الشيطان فيما يسترق من السمع سمع بموتك فقذفه في نفسك ولعلك لا تمكث إلا قليلا؛ وأيم الله لتراجعن نساءك أو لترجعن في مالك أو لأورثهن ولآمرن بقبرك*

---

[38] **البيهقي**، *السنن الكبرى*، باب "الفرائض".

[39] **البيهقي**، *السنن الكبرى*، حديث رقم 2100.

فيرجم كما رجم قبر أبي رغال." [40] روي حديث مشابه عن الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ أنه طَلّقَ امْرَأَتَهُ الْبَتَّةَ وَهُوَ مَرِيضٌ، فَوَرَّثَهَا عُثْمَانُ بْنُ عَفّانَ مِنْهُ، بَعْدَ انْقِضَاءِ عِدَّتِهَا"[41].

تبرز هذه الآثار جيدا مرونة الشريعة الإسلامية زمن الخلافة الراشدة. فقد كان الخلفاء الراشدون، بصفتهم قضاة دولة الإسلام، يتمتّعون بسلطة اجتهادية واسعة. وقد اعترف المستشرق "جوزاف شاشت" بهذه الحقيقة التاريخية حين يكتب في الموضوع أن الخلفاء، "في إطار صلاحياتهم بصفتهم حكّام ومسيري الإدارة الإسلامية، ورغم كون هذه الصلاحيات نابعة من سلطة النبيّ الدينية، كانوا يعملون إلى حدّ بعيد كمشرّعين."[42]

تجد هذه الحرية الاجتهادية التي تمتع بها الخلفاء في مجال سنّ القوانين مشروعيتها في قول النبي ﷺ: **"عَلَيْكم بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيينَ، عَضّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ"**[43]. من هنا لا يسعنا إلا أن نتساءل هل هذه المرونة التشريعية استمرت بعد انتهاء عهد الخلافة الراشدة؟

---

[40] **الصنعاني**، حديث رقم 12216؛

قول العلماء في صحته: الهيثمي: رجاله رجال الصحيح؛ **ابن حجر:** موقوف صحيح؛ **أحمد شاكر:** إسناده صحيح.

[41] **الإمام مالك**، *الموطأ*، حديث رقم 1666.

[42] SCHACHT Joseph, *An introduction to islamic law*, Oxford University Press, 1964. T.F : *Introduction au droit islamique*, Éditions Maisonneuve et Larose, Paris, 1983.

[43] **أبي داود**، *السنن*، كِتَاب "السُّنَّةِ"، بَاب "فِي لُزُومِ السُّنَّةِ"، حديث رقم 3994؛ **ابن ماجه**، السنن، بَاب "اتِّبَاعِ سُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ"؛ **الحاكم**، *المدخل إلى الصحيح*، حديث رقم 1.

المبحث الثالث

التشريع الإسلامي زمن أصحاب المذاهب

تناسب مقتل الإمام علي سنة 40هـ/ 661م مع نهاية زمن الخلافة الراشدة وبداية العهد الأموي. ازدادت الحضارة الإسلامية من عاصمتها الجديدة دمشق توسعًا، للوصول إلى إفريقيا والأندلس وحدود أوروبا. لكن انتصارات بني أمية جعلت حكامها يتغلغلون في مظاهر البذخ، ويبتعدون عن زهد الخلفاء الراشدين: روى ابن الأثير والذهبي وابن كثير على سبيل المثال أن يزيد "كان ناصبًا فظًا غليظًا، يتنـــاول المسكر [...] اشتهر بالمعازف وشرب الخمور والغناء [...] وكان فيه إقبال على الشهوات وترك بعض الصلوات في بعض الأوقات"[44]. بالطبع، أنكر علماء الأمة على بني أمية تساهلهم مع أحكام الشرع: للأسف، اعتبر هؤلاء الحكّام الأمر بالمعروف نوعا من أنواع المعارضة السياسية، فكلّفوا الحجاج بن يوسف (ت. 95هـ/ 714م) باضطهاد المنكرين[45]. حاول عمر ابن عبد العزيز (ت. 101هـ/ 720م)، الخليفة الراشد الخامس كما يلقّبه البعض، التصالح مع الفقهاء، لكن ولاّة عهده لم يتبعوا آثاره. فانتهت المواجهة بين الحكام والعلماء بسقوط بني أمية وبداية عهد العباسيين ابتداء من سنة 132هـ/ 750م.

بعد نقل العاصمة الإسلامية من دمشق إلى بغداد، أخذ العبّاسيون يشيّدون المدارس والمكتبات: أنشأ المأمون سنة 213هـ/ 829م أوّل مرصد لعلم الفلك، ودشّن سنة 216هـ/ 832م "بيت الحكمة"، مركز ثقافي لترجمة علوم القدامى. ابتداء من تلك الفترة،

---

[44] ابن الأثير أبو الحسن (ت. 629هـ/ 1232م)، *المرجع السابق*؛ الذهبي محمد (ت. 748هـ/ 1348م)، *سيرة أعلام النبلاء*، ج. 6، ص. 37.

[45] قُتل أثناء هذه الحملة الدموية أكثر من 120.000 مسلم، من بينهم كبار فقهاء التابعين كابن جبير (ت. 94هـ/ 713م)، وابن المسيب (ت. 96هـ/ 715م)، والحبر ابن الزبير (ت. 72هـ/ 692م) الذي ألقي عليه القبض في مكة وقطع رأسه وعُلّق في باب الكعبة.

أ صبحت بغدا د قبلة لطلبة العلم من مختلف أنحاء العالم، حتى تحوّلت إلى عا صمة علمية وثقافية: تلك الفترة التاريخية التي يلقّبها المؤرخون *بالعصر الإ سلامي الذهبي*.

تنا سب التفوّق الثقافي لحضارة الإ سلام مع "ازدهار فقهي": نظرًا لتوعّدهم بقيام حكمهم على أ ساس الدين وإ صدار قضائهم وفق حكم الشريعة، " شجّع الخلفاء العبا سيون الفقهاء، وقرّبوهم إليهم، وجعلوهم محلّ احترامهم وثقتهم، ومرجعهم في كل أمر، وكفلوا لهم حرية مطلقة في الرأي العام ما دام بعيدا عن الخلافة و د ستور الحكم. وا ستمرّ الحال على ذلك حتى منتصف القرن الرابع الهجري حيث ضعف نفو ذ الخليفة."[46]

هنا أيضا، أبرز اتسا ع دار الإ سلام وتفتّحها على أجنا س متباينة مسائل شرعية جديدة لم تُطرح زمن النبوة ولا زمن الخلافة: فاضطر العلماء، اقتداء بسنّة الخلفاء الرا شدين، إلى ا ستخدام آلة الاجتها د، رغم أنّهم انفر دوا عنهم في مسألة جوهرية: إن احتكاك الطبقة الثانية من العلماء بشعوب جديدة كالرومان والإغريق، وتأثّرهم بعلوم دخيلة كالفلسفة والمنطق، انعكس على طريقة ا ستنباطهم للأحكام الشرعية؛ فخلافا للرا شدين الذين كانوا يستندون في اجتها دهم لمنطق عملي بسيط وتفكير واقعي سديد، اتّخذ اجتها د الجيل الجديد من الفقهاء طابعًا علميًا نظريًا. لذلك تميّز التشريع الإ سلامي في الفترة الممتدة من الحكم الأموي إلى نهاية العهد العبا سي الأول بأربعة مميّزات أ سا سية: ظهور مدر ستي الرأي والحديث (المطلب الأول)، انتشار الفقه الافتراضي والخلافات الفقهية (المطلب الثاني)، تدوين الفقه وتأ صيل القواعد الفقهية (المطلب الثالث)، إنشاء المذاهب الفقهية (المطلب الرابع).

المطلب الأول:

مدر سة أهل الحديث ومدر سة أهل الـــرأي

روى البخاري ومسلم أن ر سول الله ﷺ قام يوم انصرف عن الأحزاب فقال: **"لا يصلينّ أحد العصر إلا في بني قريظة"**، فتخوّف ناس فوت الوقت فصلّوا دون بني قريظة، وقال

[46] مدكور محمد سلام، *المرجع السابق*، ص. 83.

آخرون: "لا نصلّي إلا حيث أمرنا رسول الله ﷺ وإن فاتنا الوقت". فلما بلغ الخبر النبي ﷺ فأقرّ الفريقين على اجتهادهم، أو بلفظ الراوي، "ما عنّف واحدا من الفريقين."[47]

يبدو جليا من خلال هذه الرواية أن الفريق الأول من الصحابة توقّف مع ظاهر لفظ الحديث الآمر بصلاة العصر عند بني قريظة، بينما استند الفريق الثاني إلى المنطق معتبرًا أنّ علّة النّص قد انتفت بمجرّد دخول وقت الصلاة. وقد أحسن بن القيم (ت. 751/ 1350م) التعبير عن هذه الفكرة حيث يستنتج: "فاجتهد بعضهم و صلاّها في الطريق، وقال: "لم يُرد منّا التأخير وإنّما أراد سرعة النهوض"، فنظروا إلى المعنى؛ واجتهد آخرون وأخّروها إلى بني قريظة فصلّوها ليلاً، نظروا إلى اللّفظ: وهؤلاء سلف أهل الظاهر، وهؤلاء سلف أصحاب المعاني والقياس."[48] نجد نفس المعنى عند الإمام النووي (ت. 976هـ/ 1300م) إذ يضيف في شرحه للحديث السابق:

> "أخذ بعض الصحابة بهذا المفهوم نظرًا إلى المعنى لا إلى اللفظ، فصلّوا حين خافوا فوت الوقت، وأخذ آخرون بظاهر اللفظ وحقيقته فأخّروها. ولم يعنّف النبي ﷺ واحدًا من الفريقين لأنّهم مجتهدون: ففيه دلالة لمن يقول بالمفهوم والقياس ومراعاة المعنى، ولمن يقول بالظّاهر أيضًا؛ وفيه أنّه لا يعنف المجتهد فيما فعله باجتهاده إذا بذل وسعه في الاجتهاد، وقد يُستدل به على أن كلّ مجتهد مصيب."[49]

باعتبار إقرار النبي ﷺ بصحة اجتهاد المستند إلى ظاهر النصوص والآخذ بباطن العلل، كان من الطبيعي أن ينقسم فقهاء الإسلام مع مرور الزمن إلى مدرستين أساسيين:

- **مدرسة الحديث:** اتخذت من المدينة مركزا لها وهي تستند لظاهر النص في استنباط الأحكام؛ فالنصوص تفسّر حرفيا دون النظر لتطابقها أم لا مع الظروف المحيطة

---

[47] **البخاري**، *الصحيح*، كتاب المغازي، حديث رقم 900؛ مسلم، *الصحيح*، كتاب "الجهاد والسير"، باب "من لزمه فدخله أمرا آخر"، حديث رقم 3323.

[48] ابن القيم الجوزية (ت. 751/ 1350م)، *إعلام الموقعين عن رب العالمين*، المرجع السابق.

[49] النووي يحي (ت. 976هـ/ 1300م)، *شرح صحيح مسلم*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ / 1972م.

بالوقائع؛ فـ"الطابع الفقهي لمدرسة الحديث التمسك بظواهر النصوص، وكثرة الاعتماد على السنة، وعدم اللجوء إلى الرأي إلا عند الضرورة القصوى"[50].

- **مدرسة الـرأي:** ظهرت في الكوفة وهي تنادي باستخدام النظر في الشريعة؛ فدور المجتهد يتمثل في اكتشاف "العلل" لاستنباط الأحكام الأكثر تحقيقا للمصلحة. وفي حالة عدم تطابق ظاهر الأحكام مع الواقع العملي لانتفاء العلة، ينتفي الحكم تبعا لذلك. فـ"أهل الرأي أمعنوا النظر في مقاصد الشريعة، وفي الأسس التي بُني التشريع عليها، فتبيّن لهم أن الأحكام الشرعية معقولة المعنى، ومقصود بها مصلحة الناس، وأنها بُنيت على علل ضابطة، فكانوا يستحثون عقولهم بحثًا عن تلك العلل التي شُرعت الأحكام على وفقها، ويجعلون الحكم دائرا عليها وجودا وعدما، وربما ردوا بعض الأحاديث لمخالفتها هذه العلل."[51]

وقد أحسن الإمام الشاطبي (ت. 789هـ/ 1388م) مبرزا نقطة الاختلاف الجوهرية بين مدرستي الرأي والحديث: فهو يرى أن "أصحاب الرأي جرّدوا المعاني، فنظروا في الشريعة بها، وأطرحوا خصوصيات الألفاظ؛ والظاهرية [أهل الحديث] جرّدوا الألفاظ، فنظروا في الشريعة بها، وأطرحوا خصوصيات المعاني القياسية، ولم تتنزل واحدة من الفرقتين إلى النظر فيما رأت به الأخرى، بناء على كلي ما اعتمدته في فهم الشريعة."[52] سنحاول إذن في الأسطر التالية إبراز أصول وسبب ظهور كل من المدرستين.

الفرع الأول: مدرسة أهل الحديث

لقد سبق وأن رأينا في المبحث السابق كيف كان اجتهاد الخلفاء الراشدين قائمًا على أساس النظر في علل الأحكام ومراعاة المصلحة. رغم ذلك، بقي فريق من الفقهاء يتهيّب من الرأي ولا يلجأ إليه إلا قليلا: "وقّافون عند النصوص لا يتجاوزونها ولا يميلون إلى الرأي،

---

[50] واصل نصر فريد محمد، *المرجع السابق*، ص. 89.

[51] الخن مصطفى سعيد، *المرجع السابق*، 1404هـ/ 1984م، ص. 84.

[52] الشاطبي أبو إسحاق (ت. 789هـ/ 1388م)، *الموافقـــــات*، ج. 4، ص. 230.

ورأوا في منهجهم هذا العصمة من الفتن التي وقعت، والسلامة من الوقوع في الخطأ والزلل، والتهجم على الشريعة بغير علم، وكان أكثر هؤلاء الفقهاء في المدينة بالحجاز."[53]

أ. أصحاب مدرسة أهل الحديــث

من روا د مدرسة المدينة من الصحابة عبد الله بن عمر بن الخطاب، وزيد بن ثابت، وعائشة، وعبد الله بن عباس. لا شك أن أكثر من تأثر به أهل المدينة السيدة عائشة، والتي روى أبو موسى الأشعري في حقها: "ما أشكـــل علينا أصحاب محمد حديث قَطُّ، فسألنا عنه عائشة رضي الله عنها إلا وجدنا عندها منه علمًـا." رفع لواء مدرسة المدينة من التابعين "الفقهاء السبع": عروة ابن الزبير (ت. 94هـ/ 713م)، ومحمد القاسم (ت. 111هـ/ 730م)، وأبو بكر ابن عبد الرحمن (ت. 93هـ/ 712م)، عبيد الله ابن عبد الله (ت. 94هـ/ 713م)، وخارجة ابن زيد (ت. 98هـ/ 717م) وابن يسار (ت. 106هـ/ 725م)، وعلى رأسهم إمام الطائفة سعيد ابن المسيب (ت. 98هـ/ 717م). مدرسة تتلمذ فيها كبار فقهاء الأمة، على غرار الإمام مالك بن أنس والليث بن سعد والإمام الشافعي.

يشترك هؤلاء العلماء في تمسكهم بظواهر النصوص، وإنكارهم للفتوى بالرأي والقياس. فقد روي أن رجلا جاء إلى سالم بن عبد الله بن عمر فسأله عن مسألة فقال: "لم أسمع فيها شيئا"، فقال الرجل: "فأخبرني أصلحك الله برأيك"، فقال: "لا"، ثم أعاد عليه السائل سؤاله قائلا: "إنّي أرضى برأيك"، فقال سالم: "لعلي أن أخبرتك برأيي ثم تذهب بعد ذلك فأرى رأيا فلا أجدك..."[54]

ب. أسباب ظهور مدرسة الحديث في المدينــة

يعود انتشار مدرسة الحديث في المدينة المنورة لعدة أسباب أهمها:

---

[53] زيدان عبد الكريم، *المرجع السابق*، 1421هـ/ 2001م، ص.136.

[54] زيدان عبد الكريم، *المرجع السابق*، 1421هـ/ 2001م، ص 136.

- **بساطة نمط الحياة:** بقيت حياة أهل المدينة على النمط البسيط السائد زمن النبوة. فلم يواجهوا دخول العجم بعاداتهم وأعرافهم، ولا هجوم علوم المنطق بتعقيدها ومصطلحاتها. وعليه، لم يُطرح عليهم عدد كبير من المسائل الفقهية الجديدة.
- **الاستقرار السياسي:** خلافا لأهل الكوفة الذي عاصروا حوادث الفتنة الكبرى حتى سُمّي العراق بـ"بلاد الشقاق والنفاق"، بقي أهل المدينة في مأمن من هذه الحوادث وما ترتب عنها من وضع للحديث وتحايل على أحكام الدين.
- **توفّر الحديث:** باعتبار المدينة محل إقامة النبي ﷺ، كان أهلها يمتلكون تراثا معتبرا من الأحاديث النبوية الكفيلة بالإجابة على كافة المسائل الشرعية المطروحة عليهم. من هنا لم يستشعروا بذلك بضرورة استخدام الرأي.

الفرع الثاني: مدرسة أهل الــرأي

إلى جانب أهل الحديث الذين كانوا يخشون الخوض في الدين على أساس الرأي، وجد فريق آخر "أكثروا من استعمال الرأي بخلاف الأولين، وحجتهم في ذلك أن أحكام الشريعة معقولة المعنى وأنها اشتملت على مصالح العباد، وبُنيت على أساس تحقيق تلك المصالح؛ فلابد من البحث عن العلل والمصالح التي شُرعت الأحكام من أجلها حتى يمكّن للفقيه استنباط الأحكام الجديدة على ضوء هذه المصالح وتلك العلل."[55] من هذا المنطلق، إن الفقيه "لا يقف عند النصوص: بل يغوص في معانيها، ويتعرّف عللها، ويبني على هذه العلل وتلك المعاني الأحكام الجديدة، ولذا فما كان هؤلاء يتهيّبون من الإفتاء بالرأي، ولا يرون فيه تهجّمًا على الشريعة بغير علم، بل فيه سلوك ما أرشدت إليه نصوص الشريعة وما ورد فيها من تعليل الأحكام، وكان أكثر هذا النوع من الفقهاء في الكوفة بالعراق."[56]

---

[55] زيدان عبد الكريم، المرجع السابق، 1421هـ/ 2001م، ص.169.

[56] نفس المرجع، ص.136.

أ. أ صحاب مدرسة أهل الـــرأي

لقد رأينا في المبحث المخصّص لاجتها د الخلفاء الرا شدين مدى تمسّك الخليفة عمر بن الخطاب بمبدأ "تغير الأحكام بتغير الظروف". نتذكر في هذا السياق اجتها داته العديدة عملاً بهذا المبدأ، خا صة منها سنّه للخراج بخصوص الأراضي المفتوحة عنوة، ورفعه لحدّ شرب الخمر من الأربعين إلى الثمانين. من هذا المنظور، ليس من الإسراف اعتبار اجتها دات الفاروق بمثابة الركائز الأولى لمدرسة الرأي.

تتأكد هذه الفكرة بإرسال عمر إلى أهل الكوفة عبد الله بن مسعو د معلّمًا بعد أن كتب لهم: *"إنّي بعثت عمار بن يا سر أميرا، وعبد الله ابن مسعو د معلما ووزيرا، وهما من النّجباء من أ صحاب رسول الله ﷺ من أهل بدر. فاقتدوا بهما وأطيعوا وا سمعوا قولهما! وقد آثرتكم بعبد الله على نفسي"*. ابتداء من هنا، "ومنذ أن وطئت قدما عبد الله بن مسعو د أرض الكوفة، زرعت فيها بذرة مدرسة الرأي في المسائل التي لا يكون فيها نص [حتى أ صبح يُعتبر] مؤسّس مدرسة الرأي في الكوفة."[57]

از دا دت مدرسة الكوفة مكانةً ورفعةً منذ أن أ صبحت المدينة عا صمة إسلامية زمن الخليفة علي بن أبي طالب. فلقبت على غرار مدرسة "الفقهاء السبع" في المدينة بمدرسة "الفقهاء الست" حيث التحق بصفوفها، بالإضافة إلى عمر وبن مسعو د وعلي، من التابعين علقمة النّخعي، ومسروق الهمداني، وعبيد بن عمر السلماني. مدرسةٌ تخرّج منها جهابذة الفقه أ شهرهم إبراهيم النّخعي (ت. 96هـ/ 715م) "حامل لواء أهل الرأي"[58]، والذي تتلمذ على يده حما د بن أبي سليمان أ ستا ذ الإمام الكبير أبي حنيفة النعمان.

ب. أ سباب ظهور مدرسة أهل الـرأي في الكوفـــة

بالإضافة إلى دور عمر وابن مسعو د في نشر مذهب أهل الرأي في الكوفة، توجد جملة من العوامل ساهمت إ صباغ فقه العراق بالخصائص التالية: العناية بالبحث عن علل الأحكام، والتشدّد في قبول أخبار الآحا د، والعمل بالأحكام الافتراضية[59]. نذكر منها:

---

[57] الخن مصطفى سعيد، *المرجع السابق*، 1404هـ/ 1984م، ص. 80.

[58] زيدان عبد الكريم، المرجع السابق، 1421هـ/ 2001م، ص.140.

[59] وا صل نصر فريد محمد، *المرجع السابق*، ص. 91.

- **تعقيد التركيبة الاجتماعية:** تختلف بيئة العراق جذريا عن الحجاز "لأن دولة الفرس قد خلّفت في العراق أنواعا من المعاملات والعادات والنظم."[1] فأهل العراق مزيج من الشعوب الفارسية واليونانية والرومانية؛ فكان من المتوقع أن يولّد هذا المزيج الثقافي جملة من المسائل الفقهية تستلزم اللجوء إلى الرأي. روي عن إبراهيم النخعي في هذا السياق أنه يسمع الحديث فيضطرّ إلى قياسه على مائة نازلة.[2]
- **الاضطرابات السياسية:** يبقى العراق مهد الفتنة الكبرى التي ولّدت ظهور الفرق العقائدية مع ما رافقها من وضع للحديث. فتظاهر فقهاء الكوفة أكثر تشدّدا مع قبول الحديث من علماء المدينة، ووضعوا شروطا صارمة للاعتراف بصحة الروايات. يقول ابن شهاب: ""يخرج الحديث من عندنا شبرًا فيعود في العراق ذراعًا."[3] كذلك لقّب الإمام مالك الكوفة بـ" دار الضرب"، بمعنى أنها تصنع الحديث وتضعه[4].
- **قلة الأحاديث:** خلافًا للمدينة التي انفردت بكثرة الرواية باعتبارها مهبط الوحي، كانت السنة في الكوفة أقل ممّا في المدينة، و"مع قلّة السنّة تظهر الحاجة إلى الرأي."[5]

تلك بإيجاز شديد أهم خصائص كلّ من مدرستي الحديث والرأي. لا يتعلّق الأمر هنا بالتفضيل بين المدرستين إذ "كان لهذه المدارس على اختلاف طرقها فضل كبير في تكوين الفقه وتوسع آفاقه بما بحثت وقعدت من قواعد"[6]؛ فلكلّ منهما إيجابياتها وسلبياتها:

- **بالنسبة لمدرسة الحديث:** إن التمسّك بظاهر النصوص يضع الفقيه في مأمن من خطأ التأويل وتحريف المعنى. لكنه في نفس الوقت قد يصبغه بالجمود في معالجة المسائل الشرعية الجديدة في عالم قائم على الحركية والتغيير المستمر. وقد أحسن الإمام

---

[1] الخن مصطفى سعيد، *المرجع السابق*، 1404هـ/ 1984م، ص. 81.

[2] القرطبي ابن عبد البر (ت. 462هـ/ 1070م)، المرجع السابق، ج. 2.

[3] أمين أحمد، *ضحى الإسلام*، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط. 7، 1384هـ/ 1964م، ج 2، ص 151-152. 152.

[4] نفس المرجع.

[5] زيدان عبد الكريم، المرجع السابق، 1421هـ/ 2001م، ص.139

[6] الشرنبا صي السيد علي رمضان، *المدخل لدراسة الفقه الإسلامي*، مطبعة المانة، ط2 ، 1403هـ / 1982، ص. 78.

الرازي (327هـ/ 938م) التعبير عن هذه الفكرة حيث يقول أن "أصحاب الحديث كانوا حافظين لأخبار رسول الله، إلا أنهم كانوا عاجزين عن النظر والجدل، وكلما أورد عليهم أحد من أصحاب الرأي سؤالاً أو إشكالاً بقوا في أيديهم متحيرين."[1]

- **بالنسبة لمدرسة الرأي:** إن عمل العقل والاجتهاد يسمح دون شك للفقه من "مسايرة الزمن والاستجابة لحاجات الأمم المتجدّدة."[2] لكن ألا يؤدّي ربط الأحكام الشرعية الواردة في النصوص بعللها، والقول بانتفاء الحكم ووقف العمل به بمجرد انتفاء علّته، إلى تعطيل أغلب أحكام الشريعة؟ نُدرك من هنا لما ذا كان الإمام البخاري وأهل الحديث يلومون على فقيه مدرسة أهل الرأي بأنه "ينقض الإسلام عروةً عروة."

لنقل إذن بكل بساطة أن كلاّ من المدرستين شرعيّتان، إذ "لَمّا ذهب صدر الصحابة وجلتهم، وجد بعدهم من احتذى حذوهم في الوقوف في رأيه إلى القرآن والسنة لا يعدوهما، وهؤلاء هم أهل الحديث. كما وجد من ذهب إلى أن شريعة الله معقولة المعاني، ولها مقاصد يجب رعايتها، وأصول يجب الرجوع إليها، ولم يلحق الرسول بالرفيق الأعلى حتى بين ذلك كله؛ ولهذا يجب الأخذ بالرأي الذي هو نتيجة عمل العقل والاجتهاد الصحيح، كما يفعل كبار الصحابة أحيانا، وإلا جمدت الشريعة ولم يتقدم الفقه، وبخاصة أنه قد دخل الشك والكذب في الحديث."[3]

المطلب الثاني:

الفقه الافتراضـي والاختلاف الفقهي

تناسب انقسام علماء الإسلام إلى مدرسة حديث ومدرسة رأي في بروز ظاهرة الفقه الافتراضي (الفرع الأول) وانتشار الاختلافات الفقهية (الفرع الثاني).

---

[1] الرازي عبد الرحمن (327هـ/ 938م)، *مناقب الإمام الشافعي*، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1407هـ/ 1986م، ص 21.

[2] الشرنبا صي السيد علي رمضان، *المرجع السابق*، 1403هـ / 1982، ص. 78.

[3] موسى محمد يوسف، *المرجع السابق*، 1430هـ/ 2009، ص. 48.

الفرع الأول: ظاهرة الفقه الافتراضي

عملا بقوله تعالى: **{يأيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم}** (المائدة: 101)، وبقول النبي ﷺ: **"إن الله سكت عن أشياء رحمة بكم فير نسيان فلا تبحثوا عنها!"**[1]، كان فقهاء المدينة لا يفتون في مسائل افتراضية لم تقع. يروى في هذا السياق أن الإمام مالك كان إذا استفتي في مسألة قال: "هل وقعت؟" فإن قيل: "لا"، يقول: "لا أفتي"، وإن قيل: "نعم"، أفتى في ذلك الوقت بما أعطاه دليله"[2]. من هنا، "كان فقههم واقعا لا يفتون إلا فيما يقع وبالنصوص والآثار لا بالرأي، فإن أعوزهم النصّ ربما توقفوا عن الإفتاء، وربما أفتوا بالرأي مضطرين كارهين وبنطاق ضيق جدا."[3]

أما فقهاء مدرسة الرأي، فلم يكتفوا بالمسائل الواقعية بل أخذوا يفترضون وجود مسائل شرعية لم تقع بعد ويجتهدون في اقتراح أحكام لها. يمكن تفسير لجوء مدرسة أهل الرأي إلى الفقه الافتراضي بميل رجالها الذي ترعرع أغلبهم في أحضان علم المنطق للجدل والتحليل النظري. أضف إلى ذلك البيئة الثقافية والحياة المعقّدة في مدن العراق حيث طرحت عددا لا متناهيا من المسائل الجديدة. فـ"ساقهم ذلك إلى الجري وراء الفروض، فأكثروا من: "أرأيت لو كان كذا؟" فيسألون المسألة ويبدون فيها حكما، ثم يفرعونها بقولهم: "أرأيت لو كان كذا؟" ويقلبونها على سائر وجوهها الممكنة وغير الممكنة أحيانا، حتى سماهم أهل الحديث "الأرأيتيون"[4].

الفرع الثاني: انتشار الخلافات الفقهية

روي عن النبي ﷺ أنه قال: **"اختلاف أمتي رحمة"**[5]. وإن كان هذا الحديث محل ضعف من حيث سنده، إلا أنه صحيح من حيث متنه إذ اتفق المتقدمون بأن الاختلاف،

---

[1] **الحاكم**، *المستدرك*، حديث رقم 7183؛ البيهقي، *السنن*، كتاب "الضحايا"، باب "ما حرم على بني إسرائيل..."، حديث رقم 18162.

[2] ابن عربي محي الدين (ت. 638هـ/ 1240م)، *مرجع سابق*، 1406هـ/ 1985م.، ج. 14، ص. 563.

[3] زيدان عبد الكريم، المرجع السابق، 1421هـ/ 2001م، ص.138.

[4] أمين أحمد، *المرجع السابق*، 1384هـ/ 1964م، ج 2، ص 241-242.

[5] العِراقي (806هـ/ 1403م)، ابن السبكى (771ه/ 1369م)، الزبيدي (1205هـ/ 1790م)، *تخريج أحاديث إحياء علوم الدين*، دار العاصمة للنشر، الرياض، 1408هـ/ 1987م، ج. 1/، ص. 136*.

وإن كان في العقائد والأصول نقمة، فهو في الأحكام والفروع نعمة. يقول ابن قدامة المقدسي (ت. 620هـ/ 1223م) بهذا الخصوص: "جعل في سلف هذه الأمة أئمّة من الأعلام، مهّد بهم قواعد الإسلام وأوضح بهم مشكلات الأحكام، اتّفاقهم حجة قاطعة واختلافهم رحمة واسعة."[1] يضيف ابن العربي الإشبيلي (ت. 543هـ/ 1148م) في هذا السياق: "بعد موت النبي ﷺ تختلف العلماء [...] فيحرّم عالم ويحلّ آخر، ويوجب مجتهد ويُسقط آخر؛ واختلاف العلماء رحمة للخلق، وفسحة في الحق، وطريق مهيّع إلى الرفق."[2]

وإن كان الصحابة بعلمهم وورعهم قد اختلفوا بينهم بخصوص بعض المسائل الشرعية، كان من الطبيعي أن يختلف من سار على نهجهم من التابعين. وقد ازدادت الخلافات الفقهية في عهد أصحاب المذاهب للأسباب التالية أساسا:

- **الاختلاف في فهم النصوص:** نجد في كثير من الأحيان في الكتاب والسنة عبارات تحتمل أكثر من معنى، فيختلف أهل العلم في تفسيرها. فعلى سبيل المثال يقول تعالى: **{أشهدوا إذا تبايعتم}** (البقرة: 282)، فذهب الجمهور إلى حمل الأمر "أشهدوا" على الندب، بينما حمله الظاهرية على الوجوب، ممّا يعرض عقد البيع للبطلان في حالة عدم الإشهاد عليه.
- **الاختلاف في صحة الحديث:** قد يعتبر الفقيه حديثًا ما صحيحًا في حين يضعفه غيره من الفقهاء؛ فيستند الفقيه الأول لمحتوى الحديث لاستنباط الحكم الشرعي، بينما يستبعده الفقيه الثاني على أساس عدم صحته. اختلف أهل العلم أيضا في الاستدلال بالحديث الحسن: بينما يعتبره جمهور أهل السنة حجّةً، لا يعوّل عليه الأحناف. كذلك الأمر مثلا بالنسبة للحديث: **"أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل"**[3]، فذهب الأحناف إلى القول بعدم بطلان زواج الثيب بغير إذن وليها بالنسبة.

---

[1] ابن قدامة المقدسي (ت. 620هـ/ 1223م)، *المغني*، مكتبة القاهرة، 1388هـ/ 1968م.

[2] ابن العربي أبو بكر (ت. 543هـ)، *أحكام القرآن الصغرى، مختصر كتاب أحكام القرآن الكبرى*، تحقيق أحمد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1427هـ/ 2006م.

[3] **الترمذي**، *السنن*، كتاب "النكاح"، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي"، حديث رقم 1017؛ **ابن ماجة**، السنن، باب "النكاح"، باب" ما جاء لا نكاح إلا بولي"، حديث رقم 1869.

- **الاختلاف في اعتبار النسخ:** لقد سبق وأن تعرضنا لظاهرة النسخ، أي تغيير حكم شرعي بحكم آخر ورد بعده. هنا أيضا - وكما سنعود إلى ذلك - اختلف العلماء بخصوص بعض الآيات أمنسوخة هي أم لا ؟ وهل يجوز نسخ الكتاب بالسنة ؟ لنذكر على سبيل المثال قوله تعالى: **{كُتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين}** (البقرة: 180): بينما يعتبر الجمهور أن الآية منسوخة بقوله ﷺ **"لا وصية لوارث"**[1]، يرى الظاهرية أن الآية لازالت محكمة وأن ترك الوصية واجب على كل مسلم.
- **الاختلاف في المصادر الاجتهادية:** بغض النظر عن القياس الذي أخذ به جلُّ المذاهب السنية باستثناء الظاهرية، اختلف الفقهاء في اللجوء إلى المصادر العقلية الأخرى، خاصة منها الاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع وشرع من قبلنا[2]. من هنا، كان من الطبيعي أن تختلف الأحكام الشرعية المستنبطة على أساس هذه المصادر الاجتهادية من مذهب لآخر.

تلك بإيجاز أهم أسباب انتشار الخلاف الفقهي في عصر المذاهب الفقهية. وقد بلغت دراسة علم الخلاف، أو ما يعرف اليوم *بالفقه المقارن*، من الأهمية ما جعلت أهل العلم يعتبره من شروط المجتهد. يقول الإمام الشاطبي (ت. 789هـ/ 1388م) في هذا الخصوص: "لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالما باختلاف الناس."[3] وقد أشار الإمام أبو حنيفة (ت. 149هـ/ 767م) إلى فضل علم الخلاف في مناظرته مع الإمام جعفر الصادق (ت. 148هـ/ 765م) حيث يقول: "فجعلتُ ألقي عليه فيجيبني فيقول: أنتم تقولون كذا... وأهل المدينة يقولون كذا... ونحن نقول كذا...[...] حتى أتيت على الأربعين مسألة، فما أخل منها بشيء". ثم ختم أبو حنيفة قائلا: "أليس أن أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس؟"[4]

---

[1] **الترمذي**، *الجامع*، كتاب "الوصايا"، باب "ما جاء لا وصية لوارث"، حديث رقم 2047؛ **أبو داود**، *السنن*، كتاب "الوصايا"، باب "مخالطة اليتيم في الطعام"، حديث رقم 2490؛ **النسائي**، *السنن الصغرى*، كتاب "الوصايا"، باب "إبطال الوصية للوارث"، حديث رقم 3600؛ **ابن ماجة**، *السنن*، كتاب "الوصايا"، باب "لا وصية لوارث"، حديث رقم 2706؛ **الإمام أحمد**، المسند حديث رقم 17718.

[2] واصل نصر فريد محمد، *المرجع السابق*، ص. 122.

[3] الشاطبي أبو إسحاق (ت. 789هـ/ 1388م)، *الموافقات*، ج. 4.

[4] الذهبي محمد (ت. 748هـ/ 1348م)، *سيرة أعلام النبلاء*، ج. 1.

المطلب الثالث:

تدوين الفقه وتأصيل القواعد الفقهية

تميّز زمن أصحاب المذاهب بانتشار ظاهرة تدوين الفقه (الفرع الأول) وتأصيل القواعد الفقهية (الفرع الثاني).

الفرع الأول: تدوين الفقه

لم يُدوّن الفقه زمن الخلفاء الراشدين ولا في عصر بني أمية. فقد انتشرت الظاهرة زمن العباسيين، حيث أخذوا يقرّبون الفقهاء ويخصّصون لهم مناصب القضاء والفتوى. من هنا، لم يعد منصب القضاء كما كان عليه زمن بني أمية وظيفة إدارية يتولاّها والي المدينة، بل يُعتبر القاضي موظفا ساميا مستقلاً مكلّفًا بتطبيق أحكام شريعة الله، أقلّ ما يُشترط فيه أن يكون مجتهدًا عالمًا بأحكام الشريعة. بادر العباسيون أيضا زمن هارون الرشيد إلى دمج القضاة في إطار سلك قضائي يشرف عليه "قاضي القضاة"، صاحب صلاحية التعيين والعزل والتوجيه، أول من تولى هذا المنصب أبو يوسف (ت. 181هـ/ 798م).

نظرا لأهمية منصب القضاء في سلم وظائف الدولة الإسلامية من جهة، وباعتبار ضرورة توحيد القضاة في بلد الإسلام من جهة أخرى، ظهرت الحاجة إلى توفير مدوّنات فقهية يعوّل عليها القضاة لمعرفة الأحكام الشرعية. فليس من باب الصدفة أن بدأت عملية التدوين مع كتاب *"الخراج"* للقاضي أبي يوسف (ت. 181هـ/ 798م)، والمتمحور أساسا حول أحكام المعاملات والجنايات، قبل أن يليه كتاب *"الكافي"* لأبي الحسن الشيباني (ت. 189هـ/ 805م)، وكتاب *"الموطأ"* للإمام مالك ابن أنس (ت. 178هـ/ 795م)، وكتاب "الأم" للإمام الشافعي (ت. 204هـ/ 820م).

أهم ما يميّز المدونات الفقهية الأولى طابعها المبسّط: فيكتفي المؤلّف باقتراح حلول شرعية لجملة من المسائل دون أن يربط بين الأحكام المستنبطة بقاعدة فقهية عامّة. ففي الفصل المخصص للعقود مثلا، لا يعرض صاحب المدونة المبادئ العامة للعقود ولا يقدم نظرية عامة لها، بل يكتفي بذكر الأحكام الخاصة المتعلقة بكل عقد: فـ" أكثر ما أُثر عن الأئمة

[...] كانت فروضا تُفرض ثم تعطى أحكامها"[1]. فاستوجب الأمر انتظار ظهور الطبقة الثانية من الفقهاء كي تنتشر ظاهرة تأصيل القواعد الفقهية.

الفرع الثاني: تأصيل القواعد الفقهية

أخذ التدوين الفقهي ابتداء من القرن الرابع الهجري ينتقل إلى طور جديد: فبدأ "يتحوّل إلى أحكام ذات حدود وضوابط مستمدة من أدلتها الكلية ومن علل تلك الأحكام."[2] فخلافًا للرّعيل الأول من الفقهاء الذي يقولون مثلا في حكم البيوع المنهيّ عنها: "لا يجوز بيع الميتة والخمر والخنزير والمراعي والطير في الهواء والسمك في الماء ونحو ذلك"، نجد الطبقة الثانية من الفقهاء تضبط صحة المبيع بالقاعدة التالية: "يشترط في صحة البيع أن يكون المبيع مالا متقوّما مقدورا على تسليكه." ذلك ما يُسمّى في المصطلح **بالقواعد الفقهية.**

بناءً على ما سبق، يمكن تعريف القواعد الفقهية بأنها "مجموعة الأحكام الفقهية المتشابهة التي ترجع إلى حديث نبوي يجمعها، أو إلى ضابط فقهي ينظّمها، أو إلى قياس واحد يربطها."[3] فكل قاعدة "يندرج تحتها ما لا يحصى من الأحكام الفرعية حسب الحوادث المستجدة."[4] وقد أحسن الإمام القرافي (ت. 684هـ/ 1285م) التعبير عن أهمية القواعد الفقهية بقوله: "هذه القواعد مهمّة في الفقه عظيمة النفع، وبقدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه، وتتضح له مناهج الفتوى. ومن أخذ بالفروع الجزئية دون القواعد الكلية تناقضت عليه تلك الفروع واضطربت، واحتاج إلى حفظ جزئيات لا تتناهى. ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات للندراجها في الكليات، وتناسب عنده ما تضارب عند غيره."[5]

---

[1] الوائلي محمد بن محمود، *القواعد الفقهية تاريخها وأثرها في الفقه*، مطابع الرحاب، المدينة المنورة، 1407هـ/ 1987م، ص. 17.

[2] أبو سنة أحمد فهمي، *النظريات العامة للمعاملات في الشريعة الإسلامية*، مطبعة دار التأنيث، القاهرة، 1387هـ/ 1967م، ص. 152.

[3] الوائلي محمد بن محمود، *المرجع السابق*، 1407هـ/ 1987م، ص. 13.

[4] تقية عبد الفتاح، *المرجع السابق*، 1432هـ/ 2011م، ص. 331.

[5] القرافي شهاب الدين (ت. 684هـ/ 1285م)، *الفروق*، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1344هـ/ 1925، ج 1، ص 176.

بالطبع، لم توضع القواعد الفقهية دفعةً واحدةً، بل ضُبطت هذه المفاهيم الفقهية الكبرى طيلة القرن الثالث للهجرة. لا يعني ذلك أنها لم تكن موجودة قبل تدوينها: فـ"معانيها الفقهية كانت مقرّرة لدى الأئمة المجتهدين، تُعتبر أصولا علمية لهم، يقيسون بها ويبنون عليها ويعلّلون بها، وإن كانت لم تفرد بالتدوين قبل ذلك."[6] يتأكّد هذا القول بوجود الإشارة رغم قلتها في كتب الرعيل الأول من الفقهاء، كما هو الأمر في كتاب "الخراج" مثلا حيث ورد فيه: "ليس للإمام أن يخرج شيئا من يد أحد إلا بحق ثابت معروف."[7] إلا أن تأصيل هذه القواعد الفقهية بصيغتها المعروفة اليوم لم يتم إلا في زمن لاحق، حيث خصّص بعض الفقهاء مؤلفات بأكملها لهذه القواعد بعنوان "الأشباه والنظائر": منهم أبو الحسن الكرخي (ت. 340هـ/ 950م)، ونجم الدين النسفي (ت. 537هـ/ 1142م)، وتاج الدين السبكي (ت. 771هـ/ 1370م)، وجلال الدين السيوطي (ت. 911هـ/ 1505م).

من أشهر هذه القواعد الفقهية:

- **لا ضَرَرَ ولا ضِرَار:** أي لا يجوز شرعا لأحد أن يلحق بآخر ضررا ولا ضرارا، قيل أن ذلك سيق بأسلوب نفي الجنس ليكون أبلغ في النّهي والزجر؛ فالأول يعني "إلحاق مفسدة بالغير مطلقا"، والثاني "إلحاق مفسدة بالغير على وجه المقابلة له". من تطبيقات القاعدة: منع شراء الحبوب من بلدة فيلحق ضرر بأهلها، ومشروعية الشفعة توقيا من ضرر جار السوء، وخيار الرؤيا لدفع الضرر عن المشتري بدخول ما لا يلائمه في ملكه.[8]

- **درء المفاسد أولى من جلب المصالح:** بمعنى أنه إذا خُيّر المكلف بين تحقيق منفعة أو دفع مضرة، الأولى دفع المضرة. ذلك أن تأكيد الشريعة على ترك المنهيات أشدّ من تأكيدها على تحقيق المأمورات مصداقا لقوله ﷺ: **"ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم."**[9] فعلى سبيل المثال: لا يجوز للمكلف أن

---

[6] الزرقا أحمد، *شرح القواعد الفقهية*، دار القلم، بيروت، 1409هـ/ 1989م، ص. 39.

[7] أبو يوسف القاضي يعقوب (181هـ/ 798م)، *كتاب الخراج*، المرجع السابق، فصل "موات الأرض".

[8] أنظر: الزرقا أحمد، *شرح القواعد الفقهية*، المرجع السابق، ص. 167-173.

[9] **مسلم**، *الصحيح*، كتاب "الفضائل"، باب "توقيره ﷺ..."، حديث رقم 4355؛ ابن حبان، *الصحيح*، حديث رقم 18.

يفتح نافذة تشرف على مقر نساء جاره بحجة جلب الضوء، فدفع الضّرر عن الجار أولى من جلب المنفعة.

- **إذا سقط الأصل سقط الفرع:** أي إذا ذهب أصل الالتزام يسقط تبعا لذلك كل الالتزامات الفرعية التابعة له. فعلى سبيل المثال: لو أبرأ المرتهن الراهن عن الدين أو وهبه له، سقط ضمان الرهن وانقلب أمانة؛ كذلك لو حلف المرء ليقضينّ دينه غدا فأبرأه الدائن عن الدين قبل مضي الغد، بطلت اليمين لكون بقائها فرعا عن بقاء الدين[10].
- **المشقّة تجلب التيسير:** باعتبار رفع الحرج من أصول الشريعة الإسلامية، إن جلب اليسر مأمور به خاصة في الحالات الاستثنائية من سفر ومرض وإكراه ونسيان. فعلى سبيل المثال: إذا مات رفيق رجل في سفر جاز له أن يبيع ماله وحفظ ثمنه لورثته دون ولاية ولا وصية؛ من هذا الباب أيضا جواز نظر الطبيب لعورة الأجنبية بهدف العلاج ودفع الأذى.
- **اليقين لا يزول بالشك:** تعتبر هذه القاعدة من أمهات القواعد التي تدور حولها الأحكام الفقهية. وهي تعني أن "ما كان ثابتا متيقنا لا يرتفع بمجرد طروء الشك عليه، لأن الأمر اليقيني لا يحق أن يزيله ما هو أضعف منه بل ما كان مثله أو أقوى."[11] فمثلا: لو غاب إنسان غيبة منقطعة بحيث لا يعلم موته ولا حياته، فإن المعتبر اليقين السابق إلى أن يعلم موته بالبينة أو بموت جميع أقرانه، فلا يجوز قبل ذلك قسمة ماله بين الورثة.
- **الضرورات تبيح المحظورات:** باعتبار الضرورات "ظروف تلجئ الإنسان إلى الأخذ بأمور معينة"[12]، إن هذه الظروف تبح أمورا تعتبر محظورة أو ممنوعة في الحالات العادية. من هذا الباب جواز أكل الميتة عند الخوف من الهلاك، أو جواز تناول المسكر عند الخشية من الموت عطشا.

---

[10] الزرقا أحمد، *المرجع السابق*، ص. 263.

[11] *نفس المرجع*، ص. 81-82.

[12] تقية عبد الفتاح، *المرجع السابق*، 1432هـ/ 2011م، ص. 315.

المطلب الرابع:

الأئمة المجتهدون والمذاهـــب الفقهيـــة

لقد سبق وأن أشرنا في الصفحات السابقة إلى انقسام الأمة الإسلامية بعد الفتنة الكبرى سنة 40هـ/ 661م إلى ثلاثة مذاهب: **أهل السنة والجماعة** الذين يمثلون جمهور المسلمين الذين بايعوا معاوية على الخلافة بعد مقتل علي (ض)؛ **الشيعة** الذي رفضوا حكم بني أمية؛ وأخيرا **الخوارج** الذين أنكروا حكم علي ومعاوية على السواء.

كان الخلاف سياسيا في أصله، لكنه تحوّل مع مرور الزمن إلى خلاف عقائدي: بينما جعلت الشيعة من فقه الإمامة القاضي بعصمة أئمة أهل البيت وأولويّتهم بالخلافة أصلاً من أصول عقيدتها، ذهب الخوارج إلى تكفير المسلم بالمعصية، وخلود العصاة في النار، وجواز التمرّد على الجماعة. ستستند كل طائفة إلى نصوص الكتاب والسنة ليثبت مشروعيتها، قبل أن تتزوّد بفقهائها ومراجعها الفقهية. من هنا، لم يعد الفقهاء يختلفون في فروع الشريعة فحسب، بل في أصولها. فعلى سبيل المثال: يرفض فقهاء الشيعة كافة الأحاديث التي نقلها الرواة الذين بايعوا معاوية على الخلافة بما فيهم أبي هريرة؛ ويرفض الخوارج كل الاجتهادات المنسوبة للخليفة عثمان وعلي. بالطبع، لا يأخذ أهل السنة باجتهادات فقهاء الشيعة والخوارج ولا بمؤلفاتهم حيث يعتبرونهم من أهل البدع والأهواء.

مهما كان الخلاف في أصول العقائد يمثّل خطرا على وحدة الأمة واستقرارها، يبقى التراث الاجتهادي الذي خلّفته مختلف المذاهب الفقهية بتباين انتماءاتها العقائدية ثروةً معتبرةً بالنسبة للأمّة الإسلامية. وقد أدرك شيخ الأزهر الإمام محمد شلتوت (ت. 1383هـ/ 1963م) هذه الحقيقة حيث سعى في زمانه إلى إدراج تدريس الفقه الشيعي في كليات العلوم الإسلامية المصرية. على هذا المنوال، واعتبارًا لضرورة التقريب بين المذاهب الإسلامية لتوحيد صفوف الأمة، لن نكتفي في الصفحات التالية بدراسة المذاهب الفقهية السنية (الفرع الأول)، بل نتطرق أيضا لأهم المذاهب الفقهية الشيعية (الفرع الثاني).

الفرع الأول: المذاهب الفقهية السنية

من أهم آثار تدوين الفقه استبدال التسمية الجغرافية للمدارس الفقهية بأسماء أصحاب المدونات؛ فلم تعد "مدرسة الرأي" تُكنّى بـ"مدرسة الكوفة" بل بـ"المذهب الحنفي" نسبة إلى صاحب أوّل مدونة قعدت أصولها الإمام أبي حنيفة النعمان (الفرع الأول). على هذا المنوال، أصبحت "مدرسة الحديث" بدلاً من "مدرسة المدينة" المذهب المالكي (الفرع الثاني)، و"مدرسة مصر" المذهب الشافعي (الفرع الثالث)، و"مدرسة بغداد" المذهب الحنبلي (الفرع الرابع).

أ. المذهب الحنفي

يُعتبر المذهب الحنفي من أقدم المذاهب الفقهية السنية وأكثرها انتشارا في العالم، إذ يمثّل حوالي ثلاثين بالمائة من المسلمين. يتواجد المذهب الحنفي أساسا في تركيا، والصين، وأفغانستان، وباكستان، وبنقلاداش، وموريتانيا، وسوريا، ومصر.

نظرا لموقع الرأي في الفقه الحنفي، يُوصف هذا المذهب غالبا بـ"مدرسة الموالي"، أي غير العرب من المسلين؛ فعلى سبيل المثال: إنه المذهب الوحيد الذي يقول بصحة الصلاة بلغة العجم (باستثناء قراءة الفاتحة).

مؤسس المذهب أبو حنيفة النعمان (ت. 149هـ/ 767م) وتلاميذه أبو يوسف القاضي (ت. 181هـ/ 798وم) وأبو الحسن الشيباني (ت. 189هـ/ 805م). قام الإمام أبو حنيفة بتلخيص أصول المذهب على النحو التالي: "آخذ بكتاب الله، فإن لم أجد فبسنّة رسول الله ﷺ، فإن لم أجد في كتاب الله تعالى ولا سنة رسول الله ﷺ أخذت بقول أصحابه: آخذ بقول من شئت منهم، وأدع من شئت منهم، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم."[13] يُمكن إذن تلخيص أصوله المذهب الحنفي كالآتي: الكتاب، والسنة، وقول الصحابي بمقاربة الفقه المقارن، ليليها القياس، والاستحسان، والإجماع، والعرف.

[13] القطان مناع، *المرجع السابق*، 1996، ص. 340.

توفّى أبو حنيفة في بغداد سنة 149هـ/ 767م. لم ينسب له عدد كبير من المؤلفات باستثناء *"مسند"* للأحاديث وكتاب في العقيدة بعنوان *"الفقه الأكبر"*. تكلّف تلاميذه بنصر مذهبه، على رأسهم أبو يوسف (ت. 181هـ/ 798م) قاضي قضاة بغداد وصاحب كتب *"الخراج"* و*"الآثار"* و*"اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى"*؛ بالإضافة إلى أبي الحسن الشيباني تلميذ القاضي أبي يوسف وصاحب كتب *"الجامع"* و*"الزيادة"* و*"السير"*.

أهم ما يميّز المذهب الحنفي واقعيّة فقهه وحرية علمائه في نقد آراء مشايخهم، إذ خلافاً للمالكية مثلاً لا نجدهم يبجّلون أقوال أبي حنيفة والقاضي إلى درجة الامتناع عن انتقادها.

ب. المذهب المالكي

المذهب المالكي هو ثاني المذاهب السنية من حيث العدد، إذ يمثل عشرين بالمائة من المسلمين. يبقى هذا المذهب غالبا في منطقة المغرب وفي فرنسا باعتبار الوجود المكثّف للجالية الجزائرية والمغاربية فيها.

خلافا للمذهب الحنفي الذي يستند للرأي، يبقى المذهب المالكي مذهب حديث يعوّل أساسا على نصوص الكتاب والسنة لاستنباط الأحكام الشرعية. من هذا المنظور، يُعتبر المذهب خلاصة لمدرسة أهل الحديث التي ظهرت في المدينة مع مدرسة "الفقهاء السبع". من هنا، يمكن تلخيص أصول الفقه المالكي في: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، وعمل أهل المدينة، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع.

أشهر مؤلفات مؤسس المذهب الإمام مالك بن أنس (ت. 179هـ/ 796م) كتاب *"الموطأ"*: وهو مدونة جمع فيها أحاديث الأحكام واجتهادات الصحابة والتابعين. ألحّ عليه الخليفة المنصور (ت. 158هـ/ 775م) ليجعل منه مرجعًا رسميًا للدولة الإسلامية، لكنّه رفض هذا الاقتراح تواضعًا منه ولئلاّ يلزم أهل العراق بفقه المدينة. يُقال أن الإمام مالك ألف بعض الكتب التي فقدت، منها كتابي *"تفسير غريب القرآن"* و*"رسالة إلى هارون الرشيد"*.

رغم قلّة أخذ الإمام مالك بالرأي، لم يمنعه ذلك من جلب عدد كبير من التلاميذ، خاصة من المغرب والأندلس من بينهم: ابن وهب (ت. 199هـ/ 815م) صاحب *"المدونة"*، وابن قاسم (ت. 190هـ/ 806م)، وعيسى بن دينار (ت. 211هـ/ 827م)،

و سحنون القاضي (ت. 239هـ/ 854م) صاحب *"المدونة الكبرى"* التي جمع فيها أكثر من ست آلاف فتوى من فتاوى الإمام جاعلا منها المصدر الأول للفقه المالكي.

لنضف لمميّزات الفقه المالكي أن فقهاءه، وخلافا لأقرانهم من الأحناف، يذعنون غالبا لفتاوى مؤسّس المذهب دون انتقادها؛ فلم يؤثر عن فقهاء المالكية من تجرأ للطعن في أقوال الإمام مالك كما أُثر ذلك عن فقهاء الأحناف مع أبي حنيفة.

ج. المذهب الشافعـي

يمثّل المذهب الشافعي تسع وعشرين بالمائة من المسلمين في العالم، وهو متواجد أساسا في إندونيسيا، وتركيا، وتيلاند، والفيليبين، والهند، وماليزيا، وفلسطين، ولبنان، واليمن، ومصر. مؤسسه الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت. 204هـ/820م).

أما فيما يخص أصول المذهب، فقد لخّصها الشافعي نفسه على النحو التالي: "العلم طبقات شتى: الأولى الكتاب والسنة إذا ثبتت؛ ثم الثانية الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة ؛ والثالثة: أن يقول بعض أصحب النبي ﷺ قولا ولا نعلم له مخالفا منهم؛ والرابعة اختلاف أصحاب النبي ﷺ في ذلك؛ والخامسة القياس على بعض الطبقات. ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة، وهما موجودان، وإنما يؤخذ العلم من أعلى"[14].

فيمكن تلخيص أصول المذهب الشافعي في: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس. مع رفض شديد للرأي. فقد روي عن الشافعي في إنكاره للرأي ما يلي: "لا يجوز لمن استأذن أن يكون حاكما أو مفتيا أن يحكم ولا أن يفتي إلا من جهة خبر لازم، وذلك الكتاب ثم السنة أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه، أو قياس على بعض هذا. ولا يفتي بالاستحسان إذا لم يكن الاستحسان واجبا ولا في واحدة من هذه المعاني."[15]

---

[14] الشافعي محمد ابن إدريس (ت. 204هـ/820م)، *كتاب الأم*، بيروت، دار الكتب العلمية، 1430هـ/ 2009م.

[15] الشافعي محمد بن إدريس (ت. 204هـ/820م)، *إبطال الاستحسان*، المرجع السابق؛ مناع القطان، المرجع السابق، 1416هـ/ 1996، ص. 376.

من أشهر رواد المذهب الشافعي الإمام أبي ثور (ت. 245هـ/ 860م)، وتاج الدين السبكي (771هـ/ 1370م). لكن التاريخ يشهد للشافعي أنه، وخلافًا لغيره من أصحاب المذاهب، تكفّل شخصيّا بنشر مذهبه من خلال مؤلفاته وأسفاره العديدة في بلد الإسلام.

د. المذهب الحنبلي:

يُعتبر المذهب الحنبلي المدرسة السنيّة الرابعة، مؤسّسه الإمام أحمد بن حنبل (ت. 240هـ/ 855م) تلميذ الإمام الشافعي (ت. 204هـ/ 820م). اشتهر المذهب الحنبلي اليوم في العالم بتسمية "المذهب السلفي" لدعوى تمسّكه بمنهج السلف في محاربة البدع، و"المذهب الوهابي" نسبة إلى ناشر المذهب في شبه الجزيرة العربية محمد بن عبد الوهاب (ت. 1205/ 1791م). وإن كان المذهب الحنبلي لا يمثّل سوى تسع بالمائة من المسلمين في العالم، إلا أنه عَرَف في الآونة الأخيرة انتشارًا كبيرًا بفضل الوسائل المادية والبشرية التي تسخّرها المملكة العربية السعودية للدعوة إليه بعد إعلانه مذهبا رسميا في الحرمين الشريفين غداة استيلاء عائلة آل سعود على الحكم سنة 1364هـ/ 1945م.

يعتبر المذهب الحنبلي التجسيد المثالي لمذهب أهل الحديث حيث تتلخص أصوله في: الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والقياس. روي عن الإمام أحمد في هذا السياق:

> "ما أجبتُ في مسألة إلا بحديث عن رسول الله ﷺ إذا وجدتُ في ذلك السبيل إليه أو عن الصحابة أو عن التابعين. فإذا وجدت عن رسول الله ﷺ لم أعدل إلى غيره، فإذا لم أجد عن رسول الله ﷺ فعن الخلفاء الأربعة الراشدين المهديين، فإذا لم أجد عن الخلفاء فعن أصحاب رسول الله ﷺ الأكابر بالأكابر، فإذا لم أجد فعن التابعين وعن تابعي التابعين."[16]

بالطبع، وعلى غرار الإمام الشافعي، لقد أنكر صاحب المذهب الحنبلي بشدّة على أهل الرأي. أكثر من ذلك: نُقل عن الإمام أحمد في ذمّ الرأي أنه يفضّل الحديث الضعيف

[16] القطان مناع، *المرجع السابق*، 1416هـ/ 1996م، ص.388.

عليه! روى ابنه عبد الله في هذا السياق: "سألت أبي عن الرجل يكون ببلد لا يجد فيه إلا صاحب حديث لا يعرف صحيحه من سقيمه، وأصحاب رأي، فتنزل به النازلة؟"؛ فقال أبي: "يُسأل أصحاب الحديث ولا يُسأل أصحاب الرأي، ضعيف الحديث أقوى من الرأي."[17] رغم جواز التشكيك في صحة نسبة هذه المقولة لعالم فذ مثل الإمام أحمد، إلا أنها تدل في كل حال على شدة كراهية الرأي لدى أتباع مذهبه.

ينفرد الإمام أحمد أيضا بعدم تدوينه لفقهه، معتبرًا أن قول رسول الله ﷺ وحده جدير بالكتابة. رغم قلّة أتباعه ونذارة مؤلّفاته، إلا أن صدق نيته كما قيل سخرت له من اهتم بجمع تراثه الفقهي: ابنه عبد الله (ت. 290هـ/ 903م) أولاً الذي جمع فتاوى أبيه في كتاب *"الأجوبة"*، ويوسف ابن يحي (ت. 230هـ/ 845م) ومحمد ابن هاني (ت. 240هـ/ 855م).

يفسّر المؤرخ ابن خلدون (ت. 808هـ/ 1406م) عدم انتشار مذهب الإمام أحمد "ببعد مذهبه عن الاجتهاد، وأصالته في معاضدته الرواية وللأخبار بعضها ببعض."[18] بالفعل، وإن كان من جهابذة أهل العلم، إلا أن الإمام بن حنبل لم يعد في زمانه من رجال الفقه بل من علماء الحديث؛ روي عن الإمام الطبري (ت. 223هـ/ 838م) بهذا الخصوص أنه كان يقول: "أحمد بن حنبل محدّثٌ وليس بفقيه."[19]

وعليه، نُدرك لماذا كاد المذهب الحنبلي لنقرض على غرار الكثير من "المذاهب البائدة" كمذهب الليث بن سعد (ت. 175هـ/ 791م)، وأبي ثور البغدادي (246هـ/ 860م)، وسفيان الثوري (ت. 161هـ/ 778م)، لولا أن بادر بإحياء معالم مدرسته كبار الفقهاء على رأسهم ابن عقيل (ت. 512هـ/ 1119م)، وابن قدامة المقدسي (ت. 619هـ/ 1223م)، وبالطبع ابن تيمية المُكنّى بـ" شيخ الإسلام" (ت. 728هـ/ 1328).

---

[17] المرجع السابق، ص. 390.

[18] المرجع السابق، ص. 394.

[19] الطبري محمد ابن جرير (ت. 223هـ/ 838)، *اختلاف الفقهاء*، بيروت، دار الكتب العلمية، 1420هـ/ 2000م.

هـ. المذهب الإباضـــي

وإن كانت نسبة أتباع المذهب الإباضي لا تتجاوز اثني بالمائة من المسلمين، إلاّ أنه موجود في عدة مناطق في العالم الإسلامي: عمان حيث يمثل خمس وسبعين بالمائة من السكان، ومنطقة المزاب أو غرداية في الجزائر، وجزيرة جربة بتونس، ونفوسة في ليبيا.

رغم كون جمهور العلماء المعاصرين يعتبرون المذهب الإباضي بمثابة المذهب السني الخامس، إلا أن المؤرخين ينسبونه أصله إلى مذهب الخوارج. كما أشرنا إلى ذلك آنفا، تناسبت الفتنة الكبرى مع ظهور طائفة رفضت الصلح بين علي ومعاوية، فاعتزلوا الفريقين إلى النهروان. انقسم الخوارج بعد وفاة الخليفة علي إلى ثلاث مذاهب: "الزرقية" أو الغلاة الذي يكفرون عامة المسلمين؛ "الصفرية" الذين كفّروا حكام المسلمين دون العامة؛ وأخيرا "الإباضية" أو أتباع عبد الله ابن إباض التميمي (ت. 85هـ/ 705م) وابن زيد (ت. 92هـ/ 711م) تلميذ السيدة عائشة وابن عباس. فرغم اشتراك الإباضية مع الخوارج في الدعوة إلى الخروج عن حكم بني أمية لابتعادهم عن منهج الخلافة الراشدة، إلا أنهم كانوا معتدلين في آرائهم إذ رفضوا القول بقتل المدنيين أو بتخريب الممتلكات العامة. نُفي ابن زيد إلى عمان حيث اشتغل بالتأليف؛ من أشهر كتبه *"كتاب النكاح"* و*"الديوان"*.

بينما انقرض مذهبي الصفرية والزرقية، تمكّنت الإباضية من الاستقرار في شمال إفريقيا حيث أسس عبد الرحمن ابن رستم (ت. 190هـ/ 806م) في تيارت مملكة طاهرت التي دام حكمها قرابة قرن، أي إلى غاية سقوطها أمام الفاطميين سنة 296هـ/ 909م.

يمكن تلخيص أصول المذهب في خمس مصادر: الكتاب، والسنة، والقياس، والاستدلال، والمصلحة المرسلة.

الفرع الثاني: المذاهب الفقيه الشيعـية

كما رأينا ذلك سابقا، انقضى الشطر الأكبر من عصر الخلفاء وأمر المسلمين متحد، وذلك إلى حين مقتل عثمان بن عفان وقيام الفتنة الكبرى بين أنصار علي وأتباع معاوية بشأن الاقتصاص من قتلة الخليفة الثالث. مهما قيل حول الفتنة الكبرى وآثارها السلبية على وحدة

الأمة الإسلامية، لُقّب أتباع عليّ "بالشيعة لأنهم شايعوه ونصروه واتبعوه هو وآله من بعده"[20]. بالطبع، لم يتوقف الخلاف بين أهل السنة الذين قبلوا بخلافة معاوية وأنصار أهل البيت على المستوى السياسي، بل امتد ليصبح لكل فريق مبادئ ينفرد بها عن غيره، مما كان أثره على الفقه.[21]

بالفعل، ورغم الظروف السياسية الصعبة التي ظهر فيها التشيّع، لم يمنع ذلك أتباعه من إنشاء فقهٍ خاصّ بطائفتهم. يُروى في هذا السياق أن الشيعة اعتنت منذ زمن مبكّر بتدوين اجتهادات الأئمة: بالإضافة إلى ما روي عن البخاري أن عليّا ألّف كتابا بعنوان *"الصحيفة"* جمع فيه فتاوى في أحكام الدماء والديات، أورد المؤرخ الشيعي ابن طاوس (ت. 663هـ/ 1265م) أن أتباع الخليفة الرابع كانون يحضرون مجالسه والألواح في أيديهم ينقلون فتواه[22]، ممّا أدى إلى ظهور عدد من المدونات الفقهية الشيعية، أشهرها كتاب *"السنن"* و*"الأحكام"* لأبي رافع (ت. 39هـ/ 660م).

بعد وفاة الإمام علي سنة 40هـ/ 661م، انتقلت الزعامة الروحية إلى ابنيه الحسن (ت. 49هـ/ 670م) والحسين (59هـ/ 680م). بغض النظر عن كثرة تلاميذه الذين بلغ عددهم ما يقارب مائة وستين تلميذ[23]، خلف الإمام الحسن (ض) مدونات فقهية أشهرها *"كتاب الحقوق"* في صلاحيات الحاكم وحقوق الرعية وأهل الذمة.

لم ينج من مقتل الحسن والحسين ورجال أهل البيت سوى زين العابدين بن الحسن (ت. 93هـ/ 712م)، فأجمعت الشيعة على مبايعته. فضّل زين العابدين اعتزال الحياة السياسية متفرّغًا للعلم والفقه. قُتل هو أيضا سنة 93هـ/ 712م فاختلف أتباعه في خلافته: بينما فضلت طائفة ابنه الباقر (ت. 113هـ/ 732م)، ذهبت طائفة أخرى إلى مبايعة ابنه زيد (ت. 142هـ/ 760م)، ممّا أدى إلى انقسام الشيعة إلى جعفرية وزيدية.

---

[20] الشرنباصي السيد علي رمضان، *المرجع السابق*، 1403هـ / 1982، ص. 69.

[21] المرجع السابق، ص. 69.

[22] ابن طاووس (ت. 663هـ/ 1265م)، *منهج الدعوات ومنهج العبادات*، قم، دار الذخائر ودار الهجرية، 1410هـ/ 1990م، ص. 224.

[23] السباحي جعفر، *تاريخ الفقه الإسلامي وأطواره*، بيروت، دار الدعوة، 1419هـ/ 1999م، ص. 122.

أ. المذهب الزيــدي

يمثّل المذهب الزيدي أوّل مذاهب الشيعة من حيث النشأة. يتواجد أتباعه في اليمن خا صّة حيث يمثّلون نصف سكانها. لم يؤثر عن مؤ سسه زيد ابن زين العابدين عد د كبير من المؤلفات، با ستثناء كتاب بعنوان *"المجموع الفقهي الحدثي"*.

بصفته مذهب رأي على صورة مذهب أبي حنيفة، تتمثّل أ صول مذهب الزيدية في: الا ستحسان أو العقل، ثم الإجما ع، ثم القرآن ثم السنة. كما أن فقهاء المذهب الزيدي لا يأخذون بالأحا ديث المتفق على صحتها عند أهل السنة: روي عن الها دي يحي (ت. 297هـ/ 910م) أنه قال: "ولهم - أي أهل السنة - كتابــان يسمّونهما بالصحيحيــن، ولعمري إنهما عن الصحة لخليان"، نجد نفس الفكرة عند المسوري حيث يقول: "كـل ما فـي الأمـهات السـت لا يـحتـج به وأنـه كـذب"[24] !

رغم إ سراف الزيدية في تضعيف صحيح البخاري ومسلم نظرا لإجما ع الأمة على عدالتهما وأمانتهما في نقل الحديث كما سنعو د إلى ذلك عند درا ستنا للمصا در الأ صلية للشريعة، إلا أن انتقا دهم لأ صول الفقه السني لم يمنعهم من الاقتباس من تر ا ث أهل الرأي، خا صة منهم أبي حنيفة (ت. 149هـ/ 767م). لذلك نجد الفقه الشيعي أقرب من يكون من الفقه السني في أكثر فروعه، كما أكد على ذلك الإمام بن حزم الظاهري (ت. 118هـ/ 737م) حين يقول: "وأقرب مذاهب الشيعة إلى أهل السنة المنتمون إلى أ صحاب الحسن بن صالح بن حي الهمزاني الفقيه القائلون بأن الإمامة في ولد علي."[25]

ب. المذهب الجعفــري

تمثّل الجعفرية أو الإمامية أهم فروع الشيعة بنسبة ثمانين بالمائة من أتباعها. يتمركز الجعفريون أ سا سا في بحرين، والعراق، وإيران حيث تم إعلانه مذهبا ر سميا للدولة منذ عهد شاه إ سماعلي (ت. 930هـ/ 1524م).

---

[24] الأكوع إ سماعيل، *الأئمة المجتهدون باليمن*، عمان، دار البشير، 1422هـ/ 2002، ص. 237-239.

[25] ابن حزم أبو محمد (ت. 456هـ/ 1064م)، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1430هـ/ 2010م.

ظهر المذهب الجعفري في المدينة المنورة عندما رفضت طائفة من أتباع زين العابدين بن الحسن إمامة ابنه زيد: لُقبّوا عندها "بالروافض"، ثم اشتهروا بتسمية "الجعفرية" لأنهم فضّلوا إمامة أخيه أبو جعفر الباقر (ت. 113هـ/ 732م)؛ ثم *بالاثني عشرية* لأنهم يبجّلون اثني عشر إمام من ذرية الخليفة علي إلى عهد المهدي الذي اختفى سنة 328هـ/ 940م.

وُلد الإمام الباقر في المدينة المنورة سنة 56هـ/ 676م. تتلمذ على يد أبيه زين العابدين قبل أن يسيح في الأرض شرقا وغربا جمعا للعلم. روى ابن حجر العسقلاني (ت. 851هـ/ 1448م) أن "أبا جعفر محمد الباقر سُمّي بذلك من *بقر الأرض*، أي شقّها وآثار مخبآتها ومكامنها، فلذلك هو أظهر من مخبئات كنوز المعارف وحقائق الأحكام واللطائف ما لا يخفى إلاّ على منطمس البصيرة، أو فاسد الطويّة والسريرة، ومن ثم قيل هو *باقر العلم* وجامعه وشاهر علمه ورافعه."[26]

عند وفاة الإمام الباقر سنة 113هـ/ 732م، تكلّف ابنه وخليفته الإمام جعفر الصادق (ت. 147هـ/ 765م) بجمع علمه. عارض سياسة بني أمية قبل أن يعتزل إلى الكوفة لتفرّغ للعلم. حضر مجالسه أكثر من أربعة آلاف تلميذ من الشيعة، وكذا من فقهاء السنة كأبي حنيفة والإمام مالك القائل في حقه: "ما رأت عيني أفضل من جعفر بن محمد فضلاً وعلمًا وورعًا، وكان لا يخلو من إحدى ثلاث خصال: إما صائمًا وإما قائمًا وإما ذاكـــــرًا."[27]

اشتهر جعفر الصادق بفتاواه التي قيل أنّها بلغت أكثر من عشر آلاف فتوى تشكّل ركيزة الفقه الشيعي الإمامي. تراثٌ نقله ابنه وخليفته الإمام موسى الكاظم (ت. 182هـ/ 799م) في كتاب *"الأصول الأربعة"*.

أما بخصوص أصول الفقه الإمامي فهي تتمثّل في: الكتاب، والسنة، وفتاوى الأئمة، والقياس. لا يستند فقهاء الجعفرية لكتب *الصحاح* المتداولة عند أهل السنة، إذ يمتلكون مصادرهم الخاصة للسنة النبوية، أهمّها كتاب *"الكافي"* لمحمد الكيلاني (ت. 326هـ/ 938م)، و*"من لا يحصره الفقيه"* لابن بابويه (ت. 380هـ/ 991م)، وكتبي *"التهذيب"*

---

[26] العسقلاني ابن حجر (ت. 851هـ/ 1448م)، *الصواعق المحرقة في الرد على المبتدعة*، لبنان، دار الكتب العلمية، 1430هـ/ 2009م.

[27] محسن أمين، *المجالس السنية*، بيروت، دار التعارف، 1370هـ/ 1951، ج. 5.

و"*الاستبصار*" للإمام الطوسي (ت. 459هـ/ 1067). على غرار أهل السنة يعتبرون السنة النبوية مصدرا إلهيا معصوما من الخطأ؛ نقل عن الإمام جعفر الصادق بهذا الخصوص: "حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدّي، وحديث جدّي حديث علي بن أبي طالب، وحديث علي حديث رسول اللّه ﷺ وحديث رسول اللّه قول اللّه عزّ وجلّ"[28]. في نفس الوقت يعتبرون اجتهادات أئمة الجعفرية مصدرا من مصادر التشريع المعصومة.

يُفسّر الاختلاف في المصادر الفقهية بين السنة والشيعة التباين الموجود بين المذهبين في بعض الأحكام الشرعية. نختص بالذكر منها على سبيل المثال مسألة العصبة في الميراث: بينما ثبت عند أهل السنة في حق المتوفى عن بنت وزوجة، أن الثمن للزوجة والنصف للبنت بالفرض، وما تبقّى يؤول للعصبة أو أقرب ذكر؛ يقول فقهاء المذهب الجعفري أن ما تبقّى من التركة يعود للبنت الوارثة ردًّا بالإضافة لميراثها بالفرض. دليلهم في المسألة ما روي عن حيان بن سليمان أنه قال: "كنت عند سويد بن غفلة فجاءه رجل فسأله عن فريضة رجل ترك ابنته وامرأته؟" قال: "أما أُنبئك قضاء عليّ؟" قال: "حسبي قضاء عليّ". قال: "قضى عليّ لامرأته الثُمن ولابنته النصف، ثمّ ردّ البقيّة على ابنته"[29].

تلك بإيجاز شديد أهم المذاهب الفقهية التي ظهرت في بلد الإسلام في القرون الثلاثة الأولى للهجرة. مهما تباينت في أصولها ومناهجها واتّجاهاتها، إنّها تشكّل تراثا اجتهاديًا ثمينًا. فـ"لو كانت الآراء واحدة، والأفهام والاستعدادات متساوية، لما تجمّعت لدينا كل هذه الثروة التشريعية العظيمة التي تعدّ من أجلِّ مفاخرنا، ولما تفرّغت لصياغتها عقول جبّارة خلال أجيال متعددة، من صدر الإسلام إلى القرون الذهبية للاجتهاد وبعده"[30].

فلا شك أن "وجود هؤلاء الأئمة المجتهدين، والفقهاء المشرعين، في قرون الإسلام الأولى، برهانا ساطعا على صلاحية هذه الأمة للبقاء والانتشار"[31]. فصدق القائل ﷺ: "**إن**

---

[28] السباحي جعفر، المرجع السابق، 1419هـ/ 1999م، ص. 127.

[29] رواه الدارمي.

[30] البرهاني محمد هشام، *سد الذرائع في الشريعة الإسلامية*، دار الفكر – المطبعة العلمية، دمشق، 1406هـ/ 1985م، ص. 26.

[31] الندوي أبو الحسن علي، *المرجع السابق*، 1403هـ/ 1983م، ص. 11.

العلماء ورثة الأنبياء: إن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما وأورثوا العلم"[32]. فقد لخّص هذا الحديث النبوي الشريف بجوامع كلماته وفصيح عباراته مهمّة العلماء: تلقين معالم الرسالة الإلهية جيلا بعد جيل، والحفاظ على روح الشريعة النبوية قرنا بعد قرن. لا شك أن الرعيل الأول من الفقهاء قد أدّوا هذه المهمة على أحسن وجه، إذ بذلوا قصارى جهدهم في خدمة التشريع المحمدي من خلال تفسير ما اشتبه من أصوله، واستنباط ما استوجب من أحكامه، وتأصيل ما تطلّب من قواعده، لتمكينه من التماشي بمرونة مع اختلاف الزمان والمكان. لكن، وللأسف، سيفقد الفقه الإسلامي وريدا رويدا انتعاشه ابتداء من القرن الرابع للهجرة، ليدخل في العهد المصطلح على تسميته "بزمن التقليد" أو "غلق باب الاجتهاد".

[32] أبو حبان، *الصحيح*، كتاب "فضل العلم"، باب "الزجر عن كتبة المرء السنن..."، حديث رقم 88؛ الترمذي، *الجامع*، كتاب "العلم"، باب "ما جاء في فضل الفقه على العبادة"، حديث رقم 2625.

المبحث الرابع
التشريع الإسلامي في عصر الجمود والتقليد

كان الرعيل الأول من الفقهاء شديد التحفّظ من كتابة فتواهم، معتبرين الحديث وحده جديرًا بالتّدوين. وربّما تخوفوا أيضا من أن يُفرط المسلمون في تعظيم مؤلفاتهم كما فعل ذلك اليهود والنصارى مع أحبارهم ورهبانهم.

كان تخوّف السلف مؤسسًا: بقدر ما منح اجتهاد أصحاب المذاهب للتشريع الإسلامي مرونةً وقدرةً على مسايرة تغيّر الزمان، بقدر ما أخذ المتأخرون من الفقهاء (القرن الرابع للهجرة / العاشر للميلاد) يعظّمون أقوال المتقدمين، حتى كادوا يرفعونها إلى مقام الكتاب والسنة. فما لبث أن غلب على ظنّ أكثرهم أن السّلف قد أجابوا على كل المسائل المتوقّعة، ومن ثمة، لم تعد الحاجة إلى استنباط الأحكام الشرعية مباشرة من النصوص. بل يتوقّف عمل الفقيه، أو "المجتهد المنتسب" كما لقّبوه، عند حدّ تفسير أقوال صاحب المذهب، عبر سلسلة من المختصرات والحواشي والمتون، دون إمكانية مخالفته في الفتوى والمسائل التي عالجها. ذلك ما يُسمى *"بالتقليد"*، والذي يعرفه صاحب كتاب *الفكر السامي في تاريخ التشريع الإسلامي* على النحو التالي:

" صاروا [المتأخرون] عالة على فقه أبي حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل وأضرابهم. وأصبحت أقوال هؤلاء الأئمة بمنزلة نصوص الكتاب والسنة لا يعدونها، وبذلك نشأت سدود بين الأمة وبين نصوص الشريعة، وأصبحت الشريعة هي نصوص الفقهاء وأقوالهم [...] أحاطت بعقولنا قيود فوق قيود، وآصار فوق آصار. فالقيود الأولى التقيد بالمذاهب وما جعلوا لها من القواعد، ونسبوا لمؤسسيها من الأصول؛ الثانية أطواق التأليف المختصرة المعقدة التي لا تفهم إلا بواسطة الشروح، واختصروا في الشروح، فأصبحت هي أيضا محتاجة لشروح وهي الحواشي، وهذا هو الاصر الذي لا انفكاك له، والعروة التي

لا انفصام لها. أحاطوا بستان الفقه بحيطان شاهقة، ثم بأسلاك شائكة، ووضعوه فوق جبل وعر بعدما صيروه غثا، وألقوا العثرات في طريق ارتقائه، والتمتع بأفيائه"[33].

أصبحت فتاوى الصدر الأول من الفقهاء شبه أحكام إلهية، على غرار الأحكام الثابتة بالكتاب والسنة يتعيّن على الجميع العمل بها دون جدال ولا مماراة. بل وذهب بعض المتأخرين إلى تقديم فتاوى العلماء على النصوص، كما تشهد على ذلك المقولة المنسوبة للفقيه الحنفي الكرخي (ت.339هـ/951م) :" كل آية تخالف ما عليه أصحابنا فهي مؤولة أو منسوخة، وكل حديث كذلك فهو مؤول أو منسوخ " !

نظرًا لخطورة ظاهرة التقليد، سنحاول التوقف مع أهم الأسباب التي أدت إلى ما يُسمى اليوم "بغلق باب الاجتهاد" (المطلب الأول)، لنسعى بعدها إلى إبراز أهم الآثار المترتبة عن انتشار ظاهرة التقليد في العالم الإسلامي ابتداء من القرن الرابع للهجرة (المطلب الثاني).

المطلب الأول:

أسباب غلق باب الاجتهاد

رغم تعدّد العوامل التاريخية التي دفعت بأهل العلم إلى "الإجماع" للقول بوجوب التمذهب ومنع إنشاء مذاهب فقهية جديدة، يمكن تلخيص أهمّها في ست أسباب: انتشار المذاهب والفرق (الفرع الأول)، التشديد في شروط المجتهد (الفرع الثاني)، تدوين الفقه (الفرع الثالث)، انتشار ظاهرة وضع الأحاديث (الفرع الرابع)، تشجيع الحكام للتمذهب (الفرع الخامس)، والنهوض باللغة الفارسية (الفرع الخامس).

الفرع الأول: انتشار المذاهب والفرق

ورد في الحديث المشهور أن النبي ﷺ قال: **"إِنَّ أُمَّتِي سَتَفْتَرِقُ عَلَى اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً: تَهْلِكُ إِحْدَى وَسَبْعونَ فِرْقَةً وَتَخْلُصُ فِرْقَةٌ"**[34]. مهما اختلف أهل المصطلح في صحّة هذا الحديث، وتباينت آراء أهل

---

[33] الثعالبي أبو الحسن الحجوي، *المرجع السابق*، 1339هـ/ 1921م، ص. ج. 2، ص. 393.

[34] **الإمام أحمد**، حديث رقم 12243.

العلم حول دلالاته، إلا أن محتواه شديد التعبير عن واقع انقسام الأمة الإسلامية إلى فرق وطوائف.

بالفعل، بالإضافة إلى الانقسام المسلمين بعد حوادث الفتنة الكبرى إلى سنّة وشيعة وخوارج، ولّد انتشار الفلسفة في بلد الإسلام إلى ظهور طوائف جديدة: المعتزلة، والجبرية، والقدرية، والمرجئة، والماتردية...إلخ، حتى قيل أن عدد الطوائف بلغت ما يقارب 120 فرقة أو أكثر. مما يزيد في خطورة الانقسام، أن كل طائفة أخذت تستنبط الأحكام الشرعية من نصوص الكتاب والسنة وفق أصولها، لتولد بدلك مذهبا أو مذاهب فقهية داخل الطائفة.

أمام ظاهرة انتشار المذاهب، وخوفًا من تفاقمها وتحولها إلى فتن لا نهاية لها، لم يجد أهل العلم ملجأً سوى القول باستحسان منع تفسير النصوص بما يخالف المأثور عن السلف. فاستحسنوا سدا لذريعة الفتنة والاختلاف منع الاجتهاد، وبالأحرى إنشاء مدارس جديدة بالإضافة إلى المدارس الأربعة المتّفق على صحة أصولها وشرعية منهجها.

الفرع الثاني: التشديد في شروط الاجتهاد

كان أصحاب المذاهب بإجماع المتقدمين والمتأخرين أهل تقوى وورع، يتخوّفون أشد التخوّف من إصدار الفتوى، وإذا أصدروها لم يفعلوا ذلك إلا ابتغاء وجه الله ومرضاته، وتحقيقًا للنفع العام. لكن ظهر في مطلع القرن الرابع للهجرة علماء يشرون الدين بالدنيا، يتساهلون في إصدار الفتوى، بل ويصدرونها أحيانا خدمة لمصالح الحكام والأغنياء[1]. من هنا، اضطر أهل العلم إلى وضع شروط وضوابط صارمة لممارسة الاجتهاد، الاجتهاد، يمكن تلخيص أهمها في:

- **معرفة آيات الأحكام وعلوم التنزيل:** يقول السيوطي (ت. 910هـ/ 1505): "من أشرف علوم القرآن علم نزوله وجهاته: ما أُنزل بمكّة ابتداء ووسطا وانتهاء، وترتيب ما نزل بالمدينة كذلك [...] ثم ما نزل بالحج، وما نزل ببيت المقدس والطائف والحديبية،ثم ما نزل ليلاً وما نزل نهارا، وما نزل مشيعا وما نزل مفردا [...] فهذه

[1] نكتفي هنا بذكر فتاوى من أحل قتل المعارضين السياسيين قياسا على قتل المرتد والخوارج، أو من أباح منهم إرضاء للأغنياء بأكل ربا الفضل مقيدا تحريم الربا بربا النسيئة أو الفوائد.

خمسة وعشرون علما من لم يعرفها ويميز بينها لم يحل له أن يتكلم في كتاب الله".[1]

- **معرفة أحاديث الأحكام وضوابط علم المصطلح:** سُئل الإمام أحمد بن حنبل بهذا الخصوص فقيل له: "من حفظ مائة ألف حديث أيُفتى؟"، قال: "لا"، قالوا: "ومن حفظ مائتي ألف حديث؟"، قال: "لا"، قالوا: "وثلاثمائة ألف حديث؟"، قال: "أرجو"[2].
- **معرفة قواعد اللّغة العربية والبلاغة:** يقول الإمام الشاطبي (ت. 789هـ/ 1388م) في هذا السياق:"لا غنى للمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب، بحيث يصير فهم خطابها طبعا غير متكلف."[3]
- **معرفة الفقه المقارن:** أي الدراية بأصول وفروع مختلف المذاهب الفقهية. يقول الإمام أبو حنيفة: "أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس."[4] ويضيف الإمام الشاطبي في اشتراط علم الخلاف للاجتهاد: "لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالمًا باختلاف الناس."[5]
- **معرفة قواعد الاجتهاد وأصول الفقه:** بما فيها مراتب الإجماع، وقواعد القياس، وضوابط المصلحة المرسلة، وأسس الاستحسان. بالإضافة إلى الدراية بالعرف أو عادات البلد الذي يقيم فيه المجتهد.
- **العدالة والسلامة من خوارم المروءة:** بالإضافة إلى الشروط السابقة، اشتُرط في المجتهد العدالة التي تُعرّف "باجتناب الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر"، والسلامة من خوارم المروءة من سوء العادات. لا شك أن هذا الشرط الأخير من أصعب الشروط إذ يصعب التأكد من توفره نظرا لطابعه الذاتي الشخصي.

---

[1] السيوطي جلال الدين (ت. 910هـ/ 1505م)، *الإتقان في علوم القرآن*، ص. 54.

[2] الذهبي محمد (ت. 748هـ/ 1348م)، *سيرة أعلام النبلاء*، المراجع السابق.

[3] الشاطبي أبو إسحاق (ت. 789هـ/ 1388م)، *الموافقات في أصول الشريعة*، المرجع السابق، ج. 4.

[4] الذهبي محمد (ت. 748هـ/ 1348م)، *سيرة أعلام النبلاء*، ج. 1.

[5] الشاطبي أبو إسحاق (ت. 789هـ/ 1388م)، *الموافقات*، ج. 4.

تبدو جليًّا مما سبق صعوبة توفّر الشروط السابقة في شخص واحد، إلى درجة أن وصفها البعض **بالتعجيزية:** أي وُضعت بهدف منع المتأخرين من الفقهاء من ادّعاء مرتبة الاجتهاد. وقد أشار إلى ذلك الإمام الشوكاني (ت. 1255هـ/ 1839م) حين نقل عن الإمام الرافعي (ت. 623هـ/ 1226م) أنه قال: "الخلق كالمتفقين على أنه لا مجتهد اليوم."[1]

الفرع الثالث: تدوين الفقه

لا شك أن تدوين التشريع الإسلامي عاد بفوائد كبيرة على الأمة المحمدية: أهمّها حفظ الفقه من الاندثار وتوحيد القضاء في البلدان المنتسبة لنفس المذهب الفقهي. لكن في نفس الوقت، إنّ انتقال الفقه الإسلامي من صيغة شفوية إلى مكتوبة أغنى المتأخرين من الفقهاء من بذل الجهد لاستنباط الأحكام الشرعية من مصادرها الأصلية. فبمجرّد ما تُطرح النازلة على الفقيه، يكفيه العودة إلى أمّهات الفقه كي يجد فيها فتوى صاحب المذهب. وعليه، لم يعد رجال الشريعة ينتفعون من تعدّد أوجه تفسير الآيات لاستنباط الحكم المناسب وفق الظروف المحيطة بالواقعة.

من جهة أخرى، ونظرًا لتدوين فتاوى أئمة المذاهب، أصبح بإمكان العامة انتقاد فتاوى المتأخرين من أهل العلم واتهامهم بالبدعة في حالة ما أصدروا فتوى تخالف قول المتقدمين في المسألة الشرعية. من هنا، لم يبق للفقيه سوى التقيد بمضمون المدونات الفقهية والإفتاء وفق محتواها ولو بدا له حكم أكثر مناسبة للنازلة.

من هنا، يمكن اعتبار تدوين الفقه، مهما بلغت فوائده، من الأسباب الرئيسية التي ساهمت في انتشار ظاهرة التقليد. وقد اعترف بذلك العلامة بن خلدون (ت. 808هـ/ 1406م) حين يقول بخصوص تراجع الاجتهاد في العالم الإسلامي: "اعلم أنه مما أضرّ بالناس في تحصيل العلم والوقوف على غاياته كثرة التأليف."[2]

---

[1] الفتوحي أبو البقاء، *شرح الكوكب المنير*، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، د.ت، ص. 626.

[2] ابن خلدون عبد الرحمن (ت. 808هـ/ 1406م)، *المرجع السابق*.

الفرع الرابع: انتشار ظاهرة وضع الحديـث

تنا سب تدوين العلوم الشرعية، بما فيها علم الحديث، مع انتشار ظاهرة وضع الحديث: أي نسبة أقوال كا ذبة للنبي ﷺ. وقد تنبّأ ر سول الله ﷺ بوقوع هذه الظاهرة حيث قال: **"من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار"**[1].

بالفعل، أخذ بعض "المدلّسين" في القرون الهجرية الأولى يخترعون روايات كا ذبة وينسبونها للنبي ﷺ. يخبرنا الإمام الذهبي (ت. 748هـ/ 1348م) في هذا السياق أن رجلا يُدعى محمد ابن يونس القدمي وضع لوحده ألف حديث[2]، وأن بن تميم السّعدي اختراع أكثر من مائة ألف حديث[3]. لما ذا فعلوا ذلك؟ يمكن تلخيص أ سباب وضع الحديث في:

- **التحريض على فضائل الأعمال:** تورط بعض الزها د والفقهاء في آفة وضع أحا ديث كا ذبة تحرّض على الصيام والقيام، ظنا منهم أنهم يخدمون بذلك الدين[4]. يقول الإمام أبو حامد الغزالي (ت. 505هـ/ 1111م) بهذا الخصوص: "وقد ظنّ الظانون أنه يجوز وضع الأحا ديث في فضائل الأعمال، وفي التشديد في المعا صي، وزعموا أن القصد صحيح، وهو خطأ محض."[5] من هذا النوع الحديث: **"من صام من رجب يوما تطوعا أطفأ صومه ذلك اليوم غضب الله".**
- **الانتصار للسنة أو الشيعة:** سعت بعض الطوائف إلى وضع الحديث لإ صباغ تصوراتها السيا سية بالمشروعية؛ فعلى سبيل المثال، نُسب للنبي ﷺ أنه قال: **"إ ذا رأيتم معاوية على المنبر فاقـــتلوه".**

---

[1] **البخاري**، *الصحيح*، كتاب "العلم"، باب "إثم من كذب على النبي ﷺ، حديث رقم 1216.

[2] الذهبي محمد (ت. 748هـ/ 1348م)، *تذكرة الحفاظ*، المرجع السابق، ص. 619.

[3] الذهبي محمد (ت. 748هـ/ 1348م)، *سيرة أعلام النبلاء*، بيروت، مؤ سسة الر سالة، 1412هـ/ 1992م، ج. 11، ص. 523.

[4] بو سريح طه، *من جهود شيوخ الزيتونة في التحذير من الأ حا ديث الضعيفة والموضوعة*، لبنان، دار ابن حزم، 1424هـ/ 2004م، ص. 29.

[5] الغزالي أبو حامد (ت. 505هـ/ 1111م)، *إحياء علوم الدين*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1430هـ/ 2010م.

- **التجارة والطمع في الربح:** روي أن عن عبد الرحمن ابن خراش ألف كتابين من الموضوعات تذم أبا بكر وعمر وتمكن من بيعها لبعض غلاة الشيعة بألفين درهم[1]. ذهب بعض التجار أيضا إلى وضع الحديث لتسهيل بيع بضائعهم، منها: **"الجبن داء فإذا أكل بالجوز فهو شفاء"** أو **"البا ذنجان شفاء من كل داء"**.
- **تعظيم الحكام والملوك:** ذهب بعض وضّاع الحديث إلى اختراع روايات تعظّم مقام الحاكم رغبة في التقرب منه ونيل المنصب، منها ما نُسب كذبا للنبي ﷺ أنه قال: **"السلطان ظل الله في أرضه من نصحه هدي ومن غشّه ضلّ"**[2] أو **"إذا أراد الله أن يخلق خلقا للخلافة مسح نا صيته بيده"**[3].

تلك بإيجاز أهم الأسباب التي دفعت بـ"المدلّسين" إلى اختراع الأحاديث. فوضع الحديث لم يشكّل ظاهرة منفردة تتوقف مع بضعة أشخاص، بل تيار فكري فعّال ومنظّم[4]. لكن ما علاقة ظاهرة الوضع مع انتشار التقليد أو ما يعرف "بغلق باب الاجتهاد"؟ لقد أثّر انتشار الأحاديث الكاذبة على تراجع الاجتهاد من ثلاثة أوجه:

- **تعظيم أصحاب المذاهب:** دفع الخلاف بين المذاهب ببعض أتباعها إلى اختراع أحاديث تدعي أن رسول الله ﷺ قد أوصى بالاقتداء بصاحب المذهب؛ منها الرواية التي تمسك بها بعض الأحناف: **"يكون في أمتي رَجُل يُقال لَهُ : النعمان، يُكنى : أَبا حنيفة. يجدّد الله لَهُ سنتي عَلى يديه"**[5]. لا شك أن مثل هذه الموضوعات تغذّي التقليد الأعمى بقدر ما تصدّ عن الاجتهاد والتجديد.

---

[1] ابن الجوزي أبو الفرج (ت. 597هـ/ 1200م)، *الضعفاء*، لبنان، دار الكتب العلمية، 1421هـ/ 2001، ج. 3، ص. 184.

[2] المفتي محمد، *تذكرة الموضوعات*، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

[3] الألباني محمد، *الجامع الضعيف الصغير*، المكتب الإسلامي، بيروت، 1393هـ/ 1973م، حديث رقم 325.

[4] علال خالد، *مدرسة الكذابين في رواية التاريخ الإسلامي وتدوينه*، الجزائر، دار البلاغ، 1423هـ/ 2003م، ص. 113.

[5] السيوطي جلال الدين (ت. 911هـ/ 1505م)، *اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة*، دار المعرفة، بيروت، 1407هـ/ 1986م.

- **النهي عن الفتوى:** كان من ورع السلف التحفظ من الفتوى خوفا من الخطأ. لكن بعض المتأخرين ذهبوا إلى وضع أحاديث تدعي أن النبي ﷺ ذمّ المفتين؛ منها: **"أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار"[1].** لا شك أن مثل هذه الروايات تصدّ الفقيه عن الاجتهاد لإصدار الفتاوى بما يناسب متطلبات العصر، دون أن ننسى تعارضها مع حديث معاذ الذي أرشده فيه النبي ﷺ للاجتهاد.
- **تحويل مقولات شعبية إلى أحكام شرعية:** كما تفطّن لذلك ابن حجر (ت. 851هـ/ 1448م) توجد مقولات عاميّة كثيرة نُسبت كذبًا للنبي ﷺ. أهمها ما تعلق بتهميش المرأة واحتقار العجم تعصبًا للعروبة؛ من بين هذه الأحاديث الموضوعة: **"لا تنزلوا النساء الغرف ولا تعلّمونهن الكتابة"؛"رحم الله رجلاً علق في بيته سوطا يؤدّب به أهله"؛ "المختلعات والمتبرجات هنّ المنافقات"[2]؛ "اختاروا لنطفكم وإيّاكم والزنج فإنّه خلق مشوّه"؛ "العرب للعرب أكفاء، والموالي أكفاء للموالي"[3].** الأدهى والأمر في ظاهرة تحويل المقولات الشعبية إلى أحاديث نبوية أن بعض الفقهاء استندوا إليها للإفتاء في بعض المسائل الشرعية، فامتنعوا عندها عن الاجتهاد في هذه المسائل عملا بالقاعدة: "لا اجتهاد مع نص"[4].

الفرع الخامس: تشجيع الحكام للتمذهب

أخذ الحكّام ابتداء من القرن التاسع للميلاد يشجّعون الانتساب للمذاهب الفقهية، وذلك من خلال وقف المنح على الطلبة التابعين للمذاهب الفقهية المعترف بها، بالإضافة

---

[1] الألباني محمد، *السلسلة الضعيفة*، مكتبة المعارف، الرياض، حديث رقم 1814.

[2] السيوطي جلال الدين (ت. 911هـ/ 1505م)، المرجع السابق، حديث رقم 12687.

[3] الألباني محمد، *السلسلة الضعيفة*، حديث رقم 3857.

[4] على سبلي المثال، ذهب بعض الفقهاء إلى منع الزواج بين العربية والعجمي استنادا لقاعدة الكفاءة. يقول الكاساني (ت. 1191م) في تعليل هذا الحكم: "لنا ما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: **"لا يزوج النساء إلا الأولياء ولا يزوجن إلا من الأكفاء"** (*بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1423هـ/ 2003م).

علاوة عن مخالفة هذه الفتوى لما ثبت عن النبي ﷺ أنه أذن بالزواج بين العرب وغير العرب، مثل زواج بلال الحبشي أخت عبد الرحمن بن عوف، أو زواج زيد بن حارثة مع زينب بنت جحش، تستند إلى حديث لا أساس له من الصحة.

إلى تخصيص المناصب لأتباع المذاهب. من هنا، اضطرّ عدد كبير من العلماء إلى ترك ممارسة الاجتهاد رغم استكمالهم لشروطهم، وإذعانهم لفقه إمام من الأئمة الأربعة. إنّ المحاورة التالية بين المحدث ولي الدين أبي زرعة (ت. 826هـ/ 1422م) وأستاذه الشيخ سراج الدين البلقيني(ت. 805هـ/ 1402م) تؤكّد جيدا على هذه الفكرة:

> سأل أبو زرعة شيخه البلقيني قائلا: "ما تقصير الشيخ تقي الدين السبكي عن الاجتهاد وقد استكمل آلته؟"، فسكت البلقيني، فقال أبو زرعة: "فما عندي أن الامتناع عن ذلك إلا للوظائف التي قُدّرت للفقهاء على المذاهب الأربعة، وأن من خرج عن ذلك لم ينله شيء من ذلك وحرم ولاية القضاء وامتنع الناس عن إفتائه، ونسبت إليه البدعة"، فابتسم البلقيني ووافقه على ذلك"[1].

باعتبار اهتمام الحكام بالانتساب الفقهي، لم يكتف الفقهاء بإتّباع مذهب معين، بل اضطروا أحيانا الانتقال من مذهب لآخر لاجتناب استبعادهم من منصب القضاء والفتوى. فعلى سبيل المثال، روي أن "محمد الدهان النحوي كان حنبليًا انتقل إلى مذهب الشافعي، ثم تحوّل حنفيا حين طلب الخليفة نحويا يعلم ولده النحو، ثم إنّه تحوّل شافعيًا حين شغرت وظيفة النّحو بالنظامية لما شرط صاحبها ألا ينزل فيها إلا شافعي المذهب، ولم يكن هناك أحد أعلم بالفقه والنحو منه."[2]

يبدو جليا ممّا سبق أن الحكّام قد لعبوا دورا معتبرا في انتشار ظاهرة التقليد، خاصة منهم الخليفة العباسي القادر بالله (ت.420هـ/1030م). بالفعل، يُروى أن هذا الأخير بدأ بالقضاء على الخلاف الفقهي من خلال إجلاء أهل الرأي من فقهاء الأحناف والشيعة، قبل أن يفرض على المسلمين الإذعان لآراء السّلف حين خرج في سنة ثلاثين وأربعمائة كتاب "الاعتقاد القادري"، فقرئ في الديوان بحضرة الزهاد والعلماء، وألزم الفقهاء بأن يكتبوا فيه: "أن هذا اعتقاد المسلمين ومن خالفه فقد فسق وكفر."[3] وقد تبعه الوزراء في فرض تقليد

---

[1] الدهلوي شاه ولي الله (ت. 1176هـ/ 1762م)، *الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف*، بيروت، دار النفائس، 1404هـ/ 1984م.

[2] الشعراني أبو الوهاب (ت. 922هـ/ 1585م)، *الميزان الكبرى*، بيروت، دار المعرفة، 1427هـ/ 2006م، ج. 1.

[3] ابن الجوزي ابن الفرج (ت.596هـ/ 1200م)، *المنتظم في تاريخ الأمم والملوك*، بيروت، دار الكتب العلمية، 1412هـ/ 1992م، حديث رقم 460.

السلف على المسلمين والإذعان لأقوالهم: روى ابن الفوطي (ت. 720م/ 1321م) أنه بعد فتح مدرسة *المنتنصرية*، استدعى الوزير العلماء وأمرهم بعدم تعليم تلاميذهم كتبهم، بل كتب المتقدمين، مع تعليمهم توقيرها وتعظيمها فقالوا: " سمعنا وأطعنا"[1].

الفرع السادس: النهوض باللغة الفارسية

لا خلاف بين المؤرخين أن العجم من العلماء، "الموالي" أو غير العرب، قد لعبوا دورًا أساسيًا في تاريخ العلوم العربية عامة والشرعيّة خاصة. فقد كان أكبر علماء المسلمين من الفرس، سواء تعلق الأمر الفلسفة والمنطق كالفارابي وابن سينا، أو بالفقه والتفسير والحديث كأبي حنيفة والطبري والبخاري.

لا شك أن العامل الأساسي الذي سمح لهؤلاء العلماء من التأثير في بلد الإسلام هو إتقانهم للغة العربية واتخاذهم إياها وسيلة لنقل أفكارهم. لكن وللأسف، أخذ عدد متزايد من العلماء المسلمين، ابتداء من القرن العاشر للميلاد حيث عرفت اللغة الفارسية انتعاشًا كبيرا، يدوّنون مؤلفاتهم باللغة الفارسية.

ابتداء من تلك الفترة، لم يعد جمهور المسلمين، نظرًا لعدم إتقانه اللغة الفارسية، يستفيد من المنتوج العلمي لعلماء العجم. أكثر من ذلك: انتشرت في نفس الفترة فتاوى ومقولات ناهية عن تعلم اللغات الأجنبية بما فيها اللغة الفارسية، أشهرها: "لا تعلموا رطانة الأعاجم"، أو "لئن أُشتم بالعربية خير من أن أُمدح بالفارسية". لا جدوى بالتذكير بمخالفة هذه المقولات لصريح المنقول والمعقول، كقوله تعالى: **{ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم}** (الروم 22).

في كل حال، ازدادت الفجوة بين الأمة العربية وعلماء العجم من أهل الرأي بعد انفصال بلاد الفرس عن عاصمة الخلافة الإسلامية بغداد سنة 379هـ/ 990م لتجعل في

"أخرج الإمام القائم بأمر الله أمير المؤمنين أبو جعفر ابن القادر بالله في سنة نيف وثلاثين وأربعمائة "الاعتقاد القادري" الذي ذكره، فقرئ في الديوان وحضر الزهاد والعلماء، وكتب الفقهاء خطوطهم فيه : "أن هذا اعتقاد المسلمين ومن خالفه فقد فسق وكفر"

[1] ابن الفوطي عبد الرزاق (ت. 720هـ/ 1321م)، *الحوادث الجامعة والتجارب في المائة السابعة*، بيروت، دار الكتب العلمية، 1420هـ/ 2000م، ص. 58.

مرحلة أولى من الفارسية لغتها الرسمية، ثم في مرحلة ثانية من الشيعة الجعفرية مذهبها الرسمي ابتداء من عهد الصفويان سنة 905هـ/ 1500م. فمن ذلك التاريخ، "أخذت المدينة العربية تفقد المفكرين الإيرانيين الذين أصبحوا يستخدمون اللغة الفارسية؛ فغدا استعمال اللغة العربية منحصرًا في مجال الكلام، ليؤدّي إلى اختفاء المناظرة؛ ومع اتخاذ التركية لغة رسمية، انتهت عملية الانغلاق لتستمر إلى بداية القرن العشرين."[1]

تلك بإيجاز شديد أهم العوامل التاريخية والفقهية التي أدت إلى ما يسمى بغلق باب الاجتهاد. يتسنّى علينا الآن التوقف لحظة مع أهم آثار هذه الظاهرة على الحضارة العربية الإسلامية عامة والفقه الإسلامي خاصة.

المطلب الثاني:

آثـــار غلق بـاب الاجتهاد

كما رأينا ذلك في الصفحات السابقة، لقد استند دعاة غلق باب الاجتهاد إلى حجّة التقليل من الاختلافات الفقهية؛ وقد وُفّقُوا في ذلك بقدر ما اقتصر بعدها عدد المدارس الفقهية إلى المذاهب الأربعة المجتمع على شرعيتها. لكن هل تتوقّف آثار غلق باب الاجتهاد هنا أم ترتبت عنه نتائج أخرى؟

للأسف، لقد نجم عن انتشار ظاهرة التقليد عدد من الآثار السلبية أهمها: تقديس آراء السلف (الفرع 1)، والتعصب المذهبي (الفرع 2)، وعدم مواكبة القضاء لمتطلبات العصر (الفرع 3)، والانحطاط الفكري والثقافي في العالم العربي الإسلامي (الفرع 4).

الفرع الأول: تقديس آراء السلف

لقد حذّر النبي ﷺ أمته من إتباع آثار الأمم السابقة، اليهودية والنصرانية، في ظاهرة الإسراف في تعظيم العلماء؛ فقد روي عنه ﷺ في تفسيره لقوله تعالى: **{اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله}** (التوبة: 31) أنه قال: **"أما إنهم لم يعبدوهم، ولكنهم إذا أحلو**

---

[1] ARKOUN Mohammed, *L'humanisme arabe au IV*ème*/ X*ème *siècle*, Paris, Librairie philosophique Jules Verne, 1982.

لهن شيئا استحلوه، وإذا حرموا عليهم شيئا حرموه"[1]. هل تفادى المسلمون التقليد أم تحقق فيهم قول رسولهم ﷺ:**"لتتبعنّ سنن من قبلكم**– اليهود والنصارى - **شبرًا بشبرٍ ذراعًا بذراعٍ، حتى إذا دخلوا جحر ضب تبعتموهم"**[2]؟

للأسف، لم تنج الأمة المحمدية من ظاهرة "الغلو في تعظيم الصالحين [والتي تمثّل] من أعظم البلاء الذي أُصيبت به الأمم كما أصيبت به هذه الأمة."[3] فأخذ المتأخّرون من الفقهاء يفرطون في تعظيم أصحاب المذاهب، حتى غدوا يعتبرون اجتهاداتهم الفقهية بمثابة أحكام إلهية مثلها مثل أحكام الكتاب والسنة، يتعيّن على جميع المسلمين تطبيقها أبد الآباد دون جدال ولا مماراة. فأصبحوا، على حد تعبير أبي عيسى الحجوي الثعالبي، "عالة على فقه أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وابن حنبل، وأضرابهم. وأصبحت أقوال هؤلاء الأئمة، بمنزلة نصوص الكتاب والسنة لا يعدونها."[4]

لقد سبق وأن أشرنا إلى المقولة المنسوبة للفقيه الحنفي الكرخي (ت.339هـ/951م): "كل آية تخالف ما عليه أصحابنا فهي مؤولة أو منسوخة، وكل حديث كذلك فهو مؤول أو منسوخ"[5] والتي تنبئ للأسف بأن أقوال أصحاب المذاهب اكتسبت أحيانا الأولوية على نصوص القرآن والحديث. ألا تذكّرنا هذه المقولة بتصريح الحاخام يعقوب في كتاب *التلمود*: "إنّ أقوال الأحبار أحبّ إلينا من أقوال التوراة؛ ذلك أنّ من أقوال التوراة ما هو مهمّ وما ليس كذلك، في حين أن أقوال الأحبار كلّها مهمة"[6]؟ لا شك أن تقديم أقوال الأئمة عل النصوص الواضحة الصريحة من الغلو المذموم، كذلك الأمر بالنسبة لفرض الانتساب للمذاهب الفقهية وتحريم الخروج عنها والأخذ من المذاهب الأخرى[7]؛ بعبارة مختصرة: **التعصب المذهبي.**

---

[1] الطبري ابن جرير (ت. 223هـ/ 838م)، *تفسير القرآن*، سورة التوبة: 48.

[2] **البخاري**، *الصحيح*، كتاب " أحاديث الأنبياء"، باب "ما ذكر عن بني إسرائيل"، حديث رقم 3494؛ **مسلم**، *الصحيح*، كتاب "العلم"، باب "إتباع سنن اليهود والنصارى"، حديث رقم 6952.

[3] الأشقر عمر سليمان، *تاريخ الفقه الإسلامي*، دار النفائس / مكتبة الفلاح، الكويت، 1411هـ/ 1991م، ص. 146.

[4] الثعالبي الحجوي أبو الحسن، مرجع *سابق*، 1339هـ/ 1921م، ج 2، ص 6.

[5] أنظر: السباحي جعفر، *تاريخ الفقه الإسلامي وأطواره*، مرجع سابق، ص. 77.

[6] *C.f* GAUSSEN Louis, *La théopneustie ou la pleine inspiration des Saintes Ecritures*, Suisse, PERLE Emmaüs, 1840.

[7] الأشقر عمر سليمان، *تاريخ الفقه الإسلامي*، مرجع سابق، ص. 147.

الفرع الثاني: انتشار التعصّب المذهبي

بدأت بوا در التعصب المذهبي تبرز مع فرض تعليم مذهب واحد على الطلبة ؛ فسرعان ما أخذ أتباع كل مذهب يعتبرون مذهبهم أفضل المذاهب، وإمامهم أفضل الأئمة. وقد تفطّن الإمام الشاطبي في زمن مبكر لخطورة هذا المنهج التعليمي، حيث صرّح "أن تعويد الطالب على أن لا يطّلع إلاّ على مذهب واحد، ربما يكسبه ذلك نفورا وإنكارا لكل مذهب غير مذهبه، ما دام لم يطلع على أدلته، فيورثه ذلك حرازة في الاعتقاد في فضل أئمة أجمع الناس على فضلهم وتقدمهم في الدين وخبرتهم بمقاصد الشرع وفهم أغراضه."[1]

ذلك ما حدث بالفعل: بدأت الشّحناء بين أتباع المذاهب المختلفة تتجلّى من خلال ما سُمّي آنذاك "بالمناظرات"، أي مجالس عامّة يتقابل فيها الفقهاء ويسعى كل واحد منهم إلى نصر مذهبه وتحطيم حجج المذهب الآخر، والتي تؤدي على حد تعبير حجة الإسلام الشيخ أبي حامد الغزالي إلى "ظهور الصفات السيئة كالرياء والحسد، والكبر والحقد، والعداوة والمباهاة."[2]

فما لبثت المناظرة والعداوة الشفوية حتى تركتا المكانة لما عرف باسم "التفتي" أو "حروب الفتوى"، والتي تصل أحيانا إلى درجة الحكم ببطلان صلاة أتباع المذهب المخالف بل وحتى إلى تكفيرهم. فبعد قول بعض العلماء بعدم صحة إسلام الفرق غير السنة كالشيعة والمعتزلة والمرجئة[3]، انتقل التفسيق والتبديع إلى صرح الخلاف بين مذاهب أهل السنة نفسهم : فلم يتردّد بعض الفقهاء من إصدار فتاوى متعصبة، كبطلان الزواج بين أتباع

---

[1] الشاطبي أبو إسحاق (ت. 789هـ/ 1388م)، *الموافقات*، مرجع سابق، ج. 4.

[2] الغزالي أبو حامد (ت. 505هـ/ 1111م)، *رسالة أيها الولد*، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، 1423هـ/ 2003م، ص 172. . روي أيضا عن الإمام الغزالي أنه قال لطاهر العبادي: "لا تعلق كثيرا لما تسمع مني في مجلس الجدل،ٌإن الكلام يجري فيها على ختل الخصم ومغالطته ودفعه ومغالبته، فلسنا نتكلم لوجه الله خالصا، ولو أردنا ذلك لكان خطونا إلى الصمت أسرع من تطاولنا في الكلام". أنظر: الخضري بك محمد، *تاريخ التشريع الإسلامي*، بيروت، دار الفكر العربي، 1412هـ/ 1992م، ص 265.

[3] يقول عبد القاهر البغدادي (ت. 428هـ/ 1037م) في هذا السياق: "وأما أهل الأهواء [الإمامية، الخوارج، المعتزلة...] فإننا نكفرهم كما يكفرون أهل السنة، ولا تجوز الصلاة عليهم عندنا ولا الصلاة خلفهم [...] أموالهم فيء ولا توارث بينهم وبين السني". أنظر: *الفرق بين الفرق*، بيروت، دار الكتب العلمية، 1419هـ/ 1999م.

المذهبين الشافعي والحنفي أو عدم صحة صلاتهما[1]، بل وحتى نقصان إسلامهما، كما ورد في ترجمة قاضي دمشق محمد بن موسى البلاساغوني أنه قال: "لو كان لي أمر لأخذت الجزية من الشافعية"[2] أي اعتبرتهم غير مسلمين !

لم تبق إلا خطة واحدة لتتحوّل هذه الفتاوى التكفيرية إلى فتن عمياء وانتهاكات جهلاء، ذهبت ضحيتها مئات المسلمين لمجرد العداوة بين أتباع مختلف المذاهب. يُخبرنا المؤرّخ ياقوت الحموي (ت. 621هـ/ 1221م) أن أصفاهان "فشا فيها الخراب لكثرة الفتن بين الشافعية والحنفية، والحروب المتصلة بين الحزبين؛ فكلّما ظهرت طائفة نهبت محلة الأخرى وأحرقتها وخرّبتها لا يأخذهم في ذلك إلا ولا ذمة."[3] نجد رواية مماثلة في الغرب الإسلامي حيث يخبرنا محمد المقدسي أنه "لا يُعرف في الأندلس إلا مذهب مالك [...] فإن ظهروا على حنفي أو شافعي ربما نفوه، وإن عثروا على معتزلي أو شيعي، ربما قتلوه."[4]

تلك آفة التعصب المذهبي التي لازال العالم الإسلامي يعاني منها إلى يومنا. فلا شك أن عبد الجليل عيسى قد أصاب بقوله أن المتعصبين للمذاهب "أبوا أن يكون الخلاف رحمة، وتشدّد كل منهم في تحتيم تقليد مذهبه، وحرّم على المنتمين إليه أن يقلّدوا غيره، ولو لحاجة فيها مصلحتهم."[5] فقد تغلبت النزاعات الفردية على المصلحة العامة حتى بدا الفقه الإسلامي بالنسبة للبعض غير قادر على مواكبة متطلبات العصر.

---

[1] نقل بعض الأحناف أن "اقتداء الحنفي بالشافعي غير جائز لما روي أن رفع اليدين في الصلاة عند الركوع والرفع منه مفسد بناء على أنه عمل كثير". فيرد عليهم هؤلاء: "لو عُرضت الصلاة التي جوزها أبو حنيفة على العامي لامتنع من قبولها" أنظر: ابن الهمام كمال (ت. 861هـ/ 1457م)، *فتح القدير*، بيروت، دار الفكر، د.ت؛ والجويني أبو المعالي (ت. 478هـ/ 1085م)، *مغيث الخلق في اختيار الحق*، مخطوط اسطنبول، آية صوفيا، رقم 2194، والقاهرة، التيمورية، رقم 56.

[2] الذهبي محمد (ت. 748هـ/ 1348م)، *ميزان الاعتدال*، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، د.ت، ج 4، ص 51.

[3] الحموي ياقوت (ت. 621هـ/ 1225م)، *معجم البلدان*، القاهرة، الكنجي وشركاؤه، ج 1، ص 273.

[4] المقدسي محمد (ت. 379هـ/ 990م)، *أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم*، وزارة الثقافة، دمشق، 1400هـ/ 1980م، ومكتبة ريات، ص 237.

[5] عبد الجليل عيسى، *ما لا يجوز الخلاف فيه*، الكويت، دار البيان، 1388هـ/ 1969م، ص 134.

الفرع الثالث: عدم مواكبة القضاء لمتطلبات العصر

كان الرعيل الأول من الفقهاء يجتهدون في استنباط الأحكام الشرعية من النصوص التفصيلية بما يتناسب وواقع المجتمعات الإسلامية؛ فسعوا بذلك إلى فهم أحكام الإسلام بما يتوافق وعادات المجتمع وإقرار الأعراف الصالحة بالوجه الذي يتماشى مع مبادئ الدين الحنيف. أضف إلى ذلك اعتماد القضاة لمنهجية "الفقه المقارن"، أي المقارنة بين فتاوى مختلف المذاهب لترجيح الحكم الأكثر ملاءمة للبيئة الاجتماعية والثقافية. لا شكّ أن هذه المقاربة منحت القضاء الإسلامي ديناميكية وحيوية أبرزت قدرته على مسايرة تطور المجتمعات الإسلامية والاستجابة لمتطلباتها.

لكن ظاهرة "غلق باب الاجتهاد" غيّرت جذريًا نمط سير المنظومة القضائية الإسلامية. مع فرض التمذهب والالتزام بفتاوى السلف ابتداء من القرن العاشر للميلاد، لم يعد بإمكان المتأخرين من الفقهاء استنباط الأحكام الجديدة من النصوص التي فسّرها السلف، ولا للمفتين إصدار الفتاوى المحدثة لمسائل اجتهد فيها الأوائل، ولا للقضاة اختيار ما بين آراء أصحاب المذاهب المختلفة أكثرها ملاءمة للمصلحة العامة.

نظرًا لحظر الاجتهاد لإيجاد حلول للمسائل الفقهية التي سبق وأن عالجها المتقدمون، لم يبق للمتأخرين من المجتهدين مجالاً للاجتهاد سوى في القضايا التي لم يتطرّق لها أصحاب المذاهب، مسائل افتراضية لا علاقة لها غالبًا بالواقع العملي، منها: التساؤل عن مشروعية إشعال مصباح باستعمال زيت سقطت فيه فأرة، أو ركب ناقة شربت مسكرا، أو ميراث ولد مولود من زواج امرأة بجني! فقهٌ افتراضيٌّ أوقع قطيعة حقيقية بين القضاء الإسلامي والواقع العملي.

في سياق هذا الوضع الجديد الذي فرض التقليد على المتأخرين، ومع التطوّر المستمر للمجتمع الإسلامي، وجد القضاة بعض الصعوبات لتطبيق فتاوى المتقدمين على الوقائع المحدثة بطريقة نمطية تقليدية، كما تعسّر عليهم إيجاد حلول شرعية جديدة للنوازل الفقهية التي طرحت عليهم. من هنا، لجأ العديد من القضاة في مختلف أقطار بلد الإسلام إلى تطبيق الأعراف المحلية والقوانين الوضعية على حساب أحكام الشريعة الإسلامية.

بدأت هذه الظاهرة في ظل الخلافة العثمانية، حيث أ صدرت السلطة عد د من المرا سيم أو "القوانين" المخالفة للشريعة. كذلك قرر محمد الفاتح (ت. 885هـ/ 1481م) ا ستبدال حد السرقة بغرامة مالية تختلف با ختلاف وضع السارق، وفرض التقا دم بأمر القضاة بعدم النظر في القضايا التي تجاوزت مدة خمس عشر سنة. ابتداء من ذلك التاريخ، اتخذ التشريع الوضعي قدرا متزايدا من الأهمية في بلد الإ سلام حتى غدا المصدر الأول للقانون، وانحصر مجال تطبيق الشريعة الإ سلامية في مجال شؤون الأ سرة.

الفرع الرابع: الانحطاط الفكري والثقافي

لم تتوقف آثار ظاهرة غلق باب الاجتها د مع المجال الفقهي التشريعي، بل امتدّت عواقب التعصّب الديني لمختلف جوانب الحياة العلمية. لقد سبق وأن أ شرنا إلى الفتاوى التي انتشرت ابتداء من القرن العا شر للميلا د والقائلة بعدم جواز تعلم اللغات الأجنبية أو ما سُمّي آنذاك "برطانة الأعاجم"، كذلك صدرت نفس الفتاوى بالنسبة للفلسفة.

رغم تفوّق الرعيل الأول من المسلمين في علم المنطق، حيث برز في بلد الإ سلام كبار الفلا سفة أمثال الفارابي والكندي وابن سينا، إلا أن ظاهرة "غلق باب الاجتها د" تنا سبت مع ترا دف الفتاوى المحرمة لدرا سة العلوم العقلية؛ فنجد أبا الفتح المقد سي (ت. 488هـ/ 1096م) مثلا يعتقد أنه "ما جهل الناس واختلفوا إلا بتركهم مصطلح العرب وأخذهم بمصطلح أر سطو طاليس"، بل ويعتقد "لأن يلقى اللهَ العبدُ بكل ذنب ما خلا الشرك بالله خير له من أن يلقاه بشيء من علم الكلام."[1] ذهب ابن نجيم الحنفي (ت. 969هـ/ 1562م) أبعد منه حيث اعتبر أن "تعلم العلم يكون حراما وهو علم الفلسفة والشعبذة والتنجيم والرمل وعلم الطبيعيين والسحر"[2] !

لم تتوقف الحملة ضد الفلسفة عند حدّ الفتوى، بل أخذت أخطر من ذلك صورة محاكمات شرعية انتهت بمعاقبة الفلا سفة وحرق مؤلفاتهم. نقل محمد القفطي مثلاً الرواية التالية بخصوص حرق مكتبة بن جنكي:

---

[1] المقد سي أبو الفتح (ت. 488هـ/ 1096م)، *الحجة على ترك المحجة*، لبنان، 1421هـ/ 2001م، حـ. 242.

[2] ابن نجيم زين الدين (ت. 969هـ/ 1562م)، *الأ شباه والنظائر*، دمشق، دار الفكر، 1425هـ/ 2005م، ج 4، ص 125.

"عندما برزت الأوامر النا صرية بإخراجها إلى موضع في بغدا د يعرف بالرحبة لحرقها بحضور الجمع الغفير. وقد كُلّف بتنفيذ هذه المهمة عبيد الله التميمي البكري المعروف بابن المار ستانية، وجعل له منبرًا صعد عليه و خطب خطبة لعن فيها الفلا سفة ومن يقول بقولهم [...] وكان يخرج الكتب كتابًا كتابًا فيتكلم عليه، ويبالغ في ذمه و ذم مصنفه، ثم يلقيه من يده لمن يلقيه في النار."[3]

كذلك أ صاب التعصب الديني "أمة اقرأ": بعد أن بلغت ذروتها في مختلف العلوم والفنون، ها هي تضطهد المفكرين، وتتلف مؤلفاتهم؛ فـ"حرق الكتب وتدمير المكتبات يُعدّ من بين أهم الكوارث التي واجهت الحضارة العربية الإ سلامية منذ تاريخها الطويل و حتى يومنا هذا [...] الأمر الذي أ دى إلى ضيا ع زهاء ثمانية ملايين كتاب على أقلّ تقدير."[4]

لكن **"الإ سلام بدأ غريبا و سيعو د غريبا"**[5]، كما أخبر نبي الإ سلام ﷺ؛ فلا شك أن الأمة الإ سلامية، مهما واجهتها من صعوبات، محكومٌ عليها با ستعا دة حيويّتها وا سترجا ع مجدها، ما دام الخير والمدد موجو دا فيها إلى أن يرث الله تعالى الأرض ومن عليها كما ترا دفت الآثار الدالة على ذلك؛ فعلى غرار الحكمة النبوية الشهيرة القائلة بأن: **"الخير باق في وفي أمتي إلى يوم القيامة"**، روى الشيخان البخاري (7311) ومسلم (1921) عن النبي ﷺ أنه قال: **"لا تزالُ طائفَةٌ من أمتي على الحقِّ حتى يأتِيَ أمرُ اللهِ"**، وروي أيضا عنه ﷺ: **"أمَّتي كالغيثِ لا يُدرَى أوَّلُه خيرٌ أم آخرُه"** (ابن الصلاح، الفتاوى، 37). ذلك ما حاول إثباته علماء النهضة من خلال ما سُمّي بـ"عهد تجديد الفقه الإ سلامي."

---

[3] القفطي محمد، *أ خبار العلماء بأ خبار الحكماء*، القاهرة، مكتبة السعا دة، 1325هـ/ 1908م.

[4] سرحان منصور، "حرق وتدمير الكتب عبر التاريخ"، *جريدة أ خبار الخليج*، هالة كمال، البحرين، أكتوبر، 2009م.

[5] أخرجه مسلم، *الصحيح*، كتاب "الإيمان"، حديث رقم 212؛ الترمذي، *الجامع*، حديث رثم 2572 بلفظ: **"إن الإ سلام بدأ غريبا و سيعو د غريبا كما بدأ ، فطوبى للغرباء".**

المبحث الخامس

التشريع الإسلامي في عهد التجديد والنّهضة

روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: **"إن الله يبعثُ على رأس كل مائة سنة لهذه الأمة من يجدّد لها دينها"**[6]. ففي الحديث النبوي دلالة واضحة على ضرورة العمل على استنباط الأحكام الشرعية في كل عصر بما يتماشى مع متطلبات الزمان. فهو ما يسمى "بالاجتهاد"، وهي مهمة العلماء المجتهدين ورثة السرّ المحمدي الذين وصفهم النبي ﷺ بـ**"ورثة الأنبياء"**[7]. لا شك أن هؤلاء العلماء كانوا أول المعترضين على ظاهرة التقليد التي انتشرت في بلد الإسلام ابتداء من القرن الرابع للهجرة / العاشر للميلاد؛ بالفعل، عرف الإسلام حركتين لمحاولة "فتح باب الاجتهاد": الحركة الأولى في العصر الوسيط (المطلب الأول)، والحركة الثانية في العصر الحديث ابتداء من القرن التاسع عشر للميلاد (المطلب الثاني)[8].

المطلب الأول:

حركة التجديد في العصر الوسيط (ق. 6هـ/ 12-13م)

عرف مطلع القرن السادس للهجرة / الثاني عشر للميلاد بروز حركية فقهية عارضت بشدّة ظاهرة "غلق باب الاجتهاد"، وسعت بجدّ وكدّ في تجديد معالم التشريع الإسلامي من خلال اقتراح حلول فقهية جديدة. أشهر ممثّلي هذه الحركة العلمية ابن حزم الظاهري (الفرع الأول)، وابن تيمية (الفرع الثاني)، وابن رشد الحفيد (الفرع الثالث).

---

[6] أبو داود، *السنن*، كتاب "الملاحم"، باب "ما يذكر في قرن المائة"، حديث رقم4293؛ والحاكم، *المستدرك*، حديث رقم 8693.

[7] البخاري، *الصحيح*، كتاب "العلم"، باب العلم قبل القول والعمل"؛ وأبو داود، *السنن*، حديث رقم 3643.

[8] بخصوص محاولات فتح باب الاجتهاد، أنظر كتابنا: *التشريع الإسلامي بين المصلحين في العصر الوسيط والحركة الإصلاحية المعاصرة*، دار البراق، بيروت، 1438هـ/ 2017م.

الفرع الأول: ابن حزم الظاهري

وُلد محمد ابن حزم في مرسية سنة 384هـ/ 994م في عائلة شريفة، أبوه صاحب منصب وجاه في إدارة الخليفة المنصور. درس في شبابه الفلسفة والأدب والشعر والتاريخ، وتلقّى الفقه المالكي عن كبار مالكية الأندلس على غرار الوزير ابن الفاطر (ت. 401هـ/ 1011م) والقاضي أحمد القرطبي (ت. 400هـ/ 1010م).

بعد انقلاب الحكم في قرطبة سنة 399هـ/ 1009م، اضُطهدت عائلة ابن حزم وأُلقي السجن. وُلّي الوزارة في عهدي عبد الرحمن بن محمد الحكم (ت.408هـ/ 1018م) وابن عبد الجبار (ت. 414هـ/ 1024م)، لكن الإطاحة بالحاكمين قادته مجدّدا للسجن. اعتزل ابن حزم بعد ذلك السياسة ليكرّس حياته للعلم.

بعد تلقّيه الفقه المالكي عن كبار فقهاء الأندلس كأحمد الأطروش (ت.420هـ/ 1030) وأحمد ابن دحون (ت. 430هـ/ 1039م)، تفقّه على أصول الشافعية. اعتزل بعد فترة من الزمن المذهب الشافعي لينتسب لمذهب داود الظاهري (ت. 269هـ/ 883م): مذهبٌ يستندُ لظواهر الكتاب والسنة مع استبعاد القياس وغيره من المصادر الاجتهادية. أخذ بعدها ينتقل عبر المدن الأندلسية لينشر تعاليم المذهب الظاهري، كما ألّف عشرات المؤلفات في مختلف مجالات العلوم الدينية، خاصة منها الفقه مع كتابي *"الأحكام في أصول الأحكام"* و*"المحلى بالآثار"*.

أثارت أفكار ابن حزم انتقادات أتباع المذهب المالكي الأندلسي،على رأسهم الإمام الباجي (ت. 473هـ/ 1081م)، إذ تقدّموا ضده سنة 439هـ/ 1048م بشكوى للحاكم. ممّا زاد في شدة حملة فقهاء المالكية ضد ابن حزم أسلوبه المتعنّف مع مخالفيه، إذ وكما أشار إلى ذلك المؤرخ ياقوت الحموي (ت. 621هـ/ 1221م)، كان "يجادل من خالفه فيه على استرسال [...] فلم يك يلطف [...] حتى استهدف إلى فقهاء وقته، فمالوا على بغضه وردّ أقواله، فأجمعوا على تضليله، وشنّعوا عليه، وحذّروا سلاطينهم من فتنته، ونهوا عوامهم عن الدنوّ إليه والأخذ عنه."[9] فانتهى الأمر بصدور الحكم بنفيه وحرق كتبه. فها هو

[9] الحموي ياقوت (ت. 621هـ/ 1225م)، معجم *الأدباء*، دار فريد الرفاعي ودار المأمون، د.ت، ج 12، ص 48.

بعد إقامة قصيرة بمدينة إشبيلية يستقرّ بمدينة "منت ليشم" بمنطقة ولبة إلى حين وفاته سنة 456 هـ/ 1064م، مشتغلا بمعارضة التقليد (أ) وإحياء الاجتهاد (ب).

أ. معارضة ابن حزم للتقليد :

يؤسس ابن حزم معارضته لغلق باب الاجتهاد في باب *"إبطال التقليد"* من كتابه *"الإحكام في أصول الأحكام"* على ثلاث حجج:

- **غلق باب الاجتهاد بدعة:**

يقول ابن حزم في هذا الخصوص: "وليعلم من قرأ كتابنا أن هذه البدعة العظيمة، نعني التقليد، إنّما حدثت في الناس وابتدأ بها بعد الأربعين ومائة من تاريخ الهجرة، وبعد أزيد من مائة عام وثلاثين عامًا بعد وفاة رسول الله ﷺ، وأنه لم يكن قط في الإسلام قبل الوقت الذي ذكرنا مسلم واحد فصاعدًا على هذه البدعة، ولا وُجد فيهم رجل يقلد عالمًا بعينه فيتّبع أقواله في الفتيا فيأخذ بها ولا يخالف شيئًا منها."[10]

- **الاجتهاد ضرورة شرعية:**

يقول ابن حزم في هذا السياق: "وأما من قال: ليس لأحد أن يختار بعد أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد بن الحسن [...] فأقوال في غاية الفساد [...] هكذا ينشأ العلماء ويموت العلماء عامًا عامًا [...] حتى يرث الله الأرض ومن عليها؛ فمن حدّ حدًا أو وقف الاختيار عليه ومنعه بعده فقد سخف وكذب واخترع دين ضلالة."[11]

- **التقليد مذموم شرعا:**

يقول ابن حزم في تفسيره لقوله تعالى: **{وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَى ما أَنزَلَ اللّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ}** (المائدة: 104):"من قلّد فقد قال على الله ما لا يعلم [...] فليتق الله على نفسه امرؤ يعلم أن وعد الله حق وأن هذه عهود ربه إليه، وليتب عن التقليد وليفتّش حاله."[12]

---

[10] ابن حزم أبو محمد، *الإحكام في أصول الأحكام*، مرجع سابق، 1404هـ/ 1983م، ج 2، فقرة 36*.

[11] المرجع السابق، ج 1، 4.

[12] المرجع السابق، ج 2، فقرة 36.

ب. من اجتهادات بن حزم

لم يكتف ابن حزم بانتقاد التقليد والدعوة إلى الاجتهاد، بل مارسه حيث انفرد بعدد من الفتاوى تجرّأ فيها بمخالفة إجماع المذاهب السنية الأربعة. أهم هذه الفتاوى:

- **قوله ببطلان تزويج الوليّ لبنته دون إذنها:** وذلك رغم اعتباره صحيحا عند جمهور الفقهاء؛ مستندُه الشرعي في ذلك قول رسول الله ﷺ: **"لا تُنكح البكر حتى تستأذن"**[13] مستنبطًا منه وجوب الاستئذان، خلافًا للجمهور الذين قالوا باستحبابه فقط.
- **قوله بعدم الاعتداد بالطلاق دون حضور شاهدين:** وذلك خلافا للجمهور الذي اعتبر الإشهاد مستحبًا فقط؛ دليله قوله تعالى: **{فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم وأقيموا الشهادة لله}** (الطلاق: 2).
- **قوله بوجوب ترك الوصية للأقربين:** عملاً بقوله تعالى: **{كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية}** (البقرة 180)، وذلك خلافا لجمهور الفقهاء الذين قالوا بنسخ حكم وجوبها بعد نزول آيات المواريث.
- **قوله بجواز الغناء:** مميّزا في ذلك بين غناء المعصية والطاعة والترويح؛ يقول في هذا الصدد: "فمن نوى باستماع الغناء عونًا على معصية الله تعالى فهو فاسق [...]؛ من نوى به ترويح نفسه ليقوى بذلك على طاعة الله عز وجل البر فهو مطيع محسن؛ [...] ومن لم ينو طاعة ولا معصية فهو لغوٌ معفوٌّ عنه."[14]

الفرع الثاني: أحمد ابن تيمية

وُلد أحمد تقي الدين بن تيمية سنة 661هـ/ 1263م في مدينة حاران، بالجنوب الشرقي لتركيا حاليا. هاجر بعد إغارة التتار لمدينته سنة 667هـ/ 1269م رفقة أسرته إلى دمشق. كان جدّه فقيهًا حنبليًا وأبوه مدرّسًا بدار الحديث السكرية؛ فتلقى في ريعان شبابه أصول الفقه الحنبلي لدى أكثر من مائتين فقيه من تلاميذ قاضي قضاة دمشق الشيخ ابن قدامة

---

[13] **البخاري**، *الصحيح*، كتاب "النكاح"، باب "لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاها"، حديث رقم 5191.

[14] ابن حزم أبو محمد (ت. 456هـ/ 1064م)، *المحلى بالآثار*، بيروت، دار الفكر، 1421هـ/ 2001م، ج 7، ص 567.

المقدسي (ت. 619هـ/ 1223م). تولّى التدريس بالسكرية بعد وفاة أبيه سنة 683هـ/ 1284م وهو في سن الواحد والعشرين.

شارك في الجهاد ضد التتار كما حضر "معركة شقب" التي انتهت بانتصار المماليك. عاد بعدها للإسكندرية حيث تولّى الفتوى زمن السلطان الناصر (ت. 741هـ/ 1341م)، وألّف كتابه *السياسة الشرعية*. عاد بعد سنّ الخمسين إلى دمشق، لكنه تعرّض فيها لاعتقالات متكررة من جرّاء فتاواه المخالفة للإجماع؛ آخرها تلك الفتوى التي أصدرها سنة 726هـ/ 1326م بخصوص "زيارة القبور وشد الرحال إليها" والتي جلبته السجن إلى غاية وفاته سنة 728هـ/ 1328م. ألّف في أسره كتاب *الفتاوى ومعارج الوصول*، لكنّه سرعان ما سُلب القلم والأوراق ومنع من التأليف. كادت مؤلفاته، أكثر من خمسين، تندثر لولا جهود تلاميذه للحفاظ عليها، خاصة منهم الفقيه ابن القيم الجوزية (ت. 751هـ/ 1350م).

اختلف المؤرّخون في الانتساب الفقهي لابن تيمية: بينما اعتبره البعض مجتهدًا مستقلاً، ذهب البعض الآخر إلى القول بانتسابه للمذهب الحنبلي؛ وذلك باعتبار تطابق فقهه مع أصول الحنابلة المتمثلة في الاقتداء بالسلف ونبذ الرأي، ونظرًا لتفاديه انتقاد أتباع المذهب الحنبلي خلافا للمذاهب الفقهية الأخرى التي كثيرا ما تهجم عليها. بالفعل، وعلاوة عن سعة علمه وموسوعية مؤلفاته، أهم ما انتُقد من أجله ابن تيمية أسلوبه المتعنّف مع المخالفين؛ وقد تأسّف لذلك تلميذه الإمام الذهبي (ت. 748هـ/ 1348م) حيث يقول في حقّه: "كان مع سعة علمه، وفرض شجاعته، وسيلان ذهنه، وتعظيمه لحرمات الدين بشرا من البشر، تعتريه حدّةٌ في البحث، وغضبٌ وصدمةٌ للخصوم تزرع له عداوة في النّفوس."[15]

مهما كان الأمر، سواء اعتبرنا بن تيمية مجتهدًا مطلقًا أو منسبًا للمذهب الحنبلي، لقد انفرد عن فقهاء عصره بحملته الشديدة ضد التقليد (أ)، وبممارسته للاجتهاد حيث اقترح حلولاً فقهية جديدة للعديد من المسائل الفقهية (ب).

[15] نقلا عن: أبو زهرة محمد، *ابن تيمية، حياته، عصره، آراؤه وفقهه*، القاهرة، دار الفكر العربي، 1391هـ/ 1972م، ص 29.

أ. معارضة بن تيمية للتقليــد

أسّس بن تيمية وتلميذه بن القيم انتقادهما للتقليد ودعوتهما إلى فتح باب الاجتهاد على ثلاث حجج أساسية تجد أصلها في سيرة *السلف* أو الرعيل الأول من الصحابة والتابعين؛ من هنا تسمية مذهبهما *بالسّلفية*. يمكن تلخيص هذه الحجج فيما يلي:

- **نهي الصحابة عن التقليد:**

يخبرنا بن تيمية بهذا الخصوص: "كانَ بَعْضُ النّاسِ يُنَاظرُ ابْنَ عَبَاسٍ فِي الْمُتْعةِ فَقالَ لَهُ: "قَالَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمرُ"، فَقَالَ ابْنُ عَبَاسٍ: "يُوشِكُ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْكُمْ حِجَارَةٌ مِنْ السَّمَاءِ؛ أَقولُ قالَ رَسُولُ اللَّهِ: وَتَقُولُونَ قَالَ أَبُو بَكرٍ وَعُمَرُ؟!"[16]

- **تحذير التابعين من تقليدهم:**

يذكرنا ابن تيمية وتلميذه بأن أصحاب المذاهب أنفسهم قد حذروا تلاميذهم من التقليد:"وقد نهى الأئمة الأربعة عن تقليدهم وذموا من يأخذ أقوالهم بغير حجة."[17]على رأسهم هؤلاء الأئمة أحمد بن حنبل القائل: "لا تقلّدني ولا تقلّد مالكا ولا الشافعيّ ولا الأوزاعيّ ولا الثوريّ... وخذ من حيث أخذوا!"[18]

- **عدم عصمة أقوال الأئمة:**

التقليد مذمومٌ في نظر بن تيمية بقدر ما الإمام المقلّد غير معصوم من الخطأ في فتواه. وقد عبّر تلميذه ابن القيم بوضوح عن هذه الفكرة: "هل تدّعي عصمة متبوعك أو تجوّز عليه الخطأ؟ [...] إذا جوّزت عليه الخطأ فكيف تحلّل وتحرّم وتوجب، وتريق الدماء وتبيح الدماء وتبيح الفروج، وتنقل الأموال وتضرب الأبشار بقول من أنت مقرٌّ بجواز كونه مخطئا؟!"[19]

---

[16] ابن تيمية أبو العباس (ت 728هـ/ 1328م)، *الفتاوى الكبرى*، الرياض، مجمع الإمام فهد، ج 20، ص 214.

[17] ابن القيم الجوزية (ت. 751هـ/ 1350م)، *مرجع سابق*، ص 480.

[18] المرجع السابق، ج 2، ص 139.

[19] المرجع السابق، ج 2، ص 146.

ب. من اجتهادات ابن تيمية

على غرار ابن حزم، لم يكتف ابن تيمية بالدعوة إلى الاجتهاد، بل مارسه حيث انفرد بآراء مخالفة لإجماع أئمة المذاهب. تلك *الانفرادات الفقهية* التي جعلت علماء زمنه يتهمونه بالبدعة قبل أن يحكم عليه بالسجن. أهم هذه الفتاوى:

- **عدم الاعتداد بالطلاق الثلاث في مجلس واحد:** استنادا لما روي أن ركانة "طلق زوجه ثلاثا في مجلس واحد، فحزن عليها حزنا شديدا، فسأله رسول الله ﷺ: **"كيف طلقتها؟"**، قال: "طلقتها ثلاثا في مجلس واحد؟، قال: **"إنما تلك طلقة واحدة فارتجعها"**[20].
- **عدم الاعتداد بطلاق الغضبان:** لقول رسول الله ﷺ:**"لا طلاق ولا عتاق في إغلاق"**[21]، إذ منح تأويلاً واسعًا "للإغلاق" يشمل الغضب، وذلك خلافا لأئمة المذاهب الذين حصروه في الإكراه. يقول ابن تيمية: "يدخل في ذلك طلاق المكره والمجنون، ومن زال عقله بسكر أو غضب، وكل من لا قصد له ولا معرفة له بما قال."[22]
- **عدم الاعتداد بالطلاق البدعي:** الواقع بطريقة مخالفة للشرع من حيث الوقت أو العدد، كالذي يطلق زوجته في فترة الحيض أو النفاس، وذلك خلافا للمذاهب الأربعة الذين يعتبرونه واقعا رغم إثم صاحبه. يقول ابن تيمية مبرّرا رأيه: "فلو كان الطلاق المحرم قد لزم لكان حصل الفساد الذي كرهه الله ورسوله ﷺ."[23]
- **جواز ميراث المسلم للذمي:** حيث فسّر عبارة "الكافر" الواردة في قوله ﷺ: **"لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم"**[24] بأنه "المُحارب" وليس "الذميّ"، وذلك خلافا لأئمة المذاهب الذين حملوها على غير المسلم عامة.

---

[20] أبو داود، *السنن*، حديث رقم 2193؛ ابن حنبل، *المسند*، حديث رقم 2387.

[21] **ابن ماجة**، *السنن*، كتاب "الطلاق"، باب "طلاق المكره والناسي"، حديث رقم 2124؛ **الإمام أحمد**، *المسند*، حديث 27002.

[22] المرجع السابق، ج 3، ص 47.

[23] ابن تيمية أبو العباس (ت 728هـ/ 1328م)، *الفتاوى الكبرى*، مرجع سابق، ج 37.

[24] **البخاري**، *الصحيح*، كتاب "الفرائض"، باب "لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم..."، حديث رقم 6850؛ **مسلم**، *الصحيح*، كتاب "الفرائض"، حديث رقم 4225.

- **جواز بيع الحليّ المصوغ بأوزن منه:** سواء كان ذهبا أو فضة، معتبرا القيمة الزائدة مقابل جهد الصنعة، و ذلك خلافًا للمذاهب الأربعة الذين اعتبروا تبا دل الذهب بالذهب والفضة بالفضة بفائدة ضربا من ضروب الربا (ربا الفضل).

الفرع الثالث: ابن ر شد الحفيد

وُلد أبو الوليد محمد بن ر شد بقرطبة سنة 520هـ/ 1126م في عائلة أندلسية ذي نسب وجاه. فهو حفيد ابن ر شد الجدّ المالكي قاضي قضاة قرطبة و صاحب أكثر من عشرين تأليف. حفظ القرآن مبكّرا و درس الفقه والحديث، وتعلّم الأدب والشعر. بعد تلقّيه للمعارف الدينية، قرّر تو سيع دائرة علومه بدرا سة علم الفلك والجبر، وكذا الفلسفة والطب لدى ابن باجة (ت. 532هـ/ 1138م) وابن زهر (ت. 557هـ/ 1162م).

ألّف في سن السابعة والعشرين كتاب *المختصر* في الفقه. أ دخله صاحبه الفيلسوف ابن طفيل (ت. 577هـ/ 1182م) بلاط الخليفة بن يعقوب يو سف (ت. 579هـ/ 1184م) فكلّفه قضاء إ شبيلية قبل أن يعينه قاضي قضاة قرطبة. التمس الخليفة أيضا من ابن ر شد تفسير كتاب أر سطو؛ ذلك ما فعله في ثلاث مؤلّفات: *الجامع*، *والتفسير*، *والتخليص*، تُرجمت للغات اللاتينية ومنحته لقب "المعلّم الثاني". ألّف ابن ر شد كذلك في علم الطب كتاب *الطب النبوي*، أورثه شهرة ا ستدعاه من أجلها الخليفة أبو يعقوب لمراكش كطبيبه الخاص.

للأسف لم يدم شأن ابن ر شد، إذ عرف المغرب الأقصى والأندلس في مطلع سنة 583هـ/ 1188م اضطرابات سيا سية انتهت بتزايد نفو ذ أهل الحديث. تقدم هؤلاء بشكوى للخليفة الجديد أبي يو سف (ت. 595هـ/ 1199م) ضد ابن ر شد بتهمة الكفر والإلحا د؛ فأ صدر الخليفة أمرًا بحرق كتبه بنفيه للمدينة اليهو دية اليسانة، قبل أن يُسمح له بالعو دة إلى مراكش سنة قبل وفاته ليمكث بها في الإقامة الجبرية إلى حين وفات سنة 595هـ/ 1198م.

أ. معارضة ابن ر شد للتقليـد

نظرًا لكونه فقيها مالكيا وقاضي قضاة قرطبة، لم يتجرّأ ابن ر شد لانتقا د فكرة التمذهب ولا الدعوة للانتساب لمذهب آخر سوى المذهب المالكي. كما أنه لم يُسرف في التهجّم على

الفقهاء المنتسبين كما فعل ذلك قبله ابن حزم الظاهري وابن تيمية السلفي. بل سعى في محاربة التقليد الأعمى بواسطة الطريقتين التاليتين:

- **تشجيع دراسة الفلسفة والعلوم النظرية:**

باعتبار الفلسفة أو "الحكمة" كما يسميها ابن رشد من العلوم العقلية التي تُنير التدبّر النظري، وتنمّي الروح النقدي، وتيقّظ الفكر المنطقي، أدرك الفقيه-الفيلسوف الأندلسي أن انتعاش هذا العلم من شأنه إحياء العقل العربي. فجدّ في الردّ على حجج القائلين بعدم جواز دراسة الفلسفة في كتابيه *"تهافت التهافت"* و*"فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال"*. وقد عبّر المؤلف عن هذه الفكرة بوضوح في مقدمة الكتاب حيث يقول: "فإن الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به؟"[25]

بعد عرض حجج القائلين بعدم جواز دراسة علم الفلسفة والردّ عليها بجملة من الأدلة العقلية والنقلية، توصل ابن رشد إلى القول بجواز دراسة المنطق، بل أكثر من ذلك إلى القول بوجوبه شرعًا. يقول في خاتمة كتابه: "فقد تبيّن من هذا أن النظر في كتب القدماء واجبٌ بالشرع [...] وأنّ من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنّظر فيها فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله."[26]

من هنا، يُوصي ابن رشد العامة من المسلمين بعدم الاستماع للمتعصّبين من "علماء الرّسوم" الذي سجنوا العقل العربي في أسر التقليد، وحصروا المجتمع الإسلامي في جدران الجمود؛ كما يرشُد الحكام والولاة إلى عدم الوثوق بنصائحهم، بل وباستبعادهم من دوائر السلطة: "يجب طرد عوام الفقهاء من المدينة لقصورهم عن الاجتهاد [...] ممّن يُعرضون عن كل ما هو جميع كالفلسفة وغيرها، ويستحسنون كل ما هوة قبيح [...] أمّا آراؤهم وتسلّطهم على المدن، فهي أكبر أسباب ضياع الفلسفة وانطفاء نورها."[27]

---

[25] ابن رشد أبو الوليد (ت. 595هـ/ 1198م)، *فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال*، تحقيق محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997م، ص 85.

[26] ابن رشد أبو الوليد (ت. 595هـ/ 1198م)،*فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال*، مرجع سابق، ص 93.

[27] ابن رشد أبو الوليد (ت. 595هـ/ 1198م)، *الضروري في السياسية، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون*، ترجمة شحلان أحمد، بيروت، مركز الوحدة العربية، 1418هـ/ 1998م، فقرة 181.

في نفس الاتجاه، نجد محي الدين بن عربي الأندلسي (ت. 638هـ/ 1240م)، الذي سبق له وأن التقى بابن رشد بقرطبة في ريعان شبابه، يوجّه نفس الانتقادات للمتعصّبين من فقهاء وقته حيث يقول في حقّهم: "الذين يقلّدون أهل الاجتهاد كفقهاء زماننا ولا علم لهم بالقرآن ولا السنة، وإن حفظوا القرآن ورأوا فيه ما يخالف مذهب شيخهم لم يلتفتوا إليه ولا عملوا به، ولا قرؤوا على جهة اقتباس العلم، واعتمدوا على مذهب إمامهم المخالف لهذه الآية والخبر، ولا عذر لهم عند الله في ذلك، فأوّل من يتبرّأ منهم يوم القيامة إمامهم."[28] ليضيف مستنكرًا على عداوتهم للمجدّدين واتهامهم للمجتهدين: "إذا سمعوا كلام أهل الله بما يمنحهم الله من الأسرار يقولون: 'هذا هذيان وفشار!' وأما المتغالون منهم فيقولون: 'هذا كفر!' ولو سئلوا عن معنى ما سمعوا ما عرفوا."[29]

- **ترقية دراسة الفقه المقارن**

لقد سبق وأن أشرنا إلى أهمية الفقه المقارن كشرط من شروط الاجتهاد، إلى درجة أن قال فيه الإمام الشاطبي (ت. 789هـ/ 1388م) أنه "لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالما باختلاف الناس"[30]، كما اعتبر الإمام أبو حنيفة (ت. 149هـ/ 767م)"أن أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس."[31]

يبدو أن الصحابة (ض) قد أدركت في زمن مبكر أهمية الفقه المقارن. روى البيهقي أن أبي بكر وعمر اختلفا في أولوية الجد والإخوة في الميراث؛ بينما ذهب الصديق إلى أن الجد أولى من الأخ، رأى الفاروق تقديم الأخ قياسا على الشجرة وأغصانها[32]. بقي هذا الخلاف يشغل بال الخليفة الراشد إلى آخر حياته حيث قال وهو يستحضر: *"إني قد رأيت في الجد رأيا فإن رأيتم أن تتبعوه فاتبعوه"* ، فقال عثمان: *"إن نتبع رأيك فإنه رشد، وإن نتبع رأي الشيخ*

---

[28] ابن عربي محي الدين (ت. 638هـ/ 1240م)، *الفتوحات المكية*، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1405هـ/ 1985م، ج 7، ص 289-290.

[29] المرجع السابق، ج 7، ص 431.

[30] الشاطبي أبو إسحاق (ت. 789هـ/ 1388م)، *الموافقات*، ج. 4.

[31] الذهبي محمد (ت. 748هـ/ 1348م)، *سيرة أعلام النبلاء*، ج. 1.

[32] **البيهقي**، *السنن الكبرى*، حديث رقم 11516.

قبلك فنعم ذو الرأي كان." [33] استنبط أهل العلم من عبارة الخليفة عثمان إقرارا واضحًا بمشروعية الفقه المقارن والترجيح، حيث اعتبر كلا من الصديق والفاروق مجتهدين يجوز الاستناد لرأي كل واحد منهما.

بالطبع، إن حرية اختيار المجتهد والمفتي والقاضي ما بين مختلف الآراء الفقهية أيها أولى بالتطبيق باعتبار توافقها مع المصلحة العامة، كانت تضفي الفقه بمرونة وواقعية سمحت له بالتكيّف مع متطلبات المجتمعات المختلفة التي اعتنقت الإسلام. لذلك كانت منهجية الفقه المقارن من أبرز مظاهر يسر وسماحة الشريعة الإسلامية، حتى قيل أن"اختلاف العلماء رحمة للخلق، وفسحة في الحق، وطريق مهيّع إلى الرفق"[34]. للأسف، إن انتشار ظاهرة التقليد مع ما رافقها من تعصّب أتباع المذاهب المختلفة لفتاوى إمامهم واستبعادهم للرأي المخالف، تناسبت مع انتهاء العمل بالمنهج المقارن في العالم الإسلامي.

يبدو أن بن رشد الحفيد قد أدرك هذه الحقيقة؛ معتبرًا تعصّب علماء الأندلس لفقه الإمام مالك من أهم أسباب جمود الفكر الإسلامي، حاول فتح آفاق أقرانه من فقهاء المالكية، خاصة منهم طلبة العلم الشرعي، بواسطة تعريفهم بفقه المذاهب الأخرى. فألّف من أجل ذلك مدونته الشهيرة *"بداية المجتهد ونهاية المجتهد"*. وقد صرّح بهذا الهدف في مقدمة الكتاب حيث يقول: "فإن غرضي من هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسي على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها على نكت الخلاف فيهاما يجري مجرى الأصول والقواعد، لما عسى أن يرد على المجتهد من المسائل المسكوت عنها في الشرع [...] بيد أن في قوة هذا الكتاب أن يبلغ به الإنسان كما قلنا رتبة الاجتهاد إذا تقدم."[35]

يضم كتاب *"بداية المجتهد ونهاية المقتصد"* أكثر من ألف صفحة، يعرض فيها ابن رشد بطريقة منهجية مختلف فتاوى المذاهب السنية. الجدير بالذكر أن الفقيه الأندلسي لم يتوقف مع المذاهب الأربعة، بل وسّع نطاق بحثه لغيرهم من المجتهدين على غرار ابن أبي ليلى (ت. 127هـ/ 745م) وأبي ثور (ت. 245هـ/ 860م) وداود الظاهري (ت.

---

[33] **البيهقي**، *السنن الكبرى*.

[34] ابن العربي أبو بكر (ت. 543هـ)، *أحكام القرآن الصغرى*، مرجع سابق.

[35] ابن رشد أبو الوليد (ت. 595هـ/ 1198م)، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، بيروت، دار المعرفة، 1404هـ/ 1984م، المقدمة.

271هـ/ 884م). نقل بعض المؤرخين أنه حاول الذهاب أبعد من ذلك بإدراج آراء فقهاء الشيعة والإباضية، لكن قلّة علمه بالمذهبين وانعدام مصادرهما في الأندلس حال دون ذلك[36].

ب. من اجتهادات ابن رشد

اقترح ابن رشد المالكي بواسطة منهجية الفقه المقارن عددًا من الحلول الفقهية المحدثة والمثيرة للاهتمام، خاصة ما تعلق منها بفقه المرأة. من أهم هذه الاجتهادات نخص بالذكر:

- **قوله بصحة زواج المرأة دون إذن وليها:** بعد عرضه للخلاف الفقهي في مسألة الولي بين الوجوب (المالكية والشافعية)، والتمييز بين الثيب والبكر (الظاهرية)، والاستحباب (الحنفية)، يرجح بن رشد القول بأن "اشتراطه سنة لا فرض"[37]. يقول ردًّا على من قال ببطلان زواج المرأة بغياب وليها: "لو قصد الشارع اشتراط الولاية لبيّن جنس الأولياء وأصنافهم ومراتبهم [...] وأن ينقل اشتراط الولاية عنه ﷺ تواترًا أو قريبا من التواتر، لكنه لم يُنقل."[38]
- **قوله بجواز تولي المرأة منصب القضاء:** حيث رجح قول أبي حنيفة وأبي ثور بعدم اشتراط الذكورة. يقول في هذا الخصوص: "اختلفوا في اشتراط الذكورة، فقال الجمهور: هي شرط في صحّة الحكم؛ وقال أبو حنيفة: يجوز أن تكون المرأة قاضيا في الأموال؛ قال الطبري: يجوز أن تكون المرأة حاكما على الإطلاق في كل شيء [...فـ] الأصل هو أن كل من يتأنى منه الفصل بين الناس فحكمه جائز."[39]

---

[36] واعظ محمد، "ابن رشد الفقيه المالكي والفقه المقارن"، *رسالة التقريب*، عدد 8، 1415هـ/ 1995م.

[37] اختلف العلماء هل الولاية شرط من شروط صحة النكاح أم ليست بشرط؟

- فذهب مالك أنه لا يكون نكاح إلا بولي وأنها شرط في الصحة، وبه قال الشافعي.
- وقال أبو حنيفة وزفر والشعبي والزهري: إذا عقدت المرأة نكاحها بغير ولي وكان كفؤا جاز.
- وفرق داود بين البكر والثيب فقال باشتراط الولي في البكر وعدم اشتراطه في الثيب.

ويتخرج على رواية ابن القاسم عن مالك في الولاية قول رابع أن اشتراطها سنة لا فرض.

ابن رشد أبو الوليد (ت. 595هـ/ 1198م)، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، *المرجع السابق*، ج 2، ص 8.

[38] المرجع السابق، ج 2، ص 12.

[39] المرجع السابق، ج 2، ص 462.

- **قوله بجواز رئاسة المرأة:** قياسا على قصّة ملكة سبأ التي أشاد الوحي برشد حكمها من جهة، واعتباره قول النبي ﷺ: **"لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"** خاصًّا ببنت ملك كسرى الفرس من جهة أخرى. يقول بن رشد مستدلا بالمعقول على جواز رئاسة المرأة: "إذا كان طبع النساء والرجال طبعًا واحدًا في النوع [...] فمن البيّن إذن أن النساء يقمن في هذه المدينة بالأعمال نفسها التي يقوم بها الرجال [...] فلا يُمتنع أن يكون لذلك بينهن حكيمات أو صاحبات رياسة."[40]

تلك بإيجاز شديد أهم التيارات الفكرية التي قاومت في القرن الوسيط ظاهرة التقليد، والتي ستشكّل المرجع الأساسي لعلماء النهضة ابتداء من القرن التاسع عشر للميلاد.

المطلب الثاني:

حركة النهضة في العصر الحديث (ق. 13هـ/ 19-20 م):

لم تتمكن حركة التجديد في العصر الإسلامي الوسيط من "فتح باب الاجتهاد" نظرًا للاضطهاد المفروض على روّادها: إمّا الجلد وحرق الكتب مع بن حزم، إما السجن والمنع من التأليف مع بن تيمية، إمّا النفي والصدّ عن مخالطة الناس مع بن رشد. فاستوجب انتظار قرابة ست قرون، أي نهاية القرن التاسع عشر للميلاد، كي تبرز في العالم الإسلامي حركة علمية جديدة داعية إلى العودة إلى الاجتهاد، عرفت آنذاك بـ"تيار النهضة" أو "الإسلامية المعاصرة".

من روّاد هذه الحركة الاجتهادية التي قاوم رجالها بقوة ظاهرة التقليد (المطلب الأول)، قبل أن يقترحوا حلولا فقهية جديدة لعدد من المسائل المعاصرة (المطلب الثاني)، نخصّ بالذكر الشيخ جمال الدين الأفغاني (ت.1315هـ/ 1897م) وتلميذه الإمام محمد عبده (ت. 1323هـ/ 1905م) في مصر؛ عبد الرحمن الكواكبي (ت. 1320هـ/ 1902م) في بلاد الشام؛ شاه ولي الله الدهلوي (ت. 1176هـ/ 1762م) ومحمد إقبال (ت.

---

[40] ابن رشد أبو الوليد (ت. 595هـ/ 1198م)، *الضروري في السياسية، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون*، مرجع سابق، ج 1، ص 387-388.

1357هـ/ 1938م) في القارة الآسيوية؛ الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (ت. 1393هـ/ 1973م) وأبي عيسى الحجوي الثعالبي (ت. 1373هـ/ 1953م) في تونس والمغرب؛ وأخيرا الأمير عبد القادر (ت. 1300هـ/ 1883م)، والشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي (ت. 1351هـ/ 1934م)، والإمام عبد الحميد بن باديس (ت. 1358هـ/ 1940م) في الجزائر.

الفرع الأول: انتقـاد علماء النهضة للتقليـد

من أقوال علماء النهضة في انتقاد التقليد الأعمى لفتاوى المتقدّمين، ومن خطبهم في الدعوة للاجتهاد في فهم النصوص الشرعية بما يستجيب لمتطلبات العصر الحديث، نخص بالذكر المقالات التالية:

- **الفيلسوف محمد إقبال:** "إغلاق باب الاجتهاد إنما هو محض اختلاق أوحي به تبلور التفكير التشريعي في الإسلام [...و] الكسل العقلي الذي يجعل كبار المفكرين في مصاف الآلهة [...] وإذا كان بعض العلماء في العصور الأخيرة قد استمسكوا بهذا الاختلاق، فالإسلام الحديث ليس ملزما بهذا التنازل الاختياري عن الاستقلال العقلي."[41]
- **المُحدّث شاه ولي الله الدهلوي:** "التقليد حرام ولا يحل لأحد أن يأخذ قول أحد غير رسول الله ﷺ بلا برهان [...] منع الله تعالى الرد عند التنازع إلى دون ما دون القرآن والسنة؛ مع إجماع الصحابة كلهم [...و] التابعين [...و] أتباع التابعين [...] على الامتناع أن يقصد منهم أحد إلى قول إنسان منهم أو ممن قبلهم فيأخذه كله."[42]
- **الشيخ جمال الدين الأفغاني:**"ما معنى باب الاجتهاد مسدود؟ وبأي نص سد باب الاجتهاد؟ أو أي إمام قال لا ينبغي لأحد من المسلمين بعدي أن [...] يجدّ ويجتهد لتوسيع مفهومه منهما [القرآن والسنة] والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية

---

[41] إقبال محمد (ت. 1357هـ/ 1938)، *تجديد الفكر الديني في الإسلام*، القاهرة، دار الهداية، 1421هـ/ 2000م، ص 210.

[42] الدهلوي ولي الله (ت. 1176هـ/ 1762م)، *حجة الله البالغة*، الهند، المطبعة الخيرية، 1323هـ/ 1905م، ص 123.

وحاجيات الزمان وأحكامه؟ [...] لا أرتاب بأنه لو فسح في أجل أبي حنيفة ومالك، والشافعي وأحمد بن حنبل وعاشوا إلى اليوم، لداموا مجدّدين مجتهدين."[43]

- **الإمام محمد عبده:** "هل يجب الجمود والوقوف عند أقوال أناس هم أنفسهم لم يقفوا عند أقوال من تقدمهم، قد أطلقوا لعقولهم سراحها فاستنبطوا وقالوا وأدلوا دلولهم في الدلاء في ذلك البحر المحيط من العلم، وأتوا بما يناسب زمانهم وتقارب مع عقول جيلهم، وتتبدّل الأحكام بتبدل الزمان؟"[44]

- **عبد الرحمن الكواكبي:**"الإسلام دين الفطرة، وهو مبني على العقل المحض، والقرآن لا يكلّف الإنسان الإذعان لشيء فوق العقل، بل يحذّره وينهاه عن الإيمان إتباعا لرأي الغير أو تقليدا للآباء."[45]

- **الأمير عبد القادر الجزائري:** "قسم مهلك لنفسه ومهلك لغيره: وهو الذي قلّد آباءه وأجدادهم فيما يعتقدون ويستحسنون، وترك النظر بعقله، ودعا الناس لتقليده. والأعمى لا يصلح أن يقود العميان. وإذا كان تقليد الرجال مذموما غير مرضي في الاعتقادات، فتقليد الكتب أولى وأحرى بالذم. وإن بهيمة تقاد أفضل من مقلد ينقاد. [...] كل إنسان من حيث هو إنسان فهو مستعد لإدراك الحقائق على ما هي عليه."[46]

- **الشيخ أحمد العلاوي المستغانمي:**"ولعلّ القائل يقول: قد كفانا الله ما أهمّنا من استخراج جواهره [القرآن] على يد من تقدمنا. فأقول: وإذن لضاع حظنا من التدبر فيها – حاشا لله – لا يقول بهذا عاقل ولا من هو بالإيمان حافل! وإن كان ذلك لمَ لمْ يكتف أهل القرن الثاني عن الكلام فيه بكلام من تقدمهم من أهل القرن الأول، وأهل الثالث بالثاني، وهكذا. فدلّ هذا على أن الحق جل ذكره لم يخصص بالتدبر في جيلا دون

---

[43] نقلا عن المرعشي هاني، *الدين والعقل*، القاهرة، 1422هـ/ 2001م، ص 36.

[44] نفس المرجع.

[45] نقلا عن عمارة محمد، *عبد الرحمن الكواكبي: شهيد الحرية ومجدد الإسلام*، القاهرة، 1409هـ/ 1988م، ص 19.

[46] الأمير عبد القادر (ت. 1300هـ/ 1883م)، *ذكرى العاقل وتنبيه الغافل*، الجزائر، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر، 1426هـ/ 2005م.

جيل [...] قال ﷺ: **القرآن لا تنقضي عجائبه.** [...و] من حكمته تعالى أن لا يجري على ألسنة علماء كل زمان إلا ما يليق بأهل ذلك الزمان."[47]

- **الإمام عبد الحميد بن باديس:** "الاجتهاد هو بذل الجهد في استنباط الحكم من الدليل الشرعي بالقواعد المتقدمة [...] التقليد هو أخذ لقول المجتهد دون معرفة دليله[48] [...] صارت البدعة عندهم [المقلّدون] السنة والسنة بدعة، وإذا ذكرت لهم الحكم الشرعي بدليله من الكتاب والسنة صدوا ونفروا وأبوا واستكبروا وصاحوا بالمخالفة."[49]

الفرع الثاني: من اجتهادات علماء النهضة

كما هو الأمر بالنسبة للحركة الاجتهادية في العصر الوسيط، لم يكتف علماء النهضة الحديثة بانتقاد ظاهرة التقليد. بل اقترحوا بدورهم حلولاً شرعيةً لعدد من المسائل العصرية التي فرضت نفسها على الفكر الإسلامي مع مطلع القرن السابق. من بين الفتاوى المعاصرة والمبادرات الحديثة المأثورة عن علماء النهضة، نخصّ بالذكر:

- **قولهم بمشروعية النظام الديمقراطي:**

خلافا للعديد من الأصوليين الذين اعتبروا منذ بداية القرن السابق الديمقراطية بدعة منكرة مخالفةً لنظام الخلافة، لم ير فيها علماء النهضة سوى صيغة معاصرة وتسمية حديثة لنظام الشورى الذي جاء به الإسلام بقوله تعالى: **{وأمرهم شورى بينهم}** (الشورى: 38)، والتزم به رسول الله ﷺ استجابة لأمر ربه جل وعلا: **{وشاورهم في الأمر}** (آل عمران: 159)[50]. يقول الشهيد عبد الرحمن الكواكبي في هذا الشأن:

---

[47] العلاوي أحمد (ت. 1351هـ/ 1934م)، *البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور*، مستغانم، المطبعة العلاوية، 1415هـ/ 1995م، ج 1، ص 18، 26.

[48] بن باديس عبد الحميد (1358هـ/ 1940م)، *مبادئ الأصول*، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1409هـ/ 1988م، ص 55.

[49] بن باديس عبد الحميد (ت. 1358هـ/ 1940م)، *مجالس التذكير من حديث النذير البشير*، الجزائر، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، 1404هـ/ 1983م، ص 177.

[50] كان النبي ﷺ كثير المشورة لصحابته، حتى روي عن أَبِي هُرَيْرَةَ في هذا الخصوص: "ما رَأَيْتُ مِنَ النَّاسِ أَحدًا أَكْثَرَ مَشُورَةً لأَصْحَابِهِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ." (ابن وهب، حديث رقم 286).

"سبب الانحطاط و[...] أصل الداء هو الاستبداد السياسي ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية [...] على أصول الإدارة الديمقراطية، أي العمومية[51] [؛...ف] الأمم الموفقة عنده قد خصّصت منها جماعات باسم مجالس *النواب*، وظيفتها السيطرة والاحتساب على الإدارة العمومية السياسية؛ وذلك منطبق تماما على ما أمر به القرآن الكريم: **{ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر}**"[52].

يضيف الفيلسوف محمد إقبال بهذا الخصوص أن "روح الإسلام تجيز إسناد الخلافة أو الإمامة إلى جماعة من الناس وإلى مجلس منتخب [...] ونظام الحكم الجمهوري لا يتفق مع روح الإسلام فحسب، بل لقد أصبح كذلك ضروريا من الضرورات."[53]

- **الحوار بين الأديان والعيش معا في سـلام:**

استنادا للآيات القرآنية المكرّسة لحرية المعتقد والداعية للحوار بين الأديان، كقوله تعالى: **{لا إكراه في الدين}** (البقرة: 256) أو **{وجادلهم بالتي هي أحسن}** (النحل: 125)، واعتمادًا على نصوص السيرة النبوية الواصفة لسماحته ﷺ مع أهل الكتاب، على رأسها "ميثاق المدينة" الذي جعل فيه النبي ﷺ من "المواطنة" ركيزة الحياة المدنية، إذ اعتبر المسلمين واليهود **"أمة من دون الناس"**وفرض **"بينهم النصر على من حارب أهل الصحيفة"**، جدّ علماء النهضة في إحياء سنة التسامح الديني.

يقول الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، الذي احتفت منظمة الأمم المتحدة للتربية والثقافة والعلوم سنة 1435هـ/ 2014م بمئوية تأسيس مدرسته كرمز "للتسامح والحوار بين الأديان"، في إجابته للسؤال: "هل الإسلام يضمن سوءا لمن سواه من الأمم أم يسمح بالمودة والبرور؟":

"مودة الإسلام لأهل الكتاب بالخصوص [...] من شعائره [...]؛ وأكبر شاهد فعل النبي عليه السلام مع أهل الكتاب في معاشرتهم وموا صلتهم: فكان يعود مريضهم، ويشيّع جنائزهم، ويأكل ذبائحهم؛ وأبلغ من هذا جواز نكاح الكتابية واعتبارها كالحرة المسلمة من

---

[51] الكواكبي، ص 144-148.

[52] نقلا عن عمارة محمد، *عبد الرحمن الكواكبي: شهيد الحرية ومجدد الإسلام*، ص 146، 220.

[53] إقبال محمد، *مرجع سابق*، ص 185-187.

جهة النفقة والقسمة و سائر حقوق الزوجية مع تقريرها على عقائدها وعوائدها، وهل لا يعد هذا من التسامح في أقصى غاية؟"[54]

في نفس الاتجاه، نجد الشيخ جمال الدين الأفغاني يدعو أتباع مختلف الديانات في البلد الواحد إلى اعتبار أنفسهم إخوانا في الوطنية، متساوين في الحقوق المدنية، و ذلك عندما وجّه لسكان مصر الكلمات التالية:

"عليكم أن تتقوا الله وتلزموا أوامره في حفظ الذمم، ومعرفة الحقوق لأربابها، وحسن المعاملة، وأحكام الألفة في المنافع الوطنية،وتأكيد الروابط بينكم وبين أبناء وطنكم وجيرانكم من أرباب الأديان المختلفة [...] كونوا في الوطنية إخوانا تكونوا لبعضكم أعوانا، و سدا منيعا في وجه من يطمع فيكم [...] الله رب العالمين، لا رب اليهود فقط ولا النصارى فقط، ولا المسلمين فقط."[55]

فإن كان رجال النهضة قد سعوا في الحوار بين أتباع الأديان، كان من باب أولى أن يجتهدوا في الإصلاح بين المنتسبين لمختلف المذاهب الإسلامية، خاصة بين أهل السنّة والشيعة. من جهودهم في هذا المسعى تأسيسهم في القاهرة سنة 1366هـ/ 1947م لجمعية "التقريب بين المذاهب"، والتي ضمّت علماء من السنة والشيعة كالشيخ حسن البنا مؤسس حركة "الإخوان المسلمين"، والشيخ عبد الوهاب خلاف أستاذ الأزهر، وآية الله محمد تقي القمي ممثل الشيعة الجعفرية، وعلي المؤيد ممثل الشيعة الزيدية.

- **تعزيز حقوق المرأة:**

خلافًا لبعض المتعصّبين من الفقهاء الذين بلغ بهم التشدد الديني إلى عزل المرأة عن صرح الحياة الاجتماعية، من خلال فرض احتجابها، ومنع تعليمها، وتعجيل تزويجها، جدّ رجال النهضة منذ مطلع القرن الماضي في تكريس الحقوق التي منحها الإسلام للمرأة.

---

[54] العلاوي أحمد (1351هـ/ 1934م)، *الأجوبة العشرة*، المكتبة العدنانية، الزاوية العلاوية، مستغانم، مخطوط 064، جواب 1، فصل 3.

[55] نقلا عن مجيد عبد الحفيظ، *جمال الدين الأفغاني وإشكاليات العصر*، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1416هـ/ 1996م، ص 109.

فرغم أننا نجد الشيخ أحمد العلاوي مثلاً يرى في تغطية المرأة لوجها علامة دالّة على عفافها، إلا أنه يؤكّد بأن ستر الوجه ليس فرضًا من فرائض الشريعة الإسلامية: فـ"لو أن الشّارع حدّد للوجه حدّا مخصوصا من جهة التستّر كما حدّد في غيره من الأطراف، لما أمر الرجل بغضّ الطرف: **{قل للمؤمنين يغضّوا من أبصارهم}** (النور: 30)؛ فدلّ هذا على أنّ من النّساء من يخرجن بادية الوجوه، وإلاّ فما فائدة غضّ البصر مع اتّخاذ النّقاب وشبهه؟"[56] نجد نفس الفكرة عند الإمام محمد عبده حين يصرح بـ"أن الانتقاب والتبرقع ليسا من المشروعات الإسلامية لا للتعبد ولا للأدب، بل هما من العادات القديمة السابقة على الإسلام والباقية بعده، ودليلنا على ذلك أن هذه العادة ليست معروفة في كثير من البلاد الإسلامية وأنها لم تزل معروفة عند أغلب الأمم الشرقية التي لم تتدين بدين الإسلام."[57]

سعى علماء النهضة أيضا في تشجيع تعليم المرأة باعتبار العلم وحده جديرا بتحريرها من هيمنة المجتمع الذكري الذي سلبها الحقوق التي منحها إياها رسول الله ﷺ. يضيف الشيخ محمد عبده في مسألة ضرورة تعلم المرأة: "ومن الغني عن البيان أن المرأة إذا ترقت وشعرت بجميع ما لها من الحقوق فإنها لا تقبل أن تعامل بطرق القسوة والإهانة التي تعامل بها وهي جاهلة."[58] كما أن تعليم المرأة من شأنه ضمان تلقين القيم الإسلامية والأخلاق الراقية للنشء الجديد؛ يقول الإمام بن باديس بهذا الخصوص: "إذا علّمت رجلاً فإنك تعلم فردًا، وإذا علمت امرأة فإنك تعلم جيلاً."

- **تقنين التشريع الإسلامي**

لا شك أن أهم مظاهر الاجتهاد الإسلامي المعاصر تدوين أحكام الشريعة الإسلامية في صيغة حديثة على صورة التقنينات الغربية، أي استبدال الأسلوب التقليدي المنتهج في كتب الفقه بتدوين قانوني في شكل مواد مندرجة ضمن أبواب وفصول.

---

[56] العلاوي أحمد، *الأجوبة العشرة*، الفصل 13.

[57] عصمت ناصر، *الخطاب الفلسفي عند ابن رشد وأثره في كتابات محمد عبده وزكي نجيب محمود*، 1422هـ/ 2002م، ص 110.

[58] عبده محمد (ت. 1323هـ/ 1905م)، *الأعمال الكاملة*، مرجع سابق، ج 2، ص 122-124.

عُرفت أول مبادرة في هذا الاتجاه في بلاد الهند حيث شكّل السلطان محمد عالمكير ما (1038-1118هـ/ 1628م-1706م) لجنة من الفقهاء مكلّفة بتقنين أحكام المذهب الحنفي في مرجع موحد عرف "بالفتاوى الهندية".

اتّبع نفس المنهاج بضعة سنوات بعد ذلك في الجزائر الأمير عبد القادر الحسني على رأس أول دولة جزائرية حديثة (1247هـ/ 1832م – 1263هـ- 1847م)، حيث دوّن أحكام الجهاد ومعاملة العدو في تقنين سُمي بـ"ميثاق حفظ الأسرى وضحايا الحرب"، جعل منه أحد روّاد تدوين القانون الإنساني قبل اتفاقية جنيف لسنة 1864.

في نفس الفترة تقريبًا في عاصمة الخلافة الإسلامي اسطنبول، كُلّفت لجنة فقهاء برئاسة وزير العدل بتقنين أحكام المعاملات؛ فصدر سنة 1293هـ / 1876م، أي بعد سبع سنوات من العمل، القانون المدني للدولة العثمانية المعروف باسم "مجلة الأحكام العدلية" المشكّلة من 1851 مادة؛ أُتبعت سنة 1335هـ/ 1917م صدور تقنين لقانون الأسرة تحت عنوان "قانون حقوق العائلة العثماني".

سارت مصر في نفس الاتجاه حيث أصدرت السلطة الحاكمة سنة 1333هـ/ 1915م قانون "مسائل الأحوال الشخصية"، وسنة 1351هـ/ 1933م قانون 56 المحدّد لسن الزواج، وفي سنة 1361هـ/ 1943م قانون المواريث، وفي سنة 1364هـ/ 1946م قانون الوقف، وفي سنة 1369هـ/ 1950م قانون النفقة والعدة والمفقود.

لم تقنن دول شمال إفريقيا أحكام الأسرة الإسلامية إلا بعد بروز الحركات الوطنية في سبيل تحريرها من طغيان الاستعمار الفرنسي: فصدر في تونس في 13 أوت 1956 قانون الأحوال الشخصية باسم "مجلة الأحوال الشخصية"؛ وفي المملكة المغربية مدونة الأحوال الشخصية في 19 أوت 1957[59]، وفي الجزائر قانون 57-787 في 11 جويلية 1957 المعوض بعد الاستقلال بقانون الأسرة الجزائري في 9 جوان 1984[60].

---

[59] أنظر: برادة رشيدة، "تاريخ النظام الأسري بالمغرب - الأحوال الشخصية المغربية عبر التاريخ من 1957 إلى 2004"، *الحوار المتمدن*، العدد 4044، 25 جمادى الأول 1435هـ/ 27 مارس 2013.

[60] أنظر: تشوار جيلالي، *مقياس قانون الأسرة الجزائري*، تبوكيوت يوسف، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة تلمسان، 1435هـ/ 2014م، ص 10-11.

تلك بإيجاز شديد أهم أدوار تاريخ التشريع الإسلامي بداية من عهد النبوة، مرورا بعصر المذاهب الفقهية وغلق باب الاجتهاد، للوصول إلى محاولات التجديد وفتح باب الاجتهاد. إن دلت هذه المراحل التاريخية على شيء، فإنها تدل على مرونة الشريعة الإسلامية وقدرتها على التكيف مع متطلبات المجتمعات المسلمة زمانا ومكانا. وقد أدرك الرعيل الأول من الفقهاء وأصحاب المذاهب الفقهية جيدا هذه القاعدة، حيث وضعوا أسس ما يعرف اليوم بـ"علم أصول الفقه" الذي يمنح المجتهدين في كل عصر ومصر الأدوات المنهجية اللازمة لاستنباط الأحكام من النصوص الشرعية بما يوافق متطلبات الزمن.

الفصل الثالث

مصادر الشريعة الإسلامية

نعلم الآن على ضوء دراستنا لأدوار التشريع الإسلامي أن أهم ما يميّز دور أصحاب المذاهب تأليف المدونات الفقهية، وبروز الفقه الافتراضي، وظهور الاختلاف الفقهي. لا شكّ أن تباين فتاوى المتقدمين من الفقهاء يعود بالأساس لاختلافهم في منهجية استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية. ففي الفترة نفسها التي برز فيها الاهتمام بالرواة كي لا يختلط الحديث الصحيح بالسقيم، وظهر الاعتناء بوضع قواعد اللغة العربية لئلا يؤثّر سيل العجم على لسان العرب، أخذ الفقهاء يهتمون بتأصيل أصول الفقه لتبيينه للناس بناءً على قواعد مستنبطة من القرآن والسنة[1]. استند الفقهاء لاستنباط هذه القواعد، من جهة، إلى ما قرّره علماء اللغة الذين شافهوا العرب وفهموا عنهم مناحيهم في التعبير، ومن جهة أخرى، إلى ما فهموه من روح الشريعة وقصدها من خلال التكليف[2]. فتوصّلوا بذلك إلى وضع معالم منهجية لتحصيل القوانين الشرعية من الأدلة، شكّلت فنًّا قائمًا بذاته سُمّي *بعلم أصول الفقه*.

بينما تعتقد الشيعة الإمامية أنّ أول من دوّل أصول هذا العلم وفتق مسائله الإمام أبو جعفر محمد الباقر (ت. 113هـ/ 732م) وابنه الإمام أبو عبد الله جعفر الصادق (ت. 148هـ/ 765م)[3]، تزعم بعض الحنفية أن أول من ألف في هذا العلم الإمام أبو حنيفة النعمان (ت. 150هـ/ 767م) وتلميذيه أبو يوسف القاضي (181هـ/ 798م) وأبو الحسن الشيباني (ت. 189هـ/ 805م)[4]. لكن المشهور عند أهل السنة والجماعة أنّ أول من ضبط

---

[1] البراجلي متولي، *دراسات في أصول الفقه: مصادر التشريع*، مكتبة السنة، القاهرة، 1430هـ/ 2010م، ص. 13.

[2] الخضري بك محمد، *أصول الفقه*، مرجع سابق، ص. 6.

[3] الخن مصطفى سعيد، *المرجع السابق*، 1404هـ/ 1984م، ص. 162.

[4] يقول أبو الوفاء الأفغاني في هذا السياق في مقدمة تحقيق *"أصول السرخسي"*: "وأما أول من صنف في علم الأصول فيما نعلم فهو إمام الأئمة وسراج الأمة أبو حنيفة النعمان رضي الله عنه، حيث بين طرق الاستنباط في كتاب *الرأي* له، وتلاه صاحباه القاضي الإمام أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، والإمام الرباني محمد بن الحسن الشيباني رحمهما الله، ثم الإمام محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله صنف رسالته" نقلا عن: الخن مصطفى سعيد، *المرجع السابق*، 1404هـ/ 1984م، ص. 161.نجد نفس الفكرة عند الموفق المكي حين ينقل عن طلحة ابن محمد بن جعفر "أن أبا يوسف أول من وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة" (*مناقب الإمام الأعظم*، دار المعارف النظامية، الهند، 1321هـ/ 1903م، ج 2، ص 245).

قواعد علم أصول الفقه الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت. 204هـ/ 820م)[5]، إذ اقترح في كتابه *"الرسالة"* ترتيبًا منهجيّا لمصادر التشريع الإسلامي، وفق سلّم هرمي دقيق أثار إعجاب العديد من مؤرخي القانون بما فيهم المستشرق الألماني "جوزاف شاشت" (1383هـ/ 1964م) الذي وصف منطق الشافعي "بالفكر القانوني ذو الجودة العالية."[6] فأولى وأحرى أن نجد علماء الإسلام يشيدون بعبقرية الإمام الشافعي كمؤسس لعلم أصول الفقه، على رأسهم الإمام الرازي (327هـ/ 938م) عندما يقول:

"اتفق الناس على أن أول من صنف في هذا العلم أي أصول الفقه الشافعي، وهو الذي رتّب أبوابه، وميّز بعض أقسامه من بعض، وشرح مراتبها في القوة والضعف [...] واعلم أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطاليس إلى علم المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض."[7]

نجد نفس الفكرة عند الشيخ أبي زهرة حيث يضيف:

"ولقد كان الشافعي جديرا بأن يكون أوّل من يدون ضوابط الاستنباط، فقد أوتي علما دقيقا باللسان العربي، حتى عدّ في صوف الكبار من علماء اللغة؛ وأوتي علم الحديث فتخرّج على أعظم رجاله؛ وأحاط بكلّ أواع الفقه في عصره، وكان عليما باختلاف العلماء من عصر الصحابة إلى عصره، وكان حريصا كل الحرص على أن يعرف أسباب الخلاف، والوجهات المختلفة التي يتجه إليها أنظار المختلفين."[8]

أثارت "رسالة" الإمام الشافعي اهتمام المتكلمين من أتباع مذهبه، على رأسهم أبي الحسين البصري المعتزلي (ت 463هـ/ 1070م) صاحب كتاب *"المعتمد"*، وإمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت 487 هـ/ 1094م) كتاب *"البرهان"*، وحجة الإسلام أبو حامد الغزالي (ت 505هـ/ 1111م) في كتاب *"المستصفى"*. وبالطبع غيرهم من أتباع المذاهب الفقهية الأخرى كالجصاص (ت. 370هـ/ 980م) والسرخي (483هـ/ 1090م)

---

[5] ابن خلدون عبد الرحمن (ت. 808هـ/ 1406م)، *المرجع السابق*، 1430هـ/ 2009م، ج 1، ص 360.

[6] SCHACHT Joseph, *op.cit.*, 1983, p. 46.

[7] الرازي عبد الرحمن (327هـ/ 938م)، *مرجع سابق*، 1407هـ/ 1986م، ص 56-57.

[8] أبو زهرة محمد، *علم أصول الفقه*، المرجع السابق، ص. 13.

من الأحناف، وابن الحاجب من المالكية (ت. 646هـ/ 1049م) صاحب كتاب "*منتهى السؤال والأمل في علمي الأ صول والجدل.*" [9]

مهما قيل في تاريخ تدوين علم أ صول الفقه، أو "قواعد ا ستنباط الأحكام الشرعية من أ دلتها التفصيلية"، تبقى غاية هذا العلم "تطبيق قواعد الفقه وأبحاثه على النّصوص الشرعية للكشف عمّا تحتويه من أحكام، أو ترجيح بعضها على بعض في حال تعارضها، أو الو صول إلى ا ستنباط الحكم المنا سب للوقائع التي لم ير د فيها نص."[10] من هنا، كان من الضروري للمجتهد الإحاطة بقواعد أ صول الفقه باعتبارها "العمو د الفقري"[11] للاجتها د، بالإضافة إلى دورها في إبراز مأخذ مختلف المذاهب الإ سلامية وأ سباب ا ختلافها[12].

باعتبار الدليل الشرعي مستند الحكم المستنبط، كانت الأ دلّة الشرعية نوعين: أوّلها قائم على النقل والثاني راجع للرأي والاجتها د[13]. فالمصا در التي ترجع للنّقل المحض أو النصّ الشرعي تُسمّى عند الأ صوليين **بالمصا در الأ صلية**، أي الكتاب والسنة (المبحث الأول)؛ وما سواها من المصا در الشرعية، سواء المتفق عليها أو المختلف فيها، تُشكّل ما يُدعى **بالمصا در الاجتها دية** (المبحث الثاني).

---

[9] أنظر: الخضري بك محمد، *أ صول الفقه*، مرجع سابق، ص8-10.

[10] سميح عاطف الزين، *المرجع السابق*، ص. 214.

[11] *نفس المرجع*، ص. 196.

[12] زيدان عبد الكريم، *المرجع السابق*، 1421هـ/ 2001م، ص.145.

[13] وا صل نصر فريد محمد، *المرجع السابق*، ص. 141.

المبحث الأول
المصادر الأصلية للشريعة الإسلامية

تُعرّف **مصادر القانون** عامّة بأنّها مجموعة العوامل الأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تساهم في إنشاء القاعدة القانونية. أما في الإصلاح القانوني، فهي تشير إلى أصل القاعدة القانونية، وتنقسم كما نعلم إلى **مصادر رسمية**، تُنشئ القاعدة القانونية بمجرد وجودها ولا يمكن للقاضي العدول عن تطبيقها، و**مصادر احتياطية** مشكّلة من قواعد يلجأ إليها القاضي في حالة عدم وجود النص.

لم تخالف مصادر التشريع الإسلامي هذه القاعدة. كما هو الحال بالنسبة لمصادر القانون المعاصرة، تندرج مصادر التشريع الإسلامي ضمن سلم هرمي للمصادر. تتجلّى هذه الفكرة بوضوح في وصية الخليفة عمر (ض) للقضاة :

> "إذا وجدت شيئا في كتاب الله فاقض به، ولا تلتفت إلى غيره؛ وإن أتاك شيء ليس في كتاب الله، فاقض بما سن فيه رسول الله ﷺ؛ فإن أتاك ما ليس في كتاب الله ولم يسن فيه رسول الله ﷺ فاقض بما أجمع عليه الناس؛ وإن أتاك ما ليس في كتاب الله، ولا سنة رسول الله ﷺ، ولـــم يتكلّم فيه أحد قبلك، فإن شئت أن تجتهد رأيك فتقدم."[14]

على هذا الأساس نستطيع تقسيم مصادر التشريع الإسلامي إلى مجموعتين: **مصادر أصلية** متمثلة في الكتاب (المطلب الأول) والسنة (المطلب الثاني)، و**مصادر اجتهادية** سنعود إليها في المبحث الثاني من هذا الفصل. نظرا لأصلها الرباني، تُعتبرُ المصادر الأصلية أو السماوية، خلافًا للمصادر الاجتهادية، معصومةً من الخطأ، فهي غير قابلة للتشكيك أو الانتقاد؛ يقول رسول الله ﷺ في هذا المعنى: **"تركتُ فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدا كتاب الله وسنتي."**[15]

---

[14] القرطبي ابن عبد البر (ت. 462هـ/ 1070م)، مرجع *سابق*، 1420هـ/ 2000م، ج. 2، فصل "الاجتهاد".

[15] الحاكم، *المستدرك*، حديث رقم 290؛ البيهقي، *السنن*، كتاب "الضحايا"، باب "موضع المشاورة"، حديث رقم 18721.

المطلب الأول:

الكتـــــــاب

يضمّ الكتاب ست مائة وأربعة صفحة، تختوي كل صفحة على خمسة عشر سطر. يتشكّل القرآن من مائة وأربع عشر سورة و ست ألف و ستين آية. كان مدوّنًا زمن النبوة على الورق والعظام والجلود، قبل أن يُجمع في شكل مصحف زمن أبي بكر (ت. 12هـ/ 634م) ويُنشر أيام الخليفة عثمان (ت. 35هـ/ 656م).

يُمثل القرآن المرجع الأساسي لهوية المجتمعات العربية الإسلامية: التشريع، والفلسفة، والفقه، اللغة...إلخ، بصفة مباشرة أو غير مباشرة، كل هذه العلوم تجد بالنسبة للمسلم سبب وجودها في النص القرآني؛ وقد اعترف المستشرق الفرنسي "لوي ماسينيون" (1381هـ/ 1962م) بهذه الحقيقة حين صرّح أن القرآن يمثّل بالنسبة للعرب "أول كتاب قراءة، ومرجع الدروس، والمصدر الوحيد للأدعية والصلوات وأحكام الشريعة، وأخيرا، كتاب التدبّر الذي كوّن رويدًا رويدًا فكرهم."[16] نجد نفس الفكرة عند الكاتب المصري نا صر حامد أبو زيد (1424هـ/ 2004م) حين يُلاحظ هو أيضًا أن الثّقافة العربية "وليدة حوار الإنسان مع النص القرآني، إلى درجة أن نصارى العرب قد تأثّروا بهذه الظاهرة."[17]

الفرع الأول: تعريفه ومميزاته

القرآن مشتق لغويًا من "القرأ" أي "الجمع"، وقيل أيضا: "أحسن القراءة". أما اصطلاحا، فهو يُعرّف بأنّه كلام الله المنزل على النبي محمد ﷺ بواسطة جبريل تنجيما، المكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر، المتعبد بتلاوته، المعجز بلفظه.[18]

يترتّبُ عن اعتبار القرآن **كلام الله تعالى المنزّل**، وجوب الإيمان بطابعه الأزلي الأبدي؛ بمعنى أن القرآن كلام الله ليس بمحدث ولا مخلوق، وفضله على كلام البشر كفضل الله على خلقه؛ من هنا أيضًا وجوب الاعتقاد في عصمته من الظلم والخطأ والنسيان والهوى.

---

[16] نقلا عن الشيخ خالد بن تونس، *الرجل الباطني على ضوء القرآن*، المرجع السابق، 1998، ص 11.

[17] *C.f* BENZINE Rachid, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, 2004, p. 197.

[18] انظر القطان مناع، *المرجع السابق*، 1416هـ/ 1996م، ص.38.

إن وصوله إلينا **بالتواتر** جيلاً بعد جيل، بواسطة عدد لا يُحصى من الأفراد، يستبعدُ إمكانية تحريه بقدر ما يستحيل تواطء هذه الجماهير على الكذب؛ فإن "أول النقل كآخره، وأوسطه كطرفيه"[19] كما يقول السرسخي (ت. 483هـ/ 1090م). من هنا وجوب الاعتقاد في حفظه من الزيادة والنقصان مصداقا لقوله تعالى: **{إنّا نحنُ نزلنا الذكر وإنّا له لحافظون}** (الإسراء: 88).

نزل القرآن **منجّمًا** بمعنى أنه لم ينزل جملة واحدة، بل في مدة اثنتين وعشرين سنة وقرابة الشهرين، "إمّا وفاء عن عقيدة وتقريرا لحقيقة، إمّا بيانا لحكم أو جوابًا عن سؤال أو استفتاء، وذلك في أكثر الأحيان بحسب الحوادث ومقتضيات الأحوال."[20]

من صفات الكتاب أيضا أنه معجز بمعنى أن بني آدم غير قادرين على الإتيان بمثله؛ لذلك كان القرآن "تحدّيًا" لم يتمكّن إلى يومنا أحد من البشر من الإتيان بمثله، وذلك منذ أكثر من أربعة عشر قرن من نزول قوله تعالى: **{وان كنتم في ريب مما نزّلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين}** (البقرة: 23).

لقد كتب المفسرون والمتكلمون الكثير في مظاهر إعجاز القرآن الكريم، حتى كادوا يتّفقون على اعتبار خمسة أوجه أساسية للإعجاز: أولها **بلاغته** التي جعلت منه "عملا أدبيا خارقا للعادة لازال العلم واللغة يستنبطان منه قواعدهما وأساليبهما [...]؛ عملٌ إلهيٌّ أعلى عن الزمان والمكان لا يرتبط جماله بذوق عصر معيّن بل يتخلّل الأجيال والثقافات."[21]

الوجهان الثاني والثالث للإعجاز **إخبار القرآن**، من جهة، بدقائق أحوال القرون السابقة التي كان يجهلها العرب كملك سبأ وأقوام عاد وثمود، وتنبّؤه، من جهة أخرى، بأمور مستقبليّة وقعت كما قرره كانهزام الفرس والرومان.[22]

الوجه الرابع للإعجاز ما اشتمل عليه القرآن من **حقائق علمية** أثبتت العلوم العصرية صحتها، كالرّتق الذي حدّد بداية الخلق، والأصل المائي للحياة، ومراحل تكوين الجنين.

---

[19] السرسخي شمس الدين (ت. 483هـ/ 1090م)، *المبسوط (الأصول)*، دار المعرفة، بيروت، 1414هـ/ 1993م، ج 1، ص 282.

[20] مدكور محمد سلام، *الإسلام والأسرة والمجتمع*، مرجع سابق، 1401هـ/ 1981م، ص. 29.

[21] الشيخ خالد بن تونس، *الرجل الباطني على ضوء القرآن*، مرجع سابق، 1418هـ/ 1998م، ص 11.

[22] أبو زهرة محمد، *علم أصول الفقه*، مرجع سابق، ص. 82.

يكمن الوجه الخامس للإعجاز القرآني، وهو الذي يهمّنا، في **جانبه التشريعي.** وقد أحسن الإمام القرطبي (ت. 671هـ/ 1273م) مشيرًا لهذه الحقيقة بقوله: "ومنها [وجوه الإعجاز] ما تضمّنه القرآن من العلم الذي هو قوام الأنام في الحلال والحرام، وفي سائر الأحكام."[23] وإن كان القرطبي من أقلّية العلماء الذين أشاروا إلى ما يُعرف اليوم بـ"الإعجاز التشريعي" للقرآن بقدر ما ركّز جمهور المفسرين على الإعجاز اللغوي، تبقى السياسة التشريعية القرآنية بالنسبة للفقيه خاصة ولرجل القانون عامّة "أقوى وجوه الإعجاز [...] الدالّة على إعجازه إلى يوم القيامة [بقدر ما هي] شفاء لأسقام المجتمعات."[24]

الفرع الثاني: جمـع القـرآن

يصف القرآن عرب الجاهلية بأنّهم "أمة أميّة"[25]؛ ذلك أن شبه جزيرة العرب لم يتقنوا الكتابة قبل مجيء الإسلام مفضّلين نمط التلقين الشفوي. على دراية بهذه الحقيقة التاريخية وبالخطر الذي تشكله على مستقبل الأمة، سعى النبي ﷺ منذ أول عهد النبوّة إلى تشجيع أتباعه على حفظ القرآن: روى عن عبادة ابن الصامت (ت. 8هـ/ 630م) أنّه "إذا قدم رجل مهاجر على رسول الله ﷺ دفعه إلى رجل منا يعلّمه القرآن."[26] وعليه، سرعان ما تمكّنت الصحابة من حفظ القرآن، بعضهم كليًّا وبعضهم جزئيًّا[27].

لا شك أن الاكتفاء بنقل النص القرآني شفويا يحتمل عدة مخاطر، أهمّها ضياعه في حالة وفاة حفّاظه. خاصة وأن الصحابة كانت، كما نعلم، خاضعةً لمخاطر الجهاد؛ ففي مذبحة بئر مؤنة مثلاً (3هـ/ 625م) قُتل أكثر من سبعين من حفظة القرآن. لذلك أخذ النبي ﷺ يمنح عناية خاصة لتدوين القرآن، إذ كلّف بعض صحابته بكتابة الوحي؛ روي عن عثمان (ت. 35هـ/ 656م) وابن عباس (ت. 67هـ/ 687م) رضي الله عنهما أنه "كَانَ

---

[23] القرطبي محمد (ت. 667هـ/ 1269م)، *الجامع في أحكام القرآن*.

[24] أبو زهرة محمد، *علم أصول الفقه*، المرجع السابق، ص. 88.

[25] **{هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين}** (الجمعة: 2).

[26] الإمام أحمد، مسند "العشرة المبشرين بالجنة"، حديث رقم 22818.

[27] شحاتة عبد الله، *علوم الدين الإسلامي*، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب المصري، 1418هـ/ 1998م.

إِذَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ ﷺ الشَّيْءُ يَدْعُو بَعْضَ مَنْ يَكْتُبُ عِنْدَهُ ويَقُولُ: **"ضَعُوا هَذِهِ فِي السُّورَةِ الَّتِي يُذْكَرُ فِيهَا كَذَا وَكَذا"**[28]. كما كان النبي ﷺ يرتّل القرآن أيام الجمعة وفي ليالي رمضان، ليُبيّن لكتاب الوحي ترتيب الآيات والسور. إلا أن هذه الكتابة كانت على ركائز بدائية كورق النخل، والجلود، والحجارة، والعظام، ركائزٌ استحفظت الصحابة بها بعد وفاة النبي ﷺ.

بمجرد تعيينه للخلافة، واجه أبو بكر (ت. 12هـ/ 634م) حروب الردّة التي استشهد إثرها عدد كبير من الصحابة. ففي معركة اليمامة مثلا (11هـ/ 633م)، قُتل أكثر من ألف ومائتين من حفظة القرآن، ممّا جعل الصحابة يتخوّفون بشأن مصير القرآن. روى البخاري (ت. 255هـ/ 869م) عن زيد بن ثابت (44هـ/ 665م):

> "بعث إليّ أبو بكر بعد مقتل أهل اليمامة وعِندَه عمر، فقال أبو بكر: "إن عمر أتاني فقال: إن القتل قد استحر يومَ اليمامة بقرّاء القرآن، وإني أخشى أن يستحر القتل بقرّاء القرآن في المواطن كلها فيذهب قرآن كثير، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن، قُلْت: كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله ﷺ ؟ فقال عمر: هو والله خير، فلم يزل عمر يراجعني في ذلك حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر عمر[...] وإنك رجلٌ شاب عاقُلْ لا نتهمك، قد كنتُ تكتب الوحي لرسول الله ﷺ، فتتبّع القرآن فاجمعه."[29]

أعان زيد في مهمته عدد من كُتّاب الوحي، منهم ابن مسعود (ت. 31هـ/ 652م)، وابن كعب (ت. 29هـ/ 650م)، وعلي ابن أبي طالب (ت. 40هـ/ 661م). تمكّنت اللجنة من تتبّع القرآن وجمعه من العسب والرقاع واللخاف وصدور الرجال. وبعد انتهاء عملية الجمع، حافظ أبو بكر بالصحف إلى وفاته، ثم عمر حتى توفاه الله، ثم حفصة بنت عمر[30]، دون أن توزّع النسخة على جمهور المسلمين.

يجب العلم أن محاولة أبي بكر لجمع القرآن لم تكن فريدة من نوعها؛ فقد ورد في الآثار أن عددًا من الصحابة كابن مسعود (ت. 31هـ/ 652م) وعلي ابن أبي طالب (ت. 40هـ/ 661م) وأبي موسى الأشعري (41هـ/ 662م) حاولوا تدوين المصحف. كانت هذه

---

[28] الإمام أحمد، *مسند العشرة المبشرين بالجنة*، حديث رقم 401؛ الترمذي، *السنن*، حديث رقم 3086؛ أبو داود، *السنن*، حديث رقم 786.

[29] البخاري، *الصحيح*، كِتَاب "الْأَحْكَامِ"، بَاب "هَلْ يَجُوزُ لِلْحَاكِمِ أَنْ يَبْعَثَ رَجُلًا"، حديث رقم 6683.

[30] نفس المرجع.

المصاحف تختلف فيها بينها في القراءة وترتيب السور. أقام هؤلاء الحفاظ زمن عثمان (ت. 35هـ/ 656م) في الأمصار لنشر الإسلام، كلٌّ منهم يعلّمُ القرآن بطريقته؛ فانتشرت في دمشق قراءة ابن كعب (ت. 29هـ/ 650م)، وفي الكوفة قراءة ابن مسعود (ت. 31هـ/ 652م)، وفي البصرة قراءة أبي موسى الأشعري (ت. 41هـ/ 662م).

وعليه، أخذ الناس يختلفون في تلاوة القرآن؛ كلُّ بلدة تدّعي أن قراءتها هي الأصح. روى ابن حجر العسقلاني (ت. 852هـ/ 1449م) أن أهل العراق كانوا ينكرون كل القراءات المخالفة لقراءتهم[31]. أفزع هذا الأمر الصحابي حذيفة ابن اليمان (ت. 35هـ/ 656م) فقدم على عثمان قائلا: "يا أميرَ المؤمنينَ، أدرِكْ هذه الأُمَّةَ قبلَ أن يَختَلِفوا في الكتابِ اختِلافَ اليهودِ والنصارى"[32]. فأمر الخليفة كلاّ من زيدَ بنَ ثابتٍ (44هـ/ 665م)، وعبدَ اللهِ بنَ الزُّبَيرِ (ت. 72هـ/ 692م)، وسعيدَ بنَ العاصِ (ت. 59هـ/ 678م)، وعبدَ الرحمنِ بنَ الحارثِ (ت. 83هـ/ 702م) بنسَخ مصحف حفصة، حتى إذا نسَخوه ردَّ عُثمانُ الصحُفَ إلى حفصةَ وأرسَل إلى كلِّ أُفُقٍ بمصحفٍ وأمَر بما سواه منَ المصاحف أن يُحرَقَ.

وعليه، لم يبق من النص القرآني سوى نسخة واحدة تحمل اسم "المصحف العثماني". نسخةٌ لازال محتفظًا بها إلى يومنا في متحف توكابي بإسطنبول، أصل كافّة النسخ الأخرى للقرآن؛ وتلك خاصية تنفرد بها الأمة المحمدية دون سواها من الأمم التي لم تعد أية واحدة منها تمتلك النسخة الأصلية لكتابها. وقد أحسن محمد حميد الله (1406هـ/ 1986م) التعبير عن الطابع الأصلي والأصيل للنص القرآني بقوله:

> "من وراء الحروب والنيران والفيضانات وغيرها من المآسي، وصلت إلينا النّسخ الأولى من القرآن. سواء في طشقند أو اسطنبول، لازالت نسخ عثمان محتفظا بها. توجد في المكتبة الوطنية بباريس مقتطفات تعود للقرن الثاني والثالث للهجرة. وكذا نسخ قديمة جدّا في القاهرة وصنعاء وإيران وأفغانستان. نتعجب بعد المقارنة بينها عندما نلاحظ، في المغرب أو ماليزيا، في طشقند أو سريلانكا، أن ملايين النسخ من القرآن لا تحتوي على أي خلاف بينها سوى بعض أخطاء الحرفية البسيطة من قلم النّاسخ."[33]

---

[31] شحاتة عبد الله، مرجع سابق، ص 27.

[32] **البخاري**، *الصحيح*، حديث رقم 4987.

[33] HAMIDULLAH Mohammed, *Le Saint Coran*. Le Caire, Éditions al-Nûr, 1986.

يجب العلم أن الخط العربي الذي نُسخت به المصاحف العثمانية كان خاليًّا من النّقط والشكل[34]، إذ كان العرب بسليقتهم في غنى عن التمييز بين الحروف. لكن اختلاطهم بالعجم في بداية العهد الأموي وما تبعه من فساد الألسنة وتشابه أوضاع الحروف، أبرز الحاجة للنقط والشّكل؛ فأمر زياد بن أبيه أمير العراق أبا الأسود الدؤلي سنة 69 ه/ 688م أن يضع للناس علامات تضبط قراءتهم: بينما تكفّل بضبط النقاط نصر بن عاصم (ت. 90هـ/ 708م)، أشرف على رسم الشكل الخليل بن أحمد (ت. 70ه/ 688م)[35].استوجب انتظار مطلع القرن الرابع الهجري ليشهد المسلمون تقسيم المصحف إلى أجزاء، وتقسيم الأجزاء إلى أحزاب، والأحزاب إلى أرباع[36]. بالطبع، لم تُؤثّر هذه الاجتهادات في شيء على محتوى ومعنى النص القرآني، بل سعت فقط في تسهيل حفظه وتلاوته.

تلك بإيجاز أهم المراحل التاريخية المتعلقة بتدوين القرآن الكريم. أهمّ ما نستنتجه منها استحالة وقوع التحريف في القرآن. وقد اعترف المستشرق "ويلايام موير" (1322هـ/ 1905م) بهذه الحقيقة حين يكتب:

> "إن القرآن بمحتواه وترتيبه يعبر بقوّة عن دقّة تدوينه. فقد جمعت أجزاؤه بطريقة بسيطة للغاية دون أي إضافة. لا نجدُ في هذا الجمع أي أثر عن يدٍ إنسانيةٍ حاولت إضافة فنّ خارجي. فلا تشهدُ إلا عن إيمان النّاسخ وصدقه تجاه ما ينسخُهُ، فقد اكتفى بأخذ الآيات المقدسة ووضعها الواحدة تلو الأخرى... يبدو أن العالم بأسره لا يعرف كتابًا سوى القرآن استحفظ لمدة اثني عشر قرن بنصٍّ خالصٍ ودقيقٍ لهذه الدرجة."[37]

الفرع الثالث: المنهج التشريعي القرآني

يعالج القرآن ثلاثة مواضيع أساسية: العقيدة والقصص، الأخلاق والتزكية، الأحكام والشرائع. يندرج النوع الأول والثاني من المواضيع القرآنية ضمن ما يُعرف **بالآيات المكيّة**، حيث كان الوحي بمكة مرتكزًا حول التعريف بالكون وتكوين العقيدة وتقويم الخلق، بواسطة

---

[34] شلبي محمد مصطفى، *المرجع السابق*، ص. 235.

[35] *المرجع السابق*، ص. 8.

[36] مدكور محمد سلام، *المرجع السابق*، ص. 205.

[37] نقلا عن هيكل محمد حسين، *الصديق أبو بكر*، لبنان، دار الحكتب العلمية، 1427هـ/ 2007م، ص. 332.

آيات قصيرة وموجزة يسهل على السامعين وعيها؛ أما الشرائع فقد نزل جلّها في المدينة عبر آيات طوال بقدر الحاجة للتعقّل ولبيان علة الأحكام[38]: **الآيات المدنية.** لا شك أن السبب الرئيسي في نزول الأحكام بعد الهجرة عدم وجود دولة الإسلام قبلها، إذ كان السلطان في مكة للمشركين والمسلمون مستضعفين بدون دولة تسهر على تطبق الشرائع[39].

أوّل ما نلاحظه عند دراسة آيات الأحكام أن عددها أقلّ بكثير من عدد آي العقيدة والأخلاق؛ ففي مجموع ست آلاف وستين آية، يتراوح عدد آيات الأحكام ما بين مائتين وستين إلى خمسمائة آية كأقصى تقدير[40]؛ أي ما يُعادل تسع أو عشر النص القرآني: سبعون آية لأحوال الأسرة والمواريث، سبعون آية للعقود والمعاملات المدنية، ثمانون لأحكام الجنايات، وعشرون للقضاء تقريبا. أضف إلى ذلك أن القرآن، رغم كونه ركيزة الشريعة الإسلامية ومصدرها الأول، لم يدلّ على الأحكام التشريعية الفقهية في غالب الأمر إلا على نحو كلّي عاملا جزئي خاص[41]؛ فقد تناول الكتاب بصفة دستورية بيان الأحكام بالنص الإجمالي دون التصدي للجزئيات وتفصيل الكيفيات إلا قليلا[42].

للأسف، دفعت هذه الحقيقة بعض الباحثين الحدثيّين إلى إنكار الطبيعة التشريعية للقرآن الكريم؛ من بينهم ليلى باباس (1422هـ/ 2002م) التي تكتب في هذا السياق:

> "لو شاء القرآن (الله) أن يمنح للتشريع أهمية، لما خصّص لها جزءا ضئيلا مثل هذا (ما بين مائة وخمسين، وخمسة مائة آية، في مجموع ست آلاف آية)، بل يكون قد منحها اعتبارا أكبر [...] فقد كان القانون الروماني يُدرّس في بيروت وأنطاكيا قبل مجيء الإسلام، كما تعامل تجار مكة مع الإمبراطورية البيزنطية. لا أظن أيضا أن الله كان يجهل هذا التقنين، أو نسي منحه مكانة معتبرة، لكنه لم يفعل ذلك؛ لا أرى في ذلك إلا سببا واحدا: لا تكمن الرسالة هنا. لا أظن أن القرآن قد ولّد تشريعا."[43]

---

[38] مدكور محمد سلام، *المرجع السابق*، ص. 204.

[39] أبو زهرة محمد، *علم أصول الفقه*، المرجع السابق، ص. 77.

[40] سميح عاطف الزين، *المرجع السابق*، ص. 195.

[41] موسى محمد يوسف، *المرجع السابق*، 1430هـ/ 2009، ص. 180.

[42] الزرقاء مصطفى أحمد، *المرجع السابق*، ص. 73.

يضيف الكاتب بهذا الخصوص: "كذلك أمر القرآن بالوفاء بالعقود، ونص على حل البيع وحرمة الربا إجمالا، ولكن لم يبيّن ما هي العقود والعهود الصحيحة المحللة التي يجب الوفاء بها، وما الباطلة أو الفاسدة التي ليست محلا للوفاء [...] ورد في القرآن من النص على الشورى السياسية دون تعيين شكل خاص لها، فكانت شاملة لكل نظام حكومي يجتنب فيه الاستبداد".

[43] BABÈS Leïla & OUBROUTarek, *Loi d'Allah, loi des hommes*. Paris, Albin Michel, 2002, p. 88.

لا نوافق هذا الرأي لسببين أساسيين: أولّهما أن القرآن يُعرّف نفسه بأنه **حكم الله** (الممتحنة: 10)، وأن غايته **إقامة القسط** (المائدة: 42)[44]، و**الحكم بين الناس** فيما اختلفوا فيه (المائدة: 48)[45]، و**الأمر** بالمعروف والنهي عن المنكر[46]، و**ردع الجريمة** بمختلف أنواع العقوبات[47]؛ ألا نجد هنا المثل الأعلى لكل الأنظمة القانونية القديمة والحديثة؟ أيكفي الاستناد لقلّة عدد آيات الأحكام لنفي الطبيعة التشريعية للقرآن؟ بالطبع لا! خاصة وأنّ التاريخ يشهدُ وجود دساتير لا تحتوي على أكثر من عشرين مادة دون أن يسلبها ذلك طبيعتها القانونية! وقد أحسن الأستاذ نذير معروف (1425هـ/ 2005م) التعبير عن هذه الفكرة قائلا:

"من الناحية القانونية، تشكّل بعض مقاطع الكتاب، على غرار قانون حمورابي، قانونًا تجاريا حقيقيا (سورة الرحمن)؛ حيث نجد، واحدة تلو الأخرى، مبادئ الميزان أو أخلاقيات التجارة: **{أقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان}**؛ والمبادئ السياسية التي تقوم عليها شؤون المدينة الإسلامية، حيث تتأكّد فكرة الدولة في مواجهة كافة أشكال الفوضى."[48]

يستند منكرو الطبيعة التشريعية للنص القرآني إلى حجة أخرى: نمط ترتيب آيات القرآن. كما رأينا ذلك في الصفحات السابقة، يُعالج القرآن مواضيع مختلفة؛ "ففي الخطاب القرآني، كما هو الحال في الكتاب المقدس، نجد خطابًا تشريعيًا وخطابًا عقائديًا وخطابًا دينيًا وخطابًا أخلاقيًا، وأخيرًا خطابا إشاريًا. توجد كل هذه المستويات من الخطاب في نص واحد يعمل في مجموعة وليس في مستويات متفرّقة."[49] فالآيات التي تعالج المسائل التشريعية ليست مجموعة في سورة واحدة، بل تتواجد وسط آيات العقيدة والأخلاق. من هنا، تساءل بعض الباحثين لماذا لم يعرض القرآن، باعتباره المصدر الأول للتشريع الإسلامي، آيات الأحكام في شكل مواد قانونية متتابعة كما هو الحال بالنسبة للتقنينات الوضعية؟

---

[44] **{وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط}** (المائدة 42)

[45] **{فاحكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة ولكن ليبلوكم في ما أتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون}** (المائدة: 48).

[46] **{إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي}** (النحل: 90)

[47] **{والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما}** (المائدة: 38)؛ **{والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة}** (النور: 3).

[48] MAROUF Nadir, *Les fondements anthropologiques de la norme maghrébine : hommage à Jaque Berque*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 51.

[49] ARKOUN Mohammed, *Islam, société et religion*, op.cit, 1982, p. 49.

بالنسبة لأهل العلم، إن هذا الترتيب القرآني ليس عشوائيا، بل يندرج ضمن سياسة تشريعية تهدف تنمية الشعور بروح القانون في قلب القارئ. فعندما يرتّل المسلم الآيات المحكمة متخلّلة بآيات الأخلاق والعقيدة، يشعر كما يقول الشيخ طارق أبرو (1422هـ/ 2002م) وكأنّ "الأخلاق تتدفّق في التشريع [...] بمجرّد ما يُقرّ الضمير بأركان العقيدة، تأتي آية لتحدّد آثارها التطبيقية. وهنا نستطيع أن نتساءل هل جُعل الإنسان للتشريع أم جُعل التشريع للإنسان؛ نستطيع أن نجيب بكلتا الطريقتين" (1422هـ/ 2002م، ص 99). من هنا، نستطيع القول أن "منهج القرآن في بيان الأحكام متنوّع حتى يكون أدعى إلى القبول وأبعث على الامتثال"[50]. وقد أحسن الأستاذ زيدان عبد الكريم تلخيص هذه الحقيقة حيث يضيف أن "أحكام القرآن مثبوتة في سوره [و] غير مجموعة في مكان واحد، لأن القرآن ليس كتابًا قانونيًّا صرفًا على النّحو الذي نعهده في كتب القانون وإن تعرّض لمسائله وجاء بأحكام قانونية. فهو كتاب هداية وإرشاد وأخلاق وعبادة وقانون."[51]

الفرع الرابع: الفقــه بين التفسير والتأويــل

باعتبار التفسير بمثابة الكشف عن معاني وأسرار النص القرآني، لقد عرف الرعيل الأول من المسلمين نوعين من التفسير: التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي.

يتمثل **التفســير بالمأثور أو الأثري** في الأقوال المنقولة عن الســلف بخصــوص معاني القرآني، تُفسّر فيه الآيات بالقرآن نفسه أو بالأحاديث النبوية أو بأقوال الصحابة، أشهرهم علي بن أبي طالب ومجاهد و سعيد بن جبير وابن عباس وابن مسعود. مستندهم في ضرورة التقيّد بالتفسير المأثور عن السلف قول النبي ﷺ: **"من فسر القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النار"[52]**. يقول بن تيمية (ت. 728هـ/ 1327م) في هذا الخصوص أن "السلف فسّروا جميع القرآن؛ قال مجاهد: 'عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أقفه عند كل آية وأسأله عنها'، وتلقّوا ذلك عن النبي."[53] من أهم كتب التفسير الأثري تفاسير

---

[50] مدكور محمد سلام، *المرجع السابق*، ص. 206.

[51] زيدان عبد الكريم، المرجع السابق، 1421هـ/ 2001م، ص.189.

[52] الترمذي، *الجامع*، كتاب "تفسير القرآن"، باب "ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه"، حديث رقم 2894؛ النسائي، *السنن*، كتاب "فضائل القرآن"، باب "من قال في القرآن بغير علم"، حديث رقم 7774.

[53] ابن تيمية أبو العباس (ت. 728هـ/ 1327م)، *الفتاوى الكبرى*، مرجع سابق، ج 3، ص 55.

الطبري (ت. 310هـ/ 923م)،وابن كثير(ت. 774ه/ 1373م) والثعالبي (875هـ/ 1471م).

أما **التفسير بالرأي أو الإ شاري،** فهو يهدف الكشف عن المعنى العميق أو الباطني للنص القرآني. مستنده العقلي أن التفسير الأثري، مهما بلغ من الدقّة، لا يستطيع الإحاطة بكل معاني القرآن؛ "فلو كان البحر مدا دا والأ شجار أقلاما، تبقى أ سرار كلمات الله لا نهاية لها، فتُنفذُ الأبحر قبل أن تنفذَ كلمات الله عز وجل"[54]. أما الدليل النقلي على شرعية التفسير الإ شاري، فهو يتمثّل من جهة في الآيات العديدة الآمرة بتدبّر آياته كقوله تعالى: **{أفلا يدبرون القرآن أم على قلوبهم أقفالها}** (محمد: 24)، ومن جهة أخرى في الأ حا ديث النبوية ا لداعيّة إلى التماس المعاني ا لدقيقة المكنونة خلف المعنى الظاهر، منها قو له ﷺ:**"اعربوا القرآن والتمسوا غرائبه"**[55]؛ **"لا يفقه المرء كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوهًا كثيرة"**[56]؛ **"إن للقرآن ظهرا وبطنا و حدا ومطلعا"**[57]؛ يقول الإمام بن عطية الحارثي المكي (ت. 386هـ/ 996م) في شرح الحديث: **"فظهره** لأهل العربية، و**باطنه** لأهل اليقين، و**حدّه** لأهل الظاهر، و**مطلعه** لأهل الإ شراف وهم العارفون المحبّون والخائفون."[58] بمعنى أنه لا يستطيع الو صول إلى الفهم الرقيق للنص القرآني إلا **"الرا سخون في العلم"** (آل عمران: 7)، و ذلك - كما يقول حجة الإ سلام أبو حامد الغزالي (ت. 505هـ/ 1111م)- "بقدر غزارة علومهم، و صفاء قلوبهم، وتوفّر دواعيهم على التدبر، وتجر دهم للطلب؛ فمن هذا الوجه تفاوت الخلق في الفهم بعد الا شتراك في معرفة ظاهر التفسير، وظاهر التفسير لا يغنى عنه، وليس اللفظ هو متناقضا لظاهر التفسير بل هو ا ستكمال له وو صل إلى لبابه."[59]

---

[54] الغزالي أبو حامد (ت. 505هـ/ 1111م)، *إحياء علوم الدين*، 1430هـ/ 2010م.

[55] الحاكم، *المستدرك*، كتاب "التفسير"، تفسير سورة حم"، حديث رقم 3575؛ البيهقي، *سعب الإيمان*، حديث رقم 2100.

[56] ابن عبد البر، *جامع بيان العلم وفضله*، بابا "من يستحق أن يسمى فقيها"، حديث رقم 940.

[57] الحاكم، *المستدرك*؛ ابن حبان، *الصحيح*؛ الديلمي، *الفردوس*، حديث رقم 4708.

[58] المكي بن عطية (ت. 386هـ /996م)، *قوت القلوب في معاملة المحبوب وو صف طريق المريد إلى مقام التوحيد*، تحقيق الكيلالي عا صم، دار الكتب علمية، بيروت، ج. 1، ص. 93.

[59] الغزالي أبو حامد (ت. 505هـ/ 1111م)، *إحياء علوم الدين*، 1430هـ/ 2010م.

وقد ا صطلح أهل العلم للتمييز بين التفسير الأثري والإ شاري إلا تسمية الأول **بالتفسير** والثاني **بالتأويل.** يقول الإمام البغوي (ت. 519هـ/ 1126م): "**التفسير** هو الكلام في أ سباب نزول الآية و شأنها وقصتها، أما **التأويل** فهو صرف الآية إلى معنى محتمل يوافق ما قبلها وما بعدها، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الا ستنباط."[60] وقد أحسن الإمام الغزالي في إبراز الاختلاف بين **التفسير** و**التأويل** عند شرحه لقوله تعالى: **{لا يمسّه إلا المطهرون}** (الواقعة: 79): "كما أن ظاهر جلد المصحف وورقه محروس عن ظاهر بشرة اللامس إلا إذا متطهرا [التفسير]، فباطن معناه أيضا بحكم عزه وجلاله محجوب عن باطن القلب إلا إذا كان متطهّرًا عن كل رجس ومستنيرا بنور التعظيم والتوقير [التأويل]."[61]

إلى جانب ها ذين النوعين من التفسير، عرف المسلمون نوعا ثالثا: **التفسير الفقهي** أو **التشريعي.** فرغم قلة عدد آيات الأحكام كما سبق وأن أ شرنا إلى ذلك، إلا أن تفسيرها سمح للفقهاء با ستنباط المبا دئ الأ سا سية للسيا سة التشريعية الإ سلامية، أو ما يُعرف عند الأ صوليين **بعلم المقا صد.** وقد اكتسبت هذه الآيات من الأهمية عند المفسرين ما جعل بعض العلماء يفرد لها قديمًا وحديثًا مؤلفات خا صة؛ أ شهرها *"أحكام القرآن"* للإمام الرازي الحنفي المعروف بالجصا ص (ت. 37هـ/ 657م)؛ و*"أحكام القرآن"* للإمام أبي بكر بن العربي المالكي (ت. 543هـ/ 1148م)، و*"أحكام القرآن"* للإمام الشافعي (ت. 204هـ/ 820م) و*"الإكليل وا ستنباط التنزيل"* للحافظ السيوطي (ت. 911هـ/ 1505م)[62].

المطلب الثاني:

السنة النبوية

السنة لغة "السيرة" و"العا دة" و"الطريقة المعتا دة التي يتكرر العمل بمقتضاها"[63]؛ وهي تعني في ا صطلاح الأ صوليين "ما ثبت عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو إقرار أو صفة أو خلقية."[64] تمثل السنة النبوية المصدر الثاني للتشريع الإ سلامي.

---

[60] البغوي أبو محمد (ت. 516هـ/ 1122م)، *معالم التنزيل*، دار طيبة، مصر، 1409هـ /1989م.

[61] الغزالي أبو حامد (ت. 505هـ/ 1111م)، *إحياء علوم الدين*، 1430هـ/ 2010م.

[62] القرضاوي يو سف، *المرجع السابق*، 1413هـ/ 1993م، ص. 11.

[63] زيدان عبد الكريم، المرجع السابق، 1421هـ/ 2001م، ص. 190.

[64] أنظر: القطان مناع، *المرجع السابق*، 1416هـ/ 1996م، ص.71.

إن عدد الأحاديث التشريعية أكبر من عدد آيات الأحكام؛ بينما يحتوي القرآن مائتين وخمسين إلى خمسمائة آية محكمة، تضمّ السنة النبوية أكثر من ست آلاف حديث يعالج مختلف المواضيع التشريعية.

نظرا لأهمية السنة بالنسبة للتشريع الإسلامي، سنخصّص الصفحات الآتية لإبراز أدلة مشروعيتها (الفرع الأول)، وتاريخ تدوينها (الفرع الثاني)، ونشأة علم الحديث (الفرع الثالث).

الفرع الأول: دليل مشروعيتها

خلافا للكتاب الذي لم يشكّك أحد من المسلمين في حجيّة أحكامه، لقد استبعدت طائفة تُلقّبُ نفسها بـ"القرآنيين" السنة النبوية من مصادر الشريعة الإسلامية. فذهبت إلى أن السنة لا يُعمل بها إلاّ إذا وافقت القرآن[65]، أو بعبارة أخرى: لا حجيّة عندهم للسنة التي لا ترد بياذ لما في القرآن أو مؤكّدة لهُ وتأتي بحكم مستقل.[66] وقد استند هؤلاء أساسا للحديث النبوي القائل: **"ما أتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله فإن وافق كتاب الله فأنا قلته، وإن خالف كتاب الله فأنا لم أقله."**[67] يضيف "القرآنيون" إلى هذا الحديث عدم إجماع المسلمين على كتاب واحد للسنة النبوية كما هو الخال بالنسبة للقرآن، والتأخر عن جمعها ممّا فسح المجال للتحريف والزيادة والنقصان، عمدًا أو خطأً.[68]

من أول علماء السنة الذين تعرضوا لمنكري حجية السنة الإمام الشافعي (ت. 204هـ/ 820م)، حيث خصّص فصل "جماع العلم" من كتابه *"الأم"* لمناظرة بينه وبين من يرون ردّ السنة النبوية[69]. تستند هذه الحجج أساسا إلى الكتاب والسنة والإجماع.

---

[65] شلبي محمد مصطفى، المرجع السابق، 1405هـ/ 1985م، ص. 245.

[66] السباعي مصطفى، *السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي*، دار الوراق، القاهرة، د. ت، ص. 165.

[67] شلبي محمد مصطفى، المرجع السابق، 1405هـ/ 1985م، ص. 245.

[68] الخن مصطفى سعيد، *المرجع السابق*، 1404هـ/ 1984م، ص. 63.

[69] السباعي مصطفى، *مرجع سابق*، ص. 165.

أ. من الكتـــاب

لقد ترادفت الآيات القرآنية الدالّة على وجوب العمل بالسنة النبوية. أهمّها قوله تعالى: **{يا أيها الذين امنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا}** (النساء: 53)؛ فقد أمر الله تعالى صراحة بطاعة نبيه ﷺ: **{وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا}** (الحشر: 7)؛ كما قرن بالإيمان تحكيمه عند الخلاف وقبول حكمه: **{فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما}** (النساء: 65)، وحذّر بالعذاب من يخالفه: **{فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم}** (النور: 63).[70]

أضف إلى ذلك أن التنزيل يعتبر أقوال النبي ﷺ ضربا من ضروب الوحي: **{وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى}** (النجم: 3-4). يقول ابن حزم الأندلسي (ت. 118هـ/ 737م) في تفسير الآية:

> "لما كان القرآن هو الأصل المرجوع إليه في الشرائع، فقد تضمن وجوب طاعة رسول الله ﷺ فيما أمرنا به [...] ومن ذلك تبيّن لنا أن الوحي من الله عز وجل إلى رسوله الكريم على قسمين: أحدهما **وحيٌ متلوٌ** مؤلف تأليفا معجزا في النظم وهو القرآن، والثاني **وحيٌ مرويٌ** منقول غير مؤلف ولا معجز في النظم ولا متلو ولكنه مقروء، وهو الخبر الوارد عن رسول الله، وهو الذي يبين عن الله عز وجل مراده منا، لقوله تعالى: **{لتُبيّن للنّاس ما أُنزل إليهم}** (النحل: 44)."[71]

ب. من السنـــة:

لقد حذّر النبي ﷺ أصحابه ومن سار على آثارهم من المؤمنين من اتباع مذهب منكري حجية السنة النبوية. فقد روي عنه ﷺ أنه قال: **"يوشك بالرجل متكئ على أريكته يُحدّثُ بحديثي فيقول: 'بيننا وبينكم كتاب الله، فما وجدنا فيه من حلال أحللناه وما وجدنا فيه من حرام حرّمناه!'؛ ألا وإنّ ما حرم رسول الله ﷺ مثل ما حرّم الله عزّ وجلّ."**[72]

---

[70] زيدان عبد الكريم، المرجع السابق، 1421هـ/ 2001م، ص.191.

[71] ابن حزم أبو محمد، *الإحكام في أصول الأحكام*، مرجع سابق، 1404هـ/ 1983م.

[72] البيهقي، *السنن الكبرى*، حديث رقم 17917.

روي أيضا عن النبي ﷺ أنه قال: "ألا وإنّي أوتيت القرآن ومثله معه"[73]؛ كما سبق وأن ذكرنا حديث معا ذ بن جبل (ض) عندما عيّنه النبي ﷺ قاضيا في اليمن: **"كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عُرِضَ عَلَيْكَ قَضَاءٌ؟"**، قَالَ : "أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ"، قَالَ : **"فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟"**، قَالَ: "بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ."[74] أليس في الحديث دلالة قطعية على حجية السنة النبوية بصفتها المصدر الثاني للشريعة الإسلامية؟

ج. الإجمـــاع

أجمع المسلمون على أن السنة حجّة في الدّين ودليل من أدلة الأحكام، وأنها جاءت مبينة لما أجمل من الأحكام في الكتاب كالصلاة والحج والزكاة والحج[75]. فلا خلاف بين أهل العلم أن "السنة تلي الكتاب رتبة في مصدرية التشريع، من حيث إن بها بيان مجمله، وإيضاح مشكله، وتقييد مطلقه، وتدارك ما لم يذكر فيه."[76] بل وذهبوا أبعد من ذلك حيث منحوها أحيانًا قدرًا من الأهمية في مجال الأحكام أكبر من القرآن نفسه، معتبرين أن السنة تستغني عن القرآن في بيان الشرائع في حين أن القرآن لا يستغني عن السنة؛ يقول الإمام الأوزاعي (ت. 157هـ/ 774م): "الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب."[77] وعليه، يضيف الأستاذ عبد الغني عبد الخالق:

> "إذا تتبعنا آثار السلف وأخبار الخلف – من ابتداء عهد الخلفاء الراشدين إلى هذا العهد – لم نجد إمامًا من الأئمة المجتهدين في قلبه ذرة من الإيمان، وشيء من النّصيحة والإخلاص ينكر التمسك بالسنة من حيث هي سنة، والاحتجاج بها، والعمل بمقتضاها، بل بالعكس من ذلك: لا نجد إلا متمسكا بها، مهتديا بهديها، حاثّا غيره على العمل بها، محذرا له من مخالفتها."[78]

---

[73] الإمام أحمد، المسند، حديث رقم 16845.

[74] **الإمام أحمد،** *مسند العشرة المبشرين بالجنة*، حديث رقم 21493؛ **أبو داود،** السنن، حديث رقم 3122 ؛ **الترمذي،** *السنن*، حديث رقم 1246.

[75] واصل نصر فريد محمد، *المرجع السابق*، ص. 150.

[76] الزرقاء مصطفى أحمد، المرجع السابق، ص. 76.

[77] نقلا عن الخضري بك محمد، *أصول الفقه*، دار الاتحاد العربي للطباعة، ط. 6، 1389هـ/ 1969م، ص 238.

[78] عبد الخالق عبد الغني، *حجية السنة*، دار الوفاء، مصر، ب.ت، ص. 341.

الفرع الثاني: جمع السنة النبوية

تُخبرنا السيرة النبوية أن رسول الله ﷺ كان رغم عظمة شأنه يعيش وسط صحابته حياة عادية متواضعة؛ ألم يُؤثر عنه ﷺ: **"إنّي لستُ بملكٍ، إنّما أنا ابن امرأةٍ تأكل القديد"**[79]؟ فقد كانت حياة رسول الله ﷺ مع صحابته، على حد تعبير المؤرّخ مناع القطان، "تمثّل الديمقراطية الحقة التي يتغنّى بها الناس، وتداعبُ أحلامهم في هذا العصر، فلم يكن بينه وبين أصحابه حجاب يمنعه عنهم أو يمنعهم عنه، فهو يخالطهم في المسجد، والسوق، والمنزل، والسفر، والحضر، وهم حريصون على لقائه وصحبته، وملازمته للاقتباس منه، والاهتداء بهديه، والتأسي بسيرته، وبلغ تنافسهم في ذلك إلى أنهم كانوا يتناوبون في ملازمة مجلسه."[80] يُخبرنا الخليفة عمر ابن الخطاب (ض) في هذا الشأن:

"كنتُ أنا وجارٌ لي من الأنصارِ في بني أُمَيَّةَ بنِ زيدٍ، وهي من عَوالي المدينةِ، وكنا نتناوَبُ النزولَ على رسولِ اللهِ ﷺ، ينزِلُ يومًا وأنزِلُ يومًا، فإذا نزَلتُ جئتُه بخبرِ ذلك اليومِ من الوحيِ وغيرِه، وإذا نزَل فعَل مثلَ ذلك"[81].

من هنا، وصلت إلينا سنّة النبي ﷺ بواسطة أكثر من أربعة آلاف رجل وامرأة صاحبوه أكثر من عشرين سنة في مكة والمدينة. جعلوا غايتهم واحدة ألا وهي حفظ أقوال نبيهم ﷺ وأفعاله، أخلاقه وآدابه، اجتهاداته وعباداته[82]. لكن الصحابة اكتفت بحفظ أقوال النبي ﷺ دون تدوينها؛ وذلك لنهيه ﷺ إياهم عن كتابتها خشية اختلاطها بآيات القرآن: **"لا تكتبوا عني ! من كتب عنّي غير القرآن فليمحه !حدّثوا عني ولا حرج !"**[83]

---

[79] **الحاكم،** *المستدرك على الصحيحين*، كِتَابُ "التَّفْسِيرِ"، تَفْسِيرُ "سُورَةِ الذَّارِيَاتِ"، حديث رقم 3665؛ **ابن ماجه،** *السنن*، كِتَاب "الْأَطْعِمَةِ"، بَاب "الْقَدِيدِ"، حديث رقم 3311؛

قول العلماء في صحته: المزي: صحيح؛ **ابن تيمية:** مرسل؛ **ابن عساكر:** غريب.

[80] القطان مناع، *المرجع السابق*، 1416هـ/ 1996م، ص. 119.

[81] **البخاري**، *الصحيح*، حديث رقم 89.

[82] النيسابوري محمد (ت. 404هـ/ 1014م)، *المدخل إلى معرفة كتاب الإكليل*، بيروت، دار ابن حزم، 1423هـ/ 2003م.

[83] **مسلم،** *الصحيح*، حديث رقم 5331؛ **الإمام أحمد،** مسند "العشرة المبشرين بالجنة"، حديث رقم 11129.

إلا أن النبي ﷺ أذن في السنوات الأخيرة للبعثة أذن لبعض صحابته بكتابة أقواله، وذلك بعد نزول أكثر آيات القرآن؛ روى الإمام أحمد عن عبد اللّه بن عمرو (ت. 64هـ/ 684م) أنه قال:

"كنت أكتب كلّ شيء أسمعه من رسول اللّه ﷺ أُريد حفظه فنهتني قريش وقالوا: "أتكتب كلّ شيء تسمعه ورسول اللّه يتكلم في الرضا والغضب؟" فأمسكتُ عن الكتابة وذكرتُ ذلك لرسول اللّه، فأومأ بأصبعه إلى فيه وقال: **"اكتب فو الذي نفسي بيده لا يخرج عنه إلاّ حقّ"**. [وفي رواية أُخرى] قلت: "يا رسول اللّه أكتب كلّ ما أسمع منك؟"، قال: **"نعم"**. قلت: **"في الرضا والغضب؟"**، قال: **"نعم، فإنّي لا أقول في ذلك كلّه إلاّ حقًّا"**[84].

أورد الترمذي من جهته أن الصحابي ابن عبادة الأنصاري (ت. 13هـ/ 635م) ألّف كتابا جمع فيه بعض أحاديث النبي ﷺ. كذلك فعل بعده أبو هريرة (ت. 56هـ/ 676م) في كتاب *"الصحيفة الصحيحة"*، وأبو أيوب الأنصاري (ت. 51هـ/ 672م) حيث جمع ما يقارب مائة واثني وعشرين حديثا، وجابر بن عبد الله (ت. 77هـ/ 697م)، وسمرة بن جندب (ت. 58هـ/ 678م)، وعبد الله بن عباس (ت. 67هـ/ 687م). روى الذهبي (ت. 748هـ/ 1348م) أن الخليفة أبا بكر ألف كتابًا يحتوي على قرابة خمس مائة حديث[85].

يجب العلم أن هذه المبادرات مهما تعدّدت بقيت ذو طابع شخصي؛ بمعنى أن هذه المسانيد لم تُوزعّ للجمهور. استوجب انتظار مبادرة الخليفة عمر بن عبد العزيز (ت. 101هـ/ 720م) كي يكتشف المسلمون ثقافة المسند؛ خوفًا من ضياع سنة النبي ﷺ، كتب "الخليفة الراشد الخامس" كما لقّبه المؤرخون إلى عامله بالمدينة أبي بكر بن حزم (ت. 118هـ/ 737م) وإلى ولاته بالأمصار بأن يجمعوا سنة رسول الله ﷺ؛ لم يتمكّن أبو بكر بن حزم من جمع إلا جزءا يسيرا منها، فواصل المهمة وتفوّق فيها الإمام الزهري[86].

---

[84] **الإمام أحمد** (ت. 240هـ/ 855م)، *الجامع في معرفة العلل والرجال*، بيروت، دار الكتب العلمية، 1426هـ/ 2006م، حديث رقم 78؛ **القرطبي ابن عبد البر** (ت. 462هـ/ 1070م)، *مختصر جامع بيان العلم وفضله*، بيروت، دار الكتب العلمية، باب "الرخصة من كتاب العلم".

قول العلماء في صحته: أحمد شاكر: إسناده صحيح؛ **البخاري:** فيه نظر.

[85] الذهبي محمد (ت. 748هـ/ 1348م)، *تذكرة الحفاظ*، الرياض، دار السامعي، 1414هـ/ 1994م.

[86] القطان مناع، *المرجع السابق*، رواية عن يحي القطان (ت. 197هـ/ 813م) 1416هـ/ 1996م، ص.85.

ولد أبو بكر ابن شهاب الزهري سنة 51هـ/ 672م بالمدينة المنورة في أسرة فقيرة. سمح له ذلك بملاقاة كبار الصحابة (ض). يصفُه أهل السير بأنه حبر دائم السفر مقابضا للوحته متّبعًا للآثار. تمكن في كتابه *المسند* من جمع ما يقارب مائتي ألف حديث. اقتدت بآثاره بعد وفاته سنة 124هـ/ 742م الطبقة الأولى من المحدثين، أشهرهم ابن إسحاق (ت. 124هـ/ 768م)، وسفيان الثوري (ت. 160هـ/ 777م)، والإمام مالك بن أنس (ت. 179هـ/ 796م). يصف عبد المجيد شرفي (1224هـ/ 2004م) هؤلاء المحدّثين على النحو التالي:

"تثبت الأدلة أن هؤلاء الرجال كانوا نماذج صدق واستقامة وإخلاص في أداء هذه المهمة؛ فلم يرجوا مقابل سعيهم سوى حسن الثواب في الآخرة. منعوا على أنفسهم إضافة أدنى تعليق حول محتوى الأحاديث المنسوبة للنبي أو الطريقة التي وصلت إليهم، رافضين الإدلاء برأيهم الخاص أو الحكم على المعلومات التي وصلت إليهم. لذلك اعتبروا من واجبهم التركيز على سند الرواة بدلا من المتن نفسه للتأكّد من صحة الكمية الهائلة من الأحاديث التي جمعوها بجهود وأسفار متعبة، أو تلك التي وصلت إلى آذانهم بمختلف الطرق"[87].

كانت ثمرة هذه الجهود ظهور كتب الحديث: *"موطأ"* الإمام مالك ابن أنس (ت. 179هـ/ 796م)، و*"مسند"* الإمام أحمد بن حنبل (ت. 240هـ/ 855م) أولاّ، واللذان اشتملا على أكثر من أربعين ألف حديث؛ ثم بضعة سنوات بعدهما *"الصحاح الست"* التي اكتسبت مع مرور الزمن مكانة جوهرية في أصول التشريع: صحيحي البخاري (ت. 255هـ/ 869م) ومسلم (ت. 261هـ/ 875م)، و*سنن* ابن ماجة (ت. 273هـ/ 887م)، وأبي داود (ت. 275هـ/ 889م)، والترمذي (ت. 278هـ/ 892م)، والنسائي (ت. 303هـ/ 916م).

الفرع الثالث: نشأة علم الحديث

تخبرنا المصادر أن مبادرة الخليفة عمر ابن عبد العزيز (ت. 101هـ/ 720م) بجمع الأحاديث النبوية واجهت بعض المعارضة. فقد روى الإمام النووي (ت. 699هـ/ 1300م)

[87]CHARFI Abdelmadjid, *L'islam entre le message et l'histoire*, Paris, Albin Michel, 2004, p. 194.

أنه "كان بين السلف من الصحابة والتابعين اختلاف كثير في كتابة العلم: فكرهها كثير منهم وأجازها أكثرهم؛ ثم أجمع المسلمون على جوازها وزال ذلك الخلاف."[88] يعود سبب زوال الخلاف لكون المسلمين قد أدركوا، كما يقول ابن الصلاح (ت. 642هـ/ 1245م)، أن "لولا تدوينه [الحديث] في الكتب لدرس في الأعصر الأخيرة."[89]

لكن السرعة التي جُمعت بها آلاف الأحاديث طرحت إشكالا آخر: ألا وهو صحتها! بالفعل، لقد اغتنم بعض "المدلسين" حسن نية الطبقة الأولى من الرواة لاختراع عدد من الروايات ونسبتها كذبا للنبي ﷺ. فانتشرت ظاهرة وضع الحديث في القرون الثلاثة الأولى للإسلام؛ يخبرنا الذهبي (ت. 748هـ/ 1348م) مثلا أن رجلا يدعى محمد ابن يونس القدمي وضع لوحده ألف حديث[90]، وابن تميم السعدي اخترع أكثر من مائة ألف حديث[91] !

ألا يجب أن نتساءل عن الدافع الذي أدّى بهؤلاء "المدلّسين" إلى وضع الحديث؟ قد يُعتقد أن هذا المسعى من عمل أعداء الدين، لكن الأستاذ طه بوسريح يرى الأمر مغايرًا تمامًا: فقد ساهم على حدّ رأيه في عملية وضع الحديث عددٌ كبيرٌ من الفقهاء ظنا منهم أنهم يخدمون الدين[92]. من دوافعهم في ذلك الفتنة الكبرى بين أنصار علي بن أبي طالب وأتباع معاوية ابن أبي سفيان: فسعت مختلف الأطراف في وضع الحديث لإصباغ تصوّراتها السياسية بالمشروعية تارة، ولاتّهام الطرف الآخر بالبدعة والفسوق تارة أخرة؛ فعلى سبيل المثال، نُسب للنبي ﷺ أنّه قال: **"إذا رأيتم معاوية على المنبر فاقـــتلوه".**

ذهب غيرهم من المدلّسين إلى وضع الحديث رغبة في الربح وجمع الأموال[93]. فقد روي عن عبد الرحمن ابن خراش مثلاً أنه ألف كتابين من الموضوعات تذم أبا بكر وعمر،

---

[88] القطان مناع، *المرجع السابق*، (ت. 197هـ/ 813م) 1416هـ/ 1996م، ص. 107.

[89] نفس المرجع.

[90] الذهبي محمد (ت. 748هـ/ 1348م)، *تذكرة الحفاظ*، المرجع السابق، ص. 619.

[91] الذهبي محمد (ت. 748هـ/ 1348م)، *سيرة أعلام النبلاء*، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1412هـ/ 1992م، ج. 11، ص. 523.

[92] بوسريح طه، *المرجع السابق*، 1424هـ/ 2004م، ص. 29.

[93] سيأتي سبب آخر في القرون اللاحقة: الخلافات بين المدارس الفقهية والكلامية. فانتشرت أحاديث تمدح مدرسة على غرار أخرى. بعض أتباع أبي حنيفة مثلا نشروا حديث: " يكون في أمتي رَجُل يُقال لَهُ : النعمان، يُكنى : أَبا حنيفة . يجدّد الله لَهُ سنتي عَلى يديه". الذهبي محمد (ت. 748هـ/ 1348م)، *سيرة أعلام النبلاء*، ج. 7، ص. 44.

وتمكّن من بيعها لبعض غلاة الشيعة بألفين درهم[94]. في حين أن بعض التجار ذهبوا إلى وضع الحديث لتسهيل بيع بضائعهم، كما هو الحال بالنسبة للرواية: **"الجبن داء فإذا أكل بالجوز فهو شفاء"** أو **"الباذنجان شفاء من كل داء"**.

لقد شكلت الرغبة في تهميش المرأة والموالي (غير العرب) والتقليل من مكانتهما السبب الرئيسي لوضع الحديث. كما أشار إلى ذلك ابن حجر العسقلاني (ت. 851هـ/ 1448م)، نُسبت جملة من المقالات الشعبية إلى النبي ﷺ كذبًا وجهلاً. من بين هذه الروايات التي لا شك في وضعها، حديث **"لا تعلمونهن [النساء] الكتابة، ولا تعلمونهن سورة يوسف، وعلموهن المغزل وسورة النور"**؛ أو **"رحم الله رجلا علق في بيته سوطا يؤدّب به أهله"**؛ أو **"إياكم والزّنج فإنه خلق مشوّه"**. والأحاديث من هذا النوع لا تعد ولا تحصى!

يبدو ممّا سبق أن وضع الحديث لم يشكّل ظاهرة منفردة تتوقف مع بضعة أشخاص، بل تيار فكري فعّال ومنظّم[95]. دفعت هذه الوضعية الخطيرة بالرعيل الثاني من المحدّثين إلى فرض جملة من القواعد للتأكّد من صحّة العدد الهائل من الأحاديث التي بلغتهم. يقول ابن سيرين (ت. 110هـ / 728م) بهذا الخصوص: "لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم."[96] يضيف ابن المبارك (ت. 181هـ/ 797م) في تبيان أهمية علم المصطلح: "الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء، بيننا وبين القوم القوائم [أي الإسناد]."[97]

فلم تكف الطبقة الثانية من علماء المصطلح بضبط متن الأحاديث، بل ذهبوا أبعد من ذلك في التدقيق حيث "وضعوا قواعد وموازين دقيقة لنقد الرواة، وتحرّي الإسناد والضبط

---

[94] ابن الجوزي أبو الفرج (ت. 597هـ/ 1200م)، *الضعفاء*، لبنان، دار الكتب العلمية، 2001، ج. 3، ص. 184.

[95] علال خالد، *مدرسة الكذابين في رواية التاريخ الإسلامي وتدوينه*، الجزائر، دار البلاغ، 1423هـ/ 2003م، ص. 113.

[96] الأصبهاني أبو نعيم (ت. 430هـ/ 1038م)، *حلية الأولياء وطبقة الأصفياء*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1409هـ/ 1988.

[97] البخاري، مقدمة الصحيح.

والعدالة، ممّا يجعل الحديث الصحيح من غيره واضحًا بيّنًا، وممّا يجعل الأخذ بالحديث وإسناد الحكم إليه مطمئنا."[98] من بين هذه القواعد المشترطة في الراوي:

- أن يكون معروفًا حقيقةً وليس بمجرد كنيته أو وصفه؛
- أن يكون قد أدرك الشخص الذي سمع عنه الحديث أو على الأقل ألا يكون هذا اللقاء مستحيلا لبعد الزمان أو المكان؛
- أن يكون مشهورا بضبط.
- أن يكون معروفا بعدالته، بمعنى أنه مشهور بالامتثال للفرائض واجتناب النواهي،
- ألا يكون الراوي متصلا بأهل البدع والأهواء.[99]

يشكّل البحث في شروط الرواة موضوع علم الحديث. تمكّن علماء المصطلح بعد سنوات من التدقيق والتحري من عزل أغلب الأحاديث المشبوهة. فعلى سبيل المثال، في مجوع ست مائة ألف حديث جمعها البخاري (ت. 255هـ/ 869م)، لم يحتفظ هذا الأخير سوى بخمسة آلاف منها؛ كذلك من بين مليون حديث جمعها الإمام ابن حنبل (ت. 240هـ/ 855م)، لم يأخذ سوى ثمانية وعشرين ألف.

الفرع الرابع: مراتب الحديث

يمكن تصنيف الحديث من حيث طبيعة، وصحته، ووظيفته، وتشريعيته.

أ. من حيث الطبيعة:

يميز الأصوليون السنة إلى ثلاثة أنواع:

- **السنة القولية:** الأحاديث التي صدرت عن رسول الله ﷺ وفق لمقتضيات الأحوال، مثل: "لا ضرر ولا ضرار"،
- **السنة الفعلية:** ما صدر عن رسول الله من أفعال ليست من جبلته البشرية، كأدائه الصلاة بهيئاتها وأركانها، وقضائه بشاهد واحد مع يمين المدعي،

---

[98] مدكور محمد سلام، *المرجع السابق*، ص. 213.

[99] شرفي عبد المجيد، المرجع السابق، 2003، ص. 195.

- **السنة التقريرية:** ما أقرّه النبي ﷺ مما صدر عن الصحابة بسكوته وعدم إنكاره، أو بموافقته وإظهار استحسانه، فسكوته أو موافقته إثبات فصار سنة نبوية[100].

ب. من حيث الصحة:

- **الأحاديث المتواترة:** التي نُقلت ملأ عن ملأ بأكثر من عشرين راو حتى يستحيل تواطؤهم على الكذب. صحة هذه الأحاديث كصحة القرآن نفسه. لكن عدد هذا النوع من الحديث لا يفوت السبعين.
- **أحاديث الآحاد:** التي نُقلت بسند يقلّ عن عشرين راو. وهي تنقسم بدورها إلى:
  - **الصحيح:** ما اتصل سنده بنقل العَدْل الضابط عن مثله إلى منتهاه من غير شذوذ ولا عِلَّة.
  - **الحسن:** هو الحديث الذي اتصل سنده بِنَقْلِ عَدْلٍ خَفَّ ضبطه ولا يكون شاذًا ولا معللاً.
  - **الضعيف:** هو ما لم يجمع صفة الحسن، بفقد شرط من شروطه.
  - **الموضوع:** الذي ورد في سنده راو معروف بالكذب والوضع.

بالطبع، لا تحتوي "الصحاح الست" إلا على الأحاديث المتواترة والصحيحة والحسنة.

ج. من حيث الوظيفة:

تنقسم السنة باعتبار وظيفتها بالنسبة للكتاب إلى[101]:

- **سنة مؤكّدة لأحكام القرآن:** أي الموافقة منها له، كأحاديث النهي عن عقوق الوالدين.
- **سنة مبيِّنة لمجمل القرآن:** أي مفصلة لأحكامه كالأحاديث الدالة على مقادير الزكاة.
- **سنة مخصصة للقرآن:** أي مقيدة لما جاء فيه مطلقا، كتقييد عموم تحريم الميتة بميتة البحر.
- **سنة منفردة بالتشريع:** أي تنص على حكم لم ترد في القرآن كعدم ميراث القاتل.

---

[100] سميح عاطف الزين، *المرجع السابق*، ص. 312.

[101] زيدان عبد الكريم، المرجع السابق، 1421هـ/ 2001م، ص.194.

د. من حيث التشريعية

أجمع علماء السنة أن ليس كل ما صدر عن النبي ﷺ تشريعا للأمة؛ لذلك تنقسم السنة باعتبارها أو لا تشريعا إلى قسمين:

- **السنة غير التشريعية:** أي ما صدر عن النبي ﷺ من أقوال وأفعال باعتباره إنسانًا لا باعتباره نبيًّا مبلغا، فهو لا يعتبر تشريعا للأمة[102] ؛ يندرج ضمن هذا الصنف ما صدر عنه ﷺ:
  - **بمقتضى الطبيعة البشرية** كالأكل والشرب والقعود،
  - **بمقتضى الخبرة الدنيوية** كتنظيم الجيوش، وتدبير أمور الحرب، والتجارة.
  - **بمقتضى خصوصية النبوة** كوصاله في الصوم والتزوّج بأكثر من أربع زوجات.
- **السنة التشريعية:** ما صدر عن النبي ﷺ باعتباره نبيًّا ومبلّغًا عن الله، كقوله ﷺ: **"لا وصية لوارث"[103]** ، أو**"المسلمون عند شروطهم"[104]** ، أو **"كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل"[105]** ، أو **"البينة على المدعي واليمين على من أنكر"[106]** .

كما هو الأمر بالنسبة لآيات الأحكام في القرآن الكريم، يجب العلم أن الفقهاء منحوا اهتماما خاصاً للسنة التشريعية؛ فأفردوا لأحاديثها تآليف عديدة أشهرها *"منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار"* للإمام عبد السلام بن تيمية الجدّ (ت. 652هـ/ 1254م)، محل شرح الإمام الشوكاني (ت. 1255هـ/ 1839م) في كتابه *"نيل الأوطار"* ، انتهج الحافظ

---

[102] مرجع سابق، ص.193.

[103] **الترمذي**، *الجامع*، كتاب "الوصايا"، باب "ما جاء لا وصية لوارث"، حديث رقم 2047؛ **أبو داود**، *السنن*، كتاب "الوصايا"، باب "مخالطة اليتيم في الطعام"، حديث رقم 2490؛ **النسائي**، *السنن*، كتاب "الوصايا"، باب "إبطال الوصية للوارث"، حديث رقم 3600؛ **ابن ماجة**، *السنن*، كتاب "الوصايا"، باب "لا وصية لوارث"، حديث رقم 2706؛ **الإمام أحمد**، *المسند*، حديث رقم 17718.

[104] **الحاكم**، *المستدرك*، حديث رقم 2247؛ **البيهقي**، *السنن الكبرى*، كتاب "الوصايا"، باب "الرجل يتزوج امرأة على حكمها..."، حديث رقم 13368.

[105] **ابن حبان**، *الصحيح*، كتاب "الطلاق"، حديث رقم 4362؛ **النسائي**، *السنن الكبرى*، كتاب "الطلاق"، حديث رقم 5451؛ **ابن ماجة**، *السنن*، كتاب "العتق"، باب "المكاتب"، حديث رقم 2514؛ **الإمام أحمد**، *المسند*، *حديث رقم* 24936.

[106] **البيهقي**، *السنن الكبرى*، كتاب "النفقات"، باب "ما جاء في تقدير الغرة..."، حديث رقم 15125.

بن حجر العسقلاني (ت. 851هـ/ 1448م) نفس المنهج في كتابه "*بلوغ المرام من أدلة الأحكام*" الذي شرحه الإمام الصنعاني (ت. 1182هـ/ 1768م) بكتاب "*سبل السلام*".[1]

[1] القرضاوي يوسف، *المرجع السابق*، 1413هـ/ 1993م، ص. 47.

المبحث الثاني
المصادر الاجتهادية للشريعة الإسلامية

لقد حاولنا في الصفحات السابقة تقديم دراسة موجزة للمصدرين الأساسيين للتشريع الإسلامي: القرآن والسنة. باعتبارهما نصوصا مقدسة، أهم ما يتميز به المصدرين أنهما غير قابلين لأي مقاربة نقدية فيما يخص محتواهما. فلا خلاف بين أهل العلم حول إلزامية الأحكام المنصوص عليها بموجب القرآن والسنة، اللهم إلا إذا كانت هذه الأحكام غير قطعيّة في إفادة الحكم "فيكون استنباطا بالنظر فيها وتفهّمها، وقد يختلف النظر تبعًا لتفاوت العقول والأفهام، فيختلف الحكم في دائرة هذه النصوص."[1]

من جهة أخرى، وكما سبقنا وأن أشرنا إلى ذلك عند تطرّقنا لتاريخ التشريع الإسلامي، إن اتّساع دائرة الإسلام طرح جملةً من المسائل الشرعية الجديدة لم تجب عليها النصوص، إذ هناك أمور كثيرة لم يرد بشأنها نص خاص. وباعتبار النصوص متناهية وأفعال العباد والحوادث البشرية غير متناهية، تُركت للمجتهدين مهمّة استنباط أحكامها على ضوء قواعد النصوص؛ لذلك تنوّعت المصادر التشريعية حسب اصطلاح رجال تاريخ التشريع الإسلامي إلى **أدلّة أصليّة** و**أدلّة تبعيّة**؛ وقيل أيضا: **أدلّة راجعة للنّقل** و**أدلّة راجعة للرّأي**[2]. يقترح الأستاذ مدكور محمد سلام أن تردّ مصادر الشريعة "إلى مصدرين اثنين: **الدين** ويشمل الكتاب والسنة؛ و**الفقـــه** ويشمل الإجماع والقياس وما يتفرّع عليه."[3]

مهما اختلف المؤرخون في العبارات المستخدمة للإشارة إلى **المصادر الأصلية** و**المصادر الاجتهادية** للشريعة الإسلامية، يبقى أساس التّمييز بين النوعين من الأدلة قائمًا

---

[1] واصل نصر فريد محمد، *المرجع السابق*، ص. 141.

[2] *المرجع السابق*، ص. 141.

[3] مدكور محمد سلام، *المرجع السابق*، ص. 198.

على قوله تعالى: **{يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم}** (النساء: 59)؛ "فالأمر بطاعة الله وطاعة الرسول أمر باتباع القرآن والسنة، والأمر بطاعة أولي الأمر من المسلمين على حد تعبير أهل العلم "أمرٌ بإتباع ما اتّفق عليه المجتهدون من أحكام، لأنّهم أولو الأمر التشريعي من المسلمين"[1]. بالطبع لم يتفق العلماء المجتهدون على اعتبار كافة المصادر الاجتهادية؛ فكان ذلك من الأسباب الرئيسية لاختلاف المذاهب وتباين الفتاوى؛ فبعد إقرارهم بأن المصادر الاجتهادية ثمانية، وقع الاتفاق بينهم على مصدرين (المطلب الأول)، وبقي الاختلاف قائما حول ست مصادر (المطلب الثاني).

المطلب الأول:

المصادر الاجتهادية المتفق عليها

يُشير النوع الأول من المصادر الاجتهادية أو المتفق عليها إلى تلك المصادر التي تجد دليل مشروعيّتها صراحةً في الكتاب والسنة؛ تتمثل هذه المصادر في الإجماع (الفرع الأول) والقياس (الفرع الثاني).

الفرع الأول: الإجماع

الإجماع لغة "الاتفاق"، وهو يعني في مصطلح الأصوليين "اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور بعد وفاة الرسول على حكم شرعي في واقعة."[2] قبل أن يصبح الإجماع المصدر الثالث للتشريع الإسلامي، لعب دورا أساسيا في توحيد كلمة الأمّة حول شرعية تنصيب الخليفة، وجديّة جمع المصحف، وصحّة المبادئ العقائدية. أما من الناحية العمليّة، يبقى الإجماع ركيزةً لعدد كبير من الأحكام الشرعية، كتحريم الربا في الأصناف الست، وعدم جواز أكل شحم الخنزير، وحق الجدة في سدس الميراث، وصحة عقد الزواج بدون تسمي المهر.[3]

---

[1] سميح عاطف الزين، *المرجع السابق*، ص. 302.

[2] خلاف عبد الوهاب، *علم أصول الفقه*، القاهرة، مكتبة الدعوة الإسلامية، 1422هـ/ 2002م، ص. 45.

[3] البراجلي متولي، *المرجع السابق*، 1430هـ/ 2010م، ص. 239.

أ. أدلة مشروعيته

ألا يتنافى اعتبار الإجماع مصدرًا من مصادر التشريع مع مبدأ ألوهية مصدر الشريعة الإسلامية المعبّر عنه بقوله تعالى: **{إن الحكم إلا لله}**(الأنعام: 57)؟ لا! يجيب الأصوليون.

يستمد الإجماع مشروعيّته من الكتاب: **{ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم و ساءت مصيرا}** (النساء: 115)؛ بالنسبة للشافعي (ت. 204هـ/ 820م)، "اتباع غير سبيل المؤمنين هو مخالفة الإجماع."[1]

ورد أيضا في السنّة: **"فَمَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا، فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ، وَمَا رَأَوْا سَيِّئًا، فهُوَ عِنْدَ اللَّهِ سَيِّئٌ"**[2]. وأكثر من هذا الحديث دلالة على حجية الإجماع قوله ﷺ: **"لا تَجْتَمعُ أُمّتي عَلَى ضَلالَة."**[3] يقول الحافظ ابن حجر (ت. 851هـ/ 1448م) في شرحه للحديث أن "مقتضى ذلك أنّهم عُصموا من الخطأ فيما أجمعوا عليه قولاً وفعلاً."[4]

ادّعى بعض المستشرقين أمثال "جوزاف شاشت" (1414هـ/ 1994م) أن المسلمين قد اقتبسوا فكرة "إجماع العلماء" من المنظور الروماني *أوبينيوبريندیوم*[5]، وذلك لتعزيز ملكهم بواسطة العلماء[6]. لكن هذه الفرضية لا أساس لها من الصحة، بقدر ما ترادفت النّصوص الشرعية الدالّة على فضل أهل العلم ومكانتهم المميّزة في المجتمع الإسلامي؛ منها قوله تعالى: **{فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون}** (النحل: 16)؛**{يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم}** (النساء: 59)، قيل أن "أولي الأمر"

---

[1] الخضري بك محمد، *تاريخ التشريع الإسلامي*، مرجع سابق، 1412هـ/ 1992م، ص. 164.

[2] ابن حنبل، مسند "العشرة المبشرين بالجنة"، حديث رقم 3468.

[3] ابن ماجة، *السنن*، حديث رقم 3944.

[4] العسقلاني ابن حجر (852هـ/ 1449م)، *فتح الباري في شرح صحيح البخاري*، مرجع سابق، ج 13، ص 317.

[5] SCHACHT Joseph, *Introduction au droit islamique*, op.cit, 1964, p. 27.*opinoprudentium*

[6] BLANC François-Paul, *Le droit musulman*, Paris, Dalloz, 1998, p. 16.

هم العلماء؛ ورد أيضا عن النبي ﷺ: **"إِنَّ الْعُلَمَاءَ هُمْ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ"**[1]. وقد اعترف من مستشرق آخر، الأستاذ "فرانسوا بول بلان" (1418هـ/ 1998م)، بالطابع الإسلامي للإجماع حيث يقول: "يمكن تعريف الإجماع بأنه نوع من أنوع الوحي غير المباشر؛ فعندما تشهد الأمة بهدى علمائها على حكم من أحكام الشرع، يصبح وكأن هذا الحكم ألهمه الله؛ ذلك معنى *العصمة* المعترفة للأمة؛ تلك كرامة مخصصة لأمة محمد."[2]

ب. مراتب الإجماع

لقد طرح منظور الإجماع منذ العصور الإسلامية الأولى إشكالاً جوهريًّا: كيف يُمكن التأكّد من اتفاق كلمة المسلمين عبر كافة الأمصار؟

ما دامت الأمة الإسلامية مركزة في المدينة المنورة، كان من اليسير التأكّد من اتفاق المؤمنين. لكن اتساع دائرة الإسلام جعل من العسير التحقق من الإجماع. فلم يجد أهل العلم من ملجأ سوى تقييد الإجماع من حيث الزمان والمكان: لم يعد الأمر يتعلق باتفاق المسلمين عامّةً، بل مجرد **اتفاق أهل العلم في عصر من العصور.**

إن تقييد إجماع الأمة باتفاق علمائها لم يقض على الإشكال: كيف يُمكن في مطلع القرن السابع للميلاد التأكّد من اتفاق مئات المجتهدين في دولة تمتد من الصين شرقًا إلى الأندلس غربا؟ أشار الإمام الشافعي (ت. 204هـ/ 820م) إلى هذه الصعوبة بقوله: "أرأيت قولك لا تقوم الحجة إلا بما أجمع عليه الفقهاء في جميع البلدان، أتجد السبيل إلى إجماعهم كلّهم ولا تقوم الحجة على أحد حتى تتلقاهم كلهم أو تنقل عامة عن عامة عن كل واحد منهم؟ ما يوجد هذا !"[3]

لم يجد أهل العلم هنا أيضا من حل لهذا الإشكال العويص سوى إقرار مرتبتين جديدتين للإجماع:

---

[1] **ابن حبان**، *الصحيح*، كِتَابُ "الْعِلْمِ"، بَابُ "الزَّجْرِ عَنْ كِتْبَةِ الْمَرْءِ السُّنَنَ"، حديث رقم 88؛ **أبو داود**، *السنن*، كِتَاب "الْعِلْمِ" ،بَاب "الْحَثِّ عَلَى طَلَبِ الْعِلْمِ"، حديث رقم 3160؛ **الترمذي**، *السنن*، كِتَاب "الْعِلْمِ"، بَاب "مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْفِقْهِ عَلَى الْعِبَادَةِ"، حديث رقم 2626؛ **البيهقي**، *المدخل إلى السنن الكبرى*، بَابُ "فَضْلِ الْعِلْمِ"، حديث رقم 248.

[2] BLANC François-Paul, *op.cit*, 1998, p. 16 .

[3] الخضري بك محمد، المرجع السابق، 1412هـ/ 1992م، ص. 165.

- **الإجماع السكوتي** أو **الضمني** الذي يعتبرُ من باب الاتفاق عدم صدور أي معارضة على الحكم المتفق عليه لمدة قرن من الزمن؛
- **الإجماع المحلّي أو المذهبي** الذي يتوقّف مع اتفاق فقهاء مدرسة فقهية معينة؛ فقد اكتفى أتباع المذهب المالكي بإجماع أهل المدينة، وعلماء الشيعة بإجماع أهل البيت؛ فـ" الإمام مالك بن أنس، وكذلك الشيعة، لم يشترطوا إجماع كل المجتهدين المسلمين ليكون الإجماع حجة فيما اجتمعوا عليه من الأحكام، بل ذهب الأوّل إلى اعتبار إجماع أهل المدينة وحدهم. كما ذهب الآخرون إلى إجماع مجتهديهم وحدهم."[1]

ج. حجية الإجماع

يجب العلم أن تطوّر مراتب الإجماع من **"اتفاق الأمة"** إلى **"اتفاق العلماء"**، ثم من **"الإجماع السكوتي"** إلى **"الإجماع المذهبي"**، ترتّبت عنه آثار جسيمة. فبعدما كان المنظور يفترض إجماع المؤمنين كافّة، أصبح في نهاية المطاف يشير إلى إجماع العلماء دون سواهم من العامة، بالإضافة للمذاهب التي لا يعتدّ بخلافها، وكذا العبيد والنساء[2].

دفع هذا التغيير الذي طرأ على مدلول الإجماع ببعض المجتهدين إلى إنكار اتّفاق المتأخرين كمصدر من مصادر التشريع. منهم الإمام أحمد بن حنبل (ت. 240هـ/ 855م) الذي لا يقرّ إلا بإجماع الصحابة؛ أما بعدهم فبالنسبة له "من ادعى الإجماع فهو كاذب."[3] وقد شاطره في الرأي الإمام أبو بكر الرازي (327هـ/ 938م) حيث يقول في الإجماع أن "الإنصاف أنّه لا طريق لنا إلى معرفته إلا في زمان الصحابة."[4] كذلك روي عن الإمام الشافعي (ت. 204هـ/ 820م) أنه "أنكر أن يكون للإجماع وجود إلا في الفرض الذي لا يسع أحد جهله من الصلوات والزكاة وتحريم الحرام."[5]

---

[1] موسى محمد يوسف، *المرجع السابق*، 1430هـ/ 2009، ص. 176.

[2] شرفي عبد المجيد، مرجع سابق، ص 180.

[3] الخضري بك محمد، المرجع السابق، 1992، ص. 165.

[4] نقلا عن: الإسنوي جمال الدين (ت. 772هـ/ 1370م)، *نهاية السول شرح منهاج الوصول في علم الأصول*، تحقيق محمد علي عبد القادر، بيروت، دار الكتب العلمية، 1419هـ/ 1999م، ص 283.

[5] نفس المرجع، ص. 164.

يمكن تلخيص حجج المقيّدين للإجماع في عهد الصحابة دون سواهم أن ركن "اتفاق جميع المجتهدين" يستوجب أمرين: "الأول تحقيق شخصية كل مجتهدي الأمة في عصر، الثاني أن يسمع من كل منهم رأيه في المسألة وتكون الآراء كلها على وفاق؛ ولا يتحقّق ذلك عنهم إلا بعد أن ينقله عدد يفيد العلم نقله وهو عدد التواتر، الأمر الأول مستحيل."[1] تتجلى هذه الفكرة بوضوح في قول البيضاوي (ت. 685هـ/ 1292م): "يتعذر الوقوف عليه [الإجماع] لانتشارهم، وجواز إخفاء واحد منهم خموله وكذبه خوفًا، أو رجوعه قبل فتوى الآخر."[2]

وقد استند الرافضون للإجماع السكوتي لنفس الحجة تقريبا: يجب أن تُعلم فتوى المفتي علما يقينيًا بقول لا يحتمل التردّد، في حين أن السكوت متردّد إذ قد يسكت من غير إضمار الرضا لأسباب، منها أن "يعتقد أن كل مجتهد مصيب، أو ينتظر فرصة الإنكار، أو يعلم أنه لو أنكر لم يلتفت إليه وناله ذل."[3]

مهما كانت الحجج التي استند عليها الرافضون لبعض مراتب الإجماع، ما يهمّنا هنا قيام الخلاف بخصوص هذا المصدر الاجتهادي. وإن دلّ ذلك على شيء فإنه يدلُّ قطعًا على بطلان قول من قال بأن إنكار حكم الإجماع القطعي كفرٌ لأن إنكاره يتضمّن إنكار دليل قاطع؛ فإطلاق القول بتكفير منكر حكم الإجماع ليس بصحيح[4]. يقول إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت. 478هـ/ 1085م) بهذا الخصوص: "فشا في لسان الفقهاء أن خارق الإجماع يُكفّر، وهذا باطلٌ قطعًا؛ فإنّ من يُنكر أصل الإجماع لا يُكفّر."[5] فمهما اكتسب الإجماع من الأهمية في التشريع الإسلامي، ففي كل حال "ليس مصدرا إلى جانب الكتاب والسنة، وإنما لا يُعتمد عليه إلا من أجل كونه وسيلة إثبات في بعض الحالات [...]؛ وهكذا كان المصدران الوحيدان هما الكتاب والسنة."[6]

---

[1] الخضري بك محمد، *أصول الفقه*، مرجع سابق، ص. 283.

[2] البيضاوي عبد الله (ت. 685هـ/ 1292م)، *منهاج الوصول إلى علم الأصول*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1432هـ/ 010م.

[3] الخضري بك محمد، *أصول الفقه*، المرجع السابق، 1389هـ/ 1969م، ص. 274.

[4] نفس المرجع، ص. 287.

[5] الجويني أبو المعالي (ت. 478هـ/ 1085م)، *البرهان في أصول الفقه*، مرجع سابق، ص. 724.

[6] سميح عاطف الزين، *المرجع السابق*، ص. 305.

د. أهمية الإجمـــاع

رغم الخلاف القائم بين الأصوليين بخصوص مراتب الإجماع، يبقى اتفاق العلماء في كل حال من أهم المصادر الاجتهادية للتشريع الإسلامي. بإتاحته لأهل الاجتهاد فرصة الاتّفاق لإصدار أحكام شرعية جديدة مشهود لها بالصحة والاعتبار، يمكن الاستفادة من الإجماع في معرفة الأحكام الشرعية للوقائع الجديدة في وقتنا الحاضر.[1] لربما أصبح من الأسهل اليوم انعقاد الإجماع مع تطوّر وسائل الاتصال؛ إذ يكفي للدول المسلمة تحديد قائمة للمجتهدين فيها، وتسهيل اجتماعهم في إطار مجمع فقهي على مستوى العالم الإسلامي لدراسة المسائل الجديدة التي تحتاج للدراسة؛ وحتى إن تعذر حضور بعضهم من الممكن أخذ رأيهم عن طريق وسائل الاتصال الحديثة كالأنترنيت وغيرها.[2] وقد سبقنا إلى هذه الفكرة الأستاذ عبد الوهاب خلاف (1366هـ/ 1947م) حيث نصح الحكومات المسلمة منذ أكثر من نصف قرن بتنظيم الإجماع في إطار قانوني ومؤسساتي معاصر:

> "يمكن انعقاد [الإجماع] إذا تولّت أمره الحكومات الإسلامية على اختلافها. فكل حكومة تستطيع أن تعيّن الشروط التي بتوافرها يبلغ الشخص مرتبة الاجتهاد، وأن تمنح الإجازة الاجتهادية لمن توافرت فيه هذه الشروط، وبهذا تستطيع كل حكومة أن تعرف مجتهديها وآراءهم في أيّة واقعة. فإذا وقفت كل حكومة على آراء مجتهديها في واقعة، واتفقت آراء المجتهدين جميعهم في كل الحكومات الإسلامية على حكم واحد في هذه الواقعة، كان هذا إجماعا وكان الحكم المجمع عليه حكما شرعيا واجبا اتباعه على المسلمين جميعهم."[3]

يجب العلم من جهة أخرى أنّه لا مانع من نسخ إجماع وقع في عصر من العصور السابقة بإجماع جديد. وصورة ذلك أن مستند الإجماع الأول كان قياسا على وصف رآه الأولون مصلحة، ثم تغيّرت المصالح في زمن ثان فقاس أهله باعتبار وصف آخر، يجوز أن يجمعوا على خلافه فينسخ به الأول؛ قال فخر الإسلام البزدوي (482هـ/ 1089م) في هذا

---

[1] علي جمعة محمد، *المرجع السابق*، 1433هـ/ 2012م، ص. 386.

[2] البراجلي متولي، *المرجع السابق*، 1430هـ/ 2010م، ص. 241.

[3] خلاف عبد الوهاب، *علم أصول الفقه*، المرجع السابق، ص. 47.

الخصوص: "والنسخ في ذلك كلمة الإجماع بمثله جائز."[1] فخلاصة القول أنه إذا "كان السّلف قد أجمعوا على الاستدلال بدليل معيّن، فإنّه يجوز لمن بعدهم إحداث دليل آخر؛ ومازال المجتهدون في كل عصر يتمدّحون بإظهار الأدلة التي لم يستدل بها سابقوهم على ما وضح أمام أنظارهم من المسائل؛ فإن كان السلف قد أجمعوا على تأويل فإنّه يجوز لمن بعدهم إحداث تأويل آخر."[2]

لم يكتف أهل العلم بالقول بجواز نسخ الإجماع بمثله، بل ذهب بعضهم أبعد من ذلك في اعتبار قوّته التشريعية حيث افترضوا إمكانية نسخ الحكم القرآني بحكم الإجماع. يخبرنا الإمام أبو حامد الغزالي (ت. 505هـ/ 1111م) بهذا الخصوص: "كما اختُلف في نسخ حكم من القرآن بالسنة، اختف في جواز نسخه بالإجماع؛ وإن كان المختار هنا عدم جوازه وهو رأي الأكثرين، أما الأقلّون فقد أجازوه."[3] وقد أورد هؤلاء جملة من المسائل قالوا فيها إن إجماع الصحابة نسخ نصوص الكتاب منها[4]:

- إجماعهم على إسقاط سهم **"المؤلفة قلوبهم"** (التوبة: 60) في عهد أبي بكر رغم نص الكتاب على حقهم فيها صراحة؛
- إجماعهم على مشروعية الخراج رغم معارضته ظاهرا لآية تقسيم الغنائم (الأنفال: 41)،
- إجماعهم على أن الأم تحجب من الثلث للسدس بالأخوين رغم قوله تعالى: **{إن كان له إخوة فلأمه السدس}** (النساء: 11)؛ روي أن ابن عباس سأل عثمان عن المستند الشرعي فقال له عثمان: "حجبها قومك".

فقيل: هذا إجماع منهم على خلاف الدليل القاطع[5].

بالطبع، تبقى هذه الأمثلة حالات شاذة صنّفها جمهور أهل السنة ضمن ما يُعرف بالاستحسان الذي سنعود إليه في زمن لاحق. فاستنادًا للقاعدة الفقهية التي مفادها أنه "لا

---

[1] نقلا عن: الخضري بك محمد، *أصول الفقه*، مرجع سابق، 1389هـ/ 1969م، ص. 264*.

[2] نفس المرجع، ص. 272.

[3] الغزالي أبو حامد (ت. 505هـ/ 1111م)، *المستصفى*، ج 1، ص 124-126.

[4] الخضري بك محمد، *أصول الفقه*، مرجع سابق. 6، 1389هـ/ 1969م، ص. 280.

[5] نفس المرجع، ص. 280.

يُنسخ الإجماع إلا بإجماع مثله ولا ينسخ الإجماع نصًّا"[1]، استبعد الجمهور إمكانية نسخ الإجماع للنّصوص القطعية الدلالة. اللهم إلا إذا كان النص ظني الدلالة، ففي هذه الحالة جاز أن ينعقد الإجماع على ما يبدو أنه المعنى الظاهر.[2]

الفرع الثاني: القياس

القياس لغةً المساواة بين الأشياء. وهو يعني في اصطلاح الأصوليين "إلحاق واقعة لا نصّ على حكمها بواقعة ورد نصٌّ بحكمها في الحكم الذي ورد به النص، لتساوي الواقعتين في علة هذا الحكم"[3]. قيل أيضا في تعريفه أنه "إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت"[4]، أو "مساواة فرع الأصل في علة حكمه."[5]

أ. تطبيقاته

توضح الأمثلة التالية منظور القياس:

- نعلم أن حد الخمر أربعين جلدة بعلة ذهاب العقل؛ يُعاقب قياسا عليها بنفس العقوبة كل من تناول مسكرًا، سواء كان نبيذًا أو مخدرات.
- الدية محددة بعشرة دراهم؛ قاس عليها بعض الفقهاء لتحديد الحد الأدنى للمهر بعشر دراهم بعلة أن فتك عذرية العروس لا يمكن أن يقل عن مبلغ الدية.
- ورد في الحديث أن **"القاتل لا يرث"**[6]؛ قاس عليه الفقهاء عليه للقول بأن الوصية لا تُنفّذ للموصى له في حالة ما تسبب في قتل الموصي.
- أباحث الشريعة فسخ عقد البيع في حالة التدليس؛ قال الفقهاء قياسا عليه بجواز فسخ عقد الزواج في حالة وقوع التدليس من طرف أحد الأزواج.

---

[1] نفس المرجع، ص. 6.

[2] نفس المرجع، ص. 264-265.

[3] خلاف عبد الوهاب، *علم أصول الفقه*، المرجع السابق، ص. 52.

[4] البيضاوي عبد الله (ت. 685هـ/ 1292م)، المرجع السابق، 1432هـ/ 2010م.

[5] ابن الحاجب عثمان (ت. 646هـ/ 1249م)، *مختصر الأصول*، طبعة حسن حلمي، 1307 هـ/ 1889م.

[6] الترمذي، حديث رقم 2036؛ النسائي، حديث رقم 6157؛ ابن ماجة حديث رقم 2637.

- نهى القرآن صراحة عن البيع وقت صلاة الجمعة؛ قاس الفقهاء عليه للقول بحرمة إبرام عقود أخرى كالإجارة للاشتراك في العلة المتمثلة في حضور الخطبة[1].

نستنتج من الأمثلة السابقة أن القياس ليس مجرّد تفسير بالرأي لنصوص الشرع، بل هو تفكير منهجي يعتمد على قواعد محددة. وقد اعترف بذلك المستشرق "فرانسوا بول بلان" حين يصف القياس بأنه "تفكير علمي منظّم يسمح بإيجاد حلّ لمسألة معينة بالاعتماد على مسألة مماثلة اقترح لها النص حلا."[2] نجد نفس الفكرة عند الأستاذة إسماعيلي سيرين عندما تضيف بخصوص القياس أنه "عملية فكرية تسمح بالجمع بين التنزيل الإلهي والفكر الإنساني، تفكيرٌ لا يعتمد على الرأي فحسب، بل أيضا على عامل معلوم من الشرع يحتمل اشتراك في العلة ويؤدي إلى اكتشاف القاعدة العامة التي أرادها الشارع."[3]

ب. أركانـــــه

يقوم القياس على أربعة أركان يمكن تلخيصها كالآتي:

- **المقيس:** أو المسألة التي لم يرد فيها نصٌّ (كحكم تناول المخدرات).
- **المقيس عليه:** أو ركيزة القياس؛ قد يكون النصّ آيةً قرآنية أو حديثًا نبويا أو إجماعًا (الآية التي تحرم الخمر مثلا).
- **الحكـــم:** الحل الذي اقترحه النص في المسألة المماثلة (في حالة تناول الخمر حدّ أربعين جلدة).
- **العلـــــة:** القاسم المشترك بين المسألة التي أجابت عليها النصوص والمشكل المراد حله. يمكن تعريفها بالسبب الذي وضع المشرع من أجله الحكم (في مسألة تحريم الخمر، لا شك أن العلة تتمثل في ذهاب العقل).

---

[1] الزرقاء مصطفى أحمد، المرجع السابق، ص. 82.

[2] BLANC François-Paul, op.cit, 1995, p. 19.

[3] ISMAÏLI-BASTIEN Syrine, *Droit musulman : exposé des sources*, Lille, I.R.E.E.N.A.T, 2008.

ج. دليل مشروعيته

نظرا لدقة القواعد التي يقوم عليها القياس، و صرامة المنهجية التي يستندُ إليها، ذهب بعض المستشرقين إلى القول بأن الأ صوليين قد اقتبسوا أ سلوب القياس من عند الأعاجم؛ فبينما يعتبر "ريمون تشارلز" أن "المتكلمين أخذوه عن الفلا سفة اليونان بين القرنين الأول والثاني للهجرة[1] ، يعتقد "جوزاف شا شت" أن القياس مقتبس من شريعة اليهو د نظرًا للأ صل العبراني للكلمة.[2]

لا شك في بطلان هذه النظرية. فقد ترا دفت الآثار التي تخبرنا أن النبي ﷺ ا ستند للقياس، و ذلك بالطبع قبل اكتشاف العرب للفلسفة الإغريقية. فقد روى مثلا أن امرأة أتت النَّبِّي ﷺ فـَـقَـالَت: "إِنَّ أَبِـــي ماتَ وَلَمْ يَحُجَّ، أَفَأَحُجُّ عَنْهُ؟" قَالَ: **"أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكَ دَيْنٌ أَكُنْتَ قَاضِيَتَهُ؟"**، قَالَت: "نَعَمْ"، قَالَ: **"فَدَيْنُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَحَقُّ، حُجّ عَنْهُ"**[3].

كذلك الأمر بالنسبة للخلفاء الرا شدين الذين ا ستندوا أكثر من مرة للقياس لإيجا د حلول للمسائل الجديدة التي واجهتهم. فقد ورد في و صية الخليفة عمر (ض) للقضاء: *"الفهم فيما أدلي إليك مما ورد عليك مما ليس فيه قرآن ولا سنة، ثم **قايس** بين الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال ثم أعمد فيما ترى أحبها إلى الله وأ شبهها بالحق."*[4] رُوي أيضا عن الإمام علي (ض): *"يُعرف الحق بالمقايسة عند ذوي الألباب."*[5]

نستطيع أن نضيف للأحا ديث السابقة الآيات القرآنية العديدة الداعية إلى تدبّر الأحكام الوار دة فيه لا ستنباط أفضل الحلول الشرعية، منها قوله تعالى: **{لعلمه الذين يستنبطونه منهم}** (النساء: 83). ما الفائدة من تدبّر الأحكام القرآني سوى اكتشاف علل وجو دها للقياس عليها؟ دون أن ننسى في أ دلّة مشروعية القياس إجما ع جمهور العلماء على اعتباره المصدر

---

[1] RAYMOND Charles, *Le Droit musulman*, Paris, P.U.F, 1956, p. 16.
[2] SCHACHT Joseph, *Introduction au droit islamique*, op.cit, 1964, p. 29.
[3] **الإمام أحمد**، مسند "العشرة المبشرين بالجنة"، حديث رقم 15750؛ **البيهقي**، *السنن الكبرى*، حديث رقم 7981، ابن أبي شيبة، حديث رقم 14889.
[4] خلاف عبد الوهاب، *علم أ صول الفقه*، المرجع السابق، ص. 58.
[5] المفيد محمد (ت. 412هـ/ 1022م)، *الاختصاص*، قم (إيران)، جامع المدر سون، د.ت، ص. 381.

الرابع للشريعة الإسلامية؛ بالطبع، يبقى الإجماع أقوى الحجج؛ "فهو أن الصّحابة اتفقوا على استعمال القياس في الوقائع التي لا نص فيها من غير نكير من أحد منهم."[1]

رغم قوة الأدلة الشرعية السابقة، إلا أنها لم تكن كافية لإقناع بعض الفقهاء بمشروعية القياس. فقد أنكرت الشيعة الجعفرية والظاهرية القياس كمصدر من مصادر الشريعة؛ روي بهذا الخصوص عن الإمام موسى الكاظم (ت. 182هـ/ 799م) أنه قال: "ما ضلّ الذين من قبلكم إلا بالقياس."[2] نجد نفس الفكرة عند ابن حزم الظاهري (ت. 456هـ/ 1064م) الذي كان "أشد هؤلاء جميعا في رفض القياس اكتفاء بنصوص القرآن والسنة."[3] يستند "نفاة القياس" كما يلقّبهم الأصوليون إلى حجّتين: "أحدهما أن النصوص القرآنية والنبوية قد انتهت بكل الأحكام لازمها ونقلها ومكروهها ومباحها؛ والثاني أن القياس زيادة على النصوص الكاملة بعمل الإنسان لا بشرع الديّان."[4]

بالطبع، يترتّبُ عن استبعاد القياس من مصادر الشريعة آثار جسيمة؛ ففي مسألة ربا الفضل أو تبادل جنسين ربويين بفائدة مثلاً: بالإضافة للآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تشدد في وعيد آكل الربا، تُخبرنا السنة أن النبي ﷺ منع التبادل بفائدة في ست أصناف: الذهب والفضة والبرّ والشعير والتمر والملح.[5] قاس جمهور الفقهاء عليها لتمديد حكم ربا الفضل إلى كافة الأموال الربوية خاصة منها الأوراق النقدية. لكن الظاهرية، باستبعادهم القياس، قد حصروا حكم الربا في الأصناف الواردة في الحديث دون غيرها من الأموال الربوية.

---

[1] الخن مصطفى سعيد، *أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء*، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1402هـ / 1982م، ص. 479.

[2] نفس المرجع.

[3] موسى محمد يوسف، *المرجع السابق*، 1430هـ/ 2009، ص. 180.

[4] أبو زهرة محمد، *علم أصول الفقه*، المرجع السابق، ص. 226.

[5] روى الإمام مسلم (2978) عن النبي ﷺ أنه قال: **"الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلًا بِمِثْلٍ سَوَاءً بِسَوَاءٍ يَدًا بِيَدٍ، فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ، فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ."**

في كل حال، تبقى ظاهرة نفي القياس حالة شاذة لا يُقاس عليها. وقد اجتهد المتقدمون من أهل العلم في الرد على القائلين به بمختلف الحجج النقلية والعقلية، حتى أضحى القياس اليوم مقبولا اليوم لدى الخاص والعام بمثابة المصدر الرابع للشريعة الإسلامية.

المطلب الثاني:

المصادر الاجتهادية المختلف فيها

يُشير النوع الثاني من الأدلّة الاجتهادية إلى تلك المصادر التي لم يتّفق العلماء على مشروعيتها، وهي ذو طبيعتين: **أدّلة عقلية** تستند للمعقول أو المنطق (أولا)؛ و**أدلة نقليّة** قائمة على النّقل والرواية (ثانيا).

أولا: المصادر الاجتهادية العقلية

باعتبار طابعها العقلاني، كادت المصادر الاجتهادية العقلية تكون حكرًا على مدرسة الرأي التي يمثّلها المذهب الحنفي ونسبيّا المذهب المالكي. وهي تتمثّل على التوالي في المصالح المرسلة (الفرع الأول) والاستحسان (الفرع الثاني) والحيل الشرعية (الفرع الثالث).

الفرع الأول: المصالح المرسلة

يتفق العلماء للقول بأن غاية الشريعة الإسلامية تحقيق مصالح العباد، وأنها لم تُحرّم على الناس أمرًا إلا إذا كان مفسدا لهم ولم توجب عليهم أمرا إلاّ إذا كان عادا عليهم بالمصلحة[1]. وقد أحسن ابن القيم الجوزية (ت. 751/ 1350م) التعبير عن هذا المبدأ:

> "إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها وحكمة كلها؛ فكلّ مسألة خرجت من العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدّها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن دخلت فيها بالتأويل.[2]

---

[1] واصل نصر فريد محمد، *المرجع السابق*، ص. 49.

[2] ابن القيم الجوزية (ت. 751/ 1350م)، *إعلام الموقعين عن رب العالمين*، *المرجع السابق*.

استنادًا لهذا المبدأ، قام الفقهاء بتقسيم الأعمال التي تُعدّ من المصالح وفق دلائل نصوص الشريعة إلى ثلاثة أقسام: **الضروريات** أو التصرفات التي تتوقّف عليها صيانة النفس والدين والمال والنسب والعرض، فإذا فُقد بعضها انهارت الحياة الإنسانية أو اختلّت؛ **الحاجيات** وهي التصرفات التي لا تتوقّف عليها صيانة تلك الأركان الخمسة لكنّها تتطلّبها الحاجة لرفع الحرج كالتمتع بالطيبات؛ **التحسينيات** التي لا تتحرّج الحياة بتركها لكنّ مراعاتها من مكارم الأخلاق ومحاسن العادات.[1]

سواء تعلّق الأمر بالضروريات أو بالحاجيات أو بالتحسينيات، نعلم أن نصوص الشريعة لم تُعالج صراحة سوى عددًا محدودًا من المسائل التشريعية، في حين تبقى المسائل المتولدة عن العلاقات الإنسانية لا متناهية. فلدينا إذن، من جهة، ما يُسمى **بالمصالح المعتبرة** التي سنّ لها الشارع أحكامًا كالقصاص لحفظ النفس وحدّ السرقة لحفظ المال؛ وعندنا، من جهة أخرى، مصالح لم تُخصّص لها النصوص حكمًا تاركةً ذلك للاجتهاد، وهي التي تُسمّى في مصطلح الأصوليين **بالمصالح المرسلة.**

نستطيع ممّا سبق تعريف المصلحة المرسلة "بالمصلحة التي لم يشرع الشارع حكمًا لتحقيقها ولم يدل جليل شرعي على اعتبارها أو إلغائها"[2]. قيل أيضا في تعريفها أنّها "كل مصلحة غير مقيّدة بنص من الشارع يدعو إلى اعتبارها أو عدم اعتبارها، وفي اعتبارها مع هذا جلب نفع أو دفع ضرر"[3]. اقتُرحَ أيضا تعريفها بـ"المصالح التي يرجع معناها إلى اعتبار أمر مناسب لا يشهد له أصل معين من الشارع."[4]

لو أردنا التعبير عن التعريفات السابقة بطريقة مغايرة، نستطيع القول بأن منظور المصالح المرسلة يتيح للحاكم أو الفقيه إمكانية إصدار أحكام موجبة أو ناهية تحقّق المنفعة العامة؛ "ففي هذا الاجتهاد، يستطيع الفقيه أن يحكم بأنّ كل عمل فيه مصلحة غالبة يعتبر مطلوبا شرعا من غير أن يحتاج إلى شاهد خاص من نصوص الشرع لهذا النوع، وكلّ أمر ضرره وإثمه أكبر من نفعه فهو منهي عنه من غير أن يحتاج إلى نصّ خاص."[5]

---

[1] الزرقاء مصطفى أحمد، المرجع السابق، ص. 102.

[2] خلاف عبد الوهاب، *علم أصول الفقه*، المرجع السابق، ص. 84.

[3] ابن فرحون شمس الدين (842هـ/ 1438م)، *تبصرة الحكام في أصول الأقضية والأحكام*، دار عالم الكتب، الرياض، 1423هـ/ 2003م، ج 2، ص 117.

[4] نفس المرجع.

[5] الزرقاء مصطفى أحمد، *المرجع السابق*، ص. 116.

أ. دليل مشروعيتها

كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك، لم يتفق الفقهاء بشأن مشروعية المصلحة المرسلة. فقد رفضها البعض كالظاهرية استنادا لقوله تعالى: **{اليوم أكملت لكم دينكم}** (المائدة: 3)، معتبرين أن كمال الشريعة يستوجب احتواء نصوصها لكافة الأحكام الجديرة بتحقيق مصالح العباد، دون حاجة إلى قوانين اجتهادية؛ فالأخذ بالمصلحة المرسلة يفترض عندهم نقصانا في التنزيل، بغض النظر عن إمكانية تعسف الحكام وظلمهم.

لم تكن الحجة السابقة كافيّة لصد جمهور الفقهاء عن بالمصالح المرسلة. باعتبار عناية الشريعة الإسلامية بأن تساير أحكامها مصالح الناس جميعا في كل زمان ومكان[1]، إن القول بوجوب الاكتفاء بنصوص الكتاب والسنة مع رفض الأحكام الاجتهادية قد يحول دون هذا الهدف ويصبغ الفقه بالجمود، وذلك مخالف بالطبع لروح الشريعة ولسنة الصحابة والخلفاء الراشدين وفق فقههم لقوله تعالى: **{ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون}** (آل عمران: 104).

بالفعل، وكما رأينا ذلك عند تطرقنا للتشريع الإسلامي زمن الخلافة الراشدة، لقد أصدر الراشدون العديد من الاجتهادات؛ فمن **باب الأمر** قرار أبي بكر مثلاً بجمع المصحف وتوريث الجدة، وسن عمر للدواوين ولعقوبة السجن. ومن **باب النهي** منع الخليفة عمر زواج المسلم بالذميات **سدًّا لذريعة** انتشار العزوبة لدى المسلمات، ونهيه عن تزويج غير الأكفاء **درء لمفسدة** نشوء نزاعات بين العائلات.

استنادًا للأمثلة السابقة، لقد أحسن ابن عقيل الحنبلي (ت. 512هـ/ 1119م) في الدبّ عن شرعية المصالح المرسلة بقوله: "السياسة كل فعل تكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي، ومن قال 'لا سياسة إلا بما نطق به الشرع'، فقد غلط وغلّط الصحابة في شريعتهم."[2]

---

[1] واصل نصر فريد محمد، *المرجع السابق*، ص. 48.

[2] خلاف عبد الوهاب، *علم أصول الفقه*، المرجع السابق، ص. 86.

ب. ضوابطهـــا

تو صّل الأ صوليون إلى تقسيم العوامل التي توجب على الفقيه أو الحاكم اللجوء إلى الا ستصلاح لا ستحدا ث أحكام جديدة في ظل الشريعة الإ سلامية إلى أربعة دواعي:

- **جلب المصالح:** الأمور التي يحتاج إليها المجتمع لإقامة حياة الناس على أقوم أ ساس، كفرض الضرائب العا دلة عند الحاجة لتمويل الخدمات العامة.
- **درء المفا سد:** الأمور التي تضر بالناس أفرا دا أو جماعات سواء أكان ضررها ما ديا أو خلقيا. ومقياس الفسا د هو قواعد الشريعة ومقا صدها المستفا دة من نصو صها الثابتة.
- **سد الذرائع:** أي منع التي تؤ دي إلى إهمال أوامر الشريعة أو الاحتيال عليها، أو تؤ دي إلى الوقوع في محا ذير شرعية؛ أو كما يعرفها الإمام القرطبي (ت. 671هـ/ 1273م)، "عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه يُخاف من ارتكابه الوقوع في الممنوع."[1]
- **تغيّر الزمان:** أي ا ختلاف أحوال الناس وأوضا ع الحياة العامة عما كانت عليه[2].

وكي لا تتحوّل المصالح المر سلة إلى و سيلة تخدم مصالح الحكام، وضع لها الفقهاء ثلاثة شروط:

- أن تكون المصلحة حقيقية.
- أن تكون المصلحة عامة.
- أن تكون المصلحة موافقة لعموم الشرع.

ج. تطبيقاتهـا

لقد أخذت المصالح المر سلة عبر التاريخ الإ سلامي تسميات مختلفة: *الضيرمان* في تركيا، *القرارات* في مصر؛ *أوامر الباي* في تونس؛ *الدهير* في المغرب. وهي تُعرف اليوم في أغلب الدول المسلمة بتسمية **القانون.** نستطيع أن نذكر من المصالح المر سلة الأمثلة التالية:

---

[1] القرطبي، التفسير، ج 3، ص 57-58.

[2] الزرقاء مصطفى أحمد، المرجع السابق، ص. 106.

- فرض الضرائب لتوفير الخدمات العامة، وتنظيم القضاء وإجراءات رفع الدعاوى، وتدوين عقود الزواج، من باب **جلب المصالح.**
- حبس المتهم إلى حين محاكمته لمنعه من الفرار وإتلاف الأدلة، معاقبة الزوج الممتنع عن دفع النفقة، تقييد التعددية في الزواج بإذن الزوجة الأولى، من باب **درء المفاسد.**
- منع الخلوة بالأجنبية، والنهي عن بيع السلاح زمن الفتنة، وتحريم إيجار محل لاستعماله في معصية كالدعارة أو بيع الخور، **سدًّا للذريعة.**
- معاقبة الشريك في القتل كالقاتل، وفرض ضمان المستأمن، والقول بمشروعية رئاسة غير القريشي النسب، ومنع سهم المؤلفة قلوبهم، **لاختلاف العصر.**

باعتبار المصالح المرسلة متعلّقة بالأمور التي لم يعتبرها الشارع، يستبعد ذلك إمكانية تصادمها بمحتوى النص الشرعي. لكن الأمر مغاير بالنسبة لمبدأ سدّ الذرائع الذي يُعتبر فرعا من تفرعاتها. فإن أقرنا بأن سدّ الذرائع تعني تحريم "المسألة ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل محظور"[1] ، إن الحكم الاجتهادي سيتعارض لا محالة مع الحكم الوارد في النص. أليس في ذلك تحريمًا لما أحلّه الله؟ لا، يقول الأصوليون. بل فيه دلالة على مرونة التشريع الإسلامي وواقعيّته؛ وقد أحسن حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (ت. 505هـ/ 1111م) في تلخيص هذه الفكرة عندما يقول:

"إذا طرأت ظروفٌ عارضةٌ تقتضي المصلحة فيها مخالفة النص الشرعي، وكان يترتّب على التمسك بالنصّ ضرر عام محيط، فإن رعاية المصلحة هنا على خلاف مقتضى النص واجبة ولا يمكن الاختلاف فيها."[2]

---

[1] الباجي أبو سليمان (ت. 474هـ/ 1081م)، *الإشارات في أصول الفقه*، طبع بهامش حاشية الشيخ محمد الهده السوسي التونسي على قرة العين شرح ورقات إمام الحرمين، المطبعة التونسية، تونس، ط.3، 1351هـ/ 1932م، ص. 113.

[2] نقلا عن الزرقاء مصطفى أحمد، المرجع السابق، ص. 129.

الفرع الثاني: الاستحسان

لا شك أن الاستحسان من المصادر الشرعية الأكثر إثارةً للجدل سواء من حيث تعريفه أو مشروعيّته. وإن كان المصطلح مشتقاً لغةً من الفعل "استحسن"، أي "رآه حسنًا" أو "اعتبره صالحًا"، إلا أن الأصوليين لم يتمكنوا من الاتفاق على تعريف موحّد للمنظور.

بينما يُعرف الإمام السرسخي الحنفي (ت. 483هـ/ 1090م) الاستحسان بأنه "العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه هو أقوى"[1]، يرى فيه ابن العربي المالكي (ت 543هـ/ 1148م) "ترك مقتضى الدّليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة ما يُعارض به في بعض مقتضياته."[2] يقترح ابن الحاجب (ت. 646هـ/ 1249م= تعريفًا مقاربًا للاستحسان إذ يعتبره بمثابة "العُدُول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس."[3] يفضّل ابن الأنباري (ت. 328هـ/ 939م) تعريف الاستحسان بأنّه "استعمال مصلحة جزئية في مقابل قياس كلي."[4]؛ تعريفٌ مقاربٌ للمفهوم الذي اقترحه ابن رشد الحفيد (ت. 595هـ/ 1198م) للاستحسان: "ما ينقدِحُ في قلب الفقيه من غير أن يُردّ إلى أصل بعينه"[5]، أو بعبارة أخرى: "ما يستحسنه المجتهد بعقله عن غير دليل."[6]

استنادا للتعريفات السابقة، توصل المتأخّرون من الأصوليون إلى ترجيح التعريف التالي للاستحسان: "أن يترك المجتهد في واقعة ما العمل بنصٍّ أو قياسٍ قاعدةٍ عامةٍ يشمل الواقعة بعمومه، وينتقلُ عن ذلك الحكم إلى حكمٍ آخر يحقّق المصلحة فيها، بسبب الضرورة، أو عرف عام، أو قياس خفي، أو دليل آخر يقتضي هذا الترك."[7]

---

[1] السرسخي شمس الدين (ت. 483هـ/ 1090م)، *المرجع السابق*ج 10، ص 145.

[2] الشاطبي أبو إسحاق (ت. 789هـ/ 1388م)،المرجع السابق، بيروت، دار الكتب العلمية، 1413هـ/ 1993م، ج 4، ص 207.

[3] ابن الحاجب عثمان (ت. 646هـ/ 1249م)، *مختصر المنتهي بشرح العضد*، مطبعة الفجالة الجديدة، القاهرة، د. ت..

[4] أبو زهرة محمد، *علم أصول الفقه*، المرجع السابق، ص. 263.

[5] ابن رشد أبو الوليد (ت. 595هـ/ 1198م)، *الضروري في أصول الفقه*، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1415هـ/ 1994م.

[6] موسى محمد يوسف، *المرجع السابق*، 1430هـ/ 2009، ص. 182.

[7] الأشقر محمد، *الواضح في أصول الفقه*، الأردن، دار سلام ودار النفائس، 1424هـ/ 2004م، ص. 144.

أ. أدلة مشروعيته

باعتبار الاستحسان "عدولاً" عن النصّ الشرعي عند الضّرورة، "للانتقال" إلى حكم عرفي أو اجتهادي أولى بتحقيق المصلحة العامة، كان من الطبيعي أن يُثير المنظور إنكار العديد من الفقهاء. بالفعل، لقد انتقد أهل الحديث بشدّة استخدام الاستحسان، متّهمين إياه "بتعطيل" أحكام الشريعة. فقد ألّف الإمام الشافعي (ت. 204هـ/ 820م) مثلاً في هذا الصدد كتاب *"إبطال الاستحسان"* حيث يقول فيه: "من استحسن فقد شرّع؛ الاستحسان تلذّذ، ولو جاز الأخذ بالاستحسان في الدّين جاز ذلك لأهل العقول من غير أهل العلم، ولجاز أن يشرّع في الدّين في كل باب وأن يخرج كل أحد لنفسه شرعا."[1]

رغم هذه الانتقادات، تمكّن الاستحسان من فرض نفسه كمصدر من مصادر التشريع الإسلامي، خاصة عند الحنفية الذين جعلوا منه ركيزة مذهبهم. بل ونجد الإمام مالك بن أنس نفسه (ت. 178هـ/ 795م)، المشهور كما نعلم بشدّة تمسّكه بظواهر النصوص، يعترف بأن "الاستحسان تسعة أعشار العلم."[2] لكن ما هي الأدلة التي استند إليها أنصار الاستحسان؟

أوّلها من الكتاب قوله تعالى: **{الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه}** (الزمر: 18)، وقوله: **{فخُذها بقوّة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها}** (الأعراف: 145). رغم عدم إشارة الآيتين إلى الاستحسان كمصدر من مصادر التشريع، إلا أن القائلين به قد عوّلوا عليهما لإصباغه بالشرعية. يقول الآمدي (ت. 631هـ/ 1233م) في هذا الخصوص: "أنها وردت في معرض الثّناء والمدح لمن اتّبع أحسن الأقوال المستمع إليها، والاستحسان داخل ضمنها."[3]

---

[1] الشافعي محمد بن إدريس (ت. 204هـ/ 820م)، *إبطال الاستحسان*، دمشق، دار القلم، 1406هـ/ 1986م.

[2] الشاطبي أبو إسحاق (ت. 789هـ/ 1388م)، *مرجع سابق*.

[3] نقلا عن: الباحسين يعقوب، *الاستحسان*، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، 1428هـ / 2007م، ص. 143.

استنبط أنصار الاستحسان نفس التأويل من قول النبي ﷺ: **"مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ، وَمَا رَأَوْا سَيِّئًا فهُوَ عِنْدَ اللَّهِ سَيِّئٌ"**[1].

بالطبع، أقل ما يمكن قوله بخصوص هذه الأدلة الشرعية أنها ظنيّة الثبوت بخصوص مشروعية الاستحسان، إذ لا تُشير إليه بطريقة صريحة. من هنا، يبقى عمل الصحابة (ض) وإجماعهم أقوى الأدلة في هذه المسألة. بالفعل، لقد رأينا عند دراستنا لتاريخ التشريع الإسلامي أن الخلفاء الراشدين قد اضطرّوا أحيانا للعدول عن الحكم الوارد في النص إلى حكم آخر أنسب بالواقعة. نستطيع أن نذكر من بين هذه المسائل:

- **زمن الخليفة عمر (ض):**
  - فرض الخراج بدلا من توزيع الأراضي على المقاتلين كما يأمر بذلك النص القرآني.
  - معاقبة شارب الخمر بثمانين جلدة بدلاً من أربعين كما ورد ذلك في الحديث.
- **زمن الخليفة علي (ض):**
  - إلزام المستأمن بضمان السلعة التي يُستأمن إياها رغم إعفائه عن ذلك بموجب السنة.
  - فرض "العول" الذي ينقل حصة ثمن الميراث الواردة في القرآن إلى التسع.
- **زمن الخليفة عثمان (ض):**
  - الأمر بالتقاط الإبل الضالة للاحتفاظ بها رغم نهي النبي ﷺ صراحة عن ذلك.
  - توريث الزوجة من زوجها بعد طلاقها وانقضاء العدة رغم أن آثار الطلاق تقتضي عكس ذلك.

إن في هذا القدر من الأمثلة كفاية لإثبات لجوء الخلفاء الراشدين للاستحسان، أو بعبارة أخرى ترك العمل عند الضرورة بالحكم الوارد في النص للانتقال إلى حكم آخر أولى بتحقيق المصلحة. فلا عجب إذن أن نجد الإمام الشاطبي (ت. 789هـ/ 1388م) يردّ بقوّة على من قال بـ"إبطال الاستحسان" واعتبر إيّاه "تلذّذا":

"من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشيهه، وإنّما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المعروضة، كالمسائل التي تقتضي فيها للقياس

[1] الإمام أحمد، مسند العشرة المبشرين بالجنة، حديث رقم 3468.

أمرا إلا أن ذلك الأمر يؤدّي إلى تفويت مصلحة من جهة أو جلب مفسدة كذلك."[1]

ب. أنواعه

إن أقرنا مع ابن العربي (ت. 543هـ/ 1148م) بأن الاستحسان "إيثارُ ترك الدليل والترخيص بمخالفته لمعارضة دليل آخر في بعض مقتضياته"[2]، نستطيع أن نستنبط من ذلك أن الشارع الحكيم قد جعل لكل مسألة دليلين: "أحدهما عام أو **ظاهر**، والآخر خاص أو **خفي**؛ فكان **الظاهر** أن تأخذ حكم نظائرها مما دلّ عليه الدليل الظاهر، ولكن بعد التأمل وجد أن الدليل الآخر **[الباطن]** أقوى وأرجح، فعدلّ بها عن حكم نظائرها إلى حكم آخر."[3]

من هنا، اقترح الأصوليون تقسيمين للاستحسان: الأول **باعتبار الدليل** الذي يحلّ محل النص الشرعي بعد ترك العمل به؛ والثاني **باعتبار السّبب** الذي فرض ترك العمل بالنص للانتقال إلى دليل آخر.

فإن اعتبرنا الدليل المُنتقل إليه من النص الشرعي، يُمكننا تقسيم الاستحسان إلى **أربعة أقسام:** ترك الدليل للعرف، وتركه للإجماع، وتركه للمصلحة، وتركه للتيسير ودفع المشقة[4]. قيل أيضا: استحسان السنة، والإجماع، والقياس الخفي، والضرورة[5]. أما من جهتنا، فنفضل التقسيم الرباعي التالي:

- **استحسان السنة:** أي ترك العمل بظاهر الكتاب للعدول إلى الحديث؛ كذلك فعل عمر (ض) مع الخراج حين ترك تقسيم الغنائم عملاً باجتهاد النبي ﷺ في خيبر.
- **استحسان الإجماع:** أي ترك العمل بظاهر الكتاب والسنة للعدول إلى الإجماع؛ كذلك فعلت الصحابة حين أجمعوا على وجوب ضمان المستأمن رغم إعفائه بالحديث.

---

[1] الشاطبي أبو إسحاق (ت. 789هـ/ 1388م)، *مرجع سابق*.

[2] أبو زهرة محمد، *علم أصول الفقه*، المرجع السابق، ص. 263.

[3] الزرقاء مصطفى أحمد، المرجع السابق، ص. 89.

[4] أبو زهرة محمد، *علم أصول الفقه*، المرجع السابق، ص. 263.

[5] شلبي محمد مصطفى، المرجع السابق، 1405هـ/ 1985م، ص. 258.

- **استحسان القياس الخفي:** أي ترك العمل بظاهر النصوص أو قياس جلّي للعدول إلى قياس خفي؛ بذلك رفع عمر (ض) حد الخمر إلى ثمانين جلدة قياسًا على حد القذف لاشتراكهما في علّة الهذيان.
- **استحسان المنسوخ:** أي ترك العمل بالآية الناسخة للعدول إلى الآية المنسوخة؛ بذلك نهي الصحابة زمن الخلافة عن نكاح الكتابيات إعمالا بعموم الآية: **{ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن}** (البقرة: 221).

أما باعتبار السّبب الذي يدفع بالمجتهد إلى ترك العمل بظاهر النصوص للانتقال إلى دليل شرعي آخر، أو ما يسمى بـ"نوع العلم التي تقطع لأجلها المسألة الاستحسانية عن نظائرها القياسية"[1] وفق تعبير الأستاذ الزرقاء مصطفى أحمد، ينقسم الاستحسان إلى نوعين:

- **الاستحسان القياسي:** يقتضي ترك العمل بظاهر النص لتعارض الاستنباط المنبثق عنه مع المنطق السليم والقياس القويم. أفضل مثال على ذلك في المواريث مسألة "العمريتان"[2].
- **استحسان الضرورة:** يقتضي مخالفة ظاهر النص لضرورة موجبة أو مصلحة مقتضية، سدّا للحاجة أو دفعا للحرج[3]، ومثال ذلك القول زمن عثمان (ض) بالتقاط الإبل الضالة للاحتفاظ بها رغم ورود النهي عن ذلك زمن النبوة.

---

[1] الزرقاء مصطفى أحمد، المرجع السابق، ص. 89.

[2] تسمى أيضا بـ"الغراوين" وتتحقق في مسألتين: اجتماع الأم والأب مع الزوج أو الزوجة في ميراث واحد بغير ولد للمورث ولا أخوة. فبموجب قوله تعالى: **{وورثة أبواه فلأمه الثلث}** (النساء: 11)، نجد الأم ترث أكثر من الأب بالضعف. مثال: ماتت امرأة عن زوج وأم وأب وتركت 12 فدانا؛ يكون للزوج النصف وهو 6 أفدنة، وللأم الثلث وهو 4 أفدنة، ويأخذ الأب الباقي تعصيبا وهو 2 فدانان. لكن باعتبار الأب يساوي الأم في درجة قرابتها وهو مسؤول عن الإنفاق، عليها ذهب عمر وعثمان وعلي وابن مسعود *استحسانا* إلى توريثها نصف حصته، وذلك بإخراج الزوج أو الزوجة كل بنصيبه ثم تقسيم الإرث بين الأم والأب على اعتبار عدم الولد. فتصبح القسمة بخصوص 12 أفدنة السابقة كالآتي: يكون للزوج النصف وهو 6 أفدنة، ثم يُخرجُ الزوج من المسألة وتقسّم 6 أفدنة المتبقية بين الأب والأم: فتأخذ الأم الثلث (2 أفدنة) والأب المتبقي (4 أفدنة). شحاتة محمد أحمد، *الميراث الأنثوي*، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1434هـ/ 2013م، 37-38.

[3] نفس المرجع، ص. 90.

ج. تطبيقاتـــه

ذهب بعض الباحثين إلى اعتبار الاستحسان والمصالح المرسلة شيئا واحدا. ذلك أننا نجد في المذهب المالكي تطبيقات عديدة للاستحسان مدرجةً في باب المصالح، كتضمين الصناع مثلاً. لكنّ جمهور الفقهاء ذهب إلى اعتبار المصلحة المرسلة والاستحسان أمرين مختلفين: بينما تتمثل المصالح في إصدار حكم اجتهادي في واقعة سكت النص عنها، تكمن خاصية الاستحسان في ترك العمل بالنّص للانتقال إلى دليل اجتهادي. وعليه، نستطيع القول بأن "المصلحة أعمّ من الاستحسان؛ فإذا كان الأخذ بالمصلحة في مقابل قاعدة عامة اعتبر ذلك استحسانا، وإن لم يكن فيه مخالفة [للقاعدة] لم يكن استحسانا."[1]

تظهر الأمثلة التالية تأثير الاستحسان على التشريع الإسلامي:

- **عقد الاستصناع:** رغم نهـي النبي ﷺ عن بيع المعدوم، قال الفقهاء بجواز بيع السفن والآلات الحربية قبل صنعها اعتبارا للعرف وللضرورة.
- **عقد المزارعة:** رغم إقرار نصوص الشريعة انتهاء العقد بوفاة أحد الطرافين، قال الفقهاء ببقائه قائما وانتقال الالتزام التعاقدي للورثة في حالة الوفاة قبل نهاية مدة المزارعة.
- **بيع المواسم الثمرية:** رغم نهي النبي ﷺ عن بيع المعدوم، قال الفقهاء بجواز بيع الثمار قبل نضجها.
- **دخول الحمام:** رغم نهى النبي ﷺ من جهة عن بيع الماء معتبرا إياه ملكية عامّة، ومن جهة أخرى، إيجار المحل للمدة غير محددة، قال الفقهاء بجواز استعمال الحمام باعتبار العرف والضرورة الاجتماعية[2].
- **قبول شهادة الرجل الواحد:** رغم ضبط النص القرآني للشهادة برجلين، قضى أهل المدينة في بعض الخصومة بناء على شهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق.[3]

---

[1] شلبي محمد مصطفى، *المرجع السابق*، 1405هـ/ 1985م، ص. 259.

[2] الباحسين يعقوب، *المرجع السابق*، 1428هـ / 2007م، ص. 27.

[3] ابن القيم، إعلام الموقعين، ج 3، ص 84.

- **قبول شهادة المرأة الواحدة:** رغم ضبط النص القرآني للشهادة برجل وامرأتين، قضى الفقهاء بقبول شهادة المرأة بمفردها في الأمور التي لا يطّلع عليها إلاّ النساء، كشهادة القابلة على الولادة أو تعيين الولد عند النزاع فيه.[1]

يبدو جليا على ضوء الأمثلة السابقة أن الاستحسان منهج فكري يلجأ إليه المجتهد عند الضرورة لتطبيق الشريعة على أحسن وجه. فليس في شيء كما يظن معارضيه مجرّد قول بلا دليل أو قول بالهوى والتشهي.[2] بل هو *الاجتهاد* بأتم معنى الحقيقة والدالّ كلّ الدلالة على المرونة الأصلية للشريعة الإسلامية.

للأسف، لقد أحاط المتأخرون من الفقهاء الاستحسان بمجموعة من الشروط المعقدّة التي عسّرت استعماله. وقد أحسن الأستاذ محمد فيقويري التعبير عن هذه الفكرة حين يقول: "إن تعريف الأحناف الذين حاولوا الدبّ عن الاستحسان، وكذا فقهاء القرن الخامس والسادس للهجرة، تطمس المنظور بدلا من أن تنيره. سيصل الاستحسان معهم إلى تقسيمات وتفرعات وتمييزات أفقدته فعاليّته."[3]

رغم ذلك، يبقى الاستحسان على حدّ تعبير الأستاذ شلبي محمد مصطفى "طريقا للخروج من مأزق اطراد القواعد الموقع في الحرج، فهو يرجع إلى قاعدة رفع الحرج في الشريعة الإسلامية."[4] بالفعل، يضيف الأستاذ الباحسين يعقوب، إن كان مفهوم الاستحسان عائدا إلى التيسير ورفع الحرج، إن "هذا المعنى ثابت في الشريعة قطعا، وقد قامت على صحّته وثبوته عشرات الأدلة، وهو ممّا أجمعت الأمة عليه."[5]

من هنا، نجد اليوم العديد من الفقهاء المعاصرين يستندون للاستحسان لاقتراح مقاربة اجتهادية جديدة لبعض الأحكام الشرعية التي يتعذّر تطبيقها اليوم. نخص بالذكر منها:

---

[1] الزرقاء مصطفى أحمد، *المرجع السابق*، ص. 134.

[2] الخضري بك محمد، *أصول الفقه*، المرجع السابق، 1389هـ/ 1969م، ص. 335.

[3] FIGUIRI Mohammed, *La raison d'être du jugement en droit musulman*, thèse de doctorat sous la direction de M. el-Shakankiru, Université Sorbonne Paris II, 1984.

[4] شلبي محمد مصطفى، المرجع السابق، 1405هـ/ 1985م، ص. 259.

[5] الباحسين يعقوب، *الاستحسان*، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، 1428هـ / 2007م، ص. 153.

- **حد السرقة:** نظرا لصعوبة قطع يد السارق في مطلع القرن الواحد والعشرين في ظل الإجماع الأممي على وجوب المحافظة على السلامة البدنية، بالإضافة لاختلاف الزمن، استحسن بعض الفقهاء تطبيق حد الحرابة على السارق لاشتراكهما في علّة أخذ مال الغير بغير حق. بعبارة أخرى: ترك ظاهر النص للانتقال إلى قياس خفي، فيكون ولي الأمر عندها مخيرا باعتبار حكم آية الحرابة بين الإعدام، والقطع، والنفي من الأرض، والذي أوله الإمام مالك بالسجن[1].

- **حد الزنـــا:** باعتبار تعسّر تطبيق عقوبة الرجم أو الجلد في الوقت الراهن على ضوء مختلف الإعلانات العالمية والاتفاقيات الدولية التّي تعهدت الدول المسلمة باحترامها، استحسن بعض أهل الاجتهاد العدول عن ظاهر النص المتعلق بالزنا إلى الآية المنسوخة: **{فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا}** (النساء: 15)، فيكون تأويل البيوت هنا أيضا بعقوبة السجن بدلاً من الرجم.

- **مسألة التبرّع بالأعضاء:** رغم تعارض هذا الفعل النبيل مع النصوص الشرعية الداعية لتكريم بني آدم بصيانة جثته، استحسن مجمع الفقه السلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته الثامنة المنعقدة سنة 1405هـ/ 1984م جوازه بشروط معينة.[2]
- **تصوير ذوات الروح:** رغم نهي السنة عن التماثيل والمجسمات سدًّا لذريعة الوثنية، إلاّ أن علماء الإسلام كادوا يجمعون اليوم على جواز تصوير الإنسان، خاصة إذا تعلق الأمر بالحاجة كالبطاقات الشخصية، وحفائظ النفوس، وجوازات السفر.[3]

---

[1] **{إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض}** (المائدة: 33)

[2] الباحسين يعقوب، *الاستحسان*، المرجع السابق، 1428هـ / 2007م، ص. 170.

[3] نفس المرجع، ص. 177.

الفرع الثالث: الحيل الشرعية

يجب العلم أن منظور "الحيل" ليست حكرا على التشريع الإسلامي. فقد عرفته مختلف الأنظمة القانونية قبل وبعد مجيء الإسلام. فالحيل موجودة في الشريعة اليهودية والقانون الكنسي حيث تهدف "توفير إطار قانوني لبعض المتطلبات"[1]. كذلك الأمر في القانون الوضعي: نجد الحيل بقوة في النظام الأنجلوسكسوني حيث تشكّل وفق تعريف رجال القانون "مجموعة من الأكاذيب التقنية التي تفرضها الضرورة" و"عدد من الوسائل التي تسمح بإنكار الحقيقة أو فرض حقيقة مفترضة"[2]. لا شك أن أبرز أمثلة الحيل القانونية نظام التبني الذي يجعل الولد المتبنّي في مقام الولد الطبيعي.

رغم استبعاد الشريعة الإسلامية للتلاعبات القانونية باعتبار البيان والوضوح من أهم خصائصها، إلا أن الحيل الشرعية تمكّنت من إيجاد مكانتها في مصادر التشريع. فذهب الإمام الشاطبي (ت. 789هـ/ 1388م) إلى تعريفها بمثابة "تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر."[3] أو بعبارة أخرى: "التحايل على الوصول إلى التظاهر بتصحيح تصرّف ما طبقًا للحكم الشرعي."[4]

أ. أدلة مشروعيتها

لقد أثارت الحيل على غرار الاستحسان خلافًا كبيرًا بين الأصوليين فيما يتعلّق بمشروعيتها. فكان الإمام الشافعي (ت. 204هـ/ 820م) مثلا من معارضي الحيل، إذ لم يجيزها وقال ببطلان التصرف الذي يكون قد قصد به التحايل.[5] وقد انتهم تلميذه الإمام ابن حنبل (ت. 241هـ/ 855م) نفس المنحى حين يقول: "هذه الحيل التي وضعها هؤلاء، فلان وأصحابه، عمدوا إلى شيء فاحتالوا في نقضه، والشيء الذي قيل لهم: "إنه حرام"، احتالوا عليه حتى أحلوه. وقال: 'الرهن لا يحلُّ أنيُستعملَ'، ثم قالوا: 'نحتالُ لهُ حتى يُستعمل'، يحلّما حرّم الله تعالى."[6]

---

[1] SCHACHT Joseph, *Introduction au droit islamique*, op.cit, 1964, p. 74.

[2] VON IHERING Rudolf),*L'esprit du droit romain dans les diverses phases de son développement*, T.F. De Meulenaere, 3ème éd, Paris, Marescq, 1888. *C.f* Wikipédia Encyclopédie, *http://fr.wikipedia.org*.

[3] الشاطبي أبو إسحاق (ت. 789هـ/ 1388م)، *الموافقات*، ج. 4.

[4] مكور محمد سلام، *المرجع السابق*، ص. 246.

[5] مدكور محمد سلام، *المرجع السابق*، ص. 246.

[6] تركي عبد الله، *أصول مذهب الإمام أحمد: دراسة أصولية مقارنة*، مؤسسة الرسالة، 1410هـ/ 1990م، طبعة أولى 406هـ/ 1986، ص 528.

بالطبع، استند معارضو الحيل لجملة من الأدلة الشرعية للقول بعدم مشروعيتها. لا شك أن أهمها ذمّه تعالى للقوم من بني إسرائيل الذين حاولوا التحايل على تحريم الصيد يوم السبت بإلقاء الشبكة ليلة الجمعة وجمع حصيلتها يوم الأحد[1]، حتى قال فيهم الله تعالى: **{ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين}** (البقرة: 65). يقول الإمام الجرجاني (ت. 471هـ/ 1078م) مستدلاً بالآية السابقة على إبطال الحيل: "وهل أصاب الطّائفة من بني إسرائيل المسخ إلا باحتيالهم على أمر الله بأن حظروا الحظائر على الحيتان في يوم سبتهم، فمنعوها الانتشار يومه إلى الأحد فأخذوها."[2] وقد وذهب الشيخ الآجري (ت. 241هـ/ 855م) أبعد من ذلك حيث يعتبر الحيل الربوية وما أشبهها "أشدّ من حيل اليهود على الصيد يوم السبت، ومع أن جرمهم كان أخف فقد مسخوا بسببه قردة."[3]

أما بالنسبة للقائلين بجواز استعمال الحيل، يتمثّل دليلهم الأساسي في قوله الله تعالى لتحلّة أيمان النبي أيوب ﷺ: **{وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث}** (ص: 44)؛ بمعنى أنه وجد مخرجا من حلفه بضرب زوجته مائة جلدة من خلال إصابتها بضربة واحدة بضغث يحتوي على مائة لفيفة.

يتمثّل الدليل القرآني الثاني في قوله تعالى: **{ثم جعل السقاية في رحل أخيه [...] كذلك كدنا ليوسف ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك إلا أن يشاء الله}** (يوسف: 70 و76)؛ ذلك أن "يوسف عليه السلام وضع الصواع في رحل أخيه، وهذه حيلة توصّل بها إلى أخذ أخيه من إخوته، وقد مدحه الله على ذلك، وبيّن أن هذا بإرادة الله وتدبيره."[4]

يستند الدليل القرآني الثالث لقوله تعالى في قصة إبراهيم ﷺ مع قومه: **{أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون}** (الأنبياء: 63). كذلك عند معارضة الفرعون له من أجل السيدة سارة فأجاب: **"هذه أختي"**؛ ذلك ما يُسمى

---

[1] قوله تعالى: **{واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر إذ يعدون في السبت إذ تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا ويوم لا يسبتون لا تأتيهم كذلك نبلوهم بما كانوا يكسبون}**

[2] ابن تيمية أبو العباس (ت. 728هـ/ 1327م)، *الفتاوى الكبرى*، المرجع السابق

[3] شرف الدين عبد العظيم، *مرجع سابق*، ص. 263.

[4] الجوزية ابن القيم، *إعلام الموقعين عن رب العالمين*، ج 3، ص 166.

في الفقه **بالمعاريض القولية** التي قال فيها النبي ﷺ: **"إن في المعاريض لمندوحة عن الكذب"**[1]. فاكتفى أ صحاب الحيل بالقياس عليها للقول: "الحيل معاريض فعلية كالمعاريض القولية؛ وإذا كانت المعاريض القولية جائزة فالمعاريض الفعلية جائزة مثلها."[2]

أفضل دليل عندهم على صحة هذا القياس بين المعاريض القولة والفعلية ما ورد في السنة أن بلال (ض) جَاءَ إِلَى النبي ﷺ بِتَمْرٍ بَرْنِي، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: **"مِنْ أَيْنَ هَذَا؟"** قَالَ بِلاَلٌ: "كَانَ عِنْدَنَا تَمْرٌ رَدِيءٌ، فَبِعْتُ مِنْهُ صَاعَيْنِ بِصَاعٍ لِمَطْعَمِ النَّبِي ﷺ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ عِنْدَ ذَلِكَ: **"أَوَّهِ أَوَّهِ ! عَيْنُ الرِّبَا، عَيْنُ الرِّبَا ! لاَ تَفْعَلْ ! وَلَكِنْ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَشْتَرِيَ فَبِعْ التَمْرَ بِبَيْعٍ آخَرَ، ثُمَّ اشْتَرِ بِهِ.** استشهد أهل الرأي بهذا الحديث للقول بصحة الحيل الشرعية، حيث يقول الشكوكاني في *"نيل الأوطار"*: "وهذا من الحيل الجائزة شرعا وقد جوز الله مثله في قوله: **{وخذ بيمينك}**."[3]

ب. أنواعهـا

لمعالجة تضارب الأدلة المتعلقة بالحيل، ذهب الأصوليون إلى التمييز بين نوعين من الحيل: **حيل شرعية** مباحة لأنها لا تهدّم مصلحة شرعية؛ **وحيل يقصد بها التحايل** لقلب الأحكام الثابتة شرعًا إلى أحكام أخرى بفعل مظهره الصحّة.[4]

- **الحيل المشروعة:** أو الجائزة شرعا ما تكون مخلصًا شرعيًا لمن ابتلى بحادثة دينية، فهي استخراج فقهي من مأزق مع عدمٍ التعدي على أحد أو ارتكاب أي محرم[5]. فهي لا تهدم أصلاً شرعيًا ولا تناقض مصلحةً شهد الشارع لاعتبارها؛ "الضابط فيها أن يُقصد بها إحياء حق، أو دفع إثم، أو فعل واجب، أو ترك محرم، أو إلحاق حق، أو إبطال

---

[1] **البيهقي**، *السنن الكبرى*، كتاب "الشهادات"، باب "المعاريض فيها مندوحة عن الكذب..."، حديث رقم 19202.

[2] شرف الدين عبد العظيم، مرجع *سابق*، ص. 234.

[3] الشوكاني محمد (ت. 1250هـ/ 1839م)، *نيل الأوطار*، مطبعة بولاق المصرية، القاهرة، 1279هـ/ 1862م، ص. 15.

[4] مدكور محمد سلام، *المرجع السابق*، ص. 247.

[5] الشرنبا صي السيد علي رمضان، مرجع *سابق*، 1403هـ / 1982، ص. 117.

باطل، ونحو ذلك ممّا يحقق مقصود الشارع الحكيم."[1] فلا بد أن تكون مستندة إلى ضرورة أو حاجة وإلا لما كانت مشروعة: فالنبي ﷺ لم يرد إلى بيع التمر بالدراهم ثم شراء الجنيب بها إلا استجابة لحاجة الناس في الحصول على الأجود من الطعام دون أن يقعوا في إثم الربا. كذلك عندما أجاز الكذب بين الزوجين، يقول الإمام النووي (676هـ / 1277م): "المراد به في إظهار الودّ والوعد بما لا يلزم ونحو ذلك، فأما المخادعة في منع ما عليه أو عليها أو أخذ ما ليس له أو لها فهو حرام بإجماع المسلمين."[2]

- **الحيل المحرمة:** أو المذمومة هي تلك التي تهدف هدم أصل شرعي أو إسقاط حق واجب، هذه الحيل ممنوعة شرعًا. بعبارة أخرى هي كل "الحيل التي يُقصد بها أخذ أموال الناس، وظلمهم في نفوسهم، وسفك دمائهم، وإبطال حقوقهم، وإفساد ذات بينهم."[3] تلك الحيل المشار إليها في الأثر المنسوب للنبي ﷺ: **"لا ترتكبوا ما ارتكبت اليهود لتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل."** نستطيع أن نذكر كأمثلة لهذه الحيل غير الجائزة: إسقاط الزكاة قبل الحلول بتمليك ماله لبعض أهله ثم استرجاعه له بعد ذلك[4]، أو إظهار الزوجة للردّة للخلاص من زوجها، أو إقامة شهود زور لإثبات الزواج، أو حرمان الوارث من الميراث بهبة ماله كله لغيره[5].

ج. تطبيقاتهـــا

لقد ظهرت الحيل الشرعية في بداية المطاف في مجال الأيمان والقسم، ثم أخذت تتّسع رويدا رويدا لأبواب أخرى من الفقه، كالوقف والوصايا، والشروط والمواثيق، والنفقات والشفعة، وغيرها من المواضيع الهامة في الحياة العملية[6]. نخص بالذكر مثالين عن الحيل:

---

[1] البرهاني محمد هشام، *سد الذرائع في الشريعة الإسلامية*، دار الفكر – المطبعة العلمية، دمشق، 1406هـ/ 1985م، ص. 90.
[2] البوطي رمضان، *المرجع السابق*، ص. 310.
[3] البرهاني محمد هشام، *مرجع سابق*، ص. 87.
[4] مرجع سابق، ص. 89.
[5] مرجع سابق، ص. 87.
[6] مدكور محمد سلام، *المرجع السابق*، ص. 246.

- **التحايل عن الربا بالمخاطـــرة:** اقترح بعض الفقهاء للدائن بأن يبتاع من الدائن شيئا ما بثمن دنيّ، على أن يتعهّد بشرائه عن الدائن عند سداد الدين بثمن أعلى؛ فتكون الفائدة المحقّقة بين البيع الأول والثاني مقابلاً لفائدة القرض دون أن تتعلق به مباشرة. يجب العلم أن المخاطرة أثارت اهتمام رجال الكنسية في العصور الوسطى حتى أدرجوها في أحكام القانون الكنسي كوسيلة للتحايل عن الربا، وذلك إلى حين إصدار البابا "إينوسونت الحادي عشر" سنة 1679م أمرًا بحظرها. لا شكّ أن البنوك الإسلامية تستخدم اليوم نفس الأسلوب للتحايل عن الربا من خلال ما يسمى ببيع السلم والتقسيط: بدلاً من توفير قرض بفائدة للشخص المقبل على شراء سيارة مثلا، يقوم البنك بشراء السيارة على أن يبيعها للمشتري بالتقسيط وبالطبع بثمن أعلى.
- **التحايل عن عقوبة الجلد:** فرضت هذه الحيلة الشرعية نفسها عندما تطرّق الفقهاء لمسألة جلد اللحيف والمريض وما يترتب عن ذلك من خطر على حياته. فاقترح بعض الفقهاء جمع ضغث فيه مائة شمراخ فضرب به ضربة واحدة. يقول ابن قدامة المقدسي (ت. 620هـ/ 1223م): "فكان لهم هذا جلدة واحدة، قلنا يجوز أن يُقام ذلك في حال العذر مقام مائة، كما قال الله تعالى في حق أيوب: **{وخذ بيدك}**، وهذا أولى من ترك حدّه بالكلية أو قتله بما لا يوجب القتل."[1] وقد وافقه في ذلك ابن الهمام (ت. 861هـ/ 1457م) بقوله: "لو كان المرض لا يُرجى زواله كالسل، أو كان خدلا ضعيف الخلقة، فعندنا وعند الشافعي يضرب بعكال فيه مائة شمراخ، فيضرب به دفعة."[2]

ثانيا: المصادر الاجتهادية النقلية

باعتبار المصادر الاجتهادية النقلية مؤسّسةً على النّقل، كان من الطبيعي أن تُثير اهتماما خاصًا لدى أهل الحديث المتمسكين بالرواية. تتلخّص هذه المصادر في العرف (الفرع الأول)، والاستصحاب (الفرع الثاني)، وشرع من قبلنا (الفرع الثالث).

---

[1] الشوكاني محمد (ت. 1250هـ/ 1839م)، *نيل الأوطار*، مطبعة بولاق المصرية، القاهرة، 1279هـ/ 1862م، ج. 7، ص. 27.

[2] نقلا عن: ابن قودر شمس الدين (ت. 1250هـ/ 1839م)، *نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار (تكملة فتح القدير)*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1415هـ/ 1994، ج 3، ص 137.

الفرع الأول: العـــــرف

يمكن تعريف العرف بمثابة حكمٍ أو عادةٍ تعارفها النّاس وساروا عليها مدة من الزمن حتى ساد لديهم الاعتقاد بطابعها الإلزامي. بعبارة أبسط: "العرف هو عادة جمهور قوم في قول أو عمل."[1] لقد شكّل العرف في مختلف البلدان الإسلامية مصدرًا من مصادر التشريع؛ فكلّما سكتت الشريعة عن نازلة من النوازل، إلا ولجأ الفقهاء إلى العرف لما يعرف له من حاكمية قديمة بين البشر.[2] بالطبع، بما أن بعض الأعراف قد تكون في ذاتها حسنةً عادلةً، أو قبيحةً جائرةً، كان من جملة أهداف الشريعة أن تقر العرف الحسن وتنهي عن القبيح.[3] من هنا، وبدلاً من القضاء على أعراف البلدان المفتوحة، اجتهد الفقهاء في التمييز بين الصالح منها والفاسد على ضوء نصوص الكتاب والسنة.

أ. دليل مشروعيته

يجد العرف مشروعيته في قوله تعالى: **{خذ العفو وأمر بالعرف}** (الأعراف: 199). لقد رأينا في الجزء المخصص لتاريخ التشريع الإسلامي أن النبي ﷺ قد أقرّ ببعض أعراف العرب قبل الإسلام، كالولاية في الزواج أو اشتراط شاهدين في العقود. ورأس الأمر في المسألة قوله ﷺ: **"مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ، وَمَا رَأَوْا سَيِّئًا، فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ سَيِّئٌ"**[4].

استنادا إلى هذه القاعدة، أقرّ الخلفاء الراشدون بعدد من الأعراف الفارسية والرومانية، خاصة في مجال القانون العام كما هو الحال مع إقامة السجون ووضع الدواوين. تضاعف الأخذ بالعرف زمن الأمويين والعباسيين: فقد اقتبسوا من بلاد الفرس مثلاً اشتراط الكفاءة في الزواج (أن يكون الزوج من مقام اجتماعي مماثل للزوجة من حيث النّسب والمال)، ومنصب "قاضي القضاة" الذي يجد أصله في منصب "الموباه" أو كبير الرهبان

---

[1] ابن عابدين محمد (ت. 1252هـ/ 1836م)، *نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف*، ضمن "مجموع رسائل ابن عابدين"، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1433هـ/ 2012م، ص 114-147.

[2] الزرقاء مصطفى أحمد، المرجع السابق، ص. 142.

[3] نفس المرجع، ص. 142.

[4] **الإمام أحمد**، مسند "العشرة المبشرين بالجنة"، حديث رقم 3468.

الفارسي[1] ؛ كذلك أخذوا عن القانون الروماني تحديد الحد الأقصى لسن الرشد بـ 18 سنة كاملة، ومنظور "التدليس" أو إخفاء عيوب السلعة الذي يجد أصله في المصطلح الروماني *دولوس*.

بالطبع، إن وجود مشابهات بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني في بعض النظم القانونية والاصطلاحات العلمية لا يعني في شيء أن الشريعة الإسلامية مستمدة من القانون الروماني كما يدّعي ذلك بعض علماء الغرب[2]، على غرار المستشرق "إيموس" الذيي زعم أن الشرع المحمدي "ليس إلا القانون الروماني للإمبراطورية الشرقية معدّلاً وفق الأحوال السياسية في الممتلكات العربية."[3] يكفي لإثبات بطلان هذا الرأي "وجود نظم في القانون الروماني لا أثر لها في الفقه الإسلامي مثل نظام السلطة الأبوية، والسيادة الزوجية، ونظام التبنّي، والوصاية على المرأة؛ وكذا وجود نظم في الفقه الإسلامي لا أصل لها في القانون الروماني مثل الوقف والشفعة وموانع الزواج من الرضاع."[4] وقد أحسن الأستاذ السنهوري في إبراز التّباين بين النظامين الإسلامي والروماني حيث يقول: "لم تسلك الشريعة الإسلامية في نحوها الطريق الذي سلكه الفقه الروماني؛ فإن هذا القانون بدأ عادات كما قدمنا، ونما وازدهر من طريق الدعوى والإجراءات الشكلية. أما الشريعة الإسلامية، فقد بدأت كتابًا منزلاً ووحيًا من عند الله، ونمت وازدهرت من طريق القياس المنطقي والأحكام الموضوعية."[5]

ج. تطبيقاتــه

إن العرف الصحيح من الأصول التي يرجع إليها الفقهاء في بيان الأحكام التشريعية حين لا يجدون الحكم في المقررات الأصلية[6]؛ لذلك ترادفت المقولات المثبتة لمشروعيته، منها: "التعيين بالعرف كالتعيين بالنص"، و"المعروف عرفًا كالمشروط شرطًا"، و"العادة محكمة".[7] يجب في كل حال التنبيه إلى أن العرف ليس مصدرًا مُنشئًا للأحكام الشرعية،

---

[1] COULSON Noel, *Histoire du droit islamique*, op.cit, 1964, p. 29.

[2] بدوي علي، "أبحاث في تاريخ الشرائع"، العدد 5، جمادى الثاني 1350هـ/ نوفمبر 1931م، ص. 723.

[3] محمصاني صبحي، *فلسفة التشريع في الإسلام*، دار العلم للملايين، بيروت، 1365هـ/ 1948م، ص 222.

[4] بدوي علي، *المرجع السابق*، ص. 723.

[5] السنهوري عبد الرزاق، *المرجع السابق*، 1371هـ/ 1952م، ص 132.

[6] السنوسي عبد الرحمن، *مرجع سابق*، ص. 411.

[7] شلبي محمد مصطفى، *المرجع السابق*، 1405هـ/ 1985م، ص. 263.

بمعنى أن الأخذ به "ليس من باب الشيء الجديد الذي يكتشف [الحكم] بعد أن لم يكن؛ ولكن من باب استدامة الحال أو التعامل الذي استقامت عليه أمور الناس، أو التنبيه إلى ما هو جار من الأمور الحسنة في عرف الناس وعاداتهم وتقرير حكم الشرع على ما يقضي به ذلك الجريان."[1] لذلك اشترط الفقهاء لاعتباره أن يكون "طردًا في جميع معاملاتهم أو غالبًا عليها؛ أن يكون ذلك العرف موجودًا عند نشأة التصرف؛ ألا يكون مخالفا للنص."[2]

من بين الأحكام العرفية التي أقرها الفقهاء نستطيع أن نذكر:

- **العرف القولـــــي:**
  - تعارفهم على إطلاق لفظ "الولد" على الذكر دون الأنثى، مع أنّه في اللغة يشمل النوعين، والقرآن جاء به كذلك في قوله تعالى: **{إن لم يكن لهنّ ولد}** (النساء: 12).
  - تعارفهم على عدم إطلاق لفظ "اللحم" على السمك مع أن اللغة لا تمنع ذلك، بل القرآن سمّاه "لحمًا" في قوله تعالى: **{البحر لتأكلوا منه لحما طريا}** (النحل: 14)[3].
  - تعارفهم على استعمال عبارة "وضع القدم في دار فلا" بمعنى الدخول وليس بمعناه الظاهري المتمثّل في وضع القدم الواحد.
- **العرف الفعلي:**
  - تعارفهم على تقديم جزء من المهر عند العقد أو قبله وتأجيل باقيه إلى ليلة الزفاف.
  - تعارفهم على مشروعية عقد الاستصناع لجريان التعامل به بين الناس[4].

ج. حجيتـــــه

رغم كون العرف مجرّد وسلة لتحديد الإطار الشرعي المعاملات أكثر منه مصدرًا من مصادر الشريعة[5]، إلا أنّه يحتل مكانة جوهرية في تاريخ التشريع الإسلامي؛ إلى درجة أن

---

[1] السنوسي عبد الرحمن، *مرجع سابق*، ص. 411.

[2] شلبي محمد مصطفى، المرجع السابق، 1405هـ/ 1985م، ص. 263.

[3] نفس المرجع، 1405هـ/ 1985م، ص. 261.

[4] السنوسي عبد الرحمن، *المرجع السابق*، ص. 412.

[5] SCHACHT Joseph, *Introduction au droit musulman*, op.cit, 1964, p. 58.

ذهب بعض الفقهاء على غرار ابن الهمام (ت. 861هـ/ 1457م) إلى القول بأن العرف "بمنزلة الإجماع شرعا عند عدم النص."[1]

رغم ذلك، اتّفق أصحاب المذاهب للقول بأن الأحكام المبنيّة على العرف ليست قواعد ثابتة مثل أحكام الكتاب والسنة، بل قواعد مرنة تتغيّر مع تغيّر الزمان والمكان. وقد أحسن الأستاذ عبد الوهاب خلاف (1366هـ/ 1947م) التعبير عن هذه الفكرة:

"الأحكام المبنية على العرف تتغير بتغيره زمانا ومكانا، لأن الفرع يتغير بتغيّر أصله [...] والعرف عند التحقيق ليس دليلا شرعيا مستقلا، وهو في الغالب عن مراعاة المصلحة المرسلة."[2]

وقد سبقه إلى ذلك الإمام القرافي المالكي حيث يقول:

"إن جميع أبواب الفقه محمولة على العوائد فإذا تغيرت العادة تغيرت الأحكام في تلك الأبواب[3] [...]؛ فمهما تجدّد العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده وأجره عليه، وأفته به دون عرف بلدك والمقرر في كتبك. فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين، وجلّ بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضيين."[4]

نجد نفس الفكرة عند ابن عابدين الحنفي (ت. 1252هـ/ 1836م) حيث يقول بخصوص مرونة العرف:

"إن كثيرا منم الأحكام يبنيها المجتهد على ما كان في زمانه، فتختلفُ باختلاف الزّمان لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على كان عليه للزم منه المشقّة والضّرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنيّة على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد، لأجل بقاء النظام على أحسن لأحكام."[5]

---

[1] ابن الهمام كمال (ت. 861هـ/ 1457م)، *فتح القدير*، المرجع السابق، ج 5، ص 7*.

[2] خلاف عبد الوهاب، علم أصول الفقه، المرجع السابق، ص. 61.

[3] القرافي شهاب الدين (ت. 684هـ/ 1285م)، *مرجع سابق*، 1344هـ/ 1925، ج 1، ص 286.

[4] القرافي شهاب الدين (ت. 684هـ/ 1285م)، *المرجع السابق*، ج 1، ص 176.

[5] ابن عابدين محمد (ت. 1252هـ/ 1836م)، *مرجع سابق*، 1433هـ/ 2012م.

يؤكّد مفتي المالكية بالحجاز الشيخ بن حسين المكي (ت. 1367هـ/ 1947م) الرأي السابق بالمثال التالي: "إذا كان الشيء عيبًا في الثياب في عادة ردنا به المبيع، فإذا تغيّرت العادة وصار ذلك المكروه محبوبًا موجبًا لزيادة الثّمن لم تردّ به؛ وبهذا القانون تُعتبر جميع الأحكام المترتّبة على العوائد، وهو تحقيق مجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه بينهم."[1]

رغم ذلك، يبدو أن لأحكام العرفية، وبحكم إدراجها في المؤلفات الفقهية، كثيرًا ما تختلط لدى العامّة من المسلمين بأحكام الإسلام الأصلية، أي أحكام الكتاب والسنة. نكتفي بذكر المثالين التاليين:

- **اشتراط الكفاءة في الزواج:** بحكم تزويج النبي ﷺ لغير الأكفاء، كزواج زيد ابن حارثة بزينب بنت جحش، أو زواج بلال الحبشي بأخت عبد الرحمن ابن عوف، يبدو جليًّا أن أصل اشتراط الكفاءة قاعدة عرفيةً أقرها الفقه الحنفي. لكنّها فرضت نفسها مع مرور الزمن بمثابة حكم سماوي. يقول الإمام الكاساني (ت. 586هـ/ 1191م) مثلاً في وجوبها: "لأن الزوجين يجري بينهما مباسطات في النكاح لا يبقى النكاح بدون تحملها عادة، والتحمل من غير الكفء أمر صعب يثقل على الطباع السليمة، فلا يدوم النكاح مع عدم الكفاءة، فلزم اعتبارها."[2] وقد وافقه في ذلك المشرع المصري في المادة 26-27 من قانون الأحوال الشخصية التي تنص: *"يشترط في لزوم الزواج أن يكون الرجل كفؤًا للمرأة. إذا زوجت الكبيرة نفسها من غير موافقة الولي، فإن كان الزوج كفؤًا لزم العقد، وإلا فللولي طلب فسخ النكاح"*.
- **فرض النقاب على المرأة:** استنادا لقول النبي ﷺ: **"وَلَا تَنْتَقِبِ الْمَرْأَةُ الْمُحْرِمَةُ، وَلَا تَلْبَسْ الْقُفَّازَيْنِ"**، اعتبر جمهور الفقهاء ستر وجه المرأة غير واجب. من هنا، يبدو النقاب بمثابة عرف أقرّه الفقه الإسلامي أخذًا بمحاسن العادات؛ وقد أشار القاضي محمد عبده (ت. 1323هـ/ 1905م) إلى ذلك في مطلع القرن

---

[1] المكي محمد بن حسين (ت. 1367هـ/ 1947)، *تهذيب الفروق والقواعد السنية*، بيروت، عالم الكتب.

[2] الكاساني أبو بكر (ت. 586هـ/ 1191م)، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، مرجع سابق.

الماضي بقوله: "لا نجد نصاً في الشريعة يوجب الحجاب على هذا الطريقة المعهودة [التنقّب]، وإنّما هي عادة عرضت عليهم من مخالطة بعض الأمم فاستحسنوها وأخذوا بها وبالغوا فيها وألبسوها لباس الدين كسائر العادات التي تمكّنت في الناس باسم الدين."[1] بالفعل، لقد بالغ بعض العلماء في مسألة النقاب حتى اعتبروه فريضة تُعاقب المرأة التي ترتديه كما هو الأمر في أفغانستان مثلاً، وذلك استنادًا لفتاوى بعض العلماء الذي قالوا بوجوبه ليس بناء على النّص القرآني ولكن على العرف السائد في زمنهم، منهم الإمام الجويني (ت. 478هـ/ 1085م): "اتفق المسلمون على منع النِّساء من الخروج سافرات الوجوه؛ لأنَّ النَّظر مظنَّة الفتنة، وهو محرّك للشهوة، فاللائق بمحاسن الشرع سدُّ الباب فيه."[2] وقد ذهب ابن عابدين (ت. 1252هـ/ 1836م) أبعد من ذلك حيث قال "أنّ الزوج يعزّر زوجته على كشف وجهها لغير محرم."[3]

يبدو جليا على ضوء المثالين السابقين أن أعرافا عديدة قد أصبغت عبر تاريخ التشريع الإسلامي بطابع ديني مقدّس جعل منها أحكاما إلهية أبديّة. وعليه، يتسنّى اليوم على الفقيه العمل على تحديد هذه الأعراف للتمييز بين ما يخدم منها المجتمع الإسلامي المعاصر وما يعرقل تطوّره. وقد أحسن الشيخ خالد بن تونس التعبير عن هذه الفكرة حين يقول: "لقد أصبح المسلمون أسرى أعرافا محلية قديمة مخالفة للقرآن؛ يجب إنكارها والعودة إلى قراءة مفتوحة للنص المقدس الذي من شأنه تحريرنا [من التقليد الأعمى]."[4]

الفرع الثاني: الاستصحاب

كثيرًا ما يتبادر للأذهان أن "الاستصحاب" مشتق من "مذهب الصحابي"، على غرار "الاستصلاح" من "المصالح المرسلة". لكن الأمر ليس كذلك. يُشير مذهب الصحابي إلى

---

[1] عبده محمد، الأعمال الكاملة، ج. 2، ص. 107.

[2] النووي يحي (ت. 1300م)، *روضة الطالبين وعملة المفتين*، بيروت، دار الكتب العلمية، 2000م.

[3] ابن عابدين محمد (ت. 1252هـ/ 1836)، *الحاشية*، بيروت، دار الفكر، 1420هـ/ 2000م، ج. 3.

[4] الشيخ خالد بن تونس، *عيش الإسلام: التصوف اليوم*، مرجع سابق، ص 199.

ما اختاره الصحابي فيما لم يرد فيه حكمٌ لا في الكتاب ولا في السنة، وهو لا يشكّل على حدّ قول الشافعي وابن حنبل والمعتزلة مصدرًا من مصادر الشريعة، أو بعبارة أخرى ليس حجّةً على من بعده بقدر ما يسوغ مخالفته والاجتهاد في استنباط رأي آخر.[1] وذلك خلافا للاستصحاب الذي يمثّل مصدرًا اجتهاديًّا يقضي "إبقاء الحال على ما كان عليه حتى يقوم الدليل الذي يغيّره"[2]. يعني ذلك أنّه إذا ثبت حكمٌ معيّنٌ في الزمن الماضي، فإن هذا الحكم يظلّ ثابتا حتى يقدم الدليل على نفيه، وإذا انتفى هذا الحكم بقي منفيا حتى يقوم الدليل على ثبوته.[3] لذلك تم تعريف الاستصحاب أيضا بأنه "اعتبار الحكم الذي ثبت بالدليل الماضي قائما في الحال حتى يوجد دليل يغير هذا الحكم."[4]

أ. دليل مشروعيته

رغم ذهاب بعض الحنفية والشافعية إلى نفي الاستصحاب كدليل شرعيّ لإثبات أمر لم يكن أو إبقاء أمر على ما كان عليه[5]، إلا أن هذا المصدر الاجتهادي، ورغم الخلاف القائم حوله، يبقى حجة مطلقة عند جمهور الفقهاء[6].

دليلهم في المسألة ترادف الآيات القرآنية الدالة على بقاء الأمور على ما هي عليه إلى حين ورود حكم شرعي يغيّر وضعها، على رأسها قوله تعالى: **{قل لا أجد في ما أوحي إلي محرماً على طاعم يطعمه}** (الأنعام: 146)، بمعنى "جواز الانتفاع بكل ما خلقه الله بالنسبة لهذه وما عليها من تسخيره لمصلحة الإنسان إلاّ ما ورد النص على المنع، منه أخذا معنى ذلك أن الأصل في الأشياء الإباحة."[7]

---

[1] الخن مصطفى سعيد، *المرجع السابق*، 1404هـ/ 1984م، ص. 100.

[2] الشرنبا صي السيد علي رمضان، *المدخل لدراسة الفقه الإسلامي*، مطبعة المانة، ط2 ، 1403هـ / 1982، ص. 251.

[3] مرجع سابق، ص. 251.

[4] الخن مصطفى سعيد، *المرجع السابق*، 1404هـ/ 1984م، ص. 99.

[5] مرجع سابق، ص. 99.

[6] مرجع سابق، ص. 99.

[7] الشرنبا صي السيد علي رمضان، *المرجع السابق*، 1403هـ / 1982، ص. 251.

كذلك تُخبرنا السنة أن النبي ﷺ ترك العرب على ما وجدهم عليه من الأعراف والعادات إلى حين نزول وحي بشأنها، وإذا نزل عليه وحيٌ بقي الحكم المُنزّل على ما هو عليه إلى حين نزول حكم ناسخ في المسألة. فالأشياء كلها "على البراءة الأصلية حتى يرد دليل السّمع، كذلك إذا ورد دليل الشرع بقي على حكمه وإن تغيرت أوصافه حتى يرد دليل الارتفاع."[1] يقول ابن القيم (ت. 751هـ/ 1349م) مستنتجًا من النصوص السابقة: "ومعنى ذلك أن يصلح لأن يدفع به [الاستصحاب] من ادّعى تغيير الحال لإبقاء الأمر على ما كان؛ فإن بقاءه على ما كان إنما هو مستند إلى موجب الحكم لا إلى عدم المغيّر."[2]

ب. تطبيقاتـــــه

يتفق القائلون بمشروعية الاستصحاب أنه حجة في النفي الأصلي دون إثبات حكم شرعي جديد، أي أنه يصلح حجة يدفع بها دعوى تغيير الحال التي كانت ثابتة، وترتب الأحكام على ذلك، ولكنه لا يصلح حجة يطلب بها ترتب آثار جديدة على اعتباره[3]. بمعنى أن الاستصحاب مصدر غير منشئ للأحكام بل كاشف لها فقط. لذلك يأخذ الاستصحاب شكل قواعد أصولية عامة نخص بالذكر منها[4]:

- الأصل في الأشياء الإباحة.
- الأصل في الذمة البراءة.
- اليقين لا يزول بالشك.
- الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت ما يغيره،
- المفقود تجري عليه أحكام الأحياء حتى يقوم الدليل على انتقائها.

نستطيع أن نذكر من تطبيقات الاستصحاب ما يلي[5]:

- إذا ثبت أن فلانا زوجٌ لامرأة فالبداهة توجب الحكم بالزوجية حتى يثبت الطلاق،

---

[1] ابن رشد أبو الوليد (ت. 595هـ/ 1198م)، *الضروري في أصول الفقه*، المرجع السابق، ص. 96.

[2] أبو زهرة محمد، *علم أصول الفقه*، المرجع السابق، ص. 297.

[3] الخن مصطفى سعيد، *المرجع السابق*، 1404هـ/ 1984م، ص. 99.

[4] مدكور محمد سلام، *المرجع السابق*، ص. 253.

[5] أبو زهرة محمد، *علم أصول الفقه*، المرجع السابق، ص. 297.

- وإذا ثبت أن فلانا مالكٌ لعين لا تزول الملكية إلا بدليل.
- المتّهم بريء حتى يقوم دليل على ثبوت التهمة.

الفرع الثالث: شرع من قبلنا

عرفت الإنسانية قبل مجيء الإسلام شرائع سماوية عديدة، منها ما نسخته الشريعة المحمدية صراحة ومنها ما لم تنص على نسخه. وهو قسمان: **قسمٌ قرّرته الشريعة**، وهذا لا نزاع في أن المسلم متعبّد به لأنه من شريعته؛ و**قسم لم يقرّر** وهو ينقسم بدوره إلى صنفين: **ما قصّه الله** في كتابه أو على لسان نبيه من غير نص أنه كُتب على المسلمين كما كتب على أهل الكتاب؛ **وما لم يرد** في الكتاب ولا في السنة بل بقي في كتب أهل الكتاب.[1] يتعلق منظور "شرع من قبلنا" محل الخلاف بين الأصوليين بالقسم الثاني فقط، أي "ما نُقل إلينا من أحكام تلك الشرائع التي كانوا مكلفين بها على أنها شرع لله عز وجل لهم وما بيّنه لهم رسلهم، ولم يرد في شرعنا ما يدلّ على أنه مكتوب علينا أو منسوخ في شرعنا."[2]

أجمع العلماء على وجوب اعتبار القسم الأول من أحكام شرائع من قبلنا، أي التي أقرّتها الشريعة المحمدية وجعلتها بذلك شرائع إسلامية. بقي الخلاف قائمًا حول القسم الثاني: بينما يقول جمهور العلماء بتكليف المسلم بما ورد ذكره في الكتاب والسنة من أحكام الشرائع السابقة وإن لم يُؤمر بالعمل بها، ترى أقلية من أهل العلم حجية الأحكام المنقولة إلينا عن طريق علماء أهل الكتاب.

أ. دليل مشروعيته

رغم أن الشرائع السماوية في لبّها واحدة لأن منزّلها واحد وهو الإله الخالق، لكن الله تعالى قد يحرّم أمورا على بعض الأقوام دون غيرهم لأن ذلك التحريم قد يكون لهم فيه فطم عن شهوات انغمسوا فيها، كما قيل في حق اليهود: **{وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر}** (الأنعام: 146)[3]. على هذا الأساس ذهب بعض الشافعية والحنابلة والأشاعرة

---

[1] الخضري بك محمد، *أصول الفقه*، مرجع سابق، ص. 357.

[2] الخن مصطفى سعيد، *المرجع السابق*، 1404هـ/ 1984م، ص. 100.

[3] أبو زهرة محمد، *علم أصول الفقه*، المرجع السابق، ص. 305.

والمعتزلة إلى استبعاد شرع من قبلنا من مصادر التشريع الإسلامي. باعتبار الأصل في الشرائع السابقة أنها مخصوصة بأمم خاصة، بخلاف شريعة الإسلام التي جاءت عامّة ناسخة لكل ما تقدّمها من الشرائع، لا يمكن للشرائع السابقة وإن ورد ذكرها في القرآن أن تكون شرعا للمسلمين ما لم يوجد في الشريعة المحمدية ما يدّل صراحة على المطالبة بها.[1]

بالطبع، ذلك أولى وأحرى عندهم بالنسبة لشرائع أهل الكتاب التي لم يرد ذكرها في نصوص الإسلام. فلا يمكن تكليف المسلم بما لم يرد له ذكر في الكتاب ولا في السنة بقدر أنه لا سبيل إلى معرفته بالتواتر وهذا غير مسلم لأهل الكتاب.[2] من هنا، يرى منكرو حجيّة شرع من قبلنا أن ما ورد من الاقتداء بالأنبياء ووحدة العقائد إنما هو في أصل الأحكام الدينية كالتوحيد والإيمان بالملائكة واليوم الآخر والبعث والنشور دون سواها.[3]

في مقابل هذا الرأي، ذهب جمهور الحنفية والماكية إلى الاحتجاج بشرع من قبلنا.[4] أوّل دليلهم في المسألة الآيات القرآنية العديدة الدالة على وحدة جوهر الرسائل السماوية، كقوله تعالى: **{شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه}** (الشورى: 13). يقول الشيخ محمد أبو زهرة معلّقًا على هذا المستند الأصولي: "[شرع من قبلنا] يكون لنا شرعًا، ويكون أصلاً قائما بذاته، وذلك لأن الأصل هو وحدة الشرائع السماوية؛ وإذا كانت الشرائع في الأصل واحدة فهي ثابتة على الجميع، إلاّ ما قام الدليل فيه على أنه شريعة وقتية لأمة من الأمم، أو على نسخه في شريعتنا. فإن لم يقم هذا الدليل فإن حكم الأصل ثابت"[5].

أضف إلى ذلك ورود آيات عديدة تدعو المؤمن إلى الاقتداء بالأنبياء السابقين، كقوله تعالى: **{أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده}** (الأنعام: 90). وكذا ترادفُ الآيات الداعيّة

---

[1] مدكور محمد سلام، *المرجع السابق*، ص. 216.

[2] الخضري بك محمد، *أصول الفقه*، مرجع سابق، ص. 357.

[3] أبو زهرة محمد، *علم أصول الفقه*، مرجع سابق، ص. 308.

[4] الخن مصطفى سعيد، *المرجع السابق*، 1404هـ/ 1984م، ص. 100.

[5] أبو زهرة محمد، *المرجع سابق*، ص. 307.

أهل الكتاب إلى الاحتكام لشريعتهم: **{وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه}** (المائدة: 47). كما أن القرآن يصف التوراة بأنها **{هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء}** (المائدة: 45).

يستند الدليل الثالث إلى اتفاق العلماء على الاستدلال بقوله تعالى: **{وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين...}** (المائدة: 45) للقول بوجوب القصاص في الإسلام؛ يتأكّد هذا الرأي بحديث النبي ﷺ: **"من نام عن صلاة أو نسيها ليصلها إذا ذكرها"** ثم تلا قوله تعالى: **{وأقم الصلاة لذكري}** (طه: 14) وهي مقولة لموسى عليه السلام.[1]

يجب العلم أن القائلين بحجيّة شرع من قبلنا لم يكتفوا بالأخذ بشرائع أهل الكتاب التي ورد ذكرها في القرآن أو السنة، بل ذهب بعضهم أبعد من ذلك حيث اعتبروا مشروعية أحكام الشرائع السابقة المنقولة من طرف أتباعها ما دامت لا تتعارض من أحكام الإسلام. يقول الأستاذ مدكور محمد سلام بهذا الخصوص:

> "أما ما يرد في الكتاب والسنة من أحكام في الشرائع السابقة من غير نهي عنها أو أمر باتباعها، فجمهور الفقهاء على أنّنا نلتزم بها وتكون شرعًا لنا يلزمنا إتباعه، ومن هذا قوله تعالى: **{وكتبنا عليهم فيها}** (المائدة: 45) استدل بعض الفقهاء على ثبوت القصاص بين المسلم والذمي وبين الرجل والمرأة."[2]

ب. تطبيقاته

لقد استند أهل العلم لبعض أخبار أهل الكتاب لاستنباط عدد من الأحكام الشرعية منها القول بـ[3]:

---

[1] الخضري بك محمد، *أصول الفقه*، مرجع سابق، ص. 357.

[2] مدكور محمد سلام، *المرجع السابق*، ص. 216.

[3] *نفس المرجع*، ص. 216.

- **مشروعية القسمة بالمهايأة:** أي تراضي الشريكان على أمر، سواء كان جمعًا للمنافع في زمان واحد على الدوام أو على التعاقب بصفة وقتية[1] ؛ كالتعاقب على استغلال أرض أو دار، وذلك استنادا لقوله تعالى على لسان النبي صالح في قصة ثمود: **{ونبئهم أن الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر}** (القمر: 28).
- **مشروعية الجعالة:** أو ما يُعرف عند الفقهاء بالتزام عوض معلوم على عمل معيّن معلوم أو مجهول يعسر علمه، كبناء جدار أو غير ذلك[2]؛ دليله الشرعي قوله تعالى في قصة يوسف: **{قالوا نفقد صواع الملك ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم}** (يوسف: 72).

[1] الزحيلي وهبة، *الفقه الإسلامي وأدلته*، دمشق، دار الفكر، ج. 6، ص. 542.

[2] الشربيني الخطيب (ت. 977هـ/ 1569م)، *الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع*، بيروت، دار الكتب العلمية، 1424هـ/ 2003م، ج 2، ص 75*.

الخاتمـــــــة

ورد في قرار صادر عن المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان بتاريخ 31 جويلية 2001 أن *"الشريعة الإسلامية، باعتبارها مجموعة من المعتقدات والقواعد الربانية المفروضة بواسطة الدين، تنفرد بطابع ثابتٍ وجامدٍ؛ فهي تجهل مبادئ مثل التعددية السياسية أو التطوّر المسمر للحريات العامة [...] لا يمكن لأية جماعة سياسية أن تدّعي نفسها محترمةً للديمقراطية ولحقوق الإنسان مع مساندة نظام قائم على الشريعة [...] خاصة فيما يتعلق بقواعد القانون الجنائي [....] والمكانة التي تمنحها للمرأة في النظام القانوني."*

يندرج هذا القرار في إطار الحرب الإعلامية التي تخوضها المؤسسات الغربية في الآونة الأخيرة ضد معالم الدين الحنيف، حيث تُقدّم الشريعة المحمدية بمثابة نظام قانوني متخلّف في انفصال تام عن متطلبات العالم المعاصر: فها هو نظام الحكم الإسلامي يُقارن بالنموذج "التيوقراطي" الاستبدادي المعادي للديمقراطية، والعقوبات الجنائية تُوصف بالوحشية والبربرية، وقانون الأسرة يُتّهم بظلم المرأة وهضم حقوقها. وإن كانت الشريعة المحمدية بأصلها الرباني غنيّة عمّن يصرف عنها تُهم المبطلين، إلا أننا ارتأينا من الضروري إظهار سماحة الروح التشريعي الإسلامي للقارئ عامّة ولطالب الحقوق خاصة.

فبعد دراستنا لخصائص الشرعية الإسلامية وتاريخها ومصادرها، يبدو جليّا أن اتهامها بالجمود لا أساس له من الصحة. عكس ذلك: تُبيّنُ مراحل تطور الفقه الإسلامي جيد أن أحكام التشريع السماوي لا تتناقض في شيء مع نظرة حديثة للعالم؛ فإقرار النبي (ص) لعدد من أعراف الجاهلية مراعاة منه لتقاليد عرب الجزيرة، وتأكيده على مشروعية الاجتهاد لاستنباط الأحكام بما يتماشى مع متطلبات المسلمين في كل زمان ومكان، آياتٌ تدلّ على المرونة الأصلية للشريعة الإسلامية. أضف إلى ذلك تعدّد المدارس الفقهية واختلاف طرق

استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، ممّا يسمح للقاضي المسلم في كل عصر بالتّرجيح بين مختلف فتاوى المذاهب أيّها أكثر تحقيقا للمصلحة العامة.

لكن وللأسف، بقدر ما منح اجتهاد أصحاب المذاهب الفقهية للتشريع الإسلامي مرونةً وقدرةً على الاستجابة لمتطلبات المجتمع الإسلامي، بقدر ما أخذ أتباع المذاهب ابتداء من القرن الثالث للهجرة / التاسع للميلاد يعظّمون هذا التراث الاجتهادي ويفرطون في تقديسه. فما لبثوا أن بلغ بهم التقليد إلى القول بأن أصحاب المذاهب قد عالجوا كل المسائل التي يمكن طرحها، ولا داعي بعد للعودة إلى نصوص الكتاب والسنة لاستنباط الأحكام الشرعية. فتوقّف بذلك عمل الفقيه عندهم، أو "المجتهد المنتسب" كما يقولون، مع تفسير أقوال السلف من خلال جملة لا متناهية من المختصرات والحواشي والمتون، حتى صاروا على حد تعبير القاضي أبي الحسن الحجوي الثعالبي "عالة على فقه أبي حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل وأضرابهم، وأصبحت أقوال هؤلاء الأئمة بمنزلة نصوص الكتاب والسنـــة لا يعدونهـــا، وبذلك نشأت سدود بين الأمة وبين نصوص الشريعة، وأصبحت الشريعة هي نصوص الفقهاء وأقوالهم."[1] ذلك ما يسمى بالتقليد أو ظاهرة "غلق باب الاجتهاد".

فأصبح من العسير، بل من المستحيل، للمتأخرين من الفقهاء استنباط الأحكام الشرعية مباشرة من أدلتها التفصيلية دون المرور بأقوال وفتاوى الرعيل الأول من العلماء. ألا يذكرنا التاريخ أنّ كلّ من تجرأ يوم من المتأخرين للتحرّر من قيود التقليد لتجديد الفكر الإسلامي إلاّ وفُرضت عليه أشدّ العقوبات ؟ بغضّ النظر عن إبعاد أهل الاجتهاد من مناصب القضاء والفتوى والإمامة، اعتاد الحكام منذ مطلع القرن الرابع للهجرة / العاشر للميلاد نفي المجدّدين من أرض الإسلام بعد حرق كتبهم، كما فُعل ذلك في الأندلس بابن حزم الظاهري (ت.459هـ/ 1064م) وابن رشد الحفيد (ت.402هـ/1198م)، أو إيداعهم السجن مع منعهم من التأليف، كما جرى ذلك في أرض المشرق لابن تيمية (ت.728هـ/1328م) ولتلميذه ابن القيم الجوزية (ت.751هـ/ 1349م).

---

[1] الثعالبي الحجوي أبو الحسن، *المرجع السابق*، 1339هـ/ 1921م، ص. ج. 2، ص. 393.

كذلك تعرّض أنصار المدرسة الإصلاحية المعاصرة، أو ما يُعرف برجال النهضة، إلى معارضة كبيرة لدعوتهم إلى فتح باب الاجتهاد: بينما رماهم البعض بالبدعة، اتهمهم البعض الآخر بالتّغريب. يكفينا التذكير بالاضطهاد الذي فُرض في تركيا ومصر على الأستاذ جمال الدين الأفغاني (ت. 1314هـ/ 1897م) وتلميذه محمد عبده (ت. 1322هـ/ 1905م)، إلى درجة أن اضطرّا للهجرة نحو أوروبا. كذلك الأمر بالنسبة لعبد الرحمن الكواكبي في سوريا حيث تمّ اعتقاله لمعارضته للاستبداد السياسي، ثم نُفي إلى مصر حيث تم اغتياله سنة 1319هـ/ 1902م. أقرب منّا الأمير عبد القادر الجزائري (ت. 1300هـ/ 1883م) الذي لازال بعض أبناء جلدته ممّن يجهلون مؤلفاته يتّهمونه بالبدعة تارة وبالماسونية تارة أخرى، في حين أنه يُعتبر من روّاد حركة النهضة في العصر الحديث الداعين إلى نبذ التقليد:

"فقول القائل: ما ترك الأول للآخر شيئ خطأ؛ والقول الصحيح هو: كم ترك الأول للآخر! [...] لا كلمة أضرٌّ بالعلم من قولهم: 'ما ترك الأول للآخر شيئ'، لأنّ هذه الكلمة تقطعُ الآمال عن زيادة العلم على علم المتقدمين، ويقتصر الآخر على ما قدّمه الأول وهو خطر عظيم وقول سقيم. فالأوائل فازوا باستخراج الأصول وتمهيد القواعد، والأواخر بالاستنباط من الأصول وتشييد تلك القواعد وزيادة البناء عليها"[2].

لا شك أن الاضطهاد المفروض على المجدّدين في بلد الإسلام بعد انتشار ظاهرة التقليد من شأنه أن يصدّ الفقيه المعاصر عن الاجتهاد. لكن ألا يبقى "فتح باب الاجتهاد" الحلّ الوحيد لتجديد الفكر الإسلامي، وبالتالي تمكين المجتمعات الإسلامية من الجمع بين الأصالة والمعاصرة ؟ بالطبع نعم وحسبنا دليلاً على ذلك قوله (ص): **"إن الله يبعثُ على رأس كل مائة سنة لهذه الأمة من يجدّد لها دينها."**[3]

مهما كان الاجتهاد ممارسةً عسيرةً ومسؤولية كبيرةً، تتطلّب شروط صارمةً وتلتزم قدرات خاصة، قوامها التحكم في المصطلح الشرعي والتملك في الدليل الفقهي، لا يسعنا في هذا المقام سوى التفاؤل بتزايد اهتمام رجال القانون بالدراسات الإسلامية كما يشهد على ذلك تضاعف عدد البحوث المخصصة للمواضيع الفقهية في كليات الحقوق. ولا

---

[2] الأمير عبد القادر (ت. 1300هـ/ 1883م)، *ذكرى العاقل وتنبيه الغافل*، المرجع السابق، 1426هـ/ 2005م.

[3] **أبو داود**، *السنن*، كتاب "الملاحم"، باب "ما يذكر في قرن المائة"، حديث رقم4293؛ و**الحاكم**، *المستدرك*، حديث رقم 8693.

تفوتنا هنا الفرصة للتعبير عن أملنا في بروز طائفة جديدة من المجتهدين المجدّدين، الجامعين بين علوم الشريعة والقانون، المؤهّلين للاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية بما يتماشى مع متطلبات عصرهم، مثبتين بذلك للعام والخاص صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان، ليكون لهم بذلك حظ وافر من قول النبي (ص): **"يحملُ هذا العلم من كلّ خلف عدُولُه، يُنفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين."**[4]

[4] **الطبراني**، المسند، حديث رقم 588.

المصادر والمراجع

أولا: المصـــــادر

أ. الفقه وأصوله

ابن الحاجب عثمان (ت. 646هـ/ 1249م)، *مختصر الأصول*، طبعة حسن حلمي، 1307 هـ/ 1889م.

ابن الحاجب عثمان (ت. 646هـ/ 1249م)، *مختصر المنتهي بشرح العضد*، مطبعة الفجالة الجديدة، القاهرة، د. ت.

ابن القيم الجوزية (ت. 751/ 1350م)، *إعلام الموقعين عن رب العالمين*، تحقيق أحمد إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ/ 1991م.

ابن الهمام كمال (ت. 861هـ/ 1457م)، *فتح القدير*، بيروت، دار الفكر، د.ت.

ابن بابويه (ت.380هـ/ 991م)، *من لا يحضره الفقيه*، قم، انتشارات إسلامي،1412هـ/ 1992م.

ابن تيمية أبو العباس (ت. 728هـ/ 1327م)، *الفتاوى الكبرى*، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د.ت / الرياض، مجمع الإمام فهد.

ابن حزم أبو محمد، *الإحكام في أصول الأحكام*، دار الحديث، القاهرة، 1404هـ/ 1983م.

ابن رشد أبو الوليد (ت. 595هـ/ 1198م)، *الضروري في أصول الفقه*، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1415هـ/ 1994م.

ابن رشد أبو الوليد (ت. 595هـ/ 1198م)، *الضروري في السياسية، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون*، ترجمة شحلان أحمد، بيروت، مركز الوحدة العربية، 1418هـ/ 1998م.

ابن رشد أبو الوليد (ت. 595هـ/ 1198م)، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، بيروت، دار المعرفة، 1404هـ/ 1984م.

ابن رشد أبو الوليد (ت. 595هـ/ 1198م)، *فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال*، تحقيق محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997م.

ابن طاووس (ت. 663هـ/ 1265م)، *منهج الدعوات ومنهج العبادات*، قم، دار الذخائر و دار الهجرية، 1410هـ/ 1990م.

ابن عابدين محمد (ت. 1252هـ/ 1836)، *الحاشية*، بيروت، دار الفكر، 1420هـ/ 2000م / القاهرة، دار الأميرية، 1421هـ/ 2000م.

ابن عابدين محمد (ت. 1252هـ/ 1836م)، *نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف*، ضمن "مجموع رسائل ابن عابدين"، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1433هـ/ 2012م.

ابن فرحون شمس الدين (842هـ/ 1438م)، *تبصرة الحكام في أصول الأقضية والأحكام*، دار عالم الكتب، الرياض، 1423هـ/ 2003م.

ابن قدامة المقدسي (ت. 620هـ/ 1223م)، *المغنـــــــــــي*، مكتبة القاهرة، 1388هـ/ 1968م.

ابن قودر شمس الدين (ت. 1250هـ/ 1839م)، *نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار (تكملة فتح القدير)*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1415هـ/ 1994.

ابن نجيم زين الدين (ت. 969هـ/ 1562م)، *الأشباه والنظائر*، دمشق، دار الفكر، 1425هـ/ 2005م.

أبو يوسف القاضي (ت. 181هـ/ 798م)، *الرد على رسالة الأوزاعي*، بيروت، دار الكتب العلمية، 1410هـ/ 1990م.

أبو يوسف القاضي يعقوب (ت. 181هـ/ 798م)، *كتاب الخراج*، بيروت، دار المعرفة، 1390هـ/ 1971م.

الإسنوي جمال الدين (ت. 772هـ/ 1370م)، *نهاية السول شرح منهاج الوصول في علم الأصول*، تحقيق محمد علي عبد القادر، بيروت، دار الكتب العلمية، 1419هـ/ 1999م.

الباجي أبو سليمان (ت. 474هـ/ 1081م)، *الإشارات في أصول الفقه*، طبع بهامش حاشية الشيخ محمد الهده السوسي التونسي على قرة العين شرح ورقات إمام الحرمين، المطبعة التونسية، تونس، ط.3، 1351هـ/ 1932م.

بن تيمية أبو العباس (ت. 728هـ/ 1328)، *السياسة الشرعية*، وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة، المملكة العربية السعودية، 1418هـ/ 1998م.

البيضاوي عبد الله (ت. 685هـ/ 1292م)، *منهاج الوصول إلى علم الأصول*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1432هـ/ 2010م.

التهاوني محمد (ت. 1190هـ/ 1776م)، *كشاف اصطلاحات الفنون*، دار قهرمان، اسطنبول، 1404هـ/ 1984م.

الجويني أبو المعالي (ت. 478هـ/ 1085م)، *البرهان في أصول الفقه*، تحقيق الديب عبد العظيم، قطر، 1399هـ/ 1978م.

الجويني أبو المعالي (ت. 478هـ/ 1085م)، *مغيث الخلق في اختيار الحق*، مخطوط اسطنبول، آية صوفيا، رقم 2194، والقاهرة، التيمورية، رقم 56.

الذهبي محمد (ت. 748هـ/ 1348م)، *ميزان الاعتدال*، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، د.ت.

الزيلعي فخر الدين (ت. 762هـ/ 1360م)، *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق*، دار الكتاب الإسلامي، 1313هـ/ 1895م.

السبكي تاج الدين (ت. 771هـ/ 1370م)، *جمع الجوامع في أصول الفقه*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ/ 2003م، ج 1، ص 42.

السرسخي شمس الدين (ت. 483هـ/ 1090م)، *المبسوط (الأصول)*، دار المعرفة، بيروت، 1414هـ/ 1993م.
الشاطبي أبو إسحاق (ت. 789هـ/ 1388م)، *الموافقات في أصول الشريعة*، بيروت، دار ابن القيم- دار ابن عفان، 1423هـ/ 2003م/ دار الكتب العلمية، 1413هـ/ 1993م.
الشافعي محمد ابن إدريس (ت. 204هـ/820م)، *كتاب الأم*، بيروت، دار الكتب العلمية، 1430هـ/ 2009م.
الشافعي محمد بن إدريس (ت. 204هـ/ 820م)، *إبطال الاستحسان*، دمشق، دار القلم، 1406هـ/ 1986م.
الشربيني الخطيب (ت. 977هـ/ 1569م)، *الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع*، بيروت، دار الكتب العلمية، 1424هـ/ 2003م.
الشعراني أبو الوهاب (ت. 922هـ/ 1585م)، *الميزان الكبرى*، بيروت، دار المعرفة، 1427هـ/ 2006م.
الشوكاني محمد (ت. 1250هـ/ 1839م)، *نيل الأوطار*، مطبعة بولاق المصرية، القاهرة، 1279هـ/ 1862م.
الشيباني أبو الحسن (ت. 189هـ/ 809م)، *الآثـــار*، القاهرة، دار الوثائق والكتب القومية، 1430هـ/ 2009م.
الغزالي أبو حامد (ت. 504هـ/ 1111م)، *المصطصفى من الأصول*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1420هـ/ 2000م.
الغزالي أبو حامد (ت. 505هـ/ 1111م)، *إحياء علوم الدين*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1430هـ/ 2010م.
الغزالي أبو حامد (ت. 505هـ/ 1111م)، *المستصفى*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ/ 1993م.
الغزالي أبو حامد (ت. 505هـ/ 1111م)، *رسالة أيها الولد*، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، 1423هـ/ 2003م.
القرافي شهاب الدين (ت. 684هـ/ 1285م)، *الفروق*، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1344هـ/ 1925م.
القرطبي ابن عبد البر (ت. 462هـ/ 1070م)، *جامع بيان العلم وفضله*، لبنان، دار الكتب العلمية، 1420هـ/ 2000م.
الكاساني أبو بكر (ت. 586هـ/ 1191م)، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، بيروت، دار الكتب العلمية، 1423هـ/ 2003م.
الماوردي أبو الحسن (ت. 450هـ/ 1058م)، *الأحكام السلطانية*، تحقيق أحمد مبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، 1409هـ/ 1989م.
المحبوبي عبيد الله ابن مسعود (ت. 747هـ/ 1346م)، *التوضيح في حل غوامض التنقيح*، مطبعة صنايع، تركيا، 1310هـ/ 1898م.
المفيد محمد (ت. 412هـ/ 1022م)، *الإرشاد*، النجف، المكتبة الحيدرية، 1391هـ/ 1972م.
المقدسي أبو الفتح (ت. 488هـ/ 1096م)، *الحجة على ترك المحجة*، لبنان، 1421هـ/ 2001م.
المكي بن عطية (ت. 386هـ /996م)، *قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد*، تحقيق الكيلالي عاصم، دار الكتب علمية، بيروت.
المكي محمد بن حسين (ت. 1367هـ/ 1947)، *تهذيب الفروق والقواعد السنية*، بيروت، عالم الكتب.

النووي يحي (ت. 1300م)، *روضة الطالبين وعملة المفتين*، بيروت، دار الكتب العلمية، 2000م.
الونشريسي أحمد بن يحي (ت. 914هـ/ 1509م)، *العيار المعرب والجماع المعرب عن فتاوى علماء إفريقيا والأندلس والمغرب*، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1401هـ/ 1981م.

ب. التفسير وعلوم القرآن

ابن العربي أبو بكر (ت. 543هـ)، *أحكام القرآن الصغرى، مختصر كتاب أحكام القرآن الكبرى*، تحقيق أحمد المزيدي، دار الكتب العلمية، ببيروت، 1427هـ/ 2006م.
ابن عربي محي الدين (ت. 638هـ/ 1240م)، *الفتوحات المكية*، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1405هـ/ 1985م.
ابن كثير أبو الفداء (ت. 773هـ/ 1372م)، *تفسير القرآن العظيم*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ/ 1998م.
البغوي أبو محمد (ت. 516هـ/ 1122م)، *معالم التنزيل*، دار طيبة، مصر، 1409هـ /1989م.
الثعالبي عبد الرحمن (ت. 878هـ/ 1474م)، *الجواهر الحسان في تفسير القرآن*، تحقيق عمار طالبي، عالم المعرفة، الجزائر، 1432هـ/ 2011م.
الزمخشري أبو القاسم (537هـ/ 1143م)، *الكشـــاف*، بيروت، دار المعرفة، 1425هـ/ 2005.
السيوطي جلال الدين (ت. 910هـ/ 1505م)، *الإتقان في علوم القرآن*، دار الفكر، بيروت، 1416هـ/ 1996م.
الطبري ابن جرير (ت. 310هـ/ 923م)، *تفسير القرآن*، دار السلام، القاهرة، 1425هـ/ 2005م.
القرطبي محمد (ت. 667هـ/ 1269م)، *الجامع في أحكام القرآن*، بيروت، دار الكتاب.

ج. الحديث والمصطلح

ابن الجوزي أبو الفرج (ت. 597هـ/ 1200م)، *الضعفـــــــــــاء*، لبنان، دار الكتب العلمية، 1421هـ/ 2001م.
ابن حزم أبو محمد (ت. 456هـ/ 1064م)، *المحلى بالآثار*، بيروت، دار الفكر، 1421هـ/ 2001م.
السيوطي جلال الدين (ت. 911هـ/ 1505م)، *اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة*، دار المعرفة، بيروت، 1407هـ/ 1986م.
العِراقي (806هـ/ 1403م)، ابن السبكى (771ه/ 1369م)، الزبيدي (1205هـ/ 1790م)، *تخريج أحاديث إحياء علوم الدين*، دار العاصمة للنشر، الرياض، 1408هـ/ 1987م.
العسقلاني ابن حجر (852هـ/ 1449م)، *فتح الباري في شرح صحيح البخاري*، دار طيبة، الرياض، 1426هـ/ 2005.
النووي يحي (ت. 976هـ/ 1300م)، *شرح صحيح مسلم*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ / 1972م.

د. السيرة النبوية والتاريـخ

ابن إسحاق محمد (151هـ/ 768م)، *المبتدأ، المبعث والمغازي*، بيروت، دار الفكر العربي، 1418هـ/ 1998م.

ابن الأثير أبو الحسن (ت.629هـ/ 1232م)، *الكامل في التاريخ*، تحقيق وتقديم أ. تدميري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1417هـ/ 1997م.

ابن الجوزي ابن الفرج (ت.596هـ/ 1200م)، *المنتظم في تاريخ الأمم والملوك*، بيروت، دار الكتب العلمية، 1412هـ/ 1992م.

ابن الفوطي عبد الرزاق (ت. 720هـ/ 1321م)، *الحوادث الجامعة والتجارب في المائة السابعة*، بيروت، دار الكتب العلمية، 1420هـ/ 2000م.

ابن حزم أبو محمد (ت. 456هـ/ 1064م)، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1430هـ/ 2010م.

ابن خلدون عبد الرحمن (ت. 808هـ/ 1408م)، *المقدمة*، دار الفكر، بيروت، 1408هـ/ 1998م.

ابن عساكر علي (ت. 570هـ/ 1175م)، *تاريخ دمشق*، تحقيق أحمد براهيم العمراوي، دار الفكر، دمشق، 1430هـ/ 1990م.

ابن كثير أبو الفداء (ت. 773هـ/ 1372م)، *البداية والنهاية*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1429هـ/ 2008م.

ابن هشام عبد الملك (ت. 218هـ/ 833م)، *السيرة النبوية*، مؤسسة علوم القرآن، سوريا.

البغدادي عبد القاهر (ت. 428هـ/ 1037م)، *الفرق بين الفرق*، بيروت، دار الكتب العلمية، 1419هـ/ 1999م.

البلاذي أحمد (ت. 279هـ/ 892م)، *فتح البلدان*، مطبعة الموسوعة، القاهرة، 1318هـ/ 1901م.

الحموي ياقوت (ت. 621هـ/ 1225م)، *معجم البلدان*، القاهرة، الكنجي وشركاؤه.

الشهرستاني أبو الفتح (ت. 548هـ/ 1153م)، *الملل والمحل*، تحقيق محمد صالح الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1404هـ/ 1983م.

الطبري ابن جرير (ت. 223هـ/ 838م)، *تاريخ الأمم والملوك*، الكتب العلمية، بيروت، 1406هـ/ 1986م.

العسقلاني ابن حجر (ت. 851هـ/ 1448م)، *الصواعق المحرقة في الرد على المبتدعة*، لبنان، دار الكتب العلمية، 1430هـ/ 2009م.

المقدسي محمد (ت. 379هـ/ 990م)، *أحسن التقاسيم في معرفة الأقاديم*، طبعة مكتبة ريات / طبعة دمشق، وزارة الثقافة، دمشق، 1400هـ/ 1980م.

هـ. المعاجم والتراجـم

ابن منظور أبو الفضل (ت. 711هـ/ 1311م)، *لسان العرب*، دار المعارف، القاهرة، 1429هـ/ 2008م.

الأصبهاني أبو نعيم (ت. 430هـ/ 1038م)، *حلية الأولياء وطبقة الأصفياء*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1409هـ/ 1988.

الحموي ياقوت (ت. 621هـ/ 1225م)، *معجم الأدباء*، دار فريد الرفاعي ودار المأمون، د.ت.

الذهبي محمد (ت. 748هـ/ 1348م)، *تذكرة الحفاظ*، الرياض، دار السامعي، 1414هـ/ 1994م.
الذهبي محمد (ت. 748هـ/ 1348م)، *سيرة أعلام النبلاء*، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1412هـ/ 1992م.
الذهبي محمد (ت. 748هـ/ 1348م)، *مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه*، لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، 1408هـ/ 1998م.
الرازي عبد الرحمن (327هـ/ 938م)، *مناقب الإمام الشافعي*، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1407هـ/ 1986م.
القفطي محمد، *أخبار العلماء بأخبار الحكماء*، القاهرة، مكتبة السعادة، 1325هـ/ 1908م.

و. الفكر الإصلاحي

إقبال محمد (ت. 1357هـ/ 1938م)، *تجديد الفكر الديني في الإسلام*، القاهرة، دار الهداية، 1421هـ/ 2000م.
الأمير عبد القادر (ت. 1300هـ/ 1883م)، *ذكرى العاقل وتنبيه الغافل*، الجزائر، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر، 1426هـ/ 2005م.
بن باديس عبد الحميد (ت. 1358هـ/ 1940م)، *مبادئ الأصول*، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1409هـ/ 1988م.
بن باديس عبد الحميد (ت. 1358هـ/ 1940م)، *مجالس التذكير من حديث النذير البشير*، الجزائر، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، 1404هـ/ 1983م.
بن عاشور الطاهر (ت. 1393هـ/ 1973م)، *تفسير التحرير والتنوير*، الدار التونسية للنشر، تونس، 1428هـ/ 2008م.
الدهلوي شاه ولي الله (ت. 1176هـ/ 1762م)، *الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف*، بيروت، دار النفائس، 1404هـ/ 1984م.
الدهلوي ولي الله (ت. 1176هـ/ 1762م)، *حجة الله البالغة*، الهند، المطبعة الخيرية، 1323هـ/ 1905م.
عبده محمد (ت. 1323هـ/ 1905م)، *الأعمال الكاملة*، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، 1411هـ/ 1991م.
العلاوي أحمد (1351هـ/ 1934م)، *البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور*، مستغانم، المطبعة العلاوية، 1415هـ/ 1995م.
العلاوي أحمد (ت. 1351هـ/ 1934م)، *الأجوبة العشرة*، المكتبة العدنانية، الزاوية العلاوية، مستغانم، مخطوط 064.
محمد رشيد رضا (ت. 1354هـ/ 1935م)، *تفسير المنار*، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، د.ت.

ثانيا: المراجـــــع

أ. المداخيل الفقهية

الأشقر عمر سليمان، *خصائص الشريعة الإسلامية*، مكتبة الفلاح، الكويت، 1403هـ/ 1982م.

تقية عبد الفتاح، *مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية*، ثالة للطباعة، الجزائر، 1432هـ/ 2011م.

الحسيني محمد، *المدخل لدراسة الفقه الإسلامي*، دار النهضة العربية، القاهرة.

الدريني فتحي، *خصائص التشريع في السياسة والحكم*، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1402هـ/ 1982م.

الزحيلي وهبة، *الفقه الإسلامي وأدلته*، دمشق، دار الفكر.

الزرقاء مصطفى أحمد، *المدخل الفقهي العام*، دار القلم، دمشق، 1418هـ /1998م.

زيدان عبد الكريم، *المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية*، دار عمر ابن الخطاب، الاسكندرية، 1421هـ/ 2001م.

سميح عاطف الزين، *علم أصول الفقه الميسر*، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، بيروت-القاهرة.

السيد سابق، *خصائص الشريعة الإسلامية ومميزاتها*، الفتح للإعلام العربي، 1409هـ/ 1988م.

الشرنباصي السيد علي رمضان، *المدخل لدراسة الفقه الإسلامي*، مطبعة المانة، ط2 ، 1403هـ / 1982م.

شلبي محمد مصطفى، *المدخل في الفقه الإسلامي*، القاهرة، الدار الجامعية، 1405هـ/ 1985م.

الصالح صبحي، *معالم الشريعة الإسلامية*، دار العلم للملايين، بيروت، 1403هـ/ 1982م.

العالم يوسف، *المقاصد العامة للشريعة الإسلامية*، الدار العالمية للكتاب، ط. 2، 1406هـ/ 1994م.

علي جمعة محمد، *المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية*، دار السلام، مصر، ط. 4، 1433هـ/ 2012م.

القرضاوي يوسف، *مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية*، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1413هـ/ 1993م.

القرضاوي يوسف، *مدخل لمعرفة الإسلام: مقوماته، خصائصه، أهدافه، مصادره*، مؤسسة الرسالة، دمشق.

مدكور محمد سلام، *المدخل للفقه الإسلامي: تاريخه ومصادره ونظرياته العامة*، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط2، 1416هـ/ 1996.

منصور علي، *المدخل للعلوم القانونية والفقه الإسلامي*، دار الفتح، الإمارات، 1391هـ/ 1971م.

واصل نصر فريد محمد، *المدخل الوسيط لدراسة الشريعة الإسلامية: الفقه والتشريع*، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د.ت.

ب. تاريخ التشريع الإسلامي

الأشقر عمر سليمان، *تاريخ الفقه الإسلامي*، دار النفائس / مكتبة الفلاح، الكويت، 1411هـ/ 1991م.

الثعالبي الحجوي أبو الحسن (ت. 1373هـ/ 1953م)، *الفكر السامي في تاريخ التشريع الإسلامي*، الرباط، دار المعارف، 1339هـ/ 1921م.

الخضري بك محمد، *تاريخ التشريع الإسلامي*، بيروت، دار الفكر العربي، 1412هـ/ 1992م.

خلاف عبد الوهاب، *خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي*، الكويت، دار القلم، 1401هـ/ 1981م.

الخن مصطفى سعيد، *دراسة تاريخية للفقه وأصوله والاتجاهات التي ظهرت فيها*، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، 1404هـ/ 1984م.

السنوسي عبد الرحمن، *الاجتهاد بالرأي في عصر الخلافة الراشدة*، الوعي الإسلامي، الكويت، ط. 21، 1432هـ/ 2011م.

شرف الدين عبد العظيم، *تاريخ التشريع الإسلامي*، دار العربي، الرياض، ط 3، 1406هـ/ 1985م.

شلبي أحمد مصطفى، *تاريخ التشريع الإسلامي وتاريخ النظم القضائية في الإسلام*، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د.ت.

الطريفي ناصر، *تاريخ الفقه الإسلامي*، مكتبة التوبة، الرياض، 1418هـ/ 1997م.

القطان مناع، *تاريخ التشريع الإسلامي*، مكتبة المعارف، الرياض، 1417هـ/ 1996م.

مجموعة دراسات، *هل للقانون الروماني تأثير على الفقه الإسلامي*، المكتبة العلمية، بيروت.

موسى محمد يوسف، *محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي*، معهد الدراسات العربية، القاهرة، 1373هـ/ 1954م.

الندوي أبو الحسن علي، *الاجتهاد ونشأة المذاهب الفقهية*، ملتزم النشر والتوزيع مطبوعات المجمع الإسلامي العلمي، الهند، 1403هـ/ 1983م.

الوائلي محمد بن محمود، *القواعد الفقهية تاريخها وأثرها في الفقه*، مطابع الرحاب، المدينة المنورة، 1407هـ/ 1987م.

السباحي جعفر، *تاريخ الفقه الإسلامي وأطواره*، بيروت، دار الدعوة، 1419هـ/ 1999م.

ب. أصول الفقـــه

أبو زهرة محمد، *علم أصول الفقه*، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت.

الأشقر محمد، *الواضح في أصول الفقه*، الأردن، دار سلام ودار النفائس، 1424هـ/ 2004م.

الأكوع إسماعيل، *الأئمة المجتهدون باليمن*، عمان، دار البشير، 1422هـ/ 2002م.

الباحسين يعقوب، *الاستحسان*، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، 1428هـ / 2007م.

البراجلي متولي، *دراسات في أصول الفقه: مصادر التشريع*، مكتبة السنة، القاهرة، 1430هـ/ 2010م.

البرهاني محمد هشام، *سد الذرائع في الشريعة الإسلامية*، دار الفكر – المطبعة العلمية، دمشق، 1406هـ/ 1985م

البوطي رمضان، *ضوابط المصلحة الشرعية في الشريعة الإسلامية*، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط. 2، د. ت.

تركي عبد الله، *أصول مذهب الإمام أحمد: دراسة أصولية مقارنة*، مؤسسة الرسالة، 1410هـ/ 1990م، طبعة أولى 1406هـ/ 1986.

خان علي حسن، *الإقليد في أدلة الاجتهاد والتقليد*، مطبعة الجوائب، قسنطينة، 1296 هـ/ 1878م.

الخربوطلي حسن، *الإسلام والخلافة*، بيروت، دار بيروت، 1388هـ/ 1969م.

الخضري بك محمد، *أصول الفقه*، مصر، المكتبة التجارية الكبرى / دار الاتحاد العربي للطباعة، ط. 6، 1389هـ/ 1969م.

خلاف عبد الوهاب، *علم أصول الفقه*، القاهرة، مكتبة الدعوة الإسلامية، 1422هـ/ 2002م.

خلاف عبد الوهاب، *مصادر التشريع فيما لا نص فيه*، دار القلم، الكويت، ط 3، 1392هـ/ 1972م.
الخن مصطفى سعيد، *أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء*، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1402هـ / 1982م.
الزرقا أحمد، *شرح القواعد الفقهية*، دار القلم، بيروت، 1409هـ/ 1989م.
السباعي مصطفى، *السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي*، دار الوراق، القاهرة، د. ت.
شلبي محمد مصطفى، *تعليل الأحكام*، دار النهضة العربية، مصر، 1402هـ/ 1981م.
طنطاوي محمد سيد، *الاجتهاد في الأحكام الشرعية*، دار النهضة، مصر، 1418هـ/ 1997م.
عبد الجليل عيسى، *ما لا يجوز الخلاف فيه*، الكويت، دار البيان، 1388هـ/ 1969م.
عبد الخالق عبد الغني، *حجية السنة*، دار الوفاء، مصر، ب.ت.
القرضاوي يوسف، *في فقه الأولويات* مكتبة وهبة، القاهرة، ط 2، 1416هـ/ 1996م.
كامل عمر عبد الله، *الرخصة الشرعية في الأصول والقواعد الفقهية*، دار ابن حزم، بيروت، 1420هـ/ 1990م.
نعراني خليل محمود، *أثر الظروف في تغيير الأحكام الشرعية*، دار ابن الجوزي، القاهرة، 1427هـ/ 2006م.

ج. الشريعة والقانـــون

إبراهيم حسن، *تاريخ الإسلام*، بيروت، دار الجيل، 1418هـ/ 1998م.
أبو زهرة محمد، *ابن تيمية، حياته، عصره، آراؤه وفقهه*، القاهرة، دار الفكر العربي، 1391هـ/ 1972م.
أبو سنة أحمد فهمي، *النظريات العامة للمعاملات في الشريعة الإسلامية*، مطبعة دار التأنيث، القاهرة، 1387هـ/ 1967م.
الألباني محمد، *الجامع الضعيف الصغير*، المكتب الإسلامي، بيروت، 1393هـ/ 1973م.
الألباني محمد، *السلسلة الضعيفة*، مكتبة المعارف، الرياض.
أمين أحمد، *ضحى الإسلام*، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط. 7، 1384هـ/ 1964م.
بدوي علي، "أبحاث في تاريخ الشرائع"، العدد 5، جمادى الثاني 1350هـ/ نوفمبر 1931م، ص. 723.
برادة رشيدة، "تاريخ النظام الأسري بالمغرب - الأحوال الشخصية المغربية عبر التاريخ من 1957 إلى 2004"، *الحوار المتمدن*، العدد 4044، 25 جمادى الأول 1435هـ/ 27 مارس 2013.
بن تونس خالد، *علاج النفس*، ترجمة عصام طوالبي الثعالبي، دار القصبة، الجزائر، 2014م.
بن حوى الأخال، *نظرية الولاية في الزواج*، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق بن عكنون، 1393هـ/ 1974م.
بوسريح طه، *من جهود شيوخ الزيتونة في التحذير من الأحاديث الضعيفة والموضوعة*، لبنان، دار ابن حزم، 1424هـ/ 2004م.
تشوار جيلالي، *مقياس قانون الأسرة الجزائري، تحت إشراف* تبوكيوت يوسف، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة تلمسان، 1435هـ/ 2014م، ص 10-11.
حسن محمد أيوب، *تبسيط العقائد الإسلامية*، دار الندوة الجديدة، بيروت، 1403هـ/ 1983م.

د. تاريخ وفكر إسلامـــي

الزرقاء أحمد مصطفى، *المدخل الفقهي العام إلى الحقوق المدنية في البلاد السورية*، دمشق، 1387هـ/ 1968م.

السبكي محمد وعبد الحميد محي الدين، *المختار من صحاح اللغة*، مطبعة الاستقامة، د.ت.

سرحان منصور، "حرق وتدمير الكتب عبر التاريخ"، *جريدة أخبار الخليج*، هالة كمال، البحرين، أكتوبر، 1430هـ/ 2009م.

سناء محمد سليمان، *فن وأدب الحوار: بين الأصالة والمعاصرة*، دار عالم الكتب، الرياض، 1433هـ/ 2013م.

السنهوري عبد الرزاق، *أصول القانون الدستوري*، دار الفكر العربي، الاسكندرية، 1371هـ/ 1952م.

شحاتة عبد الله، *علوم الدين الإسلامي*، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب المصري، 1418هـ/ 1998م.

شحاتة محمد أحمد، *الميراث الأنثوي*، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1434هـ/ 2013م.

طقوش محمد سهيل، *تاريخ الخلفاء الراشدين الفتوحات والإنجازات السياسية*، دار النفائس، 1424هـ / 2003م.

عائشة سيسرو-إيزابال، "نظـام الزواج فـي الإسلام: بين المـاضـي والحـاضـر"، *الزوجان في الإسلام*، اللجنة الوطنية الجزائرية للتربية والثقافة والعلوم، الجزائر، 1435هـ/ 2014م.

عصمت نا صر، *الخطاب الفلسفي عند ابن رشد وأثره في كتابات محمد عبده وزكي نجيب محمود*، 1422هـ/ 2002م.

العقاد عباس محمود، *حقائق الإسلام وأباطيل خصومه*، دار الكتاب العربي، بيروت.

علال خالد، *مدرسة الكذابين في رواية التاريخ الإسلامي وتدوينه*، الجزائر، دار البلاغ، 1423هـ/ 2003م.

علال خالد، *مدرسة الكذابين في رواية التاريخ الإسلامي وتدوينه*، الجزائر، دار البلاغ، 1423هـ/ 2003م.

عمارة محمد، *عبد الرحمن الكواكبي: شهيد الحرية ومجدد الإسلام*، القاهرة، 1409هـ/ 1988م.

الفتوحي أبو البقاء، *شرح الكوكب المنير*، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، د.ت.

القطاع مناع، *وجوب تحكيم الشريعة الإسلامية*، دار التوزيع والنشر الإسلامية، ميدان السيدة زينب.

قطب السيد، *في ظلال القرآن*، دار الشروق، القاهرة، 1398هـ/ 1978م.

لوبون غوستاف، *حضارة العرب*، دار العالم العربي، القاهرة، 1432هـ/ 2010م.

مجمع الملك فهد لطباع المصحف، *أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة*، الرياض، 1421ه/ 2000م.

مجيد عبد الحفيظ، *جمال الدين الأفغاني وإشكاليات العصر*، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1416هـ/ 1996.

محسن أمين، *المجالس السنية*، بيروت، دار التعارف، 1370هـ/ 1951م.

محمصاني صبحي، *مقدمة في إحياء علوم الشريعة*، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1389هـ/ 1969م.

مدكور محمد سلام، *الإسلام والأسرة والمجتمع*، دار النهضة العربية، القاهرة، 1401هـ/ 1981م.

المرعشي هاني، *الدين والعقل*، القاهرة، 1422هـ/ 2001م.

المفتي محمد، *تذكرة الموضوعات*، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

هيكل محمد حسين، *الصديق أبو بكر*، لبنان، دار الكتب العلمية، 1427هـ/ 2007م.

ثالثا: المراجع باللغة الأجنبية

ARKOUN Mohammed, *L'humanisme arabe au IV^ème^/ X^ème^ siècle*, Paris, Librairie philosophique Jules Verne, 1982.

AZIZ Philippe, *Mahomet, le glaive, l'amour, la foi*, Directeur d'ouvrage François Siegel, Paris, Ramsay, 1997.

BABÈS Leïla & OUBROUTarek, *Loi d'Allah, loi des hommes*. Paris, Albin Michel, 2002.

BENTOUNES Khaled, *L'Homme intérieur à la lumière du Coran*, Paris, Albin Michel, 1998.

BENZINE Rachid, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, 2004.

BLANC François-Paul, *Le droit musulman*, Paris, Dalloz, 1998.

CHARFI Abdelmadjid, *L'islam entre le message et l'histoire*, Paris, Albin Michel, 2004.

COULSON Noel*, A history of islamic law*, Edinburg University Press, 1964. T.F : *Histoire du droit islamique,* Presses Universitaires de France, Paris, 1995.

FIGUIRI Mohammed, *La raison d'être du jugement en droit musulman*, thèse de doctorat sous la direction de M. el-Shakankiru, Université Sorbonne Paris II, 1984.

GAUSSEN Louis, *La théopneustie ou la pleine inspiration des Saintes Ecritures*, Suisse, PERLE Emmaüs, 1840.

HAMIDULLAH Mohammed, *Le Saint Coran*. Le Caire, Éditions al-Nûr, 1986.

ISMAÏLI-BASTIEN Syrine**,** *Droit musulman : exposé des sources*, Lille, I.R.E.E.N.A.T**,** 2008.

MAROUF Nadir, *Les fondements anthropologiques de la norme maghrébine : hommage à Jaque Berque*, Paris, L'Harmattan, 2005.

RAYMOND Charles, *Le Droit musulman*, Paris, P.U.F, 1956.

SCHACHT Joseph, *An introduction to islamic law,* Oxford University Press, 1964. T.F : *Introduction au droit islamique*, Éditions Maisonneuve et Larose, Paris, 1983.

TOUALBI-THAALIBI Issam, *Introduction historique au droit musulman*, Préf. Cheikh Khaled Bentounes, Albouraq, Beyrouth-Paris, 2013.

TOUALBI-THAALIBI Issam, *Le droit musulman : entre réformateurs médiévaux et réformisme contemporain*, Préf. François-Paul Blanc, Albouraq, Beyrouth-Paris, 2017.

VON IHERING Rudolf, *L'esprit du droit romain dans les diverses phases de son développement*, T.F. De Meulenaere, 3ème éd, Paris, Marescq, 1888.

OUTILS DE RECHERCHE SUR LE WEB :

Convertisseur Hégirien : www.aly-abbara.com

Encyclopédie du Coran : www.holyquran.com

Encyclopédie du Hadith : www.islamweb.com

Encyclopédie libre Wikipédia : fr.wikipedia.org

الفهـــــرس

مقدمـــــة..... 5

الفصل الأول: خصائص الشريعة الإسلامية..... 13

المبحث الأول: الربانيــة..... 19

المطلب الأول: ربانية المصدر..... 20

المطلب الثاني: ربانية الغاية..... 29

المبحث الثاني: الشمولية..... 33

المطلب الأول: من حيث المكان: العالمية..... 33

المطلب الثاني: من حيث الزمان: الديمومة..... 36

المطلب الثالث: من حيث الإنسان: العمومية..... 38

المبحث الثالث: الوسطية..... 41

المطلب الأول: اليسر والوضوح..... 42

المطلب الثاني: رفع الحرج..... 46

المطلب الثالث: قلة التكاليف..... 49

المبحث الرابع: الواقعية..... 50

المطلب الأول: المناسبة والتدرج في التشريع..... 50

المطلب الثاني: الاجتهاد وتغيّر الأحكام بتغيّر الظروف..... 54

المطلب الثالث: النمو والقابلية للتطور..... 58

الفصل الثاني: تاريخ التشريع الإسلامي..... 61

المبحث الأول: التشريع الإسلامي زمن النبوة..... 65

المطلب الأول: الوحي الإلهي..... 66

المطلب الثاني: الاجتهاد النبوي..... 73

المبحث الثاني: التشريع الإسلامي زمن الخلافة الراشدة..... 77
المطلب الأول: اجتهاد الخلفاء الراشدين في مجال القانون العام..... 79
المطلب الثاني: اجتهاد الخلفاء الراشدين في مجال العقوبات..... 84
المطلب الثالث: اجتهاد الخلاء الراشدين في مجال الأسرة..... 88
المبحث الثالث: التشريع الإسلامي زمن أصحاب المذاهب..... 93
المطلب الأول: مدرسة أهل الحديث ومدرسة أهل الرأي..... 94
المطلب الثاني: الفقه الافتراضي والاختلاف الفقهي..... 101
المطلب الثالث: تدوين الفقه وتأصيل القواعد الفقهية..... 105
المطلب الرابع: الأئمة المجتهدون والمذاهب الفقهية..... 109
المبحث الرابع: التشريع الإسلامي في عصر الجمود والتقليد..... 121
المطلب الأول: أسباب غلق باب الاجتهاد..... 122
المطلب الثاني: آثار غلق باب الاجتهاد..... 131
المبحث الخامس: التشريع الإسلامي في عهد التجديد والنهضة..... 139
المطلب الأول: حركة التجديد في العصر الوسيط (ق 6هـ/ 12-13م) 139
المطلب الثاني: حركة النهضة في العصر الحديث (ق 13هـ/ 19-20م)..... 151
الفصل الثالث: مصادر الشريعة الإسلامية..... 161
المبحث الأول: المصادر الأصلية للشريعة الإسلامية..... 167
المطلب الأول: الكتـــاب..... 168
الفرع الأول: تعريفه ومميزاته..... 168
الفرع الثاني: جمع القرآن..... 170
الفرع الثالث: المنهج التشريعي القرآني..... 173
الفرع الرابع: الفقه بين التفسير والتأويل..... 176
المطلب الثاني: السنة النبوية..... 178
الفرع الأول: دليل مشروعيتها..... 179
الفرع الثاني: جمع السنة النبوية..... 182
الفرع الثالث: نشأة علم الحديث..... 184
الفرع الرابع: مراتب الحديث..... 187

المبحث الثاني: المصادر الاجتهادية للشريعة الإسلامية..... 191
المطلب الأول: المصادر الاجتهادية المتفق عليها..... 192
الفرع الأول: الإجماع..... 192
الفرع الثاني: القياس..... 199
المطلب الثاني: المصادر الاجتهادية المختلف فيها..... 203
أولا: المصادر الاجتهادية العقلية..... 203
الفرع الأول: المصالح المرسلة..... 203
الفرع الثاني: الاستحسان..... 208
الفرع الثالث: الحيل الشرعية..... 216
ثانيا: المصادر الاجتهادية النقلية..... 220
الفرع الأول: العرف..... 221
الفرع الثاني الاستصحاب..... 226
الفرع الثالث: شرع من قبلنا..... 229
الخاتمـــــة..... 233
المصادر والمراجع..... 237