رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

كتب قيمة

الفقه الإسلامي ومدارسه

بقلم
مصطفى أحمد الزرقا

دار القلم
دمشق
الدار الشامية
بيروت

رفع

عبد الرحمن النجدي

أسكنه الله الفردوس

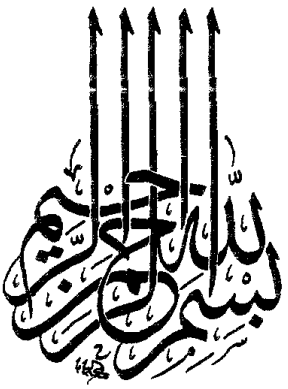
رفع

عبد الرحمن النجدي

أسكنه الله الفردوس

الفقه الإسلامي

وَمَدَارِسُهُ



رفع

عبد الرحمن النجدي

أسكنه الله الفردوس

كتب قيمة
(٥)

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الفقه الإسلامي
ومدارسه

بقلم
مصطفى أحمد الزرقا

دار القلم
دمشق

الدار الشامية
بيروت

رفع

عبد الرحمن النجدي

أسكنه الله الفردوس

الطبعة الأولى

١٤١٦هـ - ١٩٩٥م

حقوق الطبع محفوظة

دار القلم

للطباعة والنشر والتوزيع دمشق - حلبوني - ص.ب : ٤٥٢٣ - هاتف : ٢٢٩١٧٧

الدار الشامية

للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - ص.ب : ١١٣/٦٥٠١ - هاتف : ٣١٦٠٩٣

تطلب جميع منشوراتنا في المملكة العربية السعودية

من دار البشير بجدة

جدة: ٢١٤٦٣ - ص.ب: ٢٨٩٥ - هاتف: ٦٦٠٨٩٠٤ - ٦٦٥٧٦٣١

بسم الله الرحمن الرحيم

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

مقدّمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله وإمام المتقين، وعلى آله وصحبه الكرام الطيبين، ومن تبع سنتهم، واهتدى بهداهم.

وبعد فقد كانت منظمة اليونسكو العالمية، قبل بضعة عشر عاما، قد أصدرت كتاباً عن الإسلام من جميع جوانبه، استكتبت فيه بعض الكتاب الأجانب، ومنهم يهود، فأعطى صورة مشوهة قاتمة عن الإسلام أثارت احتجاجات واعتراضات من جهات ومراجع إسلامية. فقررت مؤسسة اليونسكو على أثرها صرف النظر عن ذلك الكتاب السيئ، وإصدار كتاب جديد ذي سلسلة من البحوث عن الإسلام وما إليه من مختلف نواحيه الاعتقادية والفقهية والتاريخية والحضارية بوجه عام توزع

موضوعاته على كتّاب علماء مسلمين اختصاصيين، كل منهم فيما يتعلق بإختصاصه، ثم إحلال هذا الكتاب الجديد محل ذلك القديم السيئ المسيئ.

وقد جاءني طلب من مؤسسة اليونسكو أن أكتب بحثاً لهذا المشروع الجديد عن [الفقه الإسلامي ومدارسه (مذاهبه الفقهية) وما إليها]، فكتبت هذا البحث، وتحريت فيه التبسيط، لأنه سيترجم إلى عدد من اللغات الحية، وسقرؤه مثقفون أجانب ليست لهم أي خلفية سابقة عن الإسلام، وذلك يوجب أن يكون البحث موطأً مبسطاً نيّر التعبير، لا يتضمن تعابير اصطلاحية لا يفهمها إلا من لهم سابق خلفية ودراسة علمية في العلوم الإسلامية.

وإني أقدمه اليوم لينشر منفرداً، إبتغاء نفع الجيل الإسلامي الصاعد، وتنوير المثقف غير المسلم، لكي يأخذ فكرة علمية صحيحة عن الفقه الإسلامي وما إليه، وعن اختلاف المذاهب الفقهية وأسبابه الواقعية، وهل هذا الاختلاف عيب أو مزية، مع ضرب الأمثلة المبسطة السهلة الفهم، وعن انتشار تلك المذاهب في الأقطار الإسلامية الخ. . . .

والله سبحانه وتعالى أرجو أن يتحقق بنشره الغرض العلمي المقصود، والتنوير المنشود، إنه تعالى هو ولي التوفيق.

مصطفى أحمد الزرقا

رفع

عبد الرحمن النجدي

أسكنه الله الفردوس

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

أولاً ـ الفقه الإسلامي

معنى الفقه لغة، وتعريفه العلمي، وأقسامه:

تفيد معجمات اللغة العربية جميعاً أن الفقه معناه الإدراك العميق في أمر من الأمور، وبذا يتميز عن الفهم الذي يدل على مجرد الإدراك ولو بلا تعمق.

أما في اصطلاح علماء الشريعة الإسلامية فقد أطلق منذ العصر النبوي في حديث الرسول ﷺ على معنى الفهم المتعمق لقواعد دين الإسلام ونظامه ومقاصده العامة. وقد جاء في الحديث النبوي الثابت: «مَن يرد الله به خيراً يفقّهه في الدين» (متفق عليه). ويقال عندئذ لمن يتصف بذلك: فقيه.

ثم لما تشعبت الثقافة الإسلامية، وبدأ تدوين العلوم، وأصبح علم نظام الشريعة وأحكامها بالتفصيل اختصاصاً ينصرف إليه الدارسون، عرفوا فقه الشريعة تعريفاً فنياً اصطلاحياً دقيقاً بأنه:

(العلم بالأحكام الشرعية العملية مستمداً من أدلتها التفصيلية). وأدلتها هي مصادر أحكامها (وسيأتي بيانها).

والمراد بالأحكام العملية في هذا التعريف للفقه: كل ما يصدره المشرع الإسلامي للناس من أوامر ونظم للعمل بموجبها مما ينظم حياتهم الاجتماعية، وعلاقاتهم فيها، ويحدد نتائج أعمالهم وتصرفاتهم فيما بينهم حقوقاً والتزامات، كما يوضح لهم واجباتهم نحو ربهم الخالق (تعالى شأنه)، وطريقة عبادتهم له.

فالفقه الإسلامي يشمل القسمين:

ـ علاقة المسلم الدينية بربه (أحكام العبادات).

ـ وعلاقته بمجتمعه الإسلامي أفراداً وجماعة، وبالمجتمع الإنساني عامة (النظام القانوني في شريعة الإسلام).

وكلمة (العملية) في تعريف الفقه أخرجت من نطاقه مسائل العقيدة، فإنها موضوع علم آخر هو علم التوحيد.

فمن هذا المنطلق تصنف الأحكام الشرعية في الفقه الإسلامي، بوجه عام، إلى سبع زمر:

الأولى: الأحكام المتعلقة بعبادة الله تعالى من صلاة وصيام وغيرها، وتسمى: العبادات.

الثانية: الأحكام المتعلقة بالأسرة من نكاح وطلاق ونسب ونفقة ووصايا وميراث، وتسمى في الاصطلاح القانوني: الأحوال الشخصية.

الثالثة: الأحكام المتعلقة بنشاط الناس الاكتسابي وتعاملهم بعضهم مع بعض في الأموال والحقوق، وتصرفهم بالتعاقد وغيره، وفصل منازعاتهم بالقضاء، وتسمى: المعاملات. ومن هاتين الزمرتين (٢ و ٣) يتألف ما يسمى في الاصطلاح القانوني الحديث: القانون المدني.

الرابعة: القواعد المتعلقة بسلطان الحاكم على الرعية، والحقوق والواجبات المتقابلة بينهما، وهذه يسميها بعض الفقهاء: الأحكام السلطانية، وهي من قبيل ما يسمى أيضاً: السياسة الشرعية.

وهذه الزمرة الرابعة تشمل نوعين متميزين من الحقوق في الاصطلاح القانوني الحديث، هما: القانون الإداري، والقانون الدستوري.

الخامسة: الأحكام والقواعد المتعلقة بعقاب المجرمين، وضبط النظام الداخلي بين الناس، وتسمى: العقوبات.

السادسة: القواعد التي تنظم علاقة الدولة الإسلامية بالدول الأخرى. ويتألف منها نظام السلم والحرب، وتسمى في الاصطلاح القانوني: الحقوق الدولية.

السابعة: الأحكام المتعلقة بالأخلاق والحشمة، والفضائل ومحاسن السلوك ومساوئه، وتسمى: الآداب.

مما تقدم يتضح أن الفقه الإسلامي نظام روحي ومدني معاً، لأن الشرع الإسلامي جاء ناظماً لشؤون الدين والدنيا. وهذا معنى التعبير الشائع في هذا العصر: إن الإسلام دين ودولة.

وكل هذه الزمر من الأحكام مستمدة من نصوص القرآن الذي هو دستور الإسلام (الكتاب) ومن أحاديث الرسول ﷺ الشارحة والموضحة له (السنة) وهما المصدران الأساسيان. والخطاب التشريعي فيهما كثيراً ما يتضمن تعليلات وربطاً للمسببات بالأسباب، مما تفرع منه طرق استدلال أخرى كانت مصادر جانبية يبني عليها علماء

الشريعة أحكاماً فقهية فيما سكت عنه الكتاب والسنة النبوية.

الصّفة الدينية وأثرها في الأحكام المبنية على الفقه:

ومن ثم يلحظ أيضاً أن الفقه الإسلامي ـ حتى في القسم المدني منه، وهو المعاملات ـ يفترق عن القوانين الوضعية التي ليس لها أي صفة دينية في مصادرها، بل هي من وضع الأمم لأنفسها. ففي القانون الوضعي لا محل لفكرة الحلال والحرام الدينية لأنه لا علاقة له بالعقيدة الدينية، ولا سلطان للقانون على بواطن الأمور الخفية والضمائر، وإنما العبرة للظواهر، أي ما يثبت أو لا يثبت أمام القاضي. فما أمكن منه القانون والقضاء كان حقاً سائغاً، وما لم يمكن منه فليس بحق. وبتعبير آخر لا يبحث القانون الوضعي وفقهه فيما سيواجهه الإنسان عند ربه في اليوم الآخر إذا لم يمكن أن يطوله القانون والقضاء وكان في الواقع مبطلاً أو مذنباً.

أما في الفقه الإسلامي فلأن مصدره الذي تستند إليه الحقوق والالتزامات المالية، وسائر الواجبات غير المالية،

هو إلهي في العقيدة الإسلامية (وهو كتاب الله وسنة رسوله الذي لا ينطق عن الهوى، بل عن وحي من الله تعالى)، لذلك كان المقرر فيه أن العبرة في تعلق الحقوق إنما هي للحقائق والواقع، وإن كان القضاء يجري فيه بحكم الضرورة على البينات الظاهرة التي تثبت أمام القاضي، لأنه لا يعلم الغيب، فلا يستطيع أن يبني قضاءه إلا على ما يظهر له ويثبت أمامه في مجلس القضاء.

فلو أن دائنا أبرأ مدينه مثلا أو قبض منه ولم يعطه وثيقة خطية بذلك ولا يوجد شهود، ثم أقام دعوى عليه بطلب دينه وأنكر الإبراء أو القبض فإن القاضي يقضي على المدين بأن يؤدي استناداً إلى صك الدين، ولكن هذا القضاء في نظر الفقه الإسلامي لا يحل به للمدعي المقضي له ما أخذ، بل هو كما لو سرق المبلغ سرقة من خصمه ولم يمكن إثبات السرقة عليه، وسيحاسب عليه في اليوم الآخر عند الله تعالى ويعاقب، وفي هذا حديث نبوي ثابت ومعروف.

ومن ثم كان في الفقه الإسلامي رقيب من عقيدة المسلم على نفسه في طاعة الحكم الشرعي، وعدم الاحتيال

عليه. ففي كل حق مختلف عليه بين طرفين حُكمان: حُكم القضاء (الذي يقضي به القاضي بحسب ما يثبت لديه) وحُكم الديانة الذي يفتي به المفتي للشخص بحسب الواقع أنه بريء أو مذنب أو مديون ولو قُضي بخلاف ذلك بحسب الظاهر.

ففي الفقه الإسلامي زاجر باطني للمسلم بمقتضى عقيدته وإيمانه يمنعه من الاحتيال على قانون الشريعة. وهذه الرقابة الأخلاقية مفقودة في القانون الوضعي، ولا سيما إذا كان المكلف يرى نفسه أفهم من القاضي ومن مشرع القانون، فيستسيغ التهرب من حكمه والاحتيال عليه بلا حرج.

وكثيراً ما حدث ويحدث أن أحداً من الناس يدخل على ذمته حق لغيره بسبب من الأسباب ولا يدري به صاحبه، أو يودع أحد وديعة ثمينة عند صديق بصورة سرية ولا يعرف بها غيره، ثم يموت المودع، فيأتي الذي عنده المال إلى صاحبه أو إلى ورثته ويؤديه إليهم كاملاً كما يوجبه عليه حكم الديانة تبرئة لذمته أمام الله تعالى في اليوم الآخر.

الفرق بين الشريعة الإسلامية والفقه:

من المهم جداً التمييز بين قولنا: الشريعة الإسلامية، وقولنا: الفقه الإسلامي.

فالشريعة هي: نصوص القرآن الموحىٰ به من الله تعالى إلى رسوله محمد ﷺ، والسنة النبوية، وهي أقوال الرسول ﷺ وأفعاله التي هي شرح وتفصيل لما أجمله القرآن، وتطبيق عملي لأوامره ونواهيه وإباحاته، باعتبار أن كل ما يصدر عن الرسول ﷺ متصلاً بتفسير الشريعة وتطبيقها ليس من عند نفسه ومن رأيه الشخصي، وإنما هو بوحي من الله تعالى إليه، وفقاً لقوله تعالى في القرآن:

﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾ [سورة النجم: ٣-٤].

أما الفقه فهو ما يفهمه العلماء من نصوص الشريعة وما يستنبطونه من تلك النصوص، ويقررونه ويؤصلونه، وما يُقعِّدونه من القواعد المستمدة من دلالات النصوص.

ولا يجوز الخلط وعدم التمييز بين مفهوم الشريعة الإسلامية، ومفهوم الفقه الإسلامي، لأن الشريعة

معصومة، وهي في العقيدة الإسلامية صواب وخير كلها تهدي الحياة الإنسانية إلى الطريق السليم المستقيم.

أما الفقه فهو من عمل الفقهاء في طريق فهم الشريعة وتطبيق نصوصها، وفيه يختلف فهم فقيه عن فهم فقيه آخر. وفهم كل واحد مهما علا قدره يحتمل الخطأ والصواب لأنه غير معصوم. وليس معنى ذلك أنه لا قيمة له، بل له قيمة عظيمة وتقدير كبير، ولكن المقصود أن ليس له القدسية التي للشريعة نفسها المتمثلة بنصوصها من الكتاب والسنة الثابتة. فالفقه وهو فهم الفقيه ورأيه، ولو كان مبنياً على النص الشرعي، هو قابل للمناقشة والتصويب والتخطئة، ولكن التخطئة تنصرف إلى فهم الفقيه لا إلى تخطئة النص الشرعي. ومن ثم اختلفت آراء الفقهاء، ورد بعضهم على بعض، وخطّأ بعضهم بعضا، ونشأت المذاهب الفقهية المختلفة.

على أن هناك نقطة مهمة محل اشتباه ينبغي تجليتها والتنبيه عليها، وهي أن الفقه الإسلامي يتضمن نوعين من الأحكام مختلفين في طبيعتهما:

- **النوع الأول**: أحكام قررتها نصوص في الكتاب

(القران) وفي السنة قطعية الثبوت والدلالة تمثل إرادة الشارع الإسلامي الواضحة فيما يفرضه على المكلفين نظاماً للإسلام ملزماً لهم، لم يترك لتفسيرهم وفهمهم واستنتاجاتهم. وذلك مثل أصل وجوب الصلاة والزكاة وصوم رمضان والوفاء بالعقود، والجهاد بحسب الحاجة وقدر الطاقة، ونحو ذلك مما جاءت به النصوص في الكتاب والسنة المتواترة.

ـ **النوع الثاني**: أحكام سكت عنها الكتاب والسنة وتركت للاجتهاد واستنتاج علماء الشريعة، أو جاءت بها نصوص غير قطعية الثبوت أو الدلالة، تحتمل اختلاف آراء العلماء في ثبوتها أو دلالتها، وهي محل اجتهادهم في فهمها واستنتاج الأحكام منها.

فالفقه الإسلامي ومدوناته تتضمن كلا النوعين هذين. فما قلناه عن الفرق بين الشريعة والفقه منصرف إلى هذا النوع الثاني من الأحكام الفقهية الذي هو استنتاج الفقهاء واجتهادهم في تفسير النصوص المحتملة غير القطعية الدلالة، أو من أقيستهم، أو ما قرروه بطريق الاستحسان حيث يرون سبباً يقتضي الخروج عن حكم القياس، أو ما قرروه بطريق الاستصلاح والمصالح

المرسلة حيث لا نص يحكم في الموضوع وإنما قرروا فيه الحكم نتيجة للموازنة بين ما فيه من مصلحة أو ضرر بالنظر الاسلامي، ونحو ذلك من الأحكام الاجتهادية، وهي أكثر ما يتضمنه فقه المذاهب.

فهذا النوع هو الذي من عمل الفقهاء واستنتاجهم، ولا يتمتع بالقدسية التي للنصوص التشريعية، أما النوع الأول فله قدسية النصوص التشريعية نفسها.

فكرة إجمالية عن مصادر الفقه الإسلامي:

يقسم الفقهاء مصادر الفقه الإسلامي إلى زمرتين:

المصادر الأصلية، والمصادر التبعية (الملحقة).

المصادر الأصلية

فالمصادر الأصلية أربعة هي: الكتاب (القرآن)، والسنة النبوية، والإجماع، والقياس.

أ ـ الكتاب:

فالكتاب، أو القرآن هو الحجة الأولى والعليا، لأن

نصوصه ثابتة لم يطرأ عليها تغيير ما أو تحريف أو زيادة أو نقص كما بلغها الرسول ﷺ إلى أصحابه.

والقرآن يعتبر دستور الإسلام (بالتعبير العصري اليوم). هذا، ولأن القرآن كتاب هداية عامة للبشر، وله من أجل هذه الغاية مسالك ومقاصد عديدة (كمحاورة الملحدين والمشركين، وإقامة الحجة عليهم، وتوجيه الأفكار والأنظار إلى دلائل الإيمان بالله من نظام الكون، والترغيب في ثواب الله للمؤمنين المطيعين في اليوم الآخر، والترهيب من عقابه للكافرين والعصاة بنار جهنم، وضرب الأمثال والشواهد للاعتبار بما أصاب الأمم الغابرة التي تمردت على الإيمان بالله، ولم تقبل دعوة رسلها الأنبياء)، وليس القرآن كتاب قانون يقتصر على بيان النظام وقواعد الأحكام فقط، وهذا إلى جانب المحافظة فيه على الأسلوب البياني البليغ المعجز، من أجل هذه الاعتبارات جميعاً اقتصر القرآن في خطاباته التشريعية على الإجمالية دون بيان تفاصيل الأحكام إلا في النادر، لأن تفصيل الأحكام الجزئية يطغى على الأهداف الأخرى الكلية، ويضيع الروعة البلاغية في البيان.

ولكنه لأجل التفصيل أحال على بيان الرسول ﷺ

وسنته إحالة عامة بقوله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧].

فمثلاً قد أمر القرآن المؤمنين بإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، ولم يبين كيف تؤديان عدداً ومقداراً ووقتاً الخ... فأصبح مرجع ذلك كله إلى بيان الرسول ﷺ، ومن ثم كانت السنة النبوية هي المصدر الرئيسي الثاني للفقه الإسلامي بعد القرآن.

ب ـ السنة:

إن السنة النبوية في اصطلاح علماء الإسلام يراد بها ما نقل عن الرسول ﷺ من أقواله، وأفعاله، وتقريره، أي ما فعله بعض أصحابه بحضرته فشاهده الرسول ﷺ ولم ينكره على من فعله، إذ يفهم من سكوته عنه أنه أقره، أي لم يره شيئاً منكراً.

وبما أن في السنة نصوصاً آمرة وناهية كما في القرآن، وأنها محال عليها في القرآن نفسه كما بينا آنفاً، لذلك كانت حجية السنة النبوية كحجية القرآن في تقرير الأحكام واستنباطها من دلائل نصوص السنة النبوية. فإذا سمع من الرسول ﷺ أحد أصحابه أمراً أو نهياً، وجب عليه

طاعته وتنفيذه كما لو سمع منه آية قرآنية، لا فرق بينهما من حيث أنهما نظام تشريعي واجب الطاعة والامتثال بالنسبة لكل من سمعه مباشرة من الرسول ﷺ.

لكن الأمر يختلف بالنسبة للأجيال اللاحقة من المسلمين الذين أتتهم نصوص الكتاب والسنة بطريق النقل المتلاحق المتسلسل من الجيل الذي نقل عن صحابة الرسول ﷺ (وهو جيل التابعين)، ثم الجيل الذي نقل عن التابعين (وهو تابعو التابعين) ثم الذين بعدهم.

فهذه الأجيال اللاحقة بعد صحابة الرسول ﷺ أصبحت حجية ما ينقل إليهم من نصوص القرآن مختلفة عما ينقل من نصوص السنة النبوية.

ـ فالقرآن، لكونه مدوناً في المصاحف من عهد الخليفة الثالث عثمان، وهو محفوظ غيباً في صدور الملايين من الحفاظ، دون أي اختلاف بين المكتوب في المصاحف وبين المحفوظ في صدور الحفاظ، لذلك كانت نصوصه ثابتة ثبوتاً قطعياً لا شبهة فيه ولا شك (وهذا معنى أنه منقول ومروي بالتواتر). فأصبح البحث في حجية القرآن مقصوراً على دلالات نصوصه وما يستفاد منها من معاني

وأحكام. أما ثبوت نصوصه فليس محل بحث.

ـ أما السنة النبوية، فلأنها لم تكتب في حياة الرسول ﷺ وبإملاء منه كالقرآن، بل كانت خلال القرن الأول كله يروي منها صحابته شفاهاً ما سمعوه وشاهدوه من أقواله وأفعاله، ثم رواها عنهم التابعون بعدما تفرق الصحابة في مختلف الأمصار المفتوحة ينقلون دعوة الإسلام إلى تلك البلاد، وكان الناقلون عن التابعين وتابعيهم ليسوا كلهم بدرجة واحدة من الضبط والأمانة في النقل. كما وجد أناس من المنافقين والمرتزقة صاغوا أحاديث ونسبوها إلى الرسول ﷺ وأشاعوها بين الناس (وهؤلاء فئة الكذابين) إلى جانب فئة الضعفاء والمغفلين، لذلك أصبحت السنة النبوية (التي بدأت كتابتها ونقلها من الروايات الشفهية إلى الكتب والمدونات في أول القرن الثاني من الهجرة في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز) ليست كل مروياتها قطعية الثبوت كقطعية نصوص القرآن، بل أصبح في مروياتها أحاديث يحكم العلماء بأنها مكذوبة (موضوعة)، أو ضعيفة الثبوت، أو صحيحة الثبوت يعتمد عليها في تقرير الأحكام الإسلامية. وهذا النوع الصحيح أيضاً على درجات، فمنه القوي ومنه الأقوى ثبوتاً.

وقد تفرغ في القرنين الثاني والثالث بعد الهجرة علماء انقطعوا وانصرفوا بكليتهم إلى نخل الأحاديث النبوية المروية، وتتبع تاريخ رواتها في مراحل حياتهم وأخلاقهم ومدى قوة حفظهم، وسلوكهم الديني (تقواهم) ومدى نباهتهم في التمييز والثقة بمن ينقلون عنه. وأصبح علم السنة أو الحديث اختصاصاً عميقاً جداً وواسعاً، وأصبح كل حديث مروي قد بين هؤلاء العلماء في كتبهم تصنيفه بين الأحاديث: الموضوعة، أو الضعيفة الثبوت أو الحسنة، أو الصحيحة، وفي أي درجة من الصحة. وأصبح من المقرر عند علماء الشريعة أنه لا يؤخذ حكم شرعي أو قاعدة فقهية تدخل في نظام الشريعة، سواء في العبادات أو المعاملات، ولا يعتبر في فقه الشريعة شيء إلا ما كان مستنداً إلى نص في القرآن دال عليه، أو إلى حديث في السنة النبوية صحيح الثبوت.

وقد نشأ في ثقافة الإسلام علمان فريدان عظيما الأهمية هما: علم أصول الحديث (أو مصطلح الحديث) وعلم أصول الفقه.

ـ فالأول هو العلم الذي يوضح قواعد الحكم على

الحديث المروي في السنة بأنه موضوع (مكذوب) أو ضعيف أو حسن، أو صحيح.

ـ والثاني هو العلم الذي يوضح قواعد استنباط الأحكام الشرعية من نصوص الكتاب والسنة في مختلف الموضوعات الفقهية.

وهذا العلم الثاني (أصول الفقه) يتكون إجمالاً من:

ـ بيان المقاصد العامة للشريعة الإسلامية وما يتفرع عنها من قواعد ذات أهداف أساسية وقانونية، مما يساعد الفقيه على فهم نصوص الكتاب والسنة ومراد الشارع في ضوء تلك المقاصد.

ـ القواعد اللغوية والمنطقية في فهم نصوص القرآن والسنة في لسان العرب الأصليين، ذلك لأن فهم الكلام ومراد المتكلم يعتمد على معرفة اللغة التي ورد بها، وأساليب أهلها في التعبير والبيان. وإن العرب الأصليين هم الذين جاء النص في عهدهم بلغتهم، وبحسب عرفهم الكلامي في التعبير والتخاطب بطريق الحقيقة أو المجاز، وبحسب معاني الحروف ذات الدلالات كحروف الجر والعطف والشرط والاستثناء.

ومثال القواعد المنطقية في فهم النصوص أن نهي الشارع عن فعل معين يعتبر نهياً تحريمياً عما هو أشد منه بطريق الأولوية: فنهي القرآن الولد مثلاً عن التأفف والتذمر من والديه ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣] يعتبر تحريماً لإهانتهما أو ضربهما، ونهي الرسول ﷺ عن مماطلة المدين في وفاء الدين وهو قادر عنده ما يفي به يعتبر نهياً وتحريماً لإنكار حق الغير بطريق الأولوية.

وهذه الدلالة تعتبر من دلالة النص نفسه وليست قياساً.

ج - الإجماع:

إن المصدر الأساسي الثالث للفقه الإسلامي بعد الكتاب والسنة هو الإجماع. ويعرفونه بأنه: (اتفاق بين الفقهاء المجتهدين في عصر على حكم شرعي)، ولا فرق بين أن يكون هؤلاء المتفقون من فقهاء صحابة رسول الله ﷺ بعد وفاته، أو من الطبقات التي جاءت بعدهم في أي عصر كان. وحجية الإجماع تستند إلى قول

الرسول ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الضلالة» والمراد بالأمة علماؤها.

والإجماع في ذاته دليل شرعي يقرر ويثبت الحكم الشرعي المجمع عليه. ومعنى ذلك أنه لا يشترط للعمل بموجب الإجماع أن يكون دليله من الكتاب والسنة مذكوراً معه، وإلا لم يكن الإجماع هو الدليل، وإن كان في الواقع لا يخلو عن دليل استند إليه المجمعون من أصول الشريعة وهم أدرى بها.

ومن أمثلة المسائل التي انعقد عليها الإجماع ولم يَرِد بها نص في الكتاب أو السنة النبوية، ميراث الجد (أب الأب) مع الابن فيما لو مات شخص وله ابن وجد. فقد أجمع الصحابة أن جد الميت يرث مع وجود حفيده (ابن الميت) سدس التركة وهو النصيب الذي كان يرثه أبو الميت لو كان حياً، فيحل جد الميت محل أبيه في هذا الإرث.

ويلحظ أن المسائل التي دليل حكمها الإجماع وحده فقط قليلة، ويرجع تاريخها إلى عصر الخلفاء الراشدين أو الصدر الأول منه، لأن الصحابة بعد عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه تفرقوا في مختلف الأمصار

المفتوحة، ونشأ على أيديهم علماء وفقهاء كثيرون (التابعون) في بلاد متنائية، فلم يعد من الممكن جمعهم ومشاورتهم ليعرف ما يتفقون عليه أو تختلف فيه آراؤهم من الأمور المستجدة.

ولولا ذلك لكان الإجماع مصدراً خصيباً جداً في الفقه الإسلامي.

د ـ القياس:

إن القياس هو رابع الأدلة على الحكم الشرعي. ونطاق فاعليته هو في المسائل التي سكتت عنها المصادر الثلاثة التي قبله، فلا نص على حكمها في الكتاب أو السنة الصحيحة الثبوت، ولم ينعقد على حكمها إجماع، فأصبح لا بد من الاجتهاد في التماس الحكم المناسب لها في ضوء ما هو منصوص عليه ومقاصد الشريعة وقواعدها. والإمام الشافعي في كتابه الشهير: الرسالة (وهي أول تدوين في أصول الفقه) سمى القياس: اجتهاداً. والقياس هو (إلحاق أمر لم ينص على حكمه بآخر قد نص عليه، لعلةٍ جامعة بينهما، ولم يوجد فارق معتبر بين الأمرين).

فحيثما لا يوجد في الواقعة نص عليها بخصوصها، ولا تدخل تحت نص عام لتعتبر مشمولة به وجزئية من جزئياته، ووجد الفقهاء نصاً في حادثة قد حكم المشرع فيها بحكم معلل قد صرح النص بعلته وسببه، أو كانت علته واضحة من مناسبة وروده، ورأوا أن العلة الموجبة للحكم في الحادثة المنصوص عليها تشبه العلة في الحادثة الجديدة التي لا نص فيها، فإنهم يلحقون الجديدة الثانية بالأولى في الحكم لاتحادهما في العلة باعتبار أن الحكم يدور مع العلة، وإن كان الموضوع مختلفاً.

وواضح من هذا أن القياس يأتي دوره في المرتبة الرابعة بعد الكتاب والسنة والإجماع. فلا يلجأ إليه في الاستدلال على حكم حادثة إلا حين سكوت المصادر الثلاثة التي قبله عن حكمها.

أمثلة واقعية للقياس:

١ـ ورد النص القرآني بالنهي عن البيع وقت الأذان للصلاة يوم الجمعة، فقاس الفقهاء عليه حرمة التعاقد بعقود أخرى كالإجارة مثلاً، لأن علة النهي أن البيع يلهي

المتبايعين عن المبادرة والتهيؤ لصلاة الجمعة التي تتقدمها خطبة عامة توجيهية ومواعظ من الإمام. وهذا السبب موجود في جميع الأعمال التجارية وسائر العقود الأخرى غير البيع، وإن كانت صفقات البيع هي الأكثر وقوعاً في الأسواق. وقد حكم معظم الفقهاء ببطلان البيع وسواه من العقود وقت أذان الجمعة.

٢ـ ورد في الشريعة الإسلامية نصوص بشأن وصي اليتيم تبين وضعه الحقوقي وصلاحيته ومسؤوليته في تصرفاته بأموال اليتيم القاصر نيابة عنه. فقاس الفقهاء على الوصي وضع المتولي على مال الوقف في صلاحيات المتولي ومسؤولياته. ذلك لأن وضع متولي الوقف يشبه تماماً وضع وصي اليتيم الذي يدير أمواله وينفق عليه منها: فكل منهما (وصي اليتيم ومتولي الوقف) مؤتمن على مال تجب حمايته، ويديره بالنيابة عن أصحاب الحقوق فيه.

وأمثلة القياس التي أثبتت فيها أحكام حوادث ومسائل جديدة (لم يرد فيها نص بخصوصها، فأعطاها الفقهاء أحكام حوادث ومسائل ورد فيها نص تشريعي في الكتاب والسنة لاتحاد بينهما في علة الحكم) تلك الأمثلة

والشواهد الواقعية كثيرة جداً لا تحصى في كتب المذاهب الفقهية عبر العصور اللاحقة. وبذلك كان القياس أغزر المصادر الفقهية في إثبات الأحكام الفرعية في الحوادث والعقود وسائر المسائل.

على أن هناك جماعة من فقهاء بعض المذاهب لم يقبلوا إثبات الأحكام الشرعية بطريقة القياس، واعتمدوا على ظواهر النصوص فقط فسموا: (الظاهرية)، فلم يكن لمذهبهم هذا حياة ووزن لمخالفته ضرورات الحياة التشريعية[1]. ذلك أن نصوص الكتاب والسنة محدودة متناهية، والحوادث الواقعة والمتوقعة غير متناهية. فلا سبيل إلى إعطاء الحوادث والمعاملات الجديدة منازلها وأحكامها في فقه الشريعة إلا عن طريق الاجتهاد بالرأي الذي رأسه القياس[2].

---

(١) إمام المذهب الظاهري داود بن علي بن خلف (ت/ ٢٧٠ هـ) وأبرز أتباعه الذي قام بتدوين المذهب هو أبو محمد علي بن أحمد المعروف بابن حزم الأندلسي (ت/ ٥٤٦ هـ) وذلك في كتابه الحافل الذي ناقش فيه أيضاً المذاهب الأخرى الفقهية وأدلتها وسماه: المحلّى.

(٢) ينظر كتاب الملل والنحل للشهرستاني ـ أول بحث، =

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المصادر التبعية

تكلمنا فيما سبق عن المصادر الأساسية الأربعة للفقه الإسلامي بصورة تعريفية موجزة جداً. مما لا بد من بيانه في الكلام عن الفقه ومذاهبه للقارىء العادي غير المختص.

ويتضح مما بينا عن القياس أنه إنما يفيدنا حين وجود مسألة منصوص على حكمها في نصوص الشريعة تشابه الحادثة المقيسة في علة الحكم الذي قرره الشارع للمسألة القديمة.

فإذا لم يوجد مسألة منصوصة متحدة مع الحادثة الجديدة في علة الحكم فلا مجال لإجراء القياس، بل لا بد من اللجوء إلى أدلة أخرى لإعطاء المسألة الجديدة حكمها الشرعي المناسب.

تلك الأدلة الأخرى التي يجب اللجوء إليها في هذه الحال هي ما يسمى: المصادر التبعية. وأهمها ثلاثة:

= الاختلاف في الأحكام الاجتهادية.

الاستحسان، والاستصلاح (أو المصالح المرسلة) والعرف (أي العادة الشائعة في المجتمع) حيث يكون للعرف تأثير في بناء الأحكام الفقهية في مجالات عديدة ولا سيما في آثار التعاقد بمختلف العقود.

فهذه المصادر التبعية للأحكام في الفقه الإسلامي تجعله قابلاً لأن يستجيب ويلبي فقهاء الشريعة في جميع العصور في ترتيب الأحكام المناسبة لكل ما يستجد من الحوادث، ولا يضيق عنها أبداً في حالة سكوت النصوص.

والمراد بالأحكام المناسبة أن يكون الحكم الذي يفتي به الفقيه ويقضي به القاضي موافقاً لمقاصد الشريعة الإسلامية في صيانة ما يسمى بالضروريات الخمس، وهي: الدين والنفس والنسل والعقل والمال.

ونكتفي هنا بهذه الإشارة العابرة إلى المصادر التبعية، دون الدخول في الكلام التفصيلي عنها، لأن ذلك يعود إلى كاتب آخر في فصول الكتاب الذي ستصدره منظمة اليونسكو عن الإسلام.

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

ثانياً ـ الاجتهاد واختلاف الآراء الفقهية

سبقت الإشارة إلى أنه عند سكوت النصوص في الكتاب والسنة عن حكم بعض الحوادث أو المسائل ولم يوجد فيها إجماع، فلا بد عندئذ من الاجتهاد لتقرير حكم مناسب لها في ضوء المصادر الأخرى من القياس، إن أمكن، أو من المصادر التبعية، في ضوء مقاصد الشريعة.

والاجتهاد هو: إعمال العالم المؤهل فكرَه وبذلُ جهده لمعرفة حكم الشريعة في الوقائع والمسائل من أدلتها الشرعية.

والمجتهد يراد به العالم بأحكام الشريعة الذي وصل إلى مستوى من الرسوخ والتبحر والإحاطة بالنصوص التشريعية في الكتاب والسنة النبوية وعلومهما وعلمي أصول الحديث وأصول الفقه مع ذكاء وفطنة وتقوى لله تعالى في سلوكه الشخصي وحياته الخاصة بحيث يطمئن

عارفوه من أهل العلم إلى أنه قادر ومأمون على استنباط أحكام للوقائع والحوادث من الأدلة الشرعية، أي من مصادر الفقه. أما من لم يبلغ هذا المستوى من العلم فيجب عليه في سلوكه وأعماله وتطبيقاته العملية لأحكام الشريعة أن يتبع رأي أحد المجتهدين المسَلّم لهم بمرتبة الاجتهاد.

والواقع أن للاجتهاد مجالين واسعين جداً سعة لا حدود لها:

المجال الأول: حالة سكوت النصوص ولا إجماع.

والمجال الثاني: فهم النص نفسه بمنطوقه ومفهومه وعمومه وخصوصه، وهل هو مقيد أو مطلق، بمختلف احتمالاته.

فيتضح من ذلك أن الاجتهاد الفقهي في معرفة أحكام الشريعة ليس محله عدم وجود النص التشريعي فقط، بل هو ضروري أيضاً في حالة وجود النص، إذ كثيراً ما يكون فهم النص وتعيين مراد الشارع منه محتاجاً إلى اجتهاد.

وقد حصل هذا في الحالين في عهد الرسول ﷺ. فقد جاء في السيرة النبوية وكتب الحديث ما يلي:

١ـ أمر الرسول ﷺ أصحابه مرة بالذهاب إلى بني قريظة قائلاً: «لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة» (أخرجه البخاري في المغازي، ومسلم وأحمد) وفي الطريق حان وقت صلاة العصر فاختلف الصحابة، فأراد بعضهم أن يتوقفوا لأداء الصلاة خشية أن يضيق الوقت عنها ثم يتابعون المسيرة، إذ فهموا من قول الرسول ﷺ لهم: لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة أن المقصود به مجرد الحث على الإسراع وعدم التأخر أو التباطؤ. ورأى آخرون أن يتابعوا المسيرة دون توقف لأداء الصلاة عملاً بظاهر كلام الرسول ﷺ. وهكذا توقف الأولون فصلوا ثم تابعوا، وذهب الآخرون دون توقف، فلم يتمكنوا من تأدية صلاة العصر إلا بعد وقت صلاة العشاء. ولما علم الرسول ﷺ بما حصل من اختلاف آرائهم لم يقل عن أحد الفريقين إنه أخطأ، بل أقر كلاً منهما على ما فعل. (ر: زاد المعاد لابن القيم ٣/ ١٣٠، ط مؤسسة الرسالة، وكتب السيرة النبوية في غزوة الخندق).

٢ـ لما بعث رسول الله ﷺ معاذ بن جبل إلى اليمن قاضياً ومعلماً سأله: بم تقضي بينهم؟ قال: بكتاب الله،

قال: فإن لم تجد (أي نصاً فيه) ؟ قال: فبسنة رسوله، قال: فإن لم تجد ؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو (أي لا أقصر في اجتهادي). فأقره الرسول ﷺ على ما قال، وحمد الله تعالى على ما وفقه إليه من الصواب[1].

وهكذا نرى من هاتين الواقعتين في عهد الرسول ﷺ أن الاجتهاد مارسه الصحابة في الحالين: حالة وجود النص لفهمه ومعرفة مراد الشارع منه، وحالة سكوت النص، بل إن الرسول ﷺ نفسه كان يجتهد، فقد نقل عنه أنه قال لأصحابه: «إني إنما أقضي بينكم برأيي فيما لم ينزل علي فيه وحي» لكن الوحي يُصوِّبه إن أخطأ، أو يقره على اجتهاده.

---

(١) (ر: مقدمة تفسير ابن كثير ١/ ٣. وقد أخرجه أحمد (٥/ ٢٣٦ و ٢٤٢) وأبو داود (٣٥٩٢) في الأقضية باب اجتهاد الرأي، والترمذي (١٣٢٧) في الأحكام. وهو ضعيف الثبوت لكن مال إلى القول بصحته عدد من المحققين منهم ابن العربي وابن القيم. وقد فصل ذلك الشيخ شعيب الأرناؤوط محقق شرح السنة للبغوي ١٠/ ١١٦ ط. المكتب الإسلامي - بيروت).

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

بدء الاجتهاد

بوفاة رسول الله ﷺ انتقل علماء الصحابة رضي الله عنهم من طور إلى طور آخر. فهم في حياته كان شأنهم تلقياً عنه، ووعياً لما يلقيه إليهم.

فشأنهم في حياة الرسول ﷺ استماع واتباع واستفتاء له واستيضاح منه في كل ما يشكل عليهم من الأمور وبتعبير آخر: اعتمادهم على الرسول ﷺ في الفهم والتوجيه في كل شيء.

أما بعد وفاته عليه الصلاة والسلام فقد انتقلوا من طور الاعتماد إلى طور الاجتهاد، لزوال ذلك المرجع، وحلول مخلفاته الدستورية (القرآن والسنة) محل بياناته الشفهية لهم.

فمن ذلك الحين تولدت ضرورة إلى الاجتهاد تجاه الطوارىء والأحداث الجديدة، وكانت تلك الضرورة إلى الاجتهاد لا مناص منها، ولا حدود لها ولا أمد.

فالمسلمون بعد وفاة النبي ﷺ قد انسابوا في ملك كسرى وقيصر فاتحين لتحطيم الحواجز التي أقامها الملوك

في وجه دعوة الإسلام ورسالته الإصلاحية في الأرض، فكان تحت حكم المسلمين أمم ذات حضارات عريقة في مصر وفارس وسورية ثم شمال أفريقيا، وماجت المدن الإسلامية الكبرى بأمم وعناصر مختلفة الأجناس. فكان لا بد من مواجهة أحداث ومسائل تستدعي النظر فيما يصلح لها من الحلول الفقهية، وأن يحتاج المسلمون إلى نظم وأحكام من روح الإسلام لم يكن في عهد الرسول ﷺ ما يضطرهم إليها، ويدفعهم إلى التفكير فيها.

لذلك كان لا بد لصحابة الرسول ﷺ من الاجتهاد بآرائهم في حلول تلك الأمور المعقدة التي واجهتهم، وتحكيم فهمهم فيما يرونه أشبه بالمعروف من مقاصد الشريعة وقواعدها في إقامة العدل، واستقامة المصالح. مثلهم في ذلك مثل القاضي المقيد بنصوص قانون، فإن لم يجد في نصوصه ما يحكم به في قضية بين يديه طبق ما يراه أقرب إلى العدل والإنصاف. وإن ميزان قواعد العدل والإنصاف عند الفقيه المسلم المجتهد هو المقاصد العامة للشريعة. وإن أهم المسالك الموصلة إلى الأحكام البصيرة والحلول المستنيرة هو طريقا الاستحسان والاستصلاح

اللذان سبقت الإشارة إليهما، ثم رعاية أعراف الناس التي تعارفوها في بيئتهم وحياتهم الاجتماعية والاقتصادية مما لا يتعارض مع نصوص الشريعة ومقاصدها العامة. (ر: المدخل الفقهي العام لكاتب هذا البحث في الفقرات ١٤ـ١٩/ و ٢٧ـ٢٨ و ٤٩).

اتضح مما بينا أن الاجتهاد ضروري لا بد منه لمواجهة المسائل والمشكلات المستجدة بالحلول الفقهية المناسبة في كل عصر ومصر.

وهذا الاجتهاد الضروري لا يجوز أن يمارسه إلا من كان مؤهلاً له بالعلم الكافي والفكر البصير المستنير وبحسن الأخلاق الذي قوامه استقامة السلوك الشخصي وتقوى الله تعالى، أي بتوافر ثلاثة عناصر: الكفاية العملية والنباهة الفكرية، وسلامة الدين المعبر عنها جميعاً بكلمة (العدالة) وصاحبها الذي تتوافر فيه يوصف بأنه: عدل، أو بأنه: ثقة.

إن ممارسة الاجتهاد لا بد أن تؤدي إلى نتيجة حتمية له هي اختلاف الآراء بين المجتهدين. ذلك لأن العلماء الذين يتمتعون بعلم ودراية وحرية تفكير، ولو كانوا

ينطلقون من قواعد وأسس متفق عليها، لا يمكن أن تتفق آراؤهم وقناعتهم في فهم النصوص، وغرض الشارع في كل منها، وتقدير الصواب والخطأ في ذلك وهذا شيء طبيعي مشهود. فهم في هذه المواجهات الفكرية، وإن اتفقوا في كثير، لا بد أن يختلفوا في كثير.

يقول العلامة الدكتور محمد حميد الله:

(كان رسول الله ﷺ يجتهد برأيه وقت سكوت القرآن، ويسمح بذلك لأصحابه أيضاً وقت حاجتهم عند سكوت القرآن والسنة... ومن البديهي أن رخصة الاجتهاد للأفراد تؤدي إلى الاختلاف فيما بينهم. وهناك أمثلة لذلك حتى في عصر الرسالة. ولكن كلما اختلفت آراؤهم كانوا يراجعون رسول الله ﷺ فيفصل بينهم... وإن ما يدهشنا هو سعة قلوب الصحابة، وتحملهم اختلاف آراء بعضهم مع بعض، وكأنهم يرون أن في الاختلاف تطور العلم).

ثم أورد الأستاذ الدكتور محمد حميد الله أمثلة وشواهد عديدة على ما ذكر بين الصحابة، وأفاد أن صحابة

الرسول ﷺ لم يحاولوا أبداً أن يمنع بعضهم بعضاً من الاجتهادات الفردية[1].

ويقول الإمام أبو إسحق الشاطبي عن هذا الاختلاف الفقهي بين الصحابة، في كتابه (الاعتصام) (٣/ ١١) ما نصه:

«روى ابن وهب عن القاسم بن محمد أيضاً، قال: أعجبني قول عمر بن عبد العزيز:

(ما أحب أن أصحاب محمد ﷺ لا يختلفون، لأنه لو كان قولاً واحداً لكان الناس في ضيق، وأنهم أئمة يقتدى بهم، فلو أخذ رجل بقول أحدهم لكان في سَعَة).

ومعنى هذا أنهم فتحوا للناس باب الاجتهاد وجواز الاختلاف فيه، لأنهم لو لم يفتحوه لكان المجتهدون في ضيق، فوسع الله على الأمة بوجود الخلاف الفروعي فيهم، فكان فتح باب للدخول في هذه الرحمة». انتهى كلام الشاطبي.

---

(١) مجلة الرائد ـ العددان ٨٩ و ٩٠ ـ رمضان وشوال ١٤٠٦ هـ = ٥ و ٦/ ١٩٨٦ م ـ ص ٥٣ و ٥٨ ـ ٥٩.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الأسباب
التي تجعل الاختلاف في الاجتهاد أمراً حتمياً

كتب العلماء الأقدمون والفقهاء المعاصرون في بيان هذه الأسباب كتابات كثيرة جداً، ومن المؤلفين القدماء الذين بينوا تلك الأسباب العلامة القاضي ابن رشد الحفيد في مقدمة كتابه القيم: (بداية المجتهد).

ومن المؤلفين المعاصرين العلامة الشيخ محمود شلتوت عضو جماعة كبار العلماء بمصر، وشيخ الجامع الأزهر سابقاً، فقد شرح وأوضح تلك الأسباب في كتابه: (فقه الكتاب والسنة في القصاص).

وهناك مؤلفات عديدة وضعت خصيصاً لبسط الأسباب العلمية لاختلاف الفقهاء.

ويمكن رد معظم أسباب اختلاف الفقهاء إلى الأمور التالية إجمالاً:

١ـ قابلية النص التشريعي لأن يُحمل على أكثر من معنى واحد.

٢ـ تعدد وجوه القياس في المسائل القياسية.

اختلاف الأئمة في بعض مصادر الفقه وفي بعض قواعد أصول الفقه التي يبنى عليها استنباط الحكم الشرعي من النصوص، كاختلافهم في حجية الاستحسان والاستصلاح.

٤ـ تعارض دلالات بعض النصوص واختلاف أنظار العلماء في التوفيق بينها.

٥ـ اختلاف الأنظار في تقدير المصلحة والمفسدة في القضايا الاستحسانية والاستصلاحية.

٦ـ اختلاف قناعتهم في ثبوت بعض الأحاديث النبوية وعدمه، أي في صحة الحديث المروي أو ضعفه، فبعضهم يراه صحيحاً، وبعضهم يراه ضعيفاً (أي مشكوكاً في ثبوته) فلا يؤخذ به.

في ضوء ما تقدم يرى أن الاختلاف الفقهي في آراء الفقهاء هو نتيجة ضرورية لا يمكن أن لا تكون، ما دام للعلماء نظرات لا تتحد، وأفهام لا يمكن أن تتفق في كل مسألة وقضية.

وهذا الاختلاف بين العلماء المتشرعين في الفهم واستنباط الحكم بالنظر الشرعي لا يدل على تناقض في المصدر التشريعي المستنبط منه، كما لا يدل اختلافات آراء

المحاكم في معنى مادة قانونية على تناقض فيها، وإنما يدل على مرونة النص، وسعة قابليته التطبيقية.

على أنه إذا كان الوضوح الصريح في المادة القانونية الفرعية أحسن غالباً وأصون، فلا شك أن المرونة في المصادر الأساسية الدستورية التي تستند إليها المواد القانونية الفرعية هو الأفضل، ليمكن أن تصاغ على أساسها القوانين والأحكام بحسب الحاجة ومن ثم كانت نصوص الدساتير تتميز بالعموم والإجمال.

وإن تعدد الاحتمالات في معاني النصوص الأساسية في الشريعة مع تشعب وجوه القياس يجعلان اختلاف الاجتهادات أمراً حتماً مبرماً مع كونه ثروة قيمة.

ولا يتسع المقام في هذا البحث لشرح كل واحد من هذه الأسباب وإيضاحه بالأمثلة والشواهد الواقعية. ولكن، إيضاحاً لضرورة هذا الاختلاف الفقهي ولقيمته، نضرب المثلين التاليين، أحدهما لتعدد وجوه فهم النص، والآخر لتعدد وجوه القياس في حكم القضية الواحدة:

أ) ـ مثال من النصوص: قبض المرهون.

جاء في آية المداينة من القرآن الكريم، بعد الإرشاد إلى

توثيق الديون والعقود بالكتابة والشهود، قوله تعالى:

﴿ ۞ وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا۟ كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ ﴾ [البقرة: ٢٨٣].

فكلمة «مقبوضة» يُحتمل أن تكون وصفاً يفيد معنى الشرط، فيدل على أن قبض المرهون شريطة شرعية لتمام عقد الرهن، فلا يتم الرهن بدونه نظراً لغايته التوثيقية، لأن الرهن غير المقبوض لا يوثق تحصيل الدين. وبذلك يفترق الرهن عن نحو البيع الذي يتم بمجرد العقد بلا حاجة إلى قبض البيع في مجلس العقد. وإلى هذا المعنى ذهب الاجتهادان الحنفي والشافعي (وسنذكر فيما بعد لمحة عن هذين المذهبين وسواهما من المذاهب الاجتهادية).

ويحتمل أن تكون كلمة «مقبوضة» وصفاً يدل على استحقاق قبض المرهون لا على شرطيته في العقد، فينعقد الرهن بدون قبض، ويجبر الراهن قضاء على تسليم المرهون إلى المرتهن إذا امتنع. وهذا ما عليه الاجتهاد المالكي.

ـ ثم من جهة أخرى: هل الغاية من قبض المرهون في

نظر الشرع استيثاقية محضة، ككتابة صك الدين، لأنه جُعِل في الآية تدبيراً احتياطياً لتوثيق الدين عوضاً عن كتابة الصك عند فقدان الكاتب، فيأخذ حكم الصك، ويكون المرهون في يد الدائن المرتهن أمانة غير مضمونة، فإذا تلف في يده لا يسقط شيء من الدين كما لا يسقط شيء منه بتلف الصك ؟ وهذا ما عليه الاجتهاد الشافعي.

ـ أو هل يعتبر في قبض المرهون معنى الاستيفاء إلى جانب الاستيثاق بسبب وضع الدائن المرتهن يده على مال المدين وامتيازه بتقديمه على سائر الغرماء الآخرين في استيفاء دينه منه، فلا يكون مجرد أمانة بيده، بل هو أمانة من وجه ومضمون من وجه. (وهذا ما عليه الاجتهاد الحنفي). فإذا تلف المرهون في يد الدائن المرتهن وكانت قيمته أكثر من الدين يسقط الدين، وما زاد عن قيمة المرهون يكون أمانة غير مضمونة[1].

فانظر في كلمة «مقبوضة» وفي سياق الآية ماذا ينشأ

---

(١) انظر في هذه الاجتهادات «بداية المجتهد» لابن رشد، كتاب الرهن.

عنها من النظريات الفقهية والأحكام الفرعية المختلفة، واعتبر مثل ذلك في كثير من نصوص الكتاب والسنة.

ب) ـ مثال قياسي: المال المشترك

ومن الأمثلة القياسية التي اختلف النظر في وجه قياسها بين أئمة الاجتهاد الأولين لتعدد وجوه القياس فيها مسألة طريفة، وهي ما لو تشارك شخصان ورأس مالهما (مثلاً) ثلاثة دنانير: من أحدهما دينار، ومن الآخر ديناران، واختلطت فأصبحت لا يمكن التمييز بينها، ثم ضاع منها ديناران فما حصة كل من الشخصين في الدينار الباقي ؟

ـ سئل أبو حنيفة عنها فأجاب أن الباقي يكون بينهما أثلاثاً، فثلثاه لصاحب الدينارين وثلثه لصاحب الدينار الثالث، جرياً مع القياس الظاهر. فإن الدنانير لما اختلطت بصورة لا تقبل التمييز أصبحت كلها مشتركة بين الشخصين بنسبة ما لكل منهما. فيكون كل دينار مشتركاً أثلاثاً بينهما، لأحدهما ثلثاه وللآخر ثلثه.

فما يهلك بعد ذلك من المال يهلك على الشركاء بنسبة

حصصهم في المجموع، ويبقى الباقي مشتركاً بنسبة حصصهم أيضاً. وهذا هو قياس الحكم المسلم به في الشركة.

- وسئل عنها ابن شبرمة فأجاب بأن الدينار الباقي يكون مشتركاً أنصافاً بين الشخصين، لكل منهما نصفه. لأن أحد الدينارين الضائعين هو من مال صاحب الدينارين بيقين، فيهلك من حسابه فقط، ويبقى له دينار واحد كما لرفيقه. فالدينار الآخر الضائع هو المشكوك فيه أنه من مال هذا أو ذاك، فيهلك عليهما مناصفة، فيبقى الباقي بينهما نصفين.

(ر: ضحى الإسلام للأستاذ أحمد أمين ج٢ ص/ ٨٨ الطبعة الثانية).

وهذا بخلاف ما لو ضاع دينار واحد فقط، فإن الباقي يكون بينهما أثلاثاً بالاتفاق، لاحتمال أن يكون الضائع كله عائداً لكل منهما.

فأبو حنيفة اعتبر الاختلاط سبباً للشركة في الملك قياساً على سائر أسبابها، ثم لم يجعل الهلاك معدلاً للحصص، لأنه وقع بعد ثبوت الشركة، فأجرى فيه أيضاً

قياس هلاك بعض المال المشترك.

وابن شبرمة نظر إلى أن هلاك دينار واحد يختلف عن هلاك الاثنين، لما في هلاك الاثنين من علم يقيني بنصيب أحد الشخصين في بعض الهالك، والشك في البعض الآخر، فيعطي اليقين حكمه في بعض الهالك وتعدل الحصص أولاً، ثم يجري في البعض الآخر المشكوك على قياس هلاك المال المشترك.

ج) ـ مثال ثالث حول البيع وقت أذان الجمعة:

جاء في القرآن العظيم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٩ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الجمعة: ٩ـ١٠].

وقد اختلفت آراء الأئمة المجتهدين في حكم البيع الذي يعقده أحد الناس يوم الجمعة ما بين بدء أذان الظهر (النداء لصلاة الجمعة) حتى انقضاء الصلاة.

فذهب بعض الأئمة إلى أن البيع في هذه الفترة الزمنية

باطل لا ينتج أي أثر بين البائع والمشتري للنهي الصريح عنه زجراً لمن يلتهي باكتساب الربح عن المبادرة إلى الصلاة الجامعة المفروضة في هذا اليوم.

وذهب أبو حنيفة وأتباعه إلى أن هذا البيع منعقد صحيح منتج لجميع آثاره ولكنه مكروه كراهة ديانية بسبب هذا النهي. وحجته أن النهي عن هذا البيع ليس لخلل ذاتي في عملية التعاقد، كنقص في بعض أركان العقد، وإنما النهي لسبب خارجي عن أركان العقد وهو احترام الوقت الذي يجب السعي فيه إلى الصلاة الجامعة. وهذا يقتضي إثماً دينياً لفاعله، ولا ينبغي أن يؤدي بالعقد المتوافر الأركان إلى البطلان القضائي بمعناه الاصطلاحي.

هذه نماذج عرضناها وهي قليل من كثير يتبين منها أنه ليس من الممكن الحجر على فكر الفقيه المجتهد أن يفهم من النص التشريعي فهماً يراه أصوب مما فهمه غيره، أو أن يقوم بتنزيل الحوادث على القواعد القياسية عند سكوت النص تنزيلاً وتطبيقاً مخالفاً رأي غيره، ما دام يسلك منهجاً علمياً في أصول الفهم والقياس والتطبيق. فهذا الحجر على الفكر والفهم مستحيل.

هذا وإن تلك الاجتهادات الفقهية، على اختلافها الكبير، نسبتها جميعاً إلى الشريعة الإسلامية نسبة صحيحة معتبرة، وإن كانت تلك الاجتهادات في كثير من تفاريع الأحكام الفقهية متفاوتة في درجة قربها من الصواب ومسايرتها لحكمة التشريع.

وإذا اعتبر كثير من تفاريع الأحكام الفقهية في المذاهب إنما هو من عمل الفقهاء أنفسهم (كما يقول الأستاذ علي حسن عبد القادر في كتابه «نظرة عامة في تاريخ الفقه» ص/٣) فذلك لا ينافي صحة نسبته، على اختلافه، إلى مبادىء الشريعة، واشتقاقه منها، فإن عمل فقهاء الإسلام في إيجاد تلك الأحكام التفصيلية التي لا حد لسعتها في مختلف المذاهب إنما هو اجتهاد أو تخريج على أصول الشريعة الإسلامية ودلائل نصوصها الأساسية كما رأينا من الأمثلة المتقدمة، ومن منهج صحابة الرسول ﷺ في فَهْم أحكام الشريعة وتطبيقها.

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

ثالثاً ـ نشأة المدارس الفقهية وتكون المذاهب

ـ في حياة الرسول ﷺ لم يكن لاختلاف اجتهادات الصحابة في تطبيق النصوص، وخاصة أوامر الرسول ﷺ ونواهيه، أثر يذكر. ذلك لأنهم كانوا متى رجعوا إلى الرسول ﷺ يصحح لهم إن أخطأوا الفهم السديد. لكن الأمر قد اختلف بعد وفاته ﷺ حين انتقل الصحابة من طور الاعتماد على الرسول ﷺ في كل فهم وتفسير وتنفيذ للأوامر والنواهي، إلى طور الاجتهاد حين واجهوا الأحداث في البلاد المفتوحة، ولم يبق لهم مرجع سوى أنفسهم، كما سبقت الإشارة إليه. وأن المتتبع للحركة الفقهية منذ عهد الخلفاء الراشدين يبدو له أن البذرة الأولى التي نبتت منها المدارس الفقهية ثم تكونت المذاهب كانت ظهور اتجاهين بين الصحابة في فهم النصوص التشريعية.

هذان الاتجاهان اللذان كانا هما النواة التي تكونت

منها المدارس الفقهية الأولى ثم المذاهب ذات الأصول والفروع هما:

أ ـ الوقوف في فهم النص وتفسيره وتطبيقه عند حدوده المبينة فيه، دون تفكير ونظر في علته وبواعثه والظروف التي ورد فيها، ومعرفة غرض الشارع فيه، ولا سيما نصوص الحديث النبوي التي تناولت أموراً معينة بخصوصها ولم تقتصر على العموميات، بينما نصوص القرآن تغلب فيها العمومات الدستورية.

ب ـ أو النظر وإعمال الرأي والبحث عن علة النص، وغرض الشارع منه لتطبيقه بالصورة التي يتحقق فيها ذلك الغرض، في ظل المقاصد العامة للشريعة، باعتبار أن الشريعة إنما جاءت لإقامة مصالح الحياة البشرية على أكمل وجه، واجتناب مفاسدها، كما نبه إليه القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ﴾ [البقرة: ٢٢٠]. فأحكامها ـ فيما سوى العبادات المحضة ـ من أوامر ونواهي، حتى في الجزئيات التفصيلية، معللة بالمصالح والمفاسد، أما التعبديات المحضة مثل كون

فريضة صلاة الصبح ركعتين، وصلاة الظهر أربع ركعات فلا مجال للبحث عن عللها.

فبعض الصحابة ظهر منهم الميل إلى الاتجاه الأول تحرجاً من أن يخطئوا تطبيق أوامر الرسول ﷺ ونواهيه ـ وبعض آخر ـ ولا سيما الذين عهد إليهم بحمل المسؤوليات ـ ظهر منهم الميل إلى الاتجاه الثاني.

يقول الدكتور مصطفى سعيد الخن[1] في كتابه: (دراسة تاريخية للفقه وأصوله، والاتجاهات التي ظهرت فيهما):

«لقد كان الفقه زمن الصحابة يدور في البحث عن أحكامه على الكتاب ثم السنة، ثم إعمال الرأي إن لم يوجد في المسألة نص من كتاب أو سنة. ولقد كان المفتون في ذلك العصر على طرائق:

ـ فمنهم من كان يتوسع في الرأي، ويتعرف المصالح فيبني الأحكام عليها، كعمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود.

ـ ومنهم من كان يحمله التورع والاحتياط على

---

(١) أستاذ في كلية الشريعة بجامعة دمشق.

الوقوف عند النصوص، والتمسك بالآثار، كالزبير، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عمرو بن العاص.

فلما تفرق الصحابة في الأمصار (ليكونوا) قضاة ومفتين ومعلمين، نقلوا علمهم وطرائقهم في البحث والاستنباط إلى من خلفوهم في حمل لواء العلم.

ثم كان من التابعين وتابعيهم من يتحاشى القول بالرأي والاجتهاد. فقد ذكر الدارمي في سننه عن ابن سيرين: أنه كان لا يقول برأيه إلا شيئاً قد سمعه ـ وذكر عن عطاء: أنه سئل عن مسألة فقال لا أدري، فقيل له: ألا تقول فيها برأيك؟ قال: إني أستحي من الله أن يدان في الأرض برأيي. وذكر عن الشعبي أيضاً أنه قال: (إياكم والمقايسة... ولكن ما بلغكم عمن حفظ من أصحاب محمد ﷺ فاعملوا به).

كذلك كان منهم من اشتهر بالقول بالرأي، كربيعة الرأي، وعلقمة بن قيس النخعي، وإبراهيم النخعي. فكان اتجاه هؤلاء وأولئك أول نبتة لما جاء فيما بعد من اختلاف المدارس الفقهية. ثم مع استمرار الزمن أخذ الخلاف يتعمق بين الاتجاهين، ولا سيما في القرن الثاني

من الهجرة، حتى ظهر في إثر ذلك ما سمي بمدرسة الحديث ومدرسة الرأي، ونمت كل واحدة منهما نماءً ظاهراً، وآتت ثمارها وخيراتها، وأضحى لكل مدرسة من هاتين المدرستين مميزات وخصائص»[1].

وقال العلامة الشيخ محمد الخضري بك في كتابه القيم (تاريخ التشريع الإسلامي تحت عنوان بدء النزاع بين الرأي والحديث):

«إن كبار الصحابة كانوا في العصر الأول يستندون في فتاواهم إلى الكتاب ثم إلى السنة فإن أعجزهم ذلك أفتوا بالرأي وهو القياس بأوسع معانيه، ولم يكونوا يميلون إلى التوسع في الأخذ بالرأي. لذلك أثر عنهم ذم الرأي. وقد بينا فيما مضى: ما الرأي المعمول به، وما الرأي المذموم؟

ولما جاء هذا الخلف (من بعدهم) وجد منهم من يقف في الفتوى على الحديث ولا يتعداه، فيفتي في كل مسألة بما يجده من ذلك (في الحديث النبوي)، وليست هناك روابط تربط المسائل بعضها ببعض.

---

(١) كتاب دراسة تاريخية للخن ص/ ٧٤ـ٧٥.

ووجد فريق آخر يرى أن الشريعة معقولة المعاني ولها أصول يرجع إليها، فكانوا لا يخالفون الأولين في العمل بالكتاب والسنة ما وجدوا إلى ذلك سبيلاً. ولكنهم، لاقتناعهم بمعقولية الشريعة وابتنائها على أصول محكمة مفهومة من الكتاب والسنة، كانوا لا يحجمون عن الفتوى برأيهم فيما لم يجدوا فيه نصاً (كما كان يفعل الفريق الأول). وفوق ذلك كانوا يحبون معرفة العلل والغايات التي من أجلها شرعت الأحكام. وربما ردوا بعض أحاديث لمخالفتها أصول الشريعة، ولا سيما إذا عارضتها أحاديث نبوية أخرى.

وقد كان أكثر ظهور هذا المبدأ في أهل العراق، فكان أكثر فقهاء العراق أهل رأي، وكان أكثر أهل الحجاز أهل حديث»[1].

وهكذا نرى كيف تكونت مدرستا أهل الحديث وأهل الرأي، وتمركزت الأولى في الحجاز، والثانية في العراق،

---

(١) تاريخ التشريع الإسلامي للعلامة الخضري (ص/١٠٧-١٠٨) ببعض اختصار.

وبالتخصيص: في الكوفة (أهل الرأي)، وفي المدينة (أهل الحديث).

ملاحظة حول التفسير الجغرافي لنشوء المدرستين:

شاع بين من كتبوا في تاريخ الفقه الإسلامي تفسير جغرافي لتركز مدرسة أهل الرأي في العراق (وبخاصة في الكوفة) ومدرسة أهل الحديث في الحجاز (وبخاصة في المدينة) ولاختلاف المنهج بينهما. ومن المعتاد في هذا المقام أن يقال أن التوسع في استعمال الرأي نشأ من قلة رواية الحديث النبوي في العراق بادىء الأمر، ولتعقد الحياة المدنية فيه، وتشعب الأفكار والأعراف، وكثرة الحوادث التي لم يعرف فيها نص صريح مما ألجأ إلى استعمال الرأي.

وكذلك من المعتاد أن يقال بأن أهل الحديث قد سمّوا بذلك لكثرة رواية حديث الرسول ﷺ بينهم في الحجاز (وبخاصة في المدينة) حيث كانت حاجتهم إلى استعمال الرأي في الاجتهاد قليلة، لندرة الحوادث المدنية المعقدة لديهم.

هذا ما كنت قررته فعلاً في كتابي «المدخل الفقهي العام، جاريت فيه بعض من سبقني. لكن يبدو للمتأمل

أن هذا التفسير لنشوء المدرستين وتوطنهما الجغرافي بادىء الأمر لا يتفق مع عدة حقائق تاريخية وفقهية مشهورة، منها:

أ ـ كان العراق من أسعد الأمصار حظاً بالصحابة. «وكانت الكوفة والبصرة قاعدة للجيوش الإسلامية.. ونزل بها أكثر علماء الصحابة[1]، وكانت الكوفة مقر الخلافة زمن علي، وكان فيها قبله ابن مسعود، وسعد بن أبي وقاص، وعمار بن ياسر، وأبو موسى الأشعري والمغيرة بن شعبة، وأنس بن مالك، وحذيفة بن اليمان، وعمران بن حصين، وكثير من الصحابة الذين كانوا من حزب علي ومن معه كابن عباس. وهؤلاء هم حملة الحديث ورواته..»[2].

وهذه الحقيقة تتنافى مع ظن قلة الحديث في العراق.

ب ـ إن أشهر مجتهد في الحجاز هو مالك بلا ريب،

---

(١) تجاوز عدد من حل بالكوفة من الصحابة ثلاثمائة صحابي.

(٢) تاريخ الفقه الإسلامي للأستاذ محمد علي السايس (دار المعارف ـ القاهرة، ص ٧٤).

وهو يعد من مدرسة أهل الرأي، على الرغم من كثرة روايته للحديث وهذا ما يقرره العلامة محمد أبو زهرة في كتابه (مالك).

ج ـ إذا كانت البيئة الاجتماعية في العراق هي الداعية إلى اللجوء للرأي، فكيف أنجبت هذه البيئة نفسها إمام مدرسة أهل الحديث أحمد بن حنبل ؟

د ـ وإذا نظرنا في فقه الإمام الشافعي نراه أقرب إلى أهل الحديث، ولا يمكن أن ينسب هذا لبيئته، إذ قد عاش في الحجاز واليمن والعراق ثم مصر، ودرس أقوال أهل الحديث وأهل الرأي قبل أن يبرز بمذهب متميز.

نتيجة

إن التفسير «الجغرافي» لنشأة مدرستي الرأي والحديث وتركزهما لا ينطبق على مذهب من المذاهب الأربعة. وأقرب ما ينطبق عليه هو مذهب الحنفية. لكن حتى هذا، يقدح في انطباقها عليه ما قدمناه في البند (أ) آنفاً.

ويبدو لنا أن التفسير الأقرب للواقع والأبعد عن التكلف هو:

أن اختلاف منهج مدرستي أهل الحديث وأهل الرأي هو مظهر لمنهجين أساسيين في التعامل مع النصوص التشريعية عموماً، قلما تخلو منهما بيئة إنسانية متحضرة: منهج شديد التمسك بظاهر النص، ومنهج يعطي وزناً أكبر للمقاصد العامة التي بني عليها النص والحكمة المتوخاة منه.

وفي هذه المرحلة الأولى في عصر التابعين لم تكن هناك قواعد مشهورة للمجتهدين القائمين بمهمة الفتوى، لأن الفقه إذ ذاك لم يكن قد أخذ حظه من التدوين والتأليف إلى تلك الدرجة التي أخذها على أيدي رجال المذاهب الفقهية التي تكونت بعد ذلك، وأيدي أتباعهم[1].

أمثلة من اختلاف أهل الحديث وأهل الرأي:

المسائل والأحكام التي اختلف فيها أهل الحديث وأهل الرأي كثيرة جداً في أحكام العبادات والمعاملات والجنايات، لا مجال في هذا البحث لعرض الكثير من أمثلتها.

---

(١) ر: تاريخ التشريع الإسلامي للعلامة الخضري أيضاً (ص/ ١١٠).

ولكننا سنكتفي بذكر مثلين اثنين أحدهما من العبادات في صدقة الفطر.

أ ـ صدقة الفطر:

ورد في الحديث الصحيح الثبوت عن عدد من الصحابة ما يفيد أن رسول الله ﷺ أوجب على المكلفين صدقة إلى الفقراء في نهاية شهر الصيام وأول يوم الفطر مقدارها صاع من القمح أو من الشعير أو من التمر أو من الزبيب أو من الأَقِط[1] يخرجها كل مكلف عن نفسه وعمن يتبعه ويعوله ذكوراً وإناثاً. وسميت هذه صدقة الفطر أو زكاة الفطر وهي عبادة مالية تقدم شكراً لله تعالى على ما يسر للمؤمنين من أداء فريضة الصيام، فيها معونة للفقراء بمناسبة انتهاء الصيام وحلول عيد الفطر.

فذهب أهل الحديث إلى أن هذه الصدقة يجب تقديمها إلى الفقراء عيناً من أحد هذه الأقوات التي وردت في السنّة النبوية، ولا يصح أداؤها ولا تبرأ الذمة بتأدية قيمة

---

(١) الصاع مكيال يعادل ٢,٧٥ ليتراً والأقط (بفتح فكسر) لبن محمض يجمد حتى يستحجر فيطبخ ويطبخ به.

أحدها بالنقود، لأن نص الحديث النبوي قد عين هذه الأنواع.

وذهب أهل الرأي إلى أن المقصود بهذه الصدقة ليس هو هذه الأقوات بعينها فإن أنواعها ليست محلاً للتعبد، ولا يتعلق بأنواعها غرض شرعي، وإنما المقصود معونة الفقراء، وحاجتهم إلى الغذاء هم وعيالهم محققة، فورد الحديث على المعتاد الميسور للمكلفين من الأغذية الشائعة في محيطهم. فالعبرة للمالية لا للنوعية، وهم أدرى بحاجتهم في ذلك اليوم. فقد تكون حاجتهم إلى الكساء أشد ولا يجدون قيمته، والنقود صالحة لقضاء كل حاجة من أي نوع كانت. فلو أعطى المكلف نقوداً تعادل قيمة أحد هذه الأنواع بمقداره الواجب صح منه ذلك.

ب ـ مسألة الشاة المصرَّاة:

ورد أيضاً في حديث رواه الصحابي أبو هريرة رضي الله عنه أن الرسول ﷺ نهى عن تصرية الإبل والغنم[1] وقال:

---

(١) التصرية: ربط ضرع الناقة أو الشاة (التي كانت حلوباً) =

«لا تُصَرّوا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعْدُ فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها: إن شاء أمسك، وإن شاء ردها وصاعاً من تمر» (متفق عليه).

فأهل الحديث يقولون: يردها المشتري، وصاعاً من تمر بدلاً من اللبن الذي احتلبه منها، كما جاء في هذا الحديث النبوي.

وأهل الرأي يقولون: إن قانون ضمان المتلفات في الشريعة الإسلامية إنما هو أن يردّ المثل في إتلاف المثليات، أو يردّ القيمة في القيميات. وهذا الحديث بظاهره يجعل اللبن الذي استهلكه المشتري مقدراً بغير مثله ولا قيمته. واختلف رأيهم في النتيجة. وأحسن آرائهم أنه يردها مع قيمة اللبن الذي احتلبه منها، وليس مع صاع من تمر لأن هذا التمر قد يكون أكثر قيمة من اللبن المحلوب أو أقل.

= عندما يريد صاحبها بيعها، حتى يختزن لبنها ويحفل ضرعها ثم يعرضها للبيع ليظن بأنها غزيرة اللبن، فبعد أن يحلبها مشتريها أول مرة لا يجتمع لها لبن جديد بالقدر المعتاد في الشاة الحلوب. وهو غش بالتغرير يوهم صفة كاذبة.

ويؤولون الحديث المذكور بأن النبي ﷺ قدر أن اللبن المحلوب في تلك الحال يكافئه صاع من تمر، والتمر هو المال الميسور لديهم جميعاً إذ ذاك فقضى به. ولكن الأصل الواجب شرعاً في التعادل هو القيمة، فلا يفيد الحديث الوارد في الموضوع أنه حكم عام، وإنما لحادثة بعينها. أما الحكم العام فيرجع فيه إلى الأصل.

هذان مثلان نموذجيان لاختلاف أهل مدرسة الحديث ومدرسة الرأي، وهناك أمثلة فيها غلو صارخ من أهل الحديث لا يقبله الذوق الفقهي البصير بمقاصد الشريعة، كما أنه لم يخل أهل الرأي في بعض مسائلهم من غلو في تأويل بعض الأحاديث بما يخرج عن المعتاد في فهم الخطاب، ويظهر فيه التكلف أو التمحل.

ويبدو للمتأمل أن مدرسة أهل الحديث إنما كانت رد فعل حين فشا استعمال الرأي في مواجهة الأحداث والقضايا المستجدة. والمعتاد في ردود الفعل أنها تذهب بعيداً في الجهة المقابلة إلى أن يحصل التقارب فيما بعد لتضيق شقة الخلاف. وهذا ما حصل فعلاً في مرحلة لاحقة.

يدل على ذلك أن تسمية (أهل الحديث) لم تظهر تاريخياً إلا بعد فشوّ استعمال الرأي بكثرة بطريق القياس والاستحسان والاستصلاح، في مستجدات الحياة بين المسلمين في البلاد المفتوحة.

وقبل ذلك في عهد الرسول ﷺ، وردت كلمة (الرأي) في الفتيا والقضاء، واستعمل الصحابة رضي الله عنهم آراءهم فيما لم يجدوا فيه نصاً في الكتاب ولا سمعوا من الرسول ﷺ شيئاً فيه حين غيابهم عنه كما ورد في حديث معاذ بن جبل لما أوفده الرسول ﷺ إلى اليمن قاضياً ومعلماً (كما سبق ذكره في موضعه)، ولم يظهر إذ ذاك بين الصحابة تسمية (أهل رأي وأهل حديث). ولكن كثرة استعمال الرأي فيما بعد حين سكوت النصوص (وكان ذلك ليس تشهياً، بل بدافع الحاجة)، وكذا الخروج عن حرفية نص الحديث النبوي حين وجوده، والنظر في علة حُكمِه أو سبب وروده ومقاصد الشريعة، وتحكيم كل ذلك في فهمه، دعا المتمسكين بحرفية النص أو ظاهره إلى إنكار هذا التوسع تورعاً، وظهر عندئذٍ مصطلح (أهل الحديث وأهل الرأي). وأنكر أهل الحديث

على أهل الرأي القياس والمقايسة (كما سبق نقله عن الشعبي) مع أن القياس أوصى به عمر بن الخطاب رضي الله عنه أبا موسى الأشعري حين ولاه القضاء.

وهنا يجدر التنبيه إلى ناحية مهمة، وهي أن المقصود بالرأي عندما نقول: (أهل الرأي وأهل الحديث) ليس هو تقرير الأحكام بالتشهي والهوى أو ما يختاره المفتي والقاضي بعقله المجرد دون تقيد بشيء من نصوص الشريعة ومقاصدها العامة التي سبق بيانها في القسم الأول من هذا البحث، كما قد يتوهمه من لا علم له. وإنما المراد بالرأي لدى أهل الرأي (عند سكوت النص، أو لأجل فهمه وتطبيقه) هو النظر في علة النص وغايته وسبب وروده لمعرفة المراد به من أجل حسن تطبيقه تطبيقاً صحيحاً. وفي حالة سكوت النص فإن المراد بالرأي الرجوع إلى مقاصد الشريعة وميزان المصالح والمفاسد بنظر الشارع (لا بنظر الشخص وهواه) مما تقدم بيانه.

فلو كان الحكم بالرأي يراد به معنى الهوى والتشهي لما أقر رسول الله ﷺ معاذ بن جبل حين أجابه معاذ رضي الله عنه بأنه سيجتهد برأيه فيما يقضي حين لا يجد

نصاً في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ. فكل تصور للمعنى المقصود بالرأي في هذا المقام خلاف ذلك هو جهل أو سوء قصد للتضليل والتشويه.

ومن ثم نصل إلى نتيجة مهمة هي أن الاختلاف بين مدرستي الرأي وأهل الحديث ليس في أن أهل الرأي يرفضون العمل بالحديث النبوي إذا كان صحيح الثبوت، ويرجحون عليه العمل بالقياس، وأن أهل الحديث يعملون به فهذا التصور جهل بالحقائق. فمن المعروف الثابت لدى أهل العلم، والمسجل في المراجع أن كل واحد من الأئمة الأربعة قال ونقل عنه تلاميذه قوله: إذا صح الحديث فهو مذهبي.

ولكن قد يختلفون في صحة أحد الأحاديث وضعفه، لأن أنظار المجتهدين قد تختلف بالنسبة إلى سند الحديث (سلسلة رواته) كما قد تختلف في فهم نصه، مما سبق بيانه في هذا البحث.

فالخلاف الحقيقي بين أهل الرأي وأهل الحديث إنما هو في منهجية الاستدلال بالسنة النبوية:

ـ فأهل الحديث يرون وجوب الأخذ بظاهر الحديث والوقوف عند هذا الظاهر. وقد يتوقفون عن الفتوى عند عدم النص.

ـ وأهل الرأي يرون النظر في علة الحديث، ومدى التوافق أو التعارض بينه وبين غيره من النصوص الأخرى الثابتة في الكتاب أو السنة، والتوفيق بينها إن أمكن، والترجيح بينها إن لم يمكن التوفيق عند التعارض.

بدء استقلال علم الفقه وصيرورته اختصاصاً

في النصف الثاني من القرن الأول الهجري ظهرت بادرة جديدة هي اعتزال بعض أهل العلم والفتوى الأتقياء الحياة العامة، وانصرافهم إلى الفقه تعلماً وتعليماً في بعض الأمصار.

قبل ذلك كان الفقه ورواية الحديث النبوي متداخلين متلازمين فالفقيه حامل حديث، وكثرة علمه وفقهه تأتي من كثرة ما يرويه من أحاديث الرسول ﷺ. وحامل الحديث النبوي متفقه يفتي الناس في مسائلهم بما عنده من الحديث الذي يرويه.

لكن انحراف الخلفاء الأمويين عن سيرة الخلفاء الراشدين الأربعة الأولين في التزام المثل العليا الدينية والعملية، في النصف الثاني من القرن الأول، وما ظهر فيه من فتن وثورات داخلية، دفع فريقاً من أهل العلم والفتوى ذوي الإخلاص والتقوى إلى اعتزال الحياة العامة وصخبها السياسي والاجتماعي، فانصرفوا في عدد من المدن والأمصار إلى الفقه دراسة وتعليماً ينقدون الحكام أحياناً، وينشرون العلم، بين تلاميذهم الذين لازموهم.

وكان هذا بداية استقلال علم الفقه. ونعني باستقلاله أنه صار اختصاصاً ينصرف إليه راغبوه العاكفون عليه تعلماً وتعليماً. وينضم إلى كل واحد من أقطاب الفقه جماعة يتلقون عنه علمه ومنهجه، وينشرونه بين الناس. وفي النصف الثاني من القرن الأول كان التابعون الذين تلقوا عن الصحابة حين انتشروا في الأمصار كثيرين. وفي أوائل القرن الثاني كان تابعو التابعين كثيرين أيضاً. وكثير من هؤلاء وأولئك كان لكل منهم فتاواه وآراؤه الاجتهادية في المسائل والقضايا نقلت عنهم وسجلت بعدهم فيما نقله وسجله المؤلفون في اختلاف الفقهاء.

ولكن الذين دونت لهم مذاهب كاملة، أي آراء وفتاوى في جميع أبواب الفقه وأقسامه، هم قلة، وهم الذين رزقوا تلاميذ نجباء فهماء نشيطين، نقلوا عنهم آراءهم وسجلوها، في مختلف القضايا والمسائل، فتكون لكل منهم مذهب فقهي كامل شامل لمختلف الفصول: من الأحكام والعبادات إلى المعاملات، فالجنايات، فشؤون الأسرة (الأحوال الشخصية). فكان ما دونه أولئك التلاميذ الأوائل عن كل من أولئك الأئمة هو المرجع في معرفة مذهبه الذي نسب إليه، ومنهجه الفقهي وقواعده الأصولية التي اعتمدها.

ثم جاء تلاميذ طبقات لاحقة من فقهاء كل مذهب فنقحوا وتوسعوا في التفريع والتخريج والتأليف في مذاهب أئمتهم حتى بلغت المؤلفات الفقهية في كل مذهب، ما بين شروح وفتاوى، العشرات أو المئات، ما بين مختصرات ومطولات قد يبلغ أحدها ثلاثين مجلداً أو أكثر.

ـ فالمذاهب التي حالف أئمتها الحظ السعيد، فكان لهم تلاميذ نجباء نشيطون سجلوا آراءهم وخلدت

مذاهبهم وخدمت بالشرح والتخريج والتفريع على أصول كل ذهب منها خلال العصور، هي ثلاث فئات:

الفئة الأولى: هي المذاهب الأربعة التي تمثل فقه أهل السنة: فمنها ما يغلب على فقهه طابع أهل الرأي، ومنها ما يغلب عليه طابع أهل الحديث. ومذاهبهم يتبعها إلى اليوم معظم المسلمين في العالم الإسلامي. وكل قطر أو بضعة الأقطار من العالم الإسلامي يسود فيه أحد هذه المذاهب الأربعة التي تمثل فقه أهل السنة. وهي بحسب الترتيب التاريخي لأئمتها: المذهب الحنفي، ثم المذهب المالكي، ثم المذهب الشافعي، ثم المذهب الحنبلي.

الفئة الثانية: هي المذهب الظاهري. وهذا يمكن تصنيفه مع مذاهب أهل السنة الأربعة لأنه يعتمد مصادرهم نفسها، ولكنه يختلف في شدة تمسك إمامه وأصحابه بحرفية النص إلى درجة تخرج عن المعقول في بعض الأمور وينبو عنها المنطق التشريعي، ولا يقبلها أهل الحديث أنفسهم فضلاً عن أهل الرأي. ولذلك مات مذهبهم فلم تكن له سيادة في قطر ما، وإنما تُعرض بعض آرائهم في دراسة الفقه المقارن اليوم. ولذلك رأينا أن

نعتبره وحده فئة ثانية من المذاهب الفقهية.

الفئة الثالثة: هي مذاهب تمثل فقه فرق يختلف عن فقه الفئتين الأولى والثانية بأنه يرتبط ببعض أصول اعتقادية مخالفة لما عليه أهل السنة. وهذه الفئة هي المذاهب الأربعة الأخرى التالية:

١ـ **المذهب الزيدي**، نسبة إلى زيد بن علي من آل بيت الرسول ﷺ (ت/ ١٢١ هـ) ويسود في اليمن جنوب شبه الجزيرة العربية، وهو أقرب من سواه إلى فقه أهل السنة.

٢ـ **المذهب الإباضي**، نسبة إلى إمامه عبد الله بن إباض (ت/ ٨٦ هـ) الذي كان رأى رأي الخوارج ولكنه في الواقع لم يَجْر مع غُلاتهم. ويسود في سلطنة عُمان من بلاد الخليج العربي في شبه الجزيرة العربية، وله أتباع كثيرون موزعون في زنجبار وفي مناطق تونس من الشمال الأفريقي وفي جنوب الجزائر، وفيه مدونات فقهية واسعة.

٣ـ **المذهب الشيعي الإمامي**، وهو فقه الشيعة الإمامية الاثني عشرية. وهم ينسبون أصوله إلى الإمام جعفر الصادق رضي الله عنه (ت/ ١٤٨ هـ) وهو من آل بيت الرسول ﷺ البارزين المتميزين بعلمهم ومكانتهم. وكان

معاصراً لأبي حنيفة إمام المذهب الحنفي. وهذا المذهب يسود في إيران وفي مراكز الشيعة الإمامية من العراق، وحيث يوجدون في أي قطر، وفيه مؤلفات ضافية.

٤ـ **المذهب الإسماعيلي**: وهو الذي ساد في مصر في عهد الفاطميين

لمحة عن المذاهب الأربعة الأولى:

قلنا آنفاً إن المذاهب الأربعة الأولى تمثل فقه أهل السنة، وإنها الأكثر انتشاراً، ويتبعها معظم المسلمين في مختلف أقطار العالم الإسلامي، مع اختلاف في نسبة انتشارها وعدد أتباع كل منها ما بين قطر وآخر، وهي المذهب الحنفي، فالمالكي، فالشافعي، فالحنبلي.

أ ـ **المذهب الحنفي**: ينسب إلى إمامه أبي حنيفة النعمان بن ثابت، وهو فارسي الأصل، ويسمى: الإمام الأعظم. ولد سنة /٨٠/ وتوفي سنة /١٥٠/ هـ وكان إمام العراقيين. وقد انتقلت زعامة أهل الرأي إليه، واستقرت عليه، ووطد طريقة الاستحسان، واشتهر بقوة الحجة وسرعة الجواب المفحم، وعبقرية الفهم والاستنباط.

وأشهر تلاميذه اثنان:

الأول: أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الذي تولى سلطة القضاء في الدولة العباسية في عهد الرشيد، وألف له كتاب (الخراج).

والثاني: محمد بن الحسن الشيباني وهو من عباقرة الفقهاء الأذكياء، ومن أئمة اللغة أيضاً. وأبو يوسف ومحمد يلقبان (الصاحبين) وإليهما في الدرجة الأولى يعود الفضل في تدوين فقه أبي حنيفة ونشر مذهبه.

ب ـ والمذهب المالكي: ينسب إلى إمامه مالك بن أنس الأصبحي، وكان عالم المدينة وإمام الحجازيين. ولد سنة /٩٣/ وتوفي سنة /١٧٩/ هـ ويعتبر مذهبه وسطاً معتدلاً بين أهل الرأي والحديث، لكثرة استناده إلى الحديث. إذ كانت روايته قد انتشرت، ولا سيما في مدينة الرسول عليه السلام. على أن مالكاً يعد إلى جانب أهل الرأي، ومذهبه وأصوله إلى الرأي أقرب نسباً. وأخذ بالاستحسان والاستصلاح (بناء الأحكام الفقهية في المسائل التي سكتت عنها النصوص والمسائل المستجدة على قاعدة المصالح المرسلة وموازينها).

وقد استفاد من مركزه في المدينة الاتصال بعلماء الآفاق كلها في موسم الحج، واجتمع فيه بأبي حنيفة وناظره وقال عنه: (إنه لفقيه) (ر: كتاب «مالك» للأستاذ الشيخ محمد أبي زهرة، ص/ ١).

ج ـ **والمذهب الشافعي**: ينسب إلى إمامه محمد بن إدريس الشافعي القرشي. وقد ولد سنة / ١٥٠/ هـ في غزة، وربي يتيماً، ورحل إلى العراق والحجاز، فأخذ عن أصحاب أبي حنيفة وعن مالك. ثم استقر في مصر وترك آراءه القديمة وأسس مذهبه الجديد، وتوفي سنة / ٢٠٤/ بالفسطاط. وكان جم المواهب، ويعد مذهبه إلى أهل الحديث أقرب. وقد أنكر على شيخه مالك طريقة الاستحسان، وقال: «من استحسن فقد شرع».

د ـ **والمذهب الحنبلي**: ينسب إلى إمامه أحمد بن حنبل الشيباني تلميذ الإمام الشافعي وقد ولد ببغداد سنة / ١٦٤/ هـ وعني بالحديث فبرع فيه واشتهر، ولذا كان مذهبه أكثر اصطباغاً بالحديث. توفي سنة ٢٤١ هـ.

ـ أشرنا آنفاً إلى أنه وجد في هذه الحقبة مجتهدون آخرون كثيرون لم تدون مذاهبهم غير هؤلاء الأربعة،

كان لهم فقه جليل وآراء قيمة لا يزال بعضها مسجلاً في الكتب التي دَونت اختلاف الفقهاء. ولكنهم لم يكتب لمذاهبهم الخلود لأسباب منها أنهم لم يرزقوا بتلاميذ ذوي قدرة ونشاط يستطيعون حفظها ونشرها.

فمن أولئك المجتهدين شيوخ هؤلاء الأئمة الأربعة، أي أساتذتهم، كحماد بن أبي سليمان شيخ أبي حنيفة، وإبراهيم النخعي والشعبي شيخي حماد، وكربيعة الرأي، وابن شهاب الزهري، ويحيى بن سعيد، من شيوخ مالك.

ومنهم أيضاً كثيرون من معاصري بعض الأئمة الأربعة، كجعفر الصادق وزيد بن علي زين العابدين، والأوزاعي، وعبد الرحمن بن أبي ليلى، وابن شبرمة المعاصرين لأبي حنيفة، وكالليث بن سعد، وكان بينه وبين مالك مراسلات فقهية حفظت ونشرت. (انظر الرسالتين المتبادلتين بين مالك والليث بن سعد في كتاب «مالك» للأستاذ الشيخ محمد أبي زهرة، القسم الأول ف/ ١٠٢/ ص/ ١٠٣ـ ١١٤).

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

التقارب بعد ذلك بين مدرستي الرأي والحديث

جدير بالذكر في هذا المقام أن حدة الاختلاف وشدته بين مدرستي الرأي والحديث لم تدم طويلاً، وهكذا شأن ردود الفعل كما سبقت الإشارة إليه، ذلك أن الحقائق والمعقول ووقائع الحياة وحاجاتها لا بد أن تفرض نفسها مع الزمن بعد هدوء الانفعالات المفاجئة التي دفعت إلى ردة الفعل. ذلك لأنه في واقع الأمر، لا بد لحسن تطبيق نصوص الشارع الحكيم وفقاً لمراده وغرضه الإصلاحي ـ لا بد من الأمرين معاً:

ـ التقيد بإرادة الشارع التي عبرت عنها نصوصه.

ـ وإعمال الفكر في فهم مراده وتحديد مقصوده وغرضه الذي يهدف إليه.

فدون هذين الأمرين معاً لا بد أن يقع في تطبيق الأوامر والنواهي الشرعية ما ينبو عنه المنطق التشريعي، ويخالف مقصود الشارع نفسه. ولذلك شواهد وأمثلة عديدة في الواقع لا يتسع المقام لذكرها، ولا سيما عند الظاهرية.

ولذلك بعد وفاة أبي حنيفة سنة / ١٥٠/ هـ لم يمض

وقت طويل، ولم ينقض القرن الثاني حتى بدأ بين أهل المدرستين التقارب والتفاهم، ولا سيما بعد أن تم جمع وتدوين الأحاديث النبوية التي كانت متفرقة في صدور حملتها في مختلف الأقطار الإسلامية التي ذهب إليها الصحابة، وتلقاها عنهم التابعون ثم تابعو التابعين.

ـ فأبو حنيفة لما جاء المدينة في حجه زار إمامها مالكاً، واختليا خلوة طويلة فقهية حديثية. ولما خرج أبو حنيفة سأل مالكاً أصحابُه عنه كيف رآه فقال لهم: «إنه لفقيه».

ـ والإمام مالك والليث بن سعد فقيه مصر من أهل الرأي يتبادلان رسالتين مطولتين يتناقشان فيهما في مسائل فقهية عديدة.

ـ والإمام محمد بن الحسن تلميذ أبي حنيفة ومدون مذهبه يذهب بعد وفاة شيخه إلى الإمام مالك، ويتلقى عنه كتابه «الموطأ» الذي اشتمل على الأحاديث النبوية التي بنى عليها الإمام مالك مذهبه.

ـ والشافعي يتتلمذ أولاً على مالك في الحجاز ثم يرحل إلى العراق ويأخذ عن محمد بن الحسن فقيه أهل الرأي، ومحمد يعطيه من عنايته واهتمامه مكانة متميزة لما لحظه فيه

من مخائل النبوغ. ثم يرحل إلى مصر ويستقر فيها، ويتخلى عن آرائه القديمة، ويبني مذهبه من جديد، فكان له مذهبان: القديم والجديد.

ـ والإمام أحمد يتتلمذ أولاً على الشافعي، ويتلقى منه الفقه، وتقوم بينهما مودة شخصية قائمة على الصلة العلمية. ويقول فيها الشافعي بيتين من الشعر:

قالوا يزورك أحمد وتزوره
قلت الفضائل لا تفارق منزله
إن زارني ففضله، أو زرته
فلفضله، فالفضل في الحالين له

ويقول العلامة الشيخ الأستاذ محمد أبو زهرة في مقدمة كتابه (الملكية ونظرية العقد ـ الفقرة/ ١٦):

«... لكن الفارق لم يدم طويلاً بين أهل الرأي والحديث، فإن الطبقة التي جاءت بعد الأئمة أصحاب المذاهب وتلاميذهم قد تلاقوا مهما يختلف أساتذتهم[1]

---

(١) أقول: وقد عدل أبو يوسف عن بعض آراء شيخه أبي حنيفة بعد وفاته بسبب بعض أحاديث نبوية رويت له وثبتت صحتها عنده ولم تكن وصلت إليهم روايتها قبلاً، =

. . . ولذا نجد كتب الفقه المختلفة مملوءة بالرأي والحديث معاً، مما يدل على تلاقيهما، وإن اختلف فقهاء المذاهب كثرة وقلة في الأخذ بأحدهما».

أقول: وقد ثبت تاريخياً أن الإمام مالكاً بعد أن ألف كتابه (الموطأ) بطلب من الخليفة العباسي المنصور، أراد المنصور أن يعممه في الأمصار وأن يأمر أن لا يقضي قاض بخلاف ما فيه، فنهاه الإمام مالك عن ذلك قائلاً له: لا تفعل يا أمير المؤمنين، فإن أصحاب رسول الله ﷺ قد تفرقوا وانتشروا في الأمصار، وعند كل منهم علم.

وهذا قد اعتبر من مآثر الإمام مالك، وعدم تعصبه لرأيه ومذهبه.

ويجدر هنا أن نقف وقفة على قول العلامة الأستاذ أبي زهرة الذي نقلناه آنفاً: «أن الطبقة التي جاءت بعد الأئمة

= فقال أبو يوسف ومحمد بلزوم الوقف وعدم جواز رجوع الواقف عنه بناء على حديث روي في ذلك، وكان أبو حنيفة يقول بعدم لزومه، كما يقرر ذلك الحنفية أنفسهم في باب الوقف من كتب مذهبهم.

أصحاب المذاهب، وتلاميذهم قد تلاقوا مهما يختلف أساتذتهم».

فالواقع أن أئمة المذاهب الأربعة كانوا جميعاً على درجة عليا من سعة الصدر والترحيب باختلاف الآراء والفهوم في سبيل الوصول إلى الفهم والحكم الأصوب، وتقرير كل منهم لآراء مخالفيه. وقد سلك تلاميذهم الأول هذا المسلك نفسه.

لكن الأتباع من الطبقات اللاحقة، الذين اتبع كل فريق منهم أحد المذاهب نشأ عند كل منهم من العصبية لمذهبه ما لم يكن عند الأئمة أنفسهم وتلاميذهم. وقد عرف التاريخ الإسلامي مشاحنات ومشاغبات مؤسفة بين أتباع المذاهب المختلفة، ولا سيما بين الحنابلة والشافعية في بغداد، متجاهلين ما كان بين إماميها من مودة وتقدير. وقد كان سبب تلك المواجهات والمصادمات جهل الأتباع، وعدم إدراكهم لمزايا اختلاف الاجتهادات، وما تنتجه من فقه غزير مفيد في ظل الشريعة نفسها، ويوسع على الأمة بدلاً من أن يحشرها في حدود مذهب واحد قد يضيق بها وبحاجات حياتها المتجددة المتطورة.

هل من المفضل توحيد الفقه الإسلامي ؟

هذا السؤال طرحه بعض الكتاب المعاصرين، ويدل على تصوره بأن اختلاف المذاهب الاجتهادية في الفقه الإسلامي هو عيب يحسن التخلص منه بتوحيدها إن كان ممكناً!! كما يدل على أن كثيراً من الناس لا يميزون بين الاختلاف الفقهي الذي تكونت منه المذاهب الفقهية الاجتهادية ومدارسها التي تحدثنا عنها، وبين الاختلاف العقائدي الذي تكونت منه الفرق والنحل المختلفة في أمور اعتقادية، كالخوارج والشيعة بمختلف فروعهما، والمعتزلة والجبرية و و . . . في مقابل أهل السنة والجماعة. فشتان ما بين النوعين من الاختلاف :

ـ فالاختلاف العقائدي الذي تكونت منه الفرق، ونبتت منه المآسي السياسية في التاريخ الإسلامي، ولا تزال، هو المصيبة والبلية، ويُتمنى لو يزول وتجتمع كلمة الجميع على الأصول الثابتة في الإسلام من القرآن والسنة النبوية الصحيحة.

ـ أما الاختلاف الفقهي في استنباط الأحكام من أدلتها

ويتألف منه النظام القانوني العملي في الإسلام، وتكونت فيه المذاهب والمدارس الفقهية المشار إليها، فهو ثروة تشريعية، وهو مزية وليس بلية يُتَمنّى زوالها بتوحيد الفقه إن أمكن.

مزايا تعدد الاجتهادات والمدارس الفقهية:

والحق أن هذا الاختلاف في الفهم والاستنتاج من النصوص يوجد في الأمة ثروة من الفكر التشريعي هي محل اعتزاز وامتياز للأمة، ويوجِد لديها من مختلف المبادىء والقواعد والأنظار الفقهية والنظريات الحقوقية أسساً صالحة لحل المشكلات العارضة باختلاف الظروف، ويفتح مجالاً واسعاً لاختيار الحلول الأفضل كلما دعت الحاجة وأظهر التطبيق بعض المشكلات، أو كشف عن بعض الفجوات التي تحتاج إلى ملء بأحكام مناسبة مستمدة من روح النصوص وغرض الشارع.

التمييز بين توحيد الاجتهادات وتوحيد الحكم القضائي

وهنا يجب الانتباه إلى أمر عظيم الأهمية، وهو التمييز

بين توحيد الفقه وتوحيد الحكم القضائي، فإذا كان توحيد الفقه مستحيلاً، وليس من مصلحة الأمة فإن توحيد الحكم القضائي فيها ضروري.

ونعني بتوحيد الحكم القضائي وحدة التقنين من الفقه، وذلك بأن يختار في كل مسألة من مسائل المعاملات، من بين الآراء الفقهية فيها ـ إذا كانت متعددة ـ ما هو أصلح أو أعدل أو أوجه دليلاً أو أيسر تطبيقاً، فتقننه السلطة المختصة حتى يكون هو وحده النافذ المعمول به في القضاء. فهذا التدبير النظامي في أحكام المعاملات بغية توحيد الحكم القضائي فيها واجب في طريق إقامة النظام وتحقيق العدل، ولا يتنافى مع تعدد الآراء والمذاهب الفقهية مهما كثرت واختلفت. وذلك كما حصل في وضع مجلة الأحكام العدلية في أواخر عهد الدولة العثمانية، حيث اختير أحسن الآراء الفقهية المختلفة من المذهب الحنفي، وصيغت في مواد بأرقام متسلسلة، وأصدرت سنة ١٢٩٣ هـ، فكانت أول قانون مدني مستمد من الفقه الحنفي، وأصبح بها القضاة والمتقاضون جميعاً في الدولة أمام حكم إلزامي واحد في كل

مسألة من المسائل والقضايا التي تناولتها المجلة بالتقنين مهما كانت الآراء في مصادرها الفقهية متعددة ومختلفة.

فلا يجوز أن يترك القاضي لاجتهاده بين الآراء الفقهية المختلفة ليختار هو منها ما يقضي به، لأن هذا الإطلاق يتنافى مع مبدأ علنية التشريع الذي يوجب أن يكون المكلف في كل مجتمع نظامي (دولة) على علم مسبق بمصير أعماله وتصرفاته في حكم النظام الذي سيقضي به القاضي له أو عليه، وإلا كان القضاء فوضى، والمكلف لا يعرف كيف يتصرف مطيعاً للنظام، لأنه لا يستطيع أن يتنبأ مسبقاً بموقف القضاء من تصرفاته ما دام القاضي سيقضي باجتهاده هو واختياره، وليس بحكم معلن معروف. فإذا كان اختلاف الفقهاء رحمة ونعمة وثروة ومزية، فإن عدم توحيد الحكم القضائي مصيبة وبلية!!

هذا، وإن اختيار بعض الآراء الفقهية في وقت ما لتقنينه وتوحيد الحكم القضائي عليه لا يمنع تغيير هذا الاختيار، واستبدال غيره به من الآراء الفقهية الأخرى كلما تبدلت الظروف والحاجة، أو رؤي أن غيره أصلح منه.

وهكذا تتحقق للأمة مصلحتان: توحيد الحكم القضائي وهو أمر ضروري، والاستفادة من جميع المذاهب الفقهية.

التوزع الجغرافي للمذاهب في الماضي والحاضر

أ ـ توزعها في الماضي:

في عهد كل إمام من الأئمة كانت آراؤه الفقهية التي يتكون منها مذهبه تنتشر في بيئته على يد تلاميذه الذين يتلقون منه. ثم يمتد هذا الانتشار بما يحملون من علمه إلى مناطق أخرى في أسفارهم وحجهم، بمن يمر ببلد الإمام من أبناء بلد آخر ويجتمع به أو ببعض تلاميذه ويأخذ عنهم.

ثم تأتي طبقة تلاميذ التلاميذ وقد يكونون من بلاد شتى، فإن شد الرحال والترحال في طلب الحديث والفقه خاصة، وسائر علوم الشريعة عامة للتلقي من مشاهير العلماء هو الطريق الطبيعي لمن يريدون تحصيل العلم فلم يكن أحد من الطموحين يكتفي بالأخذ عمن يجدهم في بلده. فبقدر أسفار طالب العلم، وكثرة لقائه بعلماء

الأقطار تكون سعة أفقه العلمي فقهاً وحديثاً وغيرهما.

فتلاميذ تلاميذ الأئمة كانوا ينقلون فقههم إلى بلادهم المختلفة. وهكذا كان فقه أحد الأئمة يشيع أولاً في بلده ثم ينتشر دون أن يكون انتشاره امتداداً إلى ما يجاوره بسبب المجاورة في البيئة بل قد يقفز انتشاره من بلده إلى بلاد نائية لأن بعض تلاميذ الإمام من الغرباء عادوا إلى بلادهم فنقلوا مذهبه إليها.

فأبو حنيفة مثلاً إمام المذهب الحنفي أقدم المذاهب الأربعة قد نبت مذهبه في الكوفة موطن الإمام، ثم انتشر في بغداد وسائر بلاد العراق، ثم قفز إلى بلاد بعيدة ومدن عديدة كبلاد مصر والروم وبلخ وبخارى وفرغانة وبلاد فارس وأكثر الهند والسند وبعض بلاد اليمن وغيرها (ر: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الأربعة وانتشارها للعلامة أحمد تيمور باشا ص ٨ ط السلفية، ومراجعه).

ومالك بن أنس إمام المذهب المالكي، وثاني الأربعة تاريخياً نبت مذهبه في المدينة المنورة موطن الإمام، وانتشر في الحجاز، ثم قفز إلى البصرة فبغداد، ثم إلى مصر وما والاها من بلاد أفريقية، فالأندلس وصقلية والمغرب

الأقصى، ثم إلى من أسلم من السودان (ر: المرجع السابق ص/ ١٩، ومراجعه).

ومحمد بن إدريس الشافعي إمام المذهب الشافعي القرشي إمام المذهب الشافعي، وثالث الأربعة تاريخياً، والمولود في غزة، ظهر مذهبه وآراؤه أولاً في مصر، ثم سرى إلى العراق فخراسان وتوران والشام واليمن والحجاز ثم إلى بلاد ما وراء النهر وفارس وبعض بلاد الهند وأفريقية والأندلس بعد سنة ٣٠٠ / هـ (المرجع السابق ص/ ٢٩ ومراجعه).

وأحمد بن حنبل الشيباني، إمام المذهب الحنبلي، ورابع الأربعة تاريخياً (مولود ببغداد وتوفي فيها) ظهر مذهبه أولاً ببغداد، ثم انتشر في كثير من بلاد الشام وسرى إلى مصر في القرن السابع الهجري، ووصل في القرن الرابع إلى إقليم أقور والديلم والرحاب وبالسوس (المرجع السابق ص/ ١٩، ومراجعه. وجاء فيه أنه أقل المذاهب الأربعة اتباعاً وانتشاراً).

ويبدو لنا أن قفزات المذاهب إلى بلاد بعيدة عن مواطن أئمتها كان له عاملان:

الأول ـ الحج الذي كان ملتقى جامعاً سنوياً للمسلمين من مختلف الأقطار مهما تناءت.

الثاني ـ القضاء والحكم الإداري، فقد كان تولية قاض من أحد المذاهب، أو تولية أمير حاكم على أحد الأقاليم، سبباً في نشر مذهبه الذي ينتمي إليه. وقد أورد العلامة أحمد تيمور أمثلة كثيرة لهذا التأثير في انتشار المذاهب.

لكن هذا الانتشار لم يكن دائماً يعقبه استقرار فقد ينتشر أحد المذاهب أولاً في قطر ثم يغلب على ذلك القطر مذهب آخر.

فقد دخل المذهب الحنفي إفريقية وغلب على أهلها لما ولي قضاءها أسد بن الفرات بن سنان الذي أخذ عن أصحاب أبي حنيفة وعن مالك، واستمر مذهب أبي حنيفة غالباً على إفريقية (بما يشمل طرابلس وتونس والجزائر) حتى حمل المعز بن باديس أهلها على مذهب مالك.

والمذهب الشافعي ظهر في العراق، وغلب على بغداد وكثير من بلاد خراسان والشام وما وراء النهر وبلاد فارس، ثم عاد فغلب عليها المذهب الحنفي.

وكان الغالب على أهل مصر المذهبان الحنفي والمالكي، ثم زاحمهما المذهب الشافعي فصار مقلدوه فيها ـ كما يقول ابن خلدون أكثر (المرجع السابق ص/ ١١ و٢٨ و٢٩).

وقال العلامة أحمد تيمور باشا أيضاً: (لما قام هارون الرشيد في الخلافة، وولّى القضاء أبا يوسف صاحب أبي حنيفة بعد سنة سبعين ومائة، أصبحت تولية القضاء بيده، فلم يكن يولى ببلاد العراق وخراسان والشام ومصر إلى أقصى عمل إفريقية إلا من أشار به، وكان لا يولي إلا أصحابه والمنتسبين إلى مذهبه، فاضطر العامة إلى أحكامهم وفتاواهم وفشا المذهب (الحنفي) في هذه البلاد فشواً عظيماً، كما فشا المالكي بالأندلس بسبب تمكن يحيى بن يحيى بن كثير من الحكَم المنتصر، حتى قال ابن حزم «مذهبان انتشرا في بدء أمرهما بالرئاسة والسلطان: الحنفي بالمشرق، والمالكي بالأندلس»، (المرجع السابق ص/ ٩/ نقلاً عن المقريزي، ونفح الطيب، وبغية المتلمس) ثم قال: «ولم يزل هذا المذهب (الحنفي) غالباً على هذه البلاد (المذكورة) لإيثار الخلفاء العباسيين الحنفية بالقضاء حتى تبدلت الأحوال، وزاحمته المذاهب الثلاثة» (ص/ ٩).

ثم ذكر أن المذهب الحنفي فشا وشاع في مصر «مدة تمكن العباسيين، إلا أن القضاء بها لم يكن مقصوراً على الحنفية، بل كان يتولاه الحنفيون تارة، والمالكيون أو الشافعيون أخرى، إلى أن استولى الفاطميون على مصر، فأظهروا مذهب الشيعة الإسماعيلية، وولوا القضاة منهم، فقوي هذا المذهب بالدولة وعمل بأحكامه، إلا أنه لم يقض على المذاهب السنية في العبادات» (ص/١٣-١٤)، إلى أن قال نقلاً عن المقريزي:

«ثم لما قامت الدولة الأيوبية بمصر، وكان سلاطينها شافعية، قضوا على التشيع فيها وأنشؤوا المدارس للفقهاء الشافعية. وكان نور الدين الشهيد حنفياً فنشر مذهبه ببلاد الشام، ومنها كثرت الحنفية بمصر، وقدم إليها أيضاً عدة من بلاد المشرق، فبنى لهم صلاح الدين الأيوبي المدرسة السيوفية بالقاهرة. وما زال مذهبهم (الحنفي) ينتشر ويقوى، وفقاؤهم تكثر بمصر والشام من حينئذ ولكن لم يبلغ المذهب مبلغه في القوة والكثرة بمصر إلا في آخر هذه الدولة».

وأول من رتب دروساً أربعة للمذاهب الأربعة في

مدرسة واحدة الصالح نجم الدين أيوب في مدرسته الصالحية بالقاهرة سنة ٦٤١ هـ. ثم كثر هذا النوع من المدارس في الدولتين التركية والجركسية. وحدث في الأولى (الدولة التركية) جعل القضاة أربعة، فعاد الحنفية إلى القضاء بعد انقطاعهم عنه مدة الفاطميين... ثم لما استولى العثمانيون على مصر حصروا القضاء في الحنفية، وأصبح المذهب الحنفي مذهب أمراء الدولة وخاصتها، ورغب كثير من أهل العلم فيه لتولي القضاء. إلا أنه لم ينتشر بين أهل الريف والصعيد انتشاره في المدن. ولم يزل كذلك إلى اليوم (ص/ ١٥ـ١٦).

أقول: وهكذا نرى أن كل مذهب من هذه المذاهب الأربعة قد كان يعتري انتشاره في بعض الأقطار مد وجزر، ببعض العوامل المؤثرة.

ويبدو لنا أنه منذ قيام الدولة العثمانية واستقرار سلطانها استقر كل مذهب في البيئة التي انتهى إليها في المشارق والمغارب، ووقف المد والجزر بين المذاهب، ولا سيما في أمور العبادات. فلكل فرد أو أسرة الحرية المطلقة في اختيار المذهب الذي يتعبد به ربه.

أما القضاء فإنه في جميع البلاد التي دخلت تحت سلطان الدولة العثمانية أصبح يجري على المذهب الحنفي. وفي غيرها يجري غالباً على المذهب السائد فيها، ففي المغرب مثلاً يجري القضاء على المذهب المالكي.

والقضاء المذكور حين يجرى على أحد هذه المذاهب قد كان يتناول جميع المسائل والقضايا من أي نوع كانت: في المعاملات والجنايات، وشؤون الأسرة (الأحوال الشخصية) من نكاح وطلاق وما إليهما ووصايا وميراث.

ولكن في عهود الاستعمار الأجنبي الأوروبي للبلاد الإسلامية في القرن الماضي في القارتين آسيا وإفريقية قصر القضاء الشرعي وفقاً للمذهب السائد في البلد على شؤون الأسرة فقط، وجعل للقضايا الأخرى محاكم نظامية أقامها المستعمرون تقضي بقوانين وضعية فرضوها على أهل البلاد.

وكذلك في آخر عهد الدولة العثمانية لما بدأت في إصدار قوانين وضعية تجارية وجنائية، وأنشأت المصارف (البنوك) ووضعت لها الأنظمة، قسمت المحاكم نوعين: محاكم شرعية، ومحاكم نظامية، وقصرت اختصاص المحاكم الشرعية على شؤون الأسرة (الأحوال الشخصية)

وشؤون الأوقاف. ففي هذا النطاق يقضي القاضي الشرعي وفقاً للمذهب الحنفي.

على أن المحاكم النظامية أيضاً في الدولة العثمانية ملزمة أن تقضي بالمذهب الحنفي أيضاً في كل ما لا تتناوله نصوص القوانين الخاصة الوضعية.

ومنذ صدور مجلة الأحكام العدلية سنة/ ١٣٩٢ هـ (وهي قانون مدني للمعاملات مستمد من المذهب الحنفي) كانت جميع محاكم الدولة ملزمة بتطبيقها في كل قضية ليس عليها نص في قانون خاص.

واستمر هذا الترتيب في البلاد العربية التي انفصلت عن الدولة العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى (سورية، لبنان، العراق، الأردن) إلى أن أصدرت في هذه البلاد قوانين للأحوال الشخصية مستمدة أساساً من المذهب الحنفي، وفي بعض الشؤون من المذاهب الأخرى ابتغاء بعض إصلاحات في شؤون الأسرة. فأصبحت مهمة المحاكم الشرعية في هذه البلاد مقصورة على قانون الأحوال الشخصية الشرعي الصادر فيها. وما سكت عنه القانون تطبق فيه نصوص فقهاء المذهب السائد في البلد.

ب ـ التوزع الجغرافي للمذاهب الفقهية في العصر الحاضر:

حينما يقال إن مذهباً ما يسود في أحد الأقطار فإنما المراد منه مذهب أغلبية شعبه، وإلا فإن كل قطر يسود فيه مذهب ما لا يخلو من وجود قلة هم أتباع لمذاهب أخرى.

إن المذاهب الأربعة التي تمثل فقه أهل السنة والجماعة أصبحت في العصر الحاضر منتشرة في أقطار العالم الإسلامي: وقد يسود في أحدها أحد المذاهب، وقد يتوزع الناس في بعضها على أكثر من مذهب، ويمكن مسح هذا التوزع كما يلي:

١ـ يسود في المملكة المغربية المذهب المالكي. وهو الغالب أيضاً على الجزائر وتونس وطرابلس الغرب. وقلما يوجد فيها غيره سوى المذهب الحنفي على قلة في أتباعه الذين من بقايا الأسر التركية، وأكثرهم في تونس.

٢ـ وفي مصر يغلب المذهبان الشافعي والمالكي ثم الحنفي. وهذا الأخير هو مذهب الدولة المتبع في الفتوى والقضاء.

٣ـ وفي السودان يغلب المذهب المالكي وعليه القضاء.

٤ـ وفي بلاد الشام والعراق يغلب المذهب الحنفي.

٥ـ وفي بلاد فلسطين يغلب المذهب الشافعي.

٦ـ وفي تركيا والألبان وبلاد البلقان يسود المذهب الحنفي.

٧ـ وفي بلاد الأكراد وأرمينية يغلب المذهب الشافعي.

٨ـ وأهل السنة في إيران أغلبهم شافعية، وقليل منهم حنفية أما غالبية شعبها فهم شيعة إمامية.

٩ـ وفي بلاد الأفغان يسود المذهب الحنفي وكذلك في تركستان الغربية، ومنها بخارى وخيوة. أما تركستان الشرقية (الصينية) فيغلب فيها حالياً المذهب الحنفي بعد أن كان قبلاً أغلب شعبها شافعيون.

١٠ـ وبلاد القوقاز يغلب فيها المذهب الحنفي.

١١ـ وفي بلاد الهند وباكستان يغلب المذهب الحنفي، وقليل منهم شافعية، ويكثر فيها أهل الحديث.

١٢ـ وفي إندونيسيا وماليزيا وسريلانكا (سيلان سابقاً) وجزائر الفلبين وما جاورها يغلب المذهب الشافعي.

١٣ـ وفي البرازيل عشرات الألوف من المسلمين حنفية.

١٤ـ وفي المملكة العربية السعودية توجد المذاهب الأربعة بنسب متفاوتة فالمذهب الحنبلي (وعليه الفتوى والقضاء في المملكة كلها)، هو مذهب أهل نجد كلهم. وأهل عسير يغلب فيهم المذهب الشافعي. وكذا الحجاز وفيه حنفية ومالكية وحنابلة في المدن.

١٥ـ وفي سلطنة عُمَان يوجد شافعية وحنابلة ولكن الغالب على أهلها المذهب الإباضي وهو مذهب الدولة.

١٦ـ وفي قطر والبحرين والكويت يغلب المذهب المالكي وفيهما حنابلة.

١٧ـ وفي اليمن يوجد شافعية كثيرة وحنفية أقل، لكن غالبية شعبها بقسميه الشمالي والجنوبي هم على المذهب الزيدي من الشيعة المعتدلين. وهو أقرب مذاهب الشيعة إلى فقه أهل السنة، ولا سيما إلى المذهب الحنفي، كما سبقت الإشارة إليه[1].

---

(١) اعتمدت في بيان هذا التوزيع الجغرافي في العصر الحاضر على معلوماتي الشخصية، وعلى ما أورده العلامة أحمد تيمور باشا في خاتمة رسالته عن المذاهب وانتشارها.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

رابعاً ـ إقفال باب الاجتهاد وأسبابه

مر الفقه الإسلامي في أدوار انتقل فيها من طور إلى طور اتسم في كل منها بسمة متميزة، أو حدث له شيء جديد، سواء أكان في التطبيق أو تأليف الكتب المذهبية وأسلوبها، أو في القضاء وأحكامه، أو عقد المناظرات بين أتباع المذاهب واحتجاج كل منهم لمذهب إمامه، وغير ذلك مما كان له تأثير في حيوية الفقه وغزارة مسائله.

وقد قسم الباحثون المعاصرون هذه الأدوار الفقهية إلى سبعة أدوار، كان للفقه في كل منها طابعه الخاص المتميز، أولها عصر الرسول ﷺ، وسابعها منذ أن وضعت الدولة العثمانية مجلة الأحكام العدلية حتى يومنا هذا. وقد ألفت لوضعها جمعية (لجنة) من علماء الدولة البارزين من أتراك وعرب، عملت في وضعها لمدة عشر سنوات (١٢٨٣ـ ١٢٩٢ هـ) بصياغة حديثة في مواد بالأرقام المتسلسلة بلغت /١٨٥١/ مادة، في أبواب وفصول متناسقة على

غرار القوانين المدنية الحديثة مستمدة كلها من المذهب الحنفي، وأصدرتها بإرادة سنية سلطانية (الخط الهمايوني) سنة ١٢٩٢ هـ وكان صدور هذه المجلة حدثاً عظيماً في تاريخ الفقه الإسلامي يسرت على القضاة مهمتهم في مراجعة النصوص الفقهية في كتب المذهب الكثيرة تيسيراً كبيراً.

ولا يتسع نطاق هذا البحث للكلام عن أطوار الفقه وخصائصه في كل دور من تلك الأدوار السبعة، وما طرأ عليه في كل منها من ازدهار وتألق ونمو، أو من ركود وجمود، وقد تكفلت المراجع المختصة بتفصيل ذلك[1].

لكن يجب هنا أن نشير إلى حدث كان كبير الأثر في تاريخ الفقه الإسلامي، وقد وقع في أحد هذه الأدوار التي مر بها الفقه ألا وهو: إقفال باب الاجتهاد.

ومعنى إقفال باب الاجتهاد أنه لا يقبل من أحد من العلماء بعد هذا الإقفال دعوى أنه يستنبط الأحكام

---

(١) ينظر في ذلك كتابي: المدخل الفقهي العام (ج ١ ص/ ١٩٢ـ٢١٠/ الفقرات / ٤٤ـ٨٤).

الشرعية للمسائل بنفسه من أدلتها الشرعية بنظره الخاص في الأدلة النصية أو القياسية، وإنما على كل إنسان يريد أن يعرف الحكم الشرعي في مسألة ما أن يرجع إلى أحد المذاهب الأربعة لأهل السنة وما قالوه فيها، وعلى كل متفقه أن يقلد مذهباً منها في حياته، فيطبق ما قاله إمام ذلك المذهب وشرحه فقهاؤه في كتبه، كما لا يقبل من عالم أن يفتي الناس بغير ما فيها، ولا أن يقضي باجتهاده إن كان قاضياً في قضية رفعت إليه، بل عليه أن يقضي ويفتي بما قرره فقهاء المذهب الذي عين للقضاء أو الفتوى به.

وقد كان هذا الإقفال لباب الاجتهاد بفتاوى تواردت عليها واتفقت آراء فقهاء المذاهب الأربعة في القرن الخامس للهجرة، وأعلنوا أنه لا يقبل من أحد اجتهاد جديد بعد انقضاء القرن الرابع.

الأسباب التي دعت إلى هذا التدبير الوقائي:

كان هذا الإقفال تدبيراً وقائياً حين لحظ فقهاء المذاهب الأربعة أن بعض المتعالمين أو المغرورين بأنفسهم، أو بعض العلماء غير الأتقياء قد سخروا علمهم للإرتزاق

لإرضاء الحكام الإداريين فيما يصدرونه لهم من فتاوى توافق رغباتهم. فقد لحظوا ضعف الوازع الديني لدى بعض العلماء أو المتعالمين، وانفصال العلم عن تقوى الله تعالى، وصيرورة العلم أداة لكسب المنافع الدنيوية، ورغبة الحكام والأمراء في تقريب هذه الفئة واستغلالها، وتسرب الفساد إلى الأخلاق إذ قلت الأمانة بوجه عام بين الناس، وفقدت الأمانة العلمية لدى بعض العلماء، مما عبروا عنه بفساد الزمان، فخشي فقهاء المذاهب أن تشوه أحكام الشريعة وفقهها بما يصدر عن أمثال هؤلاء من آراء أو فتاوى، قد تُدخل في الدين ما ليس منه تحت ستار الاجتهاد، فأفتوا بعدم جواز الاجتهاد من أحد بعد القرن الرابع الهجري، وهذا ما سمي بإقفال باب الاجتهاد.

وقد ذكر الأستاذ العلامة الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله في كتابه (الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية ـ ص/ ٣٨ـ٣٩) ثلاثة أمور سهلت على فقهاء المذاهب هذه الفتوى بمنع الاجتهاد، وهي:

١ـ التعصب المذهبي:

فبعد أن رسخت وتمركزت المذاهب الأربعة كل في الجهات والبلاد التي امتد إليها، أخذ أتباع كل مذهب يتعصبون لمذهب إمامهم ويضيقون ذرعاً بغيرهم، معتقدين أن مذهبهم هو الوحيد الذي يمثل الأحكام الصحيحة في الشريعة، وفقدت رحابة الصدر التي كانت عند أئمتهم تجاه من يرى خلاف رأيهم من أهل العلم.

٢ـ ولاية القضاء:

فقد كان الخلفاء الأوائل يختارون القضاة أول الأمر من المجتهدين. ولكن الخلفاء والأمراء فيما بعد أصبحوا يختارونهم من المقلدين الأتباع لأحد المذاهب، لكي يقيدوهم بالحكم بمذهب معين، فيكونون ممنوعين من الحكم بغيره. فكان تقيد القاضي بمذهب يرتضيه الخليفة سبباً في اكتفاء الناس به وإقبالهم على دراسته ومعرفة أحكامه.

٣ـ تدوين المذاهب :

فإن تدوينها على يد تلاميذ الأئمة، وأتباعهم الذين فرعوا الفروع وفصلوا في المسائل تفصيلاً واستيعاباً، وقاموا بتخريج الحوادث الواقعة، ودونوا فيها الفتاوى وافترضوا المسائل التي لم تقع وأجابوا عنها، ووجد في كل مذهب كتب كثيرة من مطولات ومختصرات، هذا الموجود قد أحدث شعوراً بالكفاية، وسهل على طلاب العلم معرفة الأحكام التي يحتاجون إليها.

وقد كان الدافع إلى الاجتهاد في السابق ضرورة ملجئة إلى معرفة أحكام حوادث وشؤون جديدة لا يعرفون حكمها الشرعي، فأصبح في المذاهب المدونة في نظرهم كفاية تغني عن بذل الجهد للاستنباط بطريق الاجتهاد وقد ساعد على هذا الاكتفاء ما للأئمة الأقدمين من موقع علمي كبير ومن تقدير.

والجدير بالذكر أن الاجتهاد لا يملك أحد حق وقفه أو إغلاق بابه، ولكن أتباع المذاهب الذين أوجبوا على كل مكلف أن يتبع أحد المذاهب الأربعة يعللون هذا الحجر

بأن المؤهلات من العلم والتقوى والصلاح أصبحت مفقودة، فللاجتهاد شروط لم تعد متوافرة. وهم مع ذلك يؤكدون بأنه إذا وجد من تتوافر فيه تلك الشروط لا يجوز له أن يقلد مذهب غيره، بل يجب عليه شرعاً أن يجتهد لنفسه.

نتائج وقف الاجتهاد وانعكاساته على الفقه:

لقد كان لوقف الاجتهاد نتائج سلبية قطعاً بالنسبة إلى الفقه، فقد أدى ذلك إلى ركوده وجموده، والوقوف به حيث وقف الأولون، فأصبحت مستجدات الحياة ومشكلاتها لا تجد حلولاً على يد فقهاء الشريعة، مما صار يوحي بضيق الشريعة عن أن تستطيع تلبية الحاجات المستجدة بالأحكام المناسبة.

وقد كان ذلك سبباً في أن يلجأ الأمراء والحكام الإداريون إلى إصدار أوامر إلزامية في بعض الشؤون (بمثابة القوانين والأنظمة اليوم) بدافع الحاجة لأنهم لم يجدوا لدى فقهاء عصرهم تلبية لحاجاتهم وحلولاً لمشكلاتهم الإدارية من فقه الشريعة.

إن ابن القيم رحمه الله له كلام نفيس ينتقد به علماء

زمانه، ويصفهم بضيق الفكر نتيجة التقليد الأعمى كل واحد في مذهبه، وعدم النظر في التماس الحلول المناسبة للمستجدات الزمنية في ظل مقاصد الشريعة التي وسعت كل شيء، مما أحوج حكام زمانهم إلى أن يظنوا أن الفقه الشرعي لا يفي بالحاجة، فصاروا يصدرون «قوانين سياسية» من عند أنفسهم سواء أكانت مقبولة بالنظر الشرعي أم لا، ويحمّل فقهاء زمانه مسؤولية ذلك، لأنهم بضيق أفكارهم، وقصور علمهم دفعوا الحكام إلى هذا السلوك، وكان في فقه الشريعة متسع كاف لكل حاجة حقيقية، وتدبير حكيم[1].

---

(١) كلام ابن القيم رحمه الله في هذا الشأن (إعلام الموقعين ٣/٥٤٣ والطرق الحكمية ١٢ـ١٥) هو أول كلام لأحد من فقهائنا السابقين وجدت فيه استعمال كلمة قوانين بمعناها الاصطلاحي في التقنين الوضعي، وهو إصدار أوامر وقواعد إلزامية في التعامل من سلطة حاكمة.
أما ابن جُزَيّ المالكي الذي سمى كتابه (القوانين الفقهية) فقد استعمل كلمة، القوانين في عنوان كتابه بمعنى الفقه الشرعي لا بمعناها الاصطلاحي في عرف النظم الوضعية.

فمصر أخذت في القرن الماضي القانون المدني الفرنسي. والسودان أجرى عليها الانكليز المستعمرون قوانينهم في التجارة والعقود. ومثل ذلك في الهند.

وفي الجزائر وتونس فرض الفرنسيون قوانينهم. والدولة العثمانية استمدت قانون العقوبات وقانون التجارة من الفرنسيين وغيرهم مع أنها لم تكن مستعمرة.

وهكذا لم يبق للفقه مجال تطبيقي في معظم البلاد الإسلامية إلا في نطاق الأحوال الشخصية وقليل سواها.

ثم لما أخذ الاستعمار الأجنبي بالانحسار في أعقاب الحرب العالمية الثانية، أصبح التغيير صعباً عسيراً ولا سيما مع نشوء جيل غذاه الغزو الفكري الأجنبي، وفقد الإحساس بأصالته.

موقف الفقه الإسلامي من هذه التقنينات:

إن الشريعة الإسلامية تعطي ولي الأمر الشرعي، وهو إمام المسلمين أو الخليفة المؤهل الذي تولى سلطته بطريقة أصولية (إرادة الأمة ومبايعة أهل الحل والعقد فيها) سلطة إصدار الأوامر التنظيمية في سائر الشؤون بحسب الحاجة،

لكن ليس كما يشاء هو ويريد بل كما يقتضيه ويستلزمه تنفيذ شريعة الله في كتابه (القرآن الكريم) وسنة رسوله محمد ﷺ. فالشارع في الإسلام هو الله سبحانه وتعالى ورسوله المبلغ عنه بوحي من الله ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤].

ومن ثم كان للأحكام الفقهية تلك الحرمة التي سبقت الإشارة إليها في أوائل هذا البحث فيطيع المؤمن أحكام الإسلام التي يمثلها الفقه سراً وعلناً ولا يستبيح انتهاكها ولو أمن طائلة الحكام، ولا يستبيح الاحتيال عليها لو لم يطله القضاء مما هو مفقود في القانون الوضعي.

ففي الإسلام، الحاكم والرعية (المواطنون) مكلفون جميعاً على حد سواء بتنفيذ شرع الله، وليس لهم تبديله، ومن هنا الفارق الكبير بين الإسلام والديمقراطية بمفهومها العلمي، حيث يعتبر فيها الحكم للشعب بحسب إرادته بواسطة ممثليه، فله أن يضع نظامه ومبادئه العامة كما يشاء، وأن يغير ويبدل فيها (ولو من الشيء إلى ضده) كما يشاء، تلك الديمقراطية شعارها «حكم الشعب، بالشعب، للشعب».

أما الإسلام فيقول في كتابه الدستوري وهو القرآن: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: ٤٠] فلا استبداد لولي الأمر، بل شورى، وهو والأمة مكلفون لتنفيذ حكم الله، وليس لهم تبديله، وإنما لولي الأمر إصدار أوامر تنظيمية لحسن تنفيذه بطريق الشورى، وتجب حينئذٍ طاعتها. فليس لرئيس الدولة الحاكم في الإسلام، ولا للشعب أو الأمة أن يسقطوا الزكاة مثلاً عن المكلفين في أموالهم، أو أن يبيحوا لهم الخمر أو الزنى، بينما يجوز ذلك في قواعد الديمقراطية التي يعتبر فيها الشعب هو المشرع لنفسه بإرادته الحرة، كما أنه هو حاكم نفسه بواسطة ممثليه الذين يختارهم هو بأكثرية أفراده المؤهلين.

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

خامساً ـ الاتجاه العصري نحو التجديد في الفقه الإسلامي

مقدمة:

إن الاستعمار الذي كان من أهدافه قطع الشعوب التي رزحت تحته عن أصالتها وماضيها، وإماتة الإحساس بشخصيتها، قد أيقظ زواله بعد الحرب العالمية الثانية الشعور بالذات لدى الشعوب الإسلامية بوجه عام، والعربية بوجه خاص. فقامت حركات في مصر وفي سورية والعراق، وفي باكستان، وكذا في الشمال الأفريقي: ليبيا وتونس والجزائر والمغرب، تطلب الرجوع إلى الأصالة الإسلامية وسيادة الفقه الإسلامي.

وفي الوقت نفسه قام في وجه هذه الحركات تيارات معاكسة (ولا سيما من غير المسلمين) تطالب ببقاء الوضع الذي خلفه الاستعمار تشريعاً وإدارة.

وكان من حجج هذه الفئة الثانية عدم وجود قانون مدني حديث كامل جاهز مستمد من الفقه الإسلامي، ليسهل على القضاة ودارسي القانون الوضعي الرجوع إليه.

وكانت الفئة الأولى تؤيدها الجماهير الشعبية، والفئة الثانية تمالئها الحكام والعلمانيون. وخلال ذلك صيغت دساتير جديدة لبعض البلاد العربية المستقلة حديثاً، وضعت فيها ـ رعاية لصوت الجماهير ـ نصوص على أن دين الدولة الإسلام، وفي بعض آخر نصوص على أن الفقه الإسلامي هو مصدر التشريع، وفي بعض آخر نصوص على أن الفقه الإسلامي هو مصدر رئيسي، أو هو المصدر الرئيسي للتشريع.

وفي إثر ذلك بدأت المطالبات بوضع قانون مدني حديث مستمد من الفقه الإسلامي. وبدأت اهتمامات، على صعيد الأفراد من فقهاء الشريعة والقانون بوضع نماذج تنفيذية لذلك، وتلاها بعض اهتمامات على الصعيد الرسمي: فمثلاً، أوفدت وزارة العدل السورية سنة/١٩٤٩/م أحد كبار القضاة إلى مصر، وزودته

بكتاب إلى الدكتور عبد الرزاق السنهوري القانوني الشهير (واضع القانون المدني المصري الجديد والذي اتجه إلى دراسة وتدريس الفقه الإسلامي) ليتعاونا في وضع قانون مدني مستمد من الفقه الإسلامي.

ثم صادف أن وقع في العام نفسه أول انقلاب عسكري في سورية أطاح بالحكم الدستوري، واختلت فيه الموازين، وأُلغي مشروع القانون المدني المستمد من الفقه الإسلامي، وأُخذ بدلاً منه القانون المصري الأجنبي الأصول. لكن تيار المطالبة بالرجوع إلى الأصالة والسعي الدؤوب لتحقيق ذلك المشروع ظل قوياً في سورية ومصر وعدد من البلاد العربية والإسلامية. وقد تمخض هذا الاتجاه العصري ـ نحو تجديد الفقه والاستمداد منه ـ عن نتائج ونشاطات عظيمة الأهمية سنوجزها فيما تبقى من هذا القسم الخامس من البحث.

الدعوة إلى الاجتهاد الجماعي، وثمراتها:

كانت فكرة قانون مدني إسلامي حديث مستجيب لحاجات العصر الجديد تتطلب أمرين لا بد منهما:

ـ الاستمداد من الفقه الإسلامي بمفهومه العلم، أي بجميع مذاهبه ومدارسه المعتبرة، دون الاقتصار على مذهب واحد كما صيغت المجلة في أواخر العهد العثماني من المذهب الحنفي فقط.

ـ التخريج الجديد على أصول الفقه ومقاصد الشريعة، واللجوء إلى استخدام القياس والاستحسان والاستصلاح فيما سكتت عنه المذاهب الفقهية في نصوصها القديمة، من قضايا الساعة والأمور المستجدة، كعقد التأمين وعقد التوريد وشركات المساهمة (الأنونيم) وسواهما.

وهذا يستلزم ممارسة الاجتهاد، كما فعل فقهاء السلف فيما واجهوه من المستجدات. فلا بد أن ينفخ الروح في الاجتهاد من جديد بعد أن أقفل بابه منذ القرن الخامس الهجري.

وإذا كانت المخاوف السابقة إذ ذاك من الاجتهاد الذي كان يمارسه الأفراد قد أوجبت ذاك التدبير الوقائي بإقفال بابه، كما سبق بيانه، فإن العلاج في نقله من عهدة الأفراد إلى عاتق الجماعة، فيصبح الاجتهاد جماعياً يمارسه فقهاء العصر الثقات بطريق الشورى فيما بينهم بعد أن كان

فردياً يمارسه كل فقيه بمفرده. فبذلك تتحقق ثمرات الاجتهاد، إذ لا يمكن أن يلبي الفقه حاجات العصور دونه، وتنتفي محاذير الاجتهاد الفردي التي دعت إلى إقفال بابه.

ومن هنا نبتت فكرة إنشاء مجمع فقهي يضم نخبة من فقهاء العصر في مختلف البلاد الإسلامية، يكون له مكتب دائم، ودورات اجتماع سنوية تقدم فيها البحوث، وتناقش قضايا الساعة وتقرر فيها الحلول المناسبة في ضوء أصول الشريعة ومقاصدها العامة، وآراء الفقهاء السابقين وحاجة العصر.

وقد كان من ثمرة هذه الدعوة والاتجاه انعقاد مؤتمرات للفقه الإسلامي نذكر منها:

أ ـ أسبوع الفقه الإسلامي بدمشق في شوال ١٣٨٠ هـ (= نيسان ١٩٦١ م).

ب ـ مؤتمر مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، في القاهرة، ١٩٦١ م.

ج ـ مؤتمر مدينة البيضاء في ليبيا الذي دعت إليه الجامعة الليبية.

د ـ مؤتمر الفقه الإسلامي في الرياض عام ١٣٩٦ هـ (= ١٩٧٦ م) بدعوة من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

أما في موضوع المجمع فقد أنشىء أولاً (مجمع البحوث الإسلامية) في الأزهر عام ١٩٦١ م. ثم أنشأت رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة (المجمع الفقهي الإسلامي) وعقدت دورته الأولى في شعبان ١٣٩٨ هـ (منتصف ١٩٧٨ م). ثم أنشأت منظمة المؤتمر الإسلامي (مجمع الفقه الإسلامي) الذي عقد دورته الأولى في مكة المكرمة في شهر صفر/ ١٤٠٥ هـ (= ١١/ ١٩٨٤ م) ويضم هذا المجمع عضواً عاملاً من كل دولة من دول منظمة المؤتمر الإسلامي.

ولكل من هذه المجامع الفقهية الثلاثة مكتب دائم، وتعقد لها دورات سنوية تعالج قضايا مهمة لتحديد موقف الفقه الإسلامي منها وحكمه فيها جوازاً أو منعاً. ومن أمثلة الموضوعات التي عنيت بها تلك المجامع وأصدرت فيها قرارات.

ـ زراعة الأعضاء الإنسانية.

التلقيح الصناعي ـ وأطفال الأنابيب.

ـ تحديد أوقات الصلاة في البلدان القريبة من القطب الشمالي، وبدايات الشهور القمرية.

ـ حقوق الملكية الأدبية والفكرية.

والاستملاك ـ للأغراض العامة.

ـ الزكاة عن الصيغ الحديثة من الثروة كالعقارات المأجورة، ومزارع المطاط.

ـ الكثير جداً من القرارات المتصلة بالأمور الاقتصادية والمصارف الإسلامية والأسواق المالية.

وتصدر هذه المجامع مجلات علمية تتضمن البحوث المقدمة لدورات المجمع والمناقشات، والقرارات الصادرة.

وهكذا بعث الاجتهاد من مرقده في صورة اجتهاد جماعي[1].

---

(١) أول من كتب في موضوع الاجتهاد الجماعي والحاجة إليه في هذا العصر فيما أعلم هو الكاتب الإسلامي الكبير المؤرخ رفيق بك العظم قبل أكثر من نصف قرن في رسالة =

ويلاحظ أن المجامع السابقة هي دولية بمعنى أنها تضم أعضاء من دول متعددة. وهناك مجامع وطنية أبرزها مجلس الفكر الإسلامي في باكستان الذي نُص على إنشائه في الدستور منذ أوائل الخمسينيات، ونشط منذ أوائل السبعينيات، وهو يضم علماء من مدارس الفقه المتعددة، ويقدم توصياته الشرعية في شأن جميع التشريعات التي تعرض على البرلمان (المجلس الوطني). وكان من أعظم منجزات هذا المجلس الخطة التفصيلية التي أعدها خلال أكثر من سنتين ثم قدمها للحكومة في حزيران ١٩٨٠ م عن كيفية إلغاء الفائدة الربوية من الاقتصاد الباكستاني وإحلال معاملات شرعية بديلة محلها. واستعان المجلس في إعداد هذه الخطة بمجموعة من الخبراء الاقتصاديين والمصرفيين. كما أن المجلس ساعد في صياغة القانون المهم الخاص بتطبيق الزكاة في باكستان والذي صدر في حزيران ١٩٨٠ م.

هذا، وجدير بالذكر والتنبيه أن المجامع الفقهية

= صغيرة نشرها في مصر بعنوان «قضاء الفرد وقضاء الجماعة».

المذكورة، في جميع القضايا التي يتوقف الحكم الفقهي فيها على معلومات من علوم أخرى كالطب، والفلك، وعلم الحياة (البيولوجيا) تدعو الاختصاصيين بتلك العلوم لسماع معلوماتهم وخبرتهم وآرائهم وتسجيلها، ثم يبني أعضاء المجمع قرارهم بالإجماع أو بالأكثرية عن الحكم الشرعي في القضية موضوع البحث بناء على الحقائق العلمية التي شرحها الاختصاصيون.

التجديد في أسلوب تدريس الفقه والتأليف فيه

منذ إنشاء كليات للشريعة الإسلامية في الجامعات بعد زوال الاستعمار، وقيام جامعات إسلامية كاملة، أخذ تدريس الفقه والتأليف فيه طوراً جديداً. ذلك أن الكتب المذهبية القديمة التي كانت مؤلفة للتعليم بأسلوبه القديم، أو كمرجع للعلماء ليست ملائمة لحاجة التدريس الجامعي في هذا العصر. فانبرى أساتذة الفقه في كليات الشريعة إلى وضع مؤلفات حديثة في الفقه لملاءمة حاجة الطلاب في مراحل الدراسة العالية والعليا. فلمرحلة البكالوريوس أسلوب تعليمي، ولمرحلة الدكتوراة أسلوب

تعمقي في موضوعات خاصة. وبذلك وجدت رسائل ماجستير ودكتوراه في موضوعات فقهية كثيرة تستوعب كل موضوع وتناقشه بتعمق من مختلف جوانبه، وتغني الباحثين والمراجعين، وأصبحت تعد بالعشرات، وبعضها في الفقه الدستوري كنظام الحكم والشورى، وفي الفقه الاقتصادي، وحقوق السلم والحرب في الإسلام (القانون الدولي الإسلامي) وفي حقوق الإنسان، وحقوق المرأة.

الانفتاح على المذاهب، والاهتمام بالفقه المقارن:

إن التجديد في تدريس الفقه والتأليف فيه في الجامعات قد صاحبه الانفتاح على المذاهب الفقهية جميعاً، الأربعة الممثلة لفقه أهل السنة، والأربعة الأخرى التي سبقت الإشارة إليها في موضعها، بل وعلى آراء الصحابة والتابعين وسائر فقهاء السلف الذين لم تدون مذاهبهم تدويناً كاملاً، وإنما نقلت لهم آراء في موضوعات شتى في كتب اختلاف الفقهاء كالأوزاعي والليث بن سعد وابن شبرمة وابن أبي ليلى والحسن البصري وسفيان الثوري وغيرهم، للاستفادة من آرائهم فيما نقل عنهم.

وهذا الانفتاح قد خفف العصبية المذهبية التي كانت بين أتباع المذاهب في الماضي مما سبقت الإشارة إليه، وأصبحت الدراسة الفقهية في الجامعات تظهر للطالب مزايا المذاهب المختلفة وما فيها من ثروة فقهية، وتنمية فكرية، وتوسعة للمدارك بمناقشة الأدلة، وتيسير على المكلف في التطبيق، وتسهيل على أولياء الأمور لعملية التقنين من الفقه الإسلامي أن يختاروا في كل موضوع من كل مذهب ما هو أنسب وأوفى بالحاجة الزمنية والمكانية.

الانفتاح على القانون والدراسات الفقهية المقارنة به:

ومن أهم ما أسفر عنه الاتجاه العصري في تجديد الفقه جانب جديد عظيم الأثر في خدمة الفقه وإبراز جوهره الأصيل ومكنوناته النفيسة التي كانت محجوبة في كتبه المذهبية القديمة بأسلوبها المعقد الذي لم يعد يفهمه إلا من نشأ وعاش في أحضانها، وتغذى بلبانها، وتلقى لغتها واصطلاحاتها الخاصة كما يتلقى الطفل في أسرته لغة الأم، وبخاصة كتب المتأخرين من فقهاء المذاهب.

ذلك الجانب الجديد هو فتح نافذة على القانون

الوضعي، والإطلال منها على آراء علماء القانون في كل موضوع من فقه المعاملات، مما يفيد في تدريس الفقه الإسلامي بالجامعات، وتأليف كتبه الحديثة لطلابها.

ذلك أن الانفتاح على المذاهب الفقهية، والاطلاع على ما فيها من آراء ونظريات ومبادىء فيها النفيس الكثير المفيد، قد جر إلى فتح هذه النافذة على علم القانون الوضعي، ورؤية ما فيه من نظريات ومبادىء، وطريقة عرض مبسطة ميسرة، لا تعقيد فيها ولا وعورة.

وقد كان هذا الاتصال بين الفقه والقانون الوضعي ذا ثمار طيبة، وساعد على عرض الفقه مقارناً بالقانون في المؤلفات والبحوث ورسائل الدكتوراه، بالأسلوب الذي يفهمه رجال القانون وباللغة والعناوين المألوفة لديهم، ولم يكونوا يعرفون مقابلها في الفقه الإسلامي، وزالت الوحشة الشديدة التي كانت بين فقهاء الشريعة الإسلامية وعلماء القانون في النصف الأول من هذا القرن.

وفي الخمسينيات من هذا القرن أدخل تدريس مبادىء علم القانون وموجز النظرية العامة للالتزامات من القانون المدني في بعض كليات الشريعة.

ويلفت النظر أكثر من ذلك أنه قد صدر في سورية قانون يشترط في تعيين القضاة الشرعيين أن يكونوا حاصلين على شهادة الإجازة في الحقوق (بكالوريوس في القانون). ومن ثم أصبح كل من يرغب في القضاء الشرعي مضطراً أن يدخل كلية الحقوق ويتخرج منها، وأصبح القاضي الشرعي يضاهي قاضي المحاكم النظامية في كل شيء، بل قد يفضله لأنه درس دراسته ويزيد عليه بثقافته الشرعية. وهذا التدبير لم يحصل مثله في البلاد العربية الأخرى.

التقنين من الفقه الإسلامي:

منذ أن وضع في دساتير البلاد العربية بعد استقلالها نص على أن الفقه الإسلامي هو المصدر الرئيسي للتشريع ـ كما سبقت الإشارة إليه ـ بدأت مطالبات بتوفيق القوانين القائمة مع أحكام الفقه الإسلامي وتغيير ما يخالف. وركزت المطالبات في مصر وفي سورية والعراق والأردن على وضع قانون مدني حديث مستمد من الفقه الإسلامي بمعناه الواسع، كما سبق بيانه.

وقد تحققت الفكرة في بعض البلاد العربية، حيث ولد أول قانون مدني حديث في أسلوبه وترتيبه وتبويبه مستمداً من الفقه الإسلامي بمختلف مذاهبه، وذلك في المملكة الأردنية على يد لجنة من رجال الفقه والقانون، مع مذكرة إيضاحية تواكب مواده مادة فمادة وتصلها بمصادرها من فقه المذاهب، أو تدعمها بقياس اجتهادي، أو بالتخريج على قاعدة الاستصلاح والمصالح المرسلة. وصدر ذلك القانون رسمياً في عام ١٩٧٦ م وحل محل مجلة الأحكام العدلية التي كانت معمولاً بها في الأردن حتى ذلك التاريخ.

وصدور هذا القانون كسر حاجز الصعوبات التي كانت تعترض تحقيق هذه الفكرة من منتصف هذا القرن. وكان في اختلاف المذاهب الفقهية ومرونة نصوص الشريعة أكبر عون على اختيار الأحكام المناسبة الملائمة لحاجة العصر.

وقد بادرت دولة الإمارات العربية المتحدة إلى أخذه كاملاً وإصداره قانوناً مدنياً لها، كما أخذت به كاملاً جمهورية السودان عام ١٩٨٣ م.

وقد جاء القانون المدني الأردني حجة دامغة للمنادين بضرورة تحقيق هذه الفكرة، وذلك بالمذكرة الإيضاحية الضافية التي ربطت مواده بمستنداتها من قواعد الفقه وأصوله من مختلف المذاهب.

والواقع أن هذا القانون قد اقتبس كثيراً من القانون المدني المصري الجديد الأجنبي الأصول ترتيباً وصياغةً، ومن الناحية الموضوعية كل ما وجده من المبادىء والأحكام قابلاً للتخريج على قواعد الفقه الإسلامي ومقاصد الشريعة والمصالح المرسلة. ومن الممكن في جولة أخرى تنقيحية عليه وعلى مذكرته الإيضاحية أن يصبح أكمل وأحكم صياغة، وأن يربط بالفقه وأصوله ربطاً أوثق.

وهذه الخطوة الرسمية الجريئة في الأردن مهدت السبيل إلى الخطوة التالية: وهي (مشروع القانون المدني العربي الموحد) المستمد من الفقه الإسلامي.

فقد كانت جامعة الدول العربية في منتصف السبعينيات كلفت دائرتها القانونية وضع مشروع لقانون مدني موحد تأخذه من تشاء من الدول العربية، توحيداً

للتشريع المدني فيها. وألفت لذلك لجنة خبراء من رجال القانون بدأت وضع المشروع في السبعينيات مستمداً من التقنينات الأجنبية. ثم تبين لها أن البلاد العربية لا يمكن أن تقبل شعوبها قانوناً بعيداً عن أصالتها الفقهية أجنبي المصادر، ولا سيما بعد صدور القانون المدني الأردني، فغيرت الاتجاه، وألفت لجنة خبراء من فقهاء الشريعة والقانون لوضع المشروع مستمداً من الفقه الإسلامي وأصوله دون تقيد بمذهب معين، ومؤصلاً بمذكرة إيضاحية تربط كل مادة فيه بمأخذها ومرجعها من مصادر الفقه ونصوص الفقهاء. (وكان كاتب هذا البحث أحد أعضاء لجنة الخبراء هذه).

بدأت اللجنة أعمالها باجتماعات دورية في أول الثمانينيات، وأنجزت حتى عام ١٩٨٤ م وضع الباب التمهيدي للقانون، ونصوص النظرية العامة للالتزامات (وهي التي تمثل العمود الفقري من القانون وأصعب مرحلة فيه) كاملة بكل أبوابها وفصولها من مصادر الالتزامات حتى انقضاء الالتزام، مؤصلة تأصيلاً فقهياً كاملاً بمذكرة إيضاحية تواكب نصوص المواد.

فقه الأعمال المصرفية وطرق الاستثمار الإسلامية

ظهر في العالم الإسلامي وخارجه منذ منتصف السبعينيات وحتى اليوم عشرات من المصارف والمؤسسات المالية والاستثمارية التي ترغب في الالتزام بالشريعة الإسلامية في أعمالها، وبخاصة فيما يتصل بتحريم الفوائد المصرفية أخذاً وإعطاءً. كما برز توجه قوي في عدد من الدول في العالم الإسلامي للتخلص من الفوائد في نظامها المصرفي كله.

وشكل هذا التطور تحدياً كبيراً للفقه الإسلامي وللفقهاء أن يمارسوا الاجتهاد ويطوروا صيغاً عملية للتمويل والاستثمار مقبولة شرعاً وناجعة اقتصادياً.

ونلاحظ أن استجابة الفقهاء لهذا التحدي المعاصر كانت جيدة جداً وتعبر تعبيراً عملياً عن المنهج العصري نحو التجديد في الفقه:

أ ـ فقد أنشئت في كثير من المصارف الإسلامية هيئات شرعية تمارس الاجتهاد الجماعي بصورة مصغرة. كما برز هذا النوع من الاجتهاد من خلال عشرات المؤتمرات

وحلقات العمل المتخصصة التي عقدتها تلك المصارف الاسلامية، ودورات المجمع الفقهي والتي أصدرت كثيراً من التوصيات والفتاوى الفقهية المحددة.

ب ـ وبرز في النشاط الفقهي في هذا المجال الانفتاح الكامل بين المذاهب، إذ لا تتقيد أي من الهيئات الشرعية في المصارف الإسلامية بمذهب معين، بل جميعها تستهدي في اجتهاداتها وفتاواها بجميع المذاهب.

أسبوع الفقه الإسلامي بباريس والدعوة لموسوعة فقهية:

في اليوم الثاني من شهر يوليه (تموز ١٩٥١ م) عقدت شعبة الحقوق الشرقية من «المجمع الدولي للحقوق المقارنة» مؤتمراً في كلية الحقوق من جامعة باريس للبحث في الفقه الإسلامي تحت اسم «أسبوع الفقه الإسلامي» برئاسة المستشرق الميسو ميو MILLOT (أستاذ التشريع الإسلامي في كلية الحقوق بجامعة باريس، وقبلها في الجزائر) دعت إليه عدداً كبيراً من أساتذة كليات الحقوق العربية وغير العربية وكليات الأزهر، ومن المحامين الفرنسيين والعرب وغيرهم، ومن المستشرقين. وقد

اشترك فيه من مصر أربعة أعضاء من الجامعات ومن الأزهر، كما اشترك من الجامعة السورية (جامعة دمشق ـ كلية الحقوق) عضوان كنت أنا أحدهما. وقد حاضر الأعضاء في خمسة موضوعات فقهية عينها مكتب المجمع الدولي للحقوق المقارنة من زمر الحقوق العامة والخاصة (المدنية، والجنائية، والإدارية، والاقتصادية) ومن تاريخ التشريع، وهي (١) إثبات الملكية (٢) الاستملاك للمصلحة العامة (٣) المسؤولية الجنائية (٤) تأثير المذاهب الاجتهادية بعضها ببعض (٥) نظرية الربا في الإسلام. وكانت المحاضرات كلها باللغة الفرنسية، وخصص لكل موضوع يوم. وعقب كل محاضرة كانت تفتح مناقشات مهمة مع المحاضر وبين المؤتمرين، وتسجل خلاصاتها.

وفي خلال بعض المناقشات وقف أحد الأعضاء وهو نقيب محاماة سابق في باريس. فقال:

«أنا لا أعرف كيف أوفق بين ما كان يحكى لنا عن جمود الفقه الإسلامي وعدم صلوحه أساساً تشريعياً يفي بحاجات المجتمع العصري المتطور، وبين ما نسمعه الآن في المحاضرات ومناقشاتها مما يثبت خلاف ذلك تماماً

ببراهين النصوص والمبادىء».

وفي ختام المؤتمر وضع المؤتمرون بالإجماع هذا التقرير الذي نترجمه فيما يلي[1]:

---

(١) وهذا هو النص الفرنسي الأصلي للتقرير المذكور:

Les Congressistes,

Etant donné l,intérét suscité par ler problèmes évoqués au cours de la SEMAINE DE DROIT MUSULMAN, et par les

discussion auxquelles ils ont donné lieu, dont il est résulté clairement que les principes du droit musulmen ont valeur indiscutable, et que la variété des écoles à l'intérieur de ce grand systéme juriaique implique une richesse de notions juridique remarquable qui permet à ce droit de répondre à tous les besoins d'adaptation exigés par la vie moderne.

Emettent le voeu que la SEMAINE poursuive ses travaux d,année en année.

Chargent le Bureau de la SEMAINE d'établir la liste des sujets qui, à la suite des discussions ayant eu lieu au cours de la SEMAINE, devront faire l'object d'un examen au cours de la session prochaine.

Souhaitent qu'un Comité soit formé pour rétablir =un dictionnaire de droit musulman destiné à

«إن المؤتمرين

بناء على الفائدة المتحققة من المباحث التي عرضت أثناء «أسبوع الفقه الإسلامي»، وما جرى حولها من المناقشات التي تخلص منها بوضوح:

أ ـ أن مبادىء الفقه الإسلامي لها قيمة (حقوقية تشريعية) لا يمارى فيها.

ب ـ وأن اختلاف المذاهب الفقهية في هذه المجموعة الحقوقية العظمى ينطوي على ثروة من المفاهيم والمعلومات، ومن الأصول الحقوقية، هي مناط الإعجاب، وبها يستطيع الفقه الإسلامي أن يستجيب لجميع مطالب الحياة الحديثة، والتوفيق بين حاجاتها.

يعلنون رغبتهم في أن يظل أسبوع الفقه الإسلامي يتابع أعماله سنة فسنة، ويكلفون مكتب المؤتمر بوضع

= faciliter l'accès aux ouvrage de droit musulman et constituant un répertoire des connaissances juridiques musulmanes, exposées suivant les méthodes modernes

. paris, 7 Juillet 1951

قائمة للموضوعات التي أظهرت المناقشات ضرورة جعلها أساساً للبحث في الدورة القادمة.

ويأمل المؤتمرون أن تؤلف لجنة لوضع معجم للفقه الإسلامي يسهل الرجوع إلى مؤلفات هذا الفقه، فيكون موسوعة فقهية تعرض فيها المعلومات الحقوقية الإسلامية وفقاً للأساليب الحديثة»[1].

---

(١) وقد قامت الجمعية الدولية للحقوق المقارنة بتلخيص وقائع أسبوع الفقه الإسلامي هذا وما دار فيه من بحوث ومناقشات مع التعليق عليه بما يظهر أهميته الكبرى في عالم القانون، ونشرت هذه الخلاصة في ثلاثين صفحة من مجلتها (المجلة الدولية للحقوق المقارنة Revue internationale de droit comparé في العدد الرابع من السنة الثالثة، أيلول ـ تشرين الأول ١٩٥١ م، كما نشر معهد الحقوق المقارنة بجامعة باريس نصوص المحاضرات التي ألقيت في هذا المؤتمر كاملة مع مناقشاتها في كتاب خاص أصدرته مكتبة مجموعة سيريه Sirey للبحوث القانونية سنة ١٩٥٣ بإشراف المسيو ميو رئيس المؤتمر.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

مشروع الموسوعة الفقهية

بعد أن أنشئت كلية الشريعة الإسلامية بالجامعة السورية (جامعة دمشق حالياً) في عام/ ١٩٥٤ م كان من باكورة نشاطها تنفيذ توصية أسبوع الفقه الإسلامي بباريس بشأن تأليف موسوعة فقهية. فألفت الكلية لجنة لهذا المشروع عام ١٩٥٦ م وبدأت اللجنة أعمالها باستخراج الألفاظ العنوانية لموضوعات الفقه ومسائله وأحكامه من مختلف كتب المذاهب الأربعة لتكوين الهيكل اللفظي للموسوعة التي ستعرض فيها جميع أحكام الفقه في المذاهب الأربعة مرتبة بترتيب حروف الهجاء لكلماتها العنوانية، فيستطيع من يشاء مراجعتها ومعرفة ما في المذاهب عن كل موضوع فقهي بمجرد الرجوع إلى كلمته العنوانية بترتيبها الهجائي، تيسيراً على غير المختصين الذين لا يعرفون موضع المسائل في كتب كل مذهب.

وفي عهد الوحدة بين مصر وسورية عام ١٩٥٨ م ألفت لجنة مشتركة بين القطرين للتعاون على هذا المشروع العظيم. ثم بانفصال الوحدة عام ١٩٦١ م توقف العمل.

ثم توبع المشروع ببطء في مصر. ثم في عام/ ١٩٦٦ م قررت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة الكويت أن تتبنى المشروع، وألفت له جهازاً، ومشت فيه خمس سنوات بخطىٰ سريعة. وقد أثار ذلك حماس وزارة الأوقاف في مصر لمتابعة المشروع لديها. فنشطت في تنفيذه. وهكذا قام مشروعان للموسوعة الفقهية، أحدهما في مصر والثاني في الكويت. وقد صدر من كل منهما حتى الآن أكثر من عشرين مجلداً، ولم يبلغ كل منهما في موضوعاته منتصف الحروف الهجائية.

وإذا كتب لهذا المشروع التمام، وأصبحت الموسوعة الفقهية في المكتبات العالمية، وترجمت إلى لغات البلاد المعنية بالقانون، فستكون هذه الموسوعة مددا من الفقه الإسلامي غزير المادة وميسراً للمتشرعين، يحسب له حساب كبير بين مصادر التشريع في عالم المستقبل، وليس في البلاد العربية والإسلامية فحسب.

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

أهم مراجع هذا البحث

١ـ مقدمة الطبعة الثانية لكتاب (الفقه على المذاهب الأربعة) إخراج وزارة الأوقاف المصرية سنة/ ١٣٤٩ هـ ـ ١٩٣١ م ومراجعها. كتب هذه المقدمة للطبعة الثانية الاستاذ عبد الرحمن حسن (ملاحظة: حذفت هذه المقدمة الواسعة النفيسة من الطبعات اللاحقة بعد الطبعة الرابعة اختصاراً)!!

٢ـ كتاب (تاريخ التشريع الإسلامي) للشيخ محمد الخضري بك.

٣ـ كتاب تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور الأستاذ علي حسن عبد القادر.

٤ـ رسالة العلامة أحمد تيمور باشا/ نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الأربعة وانتشارها.

٥ـ بداية المجتهد لابن رشد الحفيد.

٦ـ (أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء) للأستاذ الشيخ محمد عوّامة.

٧ـ كتاب (دراسة تاريخية للفقه وأصوله، والاتجاهات التي ظهرت فيهما)، للدكتور مصطفى سعيد الخُنّ.

٨ـ (رفع الملام عن الأئمة الأعلام) لابن تيمية.

٩ـ كتاب (المدخل الفقهي العام) لكاتب هذا البحث ـ الجزء الأول.

١٠ـ كُتُب اختلاف الفقهاء: (مصنف ابن أبي شيبة، المجموع للنووي، المحلّى لابن حزم الأندلسي، نيل الأوطار للشوكاني).

١١ـ كتاب (الملل والنحل)، للشهرستاني ـ بحث الاختلاف في الأحكام الاجتهادية.

١٢ـ كتب الأستاذ الشيخ محمد أبي زهرة عن الأئمة الأربعة، ومذاهبهم.

١٣ـ كتاب الأستاذ الشيخ محمد أبي زهرة (الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية).

١٤ـ (إعلام الموقعين) لابن قيم الجوزية.

١٥ـ (الطرق الحكمية) لابن قيم الجوزية.

١٦ـ (القوانين الفقهية) لابن جُزَيّ المالكي.

١٧ـ مقدمة مجلة الأحكام العدلية.

١٨ـ رسالة رفيق بك العظم (قضاء الفرد، وقضاء الجماعة).

١٩ـ مجموعة أعمال (أسبوع الفقه الإسلامي في كلية الحقوق بجامعة باريس سنة/ ١٩٥١ م).

٢٠ـ مجموعة أعمال أسبوع الفقه الإسلامي بجامعة دمشق سنة/ ١٩٦١ م.

٢١ـ القانون المدني الأردني الصادر سنة/ ١٩٧٦ م على أساس الفقه الإسلامي، ومذكرته الإيضاحية.

٢٢ـ أعمال مشروع القانون المدني الموحد للبلاد العربية على أساس الفقه الإسلامي في الدائرة القانونية بجامعة الدول العربية في تونس سنة / ١٩٨١ـ١٩٨٤ م.

رفع

عبد الرحمن النجدي

أسكنه الله الفردوس

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الفهـــرس

ـ مقدمة ٥
ـ أولاً ـ الفقه الاسلامي ٩
معنى الفقه لغة، وتعريفه العلمي، وأقسامه
ـ ثانياً ـ الاجتهاد واختلاف الآراء الفقهية ٣٤
ـ ثالثاً ـ نشأة المدارس الفقهية وتكون المذاهب ٥٣
ـ رابعاً ـ اقفال باب الاجتهاد وأسبابه ١٠٠
ـ خامساً ـ الاتجاه العصري نحو التجديد ١١١

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

سلسلة

كتب قيمة

بحوث إسلامية متنوعة وموجزة

بقلم

نخبة من العلماء والكتاب

صدر منها:

١ـ الإسلام في الماضي والحاضر	للدكتور محمد الزحيلي
٢ـ الإسلام والشباب	للدكتور محمد الزحيلي
٣ـ التكريم الإلهي للإنسان	للدكتور محمد الزحيلي
٤ـ النصيحة: شروطها وآدابها	د. عبد الرب نواب الدين
٥ـ الفقه الإسلامي ومدارسه	مصطفى أحمد الزرقا

وسوف تصدر بحوث أخرى
في هذه السلسلة تباعاً إن شاء الله

رفع

عبد الرحمن النجدي

أسكنه الله الفردوس

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

تطلب جميع كتبنا من:
دار القلم: دمشق: ص.ب: ٤٥٢٣ ت: ٢٢٢٩١٧٧
الدار الشامية: بيروت: ص.ب: ١١٣/٦٥٠١
توزع جميع كتبنا في السعودية
عن طريق دار البشير للنشر
جدة: ٢١٤٦١ ص.ب: ٢٨٩٥
هاتف وفاكس: ٦٦٠٨٩٠٤
هاتف: ٦٦٥٧٦٢١