المدخل لدراسة الفقه الإسلامي

د.سعد خليفة العبار

أستاذ الفقه الإسلامي

كلية القانون- جامعة بنغازي

الطبعة الثالثة

2018م

عنوان الكتاب: المدخل لدراسة الفقه الإسلامي

المؤلف: الدكتور سعد خليفة العبار

الطبعة الثالثة: 2018م

الوكالة الليبية للترقيم الدولي الموحد للكتاب

دار الكتب الوطنية

بنغازي- ليبيا

ردمك ISBN 978-9959-1-1992-6

إهداء

إلى روح أخي موسى

مع التضرع إلى المولى أن يجعلنا ممن يشفع لهم

يوم العرض العظيم

بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ الحمدَ لله، نحمدُه ونستعينُه ونتوبُ إليه ونستغفرُه ونعوذُ به من شرورِ أنفسِنا وسيئاتِ أعمالِنا، من يهدِهِ الله فلا مُضل له، ومن يُضلل فلا هادي له، ونصلي ونسلم على سيدنا محمد، عبدُ الله ورسولُه، وعلى آله وصحبه ومن تبِعهم بإحسانٍ إلى يوم الدين، وبعد:

فإن عظمةَ الإسلامِ وسُمُوّ شريعته حقيقةٌ لا جدال فيها، جاءت نصوصُ الشريعة مؤيدةً لها، وكان تاريخ المسلمين الأول شاهداً عليها ودليلاً على صدقها، ولمّا كانت الشريعة الإسلامية خاتمةَ الشرائع السماوية وكتابُها آخرَ الكتبِ السماوية نزولاً كان حقيقاً على الله تعالى أن يجعلها حاويةً لكل ما يقيم أمر الدين والدنيا ويُصلح حال الخَلقِ في كل الأزمنة والأمكنة إلى يوم الدين.

وقد ظل المسلمون يطبقون الشريعة في كل علاقاتهم، ويحتكِمون إليها في أقضيتهم، فعاشوا بذلك أعزةً أقوياء، فأناروا للبشرية سبيل الخير، وكانوا خيرَ أمةٍ أُخرجت للناس، ولما ران عليهم الاستعمار تبيَّن له أن احتكامهم إلى كتابِ ربهم وسنة نبيهم هما مصدر قوتهم، فكانت غايته صدَّهم عن دينهم، بتركِهم لشريعتهم واستبدالِها بقوانينَ من صُنع البشر، تخالف ما في مجتمعنا المسلم من عاداتٍ ونظمٍ، فأصبحت الشعوب الإسلامية تُحكم بنظمٍ قانونيةٍ من خارجها، ففقدت استقلالها التشريعي، ونجح عدوها في تفتيت وحدتها، فذلَّ المسلمون وهانوا بعد أن أعرضوا عن كتاب ربهم وسنة رسوله، وانقطعت اللُّحمَة بين المواطن والقانون، وصار كل همِّه البحث عن وسيلة للتحايل على أحكامه.

ولقد تنبه رجال الفقه والقانون المسلمون إلى هذا الخطر، وحذَّروا من عواقبه، وطالبوا بالرجوع إلى الفقه الإسلامي، باعتباره مصدر كل القوانين، بعد أن تبيَّن لهم أن الاحتكام إلى قوانين مستوردة أمرٌ يرفضه ضمير الأمة، ولا يحقق مصالحها، بل يشعُر معه المواطن بالتبعية والإذلال، وهو يحتكم إلى ما لا يؤمن بقدسيته، ولا يلمس عدالته، وقد بدأت هذه الدعوة تُؤتي ثمارها، حيث صار الفقه الإسلامي يُدرَّس في كليات الحقوق، وتوالت القوانين المستمدة من الفقه الإسلامي في الصدور في كثير من البلدان الإسلامية، كما بدأ رجال القانون في العالم الغربي يولون وجُوههم شطرَ الفقه الإسلامي، للتعرف على ما به من مبادئ ونُظمٍ قادرةٍ على تحقيق التوازن بين مصالح الفرد والمجتمع، نظراً لما يتمتع به الفقه الإسلامي من دقةٍ في الصياغة وبراعةٍ في الأسلوب، لا يدانيه فيهما تشريع آخر.

وبهذا أصبحت دراسة الفقه الإسلامي ضروريةً لمن يَدرُسُ القانون، لأن كثيراً من القوانين مستمدةٌ منه، ولابد لدراسته من التمهيد لذلك في دروس تُعطي الطالب فكرةً عامةً، وترسُم له صورةً واضحةَ المعالِم، يعود إليها كلَّما اشتبه عليه أمر، بحيث يتعرف خلالها على هذا الفقه وأدوار تكوّنه وما طرأ عليه من ازدهار وجمود وأسباب كل منهما، كما يتعرف على أهم المدارس الفقهية وطريقة مجتهديها في الاستنباط، للوقوف على أسباب اختلاف الفقهاء، ليكون ذلك حافزاً على الإقتداء بهم، كما تعرُض هذه الدروس لبيان أهم مصادر الفقه وموقف الفقهاء من الاحتجاج بها، وكذلك لبعض النظريات والقواعد الفقهية.

وسنحاول عرض هذه الموضوعات بقدرٍ من الوضوح والعمق، دون الخوض في التفاصيل، مع تجنُّب الاختصار والإطالة في غير موضعها، بل

وسطٌ بين ذلك قواما، ونحن إذ نكتب ذلك نسأله تعالى العون والتوفيق، وأن يُلهمنا الرُّشد، ويهدينا إلى الحق ويثبتنا عليه، وأن يجعل هذا العمل في ميزان حسناتنا، وزاداً لنا ﴿يَوْمَ لاَ يَنفَعُ مَالٌ وَلاَ بَنُونَ إِلاَّ مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾، إنه أكرمُ مسئول وأفضلُ مأمول، إنه نعم المولى ونعم النصير.

المؤلف

مبحث تمهيدي

التعريف بالشريعة والفقه

قبل دراسة تاريخ الفقه الإسلامي الأمر يقتضي التعريف بالشريعة، ومدى حاجة بني البشر إليها، وأُسسها العامة، وهذا ما سنخصص له المطلب الأول، وبيان معنى الفقه وأقسامِه وفضلِه، وهذا ما سنعرض له في المطلب الثاني.

المطلب الأول

التعريف بالشريعة

الحاجة إلى الشرائع:

الإنسانُ اجتماعيٌّ بطبعِه وخِلقتِه، يصبو إلى الحياة مع غيره[1]، وينفُرُ من الخِلوة والإنفراد، لأن الله تعالى خلَقهُ ليعيش في مجتمعٍ من الناس، ولأنه في حاجةٍ دائمةٍ إلى غيره، كما أنَّ غيرَه في حاجةٍ إليه، فقِوَى كل فردٍ لوحدِه قاصرةٌ عن تلبية كل حاجاته، ولذا اندفع إلى التعاون مع الآخرين وتكوين مجتمعٍ يُشكِّل إطاراً لهذا التعاون[2].

كما أن الإنسان خُلِق وله شهوةٌ تدفعه إلى الشر، فيعتدي على غيره، ويرتكب المحرمات، لأنه مجبولٌ على حُبِّ الذات، وفي المقابل له عقلٌ يدفعه إلى الطريق السوي، لكنه لا يمكنه وحده كبحَ جِماح هذه الشهوات[3]، ولاختلاف المصالح والطبائع والحاجات اختلف الناس، وظهرت الحاجة منذُ

---

[1]- وهذا ما يؤكده الواقع، لأن تصوُّر إنسانٍ يعيش لوحده بدون مجتمع هو ضرْبٌ من الوهم والخيال. زيدان: ص4، وراجع مقدمة ابن خلدون: ص35-36.

[2]- شرف الدين: ص30.

[3]- القطان: ص7، مدكور: المدخل للفقه الإسلامي، ص13.

بدءِ الخَلِيقة إلى نظامٍ يساند العقل ويردع الشهوة، ليكفل لكل ذي حقٍ حقه، حتى لا تسُود الفوضى بين الناس، فيأخذ القوي ما يريد بقوته، ويفقد الضعيف ما يحتاج إليه بسبب ضعفه، فكان أن وضعت الجماعات الإنسانية نُظماً هدفها فضُّ المنازعات وإحقاق الحق، وإن كان ذلك بسُلطة القوي على الضعيف، إذ كانت القوة هي التي تحسم كل نزاع[1]، كما أن تلك النُظم كانت بعيدةً عن الكمال، لأنها عملٌ بشريٌ، فالقانون الوضعي مهما سَمَا واضعه لا يمكنه أن يأتي كاملاً، لعدم كمال واضعه[2]، ولهذا كانت النظم الوضعية عُرضةً للتبديل والإلغاء والتعديل، لتلافي عيوبها، وسدِّ الثغرات التي تتكاثر في بنائها كلما طال أمدُ تطبيقها[3]، وهي في كل الأحوال لا تخلو من عيوب، لخضوعها لإرادة واضعيها، والتي قد تحيدُ بهم عن الحق، ولذا كان خضوع المخاطبين بهذه القوانين لأحكامها رهيناً بقوة القائمين على تنفيذها وضعفِ المطَالبِين بالإمتثال لها، وكلَّما سنحَت لهؤلاء فرصةٌ للخروج عليها لم يتوانوا عن الإفادة منها[4]، فالإمتثال لهذه القوانين منبعُه إذاً الخوف من العقاب، وكلما أمِنَه المرء زالت كلُّ هيبةٍ واحترامٍ في نفسه لهذه القوانين، وعليه لابد من قانونٍ يملِك على الناس ظاهرَهم وباطنهم، ويكون الإمتثال له عن رضا ورغبة، لا عن خوفٍ ورهبةٍ، ولن يكون هذا إلا لتشريعٍ من صُنعِ الخالق[5]، فكان من رحمته تعالى أن أرسل إلى عباده رسلاً مبشرين ومنذرين، ليُرسُوا لهم النظم التي تبيّن

---

[1]- بدران: الشريعة الإسلامية، ص6.

[2]- علي علي منصور: ص51.

[3]- شلبي: المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، ص20.

[4]- شرف الدين: ص30.

[5]- شلبي: المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، ص21.

الحقوق، وتحمي الضعيف، وتصون الأرواح والأعراض والأموال[1]، لأن حِكمته تعالى تأبَى أن يَترُك الإنسان بلا إرشادٍ إلى طريق الحق، وقد قال: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾[2]، أي لا يُؤمر ولا يُنهى، وما الأمر والنهي إلا بيانٌ لمناهج السلوك وقواعدَ تنظيم شئون الإنسان، وهذا هو القانون أو الشريعة.

ولما وصلت البشرية إلى مرحلة النضج بعث تعالى لها تشريعاً شاملاً لكلِّ زمان ومكان، جمَعَ بين الدين والدنيا، وحفِظ للإنسان كرامته وحقوقه وحقوق مجتمعه، بينما كان الشرائع السابقة تقتصر على تنظيم حياة جماعةٍ معينةٍ في وقتٍ محدد، أما الشريعة الإسلامية فقد جاءت عامةً لكل البشر ولكل الأزمنة، ولذا جاءت معجزتها مُمَثلةً في القرآن الكريم باقيةً خالدةً بعكس معجزات الرسل السابقين، التي كانت مؤقَّتة، يضعُف أثرُها في النفوس بمرور الزمن، لأنها قُصِد بها إقناع المعاصرين لنزول دعوة ذلك الرسول فقط[3]، إذ كانت رسالةُ كلِّ رسولٍ قاصرةً على قومه، لإصلاح ما فَسَد من عقائدهم وأخلاقهم، فكانت كلُّ رسالةٍ علاجاً وقتياً لمشاكل عصرِها، وللمحافظة على عقيدة التوحيد[4]، لأن آثار الأمراض الاجتماعية لم تكن تمتد إلى مجتمعات أخرى إلا بعد حينٍ من الدهر، لقِلةِ الإتصالات بين الشعوب وصعوبتها، فكان مجيئُ رسالةٍ إلى أمةٍ ما كفيلٌ بالقضاء على ذلك المرض، فلا ينتشر في الأرض، أما الآن فالحال مختلف، فظهور مرضٍ اجتماعي لا يلبث أن ينتشر

---

[1]- أحمد الشافعي: ص7.

[2]- سورة القيامة: الآية 36.

[3]- أبو الفتوح: ص14.

[4]- القطان: ص11.

بعد مدةٍ قصيرةٍ إلى مجتمعات أخرى، ولما كان لا يتسنّى إرسال رسلٍ إلى جميع المجتمعات، لكثرة الأمراض، وللحاجة إلى عدد كبير من الرسل، وحتى لا يكثُر عددُهم ويصيرَ أمرُهم بين الناس مبتذلاً، لم يكن هناك من بُدٍّ من إرسال رسالةٍ واحدةٍ جامعةٍ لكل وسائل الإصلاح، وعامةٍ لجميع البشر بلا استثناء، فكانت رسالة الإسلام[1].

ولهذا نلاحظ أن القرآن الكريم عندما يحكي رسالات السابقين ينسبُ كل نبي إلى قومه، إذ قال عن نوحٍ عليه السلام ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحاً إِلَى قَوْمِهِ﴾[2]، وقال عن صالح عليه السلام ﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحا﴾[3]، وقال عن لوطٍ عليه السلام ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ﴾ [4]، وتحدث عن شعيبٍ عليه السلام فقال ﴿وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا﴾[5]، وقال عن موسى عليه السلام ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَى بِآيَاتِنَا إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ﴾[6]، وقال في شأن عيسى عليه السلام ﴿وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾[7]، ولكنه قال في شأن محمد ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾[8]، وقال ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾[9]، وفي الحديث الشريف "كان النبي يُبعثُ إلى

---

[1]- محمد الدسوقي: ص25 وما بعدها.

[2]- سورة هود: الآية 25.

[3]- سورة الأعراف: الآية 72.

[4]- سورة الأعراف: الآية 79.

[5]- سورة الأعراف: الآية 84.

[6]- سورة الأعراف: الآية 102.

[7]- سورة آل عمران: الآية 48.

[8]- سورة الأعراف: الآية 158.

[9]- سورة الفرقان: الآية 1.

قومهِ خاصةً، وبُعثتُ إلى الناس عامةً[1]، لأن الشرائع السابقة أتى كلٌّ منها لمعالجة خللٍ معين، في مجتمعٍ محدد[2]، أما الشريعة الإسلامية فقد جاءت بنظامٍ شاملٍ للدين والدنيا، ولكل الأزمنة والأمكنة، فصارت رسالةً جامعةً، لأنها عالجت كل الأمور المتعلقة بالبشر، وهي رسالةٌ مانعةٌ، لأنها أغنت عن أيِّ نظامٍ آخر.

وفوق هذا كله تميزت الشريعة الإسلامية عن الشرائع السماوية السابقة بأنها أوسعُ نطاقاً من حيث الزمان والمكان والموضوع، فمن حيث الزمان كانت الشرائع السابقة تبقى ساريةً إلى أن تأتي رسالةٌ جديدة، أما الشريعة الإسلامية فقد جاءت لتسري منذُ بدءِ نزولها إلى أن تقوم الساعة، ومن حيث المكان كانت الشرائع السابقة تأتي لمجتمعٍ معينٍ يسكن قريةً أو قُرى متجاورة، ولذلك قد يتعاصر وجود أكثر من نبي في وقتٍ واحد، لأن كلَّ نبيٍّ مكلفٌ برسالةٍ في نطاقٍ إقليمي محدود، أما الشريعة الإسلامية فهي رسالة لكل من على الأرض بلا استثناء، فليس هناك أنبياءٌ آخرون لمجتمعات أخرى، ومن حيث الموضوع كانت الشرائع السابقة تأتي بمضمونٍ أساسي، وهو التوحيد، تُتبِعَه ببعض الأحكام الدنيوية، التي تعالج مشكلة أو مشاكل اجتماعية معينة، أما الإسلام فقد جاء ليعالج كل المشاكل، حتى يستغني البشر عن مجيئ الرسل بعد ذلك[3].

---

[1]- صحيح البخاري: كتاب الصلاة، أبواب استقبال القبلة، باب قول النبي ﷺ جُعِلت لي الرض مسجداً وطهوراً، حديث رقم 427.

[2]- وإن اتفقت كل الشرائع في إقرار الإيمان بالله والبعث واليوم الآخر.

[3]- محمد الدسوقي: ص37، النجار: ص34-35.

مفهوم الشريعة:

الشريعةُ لغةً تدلُّ على مورِد الماء، يقال: شَرَعت الإبل إذا وردت الشريعة، وهي المكان الذي تشرب منه، كما تدل على الطريقة المستقيمة[1]، كما في قوله تعالى ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾[2]، وقد أُستعير هذا المعنى للطريقة الإلهية، فصارت الشريعة تُطلق على الأحكام التي سنَّها تعالى لعباده على لسانِ رسولٍ من رسله[3]، سواء تعلقت هذه الأحكام بالعمل أو الاعتقاد أو الأخلاق، وقد سُمِّيت شريعةً لأنها مستقيمة لا إنحراف فيها، ولأنها سبيلٌ لحياة الأرواح كما أن الماء سبيلٌ لحياة الأبدان[4].

ومن الشريعة بهذا المعنى أُشتق لفظ شرَّع بمعنى أنشأ الشريعة، وعلى هذا فالتشريع الإسلامي كلُّه كان في حياته ﷺ، ومصدره الوحي، حيث كمُلت الشريعة في حياته ﷺ، مِصداقاً لقوله تعالى ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾[5]، وبهذا فلفظ الشارع لا يُطلق إلا على الله جل وعلا، لأنه لا مُنشِئ للأحكام غيرُه[6]، والشريعة الإسلامية بهذا تكون هي جملةُ الأحكامِ المنزلةِ على سيدنا محمد ﷺ، وهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام[7]:

- أحكام اعتقادية: وهي المتعلقة بذاتِ الله تعالى وصفاته والإيمان به وبرسله وملائكته وكتبه واليوم الآخر وما فيه من حساب وثواب وعقاب،

---

[1]- الجوهري: ج3، ص1236، الزبيدي: ج5، ص394.

[2]- سورة الجاثية: الآية 17.

[3]- القرطبي: ج16، ص163.

[4]- بدران: الشريعة الإسلامية، ص27، مدكور: المدخل للفقه الإسلامي، ص11.

[5]- سورة المائدة: الآية 3.

[6]- الديباني: ص8، مدكور: المدخل للفقه الإسلامي، ص11، سراج وحسين: ص7.

[7]- شرف الدين: ص23.

وموضوع دراستها علم الكلام.

- أحكام أخلاقية: وهي المتعلقة بتهذيب النفوس واصلاحها، وبيان ما يجب أن يكون عليه المسلم في علاقاته الإجتماعية، كالأحكام المبيّنة للفضائل التي يجب أن يتحلى بها الإنسان، كالصدق والأمانة والصبر والتواضع، والأحكام المبيّنة للرذائل التي يتوجب على المرء التخلي عنها، كالكذب وخُلف الوعد والتكبر والخيانة، والأحكام الأخلاقية يبحثها علم الأخلاق.

- أحكام عملية: وتشمل أحكام علاقة الإنسان بخالقه، كأحكام الصلاة والصوم والحج، وأحكام علاقة الإنسان بغيره من الناس، كأحكام البيع والهبة والزواج والطلاق، وهذه يبحثها علم الفقه.

مقارنة التشريع الإسلامي بالقانون الوضعي:

تختلف الشريعة الإسلامية عن الشرائع الوضعية في نشأتها ومصدرها وغايتها، ولهذا فمن العبث مقارنتها بالتشريعات الوضعية الصادرة عن بشر عُرضة للخطأ، غايتهم مما يصدرونهم من تشريعات تحقيق مصالحهم، أو تكييف المجتمع وفق غايات رسموها له، ومع هذا لو عقدنا مقارنة بين التشريع الإسلامي والقوانين الوضعية لتبيَّن لنا رُجحان جانب التشريع الإسلامي، وذلك للأسباب التالية:

1- من ناحية المصدر التشريع الإسلامي مصدره إلهي، لأنه من عند الله المنزَّه عن الخطأ، قال تعالى ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[1]، أما النبي ﷺ فهو مبلِّغٌ للأحكام وليس له سلطة التشريع، ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾[2]، ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[1]، فمُنشئُ الحُكم هو

[1]- سورة الأنعام: الآية 58.

[2]- سورة المائدة: الآية 69.

الله تعالى، وعملُ الرسول ﷺ هو بيانُه وتبليغُه للخلق، وعملُ المجتهدين هو استنباط الحكم من النصوص، ولمَّا كان التشريع الإسلامي مصدره إلهي فإن قواعده لا تقبل التعديل أو التبديل أو الإلغاء، وهذا أكسبَه هيبةً واحتراما في النفوس، لأن واضع هذه الأحكام خبيرٌ حكيم، لا يخفى عليه شيئ[2]، فهو من خلَقَ الناس ويعلم ما يُصلِحهم ويُصلِح لهم دنياهم وآخرتهم، أما التشريع الوضعي فهو من صنع الإنسان، والإنسان دائماً قاصرٌ في تفكيره، محدودٌ في إدراكه، مهما اتسع عِلمه، فهو يقصُرُ عن معرفة ما يحقِّق المصلحة ويلبّي الحاجة دائماً، لأنه لو علِمها في حين فهو عاجزٌ عن عِلمِها في حينٍ آخر، ولهذا كثيراً ما تُلغى القوانين وتُعدل، لأنها تصبح بعد مدة من صدورها غير محققة لمصالح الأمة، والتي كانت هي هدف القانون عند وضعه، بل إن بعض القوانين تصادف معارضةً شعبيةً عند إصدارها، لعدم توافقها مع مصالح الناس وأحوالهم، كما أن التطبيق يكشف عن عيوب القوانين، فيحاول واضعوها سدَّ ما بها من ثغرات بإصدار قوانين لاحِقة معدِّلة لها، بينما قواعد الشريعة ثابتة، لأن واضعها عليم بأحوال الناس وما يصلُح لهم.

فالتشريع الوضعي يستمد أحكامه من سلطان الدولة التي تسنُّه وتعدلُه وتلغيه حسب حاجتها، وهو عملٌ إنساني قاصرٌ، لأن مُصدِره نفسُه غير منزهٍ عن الخطأ والهوى، كما أن التزام الفرد به يكون بقوة الدولة دون أن يتحرك ضميره بدافع الطاعة[3]، وبقاءُ هذه القوانين مطبّقةً رهينٌ ببقاءِ مُصدِرها

---

[1]- سورة النحل: الآية 44.

[2]- زيدان: ص42، محمد يوسف موسى: ص72.

[3]- وهذا ما نلحظه في سلوك بعض ذوي الثراء الذين يُخرجون زكاة أموالهم عن رضا وطيب نفس، ويتقاعسون عن دفع الضرائب التي تفرضها الدولة، مع أنها تنفق في وجه المصلحة العامة، وما هذا إلا لأن الزكاة تكليف شرعي أما الضرائب فتكليف قانوني. سراج وحسين: ص23.

ممسكاً بزمام الأمور، وكلما تغيرت أداة الحكم تغير معها ما صدر من قوانين، إذ كثيراً ما شاهدنا قوانين تسقط مع سقوط واضعيها عن سدة الحكم، لتحل محلها تشريعات أخرى، تعبر عن مصالح الحكام الجدد[1].

2- التشريع الإسلامي غايته أعمّ وأشمل، لأنه نظّم علاقة المرء بنفسه وبِربه وببني جنسه، ولهذا نصَّ على أحكام العبادات والمعاملات، لأن الإسلام دينٌ ودولةٌ، ولذا لابد أن تتناول أحكامه كل العلاقات التي تشملها أمور الدين والدولة[2]، أما القوانين الوضعية فتقتصر على تنظيم علاقة المرء بالآخرين فقط، جماعةً كانوا أم دولةً أم أفراداً، ولا تهتم بالعبادات رغم ما فيها من إصلاح للفرد وتهذيب لسلوكه.

3- كل تصرف إنساني له حكمان في التشريع الإسلامي، أحدهما يتعلق بأثر التصرف بين الناس، والآخر يتعلق بالقصد الحقيقي منه، لأن التشريع الإسلامي نظَّم الصِلة بين الإنسان وغيره من بني البشر، ونظَّم صِلته بربه بصدد نفس المسألة، ولهذا فهو يحاسِب على الأعمال الخارجية والنوايا الباطنية، بمعنى أن للتصرف حكمين في الشريعة، أحدهما دنيوي بحسب ظاهره، والآخر أخروي بحسب حقيقته الباطنة، وهذا بخلاف التشريع الوضعي، فإنه يقتصر على بيان حكم الأعمال الخارجية، ولا يُعنى بالنوايا إلا إذا ظهرت للعالم الخارجي[3]، وثمرة هذا التمييز أن التصرف يكتسب صفة الحِل والحُرمة شرعاً بحسب نية صاحبه، رغم أن الظاهر قد لا يتوافق مع ذلك، مما يكون معه التصرف صحيحاً في ظاهره، ومحرَّما في حقيقته، وهذا

---

[1]- بدران: الشريعة الإسلامية، ص79، النبهان: ص17.

[2]- أبو الفتوح: ص10.

[3]- كبارة: ص81.

التمييز لا يعرفه القانون أصلاً، ولهذا كان للتصرف فيه حكمٌ واحد بحسب ظاهره[1].

4- أحكام التشريع الإسلامي يخشاها المرء في السِّر والعلن، لأنه لا يمكنه التهرب من تطبيقها، أو الإحتيال في ذلك، فلو تنصَّل من عقاب الدنيا فعقاب الآخرة آتٍ لا محالة، لأن عين الشارع لا تغفل ولا تنام، ولذا كان المسلمون الأوائل يؤثِرون رضا الله تعالى، ويعترفون بما ارتكبوه من معاصيَ، ولو قاموا بها بعيداً عن أعين الناس، وهذه الخشية من الله هي التي تفسِّر لنا قِلة المنازعات بين الناس في صدر الإسلام[2]، وهذا بخلاف القانون الوضعي، إذ يحاول الإنسان الإفلات من أحكامه ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، بل إن الناس تفنَّنوا في أساليب الإفلات من تطبيق القوانين، وكانت السعادة تغمرهم كلَّما أفلحوا في ذلك، فكان الإمتثال للأحكام الشرعية عن اقتناع، والإمتثال للأحكام القانونية عن خوف[3]، لشعور الناس أنَّ التشريعات الوضعية عُرضة للخطأ، وربما تكون متحيزة أو ظالمة، لصدورها عن بشرٍ غير معصومين، يتأثرون بمصالحهم وعواطفهم الشخصية والظروف المحيطة

---

[1]- الزرقا: ج1، ص28-29، الصابوني: ص17.

[2]- أبو الفتوح: ص10.

[3]- ولهذا لما حُرّمت الخمر في صدر الإسلام بادر المسلمون إلى التخلص مما لديهم من خمور، لاقتناعهم بضرورة الامتثال للأمر الإلهي، في حين أن الولايات المتحدة لما أرادت تخليص شعبها من مضار الخمر أصدرت سنة 1930م قانوناً جرَم بيع الخمور وشراءها، ومهّدت لذلك بدعاية واسعة، حيث أصدرت تسعة آلاف مليون صفحة في بيان مضار الخمر، وقد أدى تطبيق هذا القانون إلى قتل 250 شخصاً وحبس نصف مليون ومصادرة الملايين من الأموال، ومع هذا اضطرت الحكومة إلى إلغائه سنة 1933م، لأنه لم يكن له أي أثر في النفوس يحملها على طاعته واحترامه، بعكس الأثر الشرعي الذي لم يسبقه دعاية أو نشر كتبٍ، ومع هذا أحدث أثره في اقناع المسلمين بضرورة الإمتثال له. زيدان: ص42- 43.

بهم[1]، أما التشريعات الإلهية فلن تكون إلا عادلة، لأن واضعها أنزلها لكل عباده، وأراد بها تحقيق مصالحهم جميعا.

5- رغم إتفاق القوانين الوضعية مع الأحكام الشرعية في الغالب من الأحكام إلا أن القوانين الوضعية قد تُجيز ما تحرّمه الشريعة كالربا والإجهاض، وقد تحظر ما تبيحه الشريعة كالإجتماع في مكان معين[2].

6- التشريع الإسلامي وُلِد متكاملاً، في حين أن التشريع الوضعي يلبّي الحاجات الحاضرة فقط وقت تشريعه، أو في ما هو منظور من المستقبل، ثم بعد فترة يظهر عجزه عن حكم ما جَدَّ من حوادث، مما يدعو إلى تعديله، كما أن التشريع الوضعي خاصٌ بجماعة معينة، في وقت معين، مما يدعو إلى تغييره كلما تطورت الجماعة وتبدَّلت أحوالها، أما الشريعة فهي صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، لأنها لم تأتِ لقومٍ دون آخرين، أو لعصرٍ دون عصر، بل جاءت وافيةً بمطالب كل الجماعات ولو تغيَّر العصر، إذ بعد أن مرَّ على ظهورها أكثر من خمسةَ عشر قرناً لا تزال صالحةً للتطبيق رغم تغير ظروف الحياة، بينما اندثرت عشرات القوانين وانقلبت مبادؤها إلى عكس ما أُريد منها بعد فترة من ظهورها، لتخلُّفِها عن مسايرة حياة المجتمع[3].

7- الفقه الإسلامي طُبِّق خلال قرون عديدة، في مختلف الأقطار، وعاصر الرخاء والشدة، والسيادة والاستعباد، والإزدهار والجمود، فكانت له ثروة فقهية لا مثيل لها، يجد فيها كل فرد أو جماعة أو بلد حلولاً لكل مشاكله، أما التشريعات الوضعية فهي وليدة بلاد الغرب، وقد استمدها منها بعض بلاد

---

[1]- النبهان: ص6.

[2]- الديباني: ص12.

[3]- القطان: ص16-17.

الإسلام، وعمرها لا يزيد على قرنين على أبعد تقدير، بعد أن تحقق لأهل تلك البلدان فصلُ الدين عن شئون الحياة الدنيوية[1].

8- الأصل في الجزاء الديني أن يكون أُخروياً فقط، كما في عقوبة الحقد والحسد، ولكن متطلبات الحياة وضرورة الحفاظ على استقرار المجتمع وضمان حقوق الأفراد اقتضى اقترانه بجزاء دنيوي في أحوال عديدة، كما في عقوبة القتل والسرقة، أما التشريع الوضعي فجزاء مخالفته دنيوي فقط[2].

كما أن الشريعة لا تحمي أحكامها بفرْضِ الجزاء فقط، بل إنها تُثيب الطائع، مما يقلِّل من حالات الفِرار من تطبيق الأحكام الشرعية، لإستشعار الناس الخشية من الله تعالى، ولو ضعُفت رقابة المخلوق[3]، أما القانون فيعاقب المخالف دون إثابة الطائع، وما هذا إلا لأن طاعة الشريعة عبادة، أما طاعة القانون فليست كذلك دائماً، بل إنها قد تكون معصية، إذا كان النص القانوني يأمر بما هو مخالف للشريعة.

أسس التشريع الإسلامي:

لكل تشريع دعائم يرتكز عليها، وبها تكون قوته وضعفه، ولمَّا كان الإسلام قد جاء لإصلاح أحوال الناس، وإيجاد نظام يكفل لهم الاستقرار، فلابد له إذاً من تغيير ما ألِفه الناس قبل الإسلام، ولهذا كان يأمر وينهى، مراعياً في ذلك حال المخاطبين وما يحقق مصالحهم، وقد راعى في ذلك أُسساً عامةً هي:

1- نفي الحرج:

راعى الشارع التيسير على الناس، لأنه عليمٌ خبير بأحوالهم، وما هُم

---

[1]- علي علي منصور: ص41.

[2]- سراج وحسين: ص22.

[3]- بدران: الشريعة الإسلامية، ص79.

عليه من صحة ومرض، وقوة وضعف، ولهذا جاءت التكاليف الشرعية في حدود الإستطاعة، لقوله تعالى ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾[1]، وقوله ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[2]، وقوله ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[3]، وقد ثبت أنه ﷺ ما خُيّر بين أمرين إلا اختار أيسرهما، ما لم يكن إثماً[4]، كما ثبت عنه ﷺ قوله: "يسروا ولا تعسروا"[5]، بل إنه دعا على من يشُق على أمته بقوله: "اللهم من ولِيَ من أمر أمتي شيئاً فشقَّ عليهم فاشقُق عليه، ومن ولِيَ من أمر أمتي شيئا فرفِق بهم فأرفُق به"[6]، ولهذا لم يكن في الأحكام الشرعية ما تضيق به النفوس، ويصعُب أداؤه، لأن المشقة ليست من أغراض الشارع، فغايته هي تحقيق المصالح ودفع المضار[7]، ولكن هذا لا يعني إنتفاء أصل المشقة، لأن التكليف لا يتحقق إلا مع شيئٍ منها، فنفيُ الحرج معناه رفع المشقة التي لا يطيقها الإنسان ولا يحتملها، وليس رفعُ كلِّ مشقة[8].

ورغم كثرة النصوص الدالة على التيسير فإنه قد ينجم عند التطبيق بعض المشقة في أحوال معينة لبعض الناس، مع أنها ميسورة لغيرهم، لأن الأحكام الشرعية جاءت عامةً، دون النظر لفردٍ أو حادثةٍ معينة، ولرفعِ هذه المشقة سنَّ الشارع رُخَصاً عند الضرورة، منها أنه شَرَع الصوم ورخَّص في

---

[1]- سورة المائدة: الآية 6.

[2]- سورة البقرة: الآية 185.

[3]- سورة البقرة: الآية 286.

[4]- سنن أبي داود: كتاب الأدب، باب التجاوز في الأمر، حديث رقم 4785.

[5]- صحيح البخاري: كتاب الأدب، باب قول النبي ﷺ يسروا ولا تعسروا، حديث رقم 5774.

[6]- مسند أحمد: حديث رقم 24101.

[7]- شرف الدين: ص69.

[8]- الشاطبي: ج2، ص123-133.

الفطر للمسافر والمريض والشيخ الهرم، ورخَّص لمن لا يقدر على القيام في الصلاة أن يصلي كيفما استطاع، وأباح عند الضرورة ما كان محظوراً، كتناول الميتة ولحم الخنزير والخمر والنطق بكلمة الكفر عند الإكراه عليها، ولمن عجز عن استعمال الماء للوضوء أو لم يجده شرَع التيمم، واعتبر الإكراه والمرض والخطأ والنسيان والجهل من الأعذار التي تقتضي التخفيف ورفع الإثم[1].

2- التدرج في التشريع:

ظهر الإسلام بين العرب وقد تأصَّلت في نفوسهم عادات لا يسهُل اقتلاعها دفعةً واحدة، وإلا تحقق الحرج، فاقتضت حكمته تعالى أن يتدرج في أحكامه رِفقاً بهم، ولهذا نزل القرآن منجَّماً حسب الحوادث، ولم تُشرع أحكام السنة دفعةً واحدة، بل كانت الأحكام تأتي إجابةً عن سؤال، أو بياناً لحُكم حادثة وقعت، أو بناءً على تقدير الشارع أن حكماً معيناً قد آن أوان تشريعه، وهذا كله يجعل التشريع موصوفاً بالتدرج، ليتم تحويل الناس عن طِباعهم الذميمة إلى طِباع جديدة بصورةٍ أسهل وأرفق.

فالخمر تمكَّنت من نفوس أهل الجاهلية، فأكثروا من شُربها، حتى تغنَّى شعراؤهم بها، وأشادوا بها وبشاربيها، ولما أراد الشارع تحريمها تدرج في ذلك، لأن النفوس لم تكن مهيَّأة للإقلاع عنها، فقال تعالى ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾[2]، ولم يصرِّح بالتحريم، وإن كان ذلك يُفهم ضِمناً، لأن ما كثُر إثمه وَجَب تركُه، ولهذا استمر الناس في شربها قائلين نأخذ منفعتها ونترك إثمها، وترَكَها

---

[1]- المصدر السابق: ج2، ص122.

[2]- سورة البقرة: الآية 219.

بعضهم قائلين لا حاجةَ لنا فيما فيه إثمٌ كبير[1]، ولما شرِب جماعةٌ من الصحابة خمراً، وقاموا للصلاة وهم سُكارى، فخلطوا في القراءة، حرّمها تعالى في أوقات الصلاة بقوله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾[2]، لكسرِ عادةِ إدمان شُربها، ولتنافي تعاطيها مع مقاصد الصلاة، لِما يغلُب على السكران من فقدانٍ للوعي وقِلة مبالاة، وهذا لا يستقيم مع ما يلزم للصلاة من خُشوعٍ وخُضوع، ولما كانت الصلوات خمساً، وأوقاتها متقاربة، كفَّ الصحابة عن شربها نهاراً، واكتفوا بذلك ليلاً، مما ضيَّق من فُرَص شُربِها، ثم حُرّمت الخمر نهائياً بعد أن تهيأت النفوس لقبول التحريم بقوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾[3]، ولصراحة هذه الآية في التحريم لم يحتجِ الأمر إلا إلى مُنادٍ ينادي في جنبات المدينة بأن الخمر قد حُرّمت، فبادر القوم إلى الإقلاع عنها، وإهراق زِقَاقِها.

والزنا كان مباحاً ثم حُرّم، وكانت عقوبته الإيذاء بالقول والحبس في البيت، لقوله تعالى ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا (15) وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا﴾[4]، ثم شددت العقوبة بقوله تعالى ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ

---

[1]- القرطبي: ج5، ص200.

[2]- سورة النساء: الآية 43، وراجع القرطبي: ج5، ص200.

[3]- سورة المائدة: الآية 90.

[4]- سورة النساء: الآيتان 15-16.

الْأَخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[1]، فثبت الجلد بالقرآن لغير المحصن، وثبت الرجم للمحصن بالسنة الشريفة[2].

والصلاة فُرضت في أول الأمر ركعتين بالغداة وركعتين بالعشي، فلما أَلِفها الناس فُرضت الصلوات الخمس، وكانت ركعتين ركعتين ما عدا المغرب، ثم أُقِرَّت الركعتان في صلاة السفر، وزِيدت في صلاة الحضر إلى أربع ركعات في كل من الظهر والعصر والعشاء[3].

والصيام شُرع أولاً ثلاثة أيام من كل شهر في قوله تعالى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (183) أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ﴾[4]، ثم فُرض صوم شهر رمضان، بعد أن أَلِف الناس الصوم، وذلك بقوله تعالى ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[5].

ومن التدرج في التشريع أن الله جل وعلا أمر المسلمين بالعفو عن المشركين في أول الأمر والصبر عليهم والإعراض عنهم وتركِ مقاتلتهم، لأن المسلمين كانوا ضِعافاً، وذلك في قوله تعالى ﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾[6]، فلما اشتد ساعد المسلمين إذِن لهم في القتال دفاعاً عن أنفسهم في قوله تعالى ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ

---

[1]- سورة النور: ص2.

[2]- الشافعي: الرسالة، ص247، الأرموي: ج2، ص660.

[3]- صحيح البخاري: كتاب الصلاة، باب كيف فرضت الصلاة في الإسراء؟، حديث رقم 343.

[4]- سورة البقرة: الآيتان 183-184.

[5]- سورة البقرة: الآية 185، وراجع الشافعي: الرسالة، ص157، القرطبي: ج2، ص275.

[6]- سورة الأنعام: الآية 106.

عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾[1]، ثم فَرض عليهم القتال بقوله تعالى ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾[2].

والتدرج في التشريع أحد العوامل التي ساعدت على تقبل التشريع الإسلامي والامتثال له، وفيه تيسير على المخاطبين به، وهو الملائم لحالة العرب الأميين آنذاك[3]، ولهذا كان أول ما نزل من القرآن آيات العقيدة والبعث والجزاء، فلما ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام، وبياناً لهذا تقول عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها: "كان أول ما نزل من القرآن سورةٌ نزلَ فيها ذِكرُ الجنة والنار، حتى إذا ثابَ الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول الأمر لا تزنوا لقالوا: لا ندع الزنا أبداً، ولو نزل لا تشربوا الخمر لقالوا: لا ندع شرب الخمر أبداً"[4].

3- قلة التكاليف:

التكاليف في الإسلام مرتبطة بالوِسع والطاقة، فلا تكليف بما لا يُطاق، وهذا يتجلى في أن الأحكام الشرعية كانت قليلة، فلم تُشرع إلا على قدر الحاجات التي دعت إليها، ولم تُشرع أحكامٌ لحلِّ مسائل افتراضية أو للفصل في منازعات محتملة الوقوع[5]، وقلة التكاليف لازمةٌ لعدم الحرج، لأن في كثرتها إيقاعٌ لمن أراد الالتزام بها في الحرج، ومن دَرَسَ القرآن الكريم عَلِم ما فيه من أوامر ونواهي في زمن قليل، وسَهُل عليه العمل بها، ويدل على هذا قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ

---

[1]- سورة الحج: الآية 39.

[2]- سورة البقرة: الآية 190.

[3]- زيدان: ص111، خلاّف: ص19، أحمد يوسف: ص36.

[4]- صحيح البخاري: كتاب فضائل القرآن، باب تأليف القرآن، حديث رقم 4707.

[5]- خلاّف: ص20.

تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾[1]، وقوله ﷺ وقد سُئل عن الحج أفي كل عام يا رسول الله، فقال: "لو قلت نعم لوجبت، ولما استطعتم، ذروني ما تركتُكم، إنما أهلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم"[2]، وقوله ﷺ: "أعظم المسلمين في المسلمين جُرْماً من سأل عن أمرٍ لم يُحرَّم على المسلمين فحُرِّم عليهم من أجل مسألته"[3].

ولهذا كان ﷺ ينهى أصحابه عن السؤال عمَّا سكتت عنه النصوص، ويطلب إليهم الأخذ بالأصل، وهو الإباحة، ويؤكد هذا قوله ﷺ: "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحرَّم حرمات فلا تنتهكوها، وحدّ حدوداً فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها"[4]، فالشريعة لم تُثقِل كواهل أتباعها بكثرة الأوامر والنواهي، والمتتبع للأحكام الشرعية يلاحظ مظاهر هذا الأساس التشريعي، فالعبادات المشروعة قليلة بالنسبة للشرائع الأخرى، فالصلوات خمسٌ في اليوم والليلة، والصوم شهرٌ في العام، والحج مرةٌ في العمر، والمحرمات قليلة بالنسبة لما هو مباح، ولهذا جاءت على سبيل الحصر، كالمحرمات من النساء والأطعمة، بينما الأصل أن الأشياء مباحة دون حصر بطائفة معينة[5].

4- تحقيق العدالة بين الناس:

الناس في نظر الشريعة سواء، لا تفاضل بينهم في الحقوق والواجبات

---

[1]- سورة المائدة: الآية 101.

[2]- السنن الكبرى للبيهقي: كتاب الحج، باب وجوب الحج مرة واحدة، حديث رقم 8403.

[3]- سنن أبي داود: كتاب السنة، باب لزوم السنة، حديث رقم 4610.

[4]- سنن الدارقطني: كتاب الرضاع، باب الرضاع، حديث رقم 4316، وراجع ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج8، ص1067، ابن القيّم: ج1، ص71.

[5]- إبراهيم عبد الرحمن: ص20.

بسبب مال أو حسب أو جنس أو لون، فكل الناس سواسية، لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى، وفي هذا المعنى يقول تعالى ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾[1]، ويقول أيضاً ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾[2]، ويقول جلت قدرته ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾[3]، ولهذا لما أرادت قريش إعفاء امرأةٍ من شرفاء قريش من إقامة حد السرقة عليها، وشفَّعوا في ذلك أسامة بن زيد ﷺ، الأثير المقرب للرسول ﷺ، قال ﷺ له منكراً فعله: "أتشفع في حد من حدود الله"، ثم قام فخطب قائلا: "أيها الناس إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيمُ الله لو أن فاطمة بنت محمدٍ سرقت لقطعت يدها"[4].

فها هي النصوص الشرعية لم تقصُر العدالة على طائفة أو جنس، وإنما طلبتها للجميع، وحذَّرت من ترك العدل لأي سبب، فنراها تحثُّ على العدل، وتنفِّر من الظلم وتحرِّمه، فالعدالة في الإسلام مطلوبة من ولي الأمر والقاضي والأب والزوج، ومن كل راعٍ مسئول عن رعيته، وقد كانت سبباً في دخول كثير من الناس في الإسلام، وما دامت العدالة مطلوبة فالظلم محظور شرعاً، ولهذا نرى النصوص الشرعية تنفِّر منه، كما في قوله تعالى ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ

---

[1]- سورة النساء: الآية 58.

[2]- سورة النحل: الآية 90.

[3]- سورة النساء: الآية 134.

[4]- صحيح مسلم: كتاب الحدود، باب قطع الشريف وغيره، حديث رقم 1688، صحيح البخاري: كتاب الحدود، باب إقامة الحدود على الشريف والوضيع، حديث رقم 6405.

الْأَبْصَارُ﴾[1]، وقوله ﷺ: "الظلم ظلمات يوم القيامة"[2].

وقد طبّق ﷺ مبدأ العدالة، مساوياً بين أقاربه وغيرهم من الناس، ولهذا لما أهدر في حجة الوداع ما بقي من ربا الجاهلية بدأ بإهدار ربا عمه العباس، رغم أنه أقرب الناس إليه[3]، كما طبق الخلفاء الراشدون هذا المبدأ، حيث قال أبو بكرٍ الصديق ﷺ في أول خطبة له: "يا أيها الناس إني قد وُلِّيتُ أمرَكم ولستُ بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، وإن أقواكم عندي الضعيف حتى آخذ له بحقه، وإن أضعفكم عندي القوي حتى آخذ منه الحق"[4]، كما قال عمر بن الخطاب ﷺ للمصري القبطي الذي شكا إليه من ابن عمرو بن العاص ﷺ: "اضرب ابن الأكرمين"، رداً لحقه عليه، ثم قال لعمرو: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً".

5- تحقيق مصالح الناس:

جاءت الشريعة لتحقيق مصالح الناس جميعاً، رغم اختلاف البيئات والأزمان، لأنها شريعةٌ عامةٌ لكل البشر ولكل عصر، إذ لو لم تكُن محققة لمصالحهم لكانوا في ضيقٍ منها، مع أنها جاءت رحمةً بهم، ولهذا يقول الفقهاء: "حيث توجد المصلحة فثمَّ شرعُ الله"، لأن كل ما لا يؤدي إلى تحقيق المصلحة يكون إما خروج عن التشريع، أو سوء فهم أو تطبيق له[5]، فالشريعة لا تطلب القيام بفعلٍ أو تصحِّحه إلا لأنه يحقق منفعة للناس في الدنيا والآخرة، ولا تنهى عن فعلٍ أو تبطلَه إلا لما فيه من مفسدة.

---

[1]- سورة إبراهيم: الآية 42.

[2]- صحيح البخاري: كتاب المظالم، باب الظلم ظلمات يوم القيامة، حديث رقم 2315.

[3]- سنن ابن ماجه: كتاب المناسك، باب الخطبة يوم النحر، حديث رقم 3305.

[4]- أبو عبيد: ص12.

[5]- بلتاجي: ص116.

ومن مظاهر هذا الأصل ما يلي:

- وجود النسخ في الشريعة الإسلامية وقت نزولها، أي في العصر النبوي، ممثلاً في رفعِ حكمٍ شرعي بحكمٍ شرعي آخر متأخر عنه[1]، فقد يشرعُ الله تعالى حكماً لموافقته لمصالح الناس وقت تشريعه، ثم تزول تلك المصلحة، فيأتي بحكمٍ آخر، يكون محققاً للمصلحة الجديدة[2]، ومن أمثلة ذلك أن عدة المتوفى عنها زوجها كانت عاماً كاملاً، ويجب على الزوج أن يوصي لها بالنفقة والسُكنى، لقوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾[3]، وقد كان هذا الحكم مناسباً في أول التشريع لِمَا عليه العرب في جاهليتهم من حبسهم زوجة المتوفي زمناً طويلاً، ربما يمتد إلى آخرِ عمرِها، تلبس فيه أسوأ ثيابها، فلو شُرِعت العدة أقل من عام لنفرت منها النفوس، ولَمَّا أذعنوا للحكم الجديد واطمأنوا إليه نسخه الشارع، وجعل العدة أربعة أشهر وعشراً في قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾[4].

- إذنه ﷺ في زيارة القبور بعد أن كان قد نهى عن ذلك خشية فساد العقيدة، كما حدث مع اليهود، عندما عظَّموا قبور أنبيائهم، حتى اتخذوها مساجد، وهذا يؤدي إلى الشرك، ولكن لمَّا سكن الإيمان القلوب أذِن ﷺ لهم في زيارتها، بقوله: "كنت نهيتُكم عن زيارة القبور، فقد أُذِن لمحمد في زيارة قبر

---

[1]- ابن الحاجب: ج2، ص185، القرافي: ج1، ص109، الأرموي: ج2، ص638.

[2]- النسخ وُجد أيضا في القوانين الوضعية، وهو ناشئ عن قصور عِلم واضعيها بأحوال الناس وبما سيقع من حوادث، كشفت حال وقوعها عن عيوب هذه القوانين، أما النسخ في الشريعة فصادر عن الله المحيطُ علمهُ بكل شيئ، وغايته من ذلك التدرج في تشريعاته، تيسيراً على الناس وتحقيقاً لمصالحهم. أحمد الشافعي: ص34.

[3]- سورة البقرة: الآية 240.

[4]- سورة البقرة: الآية 234، وراجع القرطبي: ج3، ص226-227.

أمه، فزوروها فإنها تُذَكِّر الآخرة"[1]، فالمصلحة كانت في المنع من الزيارة، ثم صارت في الإذن بذلك.

- تحريم كل ما يكون ضررُه أكثر من نفعه، ولهذا حُرِّمت الخمر، لأن ضررها بإفساد العقل أكثر من انتفاع البائع بربح بيعها والشارب بلذة شربها، وحُرِّم الربا لأن ضرره على المدين أكثر من منفعة الربح التي تعود على الدائن.

- تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة عند تعارضهما، لأن الضرر الذي يلحق الجماعة أشد من الضرر الذي يلحق الفرد، ولهذا منعت الشريعة الاحتكار، وأجازت لولي الأمر نزع الملكية الخاصة إذا تطلبت المصلحة العامة ذلك.

- تشريع الرُخَص عند وجود مشقة في تطبيق الحكم الشرعي، كإباحة النطق بكلمة الكفر عند الإكراه عليه، حِفظاً لبقاء النفس، وإباحة تناول المحرمات عند الضرورة، وإباحة الفطر في رمضان للمسافر والمريض، وفي هذا كله دفعٌ للمشقة، مما تتحقق معه المصلحة وتُدرأ المفسدة.

المطلب الثاني

التعريف بالفقه

معنى الفقه:

الفقه لغةً العِلمُ بالشيئ والفهمُ له، وغلب على عِلم الدين لشرفه[2]، وقد ورد بهذا المعنى في قوله تعالى ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي (27) يَفْقَهُوا

---

[1]- صحيح الترمذي: كتاب الجنائز، باب الرخصة في زيارة القبور، حديث رقم 1054.

[2]- الجوهري: ج3، ص2243، الفيروزآبادي: ج4، ص291.

قَوْلِي﴾[1]، وقوله ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ﴾[2]، وقوله ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾[3]، وقد أُطلق الفقه في صدر الإسلام على فهمِ الأحكام الشرعية، سواء كانت اعتقادية أو أخلاقية أو عملية، أي أن معناه فهْم أحكام الدين، وقد استخدمه القرآن الكريم بهذا المعنى في قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[4]، واستعمله ﷺ بهذا المعنى في قوله: "من يُرِد الله به خيراً يفقهه في الدين"[5]، وقد ظل إطلاق الفقه بمعنى فهْم كل الأحكام الشرعية إلى عصر أبي حنيفة، حيث أطلق على علم الكلام "الفقه الأكبر"، تمييزا له عن الفقه الأصغر، أي فقه المسائل العملية، في كتاب ألَّفه في مسائل العقيدة[6]، وبعد تطور العلوم، وتحدّد نطاق كل علم، صار الفقه يُطلق على فهم الأحكام العملية دون سواها، ولهذا عرَّفه العلماء بأنه "العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من الأدلة التفصيلية"[7]، وهذا التعريف يضع عدة قيود على مفهوم الفقه، هي:

- وَصْفُ الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعية يستبعد منه العلم بالأحكام التي مصدرها العقل، مثل الكل أكبر من الجزء، أو التي مصدرها الحس والتجربة، مثل كون الخمر مُذهبة للعقل، والعِلم بشروق الشمس وغروبها،

---

[1]- سورة طه: الآية 26-27.

[2]- سورة هود: الآية 91.

[3]- سورة الأعراف: الآية 179.

[4]-سورة التوبة: الآية 123.

[5]- موطأ مالك: كتاب الجامع، باب القدر- النهي عن القول بالقدر، حديث رقم 1667.

[6]- زيدان: ص62، شلبي: المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، ص32.

[7]- الغزالي: ج1، ص4، القرافي: ج1، ص57، الأرموي: ج1، ص229.

وإدراك الحرارة والبرودة.

- وَصفُ الأحكام بأنها عملية يُخرِج من الفقه الأحكام الشرعية الاعتقادية، كالعلم بوجود الله تعالى والعلم بصفاته، لأن مجالها علم الكلام، كما يُخرِج منه الأحكام الأخلاقية، مثل كون الصبر والصدق والشجاعة والكرم صفات حسنة، وكون أضدادها صفات قبيحة، لأنها ليست أعمالاً وإنما هي صفات لمن اتصف بها، ولهذا أُفرِد لها علمٌ مستقل، هو علم الأخلاق، ولكن لو اتخذت هذه الصفات صورة الأعمال، كإعطاء صدقة للوصف بالكرم، أو الهرب من المعركة للوصف بالجبن، فإنها تدخل ضمن نطاق علم الفقه، وبهذا فإن علم الفقه يقتصر على الأحكام العملية المتعلقة بأفعال العباد، وبيان أحكامها من وجوبٍ وندبٍ ووكراهةٍ وتحريمٍ وإباحةٍ وصحةٍ وبطلانٍ، كالعلم بوجوب الصلاة والصوم وأركانهما وشروطهما، وحرمة القتل والسرقة، ووجوب قراءة الفاتحة في الصلاة.

- هذا العلم موصوف بأنه مكتسب، وهذا يُخرِج من الفقه العلم الموحَى به، كعلم جبريل عليه السلام وعلم الرسول ﷺ بالأحكام الشرعية، لأنه علمٌ مباشِرٌ من الله تعالى، ولم يُكتسب بالاجتهاد والنظر في الأدلة[1]، كما أن الشخص المقلِّد للفقهاء من غير اجتهاد منه لا يُسمى فقيهاً، لأن علمه بالأحكام لم ينشأ عن نظرٍ واستدلال بالأدلة وإنما تلقَّاه عن إمامه من غير اجتهاد وبحث[2]، كما أن الأحكام الشرعية التي وردت بها نصوص صريحة في الكتاب والسنة لا يُسمى العلم بها فقهاً، لأنه ليس بطريق البحث والاجتهاد، حيث دلَّت النصوص على هذه الأحكام بشكل قطعي، وإن كانت كلمة فقه

---

[1]- ابن الحاجب: ج1، ص25.

[2]- ابن الحاجب: ج1، ص30، الأرموي: ج1، ص230.

شملت هذا النوع من الأحكام في العصور الحديثة[1].

- هذا العلم مكتسب من الأدلة التفصيلية، والتي يدل كل دليل منها على حكمٍ خاصٍ لواقعة أو فعلٍ معينٍ، بعيداً عن التجريد والعمومية، لأن غايته تطبيق النص الشرعي على واقعة معينة، أما الأدلة غير التفصيلية فمجالها علم أصول الفقه، والذي يضع القواعد التي تحدِّد سُبل الاستنباط من النصوص والطريقة الصحيحة للاجتهاد وتبين شروطه[2].

هذا ويُسمى من اتصف بهذا العلم فقيهاً، وذلك إذا كان على معرفة بأغلب الأحكام الشرعية، فمعرفة قدرٍ يسيرٍ منها لا يجعله فقيهاً، وإلا صار كل الناس فقهاء، لأن لكل منهم علماً ببعضها، ولكن لا يجب لوصفه بالفقيه معرفته بكل الأحكام الشرعية، ولا يُطلق وصف الفقيه إلا على العارفين بالأحكام الشرعية للأفعال الإنسانية، أما المتخصصون في غير الفقه فلا يُسمَّون فقهاء، كالفلاسفة والمفسرين وعلماء الحديث والطب والفيزياء والفلك وغيرهم، حيث يُنسب كلٌ منهم إلى علمه[3].

والفقه علمٌ مستنبطٌ بالرأي والاجتهاد، ولهذا لا يجوز أن يُسمى الله تعالى فقيهاً، لأنه لا يخفى عليه شيئ، ولم يتلقَّ علمه عن غيره أو ببذل جُهد منه، كما لا يُسمى الرسول ﷺ ولا جبريل عليه السلام فقيهاً، لأن علمهما بالأحكام الشرعية لم ينشأ عن نظرٍ واستدلال وإنما عن إخبار الله تعالى لهما.

وبهذا يتضح لنا أن الشريعة أعمُّ من الفقه، لأنها تشمل الأحكام

---

[1]- حسان: ص8، وقارن محمد كمال الدين إمام: ص14.

[2]- ابن الحاجب: ج1، ص30، الأرموي: ج1، ص230.

[3]- مدكور: المدخل للفقه الإسلامي، ص46.

الاعتقادية والأخلاقية والعملية، بينما يقتصر الفقه على الأحكام العملية[1]، كما أن الشريعة إنشاءٌ للأحكام، وهذا يكون لله تعالى فقط، أما الفقه فهو فهْم هذه الأحكام، وهذا عملٌ بشريٌ[2].

أقسام الأحكام العملية:

الفقه الإسلامي نظامٌ ديني دنيوي، لأن الشارع الحكيم نظَّم أمور الدين والدنيا، حيث نظَّم علاقة الإنسان بربه وبغيره من الأفراد وعلاقته بمجتمعه وعلاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول في حاليْ السلم والحرب، فهو نظامٌ شاملٌ لكل العلاقات، لأن الإسلام ليس عقيدةً فقط، بل هو دينٌ ودولة[3]، ونظراً لتنوع الأحكام الفقهية وكثرتها فقد قسمها الكُتَّاب إلى قسمين تسهيلاً لفهمها وبيان خصائصها، حيث قُسِّمت إلى:

- **عبادات:** وهي الأحكام الشرعية التي تنظم علاقة المرء بربه، ببيان ما فرضه عليه وما نهاه عنه، ويُقصد بها التقرب إليه، طلباً لرضاه، وخوفاً من عقابه، وشكره على نعمه، كالصلاة والصيام والحج.

- **معاملات:** وتشمل الأحكام التي تنظِّم علاقة الفرد بالدولة وبغيره من بني البشر وعلاقة الدولة الإسلامية بالدول الأخرى، ويُقصد بهذه الأحكام المحافظة على حقوق الناس وتحقيق مصالحهم ودفع الفساد عنهم وحفظ الأمن والنظام داخل الدولة الإسلامية والمجتمع الدولي، والغاية الأساسية من المعاملات هي تحقيق المصالح الدنيوية، ومع هذا فإن امتثالها طاعةٌ لله، ومخالفتها معصية له، ومن أمثلتها البيع والرهن والوصية ومراعاة حقوق الجيران والأسرى

---

[1]- شرف الدين: ص24.

[2]- زيدان: ص65.

[3]- محمد يوسف موسى: ص113.

وقواعد الحرب.

والفارق بين القسمين أن العبادات مقصدها التقرب إلى الله تعالى وشكره، والمعاملات هدفها مصلحة دنيوية، وإن كانت العبادات تحقق مصالح العباد والمعاملات في اتباعها طاعة لله تعالى، ولكن ذلك يتحقق تبعاً لا أصلاً[1]، كما أن العبادات يجب اتباعها دون البحث عن عِللها، لأن العقل لا يمكنه إدراك عللها، إذ جاءت بها النصوص آمرةً أو ناهيةً، وكل ما نعرفه عن عِللها مما وردت به النصوص أو عرفناه بالاستنباط لا أثر له في بيان أحكامها[2]، كما أنها ثابتة لا تتأثر باختلاف البيئة والزمان، أما المعاملات فالأصل فيها قيامها على العقل، ولهذا جاءت أحكامها مقرونة بعللها، ليُفهمَ أن الحُكم يكون مصاحباً لعلَّته، فإن تغيرت العِلة تغيَّر الحكم بما يناسب وجه المصلحة[3]، ولهذا نرى العقلاء في زمن الفِترات[4] استعملوا عقولهم في تشريعها، فأصابوا في الكثير منها، وإن جانَبهم التوفيق في بعضها، ولمَّا جاء الإسلام أقرهم على كثيرٍ مما تعاملوا به[5].

فضل الفقه والفقهاء:

فرض الله تعالى طلب العلم على المسلمين، حيث قال ﷺ: "طلبُ العلم فريضةٌ على كل مسلم"[6]، وقد بينت أفضليته عدة أحاديث شريفة، منها قوله ﷺ: "مَن سلَكَ طريقاً يبتغي فيه علماً سلك الله به طريقاً إلى الجنة، وإن

---

[1]- أحمد الشافعي: ص14.

[2]- شلبي: المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، ص34، محمد يوسف موسى: ص115.

[3]- شرف الدين: ص25.

[4]- الفِترة هي المدة التي بين كل رسولين. ابن منظور: ج8، ص174، الجوهري: ج2، ص777.

[5]- شلبي: المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، ص34.

[6]- سنن ابن ماجه: كتاب المقدمة، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، حديث رقم 224.

الملائكة لتضع أجنحتها رِضاً لطالب العلم، وإن العالم ليستغفِرُ له منْ في السموات ومن في الأرض، حتى الحيتان في الماء، وفضلُ العالِم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب، إن العلماء ورثةُ الأنبياء، إن الأنبياء لم يورّثوا ديناراً ولا درهماً إنما ورَّثوا العلم، فمن أخذ به أخذ بحظٍ وافر"[1].

ولما كانت العلوم تشرُف بشرف موضوعها كان علم الفقه أشرف العلوم، لأنه يبحث في أحوال الإنسان الدينية والدنيوية، وقد حثَّ الشارع على الاشتغال به، لأن به يتبين الناس الحلال من الحرام، والصحيح من الباطل، وذلك لقوله تعالى ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[2]، والحكمة - كما بينها ابن عباس رضي الله عنهما- هي معرفة القرآن وأحكام الحلال والحرام[3].

وقد دعا الشارع المؤمنين إلى التفقه في أمور دينهم بذات الصيغة التي دعاهم بها إلى الجهاد في سبيله، بقوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[4]، لأن الإجتهاد في معرفة أحكام الشرع يعادل الجهاد في سبيل الله، لأن كليهما دفاعٌ عن الدين وتقويةٌ لدعائمه، فالآية الكريمة واضحة الدلالة في إفادة أنه لا ينبغي أن يخرج كل المؤمنين إلى الجهاد، بل يخرج بعضهم للجهاد في ميدان المعركة، ويخرج بعضهم للجهاد في ميدان العلم النافع، وهو التفقه في الدين، لأن قيام الدين لا يكون إلا بالجهاد والفقه

---

[1]- سنن الترمذي: كتاب العلم، باب فضل الفقه على العبادة، حديث رقم 2682.

[2]- سورة البقرة: الآية 269.

[3]- تفسير ابن كثير: ج1، ص571.

[4]- سورة التوبة: الآية 123.

معاً[1]، كما أن الجهاد نفسه يحتاج إلى الفقه، إذ لا يتم على وجهه الصحيح إلا بعد معرفة أحكامه الشرعية، ولاشك أن ما وصل إليه المسلمون من ضعفٍ وتخلف في عصرنا الحاضر يرجع لا إلى تركهم الجهاد فقط بل وإلى تركهم التفقه في أمور حياتهم، واعتمادهم على علوم غيرهم[2].

ولما كان الفقه علمٌ جليل فقد كان للعلماء، لا سيما علماء الفقه، فضلٌ كبيرٌ عند ربهم، نتبينه في قوله تعالى ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾[3]، كما أن الشارع فضَّل العالِم على العابد، وهذ يؤكده قوله ﷺ: "فضلُ العالِم على العابد كفضلِ القمر ليلةَ البدرِ على سائر الكواكب"[4]، وقوله ﷺ: "فقيهٌ واحدٌ أشدُّ على إبليس من ألف عابد"[5]، كما قال ﷺ: "من يُرد اللهُ به خيراً يفقهه في الدين"[6]، وقال أيضاً: "قليلُ الفقه خيرٌ من كثيرِ العبادة"[7].

ومن هذا كله تظهر لنا أهمية دراسة الفقه الإسلامي، ويبدو هذا بالنسبة لطالب كلية الحقوق، باعتباره القاضي والفقيه والمحامي غداً، محققاً لعدة فوائد منها:

- التعرف على التراث الفقهي الذي تركه الأجداد، وبيان ما وصلوا إليه من اعتزاز بشريعتهم، لوفائها بمصالح الدين والدنيا.
- المقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، وتلمُّس أوجُه الكمال في

---

[1]- ابن القيم: ج2، ص233.

[2]- أحمد يوسف: ص9.

[3]- سورة فاطر: الآية 28.

[4]- سنن أبي داود: كتاب العلم، باب الحث على طلب العلم، حديث رقم 3641.

[5]- صحيح الترمذي: كتاب العلم، باب فضل الفقه على العبادة، حديث رقم 2681.

[6]- سنن ابن ماجه: كتاب المقدمة، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، حديث رقم 221.

[7]- الهيتمي: كتاب العلم، باب الخير كثير ومن يعمل به قليل، حديث رقم 514.

الشريعة وأوجه القصور في القانون.

- التشريع الإسلامي طُبِّق في البلاد العربية مدةً طويلةً من الزمن، وطالبُ كليةِ الحقوق يدرُس تاريخ القانون الروماني، ألا يجدر به التعرف على ما طُبِّق إلى الآن في بلاده بدلاً من دراسة تاريخ قانون انزوى منذ زمن بعيد!

- كثيرٌ من النصوص القانونية، لاسيما في مجال الأحوال الشخصية والحدود والقصاص، مستمدٌ من الفقه الإسلامي، ولذا فدراسته ستفيد في فهمها وتفسيرها من قِبل القضاة والمحامين بل والمتقاضين.

- القاضي مطالبٌ قانوناً بالرجوع إلى الشريعة الإسلامية لاستكمال ما يجدُه من نقصٍ في نصوص القانون، مما يُوجب عليه دراسة الفقه، ويجعلها في غاية الأهمية.

- الفقه الإسلامي هو الدعامة الأساسية في الكفاح ضد الغزو الفكري الغربي، لأن المستشرقين لا يقفون من العقيدة الإسلامية ذات الموقف العدائي الذي يقفونه من الفقه الإسلامي، ولهذا كان التراث الفقهي هو خط الدفاع الأول عن الإسلام، وهذا ما تنبه إليه المصلحون، إذ كانت الحركات الإصلاحية تبدأ من بَعْثِ هذا الفقه، والدعوة إلى تجديده وإظهاره بالمكانة التي تليق به، ولاشك أن أول خطوة للقيام بهذا كله هي دراسة أساسياته وقواعده.

الباب الأول

تاريخ الفقه الإسلامي

يتضمن علم التاريخ ذِكر الوقائع وتحديد أوقات وقوعها وما كان لها من أثر في حياة البشر، ومحاولة الربط بينها، والبحث في أسباب وقوعها، وبهذا فتاريخ أي علمٍ من العلوم يُعنى ببحث نشأة هذا العلم ومراحل تطوره وحياة رجاله القائمين عليه وما قدموه من نتاجٍ فكريٍ لخدمته.

ولم يعرف المسلمون تخصيص كل علمٍ على حِدة بالدراسة التاريخية، بل إن تاريخ العلوم كان يتم عرضه بصورة مجملة في كتب التاريخ العام عند ذِكر الوقائع، والحديث عن سِير مشاهير الرجال، والتعريف بالحالة العلمية لعصر من العصور، أما إفراد تاريخ عِلم معين بالدراسة، وتنسيقه تنسيقاً قائماً على أساسٍ علميٍ فهذا أسلوبٌ جديدٌ في الدراسة، لم يظهر إلا في العصر الحديث، وإن كنا نجد بذور ذلك في بعض كتب السابقين، لاسيما عند ابن خلدون، والذي أفرد الباب السادس من مقدمته للحديث عن العلوم، وخصَّ الفصل السابع منه بعلم الفقه.

ومع كثرة الكتابات الحديثة في موضوع تاريخ الفقه إلا أن ذلك لا يحول دون معاودة الكتابة فيه، لإختلاف الغاية، حيث حرص بعض الكُتَّاب على مجرد العرض التاريخي للحوادث وبيان تسلسلها والبحث عن عِللها، ولكننا نقصد من إعادة الكتابة محاولة رسم تخطيط عام، يظهر فيه المنهج الذي سار عليه السابقون، فهذا أولى من ذلك السرد التاريخي، والذي سيأتي عَرَضاً لا غايةً في حدِّ ذاته، بحيث نستلهم منه الأسلوب الأمثل لفهم نصوص الشريعة، لأن الفقه هو خط الدفاع الأول عن الشريعة، ونقطة بداية أي محاولة إصلاحية، غايتها العودة إلى الإسلام الصحيح.

وهذا يقتضينا تقسيم هذا الباب إلى فصولٍ ثلاثة، نعرض في الأول منها لأدوار الفقه الإسلامي من خلال تتبُّع نشأة هذا الفقه ومراحل تطوره، وما طرأ عليه على مر العصور من قوة وضعف وجمود ونهوض، والعوامل التي أثَّرت في ذلك كلِّه، والأسباب التي جعلت للفقه مكانته في حياة المسلمين حيناً من الدهر، وتلك التي انتزعت منه فيما بعد هذه السيطرة، وأدت تقريبا إلى إقصائه عن الحياة العلمية، وقصْرِه على المسائل الشخصية والعبادات، مع بيان طرق الفقهاء في التأليف في عهود الرقي والانحطاط، وما كان لهذه الأساليب من أثرٍ في الإحسان إلى الفقه أو الإساءة إليه، ونتناول في الفصل الثاني أهم المذاهب الفقهية ومنهج كلٍ منها في الاستنباط وأهم رجالها، أما في الفصل الثالث فسنعرض لبعض الشُّبهات التي أُثيرت حول الفقه، والتي حاول بها البعض عرقلة مسيرته، ولكن قبل هذا كله سنعرض لبيان ملامح حياة العرب في جاهليتهم، لتلمُّسِ ما أحدثه الإسلام في حياتهم من تغيير.

مطلب تمهيدي

حالة العرب قبل الإسلام

ظهرت الشريعة الإسلامية بين العرب في شبه الجزيرة العربية بنزول الوحي، ونَمَت فيها، ومنها خرجت إلى البلدان الأخرى، ولما كان للبيئة تأثير في كل شيئ فلابد إذاً لدراسة تاريخ هذه الشريعة من إلقاء نظرة على حالة العرب قبل الإسلام، لأنهم الذين نزل القرآن الكريم بلغتهم، ونشأ التشريع بينهم، وذلك للوقوف على بواعث إنزال هذه الشريعة، وما أحدثته في حياة العرب من تغيير، إذ رغم أن أسباب الوهَن والانحلال قد أدركت في ذلك الزمن سائر الأمم، لكنها كانت أكثر بروزاً عند العرب في جاهبيتهم.

فقد عاش العرب قبل الإسلام حياة بدائية[1]، محورها القبيلة، والتي كانوا عنها يدافعون، وبأمجادها يتفاخرون، ولها يتعصبون، تناصرهم سواء كانوا على حق أم على باطل، أمةٌ بلا ضوابط، لا سلطان فيها إلا للقوة، ولا ولاء للفرد إلا لقبيلته، له ما لأفرادها وعليه ما عليهم[2]، فلم يخضعوا لسلطة مركزية أو دولة، بل كانوا قبائل متفرقة، أولعوا بشرب الخمر ولعِب الميسر، وانتشر بينهم وأدُ البنات، خوفاً من الفقر أو العار، وكانت حياتهم كلها سلبٌ ونهبٌ، ساد فيها التنافس على الرياسة، فتعدَّد الحكام، واضطربت الأمور، وانتشرت الحروب التي كانت تقوم بسبب الاختلاف على السيادة، أو السيطرة على موارد الكلأ، وقد تقوم لأتفه الأسباب[3]، فقد كان فخْرُ كلِّ قبيلة في قتال الأخرى، وسفْكِ دماء أبطالها وسلبِ أموالها وسبي نسائها، ولهذا لجأت بعض القبائل إلى التحالف مع غيرها، تقويةً لكليهما، ومع ولعهم بالقتال كان من تقاليدهم إيقاف الحرب، بل تحريمها في الأشهر الحُرُم، وهي ذو القعدة وذو الحجة ومحرم ورجب[4].

وقد أدت هذه الحروب إلى إعلاء شأن الرجل والحط من قدر المرأة، لأنه أقدر منها على القتال، ولهذا هُضمت حقوقها، وحُرمت من الميراث، وشاع وأدُها، خشية وقوعها في الأسر، أو تنصُّلاً من نفقات معيشتها[5]،

---

[1]- إذ كان أغلبهم بدواً يتربصون مواسم الغيث، ويرحلون في سبيل طلب المرعى، وإن عاش بعضهم في المدن كيثرب ومكة وصنعاء والطائف.

[2]- الديباني: ص19.

[3]- الزحيلي: ص21.

[4]- محمصاني: ص36.

[5]- يبدو أن الوأد بسبب الفقر عرفته الطبقة الفقيرة، وهم الأغلبية من الأعراب، وقد كان شاملاً لجميع الأبناء حتى الذكور، بدليل أن المنع القرآني جاء شاملاً للذكور والإناث، وذلك في قوله تعالي ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ

فقضى افسلام على هذه الفوضى، أحلَّ مبادئ العفو والتسامح محل هذه الحروب، وحفظ للمرأة حياتها وكرامتها، وأمر بحُسن العِشرة بين الزوجين.

وقد تعاونت أميتهم مع البداوة على إبعادهم عن الحضارة والعلم، فلم تكن لهم حضارة تقوم على أُسسٍ، ولا علوم مدونة في كتبٍ يدرُسُونها، كما كان لجيرانهم من الفُرس والروم، ومع هذا لم يثبت أن أمةً حكمتهم فأثَّرت فيهم، كما يحدُث عادةً للأمم التي يعتريها نوعٌ من الضعف، فتقع تحت الحكم الأجنبي، ويُسرع المغلوب إلى تقليد الغالب[1]، ولكن ليس معنى هذا تجرُّدهم من كل فضل، بل كان لهم نصيب من ذلك، وإن اختلط فيه الطيب بالخبيث، إذ امتازوا بالشجاعة والكرم والإيثار وحماية الجار، كما كان لهم شيئٌ من النظم تحكُم معاملاتهم، وإن لم تصدر عن سلطة تشريعية أو هيئة معينة، لعدم معرفتهم لنظام الدولة، فقد كانت أوضاعاً وتقاليد استفادوها من البلاد المجاورة لهم، عند اتصالهم بها عن طريق الرحلات التجارية، أو من خلال البيئة والمجتمع الفِطري البسيط[2]، ومع هذا فأثَرُ العالم الخارجي في حياة العرب كان قليلاً، اقتصر على المناطق المجاورة لجزيرة العرب وما جلبه التجار أثناء رحلاتهم، فعاش العرب في شبه عزلةٍ عمَّا يدور حولهم لصعوبة الإتصال[3].

خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾ سورة الإسراء: الآية 31، وقوله تعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾ سورة الأنعام: الآية 151، إلا أن حالات وأد البنات كانت أكثر من حالات وأد الذكور، للحاجة للذكور في الحروب وحُب العرب لهم أكثر من البنات، أما الوأد بسبب العار فقد اختصت به البنات، ومع هذا لم يكن شائعاً وإلا انقرضت أجيال العرب. شرف الدين: ص20.

[1]- محمد يوسف موسى: ص14.

[2]- محمصاني: ص19.

[3]- محمد قبيسي: ص13.

وعموما كانت مكة وأهلها نموذجاً لحياة الجاهلية، إذ كانت مركزاً تجارياً هاماً، ذا قُدسية خاصة، تحكَّمت فيها مظاهر الجاهلية من تفاخر بالأنساب والأحساب والجاه والمال، وسيطرت عليها نزعة استبداد القوي بالضعيف، وسيطرة الغني على الفقير[1]، ولأهميتها التجارية وثراء أهلها أقرَّ العرب لقريش بالتقدم عليهم في كل شيئ، فلم يُعرف أنهم دانوا لأحدٍ غيرها أو أدُّوا له أتاوة[2].

هذا مجمل عن حياة العرب في جاهليتهم، ومع هذا الأمر يحتاج إلى بعض التفصيل في نواحٍ عدة:

فمن الناحية الدينية أنكر بعضهم وجود الخالق والبعث بعد الموت، وهؤلاء أخبر عنهم القرآن الكريم في قوله تعالى﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾[3]، أما من أقرُّوا بالخالق والبعث فقد عرفوا ديانات ثلاثة، هي اليهودية في المدينة وما حولها، والمسيحية وكان اتباعها قِلة، والوثنية وهي الديانة الغالبة[4]، وعبَدَ بعض العرب الجن والكواكب، كما وُجد بعض الراغبين عن ديانات قومهم، وهؤلاء أنكروا عبادة الأصنام، وعرفوا ما في الكتب السماوية، دون أن يدخلوا في يهودية أو نصرانية، وقد

---

[1]- جواد علي: ص91.

[2]- بدران: الشريعة الإسلامية، ص39، إذ لم تتعرض مكة لغزو أجنبي إلا محاولة الأحباش الاتصال بحلفائهم الرومان، بعد السيطرة على الحجاز، ولكن هذه المحاولة مُنيت بإخفاق شديد عام الفيل (571هـ)، وقبل ذلك حاول الإسكندر الأكبر السيطرة على الحجاز، لكن أسطوله فشل في الوصول إليها. جواد علي: ص90-91.

[3]- سورة الجاثية: الآية 23.

[4]- رغم انتشار العبادة الوثنية بين أغلب القبائل العربية إلا أن هذه العقيدة المشتركة لم تُفلح في توحيد هذه القبائل وجعلِها كمجتمعٍ مترابط، لأن العصبية القبلية القائمة على أساس رابطة الدم حالت دون ذلك. إبراهيم عبد الرحمن إبراهيم: ص39، محمصاني: ص37.

عُرِفوا بالأحناف، حيث عاشوا في عُزلةٍ وتأملٍ وتفكيرٍ، دون أن يُجاهروا بآرائهم، ولهذا لم تكن علاقتهم سيئة مع قومهم، بل نظرَ إليهم قومهم نظرةَ احترام وتقدير، وكانوا يلجئون إليهم في حلِّ كثير من المعضلات[1].

وقد فَشَت عبادة الأصنام بين أهل الجاهلية، فعظَّموها وقرَّبوا لها القرابين، وجعلوها الوسيط بينهم وبين ربهم، لاعتقادهم أنها تقرّبهم إلى الله تعالى، كما جاء على لسانهم في قوله تعالى ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾[2]، وقد تكاثر عدد الأصنام، فوضعوها حول الكعبة، وقام السَّدَنَة على خدمتها، حتى بلغت قبيل ظهور الإسلام 360 صنماً، أعظمها هُبل[3]، وفضلاً عن الصور العديدة للأنبياء والملائكة، التي استوردت هي والأصنام من بلاد الشام غالباً، صنع بعض أهل مكة تماثيل خاصة بهم على منوالها، ووضعوها في بيوتهم[4].

وكان لكل قبيلة عربية صنمها عند الكعبة، تحجُّ إليه، وقد جلب وضعُ الأصنام حول الكعبة الأمن والاستقرار والثراء لأهل مكة، بما يحمله الحجاج معهم من أموال وهدايا للأصنام وسدنتها، كما جلب لهم خدمتهم للكعبة وحجاجها مكانة سامية بين العرب[5]، وقد أُشير إلى رزق قريش من البيت الحرام وحصولها على الأمن في قوله تعالى ﴿لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ (1) إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ (2) فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ (3) الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ

---

[1]- جواد علي: ص60-61.

[2]- سورة الزمر: الآية 3.

[3]- محمصاني: ص40.

[4]- الشهرستاني: ج3، ص81-82.

[5]- جواد علي: ص62، بدران: الشريعة الإسلامية، ص39.

وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾[1]، وقد حمل هذا الاستقرار والأمن أهل مكة على إيثار حياة الراحة والإنغماس في اللهو والعبث أكثر من إتخاذ وسائل الدفاع عن بلادهم والعناية بالقلاع والحصون، معتمدين في أمنهم من هجوم القبائل العربية على مكة على قداستها ومكانتهم بين العرب[2].

وقد كانت لهم عبادات من صوم وصلاة وحج، فصاموا يوم عاشوراء، وطافوا حول الكعبة، وصلُّوا ودعوا حولها، إلا أن ذلك لم يكن مبنياً على نية خالصة لله، وقد أوضح القرآن الكريم ذلك في قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾[3]، وبلغوا من سخافة العقل حداً أنهم صنعوا أصنامهم من الحلوى ثم عبدوها، فلما جاعوا أكلوها، وقد أُزيلت الأصنام وصور الأنبياء والملائكة عام الفتح، وحُطِّم كل ما في البيوت من أوثان بعد أن تم تصحيح العقيدة.

وفي مجال العلاقات الأسرية، أو ما يُعرف الآن بالأحوال الشخصية، عرف أهل الجاهلية الخِطبة والزواج الذي نعرفه اليوم[4] والوليمة عند الزفاف، فأقرهم الإسلام على ذلك، كما حرَّموا على الرجل التزوج بأمه وبنته وأخته وعمته وخالته وبنت أخيه وبنت أخته، وحرَّموا على المرأة الزواج بأحد أصولها أو فروعها أو أخوالها أو أعمامها[5]، فأقرتهم الشريعة على ذلك،

---

[1]- سورة قريش.

[2]- الصالح: النظم الإسلامية، ص44.

[3]- سورة الأنفال: الآية 35. المكاء هو التصفير، والتصدية التصفيق، تفسير المراغي: ج9، ص204.

[4]- إلا أن المهر كان يأخذه والد الفتاة، ولم تكن موافقتها على الزواج شرطاً لتمامه بل لوليها إجبارها على الزواج بمن يرغبه. إبراهيم عبد الرحمن إبراهيم: ص40.

[5]- زيدان: ص28، بدران: الشريعة الإسلامية، ص41.

وكرِهوا الجمع بين الأختين، ولم يحرّموه، فحرَّمته الشريعة[1].

ومع هذا عرفوا أنواعاً من الأنكحة أبطلها الإسلام، منها نكاح المُقت، وفيه يتزوج أكبر أولاد المتوفي بزوجة أبيه، باعتبارها مِلكاً موروثاً، دون مهر ودون توقف على رضاها، أو يزوّجها لمن يشاء ويأخذ مهرها، فإن لم يرغب في ذلك انتقل هذا الحق إلى إخوته فأقاربه الأقرب فالأقرب، وله أيضاً أن يمتنع عن تزويجها حتى تموت، فيرث أموالها، وقد حُرِّم هذا الزواج بقوله تعالى ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آَبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا﴾[2]، وعرفوا نكاح المُتعة، وهو التزوج بامرأة مدة معينة، وقد أُبيح هذا الزواج في صدر الإسلام للضرورة أثناء الجهاد، ثم حرمه ﷺ[3]، وعرفوا نكاح الشِغار، وهو تزويج الرجل مولِّيته لآخر على أن يزوجه ذلك الآخر من في ولايته دون مهر، بل تُعدُّ كلٌّ منهما مهراً للأخرى، وقد سُمي شغاراً لخلوه من المهر، وهو منهي عنه بقوله ﷺ: "لا شِغار في الإسلام"[4]، وعرفوا نكاح الاستبضاع، وفيه يُرسل الرجل امرأته إلى آخر، لرغبته في إنجاب ولد يحمل صفات ذلك الرجل، وعرفوا نكاح الأخدان، وهو اجتماع رجال دون العشرة على امرأة واحدة، فإن حملت جمعتهم ونسبت الولد إلى من تختاره منهم، والذي يكون في الغالب أكثرهم شبهاً بالطفل، دون أن يستطيع الزوج الامتناع عن قبوله، وهذا الزواج محرم بقوله تعالى ﴿مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ﴾[5].

---

[1]- الشهرستاني: ج3، ص90.

[2]- سورة النساء: الآية 22، وراجع تفسير ابن كثير: ج1، ص227، القرطبي: ج5، ص103.

[3]- سنن ابن ماجه: كتاب النكاح، باب نكاح المتعة، حديث رقم 1151.

[4]- صحيح مسلم: كتاب النكاح، باب تحريم نكاح الشغار وبطلانه، حديث رقم 1415.

[5]- سورة النساء: الآية 25.

وكانوا لا يرون حداً لتعدد الزوجات، بل لكل منهم الزواج بعددٍ من النسوة بحسب قدرته المالية والجسمية ومركزه في قبيلته، إذ لم يرَ العربي ضيراً في الزواج بأكبر عدد من النساء، سعياً لإنجاب أكثر ما يستطيع من المحاربين، تقويةً له ولقبيلته[1]، وربما يعود سبب ذلك إلى كثرة عدد النساء قياساً إلى عدد الرجال، لذهابهم ضحيةً للحروب الجاهلية، فلما جاء الإسلام أباح التعدد بما لا يتجاوز أربعةً من النساء، في قوله تعالى ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾[2].

كما أن الطلاق عندهم لا يقف عند حدٍ، فكانت المرأة تقضي دهرها لا هي زوجة، ولا هي مطلقة، فرفع الإسلام عنها هذا الظلم، وقصر الطلاق على ثلاث مرات، يراجعها زوجها عقِب الطلقتين الأولى والثانية فقط، وذلك في قوله تعالى ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (229) فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾[3]، وكان التبني عندهم كالبُنوَّة الحقيقية فأبطله الإسلام بقوله تعالى ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ﴾[4].

---

[1]- الصالح: النظم الإسلامية، ص51.

[2]- سورة النساء: الآية 3.

[3]- سورة البقرة: الآية 229-230.

[4]- سورة الأحزاب: الآية 5.

وعرفوا الظِهار، وهو أن يقول الرجل لزوجته: "أنت عليَّ كظهر أمي"، واعتبروه طلاقاً، فأبطل الإسلام اعتبار الظِهار طلاقاً، وعدَّه قولاً منكراً وزوراً، وأوجب فيه كفارة، لا يحق للزوج أن يمس زوجته إلا بعد القيام بها، وقد بيّن تعالى ذلك في قوله ﴿الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ (2) وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (3) فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾[1].

وعرفوا التوارث، وكان أساسه القدرة على الدفاع عن القبيلة ومناصرة القبيلة، ولهذا خُصَّ به الذكور البالغون فقط، بحسب درجة قرابتهم للميت، فكان الميراث للأبناء الأكبر فالأكبر، وحُرِم منه النساء والأطفال، لأنهم لا قدرة لهم على المشاركة في الحروب، بل هم عُرضة للسبي، أما الإسلام فقد جعل الميراث لكل الأبناء، ذكوراً وإناثاً، ولغيرهم من الأقارب، وحدد نصيب كل وارث بصورة دقيقة.

وفي المجال الجنائي أقر الإسلام بعض ما كان يسير عليه أهل الجاهلية في المجال العقابي، كقطع يد السارق اليمنى[2] والقصاص، ولكنهم لم يقفوا بالعقاب عند الاقتصاص من الجاني وحده، بل تجاوزوه إلى جميع أفراد قبيلته، لأنها كانت في نظرهم مسئولة عن جريمته، ما لم تخلعه وتقطع صلتها

---

[1]- سورة المجادلة: الآيات 2-4.

[2]- الشهرستاني: ج3، ص93.

به، دون تفرقة في هذا بين القتل العمد والقتل الخطأ[1]، أما الإسلام فقد قصر المسئولية على الجاني، بقوله تعالى ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾[2]، بعد أن أقر مبدأ القصاص لِما فيه من حقنٍ للدماء وردعٍ للمعتدين، في قوله تعالى ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾[3]، كما أقرت الشريعة فرض الدية على العاقلة[4] والقسامة، وهي اختيار أهل القتيل عند عدم معرفة القاتل خمسين من أهل المحلة التي وُجِد فيها، يحلفون أنهم ما قتلوه، ولا عرفوا قاتله، فإن حلفوا حُكِم بالدية على جميع أهل المحلة لأولياء القتيل، وإن لم يحلفوا حُبسوا حتى يحلفوا أو يُقِروا[5]، ولكن تطبيق ذلك لم يكن بإشراف سلطة عامة، مما ترتب عليه اللجوء إلى الثأر، بينما جعله الإسلام بيد القاضي ليحكم دون تحيُّز[6].

وفي المعاملات المالية تعاملوا في ضوء ما ورثوه عن ديانة إبراهيم عليه السلام، وتأثروا بما جلبه اليهود معهم من معاملات لمَّا قدِموا إلى جزيرة العرب من بلاد الشام، طلباً للعيش قبل ميلاد المسيح، وفراراً من اضطهاد الرومان لهم بعد ظهور المسيحية، وقد زاولوا التجارة والزراعة وصناعة

---

[1]- إبراهيم عبد الرحمن: ص43، زيدان: ص36.

[2]- سورة المدثر: الآية 38.

[3]- سورة البقرة: الآية 179.

[4]- وكان قبول أهل الجاهلية للدية كبديل عن القصاص اختيارياً، وفي أحيان كثيرة دليلاً على الضعف والجبن، ولم تكن محددة المقدار، بل تُرِك تقديرها لإتفاق الخصوم، وهي بهذا تختلف باختلاف مركز الجاني والمجني عليه، ومع هذا فالعادة جرت على اعتبار دية المرأة نصف دية الرجل. إبراهيم عبد الرحمن: ص43، ابن القيم: ج2، ص100.

[5]- سنن النسائي: كتاب القسامة، حديث رقم 4707،

[6]- شرف الدين: ص18.

أدوات الحرب وبيعها للعرب[1]، كما تعامل العرب كاليهود بالربا، رغم ما فيه من ظلمٍ للمدين، فحرَّمه الإسلام بقوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[2]، وكان الدائن عندهم يسترِقّ مدِينَه إن عجز عن الوفاء بالدين، فطلب الإسلام إمهاله حتى يمكنه السداد، ورغَّب في إبرائه من الدين في قوله تعالى ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[3]، بل جعل الأداء على بيت المال عند ثبوت العجز عن السداد، بأن جعل الغارمين أحد الأصناف التي تُعطى لها الزكاة، بقوله تعالى ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾[4].

وكان التعاقد عندهم في الأصل رضائياً، فتعاملوا بالبيع والإجارة والرهن والوكالة والإعارة وغيرها من العقود، لكنهم عرفوا بعض العقود الشكلية كبيع الحصاة والمُلامسة والمُنابَذة، فإذا تساوم رجلان الشيئ المعروض للبيع فإن لمسه المشتري أو وضع عليه حصاةً أو نَبذَ البائع السلعة إلى المشتري تم العقد من غير توقفً على تحقق الرضا منهما[5]، كما شاع بينهم الغش وإخفاء عيوب السلع والنجش[6] وتصرية دواب الحلب[7]، فجاء

---

[1]- شلبي: المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، ص43.

[2]- سورة البقرة: الآية 275.

[3]- سورة البقرة: الآية 280.

[4]- سورة التوبة: الآية 60.

[5]- الشوكاني: ج4، 262، السبكي: ج2، ص172، ابن جزي: ص283.

[6]- النجش وسيلة احتيالية تتحق بالزيادة في ثمن السلعة المعروضة للبيع لا رغبة في شرائها بل لدفع الغير إلى شرائها بثمن أعلى من سعرها الحقيقي. الشوكاني: ج5، ص165.

[7]- التصرية هي عدم حلب الحيوان أياماً ليجتمع اللبن في ضرعه فيغتر به المشتري ويزيد في ثمنه ظناً منه أن ذلك عادة له. السرخسي: ج13، ص38، ابن قدامة: ج4، ص149.

الإسلام ووضع لهم قواعد تنظم معاملاتهم بقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾[1]، وحددت السنة الشريفة ضوابط المعاملات المشروعة، وبيَّنت صورها غير المشروعة، كما عرفوا الوصية، وأجازوها للوارث وغير الوارث، دون تحديد لمقدارها، فجعلها الإسلام في ما لا يزيد على ثلث التركة، وأوقف ما زاد على الثلث أو كان لوارث على إجازة الورثة[2].

وفي المجال العلمي لم يكن للعرب أي دراية بالعلوم إلا ما اكتسبوه بالتجربة التي أملتها عليهم طبيعة الحياة في الصحراء، لأنهم كانوا أمةً أمية، لا تعرف القراءة ولا الكتابة، فأقر الإسلام ما وجده من هذه العلوم مفيداً، كمعرفتهم بالنجوم والإهتداء بها في البر والبحر، كما عرفوا العِيافة، وهي رميُ الطير بحصاة، إن طار يميناً تفاءلوا، وإن طار شمالاً تشاءموا، فأبطلها الإسلام، لأنها إدعاء للعلم بالغيب، وكذلك الحال في الاستقسام بالأزلام، وهي أقداحٌ ثلاثة، مكتوبٌ على أحدها أمرني ربي، وعلى الثاني نهاني ربي، ولا شيئ على الثالث، وكانوا يشاورونها في أمورهم، فإن خرج الأول مضوا في أمرهم، وإن خرج الثاني أحجموا عنه، وإن خرج الثالث ضربوها مرة أخرى، حتى يخرج الأول أو الثاني، كما كان لهم بعض العلم بالتاريخ وأخبار الأمم السابقة والشعر والطب[3].

وفي المجال السياسي كان نظام الحكم قبلياً، مما ولَّد الحاجة إلى التجمع والعصبية القبلية، وكانت السيادة في كل قبيلة لشيخها، فهو الذي يقودها

---

[1]- سورة النساء: الآية 29.

[2]- سنن أبي داود: كتاب الوصايا، باب ما لا يجوز للموصي في ماله، حديث رقم 2864.

[3]- الشهرستاني: ج3، ص83، الشاطبي: ج2، ص73.

في الحرب، ويمثِّلها أمام القبائل الأخرى، ويفصل في الخصومات بين أفرادها، وهذا الشيخ يستمد قوته من قوة القبيلة نفسها، لأنه ليس لديه جيش[1]، ولهذا لو تمرَّد فردٌ على سلطاته فليس بإمكانه فرض عقوبة عليه أحياناً، وكان كل ما يتعرض له هو غضبُ القبيلة وسخطها، مما قد يضطره إلى هجرها والانضمام إلى أمثاله من المتمردين، وقد تطرد القبيلة أحد أفرادها، لسوء خُلُقه أو ارتكابه جناية لا ترغب في تحمل المسئولية عنها، حيث تعلن خلعَها له، فتنقطع علاقتها به، ويصبح دمُه هدراً لا تُطالب القبيلة به، ولا تكون في المقابل مسئولة عن أفعاله[2]، وقانون كل قبيلة تستمده من الأعراف السائدة في عصرها، وهذه الأعراف كانت ملزِمة للجميع، حتى شيخ القبيلة، وأهم القبائل العربية قبيلة قريش، وكانت في مكة، وإن امتازت بقيام نظامها السياسي على الشورى، من خلال اجتماع زعمائها في دار الندوة[3].

أما التنظيم القضائي فلم يكن مستنداً إلى قواعد ثابتة، بل كان فضُّ المنازعات بين الأفراد يتم عن طريق الانتقام الشخصي، وما قد يستتبعه من نشوب الحرب بين القبيلتين، لأن الدم –حسب رأيهم- لا يغسله إلا الدم[4]، وفي بعض الأحيان يتم فض النزاع عن طريق التحكيم، مع مراعاة شخصية المحكوم عليه والمحكوم له، وهذا أدى إلى اختلاف الأحكام بحسب مكانة المحكوم عليه والمحكوم له، وكان القضاة غالباً من الكهنة الذين يتظاهرون بأن لديهم قُدرة غيبيَّة تكشف عن إرادة الألهة، وكان تنفيذ الأحكام يستند إلى مدى

---

[1]- محمصاني: ص23.

[2]- المرجع السابق: ص52-53.

[3]- جواد علي: ص72، النبهان: ص71.

[4]- زيدان: 37، محمصاني: ص29.

ما يتمتع به الحَكَم من احترام من قِبل المحكوم عليه وقوة من صدر الحُكم لصالحه[1]، نظراً لانقسام المجتمع إلى قِلة غنية جاهلة متحكمة وكثرة فقيرة ضعيفة مسلوبة الحقوق بل حتى الحياة أحياناً.

ما سبق كله كان داخل الجزيرة العربية، وخارجها كانت الأحوال لا تقِل في الفوضى عنها داخلها، فقد تقاسمت العالم دولتا الفرس والروم، ومع أن كلاً منهما كانت تبدو ظاهرياً مملكةً متماسكة الأركان حافلةً بأسباب القوة والحضارة، لكنها في واقع الأمر كانت متعفنة، ينخر فيها الفساد، ويملأ حياتها الصراع الداخلي والخارجي، فعبادة الفرس قامت على المجوسية القائمة على خُرافة ازدواجية الآلهة: إله الخير وإله الشر، والمجتمع انقسم إلى طبقات، يسيطر أعلاها على من هو أقل منه، فيستعبده ويستغله، مما أفرز من يدعو إلى الإطاحة بهذا النظام، وإبداله بإباحية فوضوية مبنية على الإشتراك في النساء والأموال، فازداد سوء الحال سوءً، بينما قامت ديانة الرومان على الدين المسيحي، محرَّفاً وفق ما يحقق سيطرة الحكام على الرقاب، وتسخيره لإذلال الناس وضمان انقيادهم[2].

وكانت الحروب بين هاتين الدولتين لا ينطفئ أُوَارُها[3]، فسُفِكت الدماء، وأُثقِل الرعية بالضرائب، تمويلاً لهذه الحروب ولبذخ الحكام ورجال

---

[1]- زيدان: ص25، ولهذا كان بعض الحكماء يأخذون مسبقاً العهود والمواثيق لتأكيد قبول المتخاصمين بحكمهم. محمصاني: ص33.

[2]- النجار: ص26.

[3]- ويبدو أن المستفيد الوحيد من تلك الحروب هم أهل الجزيرة وبالأخص أهل مكة، لأن جزيرتهم أصبحت هي الطريق الوحيد الآمن للتجارة بين الشرق والغرب، فتولوا الوساطة التجارية بقوافلهم التي نقلت السلع عبر البر لا البحر.

الدولة[1]، ونظراً لأن كلتا الدولتين كانت مضطرة للاحتفاظ دائما لنفسها بقوات دفاعية باهظة التكاليف فقد استعان الطرفان في صراعهما بالعرب، حيث أسس الفرس إمارة الحِيرة على نهر الفرات، وكوّن الرومان إمارة الغساسنة في الشام، فتأثر عرب الإمارتين بثقافة من والوه من الأجانب[2]، ورغم كل الخسائر البشرية والمادية لم تفلح الدولتان في التخلي عن تحاسدهما وتنافسهما، بل مزقهما الاستبداد الداخلي، فكان الصراع طاحناً بين رجال كلٍ منهما، فأتى معه بالمهالك على وتيرةٍ تبدو مستمرة[3]، يُضاف لهذا أن الحكم في كلٍ منهما كان يقوم على الاضطهاد الديني لمخالفي ديانة الدولة.

وبهذا فإن الأحوال تهيأت لاستقبال من يصلحها، وينقذ الناس من اضطراب العقيدة وفساد الأخلاق والعصبية للقبيلة، ويخلِّص الضعفاء من تحكُّم الأقوياء، ويحطِّم قواعد الكبرياء والفوارق بين الطبقات، ويقضي على التمييز العنصري، ويرفع من قَدر المرأة، ويشيع المحبة والتنافس في الخير بدل التفرق والتباغض، ولكن الناس أحباء لما ألفوه ولو كان خاطئاً، أعداء لما جهلوه ولو كان حقاً، فأعرضوا عن دعوة الحق، فقارعهم الرسول ﷺ بالحجة، ودعاهم إلى إعمال عقولهم، فظهر الإسلام، وبدأ نورُه يشِع حتى شمل الكون.

---

[1]- الصالح: ص36.

[2]- القطان: ص25.

[3]- مجموعة من المستشرقين: هل للقانون الروماني تأثير على الفقه الإسلامي؟ ص125.

الفصل الأول

أدوار الفقه الإسلامي

لم يتكون الفقه الإسلامي دفعةً واحدة بل على مدى خمسةَ عشر قرناً، بدأت منذ بزوغ فجر الإسلام إلى عصرنا الحاضر، وقد اعتاد الكُتَّاب تقسيم حياة الفقه الإسلامي إلى أدوار، بحسب ما يتسم به كل دور من خصائص تميزه عن غيره من حيث حالة الفقه ومصادره وعمل الفقهاء فيه، وإن اختلفت طرائقهم في تحديد عدد هذه الأدوار، تبعاً لاختلافهم في طريقة البحث التي فضَّلها كلٌ منهم، ويمكن تقسيم العصور التي مر بها الفقه الإسلامي إلى ما يلي:

- عصر الرسالة، ويشمل التشريع في عصر النبوة، وهو عصر التأسيس.
- عصر الخلفاء الراشدين.
- عصر ما بعد الخلفاء الراشدين، وهو عصر صغار الصحابة وكبار التابعين، ويبدأ من سنة 40هـ، ويمتد إلى أوائل القرن الثاني الهجري.
- عصر الأئمة المجتهدين، ويبدأ من أوائل القرن الثاني الهجري إلى منتصف القرن الرابع الهجري.
- عصر الانتصار للمذاهب والتقليد، ويبدأ من منتصف القرن الرابع الهجري إلى ما قبل عصر النهضة.
- عصر النهضة الحديثة، ويبدأ بظهور مجلة الأحكام العدلية سنة 1286هـ إلى الآن، ويشمل الاتجاهات الحديثة في إحلال الفقه الإسلامي بدلاً من القوانين الوضعية، أو تصحيح القوانين الوضعية بما يتماشى وأحكام الشريعة.

ورغم تحديد بداية ونهاية كل دور وربطها بأسباب معينة فإن هذا كله أمرٌ تقريبيٌ، لأن الفقه لم ينتقل من دور إلى دور دفعةً واحدة، حتى توجد

فواصل زمنية بين هذه الأدوار، بل كان الانتقال تدريجياً، ولهذا كانت هذه الأدوار متداخلة، فنهاية كل دور تتشابه مع بداية الدور اللاحق له، وإذا كان من السهل علينا إدراك تقسيم هذه الأدوار الآن فذلك غير ميسور لمن عاصروا تلك الأحداث، لأن الأحداث لا تُدرَك آثارها ويمكن مقارنتها بغيرها إلا بعد وقوعها بمدة من الزمن[1].

المبحث الأول

دور الرسالة

يشمل العصر الذي عاش فيه النبي ﷺ، وقد بدأ بنزول الوحي واستمر حتى وفاته ﷺ سنة 11هـ، وكانت مدته 22 سنة وشهرين و22 يوما[2]، أي من سنة 610م إلى سنة 632م، وهو عصر التشريع بمعناه الدقيق، أي بمعنى إنشاء الأحكام، وقد كان ذلك عن طريق الوحي، وبإنتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى انقطع الوحي، بعد أن كَمُلت الشريعة، أما عمل الرسول ﷺ فكان تبليغ الأحكام المنزلة إليه عن طريق الوحي، ولم تكن له سلطة إنشاء الأحكام، لأنه مأمور بالحكم بين الناس بما أنزل الله ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾[3]، وإذا لم تكن للنبي ﷺ سلطة التشريع فإنها لن تكون لمن جاء بعده من فقهاء ومجتهدين، ولهذا انحصر عملهم في البحث عن هذه الأحكام واستنباطها من مصادرها[4].

وفي هذا العصر عالج الإسلام أحوال العرب، فبدأ بإصلاح العقيدة،

---

[1]- النبهان: ص102.

[2]- أحمد العجوز: ج1، ص38.

[3]- سورة المائدة: الآية 49.

[4]- حسان: ص23، أحمد الشافعي: ص46.

بالدعوة إلى عبادة الله وحده وتركِ عبادة الأوثان، ولما استقرت أمور العقيدة اتجه إلى وضع نظام للحياة، فجاءت أحكام الأسرة والعبادات والأموال والجهاد وغيرها، وقد مكث ﷺ بعد البعثة بمكة حوالي ثلاث عشرة سنة، وبالتحديد اثنا عشرة سنة وخمسة أشهر وثلاثة عشر يوماً، ثم هاجر إلى المدينة، فمكث بها حوالى عشر سنين، وبالتحديد تسع سنوات وتسعة أشهر وتسعة أيام[1].

1- التشريع في مكة[2]:

في مكة كان المسلمون قِلةً مستضعفين، لم تتكون منهم أمة، ولهذا اقتضت طبيعة الدعوة في هذه المرحلة أن يكون التشريع موجهاً إلى إرساء الدعائم الأساسية للدعوة الجديدة، ممثلةً في التوحيد والرسالة واليوم الآخر، فعالج التشريع أحوال العرب، ليكون إيمانهم عن اقتناع، وليتكون منهم دعاةٌ لهذه الدعوة، ولهذا اهتم بإصلاح العقيدة ومكافحة الوثنية، بالدعوة إلى عبادة الله تعالى ونبذِ ما كان يعبده الناس، لأن إصلاح العقيدة هو الأساس الذي يُبنى عليه ما عداه، ولأن الناس لن يقبلوا أحكام الإسلام إلا إذا صلُحت عقيدتهم وآمنوا بالله وبوحدانيته، وقد كان أسلوب القرآن في ذلك الحث على التوحيد، والاعتبار بما كان من تاريخ الأمم السابقة مع أنبيائهم، وما لاقوه من عقابٍ لمخالفتهم دعوة رسلهم، والدعوة إلى ترك العادات الجاهلية، كوأد البنات وقتل النفس بغير حق، وطلبَ إليهم التحلي بالفضائل والتعاون على البر والتقوى، ودعاهم إلى إعمال عقولهم، والتفكر في ملكوت السموات والأرض، وترك تقليدهم الأعمى لآبائهم.

ولم يتناول القرآن الكريم شيئاً من التشريعات العملية إلا بالقدر الذي

---

[1]- الخضري: ص9، الصابوني: ص46، كفافي والشريف: ص42.

[2]- الشاطبي: ج3، ص102-103-406.

يتصل بحماية العقيدة، كتحريم تناول الميتة والدم وما لم يُذكر اسم الله عليه، أو ما كان له أثرٌ في ارتباط المخلوق بالخالق وتوجيه النفس إلى الخير كالصلاة، وقد استغرق هذا كله نحو ثلثي القرآن، لأن تشريع هذه الأحكام وليدُ الحاجة، ولا حاجةَ إلى الأحكام العملية آنذاك، لقلة المسلمين، ولأن السلطان مدة إقامة النبي ﷺ بمكة كان بيد المشركين، فلم يكن هناك داعٍ لتشريع الأحكام التي تنظم شئون الدولة، لأنه لم توجد دولة إسلامية قبل الهجرة[1].

2- التشريع في المدينة[2]:

لما أُبطِلت العصبية القبلية، وأُبدِل بها الولاء للإسلام، ورسخت العقيدة في النفوس، أذِن الله تعالى لرسوله ﷺ بالهجرة إلى المدينة، فكثُر عدد المسلمين، وتكونت من المهاجرين والأنصار أمةٌ، صار لها شئون الدولة، فدعت الحاجة إلى سن التشريعات المنظمة لعلاقات أفراد الأمة بعضهم ببعض، وعلاقاتهم مع غيرهم في حاليْ السلم والحرب، حيث نزلت الآيات المبينة لأحكام الحياة الدينية والدنيوية من عبادات ومعاملات وجنايات ومواريث ووصايا ونظام للأسرة، وشُرِعت الأحكام التي تنظم شئون القضاء، كما شُرِع الصوم والزكاة، وتناول التشريع المدني تحريم الربا وأحكام الجهاد في حال النصر أو الهزيمة، وما تبعه من معاهدات بين المسلمين وغيرهم وقواعد معاملة الأسرى.

وعموماً لم يترك الوحي ناحية من نواحي الحياة إلا نظمها، ولكن لا ينبغي أن يُفهم من هذا أن كل ما جاء من تشريعات كان جديداً، بل منه ما كان معمولاً به في الجاهلية، وتم صبغه بالصبغة الإسلامية، لأن الإسلام ينظر

---

[1]- عباس حمادة: ص46.

[2]- الشاطبي: ج3، ص407.

للأشياء من وجهة ما فيها من مصلحة أو مفسدة، ويرتب عليها أحكامها تبعاً لذلك[1]، فما كان صالحاً من أحكام أهل الجاهلية أبقاه، وما كان منها فاسداً ألغاه، وما جمع بين الأمرين أبطل ما فيه من فساد، وقد نزل في هذه المرحلة ما يقرب من ثلث القرآن، وكان أغلبه في شأن التشريعات العملية، إلا أن القرآن استمر في تناول المسائل التي سبق عرضها في التشريع في مكة.

مميزات التشريع في العصر النبوي:

1- اكتمال أصول الشريعة وقواعدها قبل وفاته ﷺ، مصداقاً لقوله تعالى ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾[2]، وعلى هذا يكون زمن التشريع قد انتهى بوفاته ﷺ، وكل ما كان بعد ذلك هو مجرد تطبيق للقواعد واستنباط من النصوص.

2- واقعية التشريع، فلم يقم على افتراض وقائع أو تخيّلها، بل كان الوحى ينزل بمناسبة حادثةٍ معينة أو إجابةً عن سؤال أو رداً على استفتاء أو فصلاً في قضية عُرضت على النبي ﷺ[3]، وقلَّما نزلت تشريعات غير مسبوقة بسؤال أو سبب، ولهذا نجد بعض الآيات الكريمة مصدَّرة بكلمة يسألونك أو يستفتونك، حيث وردت كلمة يستفتونك في القرآن مرتين، في قوله تعالى ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ﴾[4]، وقوله ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾[5]، أما كلمة يسألونك فقد وردت خمس عشرة مرة، تسعٌ منها إجابةً عن أحكام

---

[1]- شلبي: المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، ص57.

[2]- سورة المائدة: الآية 4.

[3]- الزرقا: ج1، ص125، الصابوني: ص172.

[4]- سورة النساء: الآية 126.

[5]- سورة النساء: الآية 175.

عملية[1]، وذلك في قوله تعالى ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾[2]، ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾[3]، ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾[4]، ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾[5]، ﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ﴾[6]، ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ﴾[7]، ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى﴾[8]، ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ﴾[9]، ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾[10]، وكانت كثيرٌ من الآيات المبينة للأحكام تنزل بسبب حادثة معينة، كما في نزول آيات الظِهار، بعد أن ظاهر أوس بن الصامت من زوجته خولة بنت ثعلبة[11]، وما رواه سعد بن أبي وقاص ﷺ أنه أتى على نفرٍ من المهاجرين والأنصار، فقالوا له: "تعال نطعمك، ونسقيك خمراً"، وذلك قبل تحريمها، ففعل، فذكر القوم المهاجرين والأنصار، فقال سعد: "المهاجرون خيرٌ من الأنصار"، فضربه رجلٌ فشقَّ أنفه، فأتى سعدٌ رسول الله ﷺ، وأخبره بما حدث، فنزل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ

---

[1]- أما البقية فقد وردت بشأن أحكام اعتقادية أو في صدد القصص القرآني.

[2]- سورة البقرة: الآية 188.

[3]- سورة البقرة: الآية 215.

[4]- سورة البقرة: الآية 217.

[5]- سورة البقرة: الآية 219.

[6]- سورة البقرة: الآية 219.

[7]- سورة البقرة: الآية 220.

[8]- سورة البقرة: الآية 222.

[9]- سورة المائدة: الآية 5.

[10]- سورة الأنفال: الآية 1.

[11]- راجع الآيات 1-4 من سورة المجادلة والقرطبي: ج17، ص269.

وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾[1]- [2]، كما جاءت كثيرٌ من الأحاديث الشريفة إجابةً عن سؤالٍ أو بسبب واقعةٍ معينة، منها أن بعض الصحابة سأل النبي ﷺ بقوله: "إنا نركب البحر، ونحمل معنا القليل من الماء، فإن توضأنا به عطِشنا، أفنتوضأ من ماء البحر؟" فقال ﷺ: "هو الطهور ماؤه، الحِلُ ميتته"[3]، وما رُوِي أن هند بنت عتبة قالت للنبي ﷺ: "إن أبا سفيان رجلٌ شحيح، وليس يعطيني ما يكفيني وولدي، أفأخذُ منه وهو لا يعلم؟ فقال: "خُذِي ما يكفيك وولدك بالمعروف"[4].

ومع هذا قد ترِد أحكامٌ غير مسبوقة بسؤال أو حادثة، لأن الشارع قدَّر أن الأوان قد آن لتشريع هذه الأحكام، كما في تشريع أحكام الزكاة والشورى وتفصيل بعض أحكام الأسرة والعقوبات والميراث[5].

3- لم يكن هناك مجالٌ للاختلاف أو تعدُّد الآراء في صدد الواقعة الواحدة، لأن النبي ﷺ هو المرجع في التشريع والقضاء والفتوى، ولم يلجأ أحدٌ من الصحابة إلى غيره[6]، كما أن ما صدَر من فتاوى عن الصحابة في البلاد البعيدة عن النبي ﷺ ليس له أي قيمة تشريعية إلا إذا أقره ﷺ، لأن الاجتهاد ليس مصدراً تشريعياً في هذا العصر، ولأن سلطة التشريع في هذا العصر كانت للرسول ﷺ وحده، وما كان لأحدٍ غيره أن يستقل بتشريع حكمٍ في واقعة

---

[1]- سورة المائدة: الآية 90.

[2]- صحيح مسلم: كتاب فضائل الصحابة، باب فضل سعد بن أبي وقاص ﷺ، حديث رقم 1748.

[3]- سنن النسائي: كتاب الطهارة، باب ماء البحر، حديث رقم 59، ومع هذا قد لا يكون الجواب على قدر السؤال، بل يُلحق به ما هو متعلق به، كحكم ميتة البحر هنا بالنسبة لماء البحر.

[4]- صحيح البخاري: كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه، حديث رقم 5049.

[5]- زيدان: ص116.

[6]- شرف الدين: ص65.

لنفسه أو لغيره، أو يقضي باجتهاده في خصومة، لأنه مع وجود النبي ﷺ بينهم، وتيسُّر الرجوع إليه في ما يعرُض لهم آنذاك، لم يكن لأحدهم من مبرر لتشريع الأحكام أو اللجوء إلى الغير[1].

4- لم ينزل التشريع دفعةً واحدة، بل نزل مفرقاً حسب الوقائع، وذلك على خلاف الشرائع السابقة التي نزلت دفعةً واحدة، وسبب هذا هو جعلُ التشريع أقرب للفهم والقبول، حتى لا ينفر منه أهل الجاهلية.

5- انتهى هذا العصر ولم يدون فيه شيئٌ غير القرآن الكريم، لأمره ﷺ صحابته بكتابته، ونهيه لهم عن كتابة السنة، خشية اختلاطها بالكتاب الكريم.

مصادر التشريع في هذا العصر:

مصادره هي الوحي بقسميه المتلو وهو القرآن الكريم وغير المتلو وهو السنة الشريفة، ومع هذا فقد ثبت أن النبي ﷺ اجتهد[2]، إما لتأخر الوحي أو للحاجة العاجلة لبيان حكم الواقعة[3]، ثم ينزل الوحي ليقرَّه على اجتهاده أو يبين له الأولَىَ في الحكم، وإن كان عدم وصوله ﷺ بإجتهاده إلى الصواب في الحكم لا يُعدُّ خطأً، لأن الخطأ إنما يكون بعد وجود قاعدة تحدد الصواب قبل صدور الفعل، ويخالفها المخطئ، أما النبي ﷺ فقد اجتهد في ما لا نص فيه[4].

وكما اجتهد ﷺ فقد اجتهد صحابته رضوان الله عليهم، إما لبُعدهم عنه أو خوفهم من فوات فرصة بيان حكم المسألة الواقعة، فإن عادوا إليه عرضوا

---

[1]- خلاّف: ص11، أحمد يوسف: ص40.

[2]- الاجتهاد هو بذل الجهد في استنباط حكم شرعي لم يُنَص عليه صراحة، أما لو كان النص صريحاً كدلالة قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق على حرمة القتل فلا يسمى اجتهاداً، لأن الفقيه لم يبذل جهداً في الوصول إلى الحكم الشرعي.

[3]- أما الغالب من أمره ﷺ أنه كان ينتظر نزول الوحي ليأتيه بحكم المسألة.

[4]- سراج وحسين: ص50.

عليه الأمر، فإن كان صواباً أقرهم عليه، وإن كان خطأً نبَّه عليه، وبيَّن لهم الحكم الصحيح، ومع هذا فالاجتهاد سواءٌ من النبي ﷺ أو من صحابته ليس مصدراً تشريعياً مستقلاً في هذا العصر، كما هو الحال في العصور التالية[1]، لأنه عائدٌ إلى الوحي، ولأن إعمال الفكر مع احتمال الصواب والخطأ لا معنى له مع وجود من إليه المرجع في كل شئون الشريعة، وهو الرسول ﷺ، ولهذا لم يكن الصحابة يرجعون في ما يعرض لهم من أمور إلى الكتاب رأساً، بل كان ﷺ يبينه لهم، إذ كان هو المرجع في بيان القرآن وفي الفتوى والقضاء[2].

وعموماً فقد اجتهد ﷺ وأذِن لصحابته في الاجتهاد، ليرسم لهم طريق بيان حكم ما يجدُّ من حوادث بعد وفاته[3]، وليرفع الحرج عن المجتهدين من بعده إذا لم يصلوا باجتهادهم إلى الصواب، وعدم توجيه اللوم لهم ماداموا قد بذلوا الجهد[4]، وتنبيههم إلى ألاَّ يتعصبوا لآرائهم أو يحمِلوا الناس عليها قهراً، وقد رأوا النبي ﷺ يعدِل عن رأيه لمَّا نزل القرآن الكريم معاتباً له ومبيناً للصواب، ولأن المصلحة تقتضي الإذن للصحابة بالاجتهاد، وتدريبهم عليه، حتى إذا آل الأمر إليهم من بعده يكونون قد مارسوا الاجتهاد، وتمرَّسوا عليه، وكانوا قدوةً في ذلك لمن بعدَهم.

ومع هذا هناك فارق بين اجتهاده ﷺ واجتهاد صحابته ومن بعدَهم من العلماء، لأن اجتهاده بمنزلة الوحي، لأنه لا يحتمل إقراره على الخطأ، لأن تركه ﷺ إذا لم يُصِب الحكم في اجتهاده دون أن يُوحَى إليه بوجه الصواب

---

[1]- مدكور: مناهج الاجتهاد، ص410، أحمد الشافعي: ص56.

[2]- الزرقا: ج1، ص132، شلبي: المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، ص99، خلاّف: ص17.

[3]- أحمد الشافعي: ص56، أبو زهو: ص15، بلتاجي: ص38.

[4]- مدكور: مناهج الاجتهاد، ص87، أحمد الشافعي: ص58.

إقرار للخطأ، وهذا يستحيل على الله تعالى[1]، أما اجتهاد غيره من الفقهاء فإنه يحتمل الصواب والخطأ، لأنه صادرٌ عن بشرٍ يصيبون ويخطئون، ومن أمثلة اجتهاده ﷺ ما يلي:

- في بدر أسَر المسلمون بعض المشركين، ولم يكن هناك نصٌ شرعي يبين الحكم الواجب تطبيقه بشأن أسرى الحرب، ولمَّا انتظر الرسول ﷺ الوحي، ولم ينزل، كان في هذا إذنٌ من الله تعالى له بالاجتهاد، وعندئذ طلب المشورة من أصحابه، فرأى عمر ﷺ قتلهم، لأنهم أئمة الكفر، وقد وقفوا ضد الدعوة، وعذبوا المؤمنين، ونهبوا أموالهم بمكة، مما اضطرهم إلى الهجرة، فإن تركهم المسلمون بعد أن ظفروا بهم أعدُّوا العدة، وتوجهوا لقتالهم مرة أخرى، فكانت مصلحة الحفاظ على الدعوة وأرواح المسلمين وأموالهم تقتضي قتل هؤلاء الأسرى، ورأى أبو بكر ﷺ إطلاق سراحهم، وأخذ الفِدية منهم، ففي ذلك مصلحة لهم، لأنهم ذوي قُربى، وقد يهديهم الله للإيمان، فيتقوى بهم الدين بعد أخذِ الفدية منهم، والتي ستكون فائدتها على المسلمين أكثر من الفائدة من قتلهم[2]، ولمَّا لم يكن قد نزل وحيٌ في حكمهم فقد وافق ﷺ على رأي أبي بكر، فنزل الوحي معاتباً له، ومبيناً للصواب في قوله تعالى ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآَخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (67) لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[3].

- في غزوة تَبوك أراد البعض التخلف عن القتال، وتعلَّلوا بأعذارٍ قبِلها النبي ﷺ دون تحري مدى صدقها، فعاتبه الله تعالى على تعجّله بالإذن لهم

---

[1]- عبد الرحمن تاج: ص133.

[2]- الطبري: ج4، ص63.

[3]- سورة الأنفال: الآية 67-68، وأنظر الماوردي: ص45-46.

بالتخلف بقوله ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾[1]، لأن منهم الصادقين في أعذارهم، ومنهم المنافقين الذين كانوا سيتخلفون عن الجهاد ولو لم يأذن لهم الرسول ﷺ بذلك.

- لما توفى عبد الله بن أُبَيْ بن سلول زعيم المنافقين جاء ابنه عبد الله ﷺ إلى الرسول ﷺ يسأله أن يعطيه قميصه ليكفِّنه فيه، فأعطاه له، ثم سأله أن يصلي عليه، فقام ﷺ ليصلى عليه، لكن عمر ﷺ أخذ بثوب النبي ﷺ قائلاً: كيف تصلي عليه وقد نهاك ربك أن تصلي عليه؟ فقال ﷺ: إنما خيَّرني الله فقال ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾[2]، وسأزيد على السبعين، فقال عمر: إنه منافق، فصلَّى رسول الله ﷺ عليه، فنزل قوله تعالى ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ﴾[3]، فما صلى ﷺ بعده على منافقٍ أبداً[4].

وكما اجتهد ﷺ اجتهد صحابته في عهده، سواء في حضرتِه أو في غيابه، بل إنه أذِن لبعضهم بالاجتهاد أمامه، إذ جاء رسول الله ﷺ خصمان يختصمان، فقال لعمرو بن العاص ﷺ: اقض بينهما يا عمرو، فقال عمرو: أنت أولى بذلك مني يا رسول الله، فقال ﷺ: وإن كان، قال عمرو: فإذا قضيت بينهما فما لي؟ قال ﷺ: إن أصبت القضاء فلك عشر حسنات، وإن أنت اجتهدت فأخطأت فلك حسنة"[5]، ولهذا لمَّا بعث ﷺ معاذ بن جبل ﷺ إلى اليمن معلماً

---

[1]- سورة التوبة: الآية 43.

[2]- سورة التوبة: الآية 80.

[3]- سورة التوبة: الآية 84.

[4]- صحيح البخاري: كتاب تفسير القرآن، باب قوله استغفر لهم أو لا تستغفر لهم، حديث رقم 4393.

[5]- مسند أحمد: حديث رقم 17396.

وقاضياً سأله: "كيف تصنع إن عَرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله، فقال ﷺ: فإن لم يكن؟ قال: فبسنة رسوله، قال: فإن لم يكن؟ قال معاذ: اجتهد برأيي لا آلوا، أي لا أُقصِّر، فسُر ﷺ بذلك، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يُرضي الله ورسوله"[1].

كما أنّ اجتهادات الصحابة حال حياته ﷺ كثيرة، نذكر منها:

- بعد العودة من غزوة الأحزاب، أمر ﷺ أصحابه بالخروج إلى بني قريضة قائلا: "لا يصلين أحدكم العصرَ إلا في بني قريضة"، فصلى بعضهم في الطريق، لأنه فهِم أن القصد هو الإسراع، وصلّى بعضهم بعد الوصول، تمسكاً بظاهر النص، فأقرهما ﷺ على اجتهادهما[2].

- لما حاصر المسلمون بني قريضة رضوا بتحكيم سعد بن معاذ ﷺ بينهم وبين المسلمين، فحكم بقتل المحاربين وسبْي غيرهم، قياساً لهم على حكم المحاربين المذكورين في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[3]، وهؤلاء عاونوا المشركين ضد المسلمين في غزوة الأحزاب، وقيل قياساً لهم على أسرى بدر الذين عُوتب فيهم النبي ﷺ، وقد أقر ﷺ اجتهاد سعد بقوله: "حكمت فيهم بحكم الله"[4].

- لمَّا خرج صحابيان في سفر، وحضرت الصلاة، ولا ماء معهما

---

[1]- سنن أبي داود: كتاب الأقضية، باب الاجتهاد في القضاء، حديث رقم 3592.

[2]- تفسير ابن كثير: ج4، ص117، ابن القيم: ج1، ص204.

[3]- سورة المائدة: الآية 33.

[4]- أبو عبيد: ص149، تفسير ابن كثير: ج4، ص121.

تيمما وصليا، ثم وجداه قبل حلول وقت الصلاة التالية، فتوضأ أحدهما وأعاد الصلاة، ولم يُعِدها الآخر، فصوّبهما ﷺ بقوله للذي لم يُعِد: أصبت السنة، وأجزأتك صلاتك، وقال للذي توضأ وأعاد: لك الجر مرتين[1].

ومع هذا كله هذه الوقائع لا تدل على أن لأحدٍ غير النبي ﷺ سلطة إصدار الأحكام أثناء حياته، لأن هذه الأمثلة إما صدرت في حالات خاصة، تعذَّر فيها العودة للرسول ﷺ، لبُعدِ الشقة أو خشية فوات فرصة بيان الحكم، أو كان القضاء فيها مجرد تطبيق للنصوص على الوقائع[2]، ولهذا كان كل ما صدر من اجتهادات عن الصحابة رضوان الله عليهم غير ملزم لغيرهم من المسلمين إلا إذا أقره النبي ﷺ[3]، فقد كانت تلك الاجتهادات مجرد آراء استشارية تتعرض للقبول والرفض، ولهذا اقتصر الصحابة على الاجتهاد عند الحاجة فقط، وعند عدم تمكنهم من مراجعة النبي ﷺ، ولم يثبت أن أحدهم اجتهد أمامه إلا إذا أذِن له في ذلك، ولم يوجد حكم تشريعي في العهد النبوي إلا ومصدره الوحي، إما مباشرة أو عن طريق إقراره تعالى لإجتهاد معين بواسطة رسوله ﷺ.

المبحث الثاني

دور الخلفاء الراشدين

يبدأ هذا الدور بتولّي أبي بكر ﷺ الخلافة بعد وفاته ﷺ سنة 11 هـ، وينتهي بمقتل علي بن أبي طالب ﷺ آخر الخلفاء الراشدين سنة 40هـ، وفيه عاش كبار الصحابة الذين حملوا لواء الإسلام بعده ﷺ، فكان منهم الحكام

---

[1]- الشوكاني: ج1، ص265.

[2]- خلاّف: ص13، القطان: ص85.

[3]- مدكور: المدخل للفقه الإسلامي، ص61.

والقادة والقضاة والمجتهدين.

وقد كان ما تركه ﷺ من أحكام للوقائع كافياً لو لم يمتد سلطان الإسلام إلى ما وراء الجزيرة العربية، إلا أن هذا العصر حدثت فيه حروب الردة، وفُتِحت بلاد فارس والعراق وشمال افريقيا، ودخل أكثر أهلها في الإسلام، فامتزج المسلمون العرب بهم، وتعرَّفوا على أمورٍ لم يكن لهم بها عهدٌ من قبل، ووجدوا عاداتٍ ونظماً لم يألفوها، فكان لزاماً على الصحابة بيان حكمها الشرعي، وهم الذين عاصروا النبي ﷺ، وشاهدوا أفعاله، واستمعوا إلى أقواله، ولأنهم أقدر الناس على فهم القرآن الكريم، لنزوله بلغتهم، ومعرفتهم بأسباب نزول آياته.

أما قبل هذا العصر فقد كانت الحوادث التي تتطلب حكماً شرعياً قد وقعت كلها داخل جزيرة العرب، إذ عاش ﷺ طوال حياته بين مكة والمدينة، وكان المسلمون من العرب فقط، فكانت عاداتهم وتقاليدهم متماثلة، ولكن بعد أن جاء نصر الله والفتح، ودخل الناس في دين الله أفواجاً، وانساح المسلمون في مُلك قيصر وكسرى، تعرَّفوا على ما لا عهْد لهم به، في بلادٍ ذات حضارة وعادات وتقاليد لم يألفوها، وظهرت بسبب الفتح حوادث كثيرة[1].

وبهذا كله نما الفقه واتسع، وإن ظل فقهاً واقعياً يتتبع الحوادث بعد وقوعها، لإنشغال الصحابة بالفتوحات وإدارة شئون البلاد المفتوحة وشدة وَرعِهم وخشية الوقوع في الخطأ إن افترضوا الوقائع وحاولوا وضع الحلول لها، ومع هذا لم يدون شيئ من العلوم الشرعية، بل كانت الغلبة للحفظ، إذ اقتصر التدوين على القرآن الكريم، حيث جُمِع في عهد أبي بكر ﷺ في

[1]- الزرقا: ج1، 119، الدواليبي: أصول الفقه، ص16، 82.

مصحفٍ واحدٍ، نُسِخت منه عدة نسخ في عهد عثمان ﷺ.

منهج الصحابة في الاستنباط:

لم يفارق الرسول ﷺ هذه الدنيا إلا بعد تكامل الشريعة، ولهذا اقتصر عمل صحابته من بعده على التطبيق لا التشريع، وقد ساروا في ذلك على المنهج الذي رسمه لهم[1]، حيث روي عن علي بن أبي طالب ﷺ قال: "قلت يا رسول الله أرأيت إن عُرض لنا أمرٌ لم ينزل فيه قرآن ولم تمضِ فيه سنة منك؟ قال: تجعلونه شورى بين العابدين من المؤمنين، ولا تقضونه برأي خاصةٍ"[2]، وبناءً عليه لجأ الصحابة لبيان حُكم ما يُعرض عليهم من مسائل إلى الكتاب فالسنة ثم اجتهدوا، لأنه لم يعُد بينهم من كان يغنيهم عن الاجتهاد، وهو الرسول ﷺ، وكان لإجتهادهم مظهران، فهو جماعي إذا تيسَّر اجتماع أُولِي الأمر من الصحابة، وتارة يكون اجتهاداً فردياً بإعمال الفكر إذا تعذرت الشورى[3].

وقد طبَّق الخلفاء هذا المنهج، إذ رُوِي أن أبا بكر ﷺ إذا وردَ عليه أمرٌ نظرَ في كتاب الله، فإن لم يجد ما يقضي به نظر إلى السنة الشريفة، فإن لم يجد ما يقضي به جمع أُولِي الأمر واستشارهم، فإن أجمعوا على رأي عمِل

---

[1]- إلا أن هذا لا يعني أن كل واحدٍ من المسلمين بإمكانه الرجوع إلى النصوص بنفسه وفهم ما تدل عليه من أحكام، لأن غالب المسلمين كانوا من العامة الذين لا يتوصلون إلى فهم النصوص إلا بواسطة من يُفهمهم إياها، وخاصة أن النصوص لم تكن قد نُشرت بين المسلمين نشراً عاماً، يجعلها في متناول كل مسلم في هذا العصر، لأن نصوص القرآن كانت مدونة في صحف محفوظة في البيت النبوي وبيوت بعض الصحابة، والسنة لم تدون أصلاً، فاعتمد المسلمون على من لديه علم بهذه النصوص في معرفة الأحكام الشرعية، ولهذا رأى العلماء من الصحابة أن عليهم واجباً يقتضي منهم بيان الأحكام الشرعية للمسلمين ونشر النصوص المحفوظة عندهم من قرآن وسنة على عامة المسلمين. خلاّف: ص30-31.

[2]- الهيتمي: كتاب العلم، باب القياس والتقليد، حديث رقم 844.

[3]- العمري: ص224، الدواليبي: أصول الفقه، ص13.

به، وكذلك كان يفعل عمر ﷺ، فإن لم يجد في الكتاب والسنة حكماً نظر هل كان لأبي بكر قضاء، فإن وجده حكم به بعد أن يقتنع بأسبابه، وإلا اجتهد برأيه ولو خالف رأي أبي بكر ﷺ[1]، فإن لم يكن لأبي بكر قضاء جمع عمر رؤساء الناس واستشارهم وعمِل بما أجمعوا عليه[2]، وكذلك كان يفعل عثمان وعلي رضي الله عنهما، إذا كانا يعتمدان على الكتاب فالسنة ثم على قضاء من سبقهما، فإن لم يجدا الحكم رجعا إلى استشارة الصحابة في الأمر.

وبهذا فإن سلطة بيان الحكم الشرعي لم يسندها الصحابة إلى الخليفة، بل كانت مسئولية استنباط الأحكام جماعية من قِبل كل الصحابة، ولا يمتاز أحدهم عن غيره إلا بجودة فقهه وعمق معرفته بالكتاب والسنة وأحوال المسلمين ومصالحهم[3].

فالصحابة إذاً لجأوا إلى الكتاب فالسنة فالإجماع فالإجتهاد الفردي، وذلك بتفسير النصوص الشرعية من الكتاب والسنة، أو قياس ما لم يرِد حكمه على ما ورد حكمه، أو إعمال الفكر وفق ما يحقق مصلحة المسلمين، مما أظهر فائدة اجتهادات الصحابة في العصر النبوي، والتي وإن لم يكن لها قيمة تشريعية آنذاك، إلا أنها رسمت لهم طريق الاجتهاد الصحيح بعد وفاته ﷺ.

وقد كان الاجماع ميسوراً في عصر الصحابة، لسكنِهم المدينة المنورة، ولأن عمر ﷺ لم يكن يسمح لعلماء الصحابة بمغادرتها إلا لحاجة مُلِحّة، ولكن بداية من عصر عثمان ﷺ تفرق الصحابة، وسكنوا البلدان البعيدة، فلم يعد الإجماع ممكناً، بل إن الإجماع لم يتحقق إلا في هذا العصر، لعدم الحاجة إليه

---

[1]- بلتاجي: ص532.

[2]- ابن القيم: ج1، ص62.

[3]- محمد كمال الدين إمام: ص217.

في العصر النبوي، لأن الوحي كان يستبعده، لوجود النبي ﷺ باعتباره المرجع في كل الأحكام، وذلك لعصمته من الخطأ، وبوفاته ﷺ انقطع الوحي، وانتقلت العِصمة من الخطأ إلى الأمة، فظهر الإجماع كدليل شرعي[1]، ولا يعني هذا اشتراك كل الصحابة في الإجماع، بل كان يتم فقط استشارة من تهيأ وجوده من أُولي الأمر، دون التوقف لمشاورة جميع الصحابة، ومن ذلك أن عمر رضي الله عنه لما خرج إلى الشام علِم بالوباء، فاستشار من معه من الصحابة، ولم ينتظر الغائبين، أو يُراسل أهل المدينة، ولما أُشير عليه بالرجوع ممن معه رجع[2]، ولهذا لم يثبت عن أيٍ من الخلفاء الأربعة استدعاءه أُولي الأمر من الصحابة من الغزوات أو الأسفار، لعرض أمرٍ عليهم، كما لم يثبت ولو مرة واحدة أن جميع المجتهدين من الصحابة، ولو كانوا داخل المدينة، صرّحوا برأيهم في مسألة ما، واتفقوا فيها على رأيٍ واحد، بل كان تعدد آراء المجتهدين الحاضرين هو الغالب، وكان الخليفة يأخذ برأي الأغلبية أو يُقنِع أغلبهم برأيه، ويظل المخالفون محتفظين بخلافهم[3]، وإن كان هذا لا يعني وجوب بحث مدى تحقق الإجماع بصدد كل المسائل قبل التطرق للآراء الفردية، بل إن المسألة قد تكون جزئية، فيجيب عنها من سُئل من الصحابة، دون عرضها على غيره، أما لو كان موضوع الاجتهاد أمراً عاماً، يتعلق بالكافة أو يمُس أساسيات الدولة فلابد من عقد اجتماع بخصوصه، لبحث الأمر وتقليبه على جميع احتمالاته[4].

---

[1]- المرجع السابق: ص218.

[2]- تفسير ابن كثير: ج7، ص77.

[3]- بلتاجي: ص540.

[4]- أبو زهرة: ص251.

وعند عدم تحقق الإجماع أو عند عدم الحاجة إليه يلجأ الصحابة إلى الآراء الفردية، دون أن يرى أحدهم أن فتواه ملزمة لغيره، بل إنهم احترموا رأي مخالفيهم، ومن ذلك أن عمر ﷺ أثناء خلافته لقِيَ رجلاً له قضية، فسأله عنها، فقال: "قضي علَيَّ زيدٌ بكذا"، فقال عمر: لو كنت أنا لقضيتُ بكذا، فقال الرجل: وما يمنعك والأمر لك؟ فأجابه عمر: لو كنت أردُّكَ إلى الكتاب والسنة لفعلت، ولكني أردك إلى الرأي، ولستُ أدري أي الرأيين أحق عند الله تعالى"[1]، ولم ينقُض ما قضى به زيد.

ولهذا لم يكن أحد من الصحابة يرى أن رأيه هو الصواب، فكثيرٌ منهم كان يقول بعد الإفتاء: "هذا رأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن كان خطأً فمني"[2]، ولذا لما أفتى عمر ﷺ، وكتب كاتبه فتواه، ثم كتب بعدها "هذا ما رأى الله ورأى عمر"، نهَرهُ وقال: "بل أكتب هذا ما رأى عمر، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمِن عمر"[3].

ورغم احتمال رأي الصحابي للصواب والخطأ فإنه كان يُسرّ إذا وافق اجتهاده السنة الشريفة، ومن ذلك أن عمر ﷺ لمّا خرج إلى الشام، وعلِم بالوباء قبل دخولها، شاور من معه من الصحابة، فأشار بعضهم بالدخول، وبعضهم بالعودة، فوافق عمر ﷺ على عدم الدخول، وعندئذ عاد عبد الرحمن بن عوف ﷺ، وكان غائبا، وقال: سمعت النبي ﷺ يقول: "إذا سمعتم به بأرضٍ فلا تُقدِموا عليها"، فحمد عمرُ الله وسُر بذلك[4]، ورُوِيَ أن رجلاً تزوج ولم يفرض

---

[1]- ابن القيم: ج1، ص65.

[2]- الشوكاني: القول المفيد، ص33.

[3]- ابن القيم: ج1، ص54.

[4]- ابن كثير: ج7، ص77.

لإمرأته مهراً، ومات قبل الدخول بها، فقضى ابن مسعود ﷺ بأن لها مهرَ مثلِها من النساء، فقام معقل بن سنان الأشجعي وقال: "بهذا قضى النبي ﷺ في بُرُوع بنت واشِق الأشجعية"، ففرح عبد الله ﷺ لموافقة قوله للسنة الشريفة[1].

وبهذا صار الاجتهاد في هذا العصر مصدراً مستقلاً من مصادر الفقه، بعد أن لم يكن اجتهاده ﷺ واجتهاد صحابته في عصره كذلك، لأن الاجتهاد في العصر النبوي مرجعه الوحي، يصوّبه أو ينكرَه، أما الاجتهاد بعد عصره ﷺ فلا مرجِع له يصوّبه أو ينكره، ولهذا أُعتبر مصدراً مستقلاً، لا يمنع من العمل به احتمال الخطأ، لأن الإثم مرفوع عن المجتهد بقوله ﷺ: "إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر"([2]).

أمثلة من اجتهادات الصحابة:

لم يكن جميع الصحابة من المجتهدين، بل عُرِف منهم 130 فقط بالإفتاء، أكثرهم فتوى عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس وعائشة أم المؤمنين وزيد بن ثابت وابن عمر، والمتوسطون منهم أبو بكر وعثمان وأبو موسى الأشعري وسعد بن أبي وقاص وسلمان الفارسي ومعاذ بن جبل وأنس بن مالك وأبو سعيد الخُدري وعبد الله بن عمرو بن العاص وأبو هريرة، ومن المقلين في الفتوى بحيث لا تُروى عن أحدهم إلا فتوى واحدة أو فتاوى معدودة الحسن والحسين وأسامة بن زيد وفاطمة الزهراء وأبو عبيدة وعمار بن ياسر رضي الله عنهم[3]، ولم يكتسب الصحابة هذا الحق في بيان الأحكام من تعيين الخليفة أو انتخاب الأمة لهم، بل لِما لهم من مزايا شخصية، ولطول صحبتهم

---

[1]- سنن ابن ماجه: كتاب النكاح، باب الرجل يتزوج ولا يفرض لها، حديث رقم 1891.

[2]- المصدر السابق: كتاب الأحكام، باب الحاكم يجتهد فيصيب الحق، حديث رقم 2314.

[3]- ابن القيم: ج1، 12.

للنبي ﷺ، وحفظهم للقرآن، وعلمهم بأسباب النزول والأحاديث الشريفة، لاسيما أن كثيراً منهم كانوا من مستشاري النبي ﷺ، فكانوا أهلاً لأن يرجع إليهم المسلمون، ويثقوا بما يصدر عنهم، ومن اجتهاداتهم ما يلي:

عقوبة شارب الخمر:

رغم تحريمها بنص الكتاب لم يرد فيه مقدار عقوبتها، وإنما ورد في السنة أنها الجلد، دون أن يحدد ﷺ مقدار الجلد، بل قال: "من شرب فأجلدوه"[1]، وهذا يعني أن الجلد ورد مطلقاً، ولم يحدَّد مقداره، ويؤيد هذا ما رواه أبو هريرة ﷺ أنه أُتيَ برجلٍ قد شرب، فقال ﷺ: "اضربوه، قال أبو هريرة: فمنَّا الضارب بيده، ومنا الضارب بنعله، ومنا الضارب بثوبه"[2]، فلمَّا تحاقَر أهل الشام العقوبة بعث خالد بن الوليد إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنهما يشاوره في الأمر، فقال علي ﷺ: "أراه إذا شرب سَكِر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وعلى المفتري ثمانون"، قياساً لعقوبة السُكر على عقوبة القذف الواردة في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾[3]، وقد أجمع الصحابة على ذلك، إلا أن عمر ﷺ لم يلتزم بهذا الحد، بل إذا جاءه الرجل القوي ضربه ثمانين جلدة، وإذا جاءه الرجل الضعيف ضربه أربعين، وما فعله عمر ﷺ لم يكن استحداثاً للحكم، بل يوافق ما أراده النبي ﷺ من تقدير للعقوبة بما يكفل زجر الجاني دون إهلاكه، ولهذا اختلف مقدارها بإختلاف حالته[4].

---

[1]- مسند أحمد بن حنبل: حديث رقم 16481.

[2]- سنن أبي داود: كتاب الحدود، باب الحد في الخمر، حديث رق م4477.

[3]- سورة النور: الآية 4.

[4]- ابن القيم: ج1، ص211.

عدم إقامة الحدود في أرض العدو:

نهى ﷺ عن إقامة حد السرقة في الغزو أو السفر[1]، ولما عُرضت على الصحابة حوادث أخرى غير السرقة، وكانوا في حالة حرب، ولم يرد بشأنها نصّ انتهوا إلى تأجيل توقيع العقوبة، لئلا يلحق الضرر بالمسلمين، لأن المحدود قد تأخذه العِزة بالإثم فيرتد ويلحق بالعدو، أو لأن الضرر سيلحق بالمسلمين لضعفهم أمام عدوهم وطمعِه فيهم إذا رآهم يقيمون الحد على أحد قادة الجيش، كما حدث مع الوليد بن عقبة، ولهذا الاجتهاد سنده من السنة الشريفة، حيث أجَّل ﷺ حد الزنا عن الحامل حتى تضع، وعن المرضع حتى تفطم الرضيع، وإذا كان التأجيل هنا لمصلحة الجنين أو الرضيع، وهو شخص واحد، فتأجيل العقوبة لمصلحة الأمة الإسلامية هنا أولى[2].

عدم قطع يد السارق في أحوال معينة:

في عهد عمر رضي الله عنه اجتاحت الناس حالةُ جدبٍ وفقر اضطروا معها إلى أخذِ مال غيرهم، فأسقط عنهم حد السرقة، مكتفياً بتعزير السارق، معتبراً أنه قد اندفع لجريمته بدافع الحاجة لا الإجرام، وهذا شُبهة تدفع الحد، وبناءً عليه لم يقطع غِلمان حاطب بن أبي بلتعة، وقد سرقوا ناقة رجل من مُزينة وانتحروها، وخاطب حاطباً بقوله: "أما والله لولا أني أعلم أنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى لو وجدوا ما حرَّم الله لأخذوه، ولكن لأغرمنَّك غرامةً توجِعك"، وسأل المزني: بكم ناقتك؟ فقال: بأربعمائة درهم، فأمر حاطباً بإعطائه ثمانمائة درهم[3].

---

[1]- سنن أبي داود: كتاب الحدود، باب الرجل يسرق في الغزو أيقطع، حديث رقم 4408.

[2]- ابن القيم: ج3، ص17-19.

[3]- المرجع السابق: ج3، ص22.

قتل الجماعة بالواحد:

رُفعت إلى عمر ﷺ قضيةُ رجلٍ من اليمن قتلته امرأة أبيه وخليلها، فتردد أيقتل الجماعة بالواحد أم لا، لأن الله تعالى يقول: ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾[1]، فقال علي ﷺ: أرأيت لو أنَّ جماعةً اشتركوا في سرقة جزور، فأخذ هذا عضواً وهذا عضواً، أكنت قاطِعهم؟ قال عمر ﷺ: نعم، فقال علي ﷺ: فكذلك، فعمِل عمر برأيه، وكتب إلى عامله على اليمن أن أُقتلهُما، فلو اشترك فيه أهل صنعاء كلهم لقتلتهم به[2]، وقد وافقه الصحابة على ذلك، لأنه لو لم يقتُل الجماعة بالواحد لضاع دم القتيل، وضاع معه الهدف من القصاص الذي شرعه الله لأجله.

نكاح المتعة:

أفتى ابن عباس رضي الله عنهما بصحته عند الضرورة، لأن النبي ﷺ رخَّص فيه ثم نهى عنه عام الفتح، ففَهِم أن الرخصة كانت لضرورة الجهاد والنهي لزوالها، بينما أفتى غيره من الصحابة ببطلانه، لأنهم فهموا أن النهي الأخير كان مطلقاً، وقد رجع ابن عباس إلى رأي الصحابة في آخر حياته[3].

منعُ الزواج بالكتابية:

الزواج بها مشروع كالزواج بالمسلمة، لأنها تؤمن بالله، وذلك لقوله تعالى ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ

---

[1]- سورة المائدة: الآية 45.

[2]- اعلام الموقعين: ج1، ص163.

[3]- سنن أبي داود: كتاب النكاح، باب نكاح المتعة، حديث رقم 2073، الجصاص: ج2، ص146.

قَبْلِكُمْ﴾[1]، وبهذا مضى عهد الرسول ﷺ وعهد أبي بكر ﷺ، ولكن عمر ﷺ رأى منعه، إذ تبيَّن له أن الأفضل الزواج بالمسلمة، ولكنه لم يحرِّمه، بل رأى أن المصلحة تقتضي تفضيل المسلمة عليها، حتى لا يُقبِل الناس على غير المسلمات دون حُسن اختيار، ويتركوا المسلمات، مما يُلحق الضرر بالأسرة، ولهذا كتب إلى حذيفة بن اليمان ﷺ، وقد تزوج يهوديةً بالمدائن، يأمره بتركها، فرد حذيفة: أحرام هي؟ فكتب إليه عمر: لا، ولكن أخاف أن يقتدي بك المسلمون، فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن، وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين[2].

منعُ النساء من الخروج للمساجد:

أذِن ﷺ للنساء بالخروج إلى المساجد بقوله: "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله، ولكن ليخرجن وهن تفلات"[3]، أي غير متطيبات، فكن يخرجن محتشِمات لإقامة الصلاة وتعلم أحكام الدين، وفي هذا مصلحة، ولكن الأحوال تغيرت بعد ذلك، وضعفت النفوس، وصار في خروجهن مفسدة، فرأى الصحابة منعهن تحقيقا للمصلحة، إذ لو استمر الحكم بإباحة الخروج لهن مع تغيُّر الحال لأدى إلى مفسدة عظيمة، تزيد على ما يجلبه خروجهن من مصلحةِ تعلم أحكام الدين وإدراك صلاة الجماعة، وهذا هو رأي السيدة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، إذ قالت لمَّا رأت أن الفساد سيترتب على خروجهن: "لو أدرك رسول الله ﷺ ما أحدَثَ النساء لمنعهن المساجد"، ومع هذا هناك من الصحابة من وقف عند ظاهر النص، وقال بالإذن لهن بالخروج للمساجد ولو تغيرت

---

[1]- سورة المائدة: الآية 5.

[2]- سنن البيهقي: ج7، ص172.

[3]- سنن أبي داود: كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المسجد، حديث رقم 565.

الأحوال، وهذا هو رأي ابن عمر رضي الله عنهما، لكن ابنه عارضه بقوله: "والله لا نأذن لهن، فيتخذنه دُغلاً" أي فساداً، فسبَّهُ وغضب عليه وقال: "أقول قال رسول الله: إئذنوا لهن، وتقول: لا نأذن لهن"[1].

ميراث الجد مع الإخوة الأشقاء أو لأب[2]:

لم يرِد في المسألة نص، ولهذا اختلف فيها الصحابة، أيُقدَّم الجد على الإخوة لأنه أصل، والإخوة يُحجبون بالأب فيُحجبون كذلك بالجد، أم يشترك معهم لتساويهم في القرابة، لأن كلاً منهم يتصل بالميت عن طريق الأب؟ رأى أبو بكر ﷺ أن الجد كالأب، والأب يحجب الإخوة، فكذلك الجد، لأن القرآن سمَّاه أباً في قوله جل وعلا ﴿وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ﴾[3]، حيث سمَّى إبراهيم وإسحاق أباً مع أنهما جدين ليوسف عليه السلام، وبهذا الرأي قال ابن عباس وابن عمر وعائشة أم المؤمنين رضي الله عنهم، وقد كان هو رأي عمر ﷺ، إلا أنه رجع إلى قول زيد بن ثابت وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم، بإشتراك الإخوة مع الجد، لتساويهم في القرابة، لأنهم يدلون إلى الميت عن طريق واحد وهو الأب[4].

محاربة مانعي الزكاة:

بعد وفاته ﷺ امتنع بعض الأعراب عن أداء الزكاة، فرأى أبو بكر ﷺ قِتالهم، فقال له عمر ﷺ: كيف تقاتلهم وقد قال ﷺ: أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا

---

[1]- المصدر السابق: حديث رقم 568.

[2]- أما الإخوة لأم فهم محجوبون بالشقاء وبالإخوة لأب وبالجد بإتفاق العلماء.

[3]- سورة يوسف: الآية 38.

[4]- سنن البيهقي: ج6، ص246، ابن القيم: ج1، ص379.

فعلوا عصموا مني دمائهم وأموالهم إلا بحقها[1]، فقال أبو بكر ﷺ: ألم يَقُل إلا بحقِّها، فمن حقِّها إيتاء الزكاة كما أن من حقها إقامة الصلاة، فرجع عمر إلى رأي أبي بكر، وأعانه على تنفيذه[2].

عدم إعطاء المؤلفة قلوبهم:

لما فُرِضت الزكاة كان من مستحقيها المؤلفة قلوبهم، وهم من أسلَمَ وفي إيمانه ضعفٌ، فيُعطون منها ترغيباً لهم في الإسلام وتقويةً للمسلمين ودفعاً للأذى عنهم، لقوله تعالى ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[3]، ولهذا أعطاهم ﷺ، حيث أعطى الأقرع بن حابس مائةً من الإبل، وعُيينة بن حِصْن مثلها[4]، كما أقطع أبو بكر ﷺ عيينة أرضاً، وأشهَدَ على ذلك، وليس في القوم عمر ﷺ، فانطلق إليه ليشهَد له، لكنه رفض، لأنه رأى أن الله تعالى أعزَّ الإسلام وأغناهُ عن المؤلفة قلوبهم، فسببُ إعطائهم، وهو ضعف المسلمين، قد زال بعد أن صاروا أعزة، وهذا الاجتهاد من عمر ﷺ ليس تعطيلاً أو إلغاءً للنص، بل لعدم توافر شروط تطبيقه، ونظير ذلك أن الفقراء يُعطون من الزكاة لعلَّةِ الفقر، فإن صاروا أغنياء لا يستحقون شيئاً، لزوال عِلة الإعطاء وهي الفقر، وكذلك صفة التأليف قد تتوافر في عصر دون عصر، فإذا قوِيَ الإسلام انتفت، وإذا ضعُف وجدت[5]، فالغاية من تشريع حكم المؤلفة هي إعزاز المسلمين، وإعطاء المؤلفة في عهده ﷺ كان

---

[1]- صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، حديث رقم 2233.

[2]- ابن تيمية: ص63، سنن النسائي: كتاب الجهاد، باب وجوب الجهاد، حديث رقم 3091.

[3]- سورة التوبة: الآية 60.

[4]- أبو عبيد: ص406.

[5]- أبو عبيد: ص351، ابن الهمام: ج2، ص14.

وسيلةً لهذه الغاية، أما بعد كثرة المسلمين عدم إعطائهم هو ما يؤدي إلى إعزاز المسلمين، لأن إعطاءهم في حالِ كثرة المسلمين إذلالٌ للأمة، وإظهارٌ لها بمظهر الضعف، وهذا عكس ما كان في عهده ﷺ[1]، بل وفيه تشجيعٌ لذوي النفوس الخبيثة على التعالي على الإسلام والكيد له طمعاً في العطاء، وهذا ضرر يلحق بالدين.

عدم قسمة الأراضي المفتوحة[2]:

بعد فتحِ الشام والعراق رأى الفاتحون تقسيم الأراضي المفتوحة عليهم، كما تقسم الغنائم، مثلما فعل ﷺ بأراضي بني النضير وبني قريظة، ولكن عمر ﷺ رفض تقسيم الأراضي المفتوحة، ورأى تركَها بأيدي أهلها، وفرض الضرائب عليها، للإنفاق على المحتاجين وشئون الدولة وتقوية الجيش، وقد وافقه في نهاية الأمر أغلب الصحابة، لِمَا رأوه في رأيه من تقديم للمصلحة العامة على الخاصة عند التعارض[3]، وسند عمر ﷺ في رأيه أن تقسيم النبي ﷺ للأراضي المفتوحة بين الفاتحين ليس ملزماً، بل هو متروكٌ لولي الأمر، إن رأى المصلحة في التقسيم أمضاه، لأنه ﷺ قسَّم أرض خيبر لمَّا رأى المصلحة في ذلك، تعويضاً لفقراء المهاجرين عن أموالهم التي فقدوها في مكة، لكنه رأى بعد ذلك أن المصلحة في عدم التقسيم، ولهذا لم يقسم أرض مكة بين الفاتحين، مما يعني أن لولي الأمر الخيار في ذلك، بحسب ما يراه من مصلحة[4].

---

[1]- العمري: ص273.

[2]- أبو عبيد: ص74-78.

[3]- المرجع السابق: ص81.

[4]- مدكور: مناهج الاجتهاد، ص531.

ضوال الإبل:

كانت ضوال الإبل طليقةً في عهد النبي ﷺ، لنهيه عن إمساكها بقوله: "ما لك ولها، معها سقاؤها وحذاؤها، ترِدُ الماء وتأكل الشجر حتى يلقاها ربها"[1]، أي صاحبها، واستمر الحال كذلك حتى تغيرت الأحوال، وامتدت الأيدي إليها، فأمر عثمان رضي الله عنه بإمساكها وتعريفها، فإن جاء صاحبها أخذها، وإلا بيعت ووُضِع ثمنها في بيت المال، فإن جاء صاحبها أُعطيَ ثمنها.

ومن خلال هذه الأمثلة يتضح لنا أن منهج الصحابة في استنباط الأحكام كان يعتمد على الرجوع لنصوص الكتاب والسنة ثم الاجتهاد بتفسير نصوصها، كما في مسائل نكاح المتعة والميراث ومحاربة مانعي الزكاة وعدم إعطاء المؤلفة قلوبهم نصيباً من الزكاة الوارد ذكرها، أو بالنظر لما يحققه من مصلحة للمسلمين، كما في مسائل عدم إقامة الحدود في أرض العدو وقتل الجماعة بالواحد ومنع الزواج بالكتابية ومنع النساء من الخروج إلى المساجد وعدم قسمة الأراضي المفتوحة وضوال الإبل، أو بقياس ما لم يرد فيه حكم خاص في النصوص الشرعية على ما ورد نص بحكمه، كما في قياس عقوبة شرب الخمر على عقوبة القذف.

أسباب اختلاف الصحابة في الاستنباط:

اجتهد الصحابة رضوان الله تعالى عليهم واختلفوا عند استنباطهم للأحكام، وهذا الاختلاف ليس عيباً، بل هو ظاهرةٌ صحيّة، لأنه يدل على انعدام التقليد، فكلٌ منهم كان يُدلي برأيه في المسألة دون مجاملة لغيره أو خشية معارضته، كما أنهم لم يختلفوا إلا بحق، إذ لم يجادل أحدهم إلا بدليل،

[1]- موطأ الإمام مالك: كتاب الأقضية، باب القضاء في اللقطة، حديث رقم 1482.

ولم يكن غرضه من الاختلاف إحقاق باطلٍ أو مجرد الخلاف، وإذا ما اختلفوا سرعان ما يفيئون إلى الحق حين يتبين لهم[1]، وقد ظهر هذا في أول مسالة اختلف فيها المسلمون بعد وفاته ﷺ، وهي مسألة تولي الخلافة، فبعد جدال بين المهاجرين والأنصار انتهى الأمر بتولية أبي بكر ﷺ، فانظر كيف انتهى الخلاف في هذه المسألة الهامة إلى إجماعٍ، ودون إراقة قطرة دمٍ واحدة أو تفرُّق المسلمين إلى أحزاب يتَّهم بعضها البعض الآخر بالتهم الباطلة، ويكيد له، وعموماً فقد كان للاختلاف في الاستنباط أسبابه والتي منها:

الاختلاف في فهم مدلولات القرآن الكريم:

لم يختلف الصحابة في ثبوت القرآن الكريم، لأنه قطعيّ الثبوت، وإنما نشأ ذلك عن اشتماله على ألفاظ قطعيَّة الدلالة، كألفاظ الأعداد، وهذه لم يختلفوا فيها، كما في قوله تعالى ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِأْئَةَ جَلْدَةٍ﴾[2]، فلفظ مائة قطعي الدلالة، لا يحتمل زيادةً أو نقصاً، ولكن الكتاب الكريم احتوى على ألفاظ ظنية الدلالة، لإحتمالها أكثر من معنى، ولهذا اختلف الصحابة في فهم المراد منها، كما في لفظ قُرء في قوله تعالى ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾[3]، فبعضهم يرى أن القُرْء هو الحيض، وبعضهم يرى أنه الطُهر، وثمرة الخلاف أن عدة المرأة لا تنتهي عند الأولين إلا بإنتهاء الحيضة الثالثة، وتنتهي عند الفريق الثاني بمجرد الدخول في الحيضة الثالثة، ولكل فريق أدلته، والخلاف في المسألة ليس مجردَ خلافٍ نظري، بل يترتب عليه جملة من الآثار منها حق الزوج في مراجعة زوجته،

---

[1]- السباعي: ص127.

[2]- سورة النور: الآية 2.

[3]- سورة البقرة: الآية 228.

ومدى حِل زواج الغير بها، وحق المطلقة في الإرث إن توفى زوجها، وغير ذلك.

التعارض الظاهري بين النصوص القرآنية:

ما دامت النصوص القرآنية من عند الله تعالى فلا يمكن أن تتعارض أو تتناقض، إذ يستحيل أن يصدر عن الشارع دليلان متناقضان، وإنما ينشأ ذلك التعارض في ذهن المجتهد لا في النصوص ذاتها، ودليل هذا قوله تعالى ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[1]، ومن أمثلة التعارض الظاهري ما ظهر لبعض الصحابة من تعارض قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾[2] مع قوله تعالى ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[3]، فالمتوفَّى عنها زوجها غير الحامل تعتدُّ بأربعة أشهرٍ وعشر، عملاً بالآية الأولى، والمطلقة الحامل تعتدُّ بوضعِ الحمل، عملاً بالآية الثانية، فبما تعتد الحامل المتوفَّى عنها زوجها، بأربعة أشهرٍ وعشر أم بوضع الجمل؟

يرى علي وابن عباس رضي الله عنهم أنها تعتد بأبعد الأجلين: وضع الحمل أو عدة الوفاة، أيهما أكثر، عملاً بالآيتين معاً، لأنه لا تعارض بينهما، لأن الآية الثانية ليست ناسخةً للأولى، فإن وضعت حملها قبل مرور أربعة أشهرٍ وعشر انتظرت حتى تنقضي هذه المدة، وإن انقضت هذه المدة قبل وضع الحمل انتظرت وضع الحمل، بينما ذهب عمر وابن مسعود رضي الله عنهما إلى أنها تعتد بوضع الحمل، وإن جاء قبل مرور أربعة أشهر وعشر،

---

[1]- سورة النساء: الآية 82.

[2]- سورة البقرة: الآية 234.

[3]- سورة الطلاق: الآية 4.

لأن آية عدة الوفاة نزلت أولاً، ثم نزلت آية عدة الحامل، فكانت ناسخةً لها في موضع التعارض، وهو الحامل المتوفى عنها زوجها[1]، ويؤيد هذا الرأي أن سُبيعَة الأسلمية وَلدت بعد وفاة زوجها بأيامٍ قليلة فأحلَّها ﷺ للأزواج[2].

الاختلاف في العلم بالسنة:

اختلف الصحابة في العِلم بالسنة الشريفة، فمنهم المُكثِر ومنهم المُقِل، تبعاً لطولِ حياته وصُحبتِه للنبي ﷺ[3]، وسَبْقِه إلى الإسلام، وقدرته على الحفظ والتذكر، وانشغاله بالعبادة عن تعلم الحديث، أو انصرافه إلى الجهاد وشئون الخلافة وإمارة الجيوش[4]، وقد ساعد على تفاوت إحاطة الصحابة بالسنة عدم تدوينها في هذا العصر كما دوّن القرآن، ولذا كان منهم من يحفظ من الأحاديث ما لا يحفظه غيره، فنشأ الاختلاف بينهم بسبب ذلك، فقد تُعرض المسألة فيُفتي فيها أحدهم باجتهاد لعدم عِلمه بالحديث، ويُفتي الآخر بعكس ذلك الاجتهاد لعلمِه بالحديث، ومن ذلك أن ابن عباس رضي الله عنهما كان يفتي بأن الحامل المتوفَّى عنها زوجها تعتد بأبعد الأجلين، حتى بلغه حديث سُبيعة الأسلمية أنها لمَّا وضعت حلَّت فأفتى به[5].

العمل بالرأي:

كان الصحابي يعمل برأيه إذا لم يجِد نصاً في المسألة، ثم يظهر النص فيعود عن اجتهاده، ومن ذلك أن أبا موسى الأشعري ﷺ أفتى في مسألة

---

[1]- القرطبي: ج3، ص174-175.

[2]- مسند ابن حنبل: حديث رقم 26889.

[3]- إذ حدّث النبي ﷺ قوماً بما لم يحدِّث به آخرين، وحضر بعض القوم أمامه وقائع لم يطّلِع عليها غيرهم. أبو زهو: ص108.

[4]- عبد العال: ص102.

[5]- الشوكاني: نيل الأوطار، ج6، ص287.

ميراث برأيه، لكن ابن مسعود ﷺ لم يوافقه، لعِلمه بالحديث، فرجع أبو موسى إلى قول ابن مسعود، وكان أبو هريرة ﷺ يُفتي من أصبح جُنُباً ألّا صوم له، لأنه لم يبلغه ما روته عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أنه ﷺ كان يُصبِح جُنُباً من جِماع ثم يصوم ذلك اليوم[1]، وعند عدم وجود نصٍ من الكتاب والسنة يلجأ الصحابة إلى إعمال الرأي، وهذا قد يؤدي إلى اختلاف آرائهم، فقد يقيس صحابي واقعةً على واقعة ويقيسها غيره على واقعة أخرى، وقد يعطي الصحابي الواقعة حكماً بحسب ما يترتب على ذلك من مصلحة، وهذا يختلف تحديده باختلاف الأشخاص، إذ رأينا أبا بكر ﷺ يرى أن المصلحة في إطلاق أسرى بدر وأخذ الفدية منهم، بينما رأى عمر ﷺ أن المصلحة في قتلهم.

اختلاف الأحوال والظروف:

الأحكام الشرعية شُرِعت لتحقيق مصالح، لكن المصلحة تتأثر بالظروف، فوجَب تغيُّر الأحكام تبعاً لتغير الظروف، لاسيما أن البيئات مختلفة، فاختلفت المصالح، فأدى هذا إلى اختلاف الأحكام، وقد رأينا ذلك في مسألة ضوال الإبل.

ومع هذا فالخلاف بين الصحابة في الاستنباط ليس شاسعاً مقارنةً بما سيكون عليه الحال في العصور التالية، وذلك لما يلي:

- اجتماع الصحابة بالمدينة، ممَّا مكَّن من تحقُّق الاجماع، لقيام الحكم على الشورى.

- واقعية الفقه، إذ لم يحاولوا افتراض الوقائع وضبطِ أحكامها، لإنشغالهم بالفتوحات وإدارة شئون الدولة الوليدة، ولهذا كانوا لا يفتون إلا فيما وقع فعلاً،

[1]- الموطأ: كتاب الصيام، باب صيام الذي يصبح جنباً في رمضان، حديث رقم 641.

وكرِهوا تقدير المسائل والانشغال ببيان حكمها، ومع قِلة الإفتاء يقِل الاختلاف، ولذا كان كثيرٌ منهم يتورَّع عن الفتوى، ويُحيل المسألة على غيره خشية الخطأ، ومن هذا أن زيد بن ثابت ﷺ كان إذا سُئل عن مسألة قال: هل وقعت؟ فإن قيل: لا، قال: دعوها حتى تقع.

- قلة الحوادث الجديدة في عصرهم، إذ لم تكن في الكثرة مثل ما وصلت إليه في العصور اللاحقة.

- قلة رواية الحديث، وتنفير الخلفاء، لاسيما عمر ﷺ، من كثرة الرواية[1]، وتشددهم في قبول الأحاديث، مما ضيَّق من شقَّة الخلاف، لأن الأحاديث إذ كثرت تعارضت واختلفت فيها وجهات النظر، وإذا قلَّت ضعُف الخلاف.

وعموماً منهج الصحابة في الاجتهاد كان يقوم على النظر إلى العلة التي بُنِيَ عليها الحكم، والتوسع في الاجتهاد عند بعضهم، وعلى الوقوف عند ظاهر النص عند بعضهم الآخر، وكان على رأس الفريق الأول عمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهم، وكان زعيم الإتجاه الثاني عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، ومردُّ ذلك طبيعة الفقيه ونمط تفكيره، وليس اعتقاده عدم جواز الإتجاه المخالف، لأن من الناس من يأخذ نفسه بالوقوف عند ظاهر النص، ومنهم من يلتمس علله[2]، وكِلا الإتجاهين كان موجوداً في العصر النبوي، ويؤكد هذا حادثة أمره ﷺ بالصلاة عند الذهاب لغزوة خيبر، إلا أن كلاً منهما نما وازدهر في عصر الخلفاء، وواصل نموه فيما بعد، مما أدى إلى ظهور نزعتين في الاجتهاد، عُرِفتا فيما بعد بمدرسة الحديث ومدرسة الرأي.

---

[1]- ابن قتيبة: ص30.

[2]- أحمد يوسف: ص50، زيدان: ص127.

المبحث الثالث

دور صغار الصحابة وكبار التابعين

يبدأ هذا الدور بوفاة علي بن أبي طالب ﷺ في رمضان سنة 40هـ، فانتهى بذلك عصر الخلفاء الراشدين، وتولى معاوية بن أبي سفيان السلطة بعد أن صالحه الحسن بن علي ﷺ، وإن لم يستقر له الأمر تماماً، حيث استمرت مناوأة الخوارج والشيعة له ولخلفائه من بعده، مما كلَّف الدولة وكلَّفهم الكثير من المال والرجال، ويمتد هذا الدور إلى أوائل القرن الثاني الهجري، وهو عصر بلغ فيه الخلاف بين المسلمين أشدَّه، حتى كان بأسُهم بينهم شديداً، وسهُلَ عليهم الترامي بألفاظ الكفر والفسوق والعصيان والتراشق بنبال الموت، وانقسموا إلى فِرَق، وطال التفرق كل فرقة على حِدة، فانتثر أصحابها في عدة فرق أصغر، وربما وصل الخلاف بينهم إلى درجة العداء الصارخ والتقاتل، وتمادى بعضهم في دعاويه إلى درجةٍ أخرجته من رِبقَة الدين، وقد تميَّز هذا العصر بعدة سمات، أهمها:

1- التفرق السياسي:

كان المسلمون يداً واحدةً حتى قُتِل عثمان ﷺ على يد ثُلةٍ من الجُند الثائرين عليه، وبُويع الإمام علي ﷺ بالخلافة، وما كادت البيعة تتم له حتى دبَّت الخلافات بين المسلمين، إذ خرج عليه ثلاثةٌ من كبار الصحابة، ناصبوه العداء، وهم طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام رضي الله عنهما، لأنهما رأيا أنه خذل عثمان في مناهضته للثائرين عليه، وقعد عن طلب الجناة للاقتصاص منهم، واعتزّا بأنهما من الستة الذين انتخبهم عمر ﷺ حين وفاته للشورى في أمر الخلافة، كما خرج عليه معاوية بن أبي سفيان ﷺ، لأنه رأى نفسه أقرب الناس من عثمان، وأحقهم في الاقتصاص من الجناة، وقد انتهى

أمرُ طلحة والزبير في موقعة الجمل، بعد أن انحسرت المعركة عن ثلاثة عشر ألف قتيل من أصحابهما وألفِ قتيل من أصحاب علي[1]، واشتبك جيش علي ومعاوية في سهل صِفِّين بالشام، ولما أحسَّ معاوية بالهزيمة طلب التحكيم، وأمر جنده برفع مصحف دمشق الأعظم على رؤوس الرماح[2]، بعد أن فُقِد في المعركة سبعون ألف قتيل، خمسةٌ وأربعون ألفاً منهم من أصحاب معاوية[3]، فانقسم رأي أصحاب علي ﷺ بين أن يتركوا الحرب نزولاً على طلب خصومهم وأن يستمروا في القتال حذراً من هذه الحيلة، وأخيراً رجَّح الإمام علي قبول الهدنة والتحكيم حقناً لدماء المسلمين، فانقسم أصحابه إلى فريقين، فريق رضيَ ما ارتضاه، واستمر على ولائه له، وفريق رفض ذلك، وخرج على طاعته، راغباً في الاستمرار في قتال معاوية، معارضاً فكرة التحكيم، وبهذا رجع المسلمون أعداءً متخاصمين، يحكُم السيف بينهم، بعد أن كانوا إخواناً متحابين، وظهرت طوائفُ على المسرح السياسي الإسلامي، لكل طائفةٍ مبادؤها، فاعتزت بما جنحت إليه من آراء، والتفَّت حول من تثق به من ذوي المكانة فيها، فاتخذته إماماً لها، وحصرت الثقة العلمية فيمن انتمي إليها من فقهاء، مع سوء ظنها بمن عداهم، حتى أن الإجماع في هذا العصر لم يعُد ممكناً، إلا ما تحقق عن طريق الصدفة[4]، وذلك بسبب هذه الصراعات، وتفرُّق العلماء في الأمصار المفتوحة، فبعد أن كانوا في عصر الخلفاء مجتمعين في المدينة المنورة، وكان من السهل على الخليفة دعوتهم لعرضِ

---

[1]- المسعودي: ص271.

[2]- الشابي: ص15.

[3]- المسعودي: ص272.

[4]- وذلك بأن تتفق أقوالهم في مسألة ما دون قصد منهم.

المسألة عليهم صار اجتماعهم متعذراً، لتفرقهم وتفرق نزعاتهم السياسية.

وهذه الطوائف التي أفرزها هذا الصراع هي:

أ- الخوارج[1]:

وهم الذين خرجوا على طاعة الإمام علي ﷺ بعد التحكيم، لأنهم رأوا أن التحكيم خطأ[2]، لدخولهم الحرب وهم موقنون أن الحق معهم، والتحكيم شك في أي الفرقتين على حق، وهذا الشك لا يتفق مع الإيمان، لأن حُكم معاوية واضحٌ لا يحتاج إلى تحكيم، فهُم قاتلوه لأنهم على حق، وما قام به من طلب للتحكيم مجرد خدعة للحصول على هدنة يكسب بها الحرب، ولهذا صار شِعارهم "لا حُكم إلا لله"، ورفضوا الرجوع إلى طاعة الإمام علي ﷺ إلا بعد أن يُعلِن على نفسه الكفر بقبوله التحكيم، وينقض ما أبرمه مع معاوية، ولما يئِسوا من عودته إليهم اتخذوا عبد الله بن وهب الراسبي أميراً عليهم، فدعاهم إلى الخروج من الكوفة إلى قرية قريبة منها تسمى حروراء، فسُميت هذه الطائفة بالحرورية، كما سُمّوا خوارج لخروجهم على طاعة الإمام علي ﷺ، أو لخروجهم - حسب رأيهم- في سبيل الله تعالى[3].

وقد استقر رأيهم على قتل كلِّ من اشترك في التحكيم، ليعود الأمر شورى بين المسلمين كما كان قبل التحكيم، فجَرَتْ بينهم وبين جيش علي خطوب شديدة، فقاتلهم وقاتلوه، فأضعف ذلك من مركزه أمام خصمه معاوية[4]، وأخيراً تمَّ لهم قتلُ الإمام علي ﷺ، وحاولوا قتْل عمرو بن العاص

---

[1]- الشهرستاني: ج1، ص114، التميمي: ص60-79.

[2]- مع أنهم هم الذين ألجأوا الإمام علي ﷺ إلى قبول التحكيم بقولهم بعد أن عرض معاوية التحكيم: القوم يدعوننا إلى كتاب الله وأنت تدعونا إلى السيف. الشهرستاني: ج1، ص114.

[3]- التميمي: ص75، الشهرستاني: ج1، ص117.

[4]- الشابي: ص37.

ﷺ لكنهم قتلوا نائبه خطأً أثناء الصلاة، ولم يتمكنوا من الفتك بمعاوية.

وبصدد الخلافة رأوا أنها لا تنحصر في بيتٍ معين أو شخصٍ معين، بل إنها تكون بالاختيار الحر المستند إلى إرادة الجمهور، فينتخب المسلمون من يرونه صالحاً للقيام بأمرهم، ولو كان من غير قريش والعرب، والخليفة تجب طاعته بعد انتخابه، ما لم يخرج عن حدود الدين، فإن خرج عنها وجبت معصيته وعزله والخروج عليه، فإن لم ينعزل وَجَب قتله، ومن أُختير خليفة ليس له التنازل أو التحكيم في أمر الخلافة، ولا مانع لديهم من تعدد الخلفاء بتعدد البلدان[1].

وبناء على هذه الآراء صحّحوا خلافة أبي بكر وعمر وعثمان في صدرها الأول، وخلافة علي قبل قبوله التحكيم، لِصحّة انتخابهم، فلما حاد عثمان عن سيرة سابقيه أوجبوا عزله وتبرأوا منه، كما تبرأوا من علي لقبوله التحكيم، ومن معاوية لأخذه السلطة بالقوة.

والخوارج لا يختلفون كثيراً مع جمهور الفقهاء في الفروع الفقهية، وإن كانت لهم آراءٌ خرجوا بها عن الإجماع، لتشددهم في الدين، واعتمادهم على السنة التي وصلتهم عن طريق علمائهم، ومن آرائهم:

- تكفير مرتكب الكبيرة والقول بخلوده في النار، لأن الإيمان في نظرهم عقيدةٌ وعمل، وليس عقيدةً فقط، إذ ما جدوى أن يلوك الإنسان كلمة التوحيد بلسانه - حسب رأيهم- وتتسابق جوارحه إلى ما نهاه عنه ربه[2]، ولهذا

---

[1]- بل إن من الخوارج من رأى أنه لا حاجة بالأمة إلى إمام، وعلى الناس أن يعملوا بكتاب الله من تلقاء أنفسهم، دون سيطرة أحدٍ عليهم، وهذا ما قصدوه بقولهم الشهير "لا حكم إلا لله"، ابن خلدون: ص192ن وهي مقولة قال عنها الإمام علي أنها كلمة حق أريد بها باطل. الشهرستاني: ج1، ص116.

[2]- مدكور: مناهج الاجتهاد، ص495.

كفّروا عثمان لأنه لم يسِر على نهجِ أبي بكر وعمر رضي الله عنهما في الحكم، وآثر أهل بيته ورفعهم على الشعب، وكفّروا علياً ومعاوية وأبا موسى الشعري وعمرو بن العاص لإشتراكهم في التحكيم.

- أوجبوا الخروج على طاعة الإمام الجائر في جميع الظروف والأحوال، ولم يقولوا بالتَّقِيَّة[1] التي قال بها الشيعة، دون أن يعفيهم من الخروج على هذا الإمام ضعفُهم أو قوّته.

- لم يقبلوا أحاديث الصحابة إلا العُدول منهم، ولما ثبت لديهم عدالة كل الصحابة قبل فتنة التحكيم، فقد قبلوا كل أحاديثهم التي رُويت قبل الفتنة، أما بعدها فلما كفّروا عثمان وعلي ومعاوية والحَكمين ومن رضي بالتحكيم فقد رُويت عنهم أحكام غريبة، تخالف الأحاديث التي ردوها لطعنهم في عدالة رواتها لا جهلاً منهم بالدين[2]، ومن أمثلة هذه الأحكام إباحة الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، وإنكارهم رجم الزاني المحصن رغم ورود ذلك في السنة، والقول بجواز الوصية للوارث رغم قوله ﷺ: "لا وصية لوارث"[3].

- أنكروا القياس ولم يعتبروه حجةً شرعية، كما أنكروا الإجماع لأنه ينطوي على الاعتراف برأي غيرهم.

والملاحظ أن آراء الخوارج الفقهية انبثقت عن أعمالهم التي قاموا بها، لاسيما فيما يتعلق بمقاومة الحاكم وتكفير مرتكب الكبيرة وعدم جواز التخلي عن الحكم، فكانت آراؤهم تبريراً لما قاموا به من أعمال تجاه الإمام علي ﷺ،

---

[1]- التقية هي إخفاء حقيقة العقيدة خوفاً من ضرر أو رجاء نفع. الشوكاني: القول المفيد، ص46 هامش 1.

[2]- السباعي: ص133.

[3]- أبو زهرة: ص67، 74. والحديث أخرجه البخاري: كتاب الوصايا، باب لا وصية لوارث، حديث رقم 2596.

وأكثر من اعتنق مبدأ الخوارج كانوا عرباً بدواً، انضمّ إليهم بعض الموالي، ربما رغبةً في تولي منصب ما، وقد عُرِف الخوارج بتشددهم في العبادة، وإخلاصهم لعقيدتهم، وشجاعتهم النادرة، والتمسك بظواهر النصوص دون فهم معانيها[1]، والتهور وحُب الجدال والخصومة، والتعصب لآرائهم، وقد استمرت دعوتهم طوال أيام الدولة الأموية، وقوِيت شوكتهم، ولكنها ضعفت بعد مدة من حكم العباسيين، ثم لم يلبثوا أن انحطت صولتهم بعد أن خاضوا ضد الدولتين حروباً كلفت كلا منهما الكثير من الأموال والرجال.

وقد انقسم الخوارج إلى فرق كثيرة، منها المتشدد، ومنها المعتدل، ومن أهمها فرقة الأزارقة، أتباع نافع بن الأزرق، وهم أكثر الخوارج تطرفاً، إذ حكموا بكفر كل من خالف رأيهم، ولهذا استحلوا الغدر بمن خالفهم، وعدُّوا ذلك جهاداً في سبيل الله، وامتنعوا عن الصلاة خلفه وأكلِ ذبيحته والزواج منه، وأباحوا ماله ودمه، ومنعوا التوارث معه[2].

ومنها الاباضية أتباع عبد الله بن اباض المتوفي سنة 80 هـ، وهم أكثر فرق الخوارج اعتدالاً وقُرباً من أهل السنة، إذ لم يمنعوا التوارث بين الخوارج وغيرهم من المسلمين والزواج منهم والصلاة خلفهم وأكل ذبيحتهم، لأنهم رأوا أن مخالفيهم من المسلمين ليسوا مشركين، وإن كانوا ليسوا مؤمنين، ولأنهم مسلمون فدماؤهم وديارهم لا تحِلّ، ولا يُغنم منها إلا أدوات القتال فقط[3].

ويجمَع بين كل فرق الخوارج القول بالتبروء من عثمان وعلي

---

[1]- ومن ذلك أنهم رأوا أن الأنبياء يُحتمل أن يرتكبوا الكبائر، مستمدين ذلك من قوله تعالى في سورة الفتح: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا (1) لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ الآيتان 1-2، ولا شك أن هذا القول يترتب عليه تكفير النبي ﷺ، لكونه مرتكباً لكبيرة، وهذا ما لا يقبله عاقل.

[2]- التميمي: ص83.

[3]- المرجع السابق: ص103.

ومعاوية رضي الله عنهم، وتقديم ذلك على كل طاعة، وقد انقرضت فرقهم، ولم يبقَ منها إلا بعض الاباضية في سلطنة عُمَان والجزائر والجبل الغربي في ليبيا.

ب- الشيعة[1]:

وهم أتباع الإمام علي ﷺ الذين ظلوا على الولاء له بعد التحكيم، فأحبوه وذريته وأفرطوا في ذلك، فأدّعوا أنه أفضل الخلق بعد النبي ﷺ، ولا فارق بينهما إلا النبوة، وأنه معصوم من الخطأ، وكذلك من بعدَه من الأئمة، ولهذا فكل من عاداه أو أبغضه أو حاربه هو عدوٌ لله خالدٌ في النار مع الكفار والمنافقين[2]، ولذا لم يعترفوا بخلافة بني أميّة، وجوّزوا الخروج عليهم كلما سنحت الفرصة، لأن الإمامة منصبٌ إلهيٌ، لا مجال فيه للشورى[3]، حيث أوصى ﷺ لعلي ﷺ بها بالإسم حسب قول البعض وبالوصف حسب قول بعضهم الآخر[4]، وبها يكون مغتصباً للخلافة كل من سبق الإمام علي إليها أو

---

[1]- الشهرستاني: ج1، ص149، أبو زهرة: ص33.

[2]- أحمد زكي تفاحى: ص131.

[3]- وبهذا لا يجوز للنبي ﷺ إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام، لأنه مصدر الأحكام، وهو وحده المعصوم، أما الأمة فليست كذلك، بل يجوز عليها السهو والنسيان وارتكاب المفاسد. ابن خلدون: ص196، الشابي: ص46.

[4]- وسند الشيعة في هذا حديث خُم، والذي هو عمدة كل الفرق الشيعية في إثبات الوصية بالخلافة لعلي، وخصومتهم المبنية على ذلك للصحابة، وبالأخص الخلفاء الثلاثة، لكنه حديث مكذوب، لا أساس له عند الجمهور، لأن العقل لا يؤيده، إذ يستحيل اتفاق جمهور الصحابة على كتمان أمر هذه الوصية التي يزعم الشيعة أنها صدرت عن النبي ﷺ على ملأ منهم، وهم أحرص على نشر أحكام الدين كما صدرت عنه ﷺ في أمور أقل أهمية من الخلافة بكثير، ولو أدى بهم الأمر إلى معاداة الحكام، ولاشك أن كتمان أمر هذه الوصية إن صدرت قد يصل بمن كتمها إلى مرتبة الكفر، وهو في كل الأحوال لا يرفعه عن مرتبة الفسق، وهذه تهمة خطيرة لا يجوز إلصاقها بنقلة الشريعة من صحابته ﷺ، ولا يليق به هو نفسه أن يكون أصحابه من الفساق المخادعين الكاتمين للحق. السباعي: ص132.

نازعه فيها أو عارض ذريته من بعده فيها، لأن الحق فيها انتقل منه بعد وفاته إليهم، وإن كان بعض الشيعة يصحّحون خلافة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما لتجويزهم تقديم المفضول للإمامة مع وجود الأفضل منه، إذا كان تقديمه محققاً لمصلحة المسلمين[1]، أما حكّام بني أمية -لاسيما معاوية- فهُم لا يعترفون بخلافتهم، لعدم أحقيتهم فيها لمنازعتهم الإمام علي فيها.

ولما كان الإمام علي ﷺ باقٍ على حقه في الخلافة حتى بعد التحكيم، ولم يمنعه منها إلا استشهاده غِيلة وغدراً على يد عبد الرحمن بن ملجم الخارجي، فإنها تنتقل إلى أولاده من بعده، لأنه لابد أن يكون قد أوصى بالخلافة لمن بعده من أبنائه، كما أوصى له النبي ﷺ، ولهذا بايع الشيعة ابنه الحسن، أكبر أبنائه من فاطمة الزهراء رضي الله عنها، لكنه تنازل عنها لمعاوية، حقناً لدماء المسلمين[2]، فسكتوا على مضض، وتحيّنوا الفرص، حتى مات معاوية وتولى ابنه يزيد، فاستنهضوا الحسين بن علي ﷺ للخروج على يزيد، فخرج إلى العراق، طمعاً في استرداد حقه في الخلافة، لكنه قُتِل في كربلاء، ولحِقَ بأهله عسفُ يزيد وجنده، حتى لم يبقَ من ذرية الحسن والحسين إلا أطفالٌ صغار، لا يتعلق بهم أمل الشيعة في النهوض بالدعوة، وهنا اختلف الشيعة في من هو أحق بالإمامة، فمنهم من رأى أنها انتقلت بعد مقتل الحسين إلى أخيه من أبيه محمد بن علي المعروف بابن الحنفية، ومنهم من رأى أنها محصورة في أبناء الإمام علي ﷺ من فاطمة رضي الله عنها، وقد صارت بعد قتْل الحسين حقاً لأولاد الحسن، لأنه أكبر إخوته، فأولاده أحق بها، وهناك من رأى أنها حقٌ لأبناء الحسين، لأنه قُتِل في سبيلها، أما الحسن

---

[1]- الشهرستاني: ج1، ص146، التميمي: ص35.

[2]- المسعودي: ص276.

فقد تنازل عنها، مما لم يعُد معه لأولاده حقٌ فيها[1]، وكل هذا الخلاف أدى إلى انقسام الشيعة إلى عدة فرق، أهمها الزيدية والإمامية والإسماعيلية.

ومن أهم آراء الشيعة التي ميّزتهم عن غيرهم ما يلي:

- تفسير القرآن الكريم بما يتفق مع مبادئهم وآرائهم الفقهية، وترك ما عداه من تفاسير، مهما كانت درجة صحتها[2].

- تجريح الصحابة ورد أحاديثهم، إلا من عُرِف بولائه لعلي ﷺ، لأن من لم يوالِ علياً فقد خان وصية النبي ﷺ في رأيهم، وليس أهلاً للثقة، ولهذا لم يقبلوا من الأحاديث إلا ما رُوِيَ عن طريق أئمتهم وأهل البيت فقط.

- لا يعترفون بالإجماع إلا إذا صدَرَ عن أهل البيت، لأنهم يقولون بعصمة أئمتهم دون غيرهم من المسلمين، ولأن الاعتراف بالإجماع يؤدي إلى الإعتراف بأقوال غير الشيعة من الصحابة والتابعين الذين لم يوالوا الإمام علي، وهم لا يعتدون برأيهم، كما لم يعترف الشيعة بالقياس، لأنه رأي والدين لا يؤخذ عندهم بالرأي، وإنما يؤخذ عن الله ورسوله والأئمة المعصومين فقط.

- صحَّحوا زواج المتعة، استدلالاً بقوله تعالى ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾[3]، وقد كان هذا الزواج جائزاً لضرورة الجهاد في صدر الإسلام، ثم حرَّمه ﷺ.

- لا يجيزون زواج المسلم بالكتابية، استدلالاً بقوله تعالى ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾[4]، في حين يرى الجمهور إباحته.

---

[1]- ابن خلدون: ص200، التميمي: ص37، 39.

[2]- لاشين: ص437.

[3]- سورة النساء: الآية 24.

[4]- سورة الممتحنة: الآية 10.

- لهم آراء خاصة بهم في الميراث، منها تقديم ابن العم الشقيق على العم لأب، وقد رأوا أن الأنبياء يورثون، ولذا لم يقبلوا حديث "لا نُورَث، وما تركناه صدقة"[1]، والظاهر أن دافعهم لهذا هو رأيهم في الخلافة، لأنهم يرون أن الإمام علي ﷺ أولى بالخلافة من العباس بن عبد المطلب ﷺ، وعلي ابن عمٍ شقيق للنبي ﷺ، والعباس عمه لأبيه.

ج- الجمهور:

وهم من لم يؤيّدوا الخوارج أو الشيعة، والصحابة في نظرهم عُدول قبل الفتنة وبعدها، سواء في ذلك من انغمس فيها ومن جانَبَهَا، ولم يروا أن الخلافة وصية لأحد، بل إن الخليفة يُنتخب من أكفَاء قريش إن وُجِد، وإلا من غيرهم، ولا يفاضلون بين الخلفاء والصحابة، بل يؤولون ما كان بينهم من خصومات بأنها اجتهادات في أمور سياسية، لا ترتبط بكفرٍ ولا إيمان، وقد اعتمدوا على الأحاديث التي ثبتت لديهم صحتها، ولو دخل في أسانيدها رجال من الفرق الأخرى[2].

2- تفرق الصحابة:

ترتب على كثرة الفتوحات في هذا العصر تفرُّق الصحابة في الأمصار المفتوحة، مجاهدين وقضاةً وولاةً وتجاراً ومعلمين ومفتين، وقد أثَّر تفرقُهم في الفقه، إذ توافد على فقهاء الصحابة أهل البلاد المفتوحة ممن شرح الله صدورهم للإسلام، ليستفتوهم في أمور دينهم، ويبيّنوا لهم حكم الله تعالى فيما هم عليه من معاملات، كما أن المسلمين أنفسهم وجدوا من العادات والمعاملات ما لا عهد لهم به في بلادهم، فدعاهم هذا إلى عرض ما جدَّ من

[1]- صحيح مسلم: كتاب الجهاد والسير، باب قول النبي ﷺ لا نورث، حديث رقم 1759.

[2]- ابن خلدون: ص214.

مسائل، نشأت بسبب اختلاطهم بغيرهم، على فقهاء الصحابة، وقد كان كل فقيه يُفتي فيما يُعرض عليه معتمداً على ما حفظه من السنة وما علِمه من فتاوى كبار الصحابة، مما أدى إلى انتشار رواية الحديث وكثرة الاختلافات الفقهية، لأن كل فقيه منهم كان يُفتِي بما يراه دون أن يلقَى غيره أو يناقشه في رأيه، وقد كانت تعرض على فقهاء كل قطر قضايا لا تعرض على غيرهم، لاختلاف المعاملات والعادات من قطرٍ لآخر، مما أدى إلى كثرة الفتاوى، ومن ثَمَّ اختلاف الفقهاء، فصار الإجماع متعذر التحقّق بعد أن كان ميسوراً أيام اجتماع فقهاء الصحابة في المدينة، لمنعِ عمر ﷺ لهم من مغادرتها، وقد تخرَّج على يد كل صحابي جماعةٌ من التابعين، تلقُّوا علمه، وشاركوه أحيانا في الإفتاء بعد اعترافه لهم بهذا الحق، فكان أن تأثر علماء كل قطر من التابعين بالصحابي أو الصحابة الذين تعلموا على أيديهم، وساروا على منهجهم في الفتوى، ووثِق أهل كل بلد بعلماء بلادهم، لمعرفتهم بهم، ومخالطتهم لهم، فساروا على نهجهم، ولم يعُد من السهل عليهم التحول، أو تحويلهم، عما أَلِفوه إلى غيره، لاسيما أنه لا حاجة ملحَّة تدعوهم إلى ذلك.

3- ظهور نزعتين في الاجتهاد:

سار التابعون على نهج الصحابة في الاستنباط، لتلقيهم الفقه عنهم، ولهذا ظهرت لديهم نزعتا الاجتهاد اللتان عُرِفتا عند الصحابة، وأخذ هذان الاتجاهان تتضح معالمهما رويداً رويداً لدى فقهاء هذا العصر من حيث الاعتماد على الحديث أو على الرأي، وإن كان هذا لا يعني أن من يعتمد في فتاويه على الحديث يرفض الإعتداد بالرأي كلية، أو أن من يأخذ بالرأي يرفض العمل بالأحاديث، وإنما يعني غلَبة الرأي على الحديث من حيث عدد الفتاوى المستمدة منه، أو غَلبة الحديث على الرأي، فكل الفقهاء متفقون على

وجوب العمل بالسنة، وأنها المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم، وعلى رفض العمل بالرأي القائم على غير دليل.

وقد ساعد على ظهور مدرسة الحديث في الحجاز أنه موطن السنة، والحياة فيه لم تتغير كثيراً عمّا كانت عليه في العصر النبوي، ولغلبة الورع على أهله، ولبُعدهم عن العراق موطن الفتنة لم يظهر فيهم الوضع في الحديث، ولهذا وثِقوا بما عندهم من أحاديث، ووجدوا فيها وفي أقوال الصحابة حكماً لِما صادفهم من حوادث، ولم يكونوا بهذا في حاجة إلى إعمال الرأي إلا نادراً، ويرجع وقوف هذه المدرسة عند النصوص وعدم الإكثار من الرأي إلى التأثر بطريقة الصحابي الجليل عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، المُقِل من استعمال الرأي، والمتعلق بالسنن، وكذلك قلة ما يعرض لهم من حوادث لم يكن لها نظير في العصر النبوي وعصر الصحابة، مع كثرة ما عندهم من أحاديث وفتاوى للصحابة[1].

وقد تميزت هذه المدرسة بعدم الإكثار من الشروط لقبول الأحاديث، لعدم انتشار الوضع بينهم، وبالالتزام بالفقه الواقعي، ولهذا كرهوا السؤال عمّا لم يقع، لأنه يضطرهم إلى استعمال الرأي الذي يكرهونه، ويؤدي أحيانا إلى الفتوى بالهوى، ولذا عابوا على العراقيين فرضَ المسائل وتقدير وقوعها والاشتغال بالإجابة عنها.

وقد كان لهذه المدرسة فضلُ المحافظة على الحديث وجمعِه، لكنها كانت سبباً غير مباشر في وضع الأحاديث المكذوبة، لأن أئمتها لمَّا كانوا لا يتجهون إلى الرأي لحل المشاكل التي لا نص فيها، فقد أكثروا من الاعتماد

[1]- لأن الحياة في الحجاز لم تتأثر بما أحدثته الحضارتان الفارسية والرومانية من مظاهر، فقد استمر الناس يعيشون على الحالة التي كان عليها النبي ﷺ وصحابته. كبارة: ص93.

على الحديث، ولو كان خبر آحاد، مما أتاح الفرصة لضعاف النفوس لوضع أحاديث مكذوبة، ونسبتها إلى النبي ﷺ، لمَّا لاحظوا تطلُّع رجال هذه المدرسة إلى الأحاديث[1].

وقد قام فقهُ مدرسة الحديث على فقهِ ابن عمر، وانتقل علمه إلى فقهاء المدينة السبعة، وهم سعيد بن المسيّب وسليمان بن يسار وعروة بن الزبير بن العوام وخارجةَ بن زيد بن ثابت وعبيد الله بن عتبة بن مسعود وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، وهم الذين يجمعهم قول الشاعر:

إذا قِيل من العلم سبعةُ أبحُرٍ روايتهم ليست عن العلم خارجة
فقل هم عبيدُ الله عروةُ قاسمٍ سعيدٌ أبو بكرٍ سليمانُ خارجة[2].

ثم انتقل علم هؤلاء السبعة إلى ابن شهاب الزُهَري وربيعةَ الرأي، ثم تفرَّع أهل الحديث إلى مالكية وشافعية وحنابلة، وانضم إليهم الظاهرية والإمام الأوزاعي والليث بن سعد والثوري.

أما مدرسة الرأي فقد ظهرت بذورُها في المدينة المنورة، من خلال منهج بعض الصحابة الذين غلبت عليهم نزعة الرأي، كعمر وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم، لكن ازدهارها كان في العراق، بسبب قِلة الحديث به قياساً إلى ما لدى أهل الحجاز، لأن المسلمين لم يدخلوه إلا في عهد عمر ﷺ، ولبُعدِه عن الحجاز موطن الصحابة، ولما لم يدوَّن الحديث بَعْد فإنه لم يصلهم منه إلا ما جاء به الصحابة الذين انتقلوا إلى هناك مع الجيش الفاتح، كابن مسعود وعلي وسعد بن أبي وقاص وسلمان الفارسي وغيرهم، ورغم قِلة

[1]- مدكور: المدخل للفقه الإسلامي، ص84.

[2]- ابن القيم: ج1، ص23.

الأحاديث فالحوادث في العراق كانت كثيرة، حيث كان مهْد الفتن والثورات، كما كانت أعرافه تخالف أعراف الحجاز، نظراً لتكوّن المجتمع العراقي آنذاك من مزيجٍ من العرب والعجم، بخلاف الحجاز الذي غلب عليه العنصر العربي، مما أدى إلى ظهور حوادث جزئية كثيرة في العراق أكثر مما ظهر في الحجاز، كما أن الوضع في الحديث شاع في العراق، لاسيما من قِبل المنتسبين للشيعة، والذين وإن عجزوا عن مواجهة الدولة جَهَاراً لكنهم لم يعجزوا عن وضع أحاديث تؤيد مذهبهم، وقد عاونهم في ذلك بعض أعداء الدين الذين تستَّروا بسِتار المحبة لآل البيت، ولهذا كانت الثقة قليلةً فيما يُروى من أحاديث بالعراق، فلجأ علماؤه إلى تفهُّم النصوص والاجتهاد بالرأي، وتمتاز هذه المدرسة عن سابقتها بكثرة تفريع المسائل وافتراض وقوعها، لكثرة ما يُعرض عليهم من حوادث وقلة روايتهم من الحديث، لإشتراطهم فيه شروطاً لا يَسلَم معها إلا القليل منه، تمييزاً للصحيح منه عن غيره، ولهذا خافوا من روايته، لورعِهم وكثرة المكذوب منه في بلادهم، وقد قام فقه مدرسة الرأي على فقه ابن مسعود ﷺ، والذي خطا على مسلَك عمر ﷺ، ونهج منهجه في التفكير والاستنباط، وكذلك الإمام ﷺ، وإن كان تأثيره في فقه هذه المدرسة قليلاً، لقِصر مدة إقامته بالكوفة، وعدم ثقة العلماء بناقلي آرائه الفقهية، لتشيُّعهم له، ولهذا اقتصروا على ما رواه عنه تلاميذ ابن مسعود[1].

وأشهر الفقهاء الذين أخذوا الفقه عن ابن مسعود علقمة بن قيس النُّخعي والأسود بن يزيد النُّخعي ومسروق بن الأجدع الهمذاني وعُبيدة بن عمرو السلَمَاني وشُريح بن الحارث القاضي[2]، وكان إبراهيم النخعي تلميذ علقمة

---

[1]- ابن قتيبة: ص54، ابن القيم: ج1، ص21.

[2]- ابن القيم: ج1، ص25.

على رأس أهل الرأي، ومنه انتقل فقههم إلى حمَّاد بن أبي سليمان، ومنه إلى أبي حنيفة، والذي على يديه أخذت هذه المدرسة مكانتها في مواجهة مدرسة المدينة.

ورغم غلبة فِقه الرأي على أهل العراق، وفِقه الحديث على فقهاء الحجاز، فإن من علماء الحجاز من كان يميل إلى الرأي، ويسلُك مسلَك أهل العراق في اجتهاده، كربيعةَ بن عبد الرحمن شيخ الإمام مالك، حتى لُقِّب بربيعة الرأي، ومن أهل العراق من مال إلى النصوص، وكرِه الرأي، كابن أبي ليلي وعامر بن شُراحيل الملقب بالشعبي، بل إن ابن حنبل رغم معيشته بالعراق هو أكثر عملاً بالنصوص من أهل الحجاز.

4- شيوع رواية الحديث:

قبل وفاة عمر ﷺ لم تنتشر رواية الحديث خارج المدينة، لمنعه كبار الصحابة من الهجرة منها، ولا داخلها لنهيه عن الإكثار من الرواية، خشيةَ الكذب على النبي ﷺ، أو الانشغال بالحديث عن القرآن الكريم، أو اختلاطه به، ولقلة حاجة الصحابة إلى التحديث لقِلة الوقائع والتزامهم بالفقه الواقعي[1]، وبعد مقتل عمر ﷺ تفرق الصحابة في البلدان المفتوحة، وتولَّى كثيرٌ منهم التعليم، فالتفَّ حوله تلاميذ ينقلون عنه ما سمعه من أحاديث، رغم اختلاف الصحابة في العلم بها، إذ منهم المُقل ومنهم المُكثر، وما يعلمُه أحدهم من أحاديث ربما لا يعلمُه آخرون، ولكثرة الحوادث وتنوعها كَثُرت رواية الأحاديث، إذ اضطر الناس للبحث عن حكم ما يحدث لهم، ولا ملجأ لهم إلا الصحابة، والذين اعتمدوا في فتاويهم على ما عندهم من أحاديث، وقد أدى هذا

[1]- زيدان: ص134.

إلى اختلاف ما يُروى من الأحاديث باختلاف البلدان، فتمسَّك أهل كل بلد بما رُوي عن الصحابة الذين استوطنوه، فتأثَّر أهل المدينة بمرويات ابن عمر وعائشة وأبي هريرة رضي الله عنهم، وأهل مكة بما يرويه ابن عباس ﷺ، وأهل مصر بما يرويه عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ، وأهل العراق برواية أنس بن مالك وأبي موسى الأشعري وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم، وقد أوجَد اختصاص كل قطر بمحدِّثين اختلافاً في الفتاوى، لاختلاف الوقائع واختلاف الفقهاء في الاستنباط من ذات الحديث.

5- الوضع في الحديث:

كانت السنة الشريفة في عهده ﷺ مُصانةً من تقوُّل الكذابين، لأن وجوده بين ظهراني المسلمين كان كفيلاً بكشفِ زيف الكذابين، لاسيما أن الوحي مازال ينزل عليه، وكثيراً ما فضح سرَّ المنافقين، ولهذا لم يجرؤ أحد على التقول على النبي ﷺ في حياته، كما أن الشيخين أبا بكر وعمر رضي الله عنهما من بعده احتاطا لصحة الأحاديث، وأرهبا المنافقين والأعراب من التزيُّد فيها، ولكن لمَّا وقعت الفتنة في زمن عثمان ﷺ وجد الكذب على النبي ﷺ إلى الظهور سبيلاً، بعد أن اشتدَّ الصراع بين علي ومعاوية وأنصارهما[1]، وبهذا يمكن اعتبار سنة 40هـ الحد الفاصل بين صفاء السنة الشريفة ودخول الوضع فيها، واتخاذها وسيلةً لخدمة الأغراض السياسية، لأن الإنقسام السياسي الذي حدث بعد التحكيم بين علي ومعاوية أخذ شكلاً دينياً، حيث ظهرت الفرق السياسية التي حاول كل منها تأييد موقفه بتأويل آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية بما يتفق مع مبادئه السياسية[2]، بل ووضع بعضُهم أكاذيب في صورة

---

[1]- أبو زهو: ص479.

[2]- السباعي: ص75.

أحاديث نسبوها إلى النبي ﷺ، وانتهز الدخلاء على الإسلام فرصةَ الإقبال على الأحاديث فروَّجوا أباطيلهم بين الناس في صورة أحاديث، بقصد إفساد الدين، وذلك لسدِّ باب التحريف في آيات الكريم في وجوههم، لوعدِه تعالى بحفظ كتابه بقوله ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[1]، ولذا لم يستطيعوا الوصول لمآربهم إلا بالولوج من باب السنة.

وكان المنتسبون إلى الشيعة أكثر الفرق وضعاً للأحاديث، حيث وضعوا أحاديث في فضل أئمتهم، كعلي والحسن والحسين وغيرهم، بقصد إثبات أن الخلافة لهم لا لبني أمية، وواجههم المتعصبون لبني أمية ثم لبني العباس بذات الأمر، حيث وضعوا أحاديث في فضائل معاوية والعباسيين، فاعِلين بالحديث ما كان يفعله خصومهم، ولم يسْلَم من الوضع إلا الخوارج، لأن الكذب على النبي ﷺ من الكبائر التي يُكفَّر مرتكبها حسب رأيهم، ولهذا قيل أن أصحَّ الأحاديث حديث الخوارج[2].

ويمكن إجمال الأسباب التي أدت إلى الوضع في ما يلي[3]:

- التعصب للجِنس، ومحاولة الشعوبيين الذين تستَّروا بثوب الإسلام وحُب آل البيت إفساد الدين، بإثارة البلابل بين المسلمين، لاستعادة سلطانهم السابق أو على الأقل الثأر من الذي أزاله، بتشويه محاسن الإسلام وإشاعة الفُرقة بين أتباعه.

- نسْجُ القصَّاصين والوعَاظ القصص، ونسبتها إلى النبي ﷺ، لأنه لا هَمَّ لهؤلاء إلا جعلُ الناس يتباكون في مجالسهم على ما في قصصهم من

---

[1]- سورة الحجر: الآية 9.

[2]- السباعي: ص81-83.

[3]- المرجع السابق: ص79-89.

أهوال، ولا أدعى لتصديق الجهلة لها إلا نسبتها إلى النبي ﷺ.

- التعصب للمذهب أو الموقف السياسي، حيث وضع البعض أحاديث لدعم ما رآه من موقف سياسي، كما فعل بعض المنتسبين للشيعة، أو تأييداً للمذهب الفقهي الذي ينتمي إليه، كوضعِ البعض أحاديث في بيان فضلِ أبي حنيفة وذمِّ الشافعي أو العكس.

- لجوء بعض الجهلة إلى وضع أحاديث لترغيب الناس في الدين، ظناً منهم أنهم بهذا الصنيع يتقربون إلى الله، ويخدمون دينه، ويحبِّبون الناس في العبادات والطاعات، كالأحاديث التي وضعها البعض لبيان فضل سور معينة من القرآن[1]، فلما أنكر العلماء عليهم ذلك، وذكَّروهم بقوله ﷺ: "من كذب عليَّ متعمداً فليتبوأ مقعدَه من النار"[2]، قالوا: نحن نكذب له لا عليه.

- تقرُّب البعض إلى الملوك والأمراء بوضع أحاديث تتوافق مع دعواهم السياسية ما هُم عليه من طِباع وأهواء، كما فعل غيَّاث بن إبراهيم النُّخعي لما دخل على الخليفة المهدي العباسي فوجده يلعب بالحمام فقال له: قال ﷺ: "لا سَبقَ إلا في خُفٍّ أو حافرٍ أو جناح"، فزاد في الحديث أو جناح تملُّقاً للمهدي، فلما قام قال له المهدي: أشهدُ أن قفَاك قفا كذَّاب[3].

- تغالِي البعض وادعاء أنهم لا يقبلون إلا حكماً وارداً في الكتاب والسنة، مما دعا بعض الوضاعين إلى نسبة كلام الصحابة والعلماء وغيرهم من العرب إلى النبي ﷺ.

---

[1]- ابن قتيبة: ص9، 52.

[2]- مسند أحمد بن حنبل: حديث رقم 1416.

[3]- الذهبي: ج4، ص258.

ولما انتشر الوضع نهّض العلماء لمقاومته، فوضعوا قواعد تبين الحديث الصحيح من المكذوب[1]، وتعقَّبوا الوضاعين، وفضحوا أعمالهم، وحذَّروا الناس منهم بذِكر اسم كل وضَّاع علانية، ليكونوا عبرةً لغيرهم، وحدَّدوا الأكاذيب التي اختلقها كلٌّ منهم في صورة أحاديث، وقد قام العلماء في سبيل ذلك برحلات طويلة، وتتبَّعوا الرواة، ودرسوا سيرتهم، وذلك في علم الجرح والتعديل، والذي يبحث في أحوال الرواة وأمانتهم وعدالتهم وضبطهم أو عكس ذلك من كذب أو نسيان أو وهْم، وهو علم ظهر في عصر صغار الصحابة وتابع تطوره في عهد التابعين ومن بعدَهم.

ومع هذه الجهود فإن الوضاعين، وإن لم يصلوا إلى مآربهم، لكن صنيعهم كان عقبة في سبيل أداء الفقيه لمهمته، إذ صار عليه النظر أولاً في الحديث وتحرّي مدى صحته، ثم استنباط الأحكام منه، بعد أن كانت مهمته مقصورةً على استنباط الأحكام منه فقط دون البحث في مدى صحة الحديث[2]، وعلى كلٍّ فقد عرقل الوضع تقدُّم الفقه، لانشغال العلماء في أثناء انتشاره بتوثيق السنة، ولذا اشترط بعضهم لقبول الأحاديث شروطاً معينة، وبالغ بعضهم فيها فقلَّ اعتمادهم على السنة، ولجأوا بذلك إلى التوسع في الرأي.

6- انصراف الأمويين عن الدين إلى السياسة:

اتَّسم عصر الخلفاء الراشدين بالهدوء والاستقرار في الحكم وبالتدين، ولهذا لم تختلف وجهات النظر بين المسلمين كثيراً، ولم تحدث بينهم منازعات كثيرة، ولكن بعد تولِّي بني أمية الحكم تغيَّر كل هذا، لأنهم لم يكونوا كأسلافهم من الخلفاء الراشدين في الورع والتدين، فقد كان جلُّ اهتمامهم بالشئون

---

[1]- تابع هذه القواعد مؤكَّدةً بنماذج من الأحاديث الموضوعة عند مصطفى السباعي: ص99-112.

[2]- أحمد الشافعي: ص84، الديباني: ص153.

السياسية للدولة، حيث حرصوا على تثبيت دعائم حكمهم والقضاء على الخارجين على سلطانهم، وكان وُلاتهم وحاشيتهم على منوالهم، في حين كانت الأمة أكثر تمسكاً بدينها من حكَّامها.

فقد استهلَّ معاوية حكمه بتثبيت السلطة في يد ذريته من بعده، فجعل ولاية العهد لابنه يزيد، وهذا عملٌ لم يُسبق إليه، محوّلاً بهذا الخلافة إلى حكمٍ وراثيٍ، يقوم على انتخاب صوري للخليفة[1]، كما اعترف معاوية بأُخوَّة زياد بن أبيه، وهذا ما لم يرضَ عنه المسلمون لمخالفته للسنة[2]، وكان يعتمد على رأيه الخاص وما عليه العرف في زمانه، وإن خالف السنة الصحيحة، فنبَّهه العلماء إلى ذلك فلم يرتدع، مما أثار معارضتهم له، ومن ذلك أنه باع إناءً من ذهب بأكثر من وزنه، فقال له أبو الدرداء ﷺ: سمعت النبي ﷺ ينهى عن مثل هذا، فقال معاوية: لا أرى بهذا بأساً، فحلف أبو الدرداء ألا يسكن الشام، وخرج منها[3]، كما استولى معاوية على أموال المسلمين، وأنفقها في مصالحه الخاصة، بشراء ضمائر الناس وإفسادهم ضد الإمام علي ﷺ، ومحاولة فضِّ الأنصار من حوله، وأحدث من مظاهر الترف وبناء القصور ما لم يكن مسبوقاً إليه، كما استباح حكام بني أمية مكة المكرمة، رغم أن الله تعالى حرَّمها[4]، واستباحوا حُرمة المدينة المنورة رغم تحريم الرسول ﷺ لها[5]، حيث أباح يزيد بن معاوية المدينة لجُنده ثلاثةَ أيام، سُفِكت فيها الدماء وسُلِبت

---

[1]- حسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن: ص7.

[2]- وهذا مخالف لقوله ﷺ: "الولد للفراش وللعاهر الحَجَر". مسند أحمد بن حنبل: حديث رقم 25566.

[3]- الشافعي: الرسالة، ص466.

[4]- سنن أبي داود: كتاب المناسك، باب تحريم حرم مكة، حديث رقم 2017.

[5]- الموطأ: كتاب الجامع، باب فضل المدينة، حديث رقم 1579.

الأموال وهُتِكت أعراض المؤمنات المحصنات[1]، وأذِن عبد الملك بن مروان للحجاج بن يوسف الثقفي -الذي عشِق إذلال الناس بالقهر والعسف- في استباحة مكة، ففعل بها ما سوَّلت له نفسه من فضائع لإخضاع أهلها بعد ثورة عبد الله بن الزبير، وغيرُ خافٍ ما أمر به يزيد من قتل الحسين ﷺ وأبنائه وأبناء عمومته.

وكان من نتائج ابتعاد الأمويين عن الدين وحرصهم على السياسة عدم مبايعة الصحابة لهم، ونقدِ تصرفاتهم، مما أغضب الحكام، فاضطهدوهم، كما صنع الحجاج مع أنس بن مالك ﷺ وسعيد بن جُبير وعبد الرحمن بن أبي ليلى[2]، وكذلك صنيع عبد الملك بن مروان مع سعيد بن المسيّب، عندما أمر واليه على المدينة بأخذ البيعة منه للوليد بن عبد الملك، فلما أبَى ضربه الوالي وأهانه وطاف به في المدينة[3].

وكان من نتائج ما سبق كله أن اعتزل كثير من العلماء الحياة العامة، ولزموا مدينة الرسول ﷺ، منصرفين إلى نشر السنة والاشتغال بتأسيس علم الفقه الذي يجب أن تسير عليه حياة المسلمين، وفْق منهج نظري، ولو خالف الواقع ذلك، واجدين في فعلهم هذا متنفَّساً عمَّا في صدورهم، معلنين رأيهم بإسم الدين، ليكونوا في مأمنٍ من غضبَة الحكام[4].

ولهذا كله لم تتابع الحركة العلمية مسيرتها كما كانت عليه في عصر الخلفاء الراشدين، للتنافر بين العلماء وحكام بني أمية، لاعتراضهم على حكم

---

[1]- ابن كثير: البداية والنهاية، ج8، ص221، المسعودي: ص280.

[2]- المسعودي: ص290، ابن كثير: البداية والنهاية، ج8، ص133.

[3]- ابن كثير: البداية والنهاية، ج9، ص101.

[4]- سراج وحسين: ص116.

الأمويين نشأةً ومظهراً وممارسةً، إذ انعدم التواصل بين مركز الخلافة في الشام ومراكز العلم في الحجاز والعراق، وزاد من جمود الحركة العلمية اعتماد الدولة الأموية على العنصر العربي في إدارة شئون الدولة، مما أذكَى النزعة القومية عند المسلمين غير العرب، والذين كانوا في نظر أولئك الحكام في مرتبة أقل من العرب، ولهذا لم تفرض الدولة عَطاءً للمحاربين من الموالي أسوةً بالعرب، ولم تسمح لهم بركوب الخيل أثناء الجهاد، وكان الحجاج بن يوسف لا يسمح لهم بالخروج من قُراهم، حيث ختم اسم قرية كلٍّ منهم على يده، فإن وُجِد خارجها أُعِيد إليها جبراً عنه، وكانوا لا يرتضون زواج أحد الموالي بعربية، حيث لم يروه كُفئاً لها[1]، وقد أدى هذا إلى كثرة الاضطرابات ومحاولات الخروج على سلطان الدولة من قِبل الشيعة والخوارج وأنصارهما من المسلمين غير العرب، مما كلَّف الدولة الكثير من الجنود والأموال، وما نتج عن ذلك من ثورات وقلاقل أُريقت فيها الدماء، مما حوَّل العراق إلى شبه مأتَم كبير[2]، بل إن هذه الفِرق الخارجة عن سلطان بني أمية ظهرت في المغرب وفارس، وهزَّت قواعد الحكم الأموي إلى أن أطاحت به[3]، وبعد أن تم إبعاد أهل العلم من غير العرب عن أخذِ مكانهم اللائق بهم لم يجد العلماء العرب المكانة التي تليق بهم، لأن معظم حكام بني أمية لم يُعرفوا بالعلم أو بتشجيعه، بعكس العباسيين الذين حكموا بعدهم، وهذا كله لم يعُد معه للشورى مكان، وتحوَّل الفقه رويدا رويداً إلى علمٍ نظري يقوم على الإفتراض، ويبتعد

---

[1]- تفسير الطبري: ج7، ص147، ابن عبد ربه: ج2، ص147، 174.

[2]- قلعة جي: ج1، ص27.

[3]- النبراوي: ص53.

عن الحياة العملية الواقعية[1].

ومع هذا فقد كان من خلفاء بني أمية من تمسَّك بالدين، وحرص على تشجيع العلماء، كعمر بن عبد العزيز، الذي عُرِف بالعدل وإحياء السنة، ولهذا لا عجب أن يعتبر المسلمون خلافته كخلافة عمر بن الخطاب ﷺ من حيث عدله وزهده.

ومهما يكن فالتاريخ يذكُر لنا فتوحات الأمويين بفخر، فرقعة الدولة الإسلامية لم تزِد في العصر العباسي عمَّا كانت عليه في العصر الأموي، الذي فُتِحت فيه كثير من البلدان، ويعود الفضل في ذلك إلى أن بني أمية كانوا يُولُون الجيوش الفاتحة كل عنايتهم، ويرسلون أبناءهم على رأسها.

نماذج من فقه التابعين:

تأثر فقهاء هذا العصر بمن سبقهم من الصحابة في الاجتهاد، فكانت أكثر مسائل الخلاف في هذا الدور ترجع إلى الخلاف بين مدرستي الرأي والحديث، ومن اجتهاداتهم ما يلي:

دية أصابع المرأة:

روى الإمام مالك أن ربيعةَ الرأي قال: "سألت سعيد بن المُسيّب كم في إصبع المرأة؟ فقال: عشرٌ من الإبل، فقلت: كم في إصبعين؟ قال: عشرون من الإبل، فقلت: كم في ثلاث؟ فقال: ثلاثون من الإبل، فقلت: كم في أربع؟ قال: عشرون من الإبل، فقلت: حين عَظُم جُرحُها واشتدت مصيبتها نقص عقلُها – أي ديتها-، فقال سعيد: أعراقي أنت؟ فقلت: بل عالِمٌ متثبت أو جاهلٌ متعلم، فقال سعيد: هي السنة"[2]، وذلك لأن المرأة تكون ديتها كديَّة الرجل حتى تبلغ

---

[1]- الزرقا: ج1، ص144.

[2]- الموطأ: كتاب العقول، باب عقل الأصابع، حديث رقم 1562.

الثلث من ديته، فعند ذلك تكون على النصف منها، ولمَّا كان عقلُ الأربع أصابع أكثر من ثلث الدية الكاملة، أي المائة من الإبل، فقد تمَّ تنصيفُها، فصارت عشرين فقط.

وهذا النص يؤكد لنا أمرين، هما أن ملامح مدرستي الحديث والرأي قد تميَّزت في أواخر القرن الأول الهجري، لأن سعيد بن المُسيب توفى سنة 94هـ[1]، وأنَّ نسبةَ أهل الرأي إلى العراق أصبحت صفةً شائعة، ولهذا سأل ابن المسيب ربيعة: أعراقيٌّ أنت؟[2].

حُكم الرفع عند الركوع والرفع منه في الصلاة:

لمَّا اجتمع الأوزاعي وأبوحنيفة بمكة قال الأوزاعي: ما لكُم لا ترفعون أيديكم عند الركوع وعند الرفع منه؟ فقال أبو حنيفة: لأنه لم يصح عن النبي ﷺ فيه شيئ، فقال الأوزاعي: كيف وقد حدَّثني الزُهَري عن سالمٍ عن أبيه عن الرسول ﷺ أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وعند الركوع وعند الرفع منه، فقال أبو حنيفة: حدَّثنا حمَّاد عن إبراهيم عن علقمة والأسود عن ابن مسعود أن رسول الله ﷺ كان يرفع يديه عند افتتاح الصلاة، ولا يعود إلى شيئ من ذلك، فقال الأوزاعي: أُحدثك عن الزُهَري عن سالمٍ عن أبيه، وتقول حدَّثني حمَّاد عن إبراهيم، فقال أبو حنيفة: كان حمَّاد أفقه من الزهري، وكان إبراهيم أفقه من سالم، وعلقمة ليس دون ابن عمر، وإن كان لابن عمر صُحبة أو له فضل صحبة فالأسود له فضلٌ كبير، وعبد الله هو عبد الله، فسكت الأوزاعي"، وهذا يدل على ثقة كل منهما برواة مدرسته، لإطلاعه على أحوالهم، وأنَّ فتاويه

---

[1]- الشيرازي: ص57، ابن خلِّكان: ج2، ص375.

[2]- محمد كمال الدين إمام: ص229.

كانت بحسب ما علِمه من أحاديثهم[1].

ردُّ شهادة الأقارب لبعضهم:

اشترط القرآن الكريم عدالة الشهود لقبول شهادتهم في قوله تعالى ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾[2]، ولا يمنع توافر العدالة أن يكون الشاهد قريباً للمشهود له، ولهذا قَبِل الصحابة شهادة القريب لقريبه، لعدم اتهام أحدهم في عدالته، لغلَبة الورع على النفوس، وبمرور الزمن ضَعُف الورع، وصار الأقارب غير موثوق بشهادتهم لأقاربهم، فرفض التابعون قبولها دفعاً للمفاسد، ولهذا لم يقبلوا شهادة الولد لوالده، والأم لأبنائها، ولا شهادة أبنائها لها، وكذلك شهادة أحد الزوجين للآخر، والدليل على تغير الحكم بتغير الأحوال أن شُريحاً القاضي، وقد عاش 120 سنة، وولِيَ قضاءَ الكوفة أكثر من سبعين سنة[3]، كان يقبل شهادة القريب لقريبه، إذ رُوِيَ أن خصماً قال في قضية رُفعت إلى شُريح من امرأة: هذا أبوها وهذا زوجها، يريد الطعن في عدالة الشاهدين، فقال شُريح: فمن يشهد للمرأة إلا أبوها وزوجها، لكنه بعد تغير أحوال الناس رفض قبول شهادة القريب لقريبه[4].

المبحث الرابع

عصر الأئمة المجتهدين

هذا الدور أهم أدوار الفقه، حيث استمر نحو 250 سنة، تبدأ من أوائل القرن الثاني الهجري، وتستمر إلى منتصف القرن الرابع الهجري، وبهذا

---

[1]- الدهلوي: ج1، ص331.

[2]- سورة الطلاق: الآية 2.

[3]- الشيرازي: ص80، ابن كثير: البداية والنهاية، ج9، ص22.

[4]- ابن القيم: ج1، ص204.

يكون أطول أدوار الفقه الإسلامي، إلا –وبكل أسف- عصر التقليد والجمود، وفي هذا العصر ازدهر الفقه، واتَّسعت دائرته، وتم تدوينه وضبط قواعده، كما تم تدوين السنة وبيان الصحيح منها وغير الصحيح، ودوِّنت فتاوى الصحابة والتابعين، وظهر الفقهاء النوابغ الذين أسَّسوا المذاهب الفقهية، فهو بحق عصر ازدهار الفقه الإسلامي، بل إن الإزدهار شمل كل العلوم ومناحي الحياة، مما يمكننا معه وصفه بأنه عصر الحضارة الإسلامية، وقد أثمر كل هذا ثروةً فقهيةً أغنت الدولة الإسلامية بالأحكام على سِعة أرجائها واختلاف شعوبها.

وسياسياً بدأ هذا العصر بالقضاء على مُلك بني أمية، وتحول الخلافة إلى بني العباس، والذين استقر لهم الحكم، رغم محاولات الشيعة والخوارج مناهضتهم، لكن عبد الرحمن الداخل تمكَّن من تكوين دولة أموية جديدة في الأندلس[1]، ولتدعيم مُلكِهم، وتصارُعاً فيما بينهم على الحكم، استعان المأمون العباسي بالفرس ضد أخيه محمد الأمين وأنصاره من العرب، فسيطر الفرس على شئون الدولة بعد تمكينهم المأمون من زعامتها، ثم استعان المعتصم بالأتراك للقضاء على هيمنة الفرس، لكنهم بدورهم سيطروا على أمور الخلافة، وأزاحوا العرب عنها، فلم يبْقَ لهم إلا سلطان إسميٍ فقط، وذلك بدايةً من سنة 230هـ[2]، حيث أصبحت سلطات الخليفة تتقلص رويداً رويداً، مقابل ازدياد نفوذ الأتراك، حتى حُقَّ لهم تنصيب الخلفاء وعزلهم والتصرف في شئون الدولة ومواردها، وبالجملة فقد كان حال بني العباس بعد عصر الإزدهار مجرد سلسلة طويلة من المنازعات بين رجال الدولة على الاستئثار بالسلطان وتقاسم النفوذ، على مرأى من الخلفاء، بل بتدخلهم أحياناً لتغليب

---

[1]- المسعودي: ص203.

[2]- المرجع السابق: ص323-325، 362.

طرف على آخر.

ورغم أن هذا العصر كثُرت فيه الفتن والحروب، مما يُوحي بعدم صلاحية هذا الواقع للنشاط الفكري، إلا أن العكس هو الذي حدث، حيث ازدهر الفقه، بل كل العلوم، بفضل الرجال العظام الذين عاشوا في هذا العصر، والذين استفادوا مما تركه السابقون، وزادوا عليه بما أدَّاهم إليه نشاطهم الفكري، وعموماً فقد أدى إلى هذا الازدهار عدة عوامل مثَّلت خصائص هذا العصر، منها ما يلي:

1- تشجيع العلماء:

أقام بني العباس دولتهم سنة 132هـ بإسم الدين، وحمايةً له، بإدعائهم أن غايتهم إعادة الخلافة إلى آل البيت، رغم ما كان من انحراف في سلوك بعض خلفائهم، لا يتفق مع مظهر دولتهم الديني، إذ اتخذ خلفاؤهم الدين مطيَّةً لبسط سلطانهم، وتثبيت أركان دولتهم[1]، وحمايةً لهذا المظهر الديني لم يقصُر بني العباس اهتمامهم على الأمور السياسية كبني أمية، وأعلنوا المساواة بين العرب وغيرهم من الرعية، فرضخ الجميع لسلطان الدولة، وعمِلوا على بنائها كدولة إسلامية قوية، ظهر على ساكنيها الثراء والميل إلى حياة الترف، ولم يضطهد أو يهمل بني العباس الفقهاء كالأمويين، بل جعلوا الدين المحور الذي تدور عليه أعمال الدولة ومرافقها وأوجه النشاط فيها، فاستدعى ذلك تقريب الخلفاء للفقهاء، ووضعِهم في المكان اللائق بالفقه الذي يحملونه، ممَّا شجع العلماء على زيادة الجهد ومواصلة البحث واستنباط الأحكام التي تحقق مصالح الأمة، ومن مظاهر ذلك أنَّ أبا جعفر المنصور أشار على الإمام مالك بوضع

[1]- الصالح: النظم الإسلامية، ص270.

كتابه الموطأ، وحاول جعلهُ القانون العام للدولة، وكذلك حاول هارون الرشيد، والذي قرَّب إليه أبا يوسف، وجعله قاضي القضاة، وطلب إليه وضع كتابٍ في السياسة المالية للدولة، فوضع كتاب الخراج، وبالغ البعض من خلفاء بني العباس في إظهار تكريمهم للفقهاء، كما فعل هارون الرشيد حينما بعث ولديه الأمين والمأمون إلى الإمام مالك، ليعلمهما الفقه مع سائر الناس، بعد أن رفض الحضور إليهما في بغداد، كما شجَّع العباسيون عقْدَ المناظرات في مجالسهم، وكآفؤوا المتفوقين من العلماء، وأوصوا ولاتهم بالرجوع إلى الفقهاء لحلِّ ما يعرُض لهم من مشاكل، فدعا هذا كله الفقهاء إلى بذل الجهد في التعرف على أحكام الشرع الواجبة التطبيق على ما يقع من حوادث وما يجدُّ من مسائل.

2- حرية الرأي:

لا عجب أن ينمو الفقه في هذا العصر، ويصبح الأساس الذي تقوم عليه شئون الدولة، والمرجع في الفتوى والقضاء، لأن الحرية الفكرية كانت مكفولةً للجميع، دون إلزام الدولة لأحد بوجوب إتباع مذهب معين في الاستنباط ، مما جعل القاضي والمفتي يعلنون آراءهم بحسب ما يؤدي إليه اجتهادهم، دون التقيد برأي سابق أو إلتزام مذهب معين، وقد كانت هذه الحرية موضع رعاية الخلفاء، فحرصوا على العناية بها، ولو كانوا موضع تنفيذها، إذ كان القاضي تُرفع إليه الخصومة في حادثةٍ أحدُ طرفيها الخليفة، وقد يحكم عليه، ويمتثل الخليفة لحكمه، إذ لا قيد على حرية الاجتهاد إلا توافر شروطه، وقد أدت هذه الحرية الفكرية إلى نمو الفقه وتنوّع أحكامه.

ولم يعكِّر صفو هذه الحرية إلا مسألة خَلْقِ القرآن، التي أثارها المأمون العباسي والمعتزلة ضد علماء الحديث، لحملِهم على القول بها، ورغم الإهانة والتعذيب فهذه الدعوة، وإن لم تَزُل بوفاة المأمون، واستمرت بعده مدةً، لكنها

اندثرت بعد ذلك بانتصار علماء الحديث[1].

كما أن هذه الحرية كانت في غير الشئون السياسية، فإن تعدَّاها الفقيه نالهُ الأذى، حيث أُهِين الإمام مالك، وعذِّب لتحديثه بالحديث القاضي بأن ليس على مُستكرهٍ طلاق[2]، إذ رأى فيه العباسيون دعوةً لإبطال بيعة المنصور، وعوقب أبو حنيفة على رفضه تولي القضاء، لتفسير ذلك بعدم ولائه للدولة.

3- اتساع الدولة وكثرة الوقائع:

امتدت دولة بني العباس من الصين شرقاً إلى الأندلس غرباً، وضمَّت شعوباً مختلفة في الدين والعادات والتقاليد والمعاملات وأوجُه النشاط، حيث وُجِدت في العراق العادات والنظم الفارسية، وفي الشام ومصر وشمال افريقيا العادات والنظم الرومانية، كما وُجِدت نظمُ وعادات أهل السند والأندلس وغيرهم، فعَرض من دخل في الإسلام من أهل تلك البلدان عاداته وتقاليده على فقهاء الإسلام، فأقرُّوا بعضه وأنكروا بعضه، فأصبحت الحياة في كل أقاليم الدولة ملوَّنةً باللون الإسلامي، ووجِدت في كل قطر أحكامٌ ليست في غيره، نظراً لإختلاف البيئات، بل إن الواقعة الواحدة قد تحضى بأحكام متعددة، نظراً لاختلاف وجهات نظر الفقهاء، ولذا أحس علماء كل إقليم بحاجتهم إلى التعرف على ما في الأقاليم الأخرى، وقاموا في سبيل ذلك برحلات علمية، حيث رحل الشافعي إلى المدينة والعراق ومصر، ورحل ربيعةُ الرأي من المدينة إلى العراق، ورحل محمد بن الحسن الشيباني من العراق إلى المدينة، فحصل التقارب على أيديهم بين أهل الرأي وأهل الحديث.

---

[1]- المسعودي: ص328.

[2]- ونص الحديث "وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" أخرجه ابن ماجه: كتاب الطلاق، باب طلاق المكرَه والناسي، حديث رقم 2045.

ورغم أن الإمام مالك لم يغادر المدينة إلا أن طلاب العلم وفدوا إليه، فتعرَّف على عاداتهم وأحوال بلدانهم، ونقلوا علمه إلى أقطارهم، وكان من ثمار هذه الرحلات التقريب بين المذاهب، وإكمال كل فقيه ما نقصه من علم بما عند الآخرين.

4- نمو الحركة العلمية:

نهضت الأمة الإسلامية في هذا العصر نهوضاً كبيراً، شمَل جوانب الحياة كلها، حيث بلغت الحركة العلمية ما لم تبلغه من قبل، ومع أنَّ بدءها كان في أواخر الدور السابق لكن ازدهارها كان في هذا العصر بسبب عوامل عدة منها:

- ترجمة علوم الشعوب الأخرى، لاسيما اليونان والفرس، كالفلسفة والفَلك والرياضيات والكيمياء، ومع أن الترجمة بدأت في عصر بني أمية إلا أن ازدهارها كان في عصر المأمون بن الرشيد، الذي أُغرِم بالآداب اليونانية وآراء ارسطو الفلسفية[1].

- دخول الموالي في الإسلام، إذ حملوا معهم علوم بلدانهم السابقة، وهذا أدى إلى تداخل الأفكار وتقاربها وظهور علماء نوابغ من الموالي وخاصةً ممن كانوا خدماً أو رقيقاً للصحابة المشهورين بالعلم والفتوى، كنافِع مولى ابن عمر وعِكرمة مولى ابن عباس رضي الله عنهم، وبهذا لم يعُد الفقه قاصراً على العرب كما كان الحال قبل هذا العصر، وقد أدى لهذا انشغال العرب بالحكم والسياسة والجهاد وعدم اشتراك الموالي غالباً في شيئ من هذه الأعمال، فانصرفوا إلى البحث والاجتهاد في الفقه، وبرع فيه كثير منهم، مما

[1]- النبراوي: ص196، قبيسي: ص58-59.

دعا بعض الكتاب إلى القول بأن حَمَلة العلم في هذا العصر كان أكثرهم من الموالي، بعد أن كانت الغلبة فيه في العصور السابقة للعرب[1].

- ابتكارعلوم لها اتصالٌ وثيقٌ بعلوم الدين، كالنحو والتاريخ وعلوم الحديث.

5- المناظرات بين الفقهاء:

نتج عن تمتع فقهاء هذا العصر بحرية الرأي مع اختلاف مناهجهم في الاستنباط اشتداد الجدل بينهم، ولهذا كثُرت المناظرات بين المجتهدين في مسائل الفقه، فكان كل مجتهد يعرض رأيه ويؤيده بالأدلة ويناقش رأي معارضيه ويحاول دحْض أدلتهم، وكانت المناظرات تُجرى مشافهة في حلقات الدروس والمساجد ومواسم الحج ومجالس الخلفاء، وقد تتم بالمراسلات إن تباعدت الأقطار بين المتناظرين، كما في المناظرة بين الإمامين مالك والليث بن سعد في حجية عمل أهل المدينة المنورة[2].

وكانت المناظرات دليلاً على قصدِ الفقهاء الوصول إلى الحق، وتفهُّم ما لدى الغير من أحكام، ولهذا أدت إلى ازدهار الفقه، إذ حملت كثيراً من الفقهاء على التسلُّح بسلاح معارضيهم، فأهل الحديث تسلَّحوا بالرأي وأهل الرأي تسلَّحوا بسلاح الحديث، ليتوصل كل فريق إلى هزيمة مناظِره، كما أن هذه المناظرات كثيراً ما قرَّبت بين وِجهات نظر الفقهاء.

ورغم أن المناظرات عُرفت منذ عصر الصحابة إلا أنها بلغت أشدّها في هذا العصر، لكثرة العلماء وتنوع الحياة الاجتماعية وإطلال الفكر الإسلامي على غيره من الحضارات الأخرى وعلومها، إلا أنها لم تُنقل لنا

---

[1]- ابن خلدون: ص543، حسان: ص73، مدكور: المدخل للفقه الإسلامي، ص80.

[2]- ابن القيم: ج3، ص94-100.

على حقيقتها، بل تناولها المتأخرون بالتحريف والتبديل واختلقوا مناظرات ونسبوها إلى أئمتهم، استجابةً لداعي العصبية المذهبية، سعياً للتغلب على الرأي المخالف وهدْم مذهبه والتنفير منه[1].

6- تدوين العلوم:

كان القرآن مدوناً قبل هذا العصر، حيث تم تدوينه في العصر النبوي وجمعُه في عهد أبي بكر ونسخُه في عهد عثمان رضي الله عنهما، ولكن لم يتم تدوين الفقه والسنة وأصول الفقه، إذ كان اعتماد العلماء على ما حُفظ في الصدور، أما في هذا العصر فقد بلغ التدوين شأناً عظيماً، ولم يقتصر على تدوين العلوم الطبيعية، بل طال العلوم الشرعية، حيث دُونت السنة الشريفة وعلوم الفقه والتفسير وأصول الفقه.

فقبل هذا العصر لم يكن تفسير القرآن مدوناً كعلمٍ مستقلٍ بذاته، بل كان التفسير يُروى عن الرسول ﷺ كما تُروى الأحاديث، لاعتماد كل منهما على الرواية[2]، وكان الصحابة يعتمدون في هذا على الحفظ، فاختلط التفسير بالحديث نتيجةً لذلك، وقد كان ما رُوِي عنه ﷺ من تفسيرٍ قليلاً وغير مرتب على ترتيب الآيات والسور كما هو الحال الآن في كتب التفسير.

وقد رُوي عن الصحابة تفسير كثير من الآيات، واعتمدوا في ذلك على ما سمعوه عن الرسول ﷺ، أو رُوي لهم أو ما علموه من أسباب النزول، وإن كان بعضهم يفسر بعض الآيات باجتهاده، ومع هذا لم يتميز التفسير عن الحديث بل ظل مختلطاً به كما هو الحال في العصر السابق[3].

---

[1]- حسان: ص72.

[2]- النبهان: ص320.

[3]- لاشين: ص60.

وانكب التابعون على حفظ ما رُوِي عن الرسول ﷺ وصحابته من تفسيرٍ لآيات القرآن، وأضافوا إليه الكثير مما أدَّاهم إليه اجتهادهم، ولكن هذه التفاسير ظلت مختلطةً بالسنة والأحكام الفقهية.

وفي نهاية عصر التابعين شرَع العلماء في تدوين التفسير كعلمٍ مستقل، حيث تولى علماء كل بلد جمع ما رواه أئمتهم عن النبي ﷺ وصحابته وتابعيهم، كما فعل أهل مكة في تفسير ابن عباس رضي الله عنهما، وأهل الكوفة في ما رُوِيَ عن ابن مسعود ﷺ، ومع هذا لم يكن هذا التفسير مرتباً وِفق الآيات والسور أو وفق أبواب الفقه[1].

وفي العصر العباسي جمع العلماء هذه التفاسير ورتَّبوها وِفق الآيات والسور، وقد اتبعوا بصورة عامة أسلوبين في التدوين:

الأول يعتمد على القرآن الكريم نفسه وعلى ما رُوِيَ عن النبي ﷺ أو أحد صحابته، حيث تفسَّر الآية بآية أخرى أو بحديث أو أثر عن صحابي أو تابعي أو من بعدهم من العلماء، وهو ما يعرف بالتفسير بالمأثور، ومن أهم كتبه تفسير ابن جرير الطبري وتفسير ابن كثير.

والثاني يعتمد أصحابه على الاجتهاد بالرأي، ويتوسعون في ذلك بحسب علمهم باللغة وأسباب نزول الآيات ومقاصد القرآن، دون إغفال المأثور من السنة وأقوال الصحابة ومن بعدهم من العلماء، وهو ما يعرف بالتفسير بالرأي، وأهم كتبه مفاتيح الغيب لمحمد بن عمر الرازي، وروح المعاني للألوسي.

ومع هذا لا نكاد نجد من كتب التفسير كتاباً يقتصر على أحد

---

[1]- السيوطي: ج2، ص190.

الأسلوبين، فغالبها جمَع بينهما، وإن تميَّزت كتب التفسير عن بعضها بالأسلوب الغالب فيها.

ولما تعددت العلوم، وتميزت عن بعضها، واستقل كل علم منها باسم خاص، صار القرآن يفسر وفق مناهج مختلفة، ولأغراض متعددة، فأهل الفقه يُعنوْن في تفاسيرهم ببيان الأحكام الشرعية التي اشتملت عليها الآيات كلٌ حسب مذهبه، كما فعل القرطبي في الجامع لأحكام القرآن وابن العربي في أحكام القرآن، وهذان مالكيان، والجصَّاص الحنفي في أحكام القرآن، واهتم علماء الكلام بالجانب العقائدي في القرآن، كما فعل الزمخشري في تفسير الكشاف، وألَّف أهل اللغة كتباً في شرح معاني ألفاظ القرآن، مثل تفسير البحر المحيط لأبي حيَّان، فصار القرآن أساساً لنهضة المسلمين، ومرجعاً لكل العلوم[1].

وكما دُوِن التفسير في هذا العصر دوِّنت السنة الشريفة، بعد أن كان اعتماد الصحابة في السابق في نقلها على الحفظ، لأنهم أميّون، وخاصة أن النبي ﷺ قضى بينهم ثلاثاً وعشرين سنة، فكان تدوين أعماله وكلماته من الصعوبة بمكان، لأنه يحتاج إلى تفرغ كثير من الصحابة للقيام به، رغم قلة الكتبة، وانشغالهم بتدوين القرآن[2]، وأيضا للنهي عن كتابة الأحاديث بقوله ﷺ: "من كتب عني سوى القرآن فليمحُه، وحدِّثوا عني ولا حرج"[3]، وإن كان البعض يحمل هذا النهي على كتبة الوحي فقط، مخافةَ اختلاطه بغيره، ويؤكد هذا أن عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ نهته قريش عن كتابة الحديث، وقالوا

---

[1]- بدران: دراسات حول القرآن، ص104، الديباني: ص179، الصباغ: ص143.

[2]- السباعي: ص59.

[3]- صحيح مسلم: كتاب الزهد والرقائق، باب التثبت في الحديث، حديث رقم 3004.

له: "إنك تكتب كل شيئ تسمعه عن الرسول ﷺ، وهو بشرٌ يتكلم في الغضب والرضا"، فأمسك عن الكتابة، وذكر ذلك للنبي ﷺ، فقال له: "أُكتُب، فوالذي نفسي بيده ما خرج مني إلا الحق"[1]، كما أنّ أبا شاة طلب من النبي ﷺ يوم الفتح، وهو يخطب على راحلته، أن يكتب له الخُطبة، فقال ﷺ لصحابته: "أكتبوا لأبي شاة"[2].

ومع هذا فما كُتِب من السنة في العهد النبوي كان قليلاً جداً، ولا يمكن اعتباره تدويناً رسمياً، لعدم إعلانه على الناس كافة، بل هو مجرد محاولات فردية[3]، لقِلة الكتبة ولإنشغال الصحابة بالغزوات، ولهذا كان الاعتماد على الحفظ لا التدوين.

ولم يحاول أبو بكر ﷺ تدوين السنة في عصره، لقِصر مدة خلافته، وانشغاله والصحابة بحروب الردة، وقد حاول عمر ﷺ كتابة السنة في عهده لكنه أعرض عن ذلك، رغم أن الصحابة أشاروا عليه بالتدوين لما استشارهم في ذلك، خشيةَ انشغال المسلمين بها عن القرآن، ولإنشغالهم بالفتوحات وإدارة شئون البلاد المفتوحة، ولكن الفتوحات أدت بالصحابة إلى الإكثار من الرواية، لإعتماد الناس عليهم في الإفتاء، بسبب كثرة المسائل الفقهية.

ولما حدثت الأحداث الجِسام بعد فتنة التحكيم بين علي ومعاوية رضي الله عنهما، تنبَّه عمر بن عبد العزيز ﷺ إلى ضرورة تدوين السنة تدويناً شاملاً، لإنتشار الوضع، ولزوال الخشية من اختلاط السنة بالقرآن، لتدوينه في

---

[1]- سنن أبي داود: كتاب العلم، باب كتاب العلم، حديث رقم 3646.

[2]- سنن الترمذي: كتاب العلم، باب ما جاء في الرخصة فيه، حديث رقم 2667.

[3]- راجع عرضاً لهذه المحاولات الفردية لتدوين بعض الأحاديث من قِبل عدد من الصحابة عند صبحي الصالح: علوم الحديث ومصطلحه: ص24-33.

المصاحف وانتشارها بين المسلمين، فكتب سنة 100هـ إلى عامِله بالمدينة المنورة أبي بكر محمد بن حزم، يأمره بجمع السنة خشيةَ ضياعها بذهاب حفَّاظها من العلماء، وهي نفس الحكمة التي دعت إلى جمع القرآن بعد اشتداد القتل بالقُرَّاء في اليمامة.

ولكن ابن عبد العزيز توفى قبل أن يبعث إليه ابن حزم ما جمعه، ومع هذا فإن صنيعه شجَّع العلماء على تدوين السنة، لإشتداد الحاجة إليها، وتعدُّد المدارس الفقهية، وانتشار الوضع في الحديث، بل وكردِّ فِعل على ازدهار فقه الرأي في العراق، وممن قام بالتدوين آنذاك الثوري بالكوفة وابن شهاب الزُهَري ومالك بالمدينة والليث بن سعد بمصر والأوزاعي بالشام وغيرهم، إلا أن كتبهم لم يصلنا منها شيئ إلا موطأ الإمام مالك.

وتلت هؤلاء طبقة أصحاب الكتب الستة الصحاح، وهم البخاري (ت 256هـ) ومسلم (ت 261هـ) وابن ماجه (273ت هـ) وأبو داود (275ت هـ) والترمذي (ت 279هـ) والنَسائي (ت 303هـ)، وهذا بالنسبة للجمهور، أما الشيعة فأهم المجموعات عندهم الكافي للكُليني (ت 328هـ) ومن لا يحضره الفقيه لابن بابويه (ت381هـ) والاستبصار وتهذيب الأحكام للطوسي (ت460هـ)، وتسمى هذه الكتب الأخبار الربعة[1]، وقد اقتصر فيها الشيعة على الأحاديث المروية عن طريق علمائهم وأئمتهم من آل البيت، لعدم اعترافهم بما رواه غيرهم من أحاديث، والثقة فقط في ما رواه رجالهم وأئمتهم.

ولم تقف جهود العلماء عند جمع السنة وتدوينها وترتيبها، بل قامت طائفةٌ منهم بالبحث في أحوال الرواة من حيث العدالة والضبط، وبيَّنوا الشروط

[1]- أبو زهو: ص379.

الواجب توافرها فيمن تُقبل روايته، وأطلقوا على ذلك علم الجرح والتعديل، حيث فصَّلوا فيه أسباب الجرح التي يُردُّ معها الحديث، وأفرد بعض العلماء للثقاة من الرواة كتباً خاصة ولغير أهل الثقة كتباً أخرى، ومن أشهر علماء الجرح والتعديل يحيى بن سعيد القطَّان (ت 189هـ) وعبد الرحمن بن مهدي (ت198هـ) ويحيى بن مَعِين (ت 233هـ) وأحمد بن حنبل (ت241هـ).

وبذلك تعددت علوم الحديث، وأدى كل علم منها دوره في خدمة السنة الشريفة، والتي صارت في هذا الدور عِلماً مستقلاً، له رجاله الذين قصَروا بحوثهم عليها، وإن لم يكن لهم نفوذ في الفقه والاستنباط.

وبالنسبة للفقه فلم يدون في عهدي الرسالة والخلفاء حتى الأحكام المُجمع عليها، لئلا ينشغل به الناس عن القرآن الكريم، ولأنه مجرد اجتهادات تحتمل الصواب وغيره، فلا يصح حَملُ الناس عليها وإلزامهم بها[1]، ولذا لم يبدأ تدوين الفقه إلا في عهد بني أمية، بتسجيل أحكام القضاة، حيث قام فقهاء كلّ بلد بجمعِ فتاوى من كان ببلدهم من الصحابة، فجمع فقهاء المدينة فتاوى ابن عمر وعائشة وابن عباس رضي الله عنهم، وجمع فقهاء الكوفة فتاوى ابن مسعود وقضايا علي وغيرهما من علماء الكوفة، ثم تطوَّر الأمر بظهور المذاهب الفقهية حيث كان إمام المذهب يُملِي على تلاميذه آراءه الفقهية، كما كان يفعل أبو حنيفة وأصحابه ومالك، أو يدونها بنفسه، كما كان يفعل الشافعي.

وتشير الروايات التاريخية إلى أن علماء الشيعة كانوا أسبق من علماء الجمهور إلى التدوين، لأن إعتقادهم بعصمة أئمتهم دفعهم إلى تدوين اجتهاداتهم[2]، ولهذا كان المجموع للإمام زيد بن علي بن الحسين (ت

---

[1]- شلبي: المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، ص150، مدكور: مناهج الاجتهاد، ص60.

[2]- النبهان: ص184.

121هـ) أقدم الكتب الفقهية.

وفي هذا العصر أُستحدِث علم الأصول، والذي بُيِّنت فيه القواعد التي استعان بها الفقهاء في استنباط الأحكام الشرعية، ومع أن للصحابة والتابعين مناهجهم في الاستنباط إلا أنها لم تدوَّن في عصرهم، وإن كان بالإمكان معرفتها من خلال ما جرى بينهم من مناظرات وما صدر عنهم من فتاوى[1]، وأول ما وصل إلينا مدوناً في هذا العلم كتاب الرسالة للإمام الشافعي، والذي دوَّن فيه قواعد هذا العلم، ثم تبِعه العلماء في دراسة مباحث هذا العلم، وتناوُلِها بالشرح والتحرير والتوسيع.

وقد كان لتدوين هذه العلوم أثرُه في ازدهار الفقه، فقبلَ التدوين كان الفقهاء يبذلون جهوداً مُضْنيةً في البحث عن تفسير الآية وما ورد في ذلك من سننٍ وآثار عن الصحابة والتابعين، والتعرف على الأحاديث والتأكد من صحة سندها وعدالة رواتها، وتتبُّع آثار العلماء السابقين ومواطن إجماعهم، أما بعد تخصص بعض العلماء في هذه العلوم وتدوينها صار الأمر ميسوراً، فتفرَّغَ الفقهاء لبحث أحكام الوقائع التي تُعرض عليهم.

كما ساعد التدوين على ظهور الدراسة المقارنة للفقه، حيث استطاع الفقيه الإطلاع على آراء الفقهاء الآخرين، والتعرف على أدلتهم، والموازنة بين كل الآراء، ومناقشة أدلة كل فريق وبيان موقفه في ذلك، كما جرَّأ التدوين على الاستنباط، إذ كان بعضهم قبل التدوين يتوقف عن الإفتاء في بعض المسائل التي لا يجد فيها نصاً من الكتاب أو السنة، خشية القول في دين الله بغير حق، أما بعد ازدهار التدوين فقد وُجِدت مادةٌ غزيرة أمام الفقهاء

---

[1]- ابن خلدون: ص405.

يستخلصون منها الأحكام الفقهية.

وبهذا ساعد التدوين على تطور الفقه وازدهاره، بأن يسَّر للفقهاء سُبل الاجتهاد ووفَّر عليهم الكثير من الجهد والوقت، استفادوا منه في البحث والاستنباط، بدلاً من إضاعته في البحث عن الأدلة وتحرّي مدى صحتها ونِسبتها إلى قائليها.

7- نشأة الفقه التقديري:

بدخول كثير من الناس في الإسلام عُرضت على الفقهاء مسائل كثيرة جداً، وكان ما يُعرض على مجتهدٍ ما قد يخالف ما يُعرض على غيره، فأخذ الفقهاء ينظرون في كل ما يُطرح عليهم من مسائل، وما يصدُر عن غيرهم من فتاوى، بل وأخذوا -لاسيما فقهاء العراق- يفترضون المسائل التي يُحتمل وقوعها، ويُقدِّرون لها الأحكام، وطال الأمر أحياناً حتى ما يستحيل وقوعه، فأمدَّ الفقهاء العامة بحلولٍ مستقبليَّة لكثير من القضايا الفقهية المتوقع حدوثها، وأحدث ذلك أثره الحسن على الحالة الفقهية لهذا العصر.

وهذا بخلاف الحال قبل هذا الدور، والذي تميَّز فيه الفقه بالاقتصار على بيان حكم ما وقع فقط من مسائل، وسببُ الافتراض الحرية الفكرية التي سادت هذا العصر، وحياة الترف والراحة التي عاشها أهله، وتطور أساليب البحث، وتدوين العلوم، مما أطلق العَنان للبحث والإفتراض، سواء من العامة أو من الفقهاء، فأدى ذلك إلى تضخُّم الفقه عند أهل العراق، لاسيما عند أبي حنيفة، باعتباره أول من افترض المسائل، ودفع هذا غيره من الفقهاء إلى إبداء آرائهم في المسائل المطروحة أثناء المناظرات، سواء كانت واقعية أو افتراضية، خشيةَ الهزيمة في المناظرة، رغم كراهيتهم في الأصل لإفتراض المسائل.

وقد كان الفقه الإفتراضي يدور في غالبه على ثلاثة موضوعات، كانت أساساً لمئات بل آلاف المسائل، وهي الرقيق والتصرف فيه، وطلاق الزوجة، والأيمان والحنث فيها.

من اجتهادات علماء هذا العصر:

عن الوارث بن سعد قال قدِمت مكة، فوجدت فيها ابن أبي ليلى وابن شُبرمة وأبا حنيفة، فسألت أبا حنيفة قلت: ما تقول في رجلٍ باع بيعاً وشرَطَ شرطاً، قال: البيعُ باطل والشرط باطل، ثم أتيت ابن أبي ليلى فسألته، فقال: البيعُ جائز والشرط باطل، ثم أتيت ابن شُبرمة فسألته، فقال: البيعُ جائز والشرط جائز، فقلت: سبحان الله، ثلاثةٌ من فقهاء العراق اختلفوا في مسألة واحدة، فأتيت أبا حنيفة فأخبرته بما قالا، فقال: لا أدري ما قالا، حدثني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ نهى عن بيعٍ وشرط، البيع باطل والشرط باطل، ثم أتيت ابن أبي ليلى فأخبرته بما قالا، فقال: لا أدري ما قالا، حدثني هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت: أمرني رسول الله ﷺ أن أشتري بُريرة فأعتِقها، البيع جائز والشرط باطل، ثم أتيت ابن شبرمة فأخبرته بما قالا، فقال: لا أدري ما قالا، فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: باع رسول الله ﷺ ناقةً وشَرَط حِملاناً إلى المدينة، البيع جائز والشرط جائز[1].

المبحث الخامس

عصر التقليد والجمود

يبدأ هذا الدور من منتصف القرن الرابع الهجري، ويمتد إلى سنة 1286هـ، وهو يشمل مرحلتين متمايزتين من عدة وجوه، وإن اشتركتا في

[1]- الهيتمي: كتاب البيوع، باب الصفقتين في صفقة أو الشرط في البيع، حديث رقم 3686.

صفةٍ عامة هي الجمود وعدم التطور، حيث تبدأ المرحلة الأولى من منتصف القرن الرابع الهجري حتى سقوط بغداد على يد هولاكو حفيد جنكيز خان سنة 656هـ، أي منتصف القرن السابع الهجري، وتبدأ الثانية من سقوط بغداد وتنتهي بظهور مجلة الأحكام العدلية سنة 1286هـ.

المرحلة الأولى- نصرة المذاهب الفقهية:

في هذه المرحلة أخذ الضعف يدُبّ في جسم الدولة العباسية، فتقطعت أوصالها، وانقسمت إلى دولٍ تتنازع النفوذ والسلطان، ويكيد بعضها لبعض، فأحاطت بالمسلمين المِحن، بسبب تفرقهم وتنازعهم على الحكم وظهور العداء بين دويلاتهم، في صراعٍ أثخن الأمة بالجراح، وارتكب خلاله حكام الجور من الفضائع ما يعجز عنه الحصر، ونسبوه إلى الدين، وما هم إلا نقمةٌ على أتباعه[1]، واستمر الحال على هذا المنوال من التقاتل وانشغال المسلمين بقتال إخوانهم عن قتال أعدائهم، منتقِّلاً من سيئ إلى ما هو أسوأ منه، حتى وقعت الحروب الصليبية التي كادت تقضي على هذه الدويلات واحدةً بعد الأخرى، وخلفاء بني العباس إزاء كل هذا لا حَول لهم ولا طَول، فلا يُصدِرون أمراً، وإن أصدروه لا قدرة لهم على تنفيذه، وليس لهم من الخلافة إلا إسمها، عاجزين عن إخماد الثورات المُندلعة حولهم، المستهدِفة القضاء على مُلكِهم الذي صار يتفتت رويداً رويداً، فدبَّ الضعف في أرجاء الدولة العباسية، وعجزت سلطتها حتى عن فرضِ هيمنتها على بغداد عاصمة الخلافة، فضلاً عن أطراف الدولة، فذهبت هيبتها من النفوس بعد عِزّ، وضَعُفت شوكتها بعد قوة، وصارت تتقلب بين حالي السوء والضعف إلى أن سقط عرشُها على يد

[1]- الصالح: النظم الإسلامية، ص279.

المغول سنة 656هـ، باكتساحهم بغداد والقضاء على حكم العباسيين[1].

وقد أثَّر كل هذا في الحركة العلمية عموماً، والاجتهاد الفقهي بوجهٍ خاص، إذ بعد أن بلغ الفقه أَوْجَهُ في الدور السابق أخذ في الضعف رويداً رويداً، حتى غلَب التقليد على أهله، وماتت فيهم روح البحث، وأصبح أهل الفقه أسرى لتراثٍ مذهبي، يتعصبون له، ويلتزمون منهجه، سواء كان موافقاً للكتاب والسنة أو معارضاً لهما، فَسادَ الجهل وانتشرت البدع والخرافات[2]، إذ بعد أن كان مُريدُ الفقه يدرُسُ القرآن والسنة ثم يدلو باجتهاده في مسائل الفقه، صار يدرُس كتابَ فقيهٍ معيَّنٍ من رجال مذهبه، ولا ينظر للشريعة إلا من خلاله، وأصبح الفقيه مَن يحفظ ما استنبطه سابقوه لا مَن يستنبط الأحكام من مصادرها، فإن تمَّ له ذلك صار من الفقهاء الذين لهم حق الإفتاء والقضاء، حتى أصبحت المذهبية ظاهرةً طبيعية، وصار التقليد هو المنهج الذي يسير عليه رجال هذا العصر[3].

وقد بذل أنصار كل مذهب من المذاهب الأربعة المعروفة جهوداً في تأييد مذهب إمامهم، والإشادة به وبمن والاه، وماتت فيهم نزعة الاجتهاد، حتى إن أحدهم ما كان يُجِيز لنفسه أن يقول في مسألةٍ ما قولاً يخالف ما أفتى به إمام مذهبه، وكأنَّ الحق نزل على لسان هذا الإمام وحده، وهذا يؤكد ترسخ التقليد والتبعية، ويُضفي العصمة على الأئمة السابقين، ويرفع اجتهاداتهم إلى مرتبة تعلو على النصوص الشرعية.

---

[1]- راجع وصفاً لغزو المغول لبغداد والفضائع التي ارتكبوها عند عبد السلام أبو ناجي في مقدمته لكتاب الحاصل من المحصول للأرموي: ج1، ص22-30.

[2]- ابن القيم: ج1، ص7-8.

[3]- الزرقا: ج1، ص163، النبهان: ص5.

وبدلاً من بحث حكم ما يعرض للمجتمع من مشاكل انشغل رجال الفقه في هذا العصر ببحث الفروض التي لا يُتصور وقوعها، فنراهم يبحثون عن حكم نصف تطليقة والزواج بالجنية وما يرتبه من آثار في شأن النسب والميراث وغير ذلك[1].

ولمَّا لم يكن في هذا العصر نظامٌ تشريعي يقصُر الفتوى على من هو أهلٌ لها فقد تصدى للإفتاء من لم يتأهل له، فكانت تصدر بصدد المسألة الواحدة عدة آراء متعارضة، تُنسب كلها إلى الشريعة، مما حيَّر الناس وأزعج العلماء، فأفتى أهل العلم في أواخر القرن الرابع الهجري بسدِّ باب الاجتهاد والاقتصار على ما دُوِّن في المذاهب الأربعة المعروفة، مدَّعين الإجماع على ذلك[2]، مخافة أن يلِج باب الاجتهاد من ليس أهلاً له، فيُفسد أمور الدين، في ظاهرةٍ تمثل ذروة الاستسلام، إلا أن هؤلاء أخطأوا بهذه الفتوى رغم أنهم أرادوا بها الاصلاح، لأن فتواهم هذه أدَّت إلى جمود الفقه وعجزه عن مسايرة تطور الزمن، وفوق مخالفتها للنصوص الشرعية التي تجيز الاجتهاد وتدعو إليه، فقد ترتب عليها مفاسد ثلاثة، هي:

- عزْل الشريعة عن الناس بسبب وقوف المقلدين عند ما رُوِي عن أئمتهم في كل مسألة، فخرج الناس عن الشريعة تحاشياً لهذا التخلف والجمود إلى القوانين الوضعية مرةً وإلى التحايل على الشريعة مرةً أخرى، لأن تلك الاجتهادات مع أنها حققت مصالح الناس في عصر الأئمة المجتهدين، لكنها لم

---

[1]- أبو الفتوح: ص171.

[2]- الإنصاف يقتضي أن نذكر أن دعوى سد باب الاجتهاد لم تجد قبولاً عند الخوارج والحنابلة وكذلك عند الشيعة الإمامية، والذين ظلوا على رأيهم السابق بوجوب اجتهاد علمائهم، لعصمتهم من الخطأ في رأيهم، بل إن الظاهرية تطرفوا في ذلك وأوجبوا الاجتهاد حتى على عامة الناس بقدر طاقتهم. مدكور: مناهج الاجتهاد، ص720، والمراجع التي أشار إليها ص762، أحمد يوسف: ص330، أبو زهرة: ص303.

تعُد كذلك في عصور التقليد.

- قفل سُبل الرقي والتقدم في وجه الأمة بفتاوى تدعو لعدم التطور، بحجة أن ما صدر من مخترعات حديثة لا يجوز التعامل به، لعدم إباحة ذلك من السابقين، فصار التقليد قيداً ثقيلاً في أرجُل من يريد النهوض بالأمة.

- خلْق الحجج للطاعنين في الشريعة من أعدائها للهجوم عليها، برميها بالجمود والتأخر وعدم مسايرة الزمن، وهذا يظهر من تتبع تاريخ هجمات أعداء الشريعة عليها، إذ جاءت مقرونةً بعصور التقليد، أما في عصور النضوج والاجتهاد فلا شيئ من ذلك بل جدالٌ وتناظر بين فقهاء الإسلام[1].

أسباب التقليد:

ساعد على هذا التقليد والجمود عدة عوامل، تضافرت حتى أنتجته، منها:

- ضعف الدولة العباسية، وعدم تشجيع الدويلات التي أتت بعدها للعلماء، بل انشغلت بخلافاتها السياسية، وانصرف ملوكها إلى تدبير أمور الحرب والمكائد أو اتقائها، مما أدى إلى عزوف العلماء عن البحث، وبعد أن كان الخلفاء يشجعون العلماء، ومجالسهم تدور فيها المناظرات بين العلماء صار لا يرتادها إلا من يُحسن اللهو والغناء[2].

- تدوين المذاهب الفقهية، فوجد أهل هذا العصر فيما كُتِب حُكماً لِما حدث وما سيحدث، من خلال الفقه الافتراضي، حتى ظنوا أن الأوائل لم يتركوا للأواخر شيئاً ليجتهدوا فيه، ومما ساعد على هذا ما للقدماء من مكانةٍ علمية جديرة بالتقدير والاحترام.

---

[1]- شلبي: تعليل الأحكام، ص383.

[2]- النبهان: ص159.

- تولي القضاء في هذا العصر من ليس أهلاً للاجتهاد، لضعف الدولة وسيطرة الاضطهاد، فكان الحكام يختارون للقضاء من ينفذ رغباتهم، ولو كان من غير ذوي العلم[1]، وصارت ولاية القضاء محلاً للمساومة، فتقلَّدها من ليس أهلاً لها، فانحرف بها عن الحق والعدل، وحتى القضاة المجتهدين قُيِّدت حريتهم في الاجتهاد، بإلزامهم بإتباع المذهب الذي ارتضته الدولة، إذ تعصَّب الفاطميون للمذهب الإسماعيلي، والأيوبيون للمذهب الشافعي، والأتراك للمذهب الحنفي[2]، وهذا كله أضعف روحَ الاجتهاد، وصار من يرغب في تولي القضاء يعكِف على دراسة المذهب الذي ترتضيه الدولة دون غيره.

- استهانة كثير من فقهاء هذا العصر بأنفسهم، خشيةَ نقدِ زملائهم لهم لو طرقوا باب الاجتهاد، واعتزاز بعضهم بشيوخ مذهبهم، مما جعلهم يتوهمون عجزهم عن استنباط الأحكام، ولو بذلوا الجهد في سبيل ذلك، ظناً منهم أنهم لم يتأهلوا للنظر في الشريعة، وأن الفضل قد حازه السابقون، مع أنهم لم يَقِلُّوا عن شيوخهم تمتعاً بالقدرة على الفهم، بل لقد توافر لهم من وسائل البحث ما لم يكن لسابقيهم.

- الدعاية التي قام بها المتعصبون لنشر مذاهب أئمتهم، مما صرفهم عن النظر في الكتاب والسنة، فصار أحدهم لا يرجع إلى النصوص إلا ليلتمس فيها ما يؤيد مذهب إمامه، وقد استعانوا في هذه الدعاية أحياناً بالحكام، والذين أنشأوا المدارس، وقصروا التعليم فيها على المذهب الذي رغِبوه، وخصَّصوا المكافآت للمعلمين والتلاميذ، مما أدى إلى التسابق على دراسة هذا المذهب، والإنصراف عن غيره، والتفاني في إعلاء شأنه، والحطِّ من غيره.

---

[1]- المرجع السابق: ص344.

[2]- محمصاني: ص104.

جهود العلماء في هذه المرحلة:

انحصرت جهودهم في نصرة مذاهب أئمتهم، وذلك كما يلي:

- تعليل ما استنبطه الأئمة من أحكام لم يذكروا عِللها، وبمعرفة هذه العلل تمكنوا من الإفتاء فيما لم يرد فيه حكم عن الأئمة السابقين من مسائل مماثلة.

- الترجيح بين الأقوال المحتلفة في المذهب إذا اختلف النقل عن الإمام، وذلك إذا ورد عنه أكثرُ من قولٍ في مسألةٍ واحدة[1] أو الترجيح بين ما قاله الإمام وما قاله تلاميذه، ويكون الترجيح بحسب الثقة بناقلي الآراء، أو إتفاق الرواية مع قواعد المذهب، أو قُربِها من الكتاب والسنة وغيرهما من الأدلة.

- نُصرة المذهب بنشر ما عليه إمامه من العلم الواسع والنبوغ والقدرة على الاستنباط، وتأليف الكتب في مناقبه، ونِسبة صفات المدح ونعوت الكمال إليه، وربما تطرَّف البعض فنالَ من الأئمة المخالفين لمذهبه، وحطَّ من شأنهم، ونسبَ من النقائص إليهم ما هم منزَّهين عنه.

وقد تكون النصرة بترجيح مذهبه في مسألة معينة، ببيان حُججه ودحض حجج مخالفيه، وإن كان الترجيح دائماً يكون لرأي مذهبه، ولو كانت حججه واهية، وهذا ما لم يكن عليه فقهاء الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب، والذين كانوا يرون الخلاف في الفقه أمراً طبيعياً، فلم يَعِب أحدهم على غيره رأيه، ولم يُنقِص من مكانته العلمية، ولم يصرح بأن رأيه هو الحق الذي لا تجوز مخالفته.

ولهذا لم يتم تكوين مذاهب جديدة في هذا العصر، رغم وجود بعض المجتهدين فيه، بل إن بعض المذاهب اندثر، لعدم وجود تلاميذ يقومون على

---

[1]- إما بسبب خطأ بعض ناقلي آرائه أو بسبب أنه رأى رأياً فأخذه عنه بعض تلاميذه ثم رجع عنه إلى غيره فوعاه بعض التلاميذ دون بعضهم الآخر.

نشرها والدعاية لها، كمذهب الأوزاعي والثوري وداود الظاهري والليث بن سعد، حتى لم يعُد لها ذِكرٌ إلا في بطون الكتب.

- المناظرات، وقد كثُرت مجالسها في هذا العصر، ولكن غرضها لم يكن الوصول إلى حكمٍ شرعي صحيح بل التعصب للمذهب وإرضاء الحكام الذين قصدوا الظهور أمام الناس بالتدين، لتنطلق الألسُن بالثناء عليهم، فإن انحاز الحاكم إلى رأي نكَّل بمن عارضه، وبهذا صارت المناظرات سبيلاً للنزاع لا الوصول إلى الحكم الصواب، وانقلبت إلى مهاترات لا تعرف للحق سبيلاً[1]، فانتهز ذلك أعداء الدين، وأوقدوا نار الخلاف، مما تفرقت معه الأمة فِرقاً ومذاهب، وطمعَ فيها من كان يخشى بأسها، وكاد الأمر يصل إلى تحريم العمل بالمذاهب الأخرى أو الانتقال إليها أو الصلاة خلف إمام منها أو الزواج بمن يتبعها من النساء[2]، ومع هذا كله فالمناظرات لم تَخلُ من فائدة، لأنها أثارت الهِمم للبحث عن حجج الخصوم وأدلتهم، كما أنها عرضت آراء المذاهب الأخرى والردود عليها، مما أثرى الفقه وأكسَبهُ بعض الحياة[3].

- تنظيم فقه المذهب وجمعه ودعمه بالأدلة، وذِكر المسائل التي تخالفه فيها المذاهب الأخرى، وبيان رُجْحانه عليها.

ورغم أهمية هذه الأعمال إلا أن غايتها نصرة المذاهب مما قلَّل من أهميتها، لأن فقهاء هذا العصر حصروا أبحاثهم في دائرة ضيقة في حدود المذهب الذي انتموا إليه، وأصبح في نظرهم أن كل ما قاله إمامهم صحيح لا يحتمل الشك، وأن الآراء التي للمذاهب الأخرى خاطئة إذا كانت لا توافق ما

---

[1]- أبو زهرة: ص9.

[2]- الشوكاني: القول المفيد، ص40.

[3]- أحمد الشافعي: ص112.

في مذهبهم، وقد أدى تقديس آراء السابقين والسمو بها عن مستوى النقد إلى عدم الاكتراث بما يظهر من آراء جديدة ولو كان لها من السداد والقوة ما لها[1].

المرحلة الثانية- التقليد المطلق:

تبدأ هذه المرحلة من منتصف القرن السابع الهجري بسقوط بغداد سنة 656هـ (1258م) في يد المغول، وتمتد إلى أوائل القرن الثالث عشر الهجري، وهي أطول مرحلة في تاريخ الفقه الإسلامي، إذ بلغت ستة قرون تقريباً، وفيها بلغ المسلمون أقسى حالات الضعف والتفرق، إذ انطفأ مصباح الإسلام في الأندلس، واستولى الأتراك العثمانيون على أغلب العالم الإسلامي، وانتهت باحتلال الاستعمار الأوربي للعالم الإسلامي بعد إزاحة الحكم العثماني، وهذا كله أدى إلى ضعف الفقه، وسيادة التقليد المطلق، فصار هو الأصل، وبات من يحاول الاجتهاد خارجاً عن الإجماع مرميّاً بكل نقيصة[2].

وقد انحصر عمل رجال هذا العصر في حفظ ما سَبَق وترديده، وكان همهم اختصار كتب من سبقهم، لِفُتور هِمة طلبة العلم عنها لطولها، ولمَّا كانت لغتهم العربية ضعيفة فقد تحولت كتاباتهم إلى ما يشبه الألغاز، حتى كأنها ما أُلِّفت لتُفهم، فعجز الراغبون في الفقه عن فهمها، مما دعا إلى شرح المختصرات، بل اضطروا إلى شرح هذه الشروح، فكانت هناك المتون، وهي الكتب المختصرة، والشروح وهي التي شرحت المختصرات، وشروح الشروح، وتسمى الحواشي، وهناك تعليقات على هذه الحواشي، تسمى التقريرات، لإستدراك النقص أو جلاء الغامض أو تصحيح الخطأ في تلك

---

[1]- أبو الفتوح: ص171.

[2]- أحمد يوسف: ص103.

المتون أو شروحها أو حواشيها أو ضرب الأمثلة للأحكام التي وردت بالمتون وشروحها، وقد خلت هذه الكتب جميعها غالباً من ذِكر الأدلة، وعرض آراء المذاهب الأخرى، وصار الفقه بها مجرد حكٍّ ألفاظ ونقاشٍ عقيمٍ يدور في حلقة مفرغة لا تُنتِج ولا تُفيد.

ومع أن الفقه ظفر بكثيرٍ من الكتب في هذا العصر إلا أنها - للأسف- وجَّهت عنايتها إلى الألفاظ وبيان معانيها، وابتعدت عن جوهر العلم، مما جعل هَمَّ المطَّلعِ عليها الوقوف على معاني ألفاظها، وبهذا ألحق التقليد بالفقه بالغَ الضرر، وصارت غاية رجاله فهم عبارات الكتب، فتركوا النظر في الكتاب والسنة، ظناً منهم أنهم لم يبلغوا مبْلغَ سابقيهم في الاجتهاد.

ومثال ذلك كتاب "بداية المبتدئ" لبرهان الدين المرغيناني، الذي شرحَه في كتابه "الهداية، والتي شرحَها محمود البابرتي في "العناية"، وهذه شرحها كمال الدين بن الهُمام في "شرح فتح القدير"، وجاء سعْدي جلَبي فوضع تقريرات على هذا الشرح، ومن هذا أيضاً مختصر خليل، الذي شرحَه كثيرٌ من المالكية، بعد أن بلغ فيه الإختصار غايته، لأنه عبارة عن مختصر مختصر المختصر، ولهذا كادت عباراته أن تكون ألغازاً، فأُلِّفت في بيانها هذه الشروح، إذ هو اختصار لمختصر ابن الحاجب، الذي هو اختصار لتهذيب البرادعي، وهذا بدوره اختصار لمختصر ابن أبي زيد القيرواني، الذي اختصر فيه المدونة الكبرى لسحنون بن عبد السلام، وصار مختصر خليل يُحفظ عن ظهرِ قلب، لأنه رموز لا تُفهم إلا بالرجوع للعديد من الشروح والحواشي والتعليقات، وغَدا بعضُ دارسي الفقه المالكي يُفنِي عمره في حفظه، مقرراً بذلك جمود الفقه وعجزه.

وقد تميَّزت هذه المرحلة بتأليف كتب الفتاوَى، ويرجع ذلك إلى أن

كثيراً ممن تصدوا للإفتاء جمعوا فتاويهم في كتب، وجعلوها مرتبةً على أبواب الفقه، وكان أسلوب الكتب يجرى على طريقة ذِكر السؤال واتباعه بالجواب والأدلة التي يستند عليها، وإن كانت الوقائع تُذكر أحيانا دون أسئلة، وقد بيَّنت هذه الكتب ملائمة الفقه للواقع، وتطوره بتطور الزمان[1]، ومنها الفتاوى الزينية لزين الدين بن نُجيم (ت 970هـ)، والفتاوى الخيريَّة لخير الدين الرملي (ت 1081هـ) والفتاوى الهندية، المعروفة بالفتاوى العالمكِيرية، نسبةً إلى عالمكِير أحد ملوك الهند، والذي أنفق على تأليفها من قِبل مجموعة من علماء الهند، وكل ما سبق في المذهب الحنفي، أما الشافعية فلهُم الفتاوى الكبرى الفقهية لابن حَجَر الهيتَمي (ت 940هـ)، وفتاوى الرملي (ت 1004هـ)، وفي الفقه الحنبلي هناك فتاوى ابن تيمية (ت 728هـ).

والواضح أن تدوين الفقه ازدهر في عصر التخلف والتقليد كما هو الحال في عصر الازدهار الفقهي، لكنه في عصر الازدهار كانت غايته التجديد والإضافة، في حين انحصرت غايته في عصر التخلف في التنسيق والترتيب والاختصار والشرح والتعليق دون الإضافة، فصار مجرَّد ازدهار شكلي، غايتُه الاختصار ونُصرة المذاهب[2].

ورغم سيادة التقليد في هذا العصر فقد ظهر فيه مجتهدون رفضوا الخنوع لهذا الجمود، ودعوا إلى نبذ التقليد، وبَعْثِ روح الاجتهاد بالرجوع إلى الكتاب والسنة وما كان عليه السلف الصالح، ومن هؤلاء المجتهدين ابن تيمية (728هـ) الذي لقِيَ في دعوته عنَتاً شديداً، حتى زُجَ به في السجن آخر الأمر، ومات فيه، وقد ناصره في دعوته، وسار على نهجه تلميذه ابن القيم

---

[1]- الزرقا: ج1، ص166.

[2]- النبهان: ص30.

(751هـ)، فلقِيَ ذات مصير أستاذه، فأُودِع معه السجن، ومنهم أيضا الإمام الشاطبي (ت 790هـ) والشوكاني (ت 1250هـ)، وقد تعرض هؤلاء الفقهاء جميعا لنقد معاصريهم، لخروجهم على التقليد السائد في تلك الآونة.

المبحث السادس

عصر النهضة الحديثة

يبدأ هذا الدور بظهور مجلة الأحكام العدلية سنة 1286هـ (1876م)، باعتبارها أول تقنين منظَّم للأحكام الفقهية، ويستمر إلى وقتنا الحاضر، وسياسياً بدأ بترنح الدولة العثمانية تحت وطأة الاستعمار الأوروبي، واستيلائه على أجزائها قطراً قطراً، وصحِب هذا الغزو السياسي غزوٌ ثقافي وفكري، أوهَم المسلمين أن تمسكهم بالإسلام هو سبب تخلفهم، لعدم مسايرته للزمن، واتهم المشتغلين به بالرجعية والتخلف، فأحلَّت كل دولة استعمارية قوانينها محل الفقه الإسلامي، وتركت للفقه فقط مسائل الأحوال الشخصية[1]، فنام العدو قرير العين، بالغاً أقصى أمانيه، مستعيناً على ذلك ببعض أدعياء العلم والتحضر، ممن انتسب إلى الإسلام من أبنائه، فكانوا أضرَّ عليه من أعدائه وخصومه[2].

وقد أُتبِعت في ذلك خطة تقوم على الأسس التالية[3]:

- إصدار قوانين في مسائل جُزئية، كي يتفتت جسم الفقه الإسلامي شيئاً فشيئاً، تحاشياً لأي اضطراب شعبي لو تم اصدار تقنينات شاملة لكل المسائل.

---

[1]- الزحيلي: ص483، العطار: ص32.

[2]- أحمد زكي تفاحة: ص70.

[3]- سراج وحسين: ص265-267.

- ربط تفسير القوانين المطبقة، حتى المسائل المستمدة من الفقه الإسلامي، بالتراث القانوني الغربي.

- اسناد تطبيق القوانين المستمدة من الأحكام الشرعية، حتى في مجال الأحوال الشخصية، لقضاةٍ أجانب أو متشبعين بالثقافة القانونية الغربية.

- جعل لغة القانون وتداوله هي لغة المستعمر، حتى تنقطع صلته تماماً بالفقه الإسلامي.

- حصر تطبيق الشريعة الإسلامية في مسائل الأحوال الشخصية، وعلى المسلمين فقط، وحتى هذه الناحية طالتها بعض القوانين ذات المنشأ الغربي.

وبعد قيام الحركات التحررية بعد الحرب العالمية الثانية، والتي أثمرت الإستقلال السياسي، بدأت الدول الإسلامية تستعيد هويَّتها، وتسعى للتحرر من جميع ألوان التبعية، ولهذا رجعت إلى الشريعة الإسلامية، لأنها أدركت أنه لا هوية لها إلا بالإسلام، وإن كان ذلك بخطوات بطيئة متباعدة، فنشَط الفقه، واتجه العلماء إلى الإفادة من جميع المذاهب، وانقضى عصر التعصب المذهبي، الذي سيطر على الفقه الإسلامي قروناً عديدة، وصار الفقه يُدرَس دراسةً مقارنة بين أقوال الفقهاء والقانون الوضعي وآراء شراحه[1]، بما يُظهِر سبْقَ الفقه الإسلامي، وتفوُّقه على القوانين الوضعية.

كما سار الكُتّاب على هذا النسق في مؤلفاتهم، وتركوا المذهبية والشغف بالاختصار والعناية بالألفاظ، وصاروا يتناولون مشاكل الحياة بالبحث العميق، لوضع الحلول الملائمة لها، بل صاغ بعضهم بعض المسائل الفقهية

[1]- العطار: ص52، سراج وحسين: ص249.

في مواد قانونية، وقام من أتى بعدهم بشرح تلك المواد.

كما تطور القضاء في هذا العصر، فصار القاضي يصدر حكمه على ضوء جملةٍ من القوانين، مستمدة من الفقه من غير تقيد بمذهب معين، كما كان عليه الحال في عصور الجمود، فزال الزمن الذي كان الفقهاء يحصرون فيه أنفسهم ضمن أحكام مذهب معين، يرون فيه الحق وفي غيره الباطل دون النظر للأدلة[1].

وهذه النهضة الحديثة تضافرت عدة عوامل على إنتاجها، منها:

- انتشار الطباعة، مما أعان على إحياء التراث الفقهي الذي كان حبيس المكتبات الخاصة وقصور الحكام ومكتبات أوروبا، مخطوطاً غير منشور، فيسَّرت وسائل النشر الحصول عليه والإفادة منه.

- ظهور جُملة من العلماء الداعين إلى الإصلاح الإجتماعي، متخذين من العودة إلى الشريعة شعاراً لمحاربة الاستعمار والنهوض بالأمة.

- ظهور الحركة القومية الداعية لوحدة الأمة، والتي رأت -في جانب منها- في العودة للشريعة سبيلاً لتحقيق الوحدة ومحاربة الاستعمار والخلاص من هيمنته.

- فشل القوانين المستمدة من الغرب في تحقيق غايات المجتمع، مما أيقن معه حكام الأمة أن التمادي في هذا السبيل سيؤدي إلى إزدياد سخط الرعية عليهم، فآثروا العودة للفقه الإسلامي، حفاظاً على كراسيهم.

مميزات هذا الدور:

1- ظهور مجلة الأحكام العدلية:

[1]- بدران: الشريعة الإسلامية، ص171.

كانت الأحكام الشرعية منثورةً في الكتب الفقهية لكل مذهب، وهذه الكتب تتفاوت في درجة أهميتها، فقد يُوجد في بعضها من الآراء ما لا يوجد في غيره، كما أن الآراء تتعدد لا من مذهب إلى آخر بل وفي المذهب الواحد، مما يُصعِّب مهمة القضاة، وتختلف معه الأحكام، ولما اتجه العثمانيون إلى إصلاح القضاء سعوا إلى توحيد قوانين الدولة، وجعْلِها في متناول القضاة والمتقاضين، وكونوا لهذا الغرض سنة 1869م لجنة لوضع قانون للمعاملات المدنية، أصدرت مجلة الأحكام العدلية بعد سبع سنوات من العمل، وكانت أول محاولةٍ للخروج من التقليد المطلق السائد في الدور السابق.

والمجلة مأخوذة أساساً من كتب المذهب الحنفي، وقد أُتُّبِع فيها أسلوب القوانين الحديثة، بتقسيمها إلى موادٍ مسلسلة، وتميزت بسهولة العبارة، والاقتصار على قولٍ واحدٍ، دون الخوض في الخلافات الفقهية، ليسهل تطبيقها، وهي بهذا أول محاولة رسمية لصياغة قانون مدني مستمد من الفقه الإسلامي.

وباعتبار المجلة فتحاً جديداً في تدوين الفقه الإسلامي وأسلوب دراسته فقد ظهرت لها عدة شروح، أهمها شرحُ علي حيدر بالتركية، وقد عرَّبه فهمي الحُسيني، وشرحُ سليم رستم باز، وهو شرحٌ وجيزٌ كثيرُ التداول.

وقد ساعدت المجلة على تحقيق نهضة فقهية كبيرة، تمثلت في كثرة شروحها، واتساع نطاق تطبيقها، كما أفادت في استمرار العمل بأحكام الفقه الإسلامي ودراسته في البلاد التي طبّقت فيها فترة طويلة، فلم تستطع حكومات الاحتلال معها فرض قوانينها ذات الأصول الغربية بذات السرعة والسهولة

التي حدث ذلك بها في بلاد إسلامية أخرى لم تطبق فيها المجلة[1].

وقد طُبِّقت المجلة منذ صدورها في تركيا والبلاد العربية الخاضعة لها، إلا قلب الجزيرة العربية واليمن، كما لم تطبق في مصر، لاستقلالها عن تركيا قبل ظهور المجلة، ولذا رفض الخِديوي إسماعيل تطبيق المجلة، وطبَّق بدلاً عنها قانوناً وضعياً، هو عبارة عن ترجمة لقانون نابليون الصادر سنة 1804م، فكان فعله هذا أول تقنين وضعي في مجال المعاملات مستمد من القوانين الغربية.

وقد استمر العمل بالمجلة في ليبيا إلى سنة 1912م، بعد شروع إيطاليا في غزوها لليبيا، وفي تركيا إلى سنة 1924م، عندما أعلن مصطفى كمال أتاتورك جمهوريته العِلمانية، بعد إطاحته بخلافة بني عثمان، واستُبدلت المجلة وسائر التشريعات المستمدة من الفقه الإسلامي بقوانين مترجمة حرفياً عن القوانين الأوربية[2]، وقد كان آخر تطبيق للمجلة سنة 1976م في الأردن، حيث أُستبدلت بقانون وضعي.

2- اتساع نطاق التقنين:

في هذا العصر صدرت عدة قوانين في موضوعات مختلفة، لاسيما في مجال الأحوال الشخصية، حيث أصدرت الدولة العثمانية سنة 1917م قانون حقوق العائلة، متضمناً أحكام الزواج للمسلمين ولغيرهم بحسب شرائعهم، وبالنسبة للمسلمين كانت النصوص في الأصل مستمدة من المذهب الحنفي، ولكن بعضها أُخِذَ من المذاهب الأخرى[3]، وكانت الدولة العثمانية قد أصدرت

---

[1]- سراج وحسين: ص273.

[2]- محمصاني: ص219.

[3]- المرجع السابق: ص200-201.

قانونها التجاري سنة 1950م، وقانونها الجنائي سنة 1958م، وغيرها كثير، والتي رغم تأثرها بالقوانين الغربية لكنها لم تنفصل كليةً عن أصولِها الشرعية[1].

وفي النصف الثاني من القرن العشرين صدرت تقنينات عديدة في البلاد العربية، لاسيما في نطاق القانونين المدني والجنائي، حيث جعل واضعوها نُصْب أعيُنهم القواعد الشرعية والنظريات الفقهية، فجعلوا الشريعة الإسلامية أحد مصادر التشريع المدني، وجاءت نصوص هذه القوانين في الكثير من أحكامها التفصيلية مستمدةً من الفقه الإسلامي، فصار القاضي في أحكامه بين اثنين، إما أن يطبق أحكاماً لا تتناقض مع الشريعة الإسلامية، وإما أن يطبق أحكام الشريعة ذاتها.

ولكن الأساس الذي استمدت منه الدول العربية تقنيناتها في مجال قوانين العقوبات والإجراءات المدنية والجنائية كان غربياً في غالبه، إذ تشكَّل من قوانين فرنسا وانجلترا وسويسرا وإيطاليا، فأخذت كل دولة عربية منها في قانونها جملةً من أحكام تشريعات هذه الدول، وحاولت التنسيق بينها، مما جعل القانون العربي المعاصر يمثل صورةً حيةً للحاضر العربي المتفسخ، وأوضح دليل على الفُرقة والاضطراب، وسبباً للضعف والتبعية والاختلاف.

3- الإفادة من جميع المذاهب:

دعا بعض المصلحين في هذا العصر إلى الإفادة من جميع المذاهب ونبذ التقليد، تيسيراً على الناس، وتمشياً مع مقاصد الشريعة التي تدعوا إلى رفع الحرج، لأن في التمسك بمذهبٍ واحدٍ تضييقاً على الناس، وكان من أبرز

[1]- المرجع السابق: ص192-195.

دعاة هذا الإتجاه جمال الدين الأفغاني (ت 1898م)، وتلميذه محمد عبده (ت 1906م)، وكان من نتائج دعوتهما تشكيل لجنة من كبار علماء الفقه في مصر سنة 1916م، لوضع قانون للأحوال الشخصية، ورغم قيام اللجنة بعملها إلا أن القانون لم يُصدَر، للمعارضة التي لاقاها من مؤيدي المذاهب، ومع هذا فإن الدعوة للإفادة من كل المذاهب وعدم التقيد بمذهب معين استمرت وأثمرت نتائجها، حيث صدرت عدة قوانين، أستمدت أحكامها من مختلف المذاهب، فصدر منها في مصر قانون الميراث والوقف والوصية، كما صدرت عدة قوانين قنَّنت جزئياً أحكام الزواج والطلاق[1]، وصدر في سوريا سنة 1953م أول قانون عربي متكامل للأحوال الشخصية، مستمداً أحكامه من الفقه الإسلامي بجميع مذاهبه ولو كانت من غير المذاهب الأربعة المعروفة[2].

وقد استمرت الدعوة الإصلاحية، وتردد صداها خارج مصر على يد محمد إقبال في الباكستان وعبد الرحمن الكواكبي في سوريا ومحمد الطاهر بن عاشور في تونس، وعلاَّل الفاسي في المغرب، وكان من ثمارها ظهور إتجاه جديد غايته تيسير دراسة الفقه، بعمل موسوعات فقهية لكل المذاهب، تُفرَّغ الموضوعات الفقهية فيها في شكلٍ منظّم، ليسهُل الرجوع إليها، وقد قامت بهذا العمل كلية الشريعة بجامعة دمشق، منذ سنة 1956م، وبعد الوحدة بين مصر وسوريا سنة 1958م أُضِيف إلى لجنة الموسوعة عدد من علماء مصر، والذين اقتصر تشكيل اللجنة عليهم بعد الإنفصال سنة 1961م[3]، كما أُنشِئت في الكويت موسوعةٌ للفقه الإسلامي قامت بإصدار فهارس لعدد من

---

[1]- سراج وحسين: ص298- 304.

[2]- النبهان: ص365، أحمد الشافعي: ص121.

[3]- علي علي منصور: ص114.

الموضوعات الفقهية بداية من سنة 1967م، إلا أنها توقفت عن العمل منذ سنة 1972م، وقام كذلك د. محمد روَّاس قلعة جِي بإعداد موسوعات عديدة لفقه كبار الصحابة والتابعين وغيرهم من العلماء، يُوالي نشرها تِباعاً.

ولم تقتصر العودة للشريعة على مصر بل شملت كل الدول الإسلامية، إذ سارعت بعد استقلالها بصورة تدريجية إلى إحلال قوانين مصدرها الفقه الإسلامي محل القوانين التي فرضها عليها المستعمر، وواكب ذلك عَقْد العديد من الندوات والمؤتمرات، التي أكَّدت على ضرورة العودة إلى الشريعة، والإعتماد عليها كمصدر أساسي للقانون العربي.

كما اتجه عدد من المستشرقين إلى دراسة الفقه الإسلامي، بعد أن كانت دراساتهم قبل ذلك تهتم بالأدب واللغة والتصوف، ولذا تم تنظيم دراسة الفقه في الجامعات الغربية، وأُنشئت معاهد متخصصة لدراسته، بعد أن اعترف الغرب بمكانته، حيث عُقِدت في هذا الإطار عدة مؤتمرات منها المؤتمر الدولي للقانون المقارن في دورتيه بلاهاي سنتي 1932م، 1937م، والمؤتمر الدولي للمحامين بلاهاي سنة 1948م، والمجْمَع الدولي للحقوق المقارنة بكلية الحقوق بجامعة باريس سنة 1951م، حيث عقَد كلٌ منها أسبوعاً لدراسة الفقه الإسلامي، وأوصى كلٌ منها بتبنِّي الدراسة الفقهية المقارنة والتشجيع عليها[1]، وتوالى بعد ذلك عقدُ الندوات والمؤتمرات، حيث عُقِد أسبوع الفقه الإسلامي الأول في باريس سنة 1951م، والثاني بدمشق سنة 1951م كذلك، وندوة التشريع الإسلامي في البيضاء بليبيا سنة 1972م، وعقَد مجْمع البحوث الإسلامية دورات عديدة بالقاهرة[2].

---

[1]- الزرقا: ج1، ص209.

[2]- العطار: ص37، هامش 2.

وفي ليبيا اتخذ إتجاه العودة إلى الشريعة أسلوبين، الأول مراجعة التشريعات المعمول بها وتصحيحها بما يتوافق مع الشريعة، أخذاً من مختلف المذاهب، مع تخيّر أيسر الحلول ومراعاة المصلحة العامة، وقد شُكِّلت لهذا الغرض سنة 1971م لجانٌ من ذوي الاختصاص، والثاني إصدار قوانين مستمدة من الفقه بمختلف مذاهبه، وفي هذا الإطار أُصدرت تشريعات الحدود في سبعينات القرن الماضي، وقانون الزواج والطلاق وآثارهما سنة 1984م، وقانون شئون القاصرين سنة 1992م، وقانون القصاص والدية سنة 1995م.

ومما سبق كله نخلص إلى أن العودة للفقه الإسلامي باستمداد القوانين منه هي غاية كل المسلمين، باعتباره سبيلاً للوحدة، وعاملاً من عوامل التقريب بين الأقطار العربية، إذ لا يُعقل ونحن نحارب الاستعمار أن نلجأ إلى قوانين مستمدة من ثقافته لتحكُمنا ونحن نسعى إلى الخلاص منه، كما أن استمداد القوانين من الفقه الإسلامي طوَّر دراسته، حيث وَجَبَ على القضاة دراسته دراسة متخصصة، لأنهم سيطبِّقون قوانين مستمدة منه، يتولون تفسيرها، وهذا ما لا يمكن للمحامين والمتقاضين تجاهله.

الفصل الثاني

المذاهب الفقهية

نشأت هذه المذاهب بعد بداية القرن الثاني الهجري وإبَّان حُكم العباسيين، وكانت أحد نتائج حرية الرأي والاجتهاد التي سادت عصرهم، وقد كان لها أثرٌ بالغٌ في ازدهار الفقه، حيث تكوَّن كلٌّ منها من إمام صارَ له أتباعٌ كثيرون، ولهذا اقترنت هذه المذاهب بأسماء مؤسسيها، وهي على كثرتها ليست تجزئة للإسلام، بل هي مناهج في فهم النصوص الشرعية وأساليب في استنباط الأحكام من مصادرها، ويتكون فقه كل مذهبٍ من الآراء التي دوَّنها الإمام بنفسه، أو أملاها على تلاميذه، أو جمعها أتباعه من بعده، وكذلك آراء تلاميذه الذين نهجوا نهْجه، وتقيَّدوا بطريقته في البحث، وإن اختلفوا معه في بعض الأحكام الجزئية.

وأهم هذه المذاهب مذاهب أهل السنة الأربعة، وهي المذهب الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي، وهي متقاربة لأنها تعتمد في الاستنباط على الكتاب والسنة والإجماع، وتختلف في نطاق الأخذ بالرأي، إذ كان أبو حنيفة يعطي للرأي مجالاً واسعاً، بينما أخذ به غيره على نطاقٍ أضيق، وإن كنَّا نلاحظ أن عدد أتباع هذه المذاهب كان في الأغلب متناسباً مع قِدمها وميلِها إلى الاجتهاد والتوسع فيه، فكان المذهب الحنفي أقدمها ظهوراً وأكثرها عملاً بالاجتهاد وأكثرها أتباعاً، والمذهب الحنبلي آخرها ظهوراً وأضيقها عملاً بالرأي وأقلها أنصاراً، وكان المذهبان المالكي والشافعي بينهما في كل هذا.

ويرجع بقاء هذه المذاهب وانتشارها إلى تدوين آراء علمائها، وهذا ما لم يتوافر لمن سبقهم من صحابة وتابعين، مع أنهم أكثر علماً، وإلى قيام التلاميذ بنشر هذه المذاهب والدفاع عنها ودعوة الناس للالتزام بها.

ومن المذاهب الباقية إلى الآن، بالإضافة إلى مذاهب الجمهور، مذاهب الشيعة، وهناك مذاهب اندثرت، كمذهب الأوزاعي والليث بن سعد والمذهب الظاهري وغيرها.

وهذه المذاهب كلها، باقية ومندثرة، منها ما كان للسياسة دخلٌ في تكوينه وتأثير في منهجه، كمذاهب الخوارج والشيعة، ومنها ما كان وليد البحث العلمي، كالمذهب الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي وكل المذاهب المندثرة.

أولا- مذاهب أهل السنة:

1- المذهب الحنفي:

يُنسب إلى الإمام أبي حَنِيفة النعمان بن ثابت[1]، أقدم الأئمة الأربعة مولداً، وأكثرهم بين المسلمين أتباعاً، قضى معظم حياته في عهد بني أمية، وشهِد جانباً من حكم بني العباس، وهو عصر كثُرت فيه الفتن والاضطرابات، وضمَّت الدولة الإسلامية شعوباً عديدة، واتسعت فيه الحياة المادية بعد اتساع الفتوحات، وازدهرت فيه الترجمة والعلوم.

انحدر أبو حنيفة من أسرةٍ فارسية ثرية، وولِد بالكوفة سنة 80هـ، وبها نشأ، وعاش ببغداد، ويعتبر من تابعي التابعين، لأنه وإن أدرك بعض الصحابة إلا أنه لم يلتقِ واحداً منهم.

بدأ حياته بدراسة علم الكلام، وتنقَّل بين الكوفة والبصرة كثيراً من أجل ذلك، ثم لزِم حمَّاد بن أبي سليمان مدةً طويلة، وتأثر بآرائه في الفقه وبطريقته في الاجتهاد، وقد تلقى حماد الفقه عن إبراهيم النُّخعي، الذي أخذه عن عم أمه

[1]- في ترجمة أبي حنيفة انظر ابن خلكان: ج5، ص405، الشيرازي: ص86، ابن كثير: البداية والنهاية، ج10، ص107، ابن العماد: ج1، ص225.

علقمة بن قيس النُّخعي، الذي تلقاه عن ابن مسعود ﷺ، والذي بعثه عمر ﷺ أيام خلافته إلى الكوفة لتعليم أهلها الفقه[1].

كما درس أبو حنيفة فترةً من حياته على يد الإمام زيد بن علي زين العابدين وجعفر الصادق، وتعلَّم عِلْم ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم عن طريق تلاميذهم، وهكذا اجتمع له علم ابن مسعود وعلي وعمر وابنه وابن عباس وزيد وجعفر الصادق رضي الله عنهم، وحين توفى حماد سنة 120هـ جلس أبو حنيفة مجلِسه في حلقة الدرس، بعد أن اتفق تلاميذ حماد على استخلافه بعده، وقد كان ورِعاً تقياً عميق التفكير قوي الحجة حاضر البديهة حَسَن التخلص، ما ناظر أحداً إلا انتصر عليه بالحجة والدليل، شديد العطف على تلاميذه، إمامٌ في الفقه دون منازع، شهِد له شيوخه وأقرانه وتلاميذه وحتى خصومه بسعة الإطلاع وحِدَّة الذكاء، حتى عُد حامل لواء الرأي والقياس في العراق في عهده، ولهذا قال عنه الشافعي: "الناس في الفقه عِيالٌ على أبي حنيفة"، كان كثير الترحال، حيث أقام بمكة المكرمة ست سنوات، وزار المدينة مراتٍ عديدة، لقي خلالها الإمام مالك، ولِعمله بالتجارة كان واسع المال ميسورَ الحال، فلما عُرِض عليه القضاء في عهد بني أمية ثم في عهد بني العباس، لتبيّن مدى ولائه للدولة القائمة، رفض توليه، لِمَا رآه من ظلم الحكام، فنالهُ من ذلك أذى شديداً[2]، وقد توفى رحمه الله سنة 150هـ، فيكون بهذا قد عاش نحو سبعين سنة، 52 منها في العصر الأموي، ونحو 18 سنة

---

[1]- الشيرازي: ص43، ابن كثير: البداية والنهاية، ج7، ص162.

[2]- والظاهر أن الأذى ناله لرفضه تولي القضاء، لأن كثيراً من علماء عصره رغبوا عن هذا المنصب، بل بسبب عدم ولائه للدولة القائمة، إذ كان فيه ميلٌ للشيعة واعتقاد بأنهم على حق، وإنكار على الأمويين بُعدهم عن الدين وإنكار لحقهم وحق بني العباس في تولي السلطة بالقوة مع ما رآه من ظلمهم للرعية. سراج وحسين: ص176.

في العصر العباسي.

أصول مذهبه:

لم يدون أبو حنيفة أصول منهجه في الاستنباط، فقام فقهاءُ مذهبه من بعده باستخلاص قواعده في الاستنباط من فروعه المنقولة عنه، وقد قام فقه أبي حنيفة على العلم والتجربة، فعِلمُه حصَّله من كبار أساتذته، وهم من أجِلَّاء التابعين، وتجربته أخذها من عمله بالتجارة، مما جعل فقهه يواكب تطور الحياة[1]، وتتمثل أصول مذهبه في العمل بالكتاب والسنة، وإن عُرِف عنه التشدد في قبول الأحاديث، لإنتشار الوضع في عصره، ولهذا لم يقبل إلا الأحاديث التي اشتهرت بين العلماء، أما الأحاديث التي يرويها راوٍ واحدٍ فقد وضع شروطاً للتأكد من صحتها، ثم يعمل بإجماع الصحابة، فإن تعددت أقوالهم اختار منها ما يراه أقرب للنصوص، ولا يخرج عن أقوالهم إلى قول غيرهم، فإن لم يكن للصحابة في الواقعة قولٌ، وانتهى الأمر إلى التابعين لم يلتزم أقوالهم بل يجتهد كما اجتهدوا، ثم يعمل بالقياس، وقد توسَّع فيه، فَفَاق سابقيه ومعاصريه، لردِّه كثيراً من الأحاديث، وتقديره للمسائل قبل أن تقع وبيان حكمها، ثم يعمل بالاستحسان، وقد أكثر من الأخذ به، ثم يأخذ بالمصالح المرسلة والعرف، وقد تميز مذهبه بالإكثار من القياس وقِلة الأحاديث والاشتغال بالفقه التقديري، والذي كان العلماء قبْلهُ يكرهونه، ويرون فيه إضاعةً للوقت، وشغْلاً للناس في ما لا فائدة فيه.

ولم يُعرف عن الإمام أنه ألَّف كتاباً في الفقه، إذ كل ما نُسِب إليه رسائل صغيرة، كرسالتهِ المسماة الفقه الأكبر، وهي في علم الكلام، ورسالة

[1]- محمد كمال الدين إمام: ص246.

العالِم والمتعلم، كما روى عنه تلاميذه عدة مسانيد في الحديث، وصلت إلى خمسة عشر مسنداً، جمعها قاضي القضاة محمد بن محمود الخوارزمي (ت665هـ) في مجلدٍ واحدٍ، أسماه جامع المسانيد، ومع هذا فإن آراءه الفقهية نُقلت إلينا، وكان ذلك على يد تلاميذه، وأشهرهم:

أبو يوسف[1]:

هو يعقوب بن إبراهيم الأنصاري الكوفي، وُلِد سنة 113هـ، وتوفى سنة 182هـ، كان حادَّ الذكاء سريعَ الحفظ، أفقه أهل عصره، مُكثرٌ من الحديث، لكن رأي أبي حنيفة غَلَب عليه، تتلمذ لابن أبي ليلى ثم لأبي حنيفة، تسعَ سنين لكلٍ منهما، كان فقيراً فأمده أبو حنيفة بالمال، فكان أكبر تلاميذه وأفضل معينٍ له على نشر مذهبه، وهو أول من ألف الكتب فيه.

تولى قضاء بغداد، ثم جعله هارون الرشيد قاضي القضاة، وهو أول من تولى هذا المنصب، فلم يعيّن قضاةً إلا على المذهب الحنفي، ورغم تتلمذه للإمام إلا أنه كان مجتهداً مثله، ولذا خالفه في عدة مسائل، لأخذِه الحديث عمن اتصل بهم، حيث رحل إلى المدينة، ولقيَ مالكاً، وأخذ عنه، فرجع عن بعض آرائه التي أخذها عن أبي حنيفة إلى قول مالك، وقد أدى لقاؤه به إلى التقريب بين مدرستي العراق والحجاز، ودعم آراء المذهب الحنفي بالحديث[2].

محمد بن الحسن[3]:

هو محمد بن الحسن الشيباني، وُلِد سنة 132هـ، وتوفى سنة 189هـ،

---

[1]- الشيرازي: ص134، ابن العماد: ج1، ص298، ابن خلكان: ج6، ص378.

[2]- القرافي: ج1، ص35.

[3]- ابن العماد: ج1، ص321، ابن كثير: البداية والنهاية، ج10، ص202، الشيرازي: ص135، ابن خلكان: ج4، ص184، اللكنوي: ص163.

نشأ بالكوفة، وعاش ببغداد، تتلمذ للإمام سنتين، وبعد وفاته تتلمذ لأبي يوسف، ورحل إلى المدينة، فدرس على مالك ثلاث سنين، كما أخذ عن الثوري والأوزاعي، وقابل الشافعي ببغداد وناظره، فجمع فقه أهل الرأي وأهل الحديث، وتولى قضاء الرَّقَّة في عهد الرشيد، ثم عُزلَ، له كتبٌ كثيرةٌ، هي عِماد المذهب الحنفي، سجَّل فيها آراءه الفقهية وما أخذه عن الإمام وعن أبي يوسف.

زُفر[1]**:**

هو زُفر بن الهُذيل الكوفي، عربي الأصل أما أمه ففارسية، ولد سنة 110هـ وتوفى سنة 158هـ، كان من أهل الحديث ثم غلب عليه الرأي لصلته بأبي حنيفة، فكان من أقيس أصحابه، عاش عابداً زاهداً مقبلاً على طلب العلم، ناظر أبا يوسف فغلبه، عُرِض عليه القضاء مرتين فأبى، فهُدِم منزله في المرتين، ولأنه كان قليل المخالفة للإمام لم يكن له دورٌ كبيرٌ في المذهب.

هؤلاء أشهر أصحاب أبي حنيفة الذين أخذوا العلم عنه، وشاركوه الرأي، ونقلوا آراءه للناس، ودافعوا عنها، فتوسَّع بواسطتهم المذهب، وامتزجت آراؤهم بآراء أستاذهم، وسمِّيت مجتمعةً بالمذهب الحنفي، مع أنها خليطٌ من آراء أبي حنيفة وآراء تلاميذه، ولم يفكر أحدهم في الانفصال عنه، كما انفصل الشافعي عن أستاذه مالك، وأحمد بن حنبل عن أستاذه الشافعي، ورغم مخالفتهم له في مواضع عديدة، حين علموا بالسنن التي لم تبلغه، أو لم تثبت لديه صحتها، فإن الصبغة الغالبة على هؤلاء التلاميذ هي التأثر بآراء أبي حنيفة، والسير على منواله[2].

---

[1]- ابن العماد: ج1، ص243، الشيرازي: ص135، ابن خلكان: ج2، ص317، اللكنوي: ص75.

[2]- الشرباصي: ص27.

ولهذا عندما تورِد كتب الأحناف آراءهم في مسألةٍ ما تذكُر آراء التلاميذ مع رأي الإمام، إما موافقين له أو مخالفين، داعمةً كل رأي بدليله، وهذا راجعٌ لطريقة الإمام في التدريس، والتي قامت على الشورى، إذ كان يعرض المسألة على تلاميذه، ليُجيب عنها كلٌّ منهم، وبعد النقاش إن اتفقوا على رأي أملاه عليهم، أو دوَّنه أحدهم، وإن تعددت أقوالهم دُوّنت كلها، وأُشِير إلى قائليها، مع ذِكر دليل كلٍ منهم، وهذا أدى إلى قوة المذهب، وأفاد في تكوين تلاميذه، وتعويدهم على البحث، وأكسب المذهب سِعةً ومرونةً، لتعدد الأقوال فيه.

هذا ويُطلق على أبي حنيفة وأبي يوسف الشيخان، لأنهما شيخا محمد بن الحسن، ويُسمى أبو يوسف ومحمد الصاحبين، لصحبتهما لأبي حنيفة، ويُطلق على أبي حنيفة ومحمد الطرفان، لأن أبا يوسف يتوسطهما في السن، أما زُفر فيُذكر باسمه، ومع أن أبا حنيفة لم يدوّن كتباً تحمل آراءه الفقهية، إلا أنه ترك تلاميذاً قاموا من بعده بتدوين مذهبه ونشر آرائه، إذ يُعد أبو يوسف أول من صنف الكتب في المذهب، ومنها كتاب الخراج، الذي كتبه لهارون الرشيد، مبيناً فيه السياسة المالية للدولة، كما وضع كتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، وله كتاب الرد على سِيَر الأوزاعي.

أما محمد بن الحسن فكتبه هي المعتمدة في المذهب، وهي نوعان، كتب ظاهر الرواية، وهي الأصل أو المبسوط، والجامع الصغير، والجامع الكبير، والسِيَر الكبير، والسير الصغير، والزيادات، أما كتب النوادر فلم تأتِ برواية الثِّقات، فكانت أقل أهمية من كتب ظاهر الرواية، وهي كتب الأمالي في الفقه، والكيسانيات، والرُّقيَّات، والهارونيات، وزيادة الزيادات، وكتاب الرد على أهل المدينة، وكتاب الآثار.

والمذهب الحنفي هو الغالب في عصرنا في بلاد الشام والعراق ومصر وتركيا والجمهوريات السوفييتيه سابقاً والباكستان والهند وما حولها، وهو بهذا أكثر مذاهب الجمهور انتشاراً، ويرجع ذلك إلى كثرة تلاميذ أبي حنيفة، وقيامهم بنشر مذهبه من بعده، لاسيما من تولى منهم القضاء، وكثرة تفريعات المذهب، مما أوجد للناس حلولاً لكل ما عَرَض لهم، وقيام الدول، لاسيما الدولة العباسية، بتبني هذا المذهب، والعمل على نشره.

2- المذهب المالكي:

يُنسب إلى مالك بن أنس الأصبحي[1]، إمام دار الهجرة، وُلِدَ سنة 93هـ، وتوفى سنة 179هـ، وهو بهذا من تابعي التابعين، حيث أدرك بني أمية ونهاية دولتهم، وقيام دولة بني العباس، وُلِدَ بالمدينة، وبها عاش كل حياته، ولم يرحل عنها إلا حاجاً لمكة المكرمة، وقد أخذ العلم عن كثيرٍ من التابعين، حيث تتلمذ أولاً على عبد الرحمن بن هُرمُز، الملقب بالأعرج، كما أخذ عن نافع مولى ابن عمر، وعن ابن شِهاب الزُهَري، وكان شيخه في الفقه ربيعة بن عبد الرحمن، الملقب بربيعة الرأي.

وقد جلس مالك للرواية والإفتاء وتدريس الفقه والحديث بالمسجد النبوي، وذلك بعد أن شهِد له سبعون من كبار العلماء أنه أهلٌ لذلك، مع أنه لم يجاوز السابعة عشرة، ولهذا قال عنه الشافعي: "مالك حجة الله على خَلْقِه"، وقال: "إذا ذُكِر العلماء فمالك النجم"، ولمكانته العلمية ضُرِب به المثل، فقيل: "لا يُفتَى ومالكٌ بالمدينة"، وقد اعتنى عنايةً شديدةً بالأحاديث، فكان لا يرويها إلا بعد أن يغتسل ويتطيب ويلبس أحسن ما لديه من ثياب، وهذا الحب للسنة

[1]- أنظر ترجمته عند الشيرازي: ص67، ابن العماد: ج1، ص289، ابن خلكان: ج4، ص135، ابن كثير: البداية والنهاية، ج10، ص174، القاضي عياض: ج1، ص107، ابن فرحون: ص17، ابن مخلوف: ص27.

تضمَّن حبه لصاحبها، حيث أحب بلده المدينة المنورة، وفضَّل مجاورة النبي ﷺ حتى بعد دعوة الخلفاء له للخروج معهم، وهذا المقام الكبير للمدينة في نفسه تجلَّى في تصرفاته ومنْزعِه الفقهي، وقد بلغ من توقيره لمكانة النبي ﷺ أنه استحى أن يركب دابةً تطأُ بحافرها أرضاً يضم ترابها جسد النبي ﷺ.

وقد صار مالك إمام أهل الحجاز، إذ انتهى إليه فقهُ أهل المدينة وفقهائها السبعة، فكان محلَّ ثناء فقهاء الرأي وفقهاء الحديث معاً، وللتزود من علمه رحل إليه علماء الأقطار الأخرى، كمحمد بن الحسن والليث بن سعد والشافعي والأوزاعي وغيرهم.

وقد كان مالك ذكياً حافظاً تقياً، قوياً في الدفاع عن الحق، معتزلاً الحياة السياسية في عصره، متجنباً الحكام والخارجين عليهم، لمَّا رأى استبداد الحكام وتسخيرهم الدين لدعم مركزهم في الحكم، لاسيما أنه عاش في عصرٍ كثُرت فيه الثورات، وساد ظلم الحكام، وانتشر سفك الدماء.

كما كرِه الجدل، لأن المجادِل يتعصب غالباً لرأيه، ويلتمس الأدلة ولو كانت واهية للدفاع عن وجهة نظره، ولهذا كان لا يرد إلا على المسائل الواقعة فعلاً، ويكره التوسع في تقدير المسائل، ولو كانت متوقعة الحدوث، لِما قد يؤدي إليه افتراضها من جدال[1]، وقد أغنته كثرة الوقائع التي تُعرض عليه من قِبَل الوافدين عليه من مختلف الأقطار أو من قِبَل التلاميذ الملازمين له عن افتراض المسائل وتقدير أحكامها، ولكثرة علمه بالحديث نهَجَ في تدريسه الطريقة الإلقائية الخالية من المناقشة وتبادُل الرأي مع التلاميذ، ولهذا لم يُنقل إلينا اختلاف بينه وبين تلاميذه في حياته، لكن ذلك حدث بعد وفاته، عند تطبيق

[1]- الشاطبي: ج4، ص290، ابن القيم: ج1، ص78.

التلاميذ لأصول المذهب على الوقائع.

وكان مالك لا يقول إلا ما يعلم، فلا يتحاشى قول لا أدري[1]، ولهذا لمَّا سُئل عن أربعين مسألة في مجلس واحد، أجاب عن أربعٍ منها فقط، وقال في الباقي: "لا أدري"[2]، كما كان لا يخشى في الحق أحداً، جرئياً في إعلانه وإن أغضب ذوي السلطان، صبوراً على ما لحِقَه من ضرر في سبيله، فناله الأذى وضُرِب من أجل بعض فتاويه، كإفتائه بعدم لزوم طلاق المكرَه، حيث رأى فيه العباسيون نقضاً لبيعتهم، وتهويناً للثورة عليهم، لأنهم كانوا يُكرِهون الناس على الحلف بالطلاق عند البيعة، وكذلك فتواه لمن سأله عن البغاة الخارجين على طاعة الخلفاء أيجوز قتالهم؟ فقال: "إن خرجوا على مِثل عمر بن عبد العزيز فنعم"، فقال السائل: "فإن لم يكن مثله"، فقال: "دعهم ينتقم الله من ظالم بظالم، ثم ينتقم من كليهما".

وقد وضع كتاب الموطأ، وهو كتاب فقهٍ محديثٍ معاً، ويُعد أقدم تدوين للحديث وصل إلينا، حيث رتَّبه على أبواب الفقه، وجمَعَ فيه حديث أهل الحجاز، وأضاف إليه أقوال الصحابة وفتاوى التابعين، وضمَّنه آراءه في بعض المسائل، وعمِل فيه نحو أربعين سنة، ولهذا أراد المنصور العباسي تعليقه في الكعبة، ثم حاول هارون الرشيد حمْلَ الناس عليه، وجعْلِه قانوناً عاماً للدولة، لكن مالكاً رفض، لتفرق الصحابة في الأمصار، ولأن في تعدد آراء العلماء رحمة بالأمة.

أصول مذهبه:

لم يدوّن الإمام مالك أصول مذهبه وقواعده في الاستنباط بصورة

---

[1]- القرافي: ج1، ص51.

[2]- الشاطبي: ج4، ص288.

مفصلة، ولكنه صرَّح ببعضها في الموطأ، واستنبط فقهاء مذهبه بعضها الآخر من الفتاوى المنقولة عنه، وتتمثل أصول مذهبه في العمل بالكتاب فالسنة فالإجماع، وتشمل السنة في نظره أحاديث النبي ﷺ وفتاوى الصحابة وعمل أهل المدينة، والذي اعتبره بمثابة الحديث المتواتر، لأنه يمثل روايتهم الجماعية عن الرسول ﷺ، ورواية جماعة عن جماعة أولى بالتقديم من رواية فرد عن فرد، ولهذا قدَّم عمل أهل المدينة على خبر الآحاد، فإن لم يكن في المسألة نصٌ أخذ بالقياس فالاستحسان فالمصالح المرسلة، والتي توسع في الأخذ بها، وبهذا يظهر أن مالكاً كان ينهج نهْج مدرسة الحديث، والتي تميزت بالوقوف عند السنن والآثار، وكان يكره افتراض المسائل اقتداءً بالسلف من أهل الحجاز.

ومع أنه أقام بالمدينة، ولم يتحول عنها حتى لمَّا طلب منه هارون الرشيد الخروج معه إلى بغداد، إلا أن طلاب العلم قصدوه من مختلف الأقطار، ولازموه وأخذوا عنه ونشروا فقهه في أوطانهم بعد عودتهم إليها، وقد تعلم على يديه الشافعي، والذي انفصل عنه وصار صاحب مذهب مستقل، كما تعلم عليه محمد بن الحسن ثلاث سنين، لكنه ظل على ولائه لأبي حنيفة، ومن أشهر تلاميذه الذين نشروا مذهبه، وساروا على منهجه ابن وهْب وابن القاسم وأشهب وأصبغ بن الفرج، وهؤلاء من مصر، وأشهر التلاميذ المغاربة أسد بن الفرات وعبد السلام بن سعيد التنوخي المعروف بسُحنون.

وتُعد المدونة الكبرى أهم كتب الفقه المالكي، وقد جمعها أسد بن الفرات في الأسدية، ثم أخذها عنه سُحنون، ورتبها ونشرها عن طريق أخذه لآراء مالك عن ابن القاسم.

والمذهب المالكي هو الغالب الآن في الحجاز والمغرب العربي كله بما

فيه ليبيا، كما ينتشر في مصر والسودان وبعض الدول الإفريقية، وقد كان هو مذهب أهل الأندلس.

3- المذهب الشافعي:

أسسه محمد بن إدريس الشافعي المطّلَبي القرشي[1]، وُلِد بغزة سنة 150هـ، وتوفى بمصر سنة 204هـ، وقد عاش في العصر العباسي، وهو عصر ازدهرت فيه العلوم ودوِّنت، وانتشرت الترجمة، واتسعت رقعة الدولة الإسلامية، وتعددت شعوبها، وظهرت ملامح التميز بين مدرستي الحديث والرأي، واتسع نطاق الجدل والمناظرة بين الفِرق الإسلامية، كالمعتزلة وأهل الحديث، وسيطر الفرس على مقاليد الحكم بعد أن ناصروا المأمون ضد أخيه محمد الأمين وأنصاره من العرب[2].

وقد نشأ الشافعي يتيماً، فحملته أمه بعد مولده بعامين إلى مكة موطن آبائه، فحفظ القرآن في صِباه، ثم خرج إلى البادية فتعلَّم اللغة والشِعر، كما حفظ الموطأ وهو صغير، وتفقَّه على مسلم بن خالد الزنجي، شيخ الحرم ومفتي مكة، وتتلمذ لمالك وتأثر به، ولازمه حتى وفاته سنة 179هـ.

ولطلب العلم رحل إلى اليمن، وتولى عملاً هناك، وأُتهِم بالتشيع سنة 184هـ، فحُمِل إلى الرشيد في بغداد للتحقيق معه، وبعد أن ثبتت براءته لقِيَ محمد بن الحسن، وأخذ عنه علماً كثيراً، وتحاشى مناظرته إجلالاً له، فلما ألحَّ عليه محمد في أن يناظره ناظره وانتصر عليه.

ثم رحل إلى مكة المكرمة، وأخذ يُلقِي الدروس في المسجد الحرام، ومكث بها تسع سنين، ثم رحل مرة أخرى إلى بغداد سنة 195هـ، ووضع

---

[1]- في ترجمة الإمام الشافعي أنظر أبو زهرة: ص436-482.

[2]- الشرباصي: ص121، أبو زهرة: ص452-453.

مذهبه القديم، وأخيراً استقر بمصر سنة 200هـ، ووضع مذهبه الجديد، وهو بمثابة تعديل لبعض آرائه، وعُدول عن بعضها الآخر، وليس نسخاً لمذهبه السابق، نظراً لِمَا وجده في مصر من عادات وأحوال تخالف ما كان قد وجده في العراق.

والشافعي عالمٌ بالفقه والحديث، قويُ الحجة، فصيحُ اللسان، كريمٌ، شاعرٌ، مخلصٌ في طلب الحق، حسنُ التصرف، وقد تميز بأنه نشر مذهبه بنفسه عن طريق رحلاته وتدوينه له بنفسه، ولم يقُم بهذا غيرُه من الأئمة الأربعة.

أصول مذهبه[1]:

درس الشافعي فقه أهل الحجاز والعراق، كما تلقى فقه أكثر فقهاء عصره، كالأوزاعي والليث بن سعد، فاجتمع لديه فقه أغلب العلماء، وأفاده ذلك في تكوين منهجه الفقهي، وساعده على ذلك أن الفقه في عصره كان مدوناً، مما جعل من الميسور عليه الرجوع إليه، ولهذا مزج الشافعي بين طريقة أهل الرأي وطريقة أهل الحديث، فجاء مذهبه وسطاً بين مذهبي الأحناف والمالكية، وقد دوَّن هذه الأصول في كتابه الرسالة وطبَّقها في فتاويه.

وكان يعتمد في الاستنباط على القرآن فالسنة، ويعمل بخبر الآحاد إذا كان الراوي ثقة، ودافع عنه دفاعاً شديداً، ولهذا قدَّمه على القياس، ووقف حياته على الدفاع عن السنة، مما كان سبباً في عُلو قدْره عند علماء الحديث، حتى سموه ناصر السنة، ثم يعمل بالإجماع فقول الصحابي، فإن اختلفت أقوال الصحابة اختار أقربها إلى الكتاب والسنة، ثم يعمل بالقياس، لكنه رفض الأخذ

[1]- الشافعي: الرسالة، ص39، 58.

بالاستحسان الذي قال به أهل الرأي[1]، ويبدو من شأنه أنه أخذ بالعرف، وهذا ما يتضح من تغيّر اجتهاده لمَّا نزل مصر، وقد دوَّن الشافعي فقهه بنفسه، فترك كتباً كثيرة، أهمها كتاب الرسالة، وهو أول ما كُتِب في علم أصول الفقه، وكتاب الأم، وهو في الفقه.

وقد أخذ فقهه كثيرون، عُدّوا من تلاميذه، منهم أحمد بن حنبل وداود الظاهري وأبو ثور وابن جرير الطبري، وهؤلاء صاروا فيما بعد أصحاب مذاهب مستقلة، ومن أشهر تلاميذه الذين ظلوا على مذهبه أبو يعقوب البُويْطي، وهو أكبر أصحابه، ولهذا كان يعتمد عليه في الإفتاء، واستخلفه على أصحابه بعد موته، وبسبب فتنة القول بخلْقِ القرآن سُجِن في بغداد، وبها توفى سنة 231هـ، ومنهم إسماعيل بن يحيى المُزَني، والذي وضع الكتب التي عليها مدار المذهب الشافعي، وإليه يرجع الفضل في انتشاره، ولهذا قال عنه الشافعي: "المُزني ناصر مذهبي"، وقد توفى سنة 264هـ، ومنهم الربيع المُرادي، وهو راوية كتب الشافعي، وعن طريقه وصل إلينا كتابا الرسالة والأم، وقد توفى سنة 270هـ، والملاحظ أن تلاميذ الشافعي يتبعون إمامهم، فلا يخالفونه إلا نادراً، وهذا بخلاف الأحناف، والمذهب الشافعي منتشر الآن في مصر وبعض أنحاء الشام والهند وجنوب شرق آسيا.

4- المذهب الحنبلي[2]:

مؤسسه أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيباني، عربي النسب، وُلِد ببغداد سنة 164هـ، وبها توفى سنة 241هـ، وبذا فقد عاش في العصر العباسي، والذي تغلَّب فيه العنصر الفارسي على العرب، كثُر النزاع على

---

[1]- الشافعي: الأم، ج7، ص246.

[2]- أبو زهرة: ص484- 453.

الحكم، وصار للمعتزلة سلطانٌ وقوة، وتمَّ تدوين الأحاديث، وكثُرت المناظرات في الفقه والعقائد[1].

نشأ ابن حنبل يتيم الأب، وحفظ القرآن في صباه، ثم درس الحديث، ورحل في طلبه إلى مكة والمدينة واليمن والشام، حتى صار إمام المحدِّثين في زمانه دون مُنازِع، ولهذا قال عنه الشافعي: "خرجت من بغداد فما خلَّفتُ فيها رجلاً أفضل ولا أعلم ولا أفقه من ابن حنبل".

تعلم الفقه أولاً على أبي يوسف، كما إلتقى الشافعي بمكة عند ذهابه للحج، والتقاه بعد ذلك ببغداد، فصار أعلم تلاميذه، وكان الشافعي يعوّل عليه في صحة الأحاديث أحياناً، لكثرة علمه بالسنة، ولهذا قيل: "أن أحمد أخذ الفقه عن الشافعي أولاً، ثم أخذ الشافعي عنه الحديث"، ثم أصبح ابن حنبل مجتهداً مستقلاً، فكان تقياً، متصفاً بكثرة علمه بالسنة، صابراً على البلاء، مكثراً من العبادة، شجاعاً في قول الحق، موضعَ احترام وإجلال كل من عرفه، شديد التعلق بسيرة النبي ﷺ، ولهذا لم يجلس للإفتاء إلا بعد أن بلغ الأربعين من عمره، لأنه ﷺ لم يُكلَّف بالدعوة إلا في هذه السن، وقد غلب على مجلسه الوقار والسكينة، لأنه يرى أن ما يشتغل به عبادة ممثلة في رواية الحديث.

وقد تجنَّب ابن حنبل حكام عصره، فلم يسايرهم في ما هُم فيه، ولا دعاهم إلى إتباع غيره، حفاظاً على نفسه، وتجنباً لإثارة الفتن وتفكك الجماعة[2]، مبتعداً عن التزلف وتولِّي مناصب القضاء لهم، وقد كانت له وقفة

---

[1]- الشرباصي: ص158، القطان: ص1.

[2]- مدكور: مناهج الاجتهاد، ص680.

مشهودة في محنة القول بخلْقِ القرآن[1]، أيام المأمون العباسي سنة 218هـ، فنالهُ من جرائها أذى شديداً، وحُبِس 28 شهراً، حتى قيل أن الله أعز الإسلام برجلين: بأبي بكر يوم الردة، وابن حنبل يوم المحنة[2].

أصول مذهبه[3]:

اعتمد ابن حنبل في مذهبه على نصوص الكتاب والسنة، ثم عمِل بفتاوى الصحابة عند عدم وجود نص، ولا يتجاوزها إلى غيرها، فإن تعددت آراء الصحابة اختار أقربها إلى الكتاب والسنة، وأحياناً يتوقف عن الفتوى إذا لم يجد مُرَجِّحاً لأحد تلك الآراء، بأن يذكر أقوالهم ولا يجزم بترجيحه واحداً منها، ثم يأخذ بالقياس عند عدم وجود نص من الكتاب والسنة أو قولاً لصحابي، كما يعمل بالمصالح المرسلة وسدّ الذرائع والاستصحاب، وبهذا فهو رجلُ حديث أكثر منه رجلُ فقه، إذ أقام فتاويه على السنة وآثار الصحابة والتابعين أكثر من اعتماده على الاجتهاد بالرأي[4].

وقد ترك ابن حنبل كتباً كثيرةً، أهمها المُسند، والذي احتوى على نحو

---

[1]- اشتد الجدل حول هذه المسألة في عصر المأمون، الذي اعتنق مبدأ المعتزلة القائل بأن القرآن مخلوق، وأجبر العلماء على القول بذلك، ولم يقبل منهم التزام الصمت، فأهان وعذّب الكثير، منهم ابن حنبل، ولم تنتهِ هذه الفتنة بموت المأمون، فقد أوصى خليفته المعتصم بالاستمرار فيها، والذي حبس ابن حنبل 28 شهراً، ثم جاء الواثق العباسي بعده فمنع ابن حنبل من التحديث والفتوى ولقاء الناس، فاستمر محتجباً عنهم حتى مات الواثق وجاء المتوكل، والذي منع الخوض في هذه المسألة، وقرّب إليه العلماء، فانتهت بذلك هذه المحنة. مذكور: مناهج الاجتهاد، ص676-677.

[2]- بل إن علي بن المديني قال: "ما قام أحدٌ في الإسلام مثل ما قام ابن حنبل"، ولما بلغ قوله هذا أبا عبيد القاسم بن سلام قال معلقاً عليه: "صدق علي، إن أبا بكر وجد يوم الردة أنصاراً وأعواناً، وأحمد بن حنبل لم يكن له أنصار ولا أعوان" تاريخ ابن كثير: ج10، ص335 نقلاً عن محمد أبو زهو: ص353.

[3]- ابن القيم: ج1، ص22-26.

[4]- المرجع السابق: ج4، ص205.

أربعين ألف حديث، كما ترك كتاب الزُّهد، وكتاباً عن الصلاة، إلا أنه لم يدون فتاويه، لأنها في نظره مجرد آراء قد يتبدل فيها اجتهاده، وقد دوَّنها تلاميذه بعد وفاته، ومن أشهرهم ولديه صالحاً (ت 266هـ) وعبد الله (ت 290هـ)، وكذلك أبا بكر بن هانئ الأثرم (ت 273هـ) وأحمد بن محمد المِرْوزي (ت 275هـ)، ومن أشهر الحنابلة أحمد بن تيمية، صاحب الفتاوى (ت 728هـ) وتلميذه ابن قيم الجوزية (ت 751هـ)، صاحب اعلام الموقعين عن رب العالمين، وزاد المعاد في هدْيِ خير العباد، والطرق الحُكميَّة في السياسة الشرعية، وغيرها.

ومع هذا فالمذهب الحنبلي أقل مذاهب أهل السنة انتشاراً، رغم تجديده- بل وتجديد الفقه الإسلامي بصفة عامة- على يد ابن تيمية وابن القيم، لأن ما سبقه من مذاهب كان قد استقر، وعمِل الناس به، ولبُعد رجاله عن السلطان ومناصب القضاء وعن الاجتهاد بالرأي، وتعصُّب الحنابلة الشديد ومهاجمتهم لمخالفيهم، وهذا المذهب منتشر الآن في السعودية ودول الخليج، وقد زاد من انتشاره حركة محمد بن عبد الوهاب في نجْد في القرن التاسع عشر.

ثانيا- مذاهب الشيعة:

الشيعة لغةً الأتباع والأنصار[1]، وفي الاصطلاح تُطلق على منْ ناصَرَ علياً ﷺ وأبناءه، وأقر بإمامتهم[2]، ويرى بعض الشيعة أن فرقتهم أقدم الفرق الإسلامية، إذ ظهرت دعوتهم عقِب وفاته ﷺ، إلا أنها خمدت بالبيعة لأبي بكر ثم لعمر رضي الله عنهما، حسماً للخلاف بين المسلمين، ولانشغالهم

---

[1]- الصحاح: ج3، ص1240.

[2]- السيد هاشم معروف: عقيدة الشيعة الإمامية، ص13، مشار إليه عند مدكور: مناهج الاجتهاد، ص713.

بالفتوحات[1]، لكن أمر الشيعة اشتد بوفاة عثمان ﷺ، بسبب النزاع على الخلافة، والتي رأوا أنها حقٌ إلهيٌ للإمام علي ﷺ، إذ الإمام في رأيهم كالنبي، إلا أنه لا يُوحَى إليه[2]، ولذا يختاره الله كما يختار رسله، ويعصمه من الخطأ والمعصية، ويودع عنده أحكامه[3].

وقد أجمع الشيعة على أحقية الإمام علي في الخلافة، وأنها من بعده لولديه الحسن والحسين، ثم لعلي زين العابدين، ثم تفرقوا بعد ذلك فيمن هو أحق بالإمامة إلى عدة فرق، اختلفت فيما بينها حتى أن بعضها يكفِّر بعضها الآخر، وبالغ بعضها في التشيع إلى حد تأليه الإمام علي[4]، بل زعم بعضهم أن النبوة كانت لعلي إلا أن جبريل أخطأ ونزل على محمد[5]، وادعى بعضهم النبوة، وأباح كل المحرمات[6]، ولمَّا كانت هذه الفرق لا تتفق مع العقيدة

---

[1]- عبد الحسين شرف الدين: ص56-60.

[2]- آل كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها، ص101-102، مشار إليه عند مدكور: مناهج الاجتهاد، ص742.

[3]- المرجع السابق: ص740.

[4]- يُنسب ذلك إلى الفرقة السبئية، أقدم الفرق الشيعية، وقد أسسها عبد الله بن سبأ اليهودي اليمني، حيث أظهر إسلامه في خلافة عثمان، داعياً إلى الثورة ضده، مستغلاً غضب العامة على عماله، وقد طعن ابن سبأ في الخلفاء قبل علي رضي الله عنه وعنهم، وادعى وصية الرسول ﷺ له بالخلافة وعصمة الأئمة، وآمن بغيبة الإمام علي وعروجه إلى السماء، منكراً موته، بل إنه سيعود عودة ظافرة تنشر العدل وتقضي على الجور وأهله، وغير خافٍ أن هذه المبادئ مستمدة من المذاهب الفلسفية والديانات الشرقية من بوذية ونصرانية ويهودية. راجع الشابي: ص25-36، التميمي: ص21، 255، الشهرستاني: ج1، ص174، ابن قتيبة: ص50.

[5]- وهذه هي الطائفة الغُرابيّة. ابن قتيبة: ص50.

[6]- وذلك هو المختار الثقفي، رأس الطائفة الكيسانية، وهي فرقة انشقت عن السبئية، وقد كان خارجياً ثم تشيّع، وذلك لتحقيق مطمعه في الحكم، متخذاً من التشيع لآل البيت وسيلةً لذلك، وكذلك الفرقة الخطَّابية التي أسسها أبو الخطَّاب الأسدي، والذي أحلّ كل المحارم، وكذلك فعل المغيرة بن سعيد عندما ادعى النبوة لنفسه، وأن جبريل يأتيه بالوحي من السماء، وأنه يحيي الموتى، وكذلك فعل محمد بن نصر النُميري، الذي زعم أنه نبي مرسل، وأمعن في الغلو إلى حد إسقاط الشريعة بتحليل ما حرَّم الله. راجع الشابي: ص37-54، النوبختي: فِرق الشيعة،

الإسلامية، ولا مع آراء الشيعة المعتدلين، بل هم أعداءٌ للدين اتخذوا من التشيع ستاراً لهدمه، فقد تبرأ منهم الشيعة، وأكد ذلك الإمام زين العابدين بقوله لبعض من بالغوا في تقديسه: "ما برِح حبُّكم لنا حتى أصبح عاراً علينا"[1]، وأهم فرق الشيعة التي كان لها أثر واضح في عقيدتهم الشيعة الزيدية والإمامية والإسماعيلية.

1- الزيدية[2]:

نُسِبوا إلى الإمام زيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب، والذي وُلد بالمدينة سنة 80هـ، وتهيأ للخلافة بالعلم والاجتهاد، فأخذ عِلم التابعين وآل البيت، وخرج في طلبه إلى العراق، ثم عاد إلى المدينة، وقد امتاز بالذكاء والشجاعة والتقوى ومحبة الناس له وهيبته في نفوسهم، إذ كان عالماً زاهداً فقيهاً، اتفقت كلمة علماء السنة والشيعة على علمه وفضلِه.

قام بالدعوة ضد بني أمية وقاتلهم، فبويع بالخلافة في الكوفة، لكنه قُتِل على يد عاملهم يوسف بن عمر الثقفي، وصُلِب وأُحرِقت جثته سنة 122هـ، بأمرٍ من هشام بن عبد الملك[3].

ومذهب الزيدية أقرب مذاهب الشيعة إلى أهل السنة، لاسيما مدرسة الأحناف، لكنهم خالفوا الجمهور في عدة مسائل، حيث حرَّموا أكل ذبيحة الكتابي، ولم يُجِيزوا المسح على الخفين والزواج بالكتابية، واعتبروا صلاة

ص65، 66، 93، مشار إليه عند الشابي: ص92، 106، أبو زهرة: ص38-40، 270، الشهرستاني: ج1، ص149، ابن قتيبة: ص50، التميمي: ص23، 46، 228، ابن خلدون: ص198.

[1]- السيد هاشم معروف: عقيدة الشيعة الإمامية، ص244، مشار إليه عند مدكور: مناهج الاجتهاد، ص715.

[2]- أبو زهرة: ص44-48، 650-685.

[3]- المسعودي: ص295.

التراويح بدعة[1]، وأضافوا "حيَّ على خير العمل" في الأذان والإقامة، ولكنهم وافقوا أهل السنة، وخالفوا غيرهم من الشيعة، بأن أبطلوا نكاح المتعة.

وبحسب ما يراه الإمام زيد الإمامة تتعين بالوصف لا بالاسم[2]، وذلك بأن يكون الإمام فاطمياً، عالماً، شجاعاً، يجاهر بالحق، ويخرج على السلطان القائم مطالباً بالإمامة، سواء كان من أولاد الحسن أم الحسين، ومع هذا فإن إمامة المفضول مع وجود من هو أفضل منه جائزة في رأيه إذا اقتضت مصلحة الأمة ذلك[3]، وبناءً عليه صحَّح زيد خلافة أبي بكر وعمر، وإن رأى أن علياً أفضل منهما، لأن خلافتهما حققت مصلحة الأمة، ولذا لم يُبح لنفسه الطعن فيهما، بل إنه لم يُكفِّر أحداً من الصحابة[4].

وبهذا فإن زيداً ينفي وجود وصيةٍ بالخلافة للإمام علي، فالخلافة في رأيه تخضع لما يحقق مصلحة الأمة، ومن الأفضل في رأيه أن يكون الخليفة من أبناء فاطمة، لكنه لم يقُل بعصمة الأئمة التي ترفعهم إلى مرتبة النبوة، بل هم كسائر البشر يُحتمل وقوعهم في الخطأ[5].

ولا يزال المذهب الزيدي هو الغالب في اليمن إلى الآن، وتتمثل أصوله في الكتاب والسنة والإجماع، والذي يتحقق بإتفاق جميع مجتهدي الأمة أو بإتفاق المجتهدين من آل البيت، وأقوال الصحابة والقياس والاستحسان والمصلحة المرسلة.

---

[1]- أما الشيعة الإمامية فصححوها إن أدِّيت فُرادى لا جماعةً، واعتبروا سنَّ عمر بن الخطاب للجماعة فيها بدعةً مخالفةً للشرع. عبد الحسين شرف الدين: ص208-212، أحمد زكي تفاحة: ص80.

[2]- ابن خلدون: ص197.

[3]- التميمي: ص35.

[4]- الشهرستاني: ج1، ص155.

[5]- المرجع السابق: الموضع نفسه.

وفقه الزيدية يتلاقى في أحكام المعاملات كثيراً مع فقه الأحناف، لوحدة البيئة، ولتلاقي زيد وأبي حنيفة وأخذِه عنه، بل إنه حثَّ الناس على الخروج مع الإمام زيد بقوله: "إن خروجه يُضاهي خروج جده يوم بدر"، كما أن زيداً أوصى أتباعه بالرجوع إلى مذهب أبي حنيفة في ما لا فتوى فيه في مذهبه.

ومن أشهر كتب الزيدية كتاب المجموع، وهو أقدم كتاب فقهي وصل إلينا، وقد حوى ما ورد عن الإمام زيد، وقد جمعه تلميذه أبو خالد الواسطي، وإن كان البعض يشكك في نسبة هذا الكتاب إلى الإمام زيد[1]، ولهم كذلك كتاب البحر الزُخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار لأحمد بن يحيى المرتضي الزبيدي (ت 840هـ).

2- الشيعة الإثنا عشرية- الجعفرية- الإمامية[2]:

نُسبوا إلى الإمام جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين، الذي وُلِد بالمدينة سنة 80هـ، وتوفى سنة 148هـ، وقد تعلم على يد أبيه وجدّه، وتتلمذ له مالك والثوري، فكان إماماً في الفقه والحديث، عابداً، زاهداً، ذكياً، ورِعاً، سخياً، ورِث علم أهل البيت، وعمل على نشره، واعتزل الحياة السياسية، فلم يطلب الخلافة لنفسه، بعد أن رأى الفضائع تُرتكب في حق آل البيت، لمَّا خذلهم الشيعة، وفَضَحَ من ألصق بآل البيت صفات العصمة والنبوة، فلم يُجِز لنفسه ولا لغيره الطعن في أبي بكر وعمر والتبرؤ منهما، كما فعل من خَلَفهُ في مذهبه، ولعلمه ومكانته من النبي ﷺ هابه الناس، وأجمعوا على حبه واحترامه، ولو كانوا مختلفين معه في الرأي.

وخلافاً لما يراه جعفر الصادق اعتقد الإمامية أن الرسول ﷺ أوصى

---

[1]- أنظر في أسباب الطعن في نسبة الكتاب إلى الإمام زيد والرد عليها، النبهان: ص314-318.

[2]- أبو زهرة: ص48-55، 688-722.

بالخلافة لعلي بالذات، ثم لأولاده من بعده، وأن الأئمة معصومون من الخطأ، وقد خطَّأوا أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، وغالى بعضهم فحكمَ بكفرهما، وتبرأ منهما، وأباح لنفسه الطعن فيهما[1]، مدعياً أن علياً ﷺ ارتضى خلافة من سبقَه متنازلاً عن حقه في الخلافة حفظاً لدماء المسلمين، وتحقيقاً لمصلحتهم العامة[2].

وقد وافق الجعفرية الزيدية في القول بالإمامة، لكنها عند الزيدية تتعين بالوصف، ولذا فهي لا تقف عند عددٍ معين، أما عند الإمامية فتتعين بالإسم، وهي محصورة في اثني عشر إماماً فقط، وهم علي، والحسن، والحسين، وعلي زين العابدين، ومحمد الباقر أخو زيد بن علي، ثم ابنه جعفر الصادق، وموسى الكاظم ابن جعفر، وعلي بن موسى الرضي، ومحمد التقي، وعلي النقي، والحسن العسكري الزكي، وآخرهم محمد المهدي المنتَظر، ولا تنتقل الخلافة من بعده لأحد، لأنه لم يمُت حسب رأيهم، بل اختفى من الدنيا سنة 260هـ، وسيخرج في آخر الزمان، فيملأ الأرض عدلاً وأمناً بعد أن مُلئت جوراً وخوفاً، ولهذا أسموه المنتَظر، وعلماؤهم نواب عنه في غيبته[3]، وقد خالف الإمامية أهل السنة في بعض مسائل الميراث، فكانوا لا يورّثون النساء من العقار بل من المنقول فقط، ورأوا أن الأنبياء يُورثون، وقدَّموا ابن العم الشقيق على العم لأب في الميراث، وغايتهم من هذا حصْرُ الخلافة في علي وذريته دون عمه العباس.

كما رأوا أن الإجماع يتحقق بإتفاق أهل البيت، إذا وافق قولُهم قول

---

[1]- ابن خلدون: ص197.

[2]- عبد الحسين شرف الدين: ص396.

[3]- ابن خلدون: ص201، الشهرستاني: ج1، ص169.

الإمام المعصوم، ولهذا لم يعتدُّوا بإجماع الصحابة إذا لم يكن علي معهم، ولم يعترفوا بالقياس لأنه رأي، والأحكام إنما تُنال عن الإمام، والذي كانت أقواله عندهم كالنصوص الشرعية، لعدم قابلية أقواله للخطأ، لإتصافه بالعصمة التي تمنعه من الخطأ والسهو والنسيان والمعصية[1].

ورأوا أن الكذب على النبي ﷺ مُبطِلٌ للصوم، ويجب فيه القضاء والكفارة، ولا يقع الطلاق عندهم إلا إذا صدر أمام شاهدين[2]، استدلالاً بقوله تعالى ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾[3]، والطلاق الثلاث في مجلس واحد يقع به طلقة واحدة فقط عنهم[4]، وليس ثلاث كما يرى الجمهور، ويحرّمون زواج المسلم بالكتابية، استدلالاً بقوله تعالى ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾[5]، ويجيزون زواج المتعة[6]، مستدلين بقوله تعالى ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾[7]، بينما يرى الجمهور حُرمة هذا الزواج.

والإمامية أكثر مذاهب الشيعة أتباعاً في عصرنا، وموطنهم الرسمي هو إيران، وينتشر مذهبهم في العراق، كما يُعرف في لبنان والباكستان وسوريا وافغانستان، ويرجع فقههم إلى الكتاب وفق تفسير الأئمة المعصومين

---

[1]- السيد هاشم معروف: عقيدة الشيعة الإمامية، ص93، 103، مشار إليه عند مدكور: مناهج الاجتهاد، ص741.

[2]- أحمد زكي تفاحة: ص96، 156، بينما الإشهاد على الطلاق عند الجمهور مندوب.

[3]- سورة الطلاق: الآية 2.

[4]- أحمد زكي تفاحة: ص157، بينما تقع به ثلاث طلقات عند الجمهور.

[5]- سورة الممتحنة: الآية 10.

[6]- عبد الحسين شرف الدين: ص183.

[7]- سورة النساء: الآية 24.

من الخطأ في نظرهم، والسنة المروية عن أئمتهم، ولم يعترفوا بالإجماع، ومن اعتبره دليلاً أراد به إجماع أهل البيت، فإن اتفق غيرهم من العلماء فلابد أن يكون الإمام المعصوم معهم، وهذا يعني أن الحجة لقول الإمام فقط، سواء كان وحده أو كان معه غيره، وأنكروا القياس والاستحسان، ورأوا أن أقوال الإمام المعصوم هي المصدر الوحيد لكل ما لا نص فيه، لأن الله تعالى أودعه أحكامه، ولذا لا داعي للاجتهاد، لأن الإمام لديه حكمٌ لما سيحدث من مسائل بعد وفاته ﷺ، وأقوال الإمام مقدمةٌ عند الإمامية حتى على أقوال الصحابة، لأنهم بخلافِه غير معصومين[1].

وأهم كتب الإمامية في الفقه كتاب الحلال والحرام للإمام موسى الكاظم، وكتاب شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام لجعفر بن الحسن المعروف بالمحقق الحِلي، وقد شرحه محمد حسن النجفي في كتابه جواهر الكلام شرح شرائع الإسلام.

3- الإسماعيلية[2]:

هم فرقة من الإمامية ظهرت في العصر العباسي، ونَسبوا أنفسهم إلى إسماعيل بن جعفر الصادق، فجعلوه الإمام بعد أبيه، مخالفين الإمامية الذين جعلوا الإمامة بعد جعفر لابنه موسى الكاظم، وهم في الأصل طائفة من المجوس، دخلوا الإسلام ظاهراً للدس فيه والكيد له، متخذين من التشيع لآل البيت ستاراً لدعواهم[3].

---

[1]- محمد حسين بل كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها، ص121، مشار إليه عند مذكور: مناهج الاجتهاد، ص753. أحمد زكي تفاحة: ص191.

[2]- أبو زهرة: ص14-56.

[3]- التميمي: ص293، الشهرستاني: ج1، ص192.

ويُعد الإسماعيلية من غُلاة الشيعة، ولهم تعاليم خرجوا بها عن الإسلام، منها زعْمهم أن الشعائر الدينية لا تُلزم إلا العامة، أما الخاصة فغير ملزمين بها، وأن الأنبياء سواس العامة، أما الخاصة فأنبياؤهم الفلاسفة، وأباحوا لأتباعهم نكاح البنات والأخوات وشُرْب الخمر وتعاطي سائر اللذات، وزعموا أن معنى الصلاة هو موالاة إمامهم، وأن الحج هو زيارته، والصوم هو الإمساك عن إفشاء سره، بل إنهم شككوا في كل الكتب السماوية، ودعوا إلى إبطال الشرائع، وأنكروا المعاد والنشور من القبور[1]، كما زعموا أن للقرآن معاني ظاهرة وباطنة، ولهذا يجب تأويله لا التمسك بحرفيَّته، فَسُموا من أجل هذا بالباطنية[2]، ومن ذلك تفسيرهم لقوله تعالى ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾[3] بأنه يعني أنَّ من عرَف العبادة سقطت عنه فرضيَّتها، لأنه وصل إلى مرحلة اليقين، وغير ذلك من التأويلات الباطلة[4].

والمذهب الإسماعيلي هو آخر مذاهب الشيعة ظهوراً، حيث ظهر في مصر، وانتشر بها على يد الفاطميين، لكنه اندثر بعد قضاء صلاح الدين على دولتهم، وفِقه الإسماعيلية غير مشهور، وهم يعتمدون فيه على كتاب دعائم الإسلام للقاضي النعمان بن محمد التميمي المغربي (ت 263هـ).

ثالثا- المذاهب البائدة:

هذه المذاهب لم يُكتب لها البقاء، فلا أتباع لها الآن، إما لعدم تدوين أصحابها لها، أو لعدم وجود تلاميذ ينشرونها، أو لأسباب أخرى، ومنها

---

[1]- ابن حزم: الفرق بين الفِرق، ص296، الشاطبي: ج3، ص394.

[2]- ابن خلدون: ص201.

[3]- سورة الحجر: الآية 99.

[4]- التميمي: ص296.

المذهب الظاهري ومذاهب الأوزاعي والليث بن سعد والثوري وغيرهم.

1- المذهب الظاهري[1]:

أسّسه داود بن علي الذي وُلِد بالكوفة سنة 202هـ، وعاش ببغداد، وبها توفى سنة 270هـ، أتاه الله علماً غزيراً بالسنة، وكان ذكياً جريئاً في الحق، أخذ الفقه عن كتب الشافعي وتلاميذه، وأُعجِب به، وتعصَّب لمذهبه، فألّف في فضائله كتابين، لِمَا رآه من اعتماده على السنة، وردِّه على فقهاء الرأي، لأخذهم بالاستحسان وإكثارهم من القياس، ثم خالفه لأخذه بالقياس.

ومع علمه نفرَ منه العلماء، لعدم تهيّبه لأحد عند المناقشة، وقوله بخَلْق القرآن، ويُعد مذهبه أبعد المذاهب عن الأخذ بالقياس، وأكثرهم تمسكاً بالسنة، فالشريعة في نظره نصوصٌ فقط، ولا رأي فيها لأحدٍ، ولهذا أبطل القول بالرأي وجميع ما يندرج فيه من قياس واستحسان ومصلحة مرسلة وغيرها.

وقد منع التقليد دون تدبّر[2]، إذ لا يجوز للشخص عنده أن يقلِّد غيره، بل عليه الاجتهاد، فإن لم يستطعه سأل غيره، ولكن لا يُقبل قوله إلا بعد أن يقدِّم له دليله من الكتاب أو السنة أو الإجماع، وقد أجاز لكل من يفهم اللغة العربية التكلم في الدين، لأن المجتهد المخطئ –حسب رأيه- أفضل عند الله من المقلد المُصيب[3]، وهذا جرَّأ العامة على استنباط الأحكام دون أن يكونوا أهلاً لذلك، مما تسبَّب في نقمة الفقهاء على داود بن علي.

وتنحصر أصوله في ظاهر نصوص الكتاب والسنة، دون تأويل أو تعليل، لأن التعليل هو أساس القياس والظاهرية يرفضونه كلِّيةً، ثم ما أجمع

---

[1]- أبو زهرة: ص544-597.

[2]- ابن حزم: المحلى، ج1، ص60.

[3]- المرجع السابق: ج1، ص64.

عليه الصحابة استناداً إلى نص، أما اجماعهم المستند إلى الاجتهاد فلا يراه حجةً، وكذلك إجماع التابعين ومن بعدَهم، لعدم إمكان حصرهم أو الوقوف على آرائهم[1]، كما رفض العمل بالقياس والاستحسان والمصلحة المرسلة وسد الذرائع والعرف، ولعدم مسايرة فقه الظاهرية للحياة وتطورها لجأوا إلى القياس لكنهم أسموه دليلاً، وقد أكثروا من الاعتماد على النصوص، لاسيما السنة، ولو كانت خبر آحاد، طالما ثبت لديهم صحتها.

ويرجع الفضل في معرفتنا بهذا المذهب إلى علي بن حزم الأندلسي (ت 456هـ)، والذي كان أشد تمسكاً بالظاهرية من داود نفسه، وكان قد أُعجِب بمذهب الشافعي، ثم تحوَّل إلى مذهب داود، بعد أن درس فقه من سبقه من أهل رأيٍ وحديثٍ، كما درس الفلسفة والتاريخ، إلا أنه كان حاداً في أسلوبه، عنيفاً في رده على مخالفيه، مما بغَّضه إلى معاصريه من فقهاء وحكام.

وكان للمذهب أتباعٌ في العراق والأندلس، لكنه اضمحلَّ منذ القرن الخامس الهجري، وانقرض في القرن الثامن الهجري، ولم يعُد له من أثر إلا في الكتب، وذلك لتشديده على الناس، فقد كان للظاهرية آراء لم تُعرف عند غيرهم، وأهم كتب المذهب ما تركه ابن حزم، والذي ألَّف كتباً كثيرةً، منها أصول الإحكام لأصول الأحكام، وهو في أصول الفقه، والمُحَلَّى، وهو في الفقه، كما كانت له كتبٌ أخرى، ضاعت بالإحراق والتمزيق.

2- مذهب الأوزاعي[2]:

يُنسب إلى عبد الرحمن بن محمد الأوزاعي، الذي وُلِد في بَعْلَبَك بلبنان

---

[1]- الأرموي: ج2، ص725.

[2]- ابن كثير: البداية والنهاية، ج10، ص115، الشيرازي: ص76.

سنة 88هـ، وبها نشأ يتيم الأب، ثم تحوّل إلى بيروت، وبها توفى سنة 157هـ، كان إمام أهل الشام في الفقه والحديث، وقد أسس فقهه على الحديث، وكرِه التوسع في القياس.

كان معاصراً للإمام مالك، ولذا أخذ كلٌ منهما عن الآخر، وقد عمِلَ أهل الشام بمذهبه قرنين، ثم غلب عليه مذهب الشافعي، كما كان لمذهبه السيادة في أوائل حكم الأمويين للأندلس، ثم ضعُف في مواجهة المذهب المالكي، ولم يصلنا من كتبه إلا سِيَر الأوزاعي، الذي رواه أبو يوسف في كتابه الرد على سِيَر الأوزاعي، ونقض رده على أبي حنيفة، كما رواه الشافعي في كتابه الأم وعلَّق عليه.

3- مذهب الليث بن سعد[1]:

وُلِد الليث بمصر سنة 94هـ، وبها توفى سنة 175هـ، وقد أخذ الفقه عن بعض التابعين بمصر، كما رحل في طلبِه إلى مكة وبغداد والمدينة، وبها لقِيَ الإمام مالك، ويُعد حجةً في العلم، حتى أن قضاة مصر كانوا يرجعون إليه، وقد أجمع العلماء على علوِّ مرتبته في الفقه والحديث، حتى عُدَّ إمام أهل مصر في زمانه، عَرض عليه المنصور العباسي ولاية مصر فأبى، وقد جرت بينه وبين الإمام مالك مراسلات، حيث أخذ عليه اعتماده على عمل أهل المدينة في فتاويه.

ولليث مذهبٌ خاص، لكنه لم يصمد أمام مذهبي الشافعي ومالك، اللذين تقاسما مصر بعد وفاته، لعدم تدوينه لمذهبه، وقِلة أصحابه، ويؤكد هذا قول الشافعي: "الليث أفقه من مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به".

---

[1]- ابن خلكان: ج4، ص127، ابن العماد: ج1، ص285، الشيرازي: ص78.

وعند الإفتاء كان الليث يأخذ بالكتاب فالسنة، كما أخذ بإجماع الصحابة، وعند اختلاف أقوالهم كان يختار من بينها، كما عمل بالقياس، لكنه رفض الأخذ بعمل أهل المدينة.

4- مذهب الثوري[1]:

يُنسب إلى سفيان بن سعيد الثوري الكوفي، محدِّثٌ فقيه، وُلِد سنة 97هـ، وتوفى سنة 161هـ، وهو بهذا يُعد من تابعي التابعين، اتفق العلماء على إمامته في الحديث والفقه، كان مجتهداً من مدرسة الحديث، أقام فقهه على السنة وأقوال الصحابة، كما أخذ بالإجماع وسد الذرائع والمصلحة المرسلة، لكن دائرة القياس كانت لديه ضيقة.

عاصر أبا حنيفة، غير أن مذهبه لم يكْثُر أتباعه مثله، وقد أراد المنصور توليته قضاء الكوفة، وكتب له كتاباً على ألا يعترض عليه في حُكمه، فرمى الكتاب في نهر دجلة، واختفى عن الناس حتى وفاته.

والمذاهب البائدة أصحابها كلهم من أهل السنة، ومنهم أيضا ابن شُبرُمة وابن أبي ليلى وعامر بن شُراحِيل الشعبي، وهي كلها لا أتباع لها الآن، ولا أثر لها إلا في الكتب.

[1]- ابن كثير: البداية والنهاية، ج10، ص134، الشيرازي: ص84.

الفصل الثالث

مفتريات أثيرت حول الشريعة

أثار البعض عدة مفتريات حول الشريعة الإسلامية، للطعن فيها، وتبرير اللجوء إلى القوانين المستوردة، بأن ادعى أن فقهاء الشريعة يختلفون في آرائهم، مما تتعدد معه الأحكام الفقهية، ويصعُب معها تحديد حكم واحد للمسألة، فيكون من اللازم اللجوء إلى القانون، لأنه يضع حكماً واحداً يسهُل فهمه وتطبيقه، وبذا يتم تحاشي الجدل وتشتت الرأي، كما ادعى البعض أنَّ الشريعة استمدت بعض أصولها من القانون الروماني، بينما حاول البعض التملص من أحكام الشريعة بالتحايل على تطبيقها.

أولا- اختلاف الفقهاء[1]:

ظنَّ بعض من لا عِلم لهم أن اختلاف الاجتهادات في الفقه الإسلامي نقِيصة، وتمنّوا لو لم يكن فيه إلا مذهب واحد، وقد عرفنا من خلال عرض مناهج الفقهاء أنهم متفقون على وجوب الرجوع إلى الكتاب أولاً ثم السنة متى صحَّت ثم الإجماع متى تحقق ثم إلى الرأي على اختلاف بينهم في مداه، وبهذا فهم متفقون على أصول الاستنباط، إلا أنهم اختلفوا في النتائج التي يُوصِل إليها هذا المنهج عند بيان كلٍّ منهم للحكم الشرعي لمسألة ما، ويرجع هذا الاختلاف إلى عدة أسباب منها[2]:

- الاختلاف في فهم معاني بعض الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة.
- الاختلاف في العلم بالأحاديث، فقد يصل الحديث إلى أحدهم فيعمل به، ولا

---

[1]- الصابوني: ص311-324، بدران: الشريعة الإسلامية، ص165-196.

[2]- ابن تيمية: رفع الملام، ص10، الشوكاني: القول المفيد، ص42 وما بعدها، السُّبكي: ج2، ص254-261، الدهلوي: ج1، ص140-162.

يصِل إلى غيره أو يصِلَه عن طريقٍ غير موثوق به فيترُكه، وهذا يؤدي إلى العمل بالاجتهاد، مما قد تختلف معه الفتوى.

- الاختلاف في الأخذ بالقياس بين مضيّق لدائرته وموسعٍ.

- الاختلاف في بعض الأدلة ومدى الاعتماد عليها كالاستحسان والمصالح المرسلة وقول الصحابي، حيث أخذ بها بعض الفقهاء دون بعضهم الآخر، فاختلف ما صدرَ عنهم من أحكام.

- اختلاف المصالح والأحوال والأعراف بحسب اختلاف البيئة والزمان.

ومن خلال عرْض أسباب اختلاف الفقهاء يتضح لنا أن الاختلاف لم يكن ناشئاً عن هوى في نفوسهم، ومع هذا فالاختلاف في ذاته ليس عيباً، إذ اختلف الصحابة مع قربهم من زمن النبوة، وتلقِّيهم الهدْي عن صاحب الرسالة[1]، ولكن بعض أعداء الدين استغلوا هذا الأمر للطعن في الشريعة، بأن زعموا أن اختلاف الفقهاء في الاجتهاد يؤدي إلى تناقض الأحكام الشرعية، لأن بعض الفقهاء يحكُم بحِلِّ الشيئ، ويحكُم بعضهم الآخر بتحريمه، وهذا يعني أن الشريعة تُحِل الشيئ وتحرِّمه في نفس الوقت، وقد تأثر بهذا الزعم من لا فهْم له من المسلمين، فظنوا أن اختلاف الاجتهادات نقيصة، وتمنوا لو لم يكن هناك في الإسلام إلا مذهب واحد، كما أن الدول الإسلامية اتجهت تحت تأثير هذا الزعم إلى استجلاب قوانين جاهزة من الغرب، ظانَّةً أنَّ هذا هو سبيل اللحاق بالغرب والخروج من دائرة التخلف، وكأن الإسلام والفقهاء هم سبب تخلف العالم الإسلامي، حتى ظن أغلب العَوَام أن القانون الأمثل والأصلح للتطبيق هو القانون الغربي، ولم يعُد أحدٌ من المتعلمين –إلا

[1]- مدكور: مناهج الاجتهاد، ص140.

القلة- يجادل في ذلك، وإن كان الواقع يدحض هذا الزعم، لأن تطبيق تلك القوانين المستوردة لم يزدد معه المسلمون إلا تخلفاً.

ويبدو هذا الزعم غير صحيح، لأن القائلين به خلطوا بين الفقه والشريعة، وظنُّوا أن اجتهادات الفقهاء هي ذات الشريعة، مع أنها ليست كذلك، لأن الشريعة هي الأحكام التي أنزلها الله تعالى في كتابه وبينتها السنة، وقد جاءت في صورة قواعد عامة تصلح للتطبيق في كل زمان ومكان، وهذه القواعد لا تناقض بينها، لأنها من عند الله المنزَّه عن النقائص والأخطاء، ومِصداقُ ذلك قوله تعالى ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[1]، أما الفقه فهو ما فهِمه المجتهدون من النصوص الشرعية من أحكام، وهو بهذا عملٌ بشري يحتمل الخطأ والصواب، بينما الشريعة وضع الأحكام، وهذا لا يكون إلا لله تعالى، ومن هذا نتبين أن اختلاف الفقهاء مجاله الفقه لا الشريعة، ومع هذا فهذا الاختلاف ليس عيباً يُرمى به الفقه والفقهاء، وذلك لما يلي:

- الشريعة شرعت الاجتهاد، والاجتهاد بطبيعته يؤدي إلى الاختلاف، وبهذا لا يكون الاختلاف عيباً، لأنه يؤدي إلى تعدُّد الأقوال، فيمكن اختيار أقربها إلى الصواب وأيسرها عند التطبيق، ولهذا قال عمر بن عبد العزير ﷺ: "ما أحبُّ أن أصحاب رسول الله ﷺ لم يختلفوا، لأنه لو كان قولاً واحداً لكان الناس في ضيق، وإنهم أئمة يُقتدَى بهم، فلو أُخِذ بقول رجلً منهم كنَّا في سِعة"[2]، كما رفض الإمام مالك ما عزم عليه المنصور العباسي، ومن بعده هارون الرشيد، من جعْل الموطأ قانوناً عاماً للدولة الإسلامية، لأن الصحابة اختلفوا في الرأي

---

[1]- سورة النساء: الآية 82.

[2]- الشاطبي: ج4، ص125.

وكان في تعدد أقوالهم رحمة[1].

- القانون شرعياً كان أم وضعياً لا يمكن أن تُبين فيه أحكام كل الحوادث الجزئية، لأنها متجددة ومتغيرة، فلو نصَّ التشريع على كل أحكامها لتعذَّرت معرفتها لكثرتها، ولأدى ذلك إلى تناقض بعض أحكامها مع بعضها الآخر، ولهذا كان القانون شرعياً كان أم وضعياً عبارة عن قواعد عامة تقبل التطبيق على كل الحوادث الجزئية، وهذا ما عليه كل القوانين الوضعية، إذ جاءت نصوصها في صورة قواعد عامة ثم اختلف شُرَّاحها في تفسيرها وتطبيقها على الحوادث الجزئية، كما اختلف القضاة في تطبيقها، فكان الفعل الواحد محظوراً على رأيٍ ومباحاً على رأيٍ آخر، ولمَّا كان هذا الأمر مقبولاً في القوانين الوضعية فلِما يُعاب على الفقه الإسلامي؟ ومع هذا فاختلاف الفقهاء كان نتيجة طبيعية لما جاء به القرآن الكريم من إطلاق الحرية للعقول في التفكير، إذ كيف يحثهم على حرية الرأي ثم يقيدهم في اجتهاداتهم؟

ومن كل ما سبق نتبين عدم صحة هذا التوهم، بل إن اختلاف القفهاء هو من مفاخر الشريعة، لأنه أنتج ثروةً فقهية جعلت الأمة في غِنى عن غيرها، وهذا أمرٌ محمودٌ، أما الاختلاف المذموم فهو ما كان في العقائد، لأنه يؤدي إلى تفرق الأمة[2].

ثانياً- تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني[3]:

ظهر الإسلام في جزيرة العرب ومنها انطلق إلى البلدان المجاورة،

---

[1]- الدهلوي: ج1، ص145.

[2]- الزرقا: ج1، ص191، أبو زهرة: ص12.

[3]- شلبي: المدخل للتعريف بالفقه الإسلامي، ص298- 305، بدران: الشريعة الإسلامية، ص11-23، النبهان: ص20-29، فيتز جيرالد: ص53 وما بعدها.

ومن بينها أقاليم كانت تحت سيطرة الدولة الرومانية، كالشام ومصر وليبيا، وقد أدى هذا إلى حلول الشريعة الإسلامية محل القانون الروماني الذي كان مطبقاً في تلك الأقاليم، فأثار البعض مسألة علاقة الفقه الإسلامي بالقانون الروماني، وقد أثار هذه الدعوى بعض المستشرقين منذ زمن بعيد للطعن في الشريعة، حيث زعموا أن الفقه الإسلامي استمد بعض أصوله وقواعده من القانون الروماني، وقد انتهت المسألة بعد أخذٍ وردٍّ إلى اعتراف رجال القانون في الغرب بأن الفقه الإسلامي تشريعٌ قائمٌ بذاته ليس مأخوذاً من غيره، وبهذا يكون عرْض المسألة هنا من باب العِلم بها فقط.

وأولُ زعْمٍ بتأثير القانون الروماني في الشريعة الإسلامية يعود إلى مُحامٍ إيطالي يدعى Dominico Gatteschi دومنيكو غاتيسكي، عاش في الاسكندرية، وأصدر كتاباً بالإيطالية سنة 1856م عن القوانين العثمانية، ورغم عدم معرفته بالعربية وبالتركية فقد أشار في كتابه إلى وجود قواعد مشتركة بين قانون جستنيان والشريعة الإسلامية، وزعَم أن القواعد القانونية الرومانية دخلت إلى الإسلام في زي الأحاديث الموضوعة التي نُسبت إلى (محمد)[1].

ثم توالت محاولات المستشرقين لتأكيد العلاقة بين القانون الروماني والشريعة الإسلامية، حيث حمل شِلْدون آموس لواء الهجوم على الفقه الإسلامي، مقرِّراً أن "الشرع المحمدي" ليس إلا القانون الروماني معدَّلاً وِفْق الأحوال السياسية للبلاد العربية، وتابعه في ذلك دي بور الهولندي وسواس باشا وغولد زيهر، وإن كان هذا الأخير قد عدَل عن رأيه في كتاباته اللاحقة،

[1]- مقالة كارلو ألفونسو: منشورة في كتاب هل للقانون الروماني تأثير على الفقه الإسلامي؟ ص9.

وخاصة في كتابه العقيدة والشريعة في الإسلام[1].

وقد احتج هؤلاء الزاعمون لدعواهم بأن القانون الروماني سبَق الفقه الإسلامي في الوجود، فكان طبيعياً أن يتأثر المتأخر في الزمن بما سبقه، وخاصة أن الصحابة كانوا يسافرون في سبيل التجارة إلى الشام، ومن خلال تلك الرحلات تعرفوا على القانون الروماني، ولمَّا فتحوا بلاد الشام استولوا على ما بها من قوانين وأدخلوها في الفقه الإسلامي الذي كان في طور التكوين، ويؤيد ذلك التشابه بينهما في بعض القواعد مثل قاعدة البينة على من ادعى واليمين على من أنكر، وقاعدة المصالح المرسلة في الفقه الإسلامي فهي بذاتها مبدأ المنفعة في القانون الروماني، وكذلك التشابه في بعض أحكام عقود البيع والإجارة[2].

إلا أن هذا الكلام لا يصدر إلا عن منكرٍ أو جاهل، لأن الأسبقية في الوجود لا ينتج عنها دائما التأثر المزعوم، فإلتقاء الحضارات لأمةٍ غالبة وأمةٍ مغلوبة يكون التقليد فيه من قبل المغلوب للغالب[3]، وسبب ذلك أن المغلوب يعتقد الكمال في من غلَبَه، ولهذا ينقاد إليه، ويذهب إلى التشبه به[4]، كما أنَّ خروج الصحابة للتجارة إلى بلاد الشام لا يستلزم تعلمهم للقانون الروماني، لأن التاريخ لم يُثبت أن أحدهم خرج لطلب العلم ببلاد الشام أو بغيرها قبل ظهور الإسلام، وبعد ظهوره كان الوحي ينزل ولم يلجأوا في أسئلتهم إلا للنبي ﷺ، وقد كان الاتصال بين التجار العرب والرومان محدوداً، لأن الدولة

---

[1]- هل للقانون الروماني تأثير على الفقه الإسلامي: ص144.

[2]- المرجع السابق: ص155.

[3]- إبراهيم عبد الرحمن: ص48.

[4]- ابن خلدون: ص147.

الرومانية خصَّصت أسواقاً معينة تنزل بها القوافل، ليكون التجار العرب تحت رقابة الدولة[1]، كما أنه لم يثبت أنه ﷺ بعث أحد صحابته لإحضار القوانين الرومانية من بلاد الشام، أو أمره بتعلمها، ولم يذهب بنفسه من أجل ذلك، إذ لم يخرج قبل البعثة إلى الشام إلا مرتين، ولمدة قصيرة في كل من الرحلتين، الأولى عندما كان في الثانية عشرة من عمره مع عمه أبي طالب، والثانية عندما كان في الخامسة والعشرين بتجارة للسيدة خديجة قبل زواجه بها، ولم يرافقه في هاتين الرحلتين إلا عرب خُلَّص لا معرفة لهم بالقانون الروماني، ولم يختلط أثناء الرحلتين بأحد رجال القانون الروماني، ولم يكن هناك سببٌ يدعو الدولة الرومانية لتعليم النبي ﷺ قبل البعثة قواعد هذا القانون، إذ لم تجْرِ العادة بوقوع ذلك مع التجار العرب القادمين إلى الشام[2].

وبهذا فإن الرسول ﷺ لم يكن على معرفة بالقانون الروماني، لقِصَر مدة بقائه بالشام، ولعدم ثبوت لقائه بأحد رجال القانون الروماني في رحلتيه إلى الشام، ولعدم تصور تعلمه له بنفسه، لأنه قانون مكتوب، وهو لا علم له بالقراءة والكتابة، كما لم يثبت تعلُّم الفقهاء المسلمين من صحابة ومن بعدَهم لهذا القانون، لأنه لم يترجم إلى العربية، كما فعل المسلمون مع علوم الفرس واليونان والرومان من طب وفلسفة وآداب وغيرها، ولم يثبت تعلمهم للغة التي كُتِب بها، ولم يحدِّثنا التاريخ عن فقيه مسلم تعلم على يد معلم أجنبي، فأخذ عنه القانون الروماني، بل تعلموا جميعاً على يد فقهاء مسلمين، وكثيراً ما جرت المناظرات بين الفقهاء ولم يستند أحدهم فيها إلى إحدى مواد القانون الروماني

---

[1]- مدكور: المدخل للفقه الإسلامي، ص28.

[2]- زيدان: ص76.

أو يستعمل لفظاً أو مصطلحاً مستعاراً من اللغة اللاتينية أو الإغريقية[1]، أو اقتبس بعض مسائل القانون الروماني مؤيداً لها أو مقارناً لها بما عليه الحال في الفقه الإسلامي أو حتى ناقداً لها ومعرِضاً عنها[2]، ولو كان هذا قد حدث لكان الأوزاعي إمام أهل الشام قد ثبت عنه ذلك، ولكن العكس هو ما حصل، لأنه بنَى فقهه على الكتاب والسنة، حتى أُعتبر من فقهاء مدرسة الحديث، يضاف إلى هذا أن الفقه الإسلامي نشأ أساساً في العراق والحجاز، وهما أبعد ما يكون عن بلاد الروم[3]، وقد كان هذا الإدعاء بالتأثير يصْدُق لو ازدهر الفقه الإسلامي في بلاد الشام ومصر، ولكن لم تنشأ بهما مذاهب فقهية ذات أثر في الفقه الإسلامي كما هو الحال في العراق والحجاز، وحتى لو كان الأوزاعي متأثرا بالقانون الروماني فإنه لا أثر لفقهه لإندثاره بعد وفاته بوقت غير طويل[4]، بل إن المسلمين فتحوا بلاد فارس وشمال إفريقيا والأندلس والسِّند وما جاورها فلو كان لقوانين البلاد المفتوحة أثرٌ في الفقه الإسلامي لظهر أثر قوانين الفرس والأقباط والهنود وغيرهم، ولكان أكبر الأثر لقوانين الفرس، لسيطرتهم على مقاليد الحكم في الدولة العباسية إبَّان عهد الإزدهار الفقهي، ما لم يكن للروم نظيرٌ يماثله أو يُدانيه، وخاصةً أن الفرس بعد فتح بلادهم دخلوا في دين الله أفواجاً، بينما لم يتم فتح بلاد الروم إلا بعد زمن طويل، ولم يدخل من الروم في الإسلام إلا أفراد قلائل، ورغم قيام الفقه في عصر الازدهار على الموالي فلم يوجد من بينهم فقيهٌ واحد من أصل رومي.

---

[1]- مقال هل للقانون الروماني تأثير على الفقه الإسلامي: ص130.

[2]- مدكور: المدخل للفقه الإسلامي، ص32.

[3]- مقال هل للقانون الروماني تأثير على الفقه الإسلامي: ص139.

[4]- المرجع السابق: ص94-96.

كما أن التشابه في بعض القواعد لا يدل على أن الفقه الإسلامي استمدها من القانون الروماني، لأن ذلك التشابه سطحي، ولأن هذه القواعد توجد في كل الشرائع، وكثيرٌ من المباحث الفقهية كالأحوال الشخصية والعقوبات والمواريث كان معروفاً عند الفراعنة والإغريق وغيرهم من الأمم السابقة على الرومان، فلِمَ لا يُقال أن الفقه الإسلامي تأثر بها؟ ومما يقطع الصلة بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني أن الفقه الإسلامي بُنِي من أول نشأته على العدالة التي تقتضي المساواة بين الأفراد، بينما بُنِي القانون الروماني على التمييز بين الأفراد، كلٌّ بحسب قوته ومركزه، لأن المجتمع الروماني انقسم إلى طبقات، ولكل طبقة نظامها، ولهذا كان الاعتداء الواقع على الشريف أشدُّ عقوبةً مما يقع على شخصٍ من عامة الناس، وجناية الشريف عقوبتها أقل من عقوبة غيره، وقد انفرد كل من التشريعين بأنظمة لا توجد في الآخر، ففي الفقه الإسلامي نُظُم لم يعرفها القانون الروماني كالوقْف ومنع الزواج بسبب الرضاع وأحكام العبادات، بينما انفرد القانون الروماني بنظُم لا نظير لها في الفقه الإسلامي كنظام السيادة الزوجية والسلطة الأبوية والتبني.

وهناك نُظم عرفها المسلمون والرومان لكنها مختلفة من حيث القواعد، فكلاهما عرف العقاب على الجرائم، وبينما العقوبة محددة في الفقه الإسلامي بغض النظر عن الشخص ومكانته، فإنها تختلف بحسب الطبقة التي ينتمي إليها الشخص في القانون الروماني، وقد عرف التشريعان نظام الزواج، وبينما هو فردي في القانون الروماني يمكن أن يتعدد عند المسلمين، والمهر فيه يُدفع للزوجة عند المسلمين ويُدفع للزوج عند الرومان، وعرف المسلمون والرومان الميراث ولكن بينما نصيب الرجل كالمرأة عند الرومان له مثل حظ الانثيين

في الإسلام، وعرفا الطلاق وهو بيد الرجل من حيث الأصل في الفقه الإسلامي ولكنه حق مشترك بين الزوجين عند الرومان[1].

وبهذا فإنه لا أثر للقانون الروماني على الفقه الإسلامي، بل إن الفقه الإسلامي انتقل إلى أوربا عن طريق الأندلس، كما نقله الفرنسيون وخاصة الفقه المالكي إلى أوربا أثناء حملتهم على مصر، وهذا يتضح من خلال تتبُّع مواد القانون المدني الفرنسي، والتي نجد الكثير منها موافق بل مستمد من الفقه المالكي، وإذا كان هناك شبه اجماع من قبل الغربيين على إنكار ذلك فإن البحث المقارن بين القوانين يثبت هذا التشابه.

ومن كل ما سبق نخلص إلى أن الشريعة الإسلامية لا علاقة لها بالقانون الروماني، لأنها نشأت مستقلة عنه، ونما فقهها وازدهر بعيداً عن هذا القانون الذي بدأ على شكل عادات، أما الفقه الإسلامي فقد استمد أحكامه من مصادر أخرى ليس بينها الإحالة على قانون أجنبي، فالصلة إذاً منقطعة بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، لأن هذا القانون يعتمد على العقل البشري في استنباط أحكامه، أما الشريعة فتستقي أحكامها أساساً من الوحي، فكيف يُتصوَّر التوفيق بين نظامين قانونيين وصلا إلى هذه الدرجة من الاختلاف؟

ثالثا- التحايل على الأحكام الشرعية:

الحيل من الشبهات التي أثيرت حول الشريعة، حيث قرر بعض أعداء الدين أن التحايل على اسقاط الحقوق وإبطال الواجبات أصلٌ متَّبع في الشريعة، لأنها تحافظ على الأشكال سواء بقيت معها الحقيقة أم لا، واستندوا

[1]- مدكور: المدخل للفقه الإسلامي، ص34.

في هذا الزعم على حيل نُقلت عن بعض من انتسبوا إلى الفقه في عصور التقليد والجمود ووجهوا عنايتهم إلى الألفاظ دون الغوص في معانيها.

متى نشأت الحيل؟

نسب البعض إلى أبي حنيفة ابتداع الحيل، ولهذا سمَّوه إمام أهل الحيل، كما سُمِّي إمام أهل الرأي، ولكن هذا غير صحيح، لأن الحيل عُرفت قبله، وغاية الأمر أن أبا حنيفة توسع في الحيل أكثر من غيره، ولهذا نُسبت إليه، كما نُسب إليه العمل بالرأي وجُعل إماما فيه رغم وجوده قبله.

وكما نُسب إلى أبي حنيفة ابتداع العمل بالحيل نُسب إليه كتابٌ فيها كان موضع ذم العلماء، ولكن هذه النسبة خاطئة، لأن وضعه لهذا الكتاب لم يثبت، وأول كتاب وصل إلينا في الحيل هو كتاب الخصَّاف الحنفي (ت 161هـ)، وقد اشتمل على حيل في أبواب المعاملات وبعض مسائل الزكاة والزواج، وبازدياد التنافس والمناظرات بين العلماء، وخاصة بين الأحناف والشافعية، دخل الشافعية هذا المجال، حُباً في الظهور أمام الحكام والناس ودعايةً لمذهبهم أو رغبةً في الدنيا، ولهذا وضعوا فيها كتباً، لكنها عملٌ تقليدي غلب عليه التكلُّف والتكرار.

حكم الحيل في الشريعة:

بالرجوع للنصوص الشرعية نجد أن بعضها نهى عن الحيل وحرَّمها كحديث "لا يُجمع بين متفرق ولا يُفرَّق بين مجتمع خشيةَ الصدقة"[1]، وتحريم نكاح التحليل في قوله ﷺ: "لعن الله المحلِّل والمحلَّل له"[2]، كما أن بعض النصوص أباحت حيلاً معينة، ففي قصة أيوب عليه السلام أرشده تعالى إلى

[1]- صحيح البخاري: كتاب الزكاة، باب لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع، حديث رقم 1382.

[2]- سنن أبي داود: كتاب النكاح، باب التحليل، حديث رقم 2076.

طريقة يتخلص بها من يمينه، وذلك في قوله تعالى ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾[1]، كما أقر ﷺ بعض صحابته على ما صدر عنهم من حيل، ومن ذلك أن عبد الله بن رواحة ﷺ واقع جاريةً له، فلما رأته زوجته ثارت عليه وهددته بسكين، وقالت له: "لو وجدتُك على هذه الحال مرة أخرى لوجأتُك" أي ضربتك، فأنكر، فقالت: "فاقرأ إن كنت صادقاً"، فقال:

شـهِدتُ بــأن وعْـد الله حــق وأن النـار مثوى الكافرين
وأن العرش فوق الماءِ طافٍ وفوق العرش ربُّ العالمينا
وتحمـــله مــلائكةٌ شـــدادٌ مــلائكةُ الإلــه مسوَّمينـــا

فقالت: "آمنت بالله وكذَّبتُ بصري"، فبلغ ذلك النبي ﷺ فضحك ولم يُنكره، وهذا تحايل بإظهار القراءة تخلصا من غِيرة الزوجة[2].

وبناء على هذا قرر العلماء أن الحيل نوعان: نوع ممنوع ونوع غير ممنوع، ولكن ما هو معيار التمييز بين النوعين؟

لمَّا لم يرِد تحديد لذلك في النصوص الشرعية لجأ العلماء إلى الاجتهاد، ونُقلت عنهم أقوالٌ كثيرة في تحديدها، نقتصر منها على تحديد ابن القيم للحيل في كتابه اعلام الموقعين[3]، حيث قسمها إلى أربعة أنواع، هي:

- حيلٌ محرَّمة قُصِد بها الحرام، كتظاهر مُحْرِم بالصيد ليقتل إنساناً بريئاً، فالحرمة هنا للحيلة وللنتيجة.

- حيلٌ مباحة قُصِد بها محرَّم، كالسفر لقطع الطريق، فالوسيلة مباحة لكنها

---

[1]- سورة ص: الآية 44.

[2]- ابن القيم: ج3، ص203.

[3]- ج3: ص346 وما بعدها.

أُتخذت وسيلة إلى الحرام، فحرُمت الوسيلة لتحريم الغاية.

- حيلة موضوعة للإفضاء إلى أمرٍ مشروع إتخذها الشخص سبيلاً إلى الحرام، كالتزوج بإمرأة لتحليلها لآخر، والإقرار بدين لأحد الورثة لحرمان سواه.

- وسيلة محرَّمة قُصد بها أمرٌ مشروع، كأن يكون له دين جحدهُ المدين، ولا بيّنة له عليه، فيقيم على ذلك شاهديْ زور، وكذلك جحْدهُ للوديعة نظير ما له من دين جحدَه صاحب المال المودَع لديه.

موقف العلماء من الحيل:

أخذ أبو حنيفة بمبدأ الحيل ورُوِي عنه الكثير في ذلك، غالبه في مسائل الأيمان والطلاق، لأنه رأى تفنن أهل العراق في هذه الأيمان ثم يضطرون إلى البحث عن طريق للتخلص منها، أما الأئمة الثلاثة الآخرون فلم يُنقل عنهم شيئ تحت عنوان الحيل، ولكن فتاويهم حوت على ما ينطبق عليه اسم الحيل، ورغم أن ما أجازه أبو حنيفة من حيل لا يتناقض مع الشريعة إلا أن بعض أتباع مذهبه أخذوا القدر الذي أجازه وجعلوه مبدأً عاماً طبَّقوه في كل أبواب الفقه، فافترض هؤلاء المسائل واحتالوا على نصوص الشريعة، بغرض إضاعة الحقوق وإسقاط الواجبات وتحليل المحرمات، ومن ذلك أنهم أفتوا المرأة التي تريد التخلص من زوجها بأن ترتد عن الإسلام أو تزني مع ابنه من غيرها لتحرُم عليه، ومن أراد إسقاط الزكاة أفتوه بهبة ماله قبل تمام الحول واسترداده بعده، وأفتوا بالإقرار بكل المال لأحد الورثة لحرمان الآخرين من الميراث، كما أفتوا بجواز نكاح التحليل[1]، فالمتأخرون استحدثوا حيلاً لا تصِح نسبتها إلى الأئمة المتقدمين، لأنهم لم يقولوا بها، ولو علموها

[1]- المرجع السابق: ج3، ص187.

لأنكروها[1]، إذ بتتبع الحيل الصادرة عن رجال التقليد يتضح أنها صادرة إما عن جهل بالشريعة وحكمتها أو عن خطأ في فهْم نصوصها، حيث ظنَّ من أفتى بها أنه مُصيب رغم أنه لجهلِه كان على خطأ[2].

وبهذا يظهر لنا أن الحيل الباطلة ليست أصلاً في الفقه الإسلامي، وأنَّ الأئمة المجتهدين منها براء، لأنها ليست إلا أحد ثمار التقليد والتخلف الناجم عن الجهل بالشريعة، وقد حارب ابن تيمية الحيل لمَّا لاحظ انتشار الإفتاء بها في عصره، كما كان ابن القيم من الواقفين ضدها، وهو أكثر من أولى دراستها عنايته من العلماء، حيث بيَّن أن الحيل التي تعارض الشريعة محرَّمة، لِما فيها من مضار، لأنها تؤدي إلى فِعل الحرام وترْك الواجب، ولما تتضمنه من المكر والخداع، مما يؤدي إلى الإغراء بها والدلالة عليها وتعليمها من لا يحسنها، ولهذا فإن صاحبها لا يتوب عنها غالباً بل يتمادى في فعلها، وهو بهذا مخادعٌ لله ولرسوله، وفِعْله هذا يسلِّط على الدين أعداءه، فيقدحون فيه ويسيئون الظن برسوله ﷺ، وفي هذا إعانةٌ واضحة على الإثم والعدوان[3]، لأن الشارع يسُد الطرق إلى المفاسد، في حين يفتح المحتال بالحيل الطرق إلى المفاسد، كما أنه لا يُعقل أن يضع الشارع حكماً لِما فيه من مصلحة ثم يجيز الحيل للتخلص منه، إذ في ذلك نقضٌ لحُكم الشارع، كما في الزكاة، إذ لمَّا شُرِعت لسد حاجة الفقراء ففي إجازة الاحتيال على دفعها بهبة المال قبل تمام الحول إبطال لمقصود الشارع وإلحاق للضرر بالفقراء، وهذا ما لا يُقبل لا عقلاً ولا شرعاً.

---

[1]- المرجع السابق: ج3، ص291.

[2]- المرجع السابق: ج3، ص190، 211، 217.

[3]- المرجع السابق: ج3، ص171، 200، الشاطبي: ج2، ص385 وما بعدها.

الباب الثاني

مصادر الفقه الإسلامي

لكل قانون سواء كان وضعياً أم سماوياً مصادره التي يستمد منها أحكامه، ومصادر الفقه الإسلامي كثيرة، ويمكن تقسيمها إلى نوعين:

- مصادر نقلية، وهي التي لا دخْل للمجتهد في تكوينها، كالكتاب والسنة والإجماع والعرف وفتوى الصحابي وشرْع مَن قبْلَنا.

- مصادر عقلية، وهي التي للمجتهد دخْل في تكوينها، كالقياس والاستحسان والاستصلاح.

ومع هذا فكِلا النوعين مُحتاجٌ إلى الآخر، لأن الاستدلال بالمنقول يحتاج إلى كثير من النظر والتأمل، والاستدلال بالمعقول لا يكون صحيحاً إلا إذا كان في حدود ما دلَّت عليه النقول، وإذا دققَّنا النظر تبين لنا أن جميع المصادر التي تُستقى منها الأحكام الفقهية ترجع كلها إلى الوحي، حتى السنة، لأنه ﷺ لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، وما المصادر الأخرى إلا تطبيق للوحي ومحاولات لفهم النصوص الشرعية من كتاب وسنة.

الفصل الأول

المصادر النقلية

وتشمل الكتاب والسنة والإجماع وفتوى الصحابي والعرف وشرْعُ مَن قبلَنا.

أولا- الكتاب:

القرآن الكريم هو معجزة الإسلام الخالدة، أنزله تعالى على رسولنا ﷺ ليُخرِج به الناس من الظلمات إلى النور، ويهديهم إلى الصراط المستقيم، فحرص الصحابة ومن تبعهم من المسلمين على حفظه وفهمه والعمل بموجبه،

فكان في ذلك شرفٌ لهم، ولم يأذن ﷺ في كتابة شيئ عنه سواه، فاهتم المسلمون من بعده ﷺ بجمعه وتدوينه ونشره وتحسين كتابته وتفسيره والبحث في جوانب بلاغته وإعجازه إلى عصرنا الحاضر، لأنه جاء وافياً بمصالح الدين والدنيا، حاوياً في نصوصه على علاج مشكلات الإنسانية في شتى مرافق الحياة.

وقد تكفل الله تعالى بحفظه بقوله ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ (16) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَه﴾[1]، وضمِن حفظه وصيانته بقوله جل شأنه ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[2]، ولذا لما تحدَّى الإنس والجن أن يأتوا بمثله عجزوا عن ذلك، فثبت إعجازه، لأن الله تعالى حفظه من التحريف والتبديل، والقرآن هو المصدر الأساسي للفقه الإسلامي، إذ يجب الرجوع إليه أولاً للتعرف على الأحكام الشرعية، وقد وصفه النبي ﷺ بقوله: "فيه نبأُ من كان قبلَكم، وخبر ما بعدكم، وحُكم ما بينكم، وهو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبَّار قصمه الله، ومن ابتغى الهُدى في غيره أضله الله، وهو حبل الله المتين، وهو الذكر الحكيم، وهو الصراط المستقيم، هو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسنة، ولا يشبع منه العلماء، من قال به صدق، ومن عمِل به أُجِر، ومن حكم به عدل، ومن دعا إليه هُدِيَ إلى صراطٍ مستقيم"[3].

وقد سُمي بالكتاب لقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾[4]، كما سُمِّي قرآنا لقوله تعالى: ﴿لولا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً

---

[1]- سورة القيامة: الآيتان 16-17.

[2]- سورة الحجر: الآية 9.

[3]- صحيح الترمذي: كتاب فضائل القرآن، باب فضل القرآن، حديث رقم 2906.

[4]- سورة البقرة: الآية 2.

كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾[1]، وقد سُمِّي كتاباً وقرآناً لتنبيه المسلمين إلى وجوب كتابته وحفظه قراءةً، بحيث لا يُغني أحدهما عن الآخر، كما سُمِّي فرقاناً لأنه يفرّق بين الحق والباطل، لقوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾[2]، ورغم أن القرآن معروفٌ للجميع إلا أن العلماء عنُوا بتعريفه، لبيان ما تجوز الصلاة به وما لا تجوز، وما يكون حجة في استنباط الأحكام وما لا يكون، وما يُكفَّر جاحده وما لا يُكفَّر، وقد عرَّفوه بأنه "كلام الله المنزل على سيدنا محمد ﷺ، باللفظ العربي، المنقول إلينا بالتواتر"[3]، ومن التعريف نتبين خصائص القرآن، وهي:

1- أنه كلام الله تعالى، وبهذا لا يُعد كلام سوى الله من الرسل والملائكة والجن والبشر قرآناً، لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[4].

2- أنه منزلٌ على سيدنا محمد ﷺ من عند الله بألفاظه ومعانيه، كي لا يكون عُرضةً للتبديل أو التغيير لو أُنزل بمعناه فقط، ولهذا لا تجوز روايته بالمعنى، ولا إبدال لفظ محل لفظ، ولو ساواه في المعنى، وهذا ما يميزه عن الأحاديث، لأنها مُلهَمةٌ بمعناها من الله، وصاغها النبي ﷺ بألفاظ من عنده، فإن أُمِر بإضافتها إلى الله سُمّي حديثاً قدسياً، لإضافته إلى الذات المقدسة، وإن لم يؤمر بذلك يُضاف الحديث إليه، ويسمى حديثاً نبوياً، والصلاة تكون بالقرآن، ولا تصح بالحديث، والقرآن لا يمسه إلا طاهر، والمُحدِث له مس الحديث.

3- القرآن لفظه عربي، لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ

---

[1]- سورة الفرقان: الآية 32.

[2]- سورة الفرقان: الآية 1.

[3]- الزرقاني: ج1، ص13.

[4]- سورة الشعراء: الآية 192.

تَعْقِلُونَ﴾[1]، وهذا يميزه عن كتب الله لأنبيائه السابقين، كالتوراة والإنجيل، لأنها أُنزلت بغير اللسان العربي، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾[2]، كما يميزه عن الترجمة، لأنها ليست قرآناً، بل هي تفسير للقرآن، ولهذا لا تصح الصلاة بها، لأن المصلي مأمور بقراءة القرآن، لقوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ[3]، والترجمة ليست قرآناً، ولهذا يصلي العاجز عن النطق بالقرآن بالعربية في جماعة، أو يصلي ساكتاً مستحضراً معنى العبادة والمناجاة، ويسقط عنه ركن القراءة حتى يقدِر عليه، كما يصلي العاجز عن القيام قاعداً حتى يقدر على القيام.

ورغم جواز الترجمة[4] لا يصح الاعتماد عليها في استنباط الأحكام، لأنها عملٌ شخصي يحتمل الخطأ في فهم القرآن عند نقل ألفاظه من لغة إلى أخرى، لأن الترجمة فهمُ المترجم الشخصي للنص، وليست النص ذاته.

4- القرآن منقول إلينا بالتواتر، أي من جماعة إلى أخرى يُؤمَن إتفاق كل منها على الكذب، وهذا يؤكد صحته، إذ كتبه عن الرسول ﷺ جماعة من الكتاب، وحفظه جماعة من الصحابة لا يمكن تواطؤهم على الكذب، ونقله عنهم جمع آخر في كل عصر حتى وصل إلينا مكتوباً في المصاحف ومحفوظاً من غير تحريف أو تبديل، وهذا بخلاف التوراة والإنجيل اللذين لم يثبت تدوينهما إلا بعد أكثر من قرن من وفاة موسى وعيسى عليهما السلام.

ومع إتفاق العلماء على أن ما نُقل بطريق أُحادي ليس قرآناً، فلا تصح

---

[1]- سورة يوسف: الآية 2.

[2]- سورة إبراهيم: الآية 4.

[3]- سورة المزمل: الآية 20.

[4]- بدليل كتابة آية في كتاب النبي ﷺ إلى قيصر ملك الروم بلغته.

الصلاة به، ولا يُحْكم بكُفر منكر قرآنيته، فقد اختلفوا في الاحتجاج به واستنباط الأحكام منه، فقد رفض الشافعية والمالكية الاستدلال بالقراءة الشاذة المنقولة بطريق أُحادي، كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين "فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات" بزيادة كلمة متتابعات، وفي عقوبة السرقة "فاقطعوا أيمانهما" بدل كلمة أيديهما[1]، ودليلهم أن هذه القراءة ليست قرآناً لأنها لم تتواتر، وليست سنة لأنها نُقلت على أنها قرآن لا سنة، ولما كان ﷺ مأمور بتبليغ القرآن للناس كافةً فلا يتفق هذا مع سماعه من صحابي واحد فقط، ولو صحَّ ذلك فالأولى العمل بما صرَّح به ﷺ ونُقل عنه بالتواتر.

لكن الأحناف والحنابلة يستدلون بها لأنها في رأيهم خبَر آحاد على الأقل، وهو يجب العمل به لأنه سنة، إذ يُعتبر بمثابة تفسير للقرآن[2].

والراجح هو رأي الشافعية والمالكية، لأن القراءة الشاذة ليست إلا فهماً للآية من الصحابي، وهو بهذا ليست قرآناً، فهي تفسير للآية سمعه الصحابي من النبي ﷺ، أو هو مجرد اجتهاد منه.

5- القرآن يُطلق على كل جزء منه وعلى مجموع ما بين دفتي المصحف، ولهذا فإن الأحكام تثبت لكل القرآن ولكل جزء منه من حيث عدم جواز الصلاة إلا به، وتكفير جاحده، وكونه حجة في استنباط الأحكام، وعدم جواز مسه إلا من طاهر.

نزول القرآن منجماً[3] وحكمة ذلك:

---

[1]- أنظر الآيات 38، 89 من سورة المائدة.

[2]- ابن الحاجب: ج2، ص21.

[3]- العلماء يسمون القطعة من القرآن التي نزلت دفعة واحدة نجماً، تنزيهاً للقرآن عن لفظ التفريق والتقطيع، ويشبهون هذه القطع بالنجوم من حيث أن كل نجم له استقلاله وضياؤه، وهو في نفس الوقت جزء من مجموعة من الكواكب. لاشين: ص15.

نزل القرآن في 23 سنة، وكان ينزل مُنجَّماً، أي مجزَّأ بحسب الحوادث والمناسبات، وأول ما نزل منه قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾[1]، والمشهور أن آخر ما نزل منه ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾[2]، وقيل هو قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾[3].

وقد يسأل البعض لماذا نزل القرآن منجماً، ولم ينزل دفعة واحدة، وهذا الأمر تساءل عنه المشركون، وصاغوا سؤالهم في صيغة استنكار لا استفهام، وقد حكى تعالى عنهم ذلك بقوله: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾[4]، وقد أتى الجواب في ذات الآية مبيناً السبب بقوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾، وهذان سببان يمكن أن يضاف إليهما غيرهما، وعموماً يمكن حصر أسباب التنجيم فيما يلي:

1- تمكينه ﷺ من حفظه وتبليغه للناس، لأنه أمِّي لا يقرأ ولا يكتب، لقوله تعالى: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾[5] والمُكث هو التأمل.

2- التيسير على العرب في حفظه وفهمه والعمل به، لأنهم أميون لا معرفة لهم بالكتابة، فلولا التنجيم ما استطاع أحد من الصحابة حفظ القرآن، لعدم تفرغهم لذلك، لانشغالهم بالجهاد وبمصالحهم الخاصة، ولَمَا استطاع أحدهم كتابته دفعةً واحدة لذات السبب.

---

[1]- سورة العلق: الآية 1.

[2]- سورة المائدة: الآية 3.

[3]- سورة البقرة: الآية 281.

[4]- سورة الفرقان: الآية 32.

[5]- سورة الإسراء: الآية 106.

3- لمعرفة الناسخ والمنسوخ.

4- لأنه نزل وفق الحوادث والمناسبات، ولأن نزوله مفرقاً يتناسب والتدرج الذي فيه رحمة بالعباد، وهذا أبعث على قبول أحكامه وفهمه، إذ لو نزل دفعةً واحدة لشقَّ على العرب فهمه وثقُلت عليهم تكاليفه.

وبهذا فالقرآن بخلاف الكتب السماوية نزل منجماً، إذ لو نزلت الكتب السابقة مفرَّقة لمَا كان هناك ما يدعو الكفار إلى التعجب من نزول القرآن منجماً، ومما يؤكد أن الكتب السماوية السابقة أنزلت دفعة واحدة قوله تعالى في شأن التوراة ﴿فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ﴾[1]، وقوله ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ﴾[2].

دلالة القرآن على الأحكام:

نصوص القرآن كلها قطعية الثبوت لا شك في صحتها، لوصولها إلينا بطريق متواتر، ولأن الله تكفل بحفظ القرآن، كما أن القرآن كُتب كله بين يدي الرسول ﷺ، ثم جُمع بعد وفاته مباشرة، وكان القرآن خلال جميع المراحل التاريخية من عصر النبوة إلى عصرنا الحاضر محفوظاً في الصدور ومكتوباً في المصاحف، وبالتالي لا مجال للشك في أي آية من آياته، أما دلالة ألفاظه على الأحكام فقد تكون قطعية وقد تكون ظنية.

فهي تكون قطعية إذا كانت لا تحتمل إلا معنى واحداً، كما في مدلول نصف في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ﴾[3]، ومدلول السدس في قوله تعالى: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ

---

[1]- سورة الأعراف: الآية 144.

[2]- سورة الأعراف: الآية 154.

[3]- سورة النساء: الآية 12.

كَانَ لَهُ وَلَدٌ﴾[1]، ولفظ أربعة في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾[2].

وقد تكون دلالة اللفظ على الحكم ظنية، إذا كان اللفظ يحتمل أكثر من معنى، كلفظ قرء في قوله تعالى: ﴿الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾[3]، فإنه يحتمل معنى الحيض ومعنى الطهر، ولهذا اختلف الفقهاء في معناه، وكقوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾[4]، فإنه يحتمل أن يكون المسح لكل الرأس أو لبعضه، بينما الألفاظ القطعية ليست محلاً للاجتهاد والاختلاف، لأن ذلك يؤدي إلى الخروج عن النص القرآني.

والقرآن أصل التشريع الإسلامي، لأنه بيَّن أسس الشريعة كلها، سواء كانت اعتقادية أو أخلاقية أو عملية، وقد عنى بتفصيل أحكام الأوليْن، أما الأعمال فقد بيَّنها بصورة مجملة، إلا فيما لا يتغير بتغير الأيام كالمواريث والعبادات وبعض أحكام الأسرة والعقوبات، وسبب ذلك أن أحكام العقيدة لا تتغير بمرور الزمان، أما الأعمال فهي متجددة ومختلفة من مكان لآخر، ولهذا جاءت النصوص بشأنها على هيئة قواعد عامة، لتكون مرِنة صالحة للتطبيق في كل عصر ومكان.

جمع القرآن وكتابته:

كان ﷺ يحفظ ما يُوحى إليه حين نزوله، كما كان يُبلِّغ ما نزل عليه من القرآن لمن حضره من الصحابة، وكان له كَتبة للوحي، منهم الخلفاء الأربعة

---

[1]- سورة النساء: الآية 11.

[2]- سورة النور: الآية 4.

[3]- سورة البقرة: الآية 228.

[4]- سورة المائدة: الآية 6.

وأُبَيْ بن كعب وزيد بن ثابت ومعاوية والزبير بن العوام وخالد بن الوليد رضي الله عنهم، وكانوا يكتبون على سعف النخيل والحجر الرقيق وما تيسر من عظام وجلد، وتوضع صورة في البيت النبوي، ويأخذ كلٌّ منهم لنفسه صورة، كما كان ﷺ يُعلِمهم بمكان الآية والسورة بحسب ما يُعلِمه جبريل، والذي كان يعرض عليه ما نزل من القرآن مرة في رمضان من كل عام، فكان يقرأ ويتلو ﷺ بعده، لكنه عرضه عليه في عامه الأخير مرتين، وقد حفظه الصحابة حسب العرضة الأخيرة، وإن لم يكونوا على درجة واحدة في الحفظ، بل منهم من حفظه كله، ومنهم من حفظ بعضه.

ورغم كتابة القرآن على عهده ﷺ إلا أنه لم يُجمع، لأنه كان ينتظر الوحي حتى آخر حياته، إذ ربما نزل عليه شيئ، ولخشيته من اعتماد الصحابة على المكتوب فتضعف همتهم عن الحفظ رغم أنه أقوى وأدعى لعدم التبديل، ولصعوبة توفير أدوات الكتابة، ولم ينتقل ﷺ إلى الرفيق الأعلى إلا والقرآن كله محفوظ ومرتب في صدور الصحابة ومكتوب لكنه غير مجموع.

ولما تولَّى أبو بكر ﷺ الخلافة وكثُر قتْل الصحابة في اليمامة سنة 12هـ أثناء حروب الردة، وخشيةً ضياع شيئ منه بموت القرَّاء اقترح عمر ﷺ جمْعه، فوافقه أبو بكر على ذلك، وكلَّف زيد بن ثابت ﷺ بجمعه من الرِقاع وصدور الصحابة، ولم يكتفِ بواحدٍ منهما زيادةً في الاحتياط، رغم أنه كان يحفظ القرآن كله عن ظهر قلب، وقد عاونه في الجمع أُبَيْ بن كعب وعلي وعثمان رضي الله عنهم، وسمَّاه أبو بكر مصحفاً، ووضعه عنده وأذِن لعامة المسلمين أن ينسخوا منه أو يقابلوا ما عندهم من المكتوب عليه، ثم وُضِع عند عمر ﷺ، وبعد وفاته عند ابنته حفصة أم المؤمنين، ثم وُضع عند عبد الله بن عمر ﷺ، وظل عنده إلى أن محاه مروان بن الحكم والي المدينة لمعاوية، كما

جمع بعض الصحابة مصاحف لأنفسهم، لكنها نادراً ما اشتملت على كل القرآن، إذ كان يوجد في بعضها ما لا يوجد في بعضها الآخر.

وفي سنة 20هـ لاحظ حُذيفة بن اليمان ﷺ عند غزوه لأرمينيا وأذربيجان اختلاف أهل العراق وأهل الشام في القراءة، فرفع الأمر إلى عثمان ﷺ، والذي رأى جمْع الناس على مصحف واحد وحرْق ما عداه توحيداً للقراءات، وكي لا تكون هذه المصاحف الخاصة سبيلاً للخطأ والتحريف أو التبديل في القرآن في المستقبل، وكلّف بإعداد النسخ زيد بن ثابت وثلاثة من قريش هم عبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وأمرهم بالنسخ من المصحف الموجود عند حفصة أم المؤمنين ثم ردِّه إليها، وأرسل نسخةً لكل قطر، وبهذا حسم عثمان ﷺ الاختلاف وحصَّن القرآن من أن يتطرق إليه شيئ من التحريف، والفرق بين تدوين أبي بكر وتدوين عثمان أن مصحف أبي بكر غايته حماية القرآن من أن يضيع منه شيئ، أما تدوين عثمان فغايته توحيد الكتابة وسد باب الاختلاف في القراءة.

وقد كانت المصاحف العثمانية خاليةً من التشكيل والنُّقط، لغِنَى الناس عنها، لاعتمادهم على الحفظ، فلما فسد لسان الناس بسبب اختلاط العرب بغيرهم، وحتى لا يقع خطأ في قراءة القرآن وضع أبو الأسود الدُّوءلي (ت69هـ) قاضي البصرة لزياد بن أبيه أمير العراق علامات لضبط أواخر الكلمات، ثم جاء بعده نصر بن عاصم الليثي (ت 90هـ) فوضع نقاطاً على الحروف المتشابهة للتمييز بينها، ومن بعده قام الخليل بن أحمد (ت170هـ) بوضع علامات التشكيل المعروفة لنا الآن، وقد استمرت عناية العلماء بالقرآن فوضعوا علامات لأحكام التجويد والوَقْف وغيرها مما يعين على التلاوة، وإن لم يغيّروا من الرسْم العثماني الموجود بالمصاحف الأصلية، وبظهور الطباعة

طُبع القرآن في أوربا طبعات غير معتمدة بداية من سنة 1530م، ولم تظهر أول طبعة إسلامية للقرآن إلا سنة 1787م، ثم طُبع في إيران بداية من سنة 1828م، ولم يطبع في مصر إلا سنة 1923م، بإشراف الأزهر وباعتماد لجنة متخصصة في القراءات[1].

المكي والمدني من القرآن:

نزل القرآن في 23 سنة، جزءٌ منه في مكة موجهاً إلى المجتمع الجاهلي لدعوته إلى الإيمان، والجزء الآخر نزل في المدينة لتنظيم أمور المجتمع المسلم، فكان من الطبيعي أن يكون هناك اختلاف بين موضوعات كلا الجزئين.

وللعلماء أقوال ثلاثة في تحديد مفهوم المكي والمدني من القرآن، فقد قال بعضهم أن المكي ما كان خطاباً لأهل مكة، والمدني ما كان خطاباً لأهل المدينة، ولكن يُعترض على هذا القول بأن بعض الآيات موجهة لسائر الناس، وهي بهذا لا تندرج تحت هذا التقسيم، بل إن أكثر سور القرآن لم يُفتتح بأحد الخطابين، وقال بعضهم أن المكي ما نزل بمكة والمدني ما نزل بالمدينة، ويُعترض على هذا بأنه لا يشمل ما نزل خارج مكة والمدينة، والراجح أن المكي ما نزل من القرآن قبل الهجرة، والمدني ما نزل بعدها سواء نزل بالمدينة أو بالقرب منها بل ولو نزل في مكة بعد الفتح.

وحسب هذا القول الأخير القرآن المكي استغرق نزوله الفترة التي قضاها ﷺ في مكة بعد البعثة وقبل الهجرة، واستغرق نزول القرآن المدني الفترة التي عاشها ﷺ بعد الهجرة.

---

[1]- الصباغ: ص94-95، النبهان: 193.

ومجموع سور القرآن 114 سورة، منها 29 سورة مدنية، و85 مكية، ونزول القرآن المكي والمدني متفقٌ عليه غالباً، لكن هذا لا يعني أن السورة كلها إما مكية وإما مدنية، بل إن بعض السور وإن كانت مكية إلا أن بعض آياتها مدني، وكذلك العكس.

كيف نعرف المكي من المدني؟:

يكون ذلك من خلال الحوادث التاريخية، إذا ارتبطت السورة أو الآية بحادثة أو غزوة يُعرف تاريخها، من ذلك أن سورة الأحزاب تحدثت عن غزوة الخندق، وسورة الفتح تتعلق بصلح الحديبية، وسورة الأنفال تتحدث عن الغنائم التي غنمها المسلمون يوم بدر، ولكن ليست كل السور والآيات مرتبطة بحوادث تاريخية، ولهذا لا سبيل لمعرفة المكي والمدني إلا اللجوء إلى ما ورد عن الصحابة الذين عاصروا الوحي وعرفوا أسباب نزوله، فعن ابن مسعود ﷺ قال: "والله الذي لا إله غيره ما أُنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم أين أُنزلت، ولا أُنزلت آية من كتاب الله إلا أنا أعلم فيمَ أُنزلت"[1].

وقد أوردت بعض الكتب تحديداً للسور المكية والمدنية، كما أن المصاحف المطبوعة تشير إلى المكي والمدني، معتمدةً في ذلك على ما ذكره العلماء، ومع هذا فهناك عدة أمارات تُعين على التمييز بين المكي والمدني، منها[2]:

- الآيات المتعلقة باصلاح العقيدة وتهذيب النفوس والدعوة إلى التوحيد وإثبات الرسالة والبعث والجزاء وذِكر القيامة والجنة ونعيمها والنار وأهوالها أغلبها مكية، بينما الآيات المبينة للأحكام كالعبادات والمعاملات المالية ونظام

[1]- صحيح البخاري: كتاب فضائل القرآن، حديث رقم 4716.

[2]- الزركشي: ج1، ص188 وما بعدها.

الدولة والأسرة من زواج وطلاق وميراث وغيرها أغلبها مدني.

- يغلب على القرآن المكي الخطاب بلفظ "يا أيها الناس"، لتناسبه مع الأحوال بمكة، إذ القصد دعوة الناس جميعاً إلى الدخول في الدين الجديد، أما أسلوب الخطاب المدني فيغلب عليه التعبير بلفظ "يا أيها الذين آمنوا" لتناسبه مع الأحوال بالمدينة، لأن التشريعات كانت موجهة للمؤمنين.

- تتميز الآيات المكية غالباً بالقِصر، ليتمكن ﷺ وصحابته من حفظها، لأنهم كانوا حديثي عهد بالقرآن، ويغلُب على الآيات المدنية الطول، لاشتمالها على كثير من الأحكام مما تظهر معه الحاجة إلى عرض التفاصيل.

- كل السور التي تناولت ذِكر المنافقين مدنية، لأن النفاق لم يظهر إلا بعد الهجرة، إلا سورة العنكبوت فهي مكية، حيث ورد ذكرهم في الآيات من 1 إلى 13 منها، وعند التدقيق يظهر لنا أن هذه الآيات نزلت في المدينة.

- السجدات كلها بالسور المكية إلا سورة الحج فهي مدنية.

- كل سورة فيها قصة آدم وإبليس أو ذِكر قصص الأنبياء السابقين فهي مكية إلا البقرة.

- كل سورة وردت فيها كلمة كلا فهي مكية لأنها للردع والزجر.

- كل سورة في أولها حروف التهجي هي مكية سوى البقرة وآل عمران فهما مدنيتان بإجماع وفي الرعد خلاف.

- كل سورة أمرت بالجهاد أو أذِنت به وتحدثت عن أحكامه فهي مدنية.

فائدة التمييز بين المكي والمدني:

- فهم الآية وتفسيرها على وجه أفضل، وخاصة إذا وقفنا مع ذلك على أسباب النزول.

- الوقوف على السيرة النبوية من خلال تتبع نزول الآيات وما

يصاحبها من أحداث وأسباب نزول.

ثانياً- السنة:

السنة لغةً الطريقة المعتادة خيراً كانت هذه الطريقة أم شراً[1]، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾[2]، وقوله ﷺ: "من سنَّ في الإسلام سنةً حسنة فله أجرها وأجر من عمِل بها من بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيئ، ومن سنَّ في الإسلام سنةً سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها بعده من غير أن ينتقص من أوزارهم شيئ"[3].

ويراد بها في اصطلاح الفقهاء ما نُقل عنه ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، فالسنة القولية هي الأحاديث التي تلفَّظ بها، كقوله: "إنما الأعمال بالنيات"[4]، والسنة الفعلية هي ما صدر عنه من أفعال يُقصد بها التشريع، كصلاته ووضوئه وحجه وأمره بقطع يد السارق اليمنى من الرسغ، والسنة التقريرية هي سكوته عن انكار فعل أو قول صدر في حضوره أو في غيابه وعلِم به مما يدل على جواز الفعل، لأنه ﷺ لا يسكت عن باطل أبداً، كاقراره لمعاذ بن جبل رضي الله عنه لمَّا قال له أنه سيجتهد برأيه إذا لم يجد في الكتاب والسنة حكماً للمسألة، وإقراره للصحابيين اللذين أعاد أحدهما الصلاة ولم يُعِدها الآخر، لما صليا بالتيمم ثم وجدا الماء قبل خروج وقت الصلاة.

حكم أفعاله ﷺ:

---

[1]- أساس البلاغة: ص310.

[2]- سورة فاطر: الآية 43.

[3]- مسند ابن حنبل: حديث رقم 18693

[4]- سنن ابن ماجه: كتاب الزهد، باب النية، حديث رقم 4227.

ليس كل ما صدر عنه ﷺ يكون تشريعاً للأمة يجب العمل به، بل إن أفعاله نوعان:

- نوع ملزم للأمة، كالصلاة والوضوء والصيام، لأنه صدر عنه باعتباره نبياً ومبلغاً عن الله تعالى.

- نوع غير ملزم للأمة، ويشمل ما صدر عنه بمقتضى طبيعته البشرية، كالأكل والشرب واللباس، فهذا لا يجب متابعته عليه، وإن كان ذلك مستحباً، وفعله ﷺ لها لا يقتضي أكثر من إباحتها، ويشمل كذلك ما كان خاصاً به كوِصاله في الصوم والزواج بأكثر من أربعة أو بدون مهر ووجوب صلاة الضحى عليه، فهذا يجب عدم اتباعه فيه.

أقسام السنة:

تنقسم السنة من حيث سندها، أي من حيث روايتها عن الرسول ﷺ إلى عدة أقسام، لأن الحديث إما أن يكون متصل الإسناد ويسمى مسنداً، أو يكون منقطع الإسناد ويسمى مُرسلاً، والمسند نوعان، متواتر وخبر آحاد، وزاد الحنفية قسماً ثالثاً وهو المشهور أو المستفيض.

والمتواتر ما رواه جماعة عن جماعة يُؤمَن اتفاقهم على الكذب من زمن النبوة إلى عصر التدوين، وذلك بأن يرويه عن النبي ﷺ جمعٌ من الصحابة، يرويه عنهم جمْعٌ من التابعين، ويرويه عنهم جمعٌ من تابعي التابعين، ولا عِبرة بالتواتر بعد ذلك، لأن أخبار الآحاد تواترت بعد التدوين.

والمتواتر يفيد اليقين، لأنه قطعي الثبوت، ولهذا يكفَّر جاحده، وبه يأخذ كل الفقهاء، ومن أمثلته الكثير من السنن الفعليه لإطلاع جمهور الصحابة على أفعاله ﷺ المتكررة كالوضوء والصلاة والصيام وتناقلهم لها ونقلها إلى من بعدهم، أما السنة القولية فالمتواتر فيها قليل، ومن أمثلته حديث "من كذب عليَّ

متعمداً فليتبوأ مقعده من النار"[1]، والتواتر نوعان: لفظي ومعنوي، فالتواتر يكون لفظياً إذا كان ما يرويه كل راوٍ متفقاً مع ما يرويه الآخرون في اللفظ والمعنى، كقوله ﷺ: "من كذب عليَّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار"، إذ رواه بهذا اللفظ عن الرسول ﷺ أكثر من مائة صحابي، ويكون التواتر معنوياً إذا كان ما يرويه كل واحد من الرواة مختلفاً في لفظه مع ما يرويه الآخرون لكنه متفق معه في المعنى، كحديث رفع اليدين عند الدعاء، فقد رُوِي نحو من مائة حديث في مناسبات مختلفة وبعبارات مختلفة تتفق كلها في معنى مشترك وهو رفع اليدين عند الدعاء.

أما المشهور فهو ما كان أُحادي الأصل في عهد الصحابة ثم تواتر بعد ذلك، فهو ما رواه أحد الصحابة عن النبي ﷺ ثم رواه جمعٌ في العصرين الثاني والثالث، ومثاله حديث "إنما الأعمال بالنيات" فقد رواه عمر ﷺ ثم نقله عنه جمعٌ متواتر، وكذلك حديث بني الإسلام على خمس، فقد رواه ابن عمر ﷺ ونقله عنه جمعٌ متواتر، والمشهور لا يفيد اليقين بل يفيد طمأنينة قوية تؤكد صحته، أي ظناً قريباً من اليقين، لأنه قطعي الثبوت عن الصحابي، ولهذا يجب العمل به لكن جاحده لا يُكفَّر.

وخبر الآحاد، ومعظم السنة من هذا النوع، هو ما لم يبلغ حد التواتر أو الشهرة، بأن رواه عن النبي ﷺ أحد الصحابة وكذلك رواه واحد في عصر التابعين ومن بعدهم، وهو لا يفيد اليقين بل الظن، لأن في نسبته إلى النبي ﷺ شبهة، ولهذا لا يكفَّر جاحده، وتبعاً لذلك اختلف الفقهاء في الأخذ به ووضعوا شروطاً للتأكد من صحته كلٌ بحسب مذهبه.

---

[1]- مسند أحمد بن حنبل: حديث رقم 1416.

أما المُرسل فهو ما انقطع اسناده، بأن رواه تابعي عن الرسول ﷺ، وجمهور الفقهاء يعملون به، أما الشافعي فلا يعمل إلا بمراسيل سعيد بن المُسيّب، لأنه تتبعها فوجدها متصلة الإسناد، لأن سعيداً لا يروي إلا عن ثقة، بينما لم يعمل الظاهرية بالمرسل، لجهالة الصحابي الذي رواه عن الرسول ﷺ، وهذا يشكك في صحته.

حجية السنة ومنزلتها من القرآن:

السنة واجبة الإتباع، لأن الله أمرنا بطاعة الرسول ﷺ، حيث وردت آيات قرآنية تأمر بطاعته ﷺ وتنهى عن مخالفته، وتجعل طاعته طاعة لله، منها قوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾[1]، وقوله: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾[2]، وقوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[3]، وقوله: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾[5].

كما دلّ على حجيتها ومنزلتها من الكتاب قوله ﷺ: "تركتُ فيكم أمرين لن تضلوا بعدي أبداً ما إن تمسكتم بهما: كتاب الله وسنتي"[6]، وإقراره لمعاذ بن جبل ﷺ لما قال: "أقضي بكتاب الله، فإن لم أجد فبسنة رسوله"، كما أن الصحابة أجمعوا على وجوب اتباع سنته ﷺ في حياته وبعد مماته، ولهذا كانوا

---

[1]- سورة آل عمران: الآية 32.

[2]- سورة النساء: الآية 80.

[3]- سورة النور: الآية 63.

[4]- سورة الحشر: الآية 7.

[5]- سورة النساء: الآية 65.

[6]- الموطأ: كتاب الجامع، باب القدر، حديث رقم 1614.

يمتثلون لكل الأحكام التي أمرهم بها ﷺ دون أن يفرّقوا بين حكم مصدره القرآن وحكم مصدره السنة، ولم يجيزوا لأحد الإجتهاد في حال علمه بالسنة، بل كان أحدهم يترك رأيه إذا علِم الحديث بعد ذلك.

وإنما تأخرت مرتبة السنة عن القرآن لأنها علاوة على كونها بيان للقرآن فإنها لا تخرج عن قواعده العامة، فمرجع السنة في الحقيقة هو نصوص القرآن، لأننا عندما نعمل بالسنة إنما نعمل في الحقيقة بالكتاب، لأنها مبيّنة له، ولهذا لما قيل لأحد الصحابة، وهو مُطرِّف بن عبد الله رضي الله عنه، لا تحدثونا إلا بالقرآن، قال: "والله ما نبغي بالقرآن بدلاً وإنما نريد من هو أعلم بالقرآن منا"[1]، لأنه ﷺ إنما يتلقى ما يصدر عنه من الوحي، لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾[2]، وما رواه حسان بن عطية أن الوحي كان ينزل ويأتي جبريل للرسول ﷺ بالسنة التي تفسره[3]، ومع هذا السنة مصدر مستقل من مصادر التشريع، وهي تأتي بعد القرآن، لأنها إما مفسرة للقرآن، فتكون متأخرة عنه، لأنها تابعة له، وإما مكمِّلة له وهي بهذا لا تخرج عن قواعده، وبناءً عليه إن جاء في السنة ما يعارض ظاهره[4] القرآن وجب رده وتقديم القرآن، لأنه لا يُنظر إلى السنة إلا بعد التحقق من عدم اشتمال القرآن على حكم ما جاءت به.

أنواع الأحكام التي جاءت بها السنة:

هذه الأحكام قد تكون مطابقة لما في الكتاب ومؤكدة له، كوجوب

---

[1]- الشاطبي: ج4، ص26.

[2]- سورة النجم: الآيتان 3-4.

[3]- الشاطبي: ج4، ص26.

[4]- التعارض ظاهري فقط، أما في الحقيقة فهذا افتراض لا وجود له، إذ لا سبيل إلى وجود حديث صحيح مخالف لما في القرآن الكريم.

الصلاة والزكاة والصوم والحج وتحريم الشرك وشهادة الزور وشرب الخمر والربا وعقوق الوالدين، ومن هذا قوله ﷺ: "استوصوا بالنساء خيراً"[1]، فإنه مؤكد لقوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[2]، وحديث "لا يحل لامرئ مسلم من مال أخيه شيئ إلا بطيبة نفس منه"[3]، فإنه مؤكد لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾[4].

وقد تأتي السنة مفسرة ومبينة لما في الكتاب، لأن الله تعالى منح رسوله ﷺ حق تفسير النصوص بقوله عز وجل: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[5]، حيث فسَّر ﷺ الصلاة الوسطى الواردة في قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾[6] بأنها صلاة العصر، كما أن الصلاة وردت مجملة في الكتاب وجاءت السنة وبينت أوقاتها وكيفية أدائها وعدد ركعاتها، والزكاة جاءت مجملة في الكتاب وحددت السنة مقاديرها، وكذلك الأمر بالنسبة للحج والصوم، وعقوبة القطع وردت مطلقة في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[7] وحددت السنة أنه من الرسغ.

وقد تأتي السنة مكملة للقرآن، بأن تأتي بحكم مسألة جزئية سكت عن بيان حكمها، وقد ثبت إضافته ﷺ لأحكام غير موجودة تفصيلاً في الكتاب، كتحريم الجمع بين المرأة وعمتها ومنع الحائض من الصوم والصلاة وعدم

---

[1]- السنن الكبرى للبيهقي: كتاب القسم والنشور، باب حق المرأة على الرجل، حديث رقم 14258.

[2]- سورة النساء: الآية 19.

[3]- سنن الدارقطني: كتاب البيوع، حديث رقم 90.

[4]- سورة البقرة: الآية 188.

[5]- سورة النحل: الآية 144.

[6]- سورة البقرة: الآية 238.

[7]- سورة المائدة: الآية 83.

التوارث بين المسلم والكافر ومنع القاتل من الميراث وزكاة الفطر، وبهذا المعنى تكون السنة مصدراً تشريعياً مستقلاً، لأنها قد ورد فيها أحكام لم ترِد في الكتاب، إلا أنها في هذا لا تخرج عن القواعد العامة في الكتاب.

ثالثاً- الإجماع:

الإجماع لغةً الإتفاق على الشيئ أو العزم عليه[1]، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ﴾[2]، أي اعزموا، واصطلاحاً هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ في عصر ما بعد وفاته على حكم شرعي[3]، فلا أثر لإتفاق العامة أو خِلافهم، ولابد من اتفاق جميع المجتهدين عند الجمهور، وإن كان بعض العلماء يكتفي برأي الأكثرية[4]، ولذا لو خلا عصر ما من المجتهدين لم يتحقق الإجماع، وإذا وُجِد عدد منهم في أي زمن تحقق الإجماع باتفاقهم مهما كان عددهم، إن كانوا أكثر من واحد، لأن الواحد قد يخطئ، فلا يكون رأيه حجة قطعية، ولا يعتد بإجماع في حياته ﷺ، لأنه إن وافقهم فيما اتفقوا عليه كان سنة تقريرية، وإن خالفهم سقط ما اتفقوا عليه وثبت خلافه بالسنة، ولابد أن يكون المجتهدين من أمة محمد ﷺ، فلا يُعد اتفاق المجتهدين من أتباع الأنبياء السابقين أو الكفار إجماعاً لا قبل الإسلام ولا بعده، لاختصاص أمة محمد ﷺ بالعصمة من الخطأ، لأن قول غير المسلمين غير مقبول في المسائل الدينية، ولابد أن يكون الإجماع في شأن حكم شرعي، فإن كان الحكم دنيوياً أو كان حكماً دينياً غير اجتهادي كأحوال الآخرة وعلامات الساعة مما يُعتمد في

---

[1]- الصحاح: ج3، ص1199.

[2]- سورة يونس: الآية 71.

[3]- الأسنوي: ص451.

[4]- ويرى مالك أن الإجماع يتحقق بإتفاق أهل المدينة، أما الشيعة فيرون أنه يتحقق بموافقة إتفاق مجتهديهم أو مجتهدي الأمة لقول الإمام، ويرى الظاهرية تحققه بإتفاق الصحابة دون غيرهم.

معرفته على النقل فقط أو كان حكماً دينياً ثبت بدليل قطعي كوجوب الصلاة فلا يعتبر إجماعاً، لأنه ثابت قبل الإجماع بدليل لا شبهة فيه، ولابد أن يكون الاتفاق بين مجتهدي عصر واحد، وإن خالفهم مجتهدو العصور اللاحقة، إذ العبرة بإتفاق مجتهدي عصر واحد لا كل العصور وإلا استحال تحقق الإجماع قبل يوم القيامة.

حجية الإجماع:

الإجماع الصريح حجة عند الجمهور، يجب العمل به وتحرُم مخالفته، ودليلهم قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾[1]، فالآية تفيد أن اتباع سبيل المؤمنين واجب، وأن مخالفته معصية، وسبيلهم هو ما أجمعوا عليه، وبهذا فالإجماع واجب الإتباع[2].

ومن السنة استدلوا بالأحاديث الدالة على عصمة الأمة من الخطأ كقوله ﷺ: "لا تجتمع أمتي على ضلالة"[3]، كما أن العقل يقر حجية الإجماع، لاستحالة أن يتفق جميع المجتهدين على خطأ، ولا ينتبه إليه واحدٌ منهم.

لكن الخوارج لم يعترفوا بالإجماع، مستدلين بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾[4]، فقد جعل الله المرجع الكتاب والسنة، فلا يصح أن يكون الإجماع مرجعاً شرعياً.

كما لم يعترف بعض الشيعة بالإجماع، ولم يقبلوا إلا إجماع أهل البيت

---

[1]- سورة النساء: الآية 115.

[2]- القرطبي: ج5، ص386.

[3]- سنن ابن ماجه: كتاب الفتن، باب السواد الأعظم، حديث رقم 3950.

[4]- سورة النساء: الآية 59.

فقط، أو الإجماع الذي اشترك فيه الإمام المعصوم، وهذا في الحقيقة ليس إجماعاً، بل هو رأي للإمام وحده، ودليل هؤلاء قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[1]، حيث رأوا أن الخطأ رِجْس، فلا يجوز على أهل البيت، ولكن هذا الدليل محل نظر من جهتين، الأولى أن مفهوم أهل البيت ليس كما قال الشيعة، لأن ما سبق الآية المستدل بها وما لحِقها يدل على أن المراد بأهل البيت أمهات المؤمنين، لأن الخطاب في سياق الآيات لأزواج النبي ﷺ، قال تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا (32) وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا (33) وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾[2]، والثانية أن الرِجْس كما يتضح من الآيات ليس الخطأ في الاجتهاد كما يقول الشيعة بل هو ما يُنقِص من قدْر النبوة من المعاصي، فقد شاء الله أن يطهرهن منه، لأن الخطأ في الاجتهاد ليس معصية، لقوله ﷺ: "إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر".

كما لم يأخذ الظاهرية بالإجماع لعدم امكانية تحققه في رأيهم، ولأن النبي ﷺ لما سأل معاذاً ﷺ عن الأدلة التي يعتمد عليها في قضائه، لم يذكر الإجماع من بينها، وقد أقره على ذلك.

وضعف هذا الدليل يكمن في أنه ﷺ صوَّب معاذاً ﷺ لما أتى بالأدلة التي يمكن العمل بها في ذلك الوقت، وتعتبر حجةً في زمانه ﷺ، والإجماع لا

---

[1]- سورة الأحزاب: الآية 33.

[2]- سورة الأحزاب: الآيات 32-33-34.

يُعتبر حجة في حياته ﷺ، ولهذا لم يُذكر ضمن الأدلة التي يصح الرجوع إليها لبيان الحكم الشرعي، ولما أذِن ﷺ لمعاذ ﷺ في الاجتهاد، وهو فرد، فإن اجتهاد مجتهدي الأمة، والذي يؤول إلى اتفاق، أولى بالقبول.

وقد تحقق الإجماع فعلاً، وخاصةً في عصر عمر ﷺ، لأنه منع الصحابة المجتهدين من مغادرة المدينة، وقد أجمع الصحابة على قتال مانعي الزكاة وجمع القرآن في مصحف واحد وزيادة الأذان الثاني يوم الجمعة وتحريم شحم الخنزير رغم أن القرآن حرم لحمه فقط.

الإجماع السكوتي:

يتحقق الإجماع بإتفاق المجتهدين على حكم واحد، إن كانوا في مجلس واحد، أو بموافقة كل منهم على الحكم بعد أن تُعرض عليه المسألة، إذا كانوا في مجالس متفرقة، وهذا إجماع صريح، وقد يكون الإجماع سكوتياً، بأن يتكلم البعض في المسألة ويسكت الآخرون، بعد عِلمهم بالحكم ومُضِي مدة للتأمل بعد صدور الحكم دون وجود مانع يخيف الساكت من إبداء رأيه، وكان السكوت مجرداً مما يدل على الرضا، وكان الاستحسان غير مصحوب بما يدل على الكراهية، وإلا كان إجماعاً صريحاً في الأول، ولم يتحقق الإجماع في الحالة الثانية، والإجماع السكوتي حجة عند الحنابلة وأكثر الحنفية، لأنه موافقةٌ ضمنية من الساكتين على ما صدر من البعض، إذ لو كان رأيهم خطأ لأنكروه عليهم، لأن إعلان الرأي بالموافقة من كل أهل الفتوى غير معتاد، بل المعتاد في كل عصر أن يتولى كبار العلماء الفتوى ويسلِّم الباقون لهم بذلك، ولا يبدون رأيهم إلا في حال عدم الموافقة، لأن السكوت عن الحق حرام.

ويرى الظاهرية وبعض الجمهور أنه ليس إجماعاً، ولهذا لا يُعتد به، لأن السكوت يحتمل الموافقة وعدمها، ومع هذا الاحتمال لا يصح الاستدلال

به، إذ لا يُنسب لساكتٍ قول، لأن الإدعاء بتحقق الإجماع بسكوت باقي المجتهدين يحمِّلهم تبِعة رأي لم يصدر عنهم، وتفسير سكوتهم بالموافقة لم يقُم عليه دليل، إذ لو كانوا موافقين لصرَّحوا بذلك.

رابعاً- فتوى الصحابي:

قوْلُ الصحابي كنا نفعل أو نقول كذا في زمن النبي ﷺ يعتبر حجة، لأنه سنة رواها هذا الصحابي، كما أن اجتهاد الصحابة في حياته ﷺ ليس مصدراً للتشريع، لأنهم كانوا يرجعون إليه في اجتهادهم، فيبين لهم وجه الصواب أو الخطأ، فيكون المصدر هو السنة لا اجتهادهم، وهذا لا خلاف فيه بين العلماء، وإنما الخلاف في اجتهاد الصحابة بعد وفاته ﷺ، وفي شأنه اتفق العلماء على ما يلي:

1-إن اتفق الصحابة على حُكم كان قولهم حجة على غيرهم، لأنه إجماع صريح، وكذلك صدور الفتوى من أحدهم ولم يُعرف لها مخالف، لأنها بمثابة إجماع سكوتي.

2- قول الصحابي ليس حجة على صحابي آخر، لأن الصحابة اختلفوا في كثير من المسائل، ولو كان قول أحدهم حجة على غيره لما حدث ذلك الاختلاف.

أما الخلاف فكان بشأن مدى حجية قول الصحابي بالنسبة للتابعين ومن بعدهم، وفي صدده ظهر اتجاهان:

الأول، وهو رأي الجمهور، ويرى من قال به حجّية فتوى الصحابي، لأن الصحابة أفقه الأمة، وغيرهم لا يساويهم في هذا، لأن أحدهم كان يرى الرأي فينزل القرآن بموافقته، كما رأى عمر ﷺ في أسرى بدر أن تُضرب أعناقهم، ورأى أن يُتخذ مقام إبراهيم مصلًّى، ورأى عدم الصلاة على عبد الله

بن أُبَيْ بن سلول المنافق فنزل القرآن بموافقته، ولأن فتوى الصحابي أقرب إلى فهم روح الشريعة وأهدافها، لأن إدراك الصحابة لأحكام الشريعة أكثر من إدراك غيرهم، فيكون رأيهم أولى بالإتباع، كما يجوز أن يكون ذلك الحكم سمعه الصحابي من الرسول ﷺ، ولو كان أساس الحكم هو القياس فقياس الصحابة أفضل من قياس غيرهم، والملاحظ أن الصحابة كثيراً ما كانوا يذكرون الأحكام التي بينها الرسول ﷺ لهم من غير أن ينسبوها إليه، فأبو بكر ﷺ مثلاً لم يُرْوَ عنه إلا مائة حديث، رغم أنه صحب النبي ﷺ من قبل مبعثه إلى وفاته، فكان أعلم الأمة بالنبي ﷺ وبقوله وفعله وسيرته، وكذلك كل الصحابة الكبار روايتهم قليلة بالنسبة لما سمعوه، ولو رووا كل ما سمعوه وشاهدوه لزادوا على رواية أبي هريرة ﷺ أضعافاً مضاعفة، وهو الذي لم يصحب النبي ﷺ إلا أربع سنوات، ومع هذا هو أكثر الصحابة رواية للحديث.

ويستدل الجمهور على حجية فتوى الصحابة بقوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾[1]، ووجه الاستدلال أن الله أثنى عليهم وعلى من تبِعهم فكان اتباعهم واجباً، كما استدلوا بحديث "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين"[2].

والثاني هو رأي الشيعة، إذ رأوا أن قول الصحابي لا يعتبر حجة، لأن مصادر التشريع عندهم هي الكتاب والسنة وأقوال الأئمة المعصومين، والصحابة غير معصومين، وقد وافقهم بعض المتأخرين من الجمهور كالغزالي والشوكاني في هذا الرأي، لأن الصحابي مجتهدٌ يجوز عليه الخطأ، فالعصمة من الخطأ لم تثبت لغير النبي ﷺ، فلا يكون عندئذ قول الصحابي

---

[1]- سورة التوبة: الآية 100.

[2]- سنن البيهقي: كتاب آداب القاضي، باب ما يقضي به القاضي ويفتي به المفتي، حديث رقم 19709.

حجة، واختلاف الصحابة في الفتاوى يؤكد احتمال وقوع الخطأ منهم.

وقد ردَّ هؤلاء الأدلة النصية السابقة بحجَّة أنها في معرض الثناء الذي يوجِب حُسن الاعتقاد في دينهم ومحلِّهم عند الله تعالى، ولا يوجب تقليدهم، لأن النبي ﷺ أثنى على آحاد الصحابة ولم يتميز هؤلاء بوجوب تقليدهم، فحسب رأي هؤلاء مقام الصُّحبة عظيم، ولكنه في نطاق الفضيلة وارتفاع الدرجة، ولا يلزم من ذلك أن يكون الصحابة بمنزلة الرسول ﷺ في حجية القول وإلزام الناس بوجوب الإتباع، لأن بعض التابعين خالفوا أقوال الصحابة ولم يُنكَر ذلك عليهم، بل إن بعض الصحابة رجع عن رأيه إلى رأي التابعي، ولو كان قول الصحابي حجة على غيره من المجتهدين لما جاز تقديم قول التابعي عليه، ومن ذلك أن علياً ﷺ تحاكم إلى شُريح القاضي، وهو تابعي، في درعٍ له وجدها عند يهودي، وأثبت علي دعواه بإحضار مولاه قُنْبر وابنه الحسن ليشهدا له، فردَّ شريح شهادة الحسن، وقبِل شهادة قنبر، وكان علي ﷺ يرى جواز شهادة الابن لأبيه، كما أن ابن عباس ﷺ أفتى فيمن نذر أن يذبح ابنه بذبْح مائة من الإبل، فعلِم مسروق بذلك، وهو تابعي، فخالفه وأفتى بذبح شاة واحدة، وقال ليس ولده خيراً من إسماعيل، وقد فداه الله بذبح عظيم، فرجع ابن عباس إلى قول مسروق.

والراجح هو رأي الجمهور، لأن الصحابة أكثر علماً بالشريعة، ورأيهم لنا خيرٌ من رأينا لأنفسنا، ونحن لا نأخذ به على أنهم حلوا محل الرسول ﷺ بل لأن رأيهم أقرب إلى الصواب من قولنا، ومع هذا كله فقول الصحابي لا يعفي المجتهد من طلب الدليل، فمتى وجده لم يجُزْ له العدول عنه إلى قول غيره، ولو كان صحابياً، فإن لم يكن ثمة دليل فإتباع قول الصحابي أولى من القول بالهوى والرأي غير المستند إلى الدليل.

منزلة فتوى الصحابي:

تأتي عند من يعمل بها بعد الكتاب والسنة والإجماع، وتتقدم على القياس، وإذا اختلف الصحابة في فتاويهم فلابد للمجتهد من الاختيار من بينها إذا لم يتمكن من التوفيق بينها، لأنه لا يمكنه العمل بها جميعاً، وقد كان الشافعي يختار منها ما يراه أقرب إلى نصوص الكتاب والسنة[1]، أما أبو حنيفة فكان يختار منها ما يشاء ويدع ما يشاء، ولا يتعداها إلى أقوال التابعين، ويرى الحنابلة أن الأولى الاختيار بحسب القرب من الكتاب والسنة ثم بحسب عِلم الصحابي[2].

خامساً- شرْع من قبْلَنا:

شاءت سنته تعالى في خلقِه أن تأتي أحكامه للناس على مراحل، مما استوجب تعدد الرسل، فكانت رسالات إبراهيم ونوح وموسى وعيسى وغيرهم عليهم السلام، وفيها أحكام مُلزِمة، بعضها اعتقادي تتفق فيه كل الرسالات، وبعضها عملي قد يختلف من شريعة إلى أخرى، وكل شريعة تأمر وتنهى، وقد تأمر بما جاء في سابقتها، وقد تزيد عليه، وقد تنهى عنه، وقد تخفف منه، وقد تحكي الشريعة اللاحقة أحكام الشرائع السابقة دون أن تأمر بها أو تنهى عنها، وهذا ما حدث مع الشريعة الإسلامية فدرسه علماء الأصول تحت عنوان شَرْع من قبلنا، فما المقصود به عندهم؟

يُقصد به ما شرعه الله في الشرائع السماوية من الأحكام العملية، وعرفناه عن طريق الكتاب والسنة، ولهذا ما لم يرد ذِكره فيهما من أحكام الشرائع السابقة لا يعتبر شرْعاً لنا بلا خلاف، لعدم الثقة بصحة روايته، ومن

---

[1]- الشافعي: الأم، ج7، ص247.

[2]- ابن القيم: ج1، ص30.

باب أولى لا يدخل في الموضوع الشرائع الوضعية السابقة على الإسلام كشريعة حمورابي والفراعنة والإغريق والرومان.

وما شرعه الله على من سبقنا منه ما ورد في شريعتنا ما يقرُّه، وهو بهذا شرعٌ لنا، لا لأنه ورد في شريعة سابقة بل لأن شريعتنا تأمرنا بإتباعه، كالصوم فقد قال تعالى فيه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[1]، وتشريع الأضحية بقوله ﷺ لما سُئل عنها: "سنةَ أبيكم إبراهيم"[2]، ومنه ما ثبت في شريعتنا نسخه، وهو بهذا غير ثابت في حقنا، من ذلك أنه تعالى فرض على من قبلنا أنه إذا أذنب أحدهم وأراد التوبة فعليه أن يقتل نفسه، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ﴾[3]، ومن هذا أيضا قوله ﷺ: "أُحِلَّت لي الغنائم ولم تحِل لأحدٍ من قبلي"[4]، وهذا يدل على أن أخْذ الغنائم كان محرَّماً على الغانمين ثم أُبيح في شريعتنا.

وهذا كله محل إتفاق بين الفقهاء، إلا أنهم اختلفوا فيما ورد من أحكام الشرائع السابقة في الكتاب والسنة من غير إنكار لها ولا إقرار، كقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ﴾[5]، فإنه إخبار عما شُرِع في التوراة لبني إسرائيل، فالجمهور يرون الالتزام به، لأن

---

[1]- سورة البقرة: الآية 183.

[2]- سنن ابن ماجه: كتاب الأضاحي، باب ثواب الأضحية، حديث رقم 3127.

[3]- سورة البقرة: الآية 54.

[4]- صحيح مسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة، حديث رقم 521.

[5]- سورة المائدة: الآية 45.

حكايته في نصوص شريعتنا ليست لمجرد الإخبار، وإنما هي للإتباع والعمل، لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ﴾[1]، فالآية تصرّح بأن التوراة يحكم بها النبيون، ولاشك أن رسولنا منهم، كما أنه ﷺ رجع إلى التوراة عندما ترافع إليه اليهود في زنا المحصن.

بينما يرى الظاهرية وبعض الجمهور أن ذلك لا يكون شرعاً لنا، لأن الشرائع السابقة مخصوصةٌ بأمم معينة بينما شريعتنا عامة، وهي ناسخة لكل ما سبقها من شرائع، فلا تكون الشرائع السابقة شرعاً لنا ما لم يوجد في شرعنا ما يدل على الالتزام بها، وقد استدل هؤلاء بقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[2]، وبحديث: "كان النبي يُبعث إلى قومه خاصةً، وبُعثت إلى الناس عامةً"[3]، إذ لكل أمة شريعة، فلا تُطالب أمة بالامتثال لشريعة أمة أخرى، كما استدلوا بأنه ﷺ أقرَّ معاذاً رضي الله عنه على الأخذ بالاجتهاد إذا لم يجد في المسألة حكماً في الكتاب والسنة، ولو كان شرع من قبلنا مصدراً لأحكامنا لما جاز العدول عنه إلى الاجتهاد، ولو كان شرع من قبلنا شرعٌ لنا لوجب على النبي ﷺ تعلمه وكذلك أمته، ولوجب على مجتهدي الأمة البحث عنه والسؤال عمَّا فيه عند حدوث الوقائع المختَلف فيها فيما بينهم.

والراجح ما يراه الجمهور، لأن شريعتنا نسخت من الشرائع السابقة ما تناقض معها، ولم تنسخها نسخاً كاملاً، وما ذكره القرآن أو السنة من شرع من قبلنا هو حكمٌ شرعي وصل إلينا دون ما يفيد نسخه، فوجب العمل به، والقرآن مصدِّقٌ للكتب السماوية والأصل فيه إقرار ما ورد في تلك الشرائع إلا ما ثبت

---

[1]- سورة المائدة: الآية 44.

[2]- سورة المائدة: الآية 48.

[3]- سنن الدارمي: كتاب الصلاة، باب الأرض كلها طاهرة، حديث رقم 1389.

نسخه، ولأن شرع من قبلنا لم يُذكر في حديث معاذ ﷺ لأن القرآن يشمله.

سادساً- العرف:

العرف هو ما اعتاده الناس ولم يعارضه الشرع، وهو يختلف عن العادة، لأنها قد تكون فردية أما العرف فلا يكون إلا عادة جماعية، وهو نوعان: لفظي وفعلي، فاللفظي هو تعارف الناس على استعمال ألفاظ بمعانٍ معينة، كتعارفهم على إطلاق لفظ الولد على الذكر دون البنت مع أنه في اللغة يشمل النوعين، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ﴾[1]، وقوله: ﴿يوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾[2]، وتعارفهم على إطلاق اللحم على ما عدا السمك رغم أنه يشمله في اللغة، ولهذا وصفه القرآن بأنه لحم في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾[3].

والعرف الفعلي مثاله تعارف الناس على تعجيل أجرة المسكن قبل سكنه وعلى تعطيل العمل بعض أيام الأسبوع وتقديم بعض الصدَاق وتأخير بعضه وعلى أن تكون وليمة عقد الزواج عند الزوجة ووليمة الزفاف عند الزوج.

والعرف يكون عاماً إذا اعتاده جميع الناس، ويكون خاصاً إذا ساد لدى طائفة معينة كالمحامين أو ساد في مكان معين.

شروط العرف:

1- أن يغلُب استعماله عند من تعارفوا عليه، فإن كانوا يتعاملون به

---

[1]- سورة النساء: الآية 12.

[2]- سورة النساء: الآية 11.

[3]- سورة النحل: الآية 14.

أحياناً فلا يسمى عرفاً، وبهذا فالعرف يختلف عن الإجماع، لأنه يتحقق باعتبار أغلب الناس لأمرٍ لا يُعارض نصاً أو إجماعاً، والإجماع لا يتحقق إلا بإتفاق المجتهدين أما العرف فيكون منهم ومن العامة، كما أن الإجماع حجة على جميع الناس والعرف حجة على من تعارفوا عليه فقط.

2- ألا يخالف الأحكام الشرعية، لأن اعتبار العرف إذا عارضها فيه إلغاء لها، لأن نصوص الشريعة مقدمة على العرف، إذ جاءت الشريعة لإخضاع المكلفين لا أن تخضع هي لأعرافهم، كما أن الحكم الشرعي حُجة على الجميع بينما العرف حجّيته قاصرة على من تعارفوا عليه فقط، ولهذا لا يغير من الحرمة اعتياد بعض الناس أو كلهم شرب الخمر أو التعامل بالربا، وهذا يعني أن مرتبة العرف متأخرة عن النصوص الشرعية.

3- ألا يصرح أحد العاقديْن بخلافه، لأن العرف يكمِّل إرادة العاقدين، فإن صرَّحا بخلافِه وجب إعمال ما صرحا به لا ما جرى عليه العرف في التعامل، فلو اشترطت الزوجة تعجيل الزوج للمهر فلا يؤثر في الشرط كون العرف جارياً على أن يعجِّل الزوج نصف المهر ويؤجل النصف الآخر، ولو اشترط المشترى تأجيل الثمن فلا أهمية لاحتجاج البائع بجريان العرف بتعجيل الثمن، ولو اشترط المشتري أن نفقات تسجيل العقد على البائع فلا يؤثر في هذا العرف الجاري بأن النفقات على المشتري.

حجية العرف:

للعرف حجّيته في الشريعة، إذ راعته في كثير من أحكامها، لأن فيه رعايةً لمصالح الناس ودفعاً للحرج عنهم، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ

وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾[1]، ولما كان العرف أساس التشريع في الجاهلية فقد أقرَّت الشريعة بعض أعرافهم كالبيع والإجارة والزواج، وعدَّلت بعضها كالإقتراض بالربا، حيث أقرت الإقتراض وألغت الربا، وألغت بعضها كالثأر ووأد البنات وشرب الخمر.

والأحكام المستمدة من العرف لها ميزتان هما أن الناس على عِلمٍ مسبق بها مما يقلل من اختلافهم فيها، وأنها أحكام مألوفة لهم لاعتيادهم عليها قبل إلزامهم بها شرعاً، ولهذا راعى الصحابة ومن بعدَهم من الفقهاء الأعراف السائدة بين الناس في فتاويهم، وبنوا عليها عدة قواعد شرعية منها: المعروف عرفاً كالمشروط نصاً، والثابت بالعرف كالثابت بالنص، والعادة محكَّمة، والحقيقة تُترك بدلالة العادة، أي أن الألفاظ تُحمل في تصرفات الناس على معانيها بينهم لا على معانيها الحقيقية في أصل اللغة.

وللعرف حجيته ما لم يخالف الكتاب والسنة والإجماع، فإن خالفها فلا يعتد به ووجب تغييره، كتعارف الناس التعامل بالربا أو أخذ الرشوة، لأن إعمال العرف هنا فيه إهمال للنص الشرعي، وإلا أصبح العرف هو التشريع والنصوص الشرعية مجرد شكل فقط.

تطبيقات العرف:

من تطبيقات العرف أن الشخص لو حلف ألا يضع قدمه في بيتك لفُهِم أن مراده دخوله لا مجرد وضع القدم، ولو وكَّله في شراء لحم فاشترى سمكاً كان مخالفاً للوكالة، وللشخص ذبْح شاة غيره المشرِفة على الهلاك لإجازة العرف التصرف في مال الغير في هذه الحالة دون إذنه، لأن المنع من

[1]- سورة الأعراف: الآية 199.

التصرف في مال الغير كان للضرر وتركُ التصرف هنا هو الضرر، ولو ادعى فقيرٌ أن ثرياً استدان منه مبلغاً كبيراً ولا بينة له لا يُصدَّق، لأن العرف يكذِّبه، ولو حلف ألا يأكل لحماً لم يحنث بأكل السمك، والسب يحدد العرف معنى ألفاظه، ولو حلف أن يمشي إلى بيت الله انصرف قوله إلى الحج أو العمرة، وإذا لم يُبيَّن مقدار المهر المعجل والمؤجل في العقد كان الحكم للعرف.

ولما كان العرف مبناه ما اعتاده الناس فإنه يتغير إذا تغيرت عاداتهم، ولهذا قرَّر الفقهاء أنه لا يُنكر تغير الأحكام بتغير الأزمان، وقرروا أن اختلاف الأحكام مبناه تغيُّر العرف، فهو اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان، لأن بعض الأحكام قد تُؤتِي ثمارها في زمن وتُؤتِي عكس ذلك في زمن آخر، من ذلك أن الواجبات الشرعية كتعليم القرآن والإمامة وخُطبة الجمعة لم يكن أخذُ الأجرة عليها جائزاً، لأنها عبادات، والعبادة أجرُها على الله، ولكن المتأخرين لمَّا لاحظوا قُعود الهمم عن القيام بها أفتوا بجواز أخذ الأجرة على القيام بها، لأن تطبيق الحكم السابق يُفضي إلى ضررٍ عام بعد أن لم يوجد من يقبل القيام بها حِسْبةً لله تعالى.

الفصل الثاني

المصادر العقلية

وتشمل القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع والاستصحاب.

أولا- القياس:

لا يمكن لأي تشريع أن تُحيط نصوصه بجميع أحكام الحوادث والمسائل الفرعية، وإنما يقتصر عادة على ذِكر الأصول العامة، ويترك أمر التطبيق إلى القضاة والفقهاء، ليجتهدوا في أحكام المسائل الجزئية، ويحاولوا إلحاق الحكم بما هو منصوص عليه، والشريعة تتجاوب مع ذلك، مراعاةً لحُكم التطور وتجدُّد الحوادث وتشعُّب القضايا، فنراها تنص في مصدريها الأصليين على القواعد العامة تاركةً التفاصيل لمجتهدي الأمة الذين تشبَّعت أرواحهم بمقاصد الشرع وأحاطت مداركهم بدقائق التشريع، ومن هنا برزت الحاجة إلى الاجتهاد بالرأي الصحيح، وهو ما يُسمى القياس.

والقياس لغة التقدير والتسوية بين شيئين[1]، واصطلاحاً هو إلحاق أمرٍ لا نص فيه من الكتاب والسنة والإجماع بآخر منصوص على حكمه وتطبيق حكمه عليه لإشتراكهما في العلة التي شُرِع لأجلها الحكم[2].

فإذا ورد نص أو إجماع بحكم الواقعة وعرف المجتهد علة الحكم، ثم لاحظ وجود نفس العلة في واقعة أخرى، فإنه يغلب على الظن الاشتراك في الحُكم بين الواقعتين، فيُلحِق ما لم يُنَص عليه بما ورد فيه نص، ويسمى هذا الإلحاق بالقياس، ومن أمثلته الحكم بكراهية الإجارة بعد النداء لصلاة الجمعة

---

[1]- لسان العرب: ج8، ص740.

[2]- أنظر عبد السلام أبو ناجي: ص261.

قياساً على كراهية البيع التي نُصّ على حكمها، لمَا في ذلك من الإشغال عن الصلاة، وحرمان الموصى له قاتِل الموصِي من الوصية إلحاقاً له بالوارث قاتل المورث لمَّا استعجل الإرث قبل أوانه فرُدَّ عليه قصده وحُرِم منه، حتى لا تكون المعصية سبباً في جلب المنفعة، وتحريم الإجارة على الإجارة، قياساً لها على الخطبة والبيع المنهي عنهما بحديث "لا يبِعْ بعضكم على بيع بعض، ولا يخطب بعضكم على خطبة بعض"[1]، لإتحادهما في علة الإيذاء.

أركان القياس:

له أربعة أركان هي:

- مقيس عليه، وهو ما ورد نصٌ بحكمه، ويُسمى أصلاً.
- مقيس، وهو ما لم يرد نصٌ بحكمه، ويسمى فرعاً.
- العلة، وهي الوصف المشترك بين الأصل والفرع، والذي لأجله شُرِع الحكم في الأصل.
- حكم الأصل، وهو الحكم الشرعي الثابت للأصل بنص أو إجماع ويريد المجتهد تطبيقه على الفرع لوجود نفس الوصف فيه.

شروط القياس:

يُشترط في الأصل أن يكون ثابتاً بنصٍّ من الكتاب أو السنة أو مجْمعاً عليه، ويشترط في الفرع تحقق العلة فيه، ويشترط في الحكم أن يكون معللاً بعلة يدركها العقل، ولهذا لا يصح القياس على ما قام الدليل على اختصاصه ﷺ به، كزواجه بأكثر من أربعة وتحريم الزواج بنسائه من بعده، والأحكام الخاصة ببعض الصحابة كالحكم بقبول شهادة خُزيمة بن ثابت ﷺ وحده، وقيام

[1]- صحيح مسلم: كتاب النكاح، باب تحريم الخطبة على خطبة أخيه، حديث رقم 1412.

شهادته مقام شهادة رجلين، إذ لا يصح قياس شهادة غيره من الأمة ولو كان أفضل منه كالخلفاء الراشدين على شهادته، كما لا يصح القياس على المقدَّرات الشرعية التي لا تُدرك علتها كأعداد الركعات ومقادير الحدود والكفارات، والأحكام الثابتة بالقياس لا يُقاس عليها، وإنما يُقاس على الحكم الأصلي، لئلا يكون في ذلك إطالة بلا فائدة، ويشترط اتحاد العلة في الأصل والفرع، لأن الشيئ إنما يُلحق بغيره إذا ساواه من جميع الوجوه، ويجب ألا يكون في الفرع نص أو إجماع يدل على حكمٍ مخالفٍ للقياس.

حجية القياس:

القياس حُجة شرعية عند الجمهور، يجب اللجوء إليه عند عدم النص أو الإجماع، لقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾[1]، والاعتبار هو الانتقال من الشيئ إلى غيره، وهذا هو القياس، لأن فيه نقلاً للحكم من الأصل إلى الفرع، كما رُوِي أنه ﷺ قال لمعاذ ﷺ لما بعثه إلى اليمن قاضياً: بما تحكم؟ فقال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: فبسنة رسوله، قال: فإن لم تجد؟ قال: اجتهد برأيي، فأعجب به ﷺ، والاجتهاد بالرأي لابد أن يعتمد على أصل، وهذا هو القياس.

كما أنه ﷺ لمّا بعث أبا موسى الأشعري ﷺ إلى اليمن قاضياً، قال له: بما تقضي؟ قال: "إن لم أجد الحكم في الكتاب والسنة قِست الأمر بالأمر، فما كان أقرب إلى الحق عمِلت به"، فها هو يصرّح بالعمل بابلقياس، والرسول ﷺ يقرُّه على ذلك، ولهذا لما سألت امرأةٌ النبي ﷺ عن أبيها، وقد أدركه الحج ولم يستطع لكبره، أينفعه إن حججْتُ عنه؟ فقال: نعم، فإنه لو كان على أبيك ديْن

[1]- سورة الحشر: الآية 2.

قضيته[1]، ووجه الاستدلال أنه ﷺ ألحق ديْن الله بديْن الآدمي في وجوب القضاء ونفعه، وهذا هو القياس، وقد أجمع الصحابة على الاحتجاج بالقياس، إذ اختاروا أبا بكر ﷺ للخلافة، قياساً للإمامة الدنيوية على الإمامة في الصلاة، عندما أنابه ﷺ فيها، فقالوا: "رضيَه رسول الله لديننا أفلا نرضاه لدنيانا"[2]، كما قاس علي ﷺ حدَّ شُرْب الخمر على حد القذف بقوله: "أراه إذا شرِب سَكِر، وإذا سَكر هذى، وإذا هذى افترى، فعليه حد المفتري"[3]، كما أن نصوص القرآن متناهية محدودة لانتهاء الوحي بوفاته ﷺ، والحوادث غير متناهية، ولابد من بيان حكم كل الوقائع، وهذا لا يتحقق إلا بقياس ما لم يُنص عليه على ما نُص عليه في الكتاب والسنة، كما أن التماثل في الصفات بين الأصل والفرع يوجب التساوي في الحكم، لأن نظير الحق لابد أن يكون حقاً، ونظير الباطل لابد أن يكون مثله باطلاً، والقول بعكس ذلك يوقِع في تناقض تأباه الشريعة.

ولم يأخذ بالقياس الظاهرية[4] وبعض الشيعة، ودليلهم نهي القرآن عن الأخذ بالظن في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[5]، والقياس ظن لأنه يبنى على استنتاج علة في المقيس عليه، فيكون منهياً عن اتباعه والعمل به، وبهذا لا يمكن أن يكون حجة في إثبات الأحكام الشرعية، كما أن القياس يؤدي إلى الاختلاف في الرأي والتناقض في الأحكام، وهذا منهي عنه،

---

[1]- سنن ابن ماجه: كتاب المناسك، باب الحج عن الحي إذا لم يستطع، حديث رقم 2909.

[2]- ابن القيم: ج1، ص210.

[3]- المرجع السابق: ج1، ص211.

[4]- المحلى: ج1، ص56 وما بعدها.

[5]- سورة يونس: الآية 36.

بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾[1].

ولكن دليل هؤلاء محل نظر، لأنه يخص الحكم بالهوى، بينما القياس يستند إلى علة حقيقية، ولا يكون إلا بعد إعمال الفكر، كما أن التنازع المنهي عنه شرعاً هو ما كان في العقائد وأصول الدين والأمور العامة كسياسة الدولة وشئون الحرب، ولا يشمل الاختلاف في المسائل الجزئية، لأنه لا يترتب عليها تفرُّق المسلمين، وقد أدى إغفال هؤلاء للقياس بهم إلى نتائج غريبة، منها تقريرهم أن سُؤر الخنزير طاهر، وهو ما تبقى من شُرْبه، بينما سُؤر الكلب نجس، لورود النص بنجاسة سؤر الكلب فقط، وبول الكلب والخنزير طاهر وبول الإنسان نجس، لورود النص بذلك، وقرروا أن لُعاب الكلب نجس وبوله طاهر لذات التعليل.

والقياس وإن تأخر عن الإجماع إلا أنه أعظم منه أثراً، لكثرة ما يرجع إليه من أحكام فقهية، لأن الإجماع مسائلة محصورة، ولم يُزد عليها منذ عهد الصحابة، أما القياس فلا يُشترط فيه اتفاق المجتهدين، بل لكل مجتهد أن يقيس كل ما لم يرد حكمه على ما ورد حكمه.

ثانيا- الاستحسان:

الاستحسان لغة اعتبار الشيئ حسناً[2]، واصطلاحاً هو العدول في مسألة عن مثل ما حُكِم به في أمثالها لسبب يقتضي هذا العدول، أي هو عدول المجتهد عن حُكمٍ كلي إلى حكمٍ استثنائي لدليلٍ رجَّح لديه هذا العدول[3]، وإيضاح ذلك أن المجتهد يرى أنه إذا أجرى القياس على عمومه أوقع ذلك في

---

[1]- سورة الأنفال: الآية 46.

[2]- الصحاح: ج5، ص2099.

[3]- أبو ناجي: ص321.

ضيقٍ وحرج أو فوّت مصلحة أو أدى إلى مفسدة، فيعدُل عن ذلك إلى حكمٍ آخر لدليل شرعي آخر يقتضي هذا العدول، فكان الاستحسان بهذا علاجاً لِما يترتب على عموم القياس في حالةٍ مخصوصة من حرج، ولهذا قال الأحناف أن "القياس يقتضي الحظر والاستحسان يقتضي الإباحة"، ولذا عرَّفوه بأنه ترْكُ القياس والأخذ بما هو أرفق بالناس.

حجية الاستحسان:

أكثر الأحناف من الأخذ بالاستحسان، لأنهم أكثروا من استعمال القياس، كما أخذ به الحنابلة والمالكية، واعتبروه حجة بعد الكتاب والسنة والإجماع والقياس[1]، ودليل هؤلاء الآيات الحاثة على اتباع الأمر الحسن، كقوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾[2]، بينما أنكر الشافعي الأخذ به وقال: "من استحسن فقد شرّع"، بل وخصَّ الاستحسان بِباب في كتابه الأم سمّاه إبطال الاستحسان، ولكن قوْل الشافعي لا ينطبق على الاستحسان وفق ما يراه الجمهور، إذ ليس قولاً بالهوى من غير سند شرعي بل هو ترجيح لدليل على دليل، والظاهر أن تطبيقات الشافعي تؤكد عمله بالاستحسان، وأنه أنكر الاستحسان القائم على القول المجرد عن الدليل، وهذا لا ينطبق على استحسان الفقهاء السابقين.

كما أنكر العمل بالاستحسان الظاهرية والشيعة، وقد استدل هؤلاء بقوله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾[3]، ولهذا لا يجوز الحكم إلا بالنص، لأن غيرَ ذلك تشريع بالهوى، كما أن الرسول ﷺ ما

---

[1]- الشاطبي: ج4، ص209.

[2]- سورة الزمر: الآية 55.

[3]- سورة المائدة: الآية 48.

كان يُفتي بالاستحسان، وإنما كان ينتظر الوحي، والاستحسان أساسه العقل، وفيه يستوي العالم والجاهل، فلو جاز الاستحسان لأحدٍ لجاز لكل إنسان أن يشرِّع لنفسه شرعاً جديداً، ولكان أهل العقول أولى بذلك، ولو كانوا غير فقهاء، والراجح رأي الجمهور، لأن رأي معارضيهم ينْصب على الاستحسان بالهوى وبغير دليل شرعي، في حين أن الاستحسان عند الجمهورهو استثناء مسألة جزئية بدليل شرعي من أصل كلي، أو ترجيح قياس على قياس بسندٍ شرعي.

ثالثاً- المصالح المرسلة:

قصد الشارع بتشريع الأحكام تحقيق مصالح الناس ودفْع المفاسد عنهم، ولذا أباح ما غلبت منفعته وحرَّم ما غلبت مفسدته، وبناءً عليه انقسمت المصالح إلى ثلاثة أنواع:

الأول: ما قام دليل شرعي على اعتبارها ورعايتها، كحفظ النفس الذي شرع من أجله القصاص، وحفظ المال الذي حرَّم أكله بالباطل وأوجب التعويض بالتعدي عليه، وحفظ العقول الذي دلّ على رعايتها تحريم المسكرات.

الثاني: ما قام دليل شرعي على إلغائها، كالاستسلام للعدو، فقد يظهر أن فيه مصلحة، وهي حفظ النفس من القتل، لكنها مصلحة ألغاها الشارع لمصلحة أرجح منها، وهي الاحتفاظ بعزة الأمة وكرامتها.

الثالث: ما لم يقم دليل شرعي على اعتبارها أو إلغائها، وهي المسماة بالمصالح المرسلة، أي المطلقة عن دليل اعتبارها أو إلغائها.

وبهذا فالمصلحة المرسلة هي كل مصلحة غير مقيدة بنص شرعي يقرر اعتبارها أو عدم اعتبارها، ويكون في اعتبارها جلب منفعة أو دفْع

مفسدة، ولم يعتبرها الحنفية والشافعية أصلاً قائماً بذاته بل أدخلوها في القياس، فإن لم يكن للمصلحة نصٌ يمكن ردها إليه فإنها تكون ملغاة، وبالمصلحة المرسلة قال ابن حنبل ومالك والذي أكثر من الأخذ بها، وسنده في ذلك استقراء فتاوى الصحابة والمجتهدين في ما لم يرد فيه نص، حيث ثبت لديه عملهم بما تؤيده المصلحة، ومن ذلك أن الصحابة جمعوا القرآن في مصحف ولا نص من الكتاب أو السنة يوجب أو يحرم جمعه، وأمر عثمان ﷺ بتوحيد كتابة المصحف وحرْق ما عداه، وزاد الأذان الثاني يوم الجمعة لإعلام الناس بالصلاة، وقتل عمر ﷺ الجماعة بالواحد، لأن القتيل معصوم الدم، ولو لم يؤخذ القصاص من الجماعة لأدى ذلك إلى فوات المصلحة، وهي حماية الأنفس، وأسقط سهم المؤلفة قلوبهم، لأنه رأى أن المصلحة في إعطائهم، وهي ضعْف المسلمين، لم تعد موجودة، كما أمر بنفي نصر بن حجاج من المدينة لتشبيب النساء به، وأوقف تنفيذ حد السرقة عام المجاعة، ولم يقسِّم الأراضي المفتوحة على الفاتحين، وقد مثّل الغزالي للعمل بالمصلحة بكفار تترَّسوا بجماعة من الأسرى المسلمين، لو كففنا عنهم غلبونا على دار الإسلام، ولو رمينا الترس قتلنا مسلماً معصوم الدم، فيجوز ذلك حفظاً لسائر المسلمين.

وللعمل بالمصلحة المرسلة لابد من توافر الشروط التالية:

- أن تكون المصلحة حقيقية لا وهمية، وذلك بأن تجلب منفعة أو تدفع مفسدة.
- أن تكون المصلحة عامة لا شخصية.
- ألا تعارض حكماً ثبت بنص أو إجماع، ولهذا لا تُراعى مصلحة المرابي في زيادة دخله من الربا، لأن ذلك يخالف نصاً شرعياً، ولا تُراعى مصلحة البنت في المساواة مع الذكر في الميراث، لأنها تُعارض قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ

الْأُنْثَيَيْنِ﴾[1]، ولهذا عِيب على يحيى بن يحيى الليثي فتواه للخليفة الأندلسي الذي جامَعَ جاريته في نهار رمضان بأن يصوم ستين يوماً، لأن العتق ميسور له، لأن تشدد يحيى في إلزام الخليفة بصيام شهرين مخالف لما ورد عن النبي ﷺ من مطالبة من جامع في نهار رمضان بالعتق إن استطاع، وإلا فعليه صيام ستين يوماً، وإلا فعليه إطعام ستين مسكيناً، إذ الكفارة مرتبة حسَب الاستطاعة دون تفصيل بين ملِك وغيره، وهذا يدل على أن رغبة الشارع هي تحرير الرقاب أولاً ثم الصيام ثم الإطعام.

ومن أمثلة الأحكام التي بُنيت على المصلحة المرسلة في عصرنا فرضُ الضرائب على القادرين للإنفاق على المصالح العامة وتحديد أسعار السلع وتنظيم السير على الطرق والضمان الاجتماعي وتحريم ذبح إناث الحيوانات الصغيرة محافظةً على الثروة الحيوانية والإلزام بحمْل البطاقات الشخصية وإتباع قواعد معينة عند الخروج من البلاد ودخولها.

هذا ويقتصر مجال العمل بالمصلحة المرسلة على المعاملات فقط، لأن المصلحة فيها يمكن إدراكها، ولا يتجاوزها إلى العبادات، لأن الشارع حدد وسائل معينة للتقرب إليه، فوجب الاقتصار بصددها على ما وردت به النصوص، ولهذا لا يصح إنشاء عبادة لم يأتِ بها نص، لأن فتح باب التشريع بالمصلحة في نطاق العبادات يؤدي إلى تغيير شعائر الله والتلاعب بها.

رابعاً- سد الذرائع:

الذريعة هي الوسيلة المؤدية إلى الشيئ، فإن كانت مُفضية إلى حرام كانت محرمة ووجب منعها، وإن كانت تؤدي إلى أمر مطلوب شرعاً كانت

[1]- سورة النساء: الآية 176.

مطلوبة، ولهذا كان ما لا يتم الواجب إلا به واجباً، لأن الذرائع تُفتح وتُسد وتُندب وتُكره وتُباح بحسب ما تُفضي إليه من مصالح، ولكن أكثر ما يُطلق اسم الذرائع على الوسائل المؤدية إلى الشر والفساد، لأن الأحكام الشرعية قسمان، مقاصد وهي ما كانت مصلحة أو مفسدة في ذاتها، ووسائل مفضية إلى هذه المقاصد، والفعل يكون وسيلة إلى الفساد فيُمنع بغض النظر عن قصدِ فاعله، لأن المنظور إليه هو مآلُ الفعل، فإن كان مآلُهُ فساداً كان الفعل المؤدي إليه ممنوعاً، سداً لذريعة الفساد، وإن لم يقصد الفاعل ذلك.

وسد الذرائع مشهودٌ له بالكتاب والسنة وعمل الصحابة، فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[1]، رغم أن من يسُب الأصنام يريد الانتصار للدين، ونيته حسنة، ولكن فعله سيترتب عليه سب الله تعالى، وهذا أكبر المفاسد، ومن السنة نهيه ﷺ عن الاحتكار سداً لذريعة التضييق على الناس، ونهيه الدائن عن قبول هدية مدِينه سداً لذريعة الربا، ونهيه عن سب والدي الآخرين لئلا يسب والديه في قوله ﷺ: "إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه، قيل: يا رسول الله كيف يلعن الرجل والديه؟ قال: يلعن أبَا الرجل فيلعن أباه، ويلعن أمه فيلعن أمه"[2]، وامتناعه ﷺ عن قتْل من ظهر نفاقه، لئلا يتحدث الكفار أن محمداً يقتل أصحابه، ونهيه عن إقامة حد السرقة في الغزو، لئلا يكون ذريعةً للحاق المحدود بالكفار، وتحريمه الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، خشية القطيعة بينهما، وقد منع عمر ﷺ الزواج بالكتابية كي لا يكون ذريعةً للعزوف عن الزواج بالمسلمات، وقطع الشجرة التي تمت تحتها مبايعة الرسول ﷺ لما وجد

---

[1]- سورة الأنعام: الآية 108.

[2]- سنن أبي داود: أبواب النوم، باب بر الوالدين، حديث رقم 5141.

الناس في خلافته يذهبون إليها ويصلُّون عندها، وذلك لمَّا خاف من تماديهم في تقديس هذه الشجرة فيعبدونها كما عبدوا الأحجار من قبل، وخاصة أنهم قريبو عهْد بمثل ذلك.

وجميع المجتهدين أخذوا بسد الذرائع، وأكثرهم أخذاً به المالكية والحنابلة، ولهذا أجازوا فداء الأسرى بالمال مع أن فيه تقويةً للعدو، وأجازوا شهادة الزور لإنقاذ برئ، وحرَّموا بيع السلاح لقُطَّاع الطرق وعند الفتنة، وبيع العنب لمن يتخذه خمراً، وحرَّموا زواج التحليل وبيع العِينَة وأجازوا دفع الرشوة بقصد دفع الظلم إذا لم يجد المظلوم سبيلاً إلا ذلك.

خامساً- الاستصحاب:

الاستصحاب لغةً جعْلُ الشيئ مصاحباً لشيئ آخر[1]، واصطلاحاً جعْل الحكم الثابت في الماضي باقياً في الحال حتى يقوم الدليل على تغييره، أي هو استدامة ما كان ثابتاً ونفي ما كان منفياً[2]، فكل أمرٍ عُلِم وجوده ثم حصل شك في عدم وجوده حُكِم ببقائه استصحاباً للأصل، والعكس بالعكس، فمن حضر عقد زواج له أن يشهد بالزوجية ما لم يقم الدليل على زوالها، وإذا تطهَّر شخص فالطهارة تستمر حتى يثبت خلافها، وذمة الشخص بريئة من الديْن حتى يثبت شغلها به، وإذا علِمت شراء شخص لمنزل فلَكَ أن تشهد بملكيته له حتى يثبت لديك العكس، ولا يجوز لك صيام يوم الشك لأن الأصل شعبان، فلا صيام حتى يثبت انتهاء شهر شعبان وبداية رمضان.

ويكون الاستصحاب باستصحاب البراءة الأصلية، أي العدم، فإذا ادعى شخص على آخر ديْناً وأنكره هذا، ولم يستطع المدعي إثبات الدين أُعتبرت

---

[1]- أساس البلاغة: ص384.

[2]- ابن القيم: ج1، ص339.

ذمة المدعى عليه بريئة، لأن الأصل براءة الذمة، كما يكون باستصحاب الحكم الأصلي للاشياء وهو الإباحة، ما لم يقم الدليل على خلافه، فمن أُستفتيَ في حكم حيوان أو جماد أو عمل، ولم يجد دليلاً شرعياً يدل على خلافه، في وسعه الحكم بإباحته استصحاباً للحكم الأصلي.

والاستصحاب له جانبان، جانب إيجابي يُثبِت الحقوق، وجانب سلبي يدفعها، فالمفقود يُحْكم باستمرار حياته استصحاباً لحاله التي كان عليها حين الفقْد، ويثبُت له جانبان، جانب إيجابي يُثبِت له الحقوق من الغير كالميراث والوصية، وجانب سلبي يمنع انتقال ملكه إلى الغير لاستمرار حياته.

وقد قال الجمهور بالجانبين معاً، أما الحنفية فرأوا أن الاستصحاب صالح للدفع لا للإثبات، بحيث يصلح حجةً لإبقاء الحقوق الثابتة ويمنع من طلب زوالها، لكنه لا يُثبِت لصاحبه حقاً جديداً لم يكن له من قبل، وثمرة الخلاف تظهر في المفقود، فإنه يعتبر حياً استصحاباً لحياته السابقة للفقد، وهذا يوجِب له الميراث عند الجمهور، لأن الاستصحاب عندهم يصلح للدفع والإثبات، ولا يوجِبه عند الأحناف، لأن الاستصحاب عندهم للدفع دون الإثبات.

وهناك قواعد فقهية تنظم الاستصحاب، منها قاعدة الأصل بقاء ما كان على ما كان، فلو ادعى المقترض دفع الدين إلى المقرض، والذي أنكر ذلك، اعتبر الدين باقياً في ذمة المقترض، لأن الأصل بقاؤه في ذمته حتى يثبت خلاف ذلك، ولو فُقِد شخص فلم تُعْلم حياته أو موته أُعتبر حياً، لأن هذا هو الأصل، ومنها قاعدة اليقين لا يزول بالشك، فإن شك المتوضي في انتقاض وضوئه لم ينتقض وكان له الصلاة به ما لم يثبُت العكس.

حجية الاستصحاب:

الاستصحاب هو آخر الأدلة الشرعية التي يلجأ إليها المجتهد، فلابد أن يبحث عن حكم المسألة في جميع الأدلة الشرعية السابقة، فإن لم يجده لجأ إلى الاستصحاب، وهو هنا لا يُثبِت حكماً جديداً بل يستمر بالاستصحاب الحكم الثابت بالدليل الدال عليه، ولهذا يقول العلماء أن الاستصحاب حجةٌ لإبقاء ما كان على ما كان، لا لإثبات ما لم يكن، وقد توسّع الظاهرية في الاستناد إلى الاستصحاب، لأنهم ضيّقوا من نطاق الدلة الشرعية، وحصروها في الكتاب والسنة والإجماع، فنراهم في كل موضع أخذ فيه غيرهم بالقياس أخذوا هم فيه بالاستصحاب، وجاء بعدهم الشافعية والحنابلة والمالكية، ثم الحنفية لتوسعهم في الاجتهاد بالرأي.

الفصل الثالث

القواعد الفقهية

القاعدة لغة الأساس[1]، وبهذا المعنى وردت في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾[2]، واصطلاحاً هي حكمٌ كليّ ينطبق على كل جزئياته أو أكثرها، يمكن بواسطته معرفة أحكام الجزئيات التي يندرج موضوعها تحت موضوع القاعدة[3]، وتمتاز هذه القواعد بالإيجاز في عبارتها والدقة في صياغتها وشمولها لكثير من الفروع الجزئية.

وهذه القواعد قد تكون نصوصاً بذاتها، لا تختلف في ألفاظها عن لفظ النص الشرعي، مثل قاعدة "لا ضرر ولا ضرار"، وقاعدة "البينة على من ادعى واليمين على من أنكر"، فكلٌ منهما حديثٌ نبوي، وقد تكون القاعدة مستنبطة من جملة من النصوص الشرعية، كقاعدة نفي الحرج وقاعدة وجوب سد الذرائع.

ومن القواعد ما ينطبق على جميع جزئياته، بحيث لا يخرُج عن حكمها شيئ من الجزئيات المندرجة تحت موضوعها، وتكون هذه القاعدة مطَّرِدة، وهذا النوع من القواعد قليل الوجود، ومنها ما ينطبق على أغلب الجزئيات، وتكون القاعدة هنا أغلبية، وهذا هو الكثير الغالب في القواعد، ومع هذا فكوْن القواعد أغلبية لا يُنقِص من قيمتها، لأن الجزئيات التي خرجت عن حكمها أُستثنيت بدليل شرعي أو بقاعدة فقهية أخرى، لحكمة اقتضت ذلك، كتحقيق قدر أكبر من العدالة أو تحقيق المصلحة أو دفْع الحرج، ولهذا لا تناقض بين

---

[1]- الزبيدي: ج2، ص470.

[2]- سورة البقرة: الآية 127.

[3]- باز: ص17.

هذه القواعد، لأن المجال الذي تعمل فيه كل قاعدة ليس هو المجال الذي تعمل فيه القاعدة الأخرى[1].

نبذة تاريخية عن القواعد الفقهية[2]:

لم توضع القواعد الفقهية في وقت واحد، وإنما صيغت بالتدرج على مر الزمان، من وقت نزول التشريع إلى نهاية عصر الاجتهاد، على أيدي كبار الفقهاء، وقد قام فقهاء جميع المذاهب بجمع هذه القواعد في كتب خاصة، وأول من صاغها أبو طاهر الدباس، والذي جمع قواعد المذهب الحنفي في 17 قاعدة، ثم جاء أبو الحسن الكرْخي الحنفي، فألف رسالته في القواعد، فبلغ بها 37 قاعدة، ثم جاء أبو زيد الدبوسي الحنفي، وألف كتابه تأسيس النظر، والذي اشتمل على 86 قاعدة، ومن بعده وضع العِز بن عبد السلام الشافعي كتابه قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ومن بعده تلميذه القرافي المالكي والذي حوى كتابه الفروق على 548 قاعدة، كما حوى كتاب ابن رجب الحنبلي على 160 قاعدة، ثم جاء السُّبكي الشافعي وجلال الدين السيوطي الشافعي وزين الدين بن نُجيم الحنفي، ووضع كلٌ منهم كتاباً في القواعد أسماه الأشباه والنظائر، وأخيراً جاءت مجلة الأحكام العدلية فحوَت في مقدمتها على 99 قاعدة.

أهم القواعد الفقهية:

يُراد بالأهم هنا ما هو أكثر اتساعاً وشمولاً من غيره من القواعد، ويعتبر كالأركان الأساسية التي يتفرع عنها الكثير من القواعد التي تعتبر أقل شمولاً واتساعاً منها، ويختلف مسلك العلماء في تعيين أهم القواعد، إذ يرى العز بن عبد السلام أن الأحكام الفقهية كلها ترجع إلى قاعدة جلب المصالح

---

[1]- المرجع السابق: نفس الموضع.

[2]- أحمد يوسف: ص289-296.

ودرء المفاسد، بينما يرى أغلب العلماء أن أهم القواعد هي الأمور بمقاصدها، واليقين لا يزول بالشك، ولا ضرر ولا ضرار، والعادة محكَّمة، والمشقة تجلب التيسير.

القاعدة الأولى- الأمور بمقاصدها:

أصل القاعدة حديث "إنما الأعمال بالنيات"[1]، ومعناها أن أعمال الشخص تتكيف بحسب قصدِه من إجرائها، فقد يعمل الإنسان عملاً بقصدٍ معيّن فيترتب عليه حكم شرعي، ويعمل نفس العمل بقصدٍ آخر فيترتب عليه حكم آخر، وقد يعمل شخصان فعلين متماثلين كلٌّ منهما يقصد من فعله غير ما يقصده الآخر، فيختلف الحكم الشرعي للفعلين لاختلاف القصد، ومن تطبيقات هذه القاعدة:

- الزواج مستحب في الأصل، لكنه يحْرُم إذا كان بقصد الإضرار بالزوجة.
- إمساك الزوجة أحب إلى الله من تسريحها، لكنه يحرُم إذا كان بقصد الإضرار بها.
- الوضوء أو الغسل يُحتمل أن يكون للنظافة أو الصلاة أو لرفع الجنابة، والنية تحدد ذلك.
- صلاة أربع ركعات النية تحدد هل هي ظهر أم عصر، نافلة أم فرض؟
- القتل غير المشروع النية تحدد هل هو قتل عمدي يجب فيه القصاص، أم قتل خطأ يجب فيه الدية والكفارة.
- لو قال لآخر خُذْ هذا الدينار، فإن قصد بإعطائه التبرع كان ذلك هبة، وإن لم يقصده كان قرضاً واجب الرد.

---

[1]- سنن أبي داود: كتاب الطلاق، باب فيما عني به الطلاق والنيات، حديث رقم 2201.

ويلاحظ أن النية المجردة التي لم يقترن بها عمل لا يترتب عليها حكم دنيوي، فمن نوَى تطليق زوجته لا يقع طلاقه إلا بعد التلفظ به، ومن نوَى بيع منزله ولم ينطق بما يدل على نيته لم يقع ما نواه، ولو نوى غصْب مال شخص آخر ولم يفعل، وتلف المال في يد صاحبه لا يضمنه.

كما أن الأفعال والألفاظ الصريحة يترتب عليها الحكم دون الحاجة إلى نية، كما لو قال لآخر بِعتك هذا البيت أو أوصيت له به، صحَّ البيع والوصية، أما الأفعال غير الصريحة فيختلف حكمها باختلاف قصد الفاعل منها، فمن وجد لُقطة فأخذها بقصد تملكها أُعتبر غاصباً، ويضمنها لصاحبها إذا تلفت في يده بلا تعدٍّ أو تقصير منه، فإن أخذها بقصد حفظها وتعريفها لردها إلى صاحبها إن ظهر، وتلفت في يده بلا تعدٍّ ولا تقصير منه لا يضمنها، لأنه يعتبر أميناً.

ويتفرع عن هذه القاعدة قاعدة أخرى، وهي العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني، لأن العقود من التصرفات التي يباشرها الإنسان، ولمَّا كان المنظور إليه في ترتيب الأحكام قَصْد فاعلها فكذلك الحكم في العقود، إذ لا يترتب الحكم على مجرد اللفظ بل على القصد الحقيقي الذي يقصده العاقدان منه، لأن القصد الحقيقي من الكلام هو المعنى، وإنما أُعتبرت الألفاظ لدلالتها على المقاصد، ولهذا لا يُهمل جانب الألفاظ كليةً بل إنها تُراعى ما دامت مبيّنة للمعنى، فإن اختلف عنها أُهملت واعتبر القصد الحقيقي الذي يُعرف من خلال العبارات التي يتلفظ بها العاقدان أو من ملابسات التعاقد، ومن تطبيقات هذه القاعدة أنه لو قال له: وهبتك المنزل بكذا كان بيعاً لا هبة، وكذلك لو قال له: أعرتك السيارة بكذا مدة شهر كان العقد إجارةً لا إعارة، لأن الإعارة تمليك المنفعة بدون عِوَض، أما الإجارة فتمليك المنفعة بعِوَض.

القاعدة الثانية- اليقين لا يزول بالشك:

اليقين حُصول الجزْم بوقوع الشيئ أو عدم وقوعه، والشك تردد الفعل بين الوقوع وعدم الوقوع دون ترجُّح أحدهما، ومعنى القاعدة أن الأمر المتيقن لا يزول بالشك الطارئ عليه، وإنما يزول بيقين مثله، لأن اليقين قوي والشك ضعيف، والقوي لا يزول إلا بمثله أو بأقوى منه، ودليل صدق القاعدة حديث "إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدرِ كم صلى ثلاثاً أم أربعاً فليطرح الشك وليبْنِ على ما استيقن"[1]، وهذا الحديث وإن كان وارداً في الصلاة فإنه يشمل كافة المعاني الداخلة في موضوعه، وذلك عن طريق القياس، ولهذا فإن من سافر وانقطعت أخباره مدة طويلة أورث ذلك شكاً في حياته، لكنه لا يزيل اليقين السابق وهو حياته، ولهذا لا تقسَّم أمواله ما لم يثبت موته أو يحكم القاضي باعتباره ميتاً، ويُعتبر ميتاً من يوم صدور الحكم لا من يوم فقدِه، أما لو سافر شخص في سفينة وثبت غرقها فيُحكم بموته، لزوال حياته السابقة بيقين آخر، ولو أقرَّ لآخر بدين بقوله: أظن أنني مدينٌ لك بمائة دينار فلا أثر لهذا الإقرار، لأن الأصل براءة الذمة، وهذا يقين لا يزيله الظن، ومن ثبت نكاحه لا تزول زوجيته إلا بيقين، ومن ملَكَ شيئاً لا تزول ملكيته له إلا بثبوت ما يزيلها، وهذه القاعدة يندرج تحتها عدة قواعد فرعية منها:

1-الأصل بقاء ما كان على ما كان:

معنى القاعدة أن الشيئ يُحكم بدوام حاله التي هو عليها ما لم يقم الدليل على خلاف ذلك، والقاعدة أساسها الاستصحاب، وهو إثبات ما كان ثابتاً في الماضي ونفي ما كان منفياً فيه، لأن البقاء هو الأصل المتيقن منه، والعدم

[1]- صحيح مسلم: كتاب المساجد، باب السهو في الصلاة والسجود له، حديث رقم 888.

طارئ مشكوك فيه، لا يمكنه إزالة اليقين السابق، ومن تطبيقات هذه القاعدة أنه إذا ادعى المدين تسليم الدين للدائن فأنكر ولا بينة لأحدهما فالقول قوْل الدائن، لأن الدين تعلق بذمة المدين في الماضي، فيُستصحب الحال الماضي، ما لم يُثبت المدين العكس.

2- الأصل براءة الذمة:

معنى القاعدة أن الأصل عدم انشغال ذمة الإنسان بحق لآخر، لأن كل إنسان يولد وذمته بريئة من أي حق للغير، وشغلُها يكون بالتصرفات التي يُجريها، ولهذا فالقدر المتيقن هو براءة الذمة، وشغلُها مشكوك فيه، ولذا فمن ادعى على آخر أنه استدان منه مالاً أو أتلف له شيئاً وأنكر المدعَى عليه ذلك فالقول قول المدعَى عليه، لأن الأصل براءة الذمة، وعلى المدعِي إثبات دعواه بالبينة، والمتهم برئ حتى تثبت إدانته، ولهذا يفسر الشك لمصلحته، لأنه مع حصول شك في إدانته ترجَّح جانب البراءة، ولو اختلفا في قيمة المال المتلَف فالقول قول من أتلفه، لأن الأصل براءة ذمته من الزيادة، ولو أقرَّ لشخص بألف دينار ثم أقرَّ له في اليوم التالي بألف كان عليه ألف واحد، لأن الأصل براءة ذمته، فيُحمل الإقرار الثاني على التأكيد.

3- الأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته:

المراد بالحادث هنا الشيئ الذي لم يكن موجوداً ثم وُجد، فإذا وقع اختلاف في زمن حدوثه فإنه يُنسب إلى أقرب أوقاته إلى الحاضر، لأن وجوده في الزمن البعيد مشكوك فيه، ووجوده في أقرب أوقاته متيقن، لأن من يزعم حدوثه في الزمن البعيد لا يُنكر وجوده في الزمن القريب، ومن تطبيقات هذه القاعدة ما يلي:

- لو ضرب بطن امرأة حاملٍ فانفصل الولد حياً وظل حياً مدة بلا ألم ثم مات

لا يعتبر قاتلاً، لأن الظاهر أن الولد مات بسبب آخر غير الضرب.

- لو اشترى جهازاً واستعمله مدة سليماً ثم فسَد لا يرجع على البائع بشيئ ما لم يثبُت تعيّبه عند البائع.

- إذا تزوج مسلم كتابية وتوفي عنها وعن ورثة آخرين، فادَّعت أنها كانت مسلمة قبل وفاته وطلبت توريثها، وادعى الورثة أن إسلامها كان بعد وفاة الزوج، وليس لها حق في الميراث، فالقول للورثة، لأن إسلامها حادث فيُضاف إلى أقرب الأوقات، وهو ما بعد وفاة الزوج.

4- لا يُنسب لساكتٍ قول، لكن السكوت في معرض الحاجة إلى البيان بيان:

هذه القاعدة تتضمن أمرين، الأول أن الساكت لا يُنسب له شيئ، لأن عدم القول هو المتيقن، ودلالة السكوت على أمر آخر مشكوك فيها، فلا يزول اليقين بهذا الشك ما لم تؤيده قرائن راجحة، ومن تطبيقات ذلك أن من أتلف الغير ماله بحضوره وسكت لا يعتبر ذلك رضا منه بالإتلاف، والثاني إذا كان للسكوت دلالةٌ عرفية فهو بمثابة البيان، ومن ذلك أن من ترك ماله عند آخر، وقال له هذا وديعةٌ عندك، وسكت المودع لديه، انعقدت الوديعة، وسكوت البنت البكر عند استئذان وليها لها في زواجها رضا منها بالعقد.

5- لا عِبرة بالتوهُّم:

التوهم هو الإحتمال البعيد النادر الحصول، وهذا التوهم لا يُبنى عليه حكم، لأنه شك، والأحكام تُبنى على اليقين، ومن تطبيقات هذه القاعدة:

- لو قال الشهود لا نعلم للميت ورثةً غير هؤلاء قُضِي لهم بالإرث، ولا عبرة باحتمال ظهور وارث آخر، لأن ذلك متوهم فقط.

- لو شهد الشهود العدول عند القاضي وجب عليه الحكم بشهادتهم، ولا عبرة باحتمال كذبهم أو خطئهم، لأن هذا أمر متوهم.

6- لا عِبرة بالظن البيّن خطؤه:

ومعنى القاعدة أنه إذا بُني حكمٌ على ظن ثم تبين خطؤه بطَلَ ذلك الحكم، وذلك كما في هذه التطبيقات:

- أعطى شخص لآخر نقوداً على ظنّ أنه مدين له بها ثم تبين أنه ليس مديناً له، فإنه يستعيدها، ولا يعتبر هذا الأداء إقراراً بدين عليه.

- من أتلف مال غيره على ظن أنه ماله عليه الضمان ولا عبرة بظنه الخاطئ.

القاعدة الثالثة- لا ضرر ولا ضِرار:

هذه القاعدة بلفظها حديثٌ نبويٌ شريف، وهي تتضمن حكمين:

الأول: أنه لا يجوز للشخص الإضرار بغيره في جسده أو ماله أو شرفه، لأن الضرر ظلم وهو ممنوع شرعاً، سواء نشأ الضرر عن فعل غير مشروع أو عن فعل مباح، أما ما يتسامح فيه الناس عادة والفعل الواجب القيام به فالضرر الناتج عنه لا يعتبر ضرراً ممنوعاً.

الثاني: لا يجوز مقابلة الضرر بالضرر، بل على المتضرر رفْع الأمر للقضاء لإلزام مُحدِث الضرر بإزالته أو تعويض المتضرر، فإن قابل المتضرر الضرر بمثله أُعتبر معتدياً. ويتفرع عن هذه القاعدة قواعد كثيرة منها:

1-الضرر لا يُزال بمثله:

الضرر وإن وجبت إزالته لكنه لا يزال بإحداث ضرر مثله أو أشد منه، بل يشترط لإزالته عدم الإضرار بالغير أو كون الضرر اللاحق به خفيفاً، فإن ترتب على إزالة الضرر ضرر مماثل يقع على الغير أو ضرر أشد فلا تجب إزالته، وذلك كما في التطبيقات التالية:

- ليس للمشتري رد المبيع المعيب بعيب قديم إذا حدث فيه عيب آخر عنده بل

له الرجوع بنقصان الثمن.

- من أتلف مالاً للغير لا يجوز للمتضرر أن يُتلِف له مالاً مقابل ذلك، بل له المطالبة بالتعويض.

- لا يحق للتجار منعُ من أنشأ محلاً فجذب الكثير من المشترين مما ألحق بهم الكساد، لأن منْعه من التجارة ضررٌ يماثل الضرر الذي لحق بهم.

- من أشرف على الهلاك له أن يأخذ مال غيره دفعاً للجوع، فإن كان صاحب المال محتاجاً إليه مثله فلا يحِق له أخذه، لأنه بدفع الضرر عن نفسه ألحق بالغير ضرراً مساوياً لِما قد يلحقه من ضرر.

2- الضرر الأشد يُزال بالضرر الأخف:

الضرر يزال بضرر أقل منه، ولا تجوز إزالته بضرر مثله أو أشد منه، ومن ذلك ما يلي:

- إذا عجز مُرِيد الصلاة عن استقبال القبلة صلَّى كما استطاع، لأن ترْك هذا الشرط أخف من ترك الصلاة.

- من خشيَ على نفسه الهلاك جوعاً له أن يأخذ من مال غيره ما يدفع به الهلاك عن نفسه، جبراً عن صاحبه، ما لم يكن صاحب المال محتاجاً إليه كإحتياج الجائع له.

- يجوز حبْس المدين المماطل الذي تظهَر قدرته على السداد دفعاً للضرر عن الدائنين.

- لو طلب صاحب الحصة الأكثر القِسمة وشريكه يتضرر من ذلك أُجيب صاحب الأكثر، لأن ضرره من عدم القسمة أعظم من ضرر شريكه.

4- يُختار أهون الشرين:

5- إذا تعارضت مفسدتان رُوعِيَ أعظمهما ضرراً بإرتكاب أخفهما:

هاتان القاعدتان في معنى القاعدة السابقة، ولا اختلاف بينها إلا في الألفاظ، ولهذا تصلح أمثلتها كتطبيقات لهما.

6- يُتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام:

الضرر العام يصيب عامة الناس، والضرر الخاص يصيب فرداً أو فئة قليلة، وهو دون الضرر العام، ولهذا يُدفع الضرر العام وإن أدى ذلك إلى حدوث ضرر خاص، وعلى هذه القاعدة بُني منعُ الطبيب الجاهل دفعاً لضرره عن عامة الناس، وإن كان في منعه ضررٌ له، وجاز دخول المنزل لمنع سريان الحريق إلى بيت مجاور له، وجاز تحديد أسعار السلع عند زيادة التجار لأثمانها واحتكارهم لها، وجاز نزعُ الملكية الخاصة لتحقيق منفعة عامة.

7- درء المفاسد أولى من جلب المصالح:

القصد من تشريع الأحكام دفع المفاسد عن الناس وجلب المصالح لهم، فإن تعارضت مفسدة ومصلحة بأن كان الحصول على المنفعة لا يكون إلا بإجراء المفسدة فإن المفسدة تُدرأ ولو ترتب على ذلك ترك المنفعة أو عدم الحصول عليها، لأن الشرع حرص على ترك المنهيات أكثر من حرصه على تحقيق المأمورات، ولهذا حتَّم ترك جميع المفاسد ودعا الناس إلى أن يأتوا من المأمورات ما استطاعوا، حيث قال ﷺ: "إذا أمرتكم بأمر فأتوه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيئ فاجتنبوه"[1]، ومن تطبيقات هذه القاعدة:

- منعُ الشخص من إجراء عملٍ يُنتج ضرراً بالغير أكثر من المنفعة التي تعود عليه، كمنع مالك المنزل من فتح نافذة تطل على نساء جاره، ولو كان فيها منفعة له.

[1]- سنن الدارقطني: كتاب الحج، باب المواقيت، حديث رقم 2668/ 204.

- منع الجار من التصرف في ملكه تصرفاً يضر بجيرانه.
- منع التجارة بالمحرمات من خمر ومخدرات مع ما فيها من عائد اقتصادي.

فإن كانت المنفعة تفوق المفسدة قُدّمت المنفعة، ولا يُنظر للمفسدة القليلة، فالتكلم بالكذب مفسدة لكنه جائز إن أريد به الإصلاح بين المتخاصمين، ولو أراد ظالم أخذ وديعة ممن أودعت لديه غصباً جاز له الكذب وانكارها محافظةً عليها.

8-الغُنم بالغُرم:

بمعنى أن من ينال نفْع شيئ عليه أن يتحمل ضرره، ومن ذلك أن الشركاء يتحملون الخسارة بنسبة حصصهم في مال الشركة، لأنهم ينالون الربح بنسبة هذه الحصص، ونفقات صيانة المنزل المشترك تكون على الشركاء بنسبة حصصهم فيه، كما هو الحُكم في تقسيم غلَّته، ورسوم تسجيل العقار في السجل العقاري يتحملها المشتري لأنه المنتفع بهذا التسجيل.

القاعدة الرابعة- المشقة تجلب التيسير:

يراد بالمشقة الجالبة للتيسير ما يجاوز الحدود العادية ولا يطيقها الإنسان، ولا يراد بها المشقة الطبيعية التي تنتُج عادةً عند أداء الواجبات، فهذه لا يخلو منها أي عمل، وهذه لا يناسبها التيسير والتخفيف، لأن التخفيف فيها يعتبر إهمالاً وتفريطاً، وهذا يقضي على التشريع من أصله.

فإذا ظهرت مشقة لا يطيقها الإنسان في أي أمر فإن الشارع يهوّن هذه المشقة، لأن فيها حرجاً، والحرج ممنوع عن المكلف، ولا يشترط في المشقة التي تجلب التيسير أن تبلغ درجة الاضطرار بل يكفي أن تبلغ درجة الحاجة.

وهذه القاعدة سندها قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ

الْعُسْرَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾[3] وقوله ﷺ: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرِهوا عليه"[4]، ولهذا على المجتهد أن يراعي في اجتهاده عدم إيقاع المشقة، بل يختار من الأمور أيسرها، ما لم تعارض نصاً شرعياً، وهذه القاعدة يتفرع عنها عدة قواعد منه:

1-الضرورات تبيح المحظورات:

الضرورة ظرف قاهر يلجئ الإنسان إلى فعْل المحرَّم، وهذه القاعدة مستفادة من استثناء القرآن حالات الاضطرار الطارئة بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[5]، وبقوله: ﴿قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾[6]، ومن تطبيقات هذه القاعدة:

- يجوز للطبيب الكشف عن عورات المرضى إذا توقَّف على ذلك علاجهم.
- يجوز أكل الميتة وأخذ مال الغير لدفع الهلاك عن النفس.
- للشخص قتل الحيوان الصائل إنقاذاً لحياته.

والضرورة لا تبيح كل المحظورات بل لابد أن تكون أكثر شِدة من الأمر المحظور، فلو كانت مساوية لها أو أقل منها فلا تبيحها، ولهذا لو هدد شخصٌ آخرَ بالقتل أو قطْع أحد أعضائه ليجبره على قتل شخصٍ آخر فلا

---

[1]- سورة البقرة: الآية 185.

[2]- سورة البقرة: الآية 286.

[3]- سورة النساء: الآية 28.

[4]- سنن ابن ماجه: كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، حديث رقم 2045.

[5]- سورة النحل: الآية 115.

[6]- سورة الأنعام: الآية 119.

يجوز له قتله، لأن الضرورة هنا مساوية للمحظور في حالة التهديد بالقتل أو أقل منها في حالة التهديد بقطع العضو، فإذا ارتكب الجريمة عوقب هو ومن أكرهه.

كما أنَّ من المحظورات ما لا يباح أبداً، وإن كان الاضطرار يرفع الإثم، وهذا يكون في حالات الإكراه على الكفر أو القتل أو الزنا، فالتهديد ولو بالقتل لإكراه الشخص على الكفر لا يُبيح له الكفر، ولكنه يبيح له التظاهر به مع اطمئنان قلبه بالإيمان، والتهديد ولو بالقتل لإكراه الشخص على قتل غيره لا يبيح له قتله، وإن كان لو قتله لا قصاص عليه بل القصاص على من أكرهه على ذلك على رأي بعض الفقهاء، والإكراه ولو بالقتل على الزنا لا يبيح للمرء الإقدام عليه شرعاً، وإن كان يُسقِط عنه العقوبة.

2- الضرورة تقدَّر بقدَرِها:

ومعناها أن ما أُبيح للضرورة يقدَّر بقدْر ما تندفع به هذه الضرورة، ولا يُرتكب من المحرم إلا هذا القدر، ومن تطبيقات هذه القاعدة:

- من اضطر إلى أكل الميتة خشية الهلاك جوعاً لا يأكل منها إلا بقدر ما يُبقي على حياته ولا يشبع.
- رؤيةالطبيب لعورة المريض تتقدّر بالحاجة إليها.
- من احتاج إلى الإقتراض بالربا يقترض بقدر ما يُزيل الضرورة ولا يزيد.

3- الاضطرار لا يُبطل حق الغير.

إذا نشأ عن العمل الذي أباحته الضرورة حقٌ للغير فهذا الحق لا يُبطله الاضطرار، بل يكون المضطر ملزماً بضمان هذا الحق، لأن الاضطرار عذرٌ مسقِط للإثم والعقوبة، لكنه لا يُبطل حق الغير، ومن تطبيقات هذه القاعدة:

- لو اضطر السائق إلى سحْق مال غيره وجب عليه الضمان ولا يخلِّصه

الاضطرار من ذلك.

- لو أُكرِه شخص على إتلاف مال غيره فصاحب المال لا يبطل حقه بل له العودة بالضمان على المكرِه أو المكرَه بحسب الأحوال.

القاعدة الخامسة- العادة محكّمة:

العادة هي تكرر الشيئ حتى يتقرر في النفوس ويكون مقبولاً منها، وهي محكّمة أي أنها المرجع عند النزاع إذا لم يرد في المسألة نص شرعي، فإن ورد وجب العمل بموجبه، ولا يجوز تقديم العادة عليه، لأنها قد تُبنى على باطل أما النص فلا يُعقل أن يُبنى عليه، وتطبيقاً لهذ القاعدة فإن منْ دفَع قماشاً إلى من يخيطه، وهو معروف بأخذ الأجرة على ذلك استحق الأجرة، وكل ما جرى العرف على اعتباره من مشتملات المبيع كالحديقة المحيطة بالمنزل يدخل في العقد ولو لم يُذكر فيه، ولو ترك الرجل ولده عند صانع يعلِّمه حرفته، ولم يشترط أحدهما على الآخر أجراً، وطالب الرجل بأجرة عمل ولده، وطالب الصانع بأجرة تعليمه للولد، كان العرف هو المرجع في فض النزاع، والنوم في الفنادق والأكل في المطاعم يستلزم دفع المال، لأن العرف يقضي بذلك، ويتفرع عن هذه القاعدة عدة قواعد منها:

1-استعمال الناس حجة يجب العمل بها:

التعامل الجاري بين الناس إذا لم يكن مخالفاً للنص هو حجة يجب الرجوع إليها والعمل بها، لأن هذا الاستعمال أشبه بالإجماع، ومن تطبيقات هذه القاعدة أنه لو وكَّل شخصٌ شخصاً في الدفاع عنه في خصومة ولم يشترط له أجرة، فإن كان الوكيل ممن اتخذ الوكالة في الخصومة حرفة كان له أجر المِثْل، لأن التعامل جرى على ذلك، وإن لم يكن ممن اتخذ الوكالة في الخصومة حرفة فإنه يكون متبرعاً لا أجرة له.

2- المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً:

الأمور المعروفة بين الناس في المعاملات تعتبر كأنها مشروطة عند اجرائها، كما لو تم النص عليها في العقد، ومن تطبيقات هذه القاعدة:

- إذا استعمل أحد مال غيره المعد للاستغلال فعليه أجر المِثْل، لأنه من المعروف أن المال المعد للاستغلال لا يستعمل إلا بأجرة.

- النوم في الفنادق والأكل في المطاعم يستلزم دفع الأجرة، لأن العرف يقضي بذلك، وإن لم يُذكر ذلك من قبل طرفي العقد.

3- التعيين بالعرف كالتعيين بالنص:

التعيين الثابت بالعرف في أمر من الأمور يعتبر كالتعيين الثابت بالنص عليه في العقد، فإذا كان العرف يخصص بعض التصرفات بشيئ وَجَب مراعاة هذا التخصيص في المعاملات، كما لو نُصَّ على هذا التخصيص عند إجراء المعاملة، ومن ذلك أن التوكيل بالبيع يُحمل على البيع بلا ضرر، لأن هذا التخصيص هو المتعارف عليه، فليس للوكيل بيع شيئ يضره التبعيض، بأن يبيع نصفه، لأن ذلك يجلب ضرراً للموكِّل.

4- لا يُنكر تغير الأحكام بتغير الأزمان:

الأحكام التي تتغير بتغير الأزمان هي المبنية على العرف، لأنه بتغير الأزمان تتغير عادات الناس فتتبدل أعرافهم وتتغير الأحكام المبنية عليها، أما الحكام المبنية على نص قطعي الدلالة فلا تتغير أحكامها مهما تبدلت الأزمان، لأن دليلها لا يتغير، ومن تطبيقات هذه القاعدة:

- كان خيار الرؤية يسقط برؤية غرفة واحدة من غرف المنزل المبيع، لجريان العرف على بناء الدور على نمط واحد، ولمَّا تغير العرف في البناء أفتى الفقهاء بعدم سقوط الخيار برؤية غرفة واحدة، بل لابد من رؤية كل الغرف.

- ذهب أبو حنيفة إلى عدم لزوم تزكية الشهود في دعوى المال، ما لم يطعن فيهم الخصوم، لصلاحِ الناس في زمانه، ولكن تغير الأحوال وفساد الذمم أدى بمن بعدَهُ من الفقهاء إلى الفتوى بضرورة تزكية الشهود، لعدم مبالاة الناس بشهادة الزور.

سادساً- قواعد أخرى:

هذه القواعد لا تندرج ضمن القواعد الخمس الكبرى السابقة، وسنختار منها الأكثر تطبيقاً في الواقع والأكثر حاجة للعلم به، ومنها:

1-لا مساغَ للاجتهاد في مورِد النص:

الاجتهاد يكون في المسائل التي لم يرد فيها نص صريح، أما ما ورد فيه نص صريح فلا يجوز الاجتهاد فيه، فورود نص بتحريم الربا لا يجيز الاجتهاد لتحليله، وورود نص بأن للذكر مثل حظ الانثيين في الميراث لا يجيز الاجتهاد للمساواة بين الذكر والأنثى.

2- ما حُرِّم أخذه حُرِّم إعطاوه:

إعطاء الشيئ المحرم للغير وأخذه منه سواء في الحرمة، لأن المطلوب شرعاً إزالة المحرمات، فإذا عجز الإنسان عن إزالتها فلا أقل من امتناعه عن المساهمة في زيادتها والمعاونة على وقوعها، ولهذا لا يجوز إعطاء الرشوة ولا أخذها، لحديث "لعن الله الراشي والمرتشي"[1]، كما لا يجوز التعامل بالربا أخذاً وإعطاءً، لحديث "لعن رسول الله ﷺ آكل الربا وموكله"[2]، كما لا يجوز للوصي أن يعطي شيئاً من مال اليتيم، ولا يجوز له أن يأخذ لنفسه منه إلا أجرته.

---

[1]- مسند ابن حنبل: حديث رقم 27477.

[2]- صحيح الترمذي: كتاب البيوع، باب أكل الربا، حديث رقم 1206.

3-الأصل في الأشياء الإباحة:

هذه القاعدة تخص المعاملات المالية فقط لا العبادات، فالشيئ الذي لم يسبق وجود حكم شرعي جزئي له، ولا يوجد ما يدل على تحريمه، يعتبر مباحاً، لأن الأصل الإباحة حتى يثبت الحظر.

4-البينة على من ادعى واليمين على من أنكر:

هذه القاعدة بلفظها حديث نبوي، والعقل كذلك يؤيدها، لأن إدعاء المدعِي مخالف للظاهر، ولهذا فهو ضعيف ويحتاج إلى بينة تويده، وكلام المدعَى عليه موافق للظاهر، ولذا لا يحتاج إلى ما يقويه سوى اليمين، ولأن الأصل براءة الذمة، وعلى المدعِي أن يثبت صحة دعواه بالبينة، فإن عجز عن الإثبات فله تحليف المدعَى عليه، وأساس القاعدة أن الإدعاء ككل خبر يحتمل الصدق والكذب، ولابد من بينة ترجح أحد الإحتمالين.

5-البينة حجة متعدية والإقرار حجة قاصرة:

البينة هي ما يُظهر الشيئ، وتطلق غالباً على الشهادة، وهي حجة متعدية تتجاوز المشهود عليه إلى غيره ممن له علاقة بموضوع القضية، لأنها حجة القضاء، والقاضي ولايته عامة، ولذا لا تقتصر الحجة على المحكوم عليه فقط، أما الإقرار فهو إخبار الإنسان عن حق عليه لآخر، وهو حجة قاصرة على المقِر، لا تتجاوزه إلى غيره، لعدم ولايته عليه، ولإحتمال كذب المُقِر وقيامه بالتوأطؤ مع المقَر له لإضاعة حق شخص آخر.

ومع هذا يقدم الإقرار على البينة إذا اجتمعا، لأنه أقوى، وهذا لا يتنافى مع القول بأن الإقرار حجة قاصرة على المقر والبينة حجة متعدية، لأن الضعف والقوة يختلفان عن التعدي والاقتصار، فاقتصار الإقرار على المُقِر لا ينافي قوة الإقرار، وضعف البينة لا ينافيه كونها متعدية، ومن فروع هذه

القاعدة أن الشخص لو أثبت بالبينة ديناً له على المورَث في مواجهة أحد الورثة فالحكم به يسري في حق بقية الورثة الذين لم يصدر الحكم في مواجهتهم، فإن صدر الحكم بناءً على إقرار وارث واحد فلا يسري في حق غيره من الورثة.

6-إذا اجتمع المباشر والمتسبب أُضيف الحكم إلى المباشر:

المباشر هو من أحدَث الضرر بفعله، والمتسبب هو من أحدث السبب الذي أدى إلى إحداث الفعل الضار، فإن اجتمع المباشر والمتسبب كان الضمان على المباشر.

- فلو حفر إنسانٌ حفرةً في طريق عام، فألقى غيره حيواناً فيها ضمِنَه، لأنه المباشر للإلقاء، ولا شيئ على الحافر، لأن الحفر وحده لا يترتب عليه تلف الحيوان لو لم ينضم إليه فعل المباشر وهو إلقاء الحيوان، أما لو سقط الحيوان بنفسه في الحفرة فالضمان على من حفرها.

- إذا رجع الشهود عن شهادتهم بعد الحكم لزِمهم الضمان دون القاضي رغم أنه المباشر، لأنه مجبرٌ على الحكم بعد شهادتهم، ويأثم إن امتنع عن الحكم بعد أدائهم للشهادة، لأنه بمثابة المكرَه على الحكم، والشهود هم المكرِهين له، ولو أُلزِم القاضي بالضمان لامتنع الناس عن تولي القضاء، وهذا لا يحقق المصلحة العامة.

7-من استعجل شيئاً قبل أوانه عوقب بحرمانه:

أساس هذه القاعدة سد الذرائع، ومعناها أن من يتخذ وسيلة غير مشروعة استعجالاً منه للحصول على مقصوده حُرِم منه جزاءَ استعجاله، ومِن ذلك حرمان الوارث من الميراث إذا قتل مورثه بلا سبب مشروع، وحرمان الموصَى له من الوصية إذا قتل الموصِي بلا سبب مشروع.

الباب الثالث

النظريات الفقهية

النظريات هي المفاهيم الكبرى التي يؤلف كلٌ منها على حِدة نظاماً حقوقياً منبثاً في الفقه متحكماً في كل ما يتصل بموضوعه، ودراستها مفيدة في تكوين المَلَكَة الفقهية وجمْع شتَات الفكرة، وسندرس هنا نظريات الحق والأموال والملكية.

أولاً- نظرية الحق:

تعريفه:

للحق في اللغة معانٍ عدة، ترجع كلها إلى الثبوت والوجوب، منها أنه من أسماء الله الحسنى، والقرآن، وهو ضد الباطل، وقد يعني الأمر المقضي، والعدل، والموجود الثابت، والصدق، والموت، والإسلام، يقال: حق الأمر إذا وجب ووقع بلا شك[1]، ولم يبعد الفقهاء في فهمهم للحق عن هذا المعنى اللغوي، حيث عرفه البعض بأنه الحكم الذي قرره الشارع وأضفى عليه حمايته، وعرفه آخرون بأنه مصلحة مستحَقة شرعاً[2].

أقسام الحقوق:

1-حق الله: وهو ما يتعلق به النفع العام دون اختصاص أحد بعينه، ونسبته إلى الله قُصد بها الإعلاء من شأنه، ومثاله العبادات والكفارات وحرمة الزنا، وهذا الحق لا يمكن لأحد اسقاطه أو التنازل عنه[3] كعقوبة السرقة والزنا، لأنه شُرِع لمصلحة عامة، لا يشوبُها غرض شخصي، ولا يستباح هذا الحق بإباحة أحد

---

[1]- الزبيدي: ج6، ص513.

[2]- أنظر السريتي: ص12 وما بعدها والمراجع التي أشار إليها.

[3]- ابن تيمية: ص32-34.

له، فلو أباحت امرأة لأحد أن يزني بها فالحرمة رغم ذلك باقية.

2- حق العبد: وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة[1]، كحق الدية وبدل المتلفات وبدل المغصوب، وهذا الحق يستباح بإباحة مالكه له، ويجوز له اسقاطه والتنازل عنه.

3- ما اجتمع فيه الحقان وحق الله هو الغالب: كحد القذف، لأن فيه نفعاً عاماً، وهو منع الفساد، وهذا حق لله، وفيه حماية لعرض المقذوف، وهذا حق للعبد، لكن حق الله هو الغالب عند الأحناف، ولهذا لا يسقط حد القذف باسقاط المقذوف له، بينما عند الجمهور حق العبد هو الغالب، ولذا يسقط الحد باسقاطه له.

4- ما اجتمع فيه الحقان وحق العبد هو الغالب: ومثاله القصاص، ففيه حق لله لنفعه العام، وهو منع الفساد، وفيه حق للعبد وهو الاستمتاع بالحياة، لكن حق العبد هو الغالب، ولهذا لولي الدم العفو عن القصاص.

ويرى الأحناف أن حق الله وحق العبد إذا اجتمعا في شيئ ونُفِّذ أحدهما سقط الآخر، ولهذا قالوا لا يجتمع في السرقة قطعٌ وضمان، ولا يجتمع حدٌّ وصداق في إكراه على الزنا، بينما يرى غيرهم عدم التنافي بين الحقين، فلا يمنع تنفيذ أحدهما من تنفيذ الآخر.

الحقوق المالية وغير المالية:

الحقوق المالية هي المتعلقة بالأموال ومنافعها، كحق تملك الأشياء والديون والمنافع، والحق المالي يكون شخصياً إذا قرره الشارع لشخص على شخص آخر، كحق المشتري في تسلم المبيع من البائع، وحق البائع في تسلم

[1]- المرجع السابق: ص72.

الثمن من المشتري، ويكون حقاً عينياً إذا قرره الشارع لشخص على شيئ، كحق المغصوب منه نحو الشيئ المغصوب.

والحقوق غير المالية هي التي لا تتعلق بالمال، كالحقوق العائلية كولاية الأب على ابنه وسلطته على زوجته وحق الأم في حضانة ابنها وحق الصغير على والده في أن يربيه، وتلحق الحقوق السياسية بالحقوق غير المالية.

الحقوق التي تقبل الاسقاط والتي لا تقبله:

الأصل أن الحقوق تسقط باسقاطها من قِبل صاحب الحق، واستثناءً هناك أحوال معينة لا تسقط فيها الحقوق ولو أعلن ذلك صاحبها وهي:

- عدم وجوب الحق بعدْ، كإسقاط الزوجة نفقتها التي لم يدخل وقتها.
- اعتبار الشارع وصفاً معيناً في صاحب الحق ملازماً له لا ينفك عنه، كإسقاط الأب حقه في الولاية على الصغير، فإن الحق لا يسقط بإسقاط الأب له أو سكوته عن اشتراطه.
- إذا كان في الاسقاط تغيير للأوضاع الشرعية، كإسقاط المطلِّق رجعياً حقه في مراجعة زوجته.
- إذا كان الاسقاط يؤثر على حقوق الغير، كإسقاط الحاضنة حقها في الحضانة، لأن للصغير حقاً في الحضانة، وحقُّه مقدم على حق غيره، وكذلك اسقاط المسروق منه حقه في حد السرقة، واسقاط المطلِّق حقه في عدة مطلقته، لأن لله تعالى حقاً في حد السرقة والعدة، وحقه أغلب من حق العبد، فيقدم عليه.

استيفاء الحقوق:

يُستوْفى حق الله بأدائه كاملاً إن أدَّاه من وجب عليه مختاراً أو استوفاه

ولي الأمر جبراً عنه، متى كان حقاً مالياً كالزكاة، فإن كان حق الله بالكف عن المحارم تحقق بتركها وعقاب المعتدي عليها، ولا يُوقِع العقوبة إلا ولي الأمر، ويستوفيها كاملة، ولا تجوز الشفاعة فيها.

أما حق العبد فعلى صاحبه استلامه ممن وجب عليه إن سلمه إياه مختاراً، فإن امتنع وظفر صاحب الحق بذات حقه أو جنس حقه وخشِيَ من نشوء فتنة فليس له ذلك إلا بقضاء القاضي منعاً للنزاع، فإن ظفر بجنس حقه أو ذاته دون خشية فتنة أو عداوة فله استيفاؤه دون قضاء قاضٍ عند الجمهور، وليس له ذلك إلا بقضاء القاضي عند المالكية، لأن الرسول ﷺ لما جاءته هند بنت عتبة مُدَّعية أن زوجها أبا سفيان رجلٌ شحيح، لا يعطيها ما يكفيها وولدها إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم، قال ﷺ لها: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف"[1]، فدلَّ هذا على أن من ظفر بحقه لا يستوفيه إلا بحكم القاضي، وذهب غير المالكية إلى أن له ذلك، لأن هندَ أفتاها الرسول ﷺ بجواز أن تأخذ حقها، وهذه فتوى عامة وليست حكماً قضائياً، إذ لو كانت حكماً قضائياً لبلَّغ المدعى عليه بالدعوى وطلب البينة من المدعي.

التعسف في استعمال الحق:

يتحقق التعسف إذا ثبت للإنسان حق لكنه لم يلتزم الحدود المشروعة في استخدامه، بل ألحق بنفسه أو بغيره ضرراً، والتعسف حرام، وهو يتحقق بأحد الأسباب التالية:

- أن يقصد من استعمال حقه الإضرار بغيره، كإمساك الزوجة أو السفر بها بقصد الإضرار بها، أو الوصية للإضرار بالورثة أو الدائنين، والإقرار بدَيْن

[1]- سنن النسائي: كتاب آداب القضاة، باب قضاء الحاكم على الغائب إذا عرفه، حديث رقم 5420.

غير صحيح للإضرار بالورثة، أو طلاق المريض زوجته طلاقاً بائناً لحرمانها من الميراث.

- أن يقصد من استعمال الحق غرضاً غير مشروع، كتزوجه المرأة لتحليلها لآخر.

- أن يترتب على استعمال الحق ضرر أكبر من المصلحة المقصودة أو مساوٍ لها، كاحتكار السلع بقصد رفع السعار، وبيْع السلاح لقطاع الطرق، وبيع العنب لمن يعصرُه خمراً، فإن كان الضرر قليلاً فلا يُمنع صاحب الحق من استعماله، كالمصلحة من وراء تحديد النسل بحجة حماية الاقتصاد وتوفير الغذاء للسكان.

- أن يترتب على استعمال الحق استعمالاً غير مالوف إضرار بالغير، كاستئجار سيارة وتحميلها ما لا تطيقه فتتلف، أو إحراق شيئ في أرضه عند اشتداد الريح فتتضرر مزروعات جاره، فإن استعمل حقه استعمالاً مألوفاً فله ذلك، كالطبيب يُجري عملية جراحية وِفْق أصول المهنة لكن المريض يموت.

- أن يصيب الغير ضرر لعدم الاحتياط في استعمال الحق، كمن يصوّب بندقية إلى صيْد فتنحرف الطلقة وتقتل إنساناً، أو من يرى خيالاً في ظُلْمة فيظنه صيداً فيرميه ويقتله فإذا به إنسان، أما لو أُتخذت الاحتياطات فله استعمال حقه، كوضْع لافتات بعدم الاقتراب، فمن يصاب عندئذ فهو المخطئ.

فإن حدث من جراء التعسف ضرر فعَلَى المتعسف جبره، ويكون ذلك بإزالة الضرر، كإزالة الجدار الذي سدَّ الضوء عن مسكن الجار، أو التعويض كمن أتلف نفساً أو عضواً خطأ، أو بإبطال التصرف كزواج التحليل، أو بالمنع من استعمال الحق، كمن أراد السفر بزوجته بقصد الإضرار بها، أو بعقابه، كعقاب رافعي الدعاوى الكيدية بقصد التشهير بالناس.

ثانيا- نظرية الأموال:

المال لغةً ما يحوزه الإنسان فعلاً من حيوان وعقار ونبات ونقود وغيرها، أما ما لا يحوزه كالطير في الهواء والصيد في الصحراء والسمك في الماء فلا يسمى مالاً[1]، واصطلاحاً هو ما يمكن حيازته والانتفاع به انتفاعاً معتاداً، فما لا يُحاز كالهواء وحرارة الشمس والذكاء والعدالة، وما أمكن حيازته ولكن لا يمكن الانتفاع به كالأطعمة الفاسدة ولحم الميتة وتذكرة الطائرة بعد استعمالها، وما أمكن حيازته ولكن لا يمكن الانتفاع به انتفاعاً يُعتد به الناس كقطرة ماء وحبة قمح فلا يسمى مالاً، ولا يشترط حيازة الشيئ فعلاً ليكون مالاً، بل الشرط إمكان حيازته، ولهذا تعتبر الطيور والحيوانات الهائمة في الصحراء أموالا[2].

تقسيمات الأموال:

1- تقسيم المال بحسب الضمان إلى مال متقوم وغير متقوم:

فالمتقوم ما له قيمة في نظر الشرع، ويشمل ما يُباح الانتفاع به حال السِّعة والاختيار وحِيز بالفعل كالنقود والبيوت والأراضي المملوكة لأصحابها.

وغير المتقوم ما يجوز الانتفاع به قبل حيازته، كالمعادن في باطن الأرض والسمك في الماء، وكذلك المال الذي حِيز بالفعل لكن الشرع حرَّم الانتفاع به حال السِّعة والاختيار، كالخمر والخنزير بالنسبة للمسلم، إذ لا يجوز له الانتفاع بهما إلا في حال الضرورة، وغير المسلم هما مال متقوم بالنسبة له عند الحنفية، لأننا أُمِرْنا بتركِهم وما يدينون، وعند الجمهور هما مال غير متقوم بالنسبة له، لأنهم مأمورون بأن تكون معاملاتهم على وفْق معاملات

---

[1]- الزبيدي: ج8، ص131.

[2]- أنظر السريتي: ص35 والمراجع التي أشار إليها.

المسلمين، لأن لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم.

وثمرة اعتبار المال متقوماً أو غير متقوم تتمثل في أن العقود المالية لابد أن ترِد على مال متقوم، فإن كان محلها مال غير متقوم بطَلَ العقد، ولهذا لا يصح بيع الموال المباحة ولا هبتها، ولا بيع الخمر والخنزير من غير المسلم (وهذا عند الجمهور) ويصح بيعهما من الذمِّي (عند الحنفية) لتقومها بالنسبة له.

2- تقسيم المال باعتبار الثبات إلى منقول وعقار:

المنقول ما يمكن نقله من مكان لآخر، كالنقود والحيوانات والسيارات وكل شيئ ما عدا الأرض، والعقار عند الجمهور هو كل ما لا يمكن نقله من مكان لآخر مطلقاً، وهو بهذا يشمل الأرض فقط مبنية أم لا، أما البناء والشجر القائمين عليها فليسا من العقارات، أما المالكية فالعقار عندهم هو ما لا يمكن نقله من مكان لآخر مع بقاء هيئته وشكله، وعلى هذا يُعتبر البناء والأشجار من العقار لإتصالهما بالأرض وعدم إمكان نقلهما مع بقاء شكلهما، بل إنهما يتغيران فيصبح الشجر حطباً والبناء أنقاضاً.

ويتمثل أثر التمييز بين العقار والمنقول في أن الشُّفْعَة تثبت في العقار دون المنقول، وعند بيع أموال القاصر سداداً لديونه على الوصي أن يبدأ ببيع المنقولات قبل العقار، وكذلك عند بيع مال المدين المحجور عليه سداداً لدينه، كما لا يجوز بيع المنقول قبل قبضه بإتفاق الفقهاء، لحديث "من ابتاع طعاماً فلا يبِعْهُ حتى يقبضْه"[1]، أما العقار فلا يجوز بيعه قبل القبض إلا عند الشيخان، لأن المنقول يعرُض له الهلاك كثيراً، فإن هلكَ قبل القبض بطَلَ

[1]- سنن الدارمي: كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الطعام قبل القبض، حديث رقم 2559.

البيع، فكان التصرف فيه محتمِلاً للبطلان، فصار من الاحتياط الإنتظار إلى حين قبضه.

3-تقسيم المال من حيث التماثل إلى مِثلي وقِيمي:

المثلي هو ما تماثلت أفراده ولم تتفاوت تفاوتاً يعتد به، أي ما له نظير في الأسواق، كالمكيلات والموزونات والمعدودات كالفواكه والأقمشة والكتب ذات الطبعة الواحدة وكل ما صُنِع بواسطة آلة، والقيمي ما تفاوتت أفراده تفاوتاً يُعتد به كالحيوانات ولو كانت متحدة الجنس والمنازل والحُلي والأثاث، نظراً لاختلافها في المزايا من حيث المادة والحجم والصفات.

والتفرقة بين المثلي والقيمي من نتائجها أن المثلي يجب بإتلافه مثْلُه لا لا قيمته، لأنه المعادِل له، أما القيمي فلأنه لا مثيل له فيكون الضمان بقدر قيمته، كما أن الأموال القيمية لا تعتبر أموالاً ربوية لعدم تساويها ولو كانت من جنس واحد، ولذا يجوز بيع الكثير منها في مقابل القليل من جنسه، كبيع شاة بشاتين، ويختص الربا بالأموال المثلية فقط.

4-تقسيم المال باعتبار مالكه إلى مال عام ومال خاص:

الأموال الخاصة هي ما دخلت في مِلْك أحد معيّن، ويحق له عندئذ التصرف فيها بكل ما هو مشروع، وله منع الغير من ذلك إلا بإذنه، والأموال العامة هي ما لا تدخل في مِلْك أحد معين، ويحق عندئذ لكل فرد الإنتفاع بها دون التصرف فيها للغير، والمال الخاص قد يتحول إلى عام بإرادة المالك كوقْفِه لأرضه لبناء مسجد، أو جبراً عنه كما لو نُزِعت ملكية أرضه لجعْلها مسجداً أو طريقاً، وقد يتحول المال العام إلى خاص، كما لو أزيل الوقف عن الأرض المخصصة مقبرة أو أُعيدت الأرض المنزوعة ملكيتها للمصلحة العامة إلى مالكها السابق.

ثالثاً- نظرية الملكية:

الملكية لغةً حيازة الإنسان المال مع الإنفراد بالتصرف فيه[1]، وشرعاً هي علاقة شرعية بين الإنسان والمال تجعله مختصاً به اختصاصاً يمنع غيره عنه ويمكِّنه من التصرف فيه بكل ما هو جائز شرعاً[2].

أنواع الملك:

أولا- يتنوع إلى ملكية عيْن ومنفعة ودَيْن:

فمِلك العين، ويسمى مِلك الرقبة، هو أن يكون المِلك وارداً على ذات الشيئ، كالأموال المنقولة من حيوانات وآلات، وكملك العقارات، ومِلك المنفعة هو أن يكون للمالك حق الإفادة فقط من الشيئ مع المحافظة على عينه، مثل ملك السكنى واستعمال الأدوات وقراءة الكتب بطريق الإعارة أو الإجارة، ومِلك الدين يكون إذا ثبت لشخص في ذمة آخر مبلغٌ مالي كبدلِ القرض وقيمة ما أتلفه الشخص من مال غيره وثمن ما اشتراه منه.

ومِلك العين يعني كأصل ملكية المنفعة دون العكس، لأن الشخص قد يملك منفعة الشيئ دون ملكه لعينِه كالعين المستأجرة.

ثانياً- يتنوع إلى ملك تام وملك ناقص:

الملكية إما أن تقع على ذات الشيئ ومنافعه معاً، بحيث يثبت معها للمالك كل الحقوق المشروعة، ويكون مِلكه تاماً، أو تقع على منافع الشيئ فقط أو على ذاته فقط، وتسمى مِلكاً ناقصاً، وهذا على أنواع ثلاثة هي:

1-ملك الرقبة أو العين فقط:

يتحقق عندما تكون العين مملوكة لشخص والمنفعة مملوكة لآخر، وهو

---

[1]- الزبيدي: ج7، ص189.

[2]- ابن الهمام: ج5، ص74، وانظر السريتي: ص43 وما بعدها.

أقل أنواع الملك الناقص وجوداً، لأنه جاء على خلاف الأصل في الملكية، لأن المقصود من ملك العين الانتفاع بها، فإذا ثبت ملكها دون الانتفاع بها كان ذلك شاذاً، إلا أنه أُجيز تشجيعاً على أعمال البر عند نهاية الحياة، وهو يثبت في صورتين من الوصية، هما:

- أن يُوصي المالك بمنفعة العين لشخص مدة معلومة، فإن مِلْك العين بعد موت الموصي ينتقل إلى ورثته، ومِلك المنفعة ينتقل إلى الموصى له، وعلى الورثة تسليم العين للموصَى له، فإن امتنعوا أجبِروا على ذلك، وبعد انتهاء مدة الوصية تعود ملكية الانتفاع للورثة، ويصبح ملكهم تاماً.

- إذا أوصى بملكية الرقبة لشخص وبمنفعة ذات الشيئ لآخر، وبعد موته قَبِلَ كلٌّ منهما الوصية، فإن مِلْك كل منهما يكون ناقصاً، وتُسلَّم العين للمنتفع ليستوفي حقه، فإن انتهت مدة الوصية عادت لمالك العين وأصبح ملكه تاماً.

وفي هذا النوع من الملك ليس لصاحب الرقبة الانتفاع بها أو التصرف فيها على وجه يضر بمالك المنفعة كهدْم البيت مثلاً، ولا يزول ملك الرقبة بموته بل تنتقل ملكية الرقبة لورثته، فإن هلكت العين زال ملكه، أما مِلك الانتفاع فلا يزول بتمليك العين للغير، إذ لمالك العين بيعها لغير مالك المنفعة، ولو دون رضاه، وإذا أتلفها صاحب العين فعليه ضمان قيمة المنفعة لمالك المنفعة، أما النفقات اللازمة لإستيفاء المنفعة وضرائبها فتكون على مالك المنفعة.

2- ملك المنفعة فقط وحق الانتفاع شخصي:

هو اختصاص يبيح لمن ثبت له استيفاء المنفعة بنفسه أو تمكين الغير منها بعِوَض أو بدونه، ما لم يوجد مانع شرعي، أو يُنص في العقد على غير ذلك، وأسباب هذا المِلك هي الإباحة من المالك، والعقود الواردة على المنافع

كالإجارة والإعارة والوقف والوصية بالمنافع، والإذن العام كالانتفاع بالمرافق المخصصة للمنفعة العامة كالطرق والمدارس والمصحات، وهذا النوع من الملك من خصائصه قبول التقييد بالزمن والمكان والصفة، كمن أعار سيارته لآخر فله أن يقيد انتفاعه بها بمدة شهر أو سنة، وأن يحدد مكان سيره بها، والأشخاص الذين يركبونها، ويضمن مالك المنفعة قيمة العين إذا تعدَّى عليها، كما يضمن نقصانها بتعديه عليها، لأنه تعدَّى على مِلك غيره، وتكون نفقات الانتفاع بالعين وصيانتها على مالك المنفعة إذا ملَكَها مجاناً، لأن الغُنْم بالغُرْم، وهذا عند الأحناف، وعند الجمهور النفقات على مالك العين، لأن التبرعات بغير عِوَض، فلو أُلزم بالنفقات صارت بعِوض، فإن ملكَها بعِوض كانت النفقات على حسب ما نُصّ عليه في العقد.

وينتهي ملك المنفعة بانقضاء مدة الانتفاع إن كان منصوصاً عليها في العقد، كما ينتهي هذا المِلك بهلاك العين المنتفع بها أو تعيبها بعيب يتعذر معه استيفاء المنفعة، كما لو انهدم المنزل المستأجر أو تعطَّل محرك السيارة، وعند انتهاء هذا الحق على المنتفع تسليم العين إلى مالكها ما لم يُلحق به ذلك ضرراً، كأن انتهت المدة المحددة للانتفاع بالأرض والزرع لم ينضح بعد، ونظير هذا استئجار سيارة مدة معلومة وانتهاء المدة قبل الوصول إلى المكان، فإن العين تبقى في يد المنتفع، ويجب عليه أجر المِثل.

3- حق الانتفاع العيني:

هو حق متعلق بالأعيان لا الأشخاص، فهو يتقرر للعين ويظل معها ولو انتقلت ملكيتها للغير، وهو بهذا بخلاف حق الانتفاع الشخصي الذي يثبت لشخص وكان لشخصه دخلٌ فيه كالوصية لفلان، ويُسمى حق الانتفاع العيني حق الإرتفاق، وهو يثبت لعقار على عقار آخر مالكه غير مالك العقار الذي له

حق الإرتفاق، وهو بهذا يشمل حقوق الشرب والمجرى والمسيل والمرور.

أنواع حق الإرتفاق:

1-حق الشرب: هو حق الحصول على نصيب من الماء لسقي الأرض أو الدواب.

2- حق المجرى: هو أن يكون لشخص حق إجراء الماء في مِلك الغير ليصل إلى مِلكه لإستيفاء حق الشرب.

3- حق المَسيل: هو حق صرف الماء الزائد عن الحاجة أو بعد استعماله في المصرف العام، سواء كان ظاهراً أم بواسطة أنابيب في باطن الرض، وهو يخالف حق المجرى، لأنه لصرف المياه وذاك لجلبها.

4- حق المرور: هو أن يكون للشخص حق السير في ملك غيره ليصل إلى ملكه.

5- حقوق الجوار: وهي نوعان:

أ-حق الجوار الجانبي: ويتمثل في امتناع الجار عن أن يحدث في بنائه عملاً يضر بجاره ضرراً لا يُحْتمل، كأن يُحدِث بأرضه جداراً يمنع الهواء والضوء عن جاره أو يستعمل آلة تقلق راحته أو توهن مبانيه، فإن فعل شيئاً من ذلك أثِم ديانة، ولكن ليس للجار عند الشافعية والحنابلة ومتقدمي الحنفية منعه من هذا التصرف، لأنه يتصرف في ملكه، بينما له ذلك عند المالكية ومتأخري الحنفية، لأنه أحدث فعلاً أضر بالغير، فكان متعسفاً في استعمال حقه، هذا ومعيار الضرر هنا هو العرف السائد، فاستعمال آلة في منطقة صناعية ليس ضرراً بينما هو في حي مأهول ضرر فاحش.

ب- حق التعلي: هو أن يكون للإنسان الحق في تعلية بنائه على بناء غيره على وجه الدوام والاستقرار، وعلى كلّ من صاحب السُّفْل وصاحب العِلْو عدم

الإضرار بجاره، فليس لصاحب السفل أن يُحدث بمِلكه ما يضر صاحب العلو، كأن يُحدث فيه ما يوهِن أساس المبنى، وليس لصاحب العلو تحميل المبنى ما لا يطيقه، كي لا ينهدم بناء صاحب السفل، أو يدق على السقف دقاً شديداً يزعجه، وليس لأحدهما هدم بناءه تعدياً للإضرار بالآخر، فإن فعل أُجبر على إعادته، ليتمكن الآخر من استيفاء حقه.

الملكية التامة:

هي أن يكون للمالك حق التصرف في العين ومنافعها بكل التصرفات المشروعة، سواء كان المال منقولاً أم عقاراً، ولا تتقيد حريته في ذلك إلا بعدم الإضرار بالغير والأوامر الصادرة عن السلطة العامة تحقيقاً لمصلحة عامة، كنزْع الملكية للمنفعة العامة، والاستيلاء المؤقت على المال عند حصول الكوارث أو الغزو، والقيود المفروضة على تنظيم المباني.

خصائص الملك التام:

- للمالك الانتفاع بما مَلكَه بأي وجه من غير تقيد بزمان أو مكان أو شكل معين، ما لم يكن تصرفه محرماً شرعاً، كجعْل داره منتدى للقمار أو شرب الخمر.

- هذا المِلك غير مؤقت، فليس له زمن ينتهي به، إذ لا ينتهي إلا بهلاك العين أو انتقالها إلى ملك الغير بالإرث أو بتصرف شرعي ناقل للملكية كالبيع والهبة.

- لا ضمان على المالك إذا أتلف ما يملكه، ولكن ذلك قد يؤدي إلى إثبات سفهه والحجْر عليه، فيُمنع من التصرف في ماله ويتولاه عنه غيره، وقد يعاقب على فعله.

أسباب الملكية التامة:

- حيازة المال المباح الذي لا مالك له.
- العقود الناقلة للملكية كالبيع والهبة.
- الخِلافة عن المالك إما جبراً عنه بالإرث، أو باختياره بالوصية.

ثالثاً- يتنوع الملك من حيث مدى اختلاطه بمِلك الغير إلى متميز وشائع:

الملك المتميز هو المحدد غير المختلط بملك الغير، والشائع هو ما اختلط بملك الغير وشاع فيه دون تعلق بجزء معين، كمنزل أو قطعة أرض أو سيارة ورثها جمْعٌ من الورثة، فإن ملكية كل منهم لنصيبه تتعلق بجزء مختلط بملك الغير.

وحكم المال الشائع أنَّ لكل واحد من الشركاء حق الانتفاع به بما لا يضر الآخرين، ولهذا له بيع حصته الشائعة، ولو دون إذن الشركاء، فإن لم يتفقوا على الانتفاع به، وكان قابلاً للقسمة، قُسِّم بينهم ولو جبراً، بناءً على طلب أحدهم، فإن لم يقبل القسمة قُسِّم بينهم قِسمة مُهايأة زمانية بأن ينتفع كل واحد به زمناً بمقدار نصيبه، أو مُهايأة مكانية بأن ينتفع كل منهم بمكان منه يتبادلونه بينهم، فإن لم يكن ذلك ممكناً أو اختلفوا في القسمة بِيع المال جبراً عنهم وقُسِّم الثمن عليهم حسب أنصبتهم، هذا وتكون نفقات صيانة المال الشائع قبل قِسمته على جميع الشركاء، كلٌّ بقدرِ نصيبه، فإن امتنع بعضهم كان للآخرين رفع الأمر للقضاء ليُلزم الممتنع بدفع ما عليه، فإن قام أحدهم بالإصلاح بدون إذن الآخرين أو القاضي فلا يرجع عليهم بشيئ، لأنه يعتبر متبرعاً.

نزع الملكية على سبيل الجبر:

الأصل أن منْ مَلَك شيئاً ملكية تامة لا يُنزع منه إلا برضاه، ولكن قد توجد أسباب تدعو إلى نزع ملكية الشيئ بقيمته دون رضا صاحبه، إما لدفع

ضرر خاص يلحق شخصاً آخر أكبر من الضرر الذي يلحق المالك من جبره على نقل ملكه للغير، وإما لدفع ضرر عام بضرر خاص تقديماً للمصلحة العامة على الخاصة، وهذه الدواعي هي:

- بيع مال المدين المماطل جبراً عنه وفاءً لدينه، لأن في مماطلته لدائنيه إساءة لهم.

- نزع الملكية للمنفعة العامة، كتوسعة طريق أو إنشاء مستشفى، وقد حدث ذلك في عهد عمر ﷺ، إذ نزع ملكية بعض الدور المحيطة بالمسجد الحرام، ثم تكرر ذلك في عهد عثمان ﷺ، ولم ينكره أحد من الصحابة فكان إجماعاً.

- تسعير السلع وإجبار أصحابها على البيع بالسعر الذي حدده ولي الأمر، وإجبار المحتكر على بيع ما عنده بثمن المثل.

- فرض الضرائب وجبايتها، وجمع الزكاة جبراً من الممتنعين.

- الحكم بالإنفاق على من يجب على الشخص الإنفاق عليهم كزوجته وأولاده وأبويه.

- أحكام الميراث فإنها توزيع لأموال الناس بما قد لا يرتضونه.

- أخذ العقار بالشُّفْعة، لأن الشفيع إنما يتملك العقار المبيع جبراً عن المشتري بما قام عليه من ثمن.

- ما قاله الأئمة مالك والشافعي وأبو يوسف من جواز رفع دعوى حِسْبة ضد من ترك حيوانه جائعاً، فيأمره القاضي بالإنفاق عليه، فإن امتنع باع القاضي بعض ماله للإنفاق على ذلك الحيوان.

المصادر

1- إبراهيم (إبراهيم عبد الرحمن): المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، 1990م، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان.

2- ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم): رفع الملام عن الأئمة الأعلام، ط4، 1392هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.

3- ابن جزي (محمد): قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية، 1968م، دار العلم للملايين، بيروت.

4- ابن الحاجب (عثمان بن عمر): مختصر المنتهى، مراجعة وتصحيح: شعبان محمد إسماعيل، 1973م، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

5- ابن حزم (على بن أحمد): المحلَّى، ط1، 1355هـ، إدارة الطباعة المنيرية، مصر.

6- ابن حزم (علي بن أحمد): الإحكام في أصول الأحكام، الناشر: زكريا علي يوسف، مصر.

7- ابن حنبل (أحمد بن محمد): مسند الإمام أحمد بن حنبل، ط1، 1978م، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، بيروت.

8- ابن خلدون (عبد الرحمن): مقدمة ابن خلدون، ط1، 1978م، دار القلم، بيروت.

9- ابن خلِّكان (أحمد بن محمد): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

10- ابن عبد ربه (يوسف): الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، مكتبة نهضة مصر، القاهرة.

11- ابن العماد (عبد الحي): شذرات الذهب في أخبار من ذهب، المكتب

التجاري للطباعة والنشر، بيروت.
12- ابن فرحون (إبراهيم): الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، دار الكتب العلمية، بيروت.
13- ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم): المعارف، تحقيق: محمد إسماعيل الصاوي، ط2، 1970م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
14- ابن قدامة (عبد الله بن أحمد): المُغْني على مختصر أبي القاسم عمر بن الحسين الخِرَقي، مكتبة الجمهورية العربية ومكتبة الكليات الأزهرية، مصر.
15- ابن قيم الجوزية (محمد بن أبي بكر): اعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد، 1973م، دار الجيل، بيروت.
16- ابن كثير (عماد الدين إسماعيل): تفسير القرآن، العظيم، دار إحياء الكتب العربية، مصر.
17- ابن كثير (عماد الدين إسماعيل): البداية والنهاية، ط2، 1974م، مكتبة المعارف، بيروت.
18- ابن ماجه (محمد بن يزيد): سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، 1952م، دار إحياء الكتب العربية، مصر.
19- ابن مخلوف (محمد): شجرة النور الزكية، دار الكتاب العربي، بيروت.
20- ابن أنس (مالك): الموطأ، رواية يحيى بن يحيى الليثي، تحقيق أحمد راتب عرموش، ط1، 1971م، دار النفائس، بيروت.
21- ابن أنس (مالك): المدونة الكبرى، رواية سحنون بن سعيد التنوخي عن ابن القاسم، دار صادر، بيروت.
22- ابن الهُمام (محمد بن عبد الواحد السيواسي): شرح فتح القدير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر.

23- أبو داود (سليمان بن الأشعث): سنن أبي داود، ط1، 1952م، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.
24- أبو زهرة (محمد): تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي، مصر.
25- أبو زهو (محمد محمد): الحديث والمحدثون، ط1، 1958م، مطبعة شركة مصر، القاهرة.
26- أبو عبيد (أبو القاسم بن سلام): الأموال، تحقيق وتعليق: خليل هرَّاس، 1975م، مكتبة الكليات الأزهرية ودار الفكر للنشر والتوزيع، القاهرة.
27- أبو الفتوح (أبو المعاطي حافظ): المدخل لدراسة التشريع الإسلامي، ط1، 1980م، دار النجاح الجديدة، الدار البيضاء.
28- أبو ناجي (عبد السلام): علم أصول الفقه والحكم في الإسلام، ط1، 1990م، منشورات الجامعة المفتوحة، طرابلس.
29- احميد (عبد الله أحمد عثمان): إجمال البيان في مباحث من علوم القرآن، 1978م، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي.
30- الأرموي (محمد بن الحسين): الحاصل من المحصول في أصول الفقه، تحقيق: عبد السلام أبو ناجي، 1994م، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي.
31- الأسنوي (عبد الرحيم بن الحسن): التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق وتعليق: محمد حسن هيتو، ط2، 1981م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
32- إمام (محمد كمال الدين): مقدمة لدراسة الفقه الإسلامي، ط1، 1996م، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.
33- الآمدي (علي بن محمد): الإحكام في أصول الأحكام، 1968م، مكتبة

ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة.
34- باز (سليم رستم): شرح المجلة): ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
35- البخاري (محمد بن إسماعيل): صحيح البخاري، 1978م، مطابع دار الشعب، مصر.
36- بدران (بدران أبو العينين): الشريعة الإسلامية تاريخها ونظرية الملكية والعقود، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية.
37- بدران (بدران أبو العينين): دراسات حول القرآن، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية.
38- بلتاجي (محمد): منهج عمر بن الخطاب في التشريع، ط2، 1997م، مكتبة الشباب، مصر.
39- البيهقي (أحمد بن الحسين): السنن الكبرى، ط1، 1354هـ، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الهند.
40- تاج (عبد الرحمن): السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، ط1، 1953م، دار التأليف، مصر.
41- الترمذي (محمد بن عيسى): سنن الترمذي بشرح الإمام ابن العربي، ط1، 1931م، المطبعة المصرية بالأزهر.
42- تفاحة (أحمد زكي): الإسلام عقيدة وشريعة، ط1، 1979م، دار الكتاب اللبناني ودار الكتاب المصري.
43- التميمي (عبد القادر بن طاهر الإسفرائيني): الفَرْق بين الفِرَق، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت.
44- الجصاص (أبو بكر بن أحمد الرازي): أحكام القرآن الكريم، طبعة

مصورة عن الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت.
45- الجوهري (إسماعيل بن حمَّاد): الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار الكتاب العربي، مصر.
46- حسان (حسين حامد): المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، 1981م، شركة الطوبجي، مصر.
47- حسن (إبراهيم) وحسن (علي إبراهيم): النظم الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
48- حمادة (عباس متولي): أصول الفقه، ط2، 1968م، دار النهضة العربية، مصر.
49- الخضري (محمد): تاريخ التشريع الإسلامي، ط9، 1970م، دار الكتب العلمية، بيروت.
50- خلَّاف (عبد الوهاب): خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي، ط2، 1982م، دار القلم، الكويت.
51- الدارقطني (علي بن عمر): سنن الدارقطني، 1386هـ، دار المحاسن، القاهرة.
52- الدارمي (عبد الله بن عبد الرحن السمرقندي): سنن الدارمي، 1987م، دار الكتاب العربي.
53- الدسوقي (محمد): دعائم العقيدة في الإسلام، ط1، 1990م، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس.
54- الدهلوي (الشيخ أحمد المعروف بشاه ولي الدين): حجة الله البالغة، ط1، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
55- الدواليبي (محمد معروف): المدخل إلى علم أصول الفقه، ط5، 1965م،

دار الكتاب الجديد ودار العلم للملايين، بيروت.
56- الديباني (عبد المجيد عبد الحميد): المدخل إلى دراسة الفقه الإسلامي، ط1، 1994م، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي.
57- الذهبي (محمد بن أحمد): ميزان الإعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي وفتحية علي البجاوي، دار الفكر العربي، مصر.
58- الزبيدي (محمد مرتضى): تاج العروس، 1966م، دار ليبيا للنشر والتوزيع، بنغازي.
59- الزحيلي (وهبه): نظام الإسلام، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي.
60- الزرقا (مصطفى أحمد): الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج1، المدخل الفقهي العام، ط7، 1961م، مطبعة جامعة دمشق.
61- الزرقاني (محمد عبد العظيم): مناهل العرفان في علوم القرآن،، ط3، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
62- الزركشي (محمد بن عبد الله): البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، 1972م، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
63- زيدان (عبد الكريم): المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ط7، 1982م، مكتبة القدس ومؤسسة الرسالة، بغداد.
64- السباعي (مصطفى): السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ط2، 1978م، المكتب الإسلامي، دمشق.
65- السبتي (عياض بن موسى): ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعيان مذهب مالك، مطبعة فضالة، المغرب.
66- السبكي (عبد الوهاب بن علي): الأشباه والنظائر، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، ط1، 1991م، دار الكتب العلمية، بيروت.

67- سراج (محمد أحمد) وحسين (أحمد فراج): تاريخ الفقه الإسلامي، 1999م، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية.
68- السرخسي (شمس الدين): المبسوط، 1324هـ، مطبعة السعادة، مصر.
69- السريتي (عبد الودود): المدخل لدراسة بعض النظريات في الفقه الإسلامي، 1997م، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية.
70- السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن): الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
71- الشابي (علي): الشيعة في إيران، 1980م، الجامعة التونسية.
72- الشاطبي (إبراهيم بن موسى): الموافقات في أصول الشريعة، ط2، 1975م، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
73- الشافعي (أحمد): المدخل للشريعة الإسلامية، 1977م، الدار الجامعية، بيروت.
74- الشافعي (محمد بن إدريس): الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط2، 1979م، مكتبة التراث، القاهرة.
75- الشافعي (محمد بن إدريس): الأم، 1968م، سلسلة كتاب الشعب، مصر.
76- الشرباصي (أحمد): الأئمة الربعة، دار الجيل، بيروت.
77- شرف الدين (عبد الحسين): النص والاجتهاد، ط2، 1960م، دار النهج، صور.
78- شرف الدين (عبد العظيم): تاريخ التشريع الإسلامي، ط2، 1974م، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي.
79- شلبي (محمد مصطفى): المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، 1969م، دار النهضة العربية، بيروت.

80- شلبي (محمد مصطفى): تعليل الأحكام، 1981م، دار النهضة العربية، بيروت.
81- الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم): الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، 1968م، مؤسسة الحلبي وشركاؤه، للنشر والتوزيع، القاهرة.
82- الشوكاني (محمد بن علي): نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، مكتبة التراث، القاهرة.
83- الشوكاني (محمد بن علي): القول المفيد من أدلة الاجتهاد والتقليد، تحقيق: عبد الرحمن عبد الخالق، ط2، 1980م، دار القلم، الكويت.
84- الشيرازي (أبو إسحاق): طبقات الفقهاء، تحقيق: إحسان عباس، 1970م، دار الرائد العربي، بيروت.
85- الصابوني (عبد الرحمن): محاضرات في المدخل لعلم الفقفه، 1965م، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، جامعة حلب.
86- الصالح (صبحي): النظم الإسلامية نشأتها وتطورها، ط3، 1976م، دار العلم للملاينين، بيروت.
87- الصالح (صبحي): علوم الحديث ومصطلحه، ط9، 1977م، دار العلم للملايين، بيروت.
88- الصبّاغ (محمد): لمحات في علوم القرآ ن واتجاهات التفسير، 1973م، المكتب الإسلامي، بيروت.
89- عبد العال (عبد العال أحمد) وأبو العلا (أبو العلا علي): دراسات في علوم الحديث، 1973م، دار التراث العربي للطباعة والنشر.
90- العجوز (أحمد محيي الدين): مناهج الشريعة الإسلامية، 1981م، مكتبة المعارف، بيروت.

91- العطار (عبد الناصر): تطبيق الشريعة الإسلامية في العالم الإسلامي، 1979م، مطبعة السعادة.
92- علي (جواد): تاريخ العرب في الإسلام، ط1، 1983م، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
93- العمري (نادية شريف): اجتهاد الرسول ﷺ، ط1، 1981م، مؤسسة الرسالة.
94- الغزالي (محمد بن محمد): المستصفى، مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي، بيروت.
95- الفيروزآبادي (مجد الدين يعقوب): القاموس المحيط، ط2، 1952م، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.
96- فيتزجيرالد (س.ف): الدَّيْن المزعوم للقانون الرومي على القانون الإسلامي، تعريب: محمد سليم العوا، منشور ضمن كتاب هل للقانون الرومي تأثير على الفقه الإسلامي؟ ط1، 1973م، دار البحوث العلمية، بيروت.
97- قبيسي (محمد): تدوين القرآن الكريم، ط1، 1981م، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
98- القرافي (أحمد بن إدريس): الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، ط1، 1994م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
99- القرطبي (محمد بن أحمد): الجامع لأحكام القرآن، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
100- القشيري (مسلم بن الحجاج): صحيح مسلم بشرح النووي: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.
101- القطان (مناع): التشريع والفقه في الإسلام تاريخاً ومنهجاً، ط1،

1976م، مكتبة وهبه، مصر.
102- قلعة جي (محمد روّاس): موسوعة فقه إبراهيم النخعي، ط2، 1986م، دار النفائس، بيروت.
103- كبارة (عبد الفتاح): الفقه المقارن، ط1، 1997م، دار النفائس، بيروت.
104- كفافي (محمد عبد السلام) والشريف (عبد الله): في علوم القرآن، دراسات ومحاضرات، 1977م، دار النهضة العربية، بيروت.
105- لاشين (موسى شاهين): اللآلي الحسان في علوم القرآن، 1968م، مطبعة دار التأليف، مصر.
106- اللكنوي (محمد عبد الحي): الفوائد البهية في تراجم الحنفية، دار المعرفة، بيروت.
107- الماوردي (علي بن محمد بن حبيب): الأحكام السلطانية والولايات الدينية، 1982م، دار الكتب العلمية، بيروت.
108- محمصاني (صبحي): الأوضاع التشريعية في الدول العربية، ط3، 1965م، دار العلم للملايين، بيروت.
109- مدكور (محمد سلاّم): المدخل للفقه الإسلامي، ط1، 1960م، دار النهضة العربية، القاهرة.
110- مدكور (محمد سلاّم): مناهج الاجتهاد في الإسلام في الأحكام الفقهية والعقائدية، 1974م، مطبوعات جامعة الكويت.
111- المراغي (أحمد مصطفى): تفسير المراغي، ط2، 1953م، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.
112- المسعودي (علي بن الحسين): مروج الذهب، دار الرجاء، مصر.

113- منصور (علي علي): الشريعة الإسلامية ومدى صلاحيتها للحلول محل القوانين الوضعية وكيفية ذلك، بحث منشور ضمن الوثائق والدراسات الخاصة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، المجلد الأول، ط1، 1972م، مطبعة المحكمة العليا (الليبية).

114- موسى (محمد يوسف): المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة.

115- نالينو (كارلو ألفونسو): نظرات في علاقات الفقه الإسلامي بالقانون الرومي، منشور ضمن كتاب هل للقانون الرومي تأثير على الفقه الإسلامي؟ ط1، 1973م، دار البحوث العلمية، بيروت.

116- النبراوي (فتحية): تاريخ النظم والحضارة الإسلامية، ط2، 1981م، دار المعارف، مصر.

117- النبهان (محمد فاروق): المدخل للتشريع الإسلامي، ط1، 1977م، وكالة المطبوعات –الكويت، دار القلم- بيروت.

118- النسائي (أحمد بن شعيب): سنن النسائي، ط2، 1964م، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.

119- الهيتمي (نور الدين علي بن أبي بكر): مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ط2، 1967م، دار الكتاب العربي، بيروت.

120- يوسف (أحمد): الفقه الإسلامي (تطوره- قواعده الكلية)، 1990م، دار الثقافة، القاهرة.

الفهرس

الموضوع.....الصفحة

إهداء.....5

تقديم 6

مبحث تمهيدي- التعريف بالشريعة والفقه 9

المطلب الأول- التعريف بالشريعة.....9

الحاجة إلى الشرائع.....9

مفهوم الشريعة.....14

مقارنة التشريع الإسلامي بالتشريع الوضعي.....15

أسس التشريع الإسلامي.....20

1- نفي الحرج.....20

2- التدرج في التشريع.....22

3- قلة التكاليف.....25

4- تحقيق العدالة بين الناس.....26

5- تحقيق مصالح الناس.....28

المطلب الثاني- التعريف بالفقه.....30

معنى الفقه.....30

أقسام الأحكام الفقهية.....34

فضل الفقه والفقهاء.....35

الباب الأول- تاريخ الفقه الإسلامي.....39

مطلب تمهيدي- حالة العرب قبل الإسلام.....40

الفصل الأول- أدوار الفقه الإسلامي.....55

المبحث الأول- دور الرسالة.....56
التشريع في مكة.....57
التشريع في المدينة.....58
مميزات التشريع في العصر النبوي.....59
مصادر التشريع في هذا العصر.....62
المبحث الثاني- دور الخلفاء الراشدين.....67
منهج الصحابة في الاستنباط.....69
أمثلة من اجتهادات الصحابة.....73
عقوبة شارب الخمر.....74
عدم إقامة الحدود في أرض العدو.....75
عدم قطع يد السارق في أحوال معينة.....75
قتل الجماعة بالواحد.....76
نكاح المتعة.....76
منع الزواج بالكتابية.....76
منع النساء من الخروج إلى المساجد.....77
ميراث الجد مع الإخوة الأشقاء أو لأب.....78
محاربة مانعي الزكاة.....78
عدم إعطاء المؤلفة قلوبهم.....79
عدم قسمة الأراضي المفتوحة.....80
ضوال الإبل.....81
أسباب اختلاف الصحابة في الاستنباط.....81
الاختلاف في فهم مدلولات القرآن الكريم.....82

التعارض الظاهري بين النصوص القرآنية.....83
الاختلاف في العلم بالسنة.....84
العمل بالرأي.....84
اختلاف الأحوال والظروف.....85
المبحث الثالث- دور صغار الصحابة وكبار التابعين.....87
1-التفرق السياسي.....87
أ-الخوارج.....89
ب-الشيعة.....93
ج-الجمهور.....96
2- تفرق الصحابة.....96
3- ظهور نزعتين في الاجتهاد.....97
4- شيوع رواية الحديث.....101
5- الوضع في الحديث.....102
6- انصراف الأمويين عن الدين إلى السياسة.....105
نماذج من فقه التابعين.....109
دية أصابع المرأة.....109
حكم الرفع عند الركوع والرفع منه في الصلاة.....110
رد شهادة بعض القارب لبعضهم.....111
المبحث الرابع- عصر الأئمة المجتهدين.....111
1- تشجيع العلماء.....113
2- حرية الرأي.....114
3- اتساع الدولة وكثرة الوقائع.....115

4- نمو الحركة العلمية.....116
5- المناظرات بين الفقهاء.....117
6- تدوين العلوم.....118
7- نشأة الفقه التقديري.....125
من اجتهاد علماء هذا العصر.....126
المبحث الخامس- عصر التقليد والجمود.....126
المرحلة الأولى- مرحلة نصرة المذاهب الفقهية.....127
أسباب التقليد.....130
جهود العلماء في هذه المرحلة.....132
المرحلة الثانية- مرحلة التقليد المطلق.....134
المبحث السادس- عصر النهضة الحديثة.....137
مميزات هذا الدور.....139
1- ظهور مجلة الأحكام العدلية.....139
2- اتساع نطاق التقنين.....141
3- الإفادة من جميع المذاهب.....142
الفصل الثاني- المذاهب الفقهية.....146
أولاً- مذاهب أهل السنة.....147
1- المذهب الحنفي.....147
أصول مذهبه.....149
2- المذهب المالكي.....153
أصول مذهبه.....155
3- المذهب الشافعي.....157

أصول مذهبه.....158
4- المذهب الحنبلي.....159
أصول مذهبه.....161
ثانياً- مذاهب الشيعة.....162
1- الزيدية.....164
2- الشيعة الإثنا عشرية.....166
3- الإسماعيلية.....169
ثالثاً- المذاهب البائدة.....170
1- المذهب الظاهري.....171
2- مذهب الأوزاعي.....172
3- مذهب الليث بن سعد.....173
4- مذهب الثوري.....174
الفصل الثالث- مفتريات أثيرت حول الشريعة.....175
أولاً- اختلاف الفقهاء.....175
ثانياً- تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني.....178
ثالثاً- التحايل على الأحكام الشرعية.....184
متى نشأت الحيل.....185
حكم الحيل في الشريعة.....185
موقف العلماء من الحيل.....187
الباب الثاني- مصادر الفقه الإسلامي.....189
الفصل الول- المصادر النقلية.....189
أولاً- الكتاب.....189

نزول القرآن منجماً وحكمة ذلك.....193
دلالة القرآن على الأحكام.....195
جمع القرآن وكتابته.....196
المكي والمدني من القرآن.....199
كيف نعرف المكي من المدني؟.....200
فائدة التمييز بين المكي والمدني.....201
ثانياً- السنة.....202
حكم أفعاله ﷺ.....202
أقسام السنة.....203
حجية السنة ومنزلتها من القرآن.....205
أنواع الأحكام التي جاءت بها السنة.....206
ثالثاً- الإجماع.....208
حجية الإجماع.....209
الإجماع السكوتي.....211
رابعاً- فتوى الصحابي.....212
منزلة فتوى الصحابي.....215
خامساً- شرع من قبلنا.....215
سادساً- العرف.....218
شروط العرف.....218
حجية العرف.....219
تطبيقات العرف.....220
الفصل الثاني- المصادر العقلية.....222

أولاً- القياس.....222
أركان القياس.....223
شروط القياس.....223
حجية القياس.....224
ثانياً- الاستحسان.....226
حجية الاستحسان.....227
ثالثاً- المصالح المرسلة.....228
رابعاً- سد الذرائع.....230
خامساً- الاستصحاب.....232
حجية الاستصحاب.....233
الفصل الثالث- القواعد الفقهية.....235
نبذة تاريخية عن القواعد الفقهية.....236
أهم القواعد الفقهية.....236
القاعدة الأولى- الأمور بمقاصدها.....237
القاعدة الثانية- اليقين لا يزول بالشك.....239
القاعدة الثالثة- لا ضرر ولا ضرار.....242
القاعدة الرابعة- المشقة تجلب التيسير.....245
القاعدة الخامسة- العادة محكمة.....248
سادساً- قواعد أخرى.....250
الباب الثالث- النظريات الفقهية.....253
أولاً- نظرية الحق.....253
تعريفه.....253

أقسام الحقوق.....253
الحقوق المالية وغير المالية.....254
الحقوق التي تقبل الإسقاط والتي لا تقبله.....255
استيفاء الحقوق.....255
التعسف في استعمال الحق.....256
ثانياً- نظرية الأموال.....258
تقسيمات الأموال.....258
- تقسيم المال بحسب الضمان إلى مال متقوم وغير متقوم.....258
- تقسيم المال باعتبار الثبات إلى منقول وعقار.....259
- تقسيم المال من حيث التماثل إلى مثلي وقيمي.....260
- تقسيم المال باعتبار مالكه إلى مال عام ومال خاص.....260
ثالثاً- نظرية الملكية.....261
أنواع الملك.....261
أولاً- تنوع الملكية إلى ملكية عين ومنفعة ودين.....261
ثانياً- تنوع الملكية إلى ملك تام وملك ناقص.....261
الملكية التامة.....265
خصائص الملك التام.....265
أسباب الملكية التامة.....265
ثالثاً- تنوع الملك من حيث مدى اختلاطه بملك الغير إلى متميز وشائع...266
نزع الملكية على سبيل الجبر.....266
المصادر.....268