جامعة قطر

كليّة الشريعة والدراسات الإسلامية

المرحلة التي وصفت بالجمود في كتب تاريخ الفقه الإسلامي:

دراسة تحليلية نقدية

إعداد

عبدالرحمن عبدالعزيز عبدالرحمن آل ثاني

قُدّمت هذه الرسالة استكمالا لمتطلّبات

كليّة الشريعة والدراسات الإسلامية

للحصول على درجة الماجستير في

الفقه وأصوله

يونيو ٢٠٢٣م/١٤٤٤هـ

©٢٠٢٣م. عبدالرحمن عبدالعزيز عبدالرحمن آل ثاني. جميع الحقوق محفوظة.

لجنة المناقشة

استُعرضت الرسالة المقدّمة من الطالب عبدالرحمن عبدالعزيز عبدالرحمن آل ثاني بتاريخ ٢٧ شوال ١٤٤٤هـ الموافق ١٧ مايو ٢٠٢٣م، وَوُفِق عليها كما هو آتٍ:

نحن أعضاء اللجنة المذكورة أدناه، وافقنا على قبول رسالة الطالب المذكور اسمه أعلاه .وحسب معلومات اللجنة فإن هذه الرسالة تتوافق مع متطلبات جامعة قطر، ونحن نوافق على أن تكون جزءًا من امتحان الطالب.

أ.د. أيمن صالح

المشرف على الرسالة

أ.د. محمد خالد منصور

مناقش

د. عبدالكريم الوريكات

مناقش

د. سلطان الهاشمي

مناقش

تمّت الموافقة:

الدكتور إبراهيم عبد الله الأنصاري، عميد كلّيّة الشريعة والدراسات الإسلامية

المُلخَّص

عبدالرحمن عبدالعزيز عبدالرحمن آل ثاني ماجستير في الفقه وأصوله:

يونيو ٢٠٢٣م.

العنوان: المرحلة التي وصفت بالجمود في كتب تاريخ الفقه الإسلامي: دراسة تحليلية نقدية

المشرف على الرسالة: أ.د. أيمن صالح

هدفت هذه الدراسة إلى بيان المرحلة الفقهية التي وُصفت بالجمود في كتب تاريخ الفقه الإسلامي، وتحليلها، وإلى المقارنة بين التوصيف النظريّ والواقع الفعليّ لهذه المرحلة، وبيان السبل التي اقترحها كُتّاب تاريخ الفقه الإسلامي للخروج من تلك المرحلة، وذلك بعرض آرائهم، والمقارنة بينها، وتحليلها، ومقارنتها مع أقوال غيرهم من العلماء بحسب الحاجة إلى ذلك، فابتدأت الدراسة بتحديد فترة المرحلة، ثم انتقلت إلى عرض مظاهر الجمود، ثم الأسباب المؤدِّية إلى هذا الجمود، وأخيراً بيان أثر تلك المرحلة في المرحلة المعاصرة، وأبرز السبل للخروج من تلك المرحلة. وقد توصلت الدراسة إلى أن كُتّاب تاريخ الفقه الإسلامي وإن اختلفوا في التحديد الزمني الدقيق لبداية مرحلة الجمود، وفي تقسيم المراحل التي سبقتها، إلا أنهم اتفقوا ضمنيًّا على وجودها وتحديد فترة بدايتها، وأبرز أسبابها ومظاهرها، وحتى في السبل المقترحة للخروج من تلك الحالة. كما توصلت الدراسة إلى أنَّ كثيرًا من الشواهد التي ذكرها هؤلاء الكتاب على دور شيوع التقليد والتعصب في جمود الفقه لا تنهض في الدلالة على ذلك. وأوصت الدراسة بمراجعة الحالة العلمية الفقهية بعد القرن العاشر الهجري وملاحظة مدى حضور مظاهر الجمود فيها، وتضمين ذلك في كتب تاريخ الفقه، كما أوصت الدراسة بتضمين كتب تاريخ الفقه الإسلامي تحليلًا أوفى للمرحلة الفقهية المعاصرة.

ABSTRACT

The period described as jurisprudential stagnation in Islamic jurisprudence history books: an analytical study

This study aimed to explain the jurisprudential period, which was described as the period of Stagnation in the books of the history of Islamic jurisprudence, analyze it, reveal the extent of credibility between the theoretical description and the actual reality, and indicate the ways suggested by the writers of the history of Islamic jurisprudence to get out of that period, by presenting their opinions, comparing them, and analyzing them and comparing it with the sayings of other scholars according to the need for that. Thus the study began by defining the period of the phase, then moved to present the manifestations of the Stagnation, then the reasons leading to this stagnation, and finally explained the impact of that period on the contemporary period, and the most prominent ways to get out of that period.

The study concluded that the writers of the history of Islamic jurisprudence, although they differed in determining the exact time for the beginning of the period of Stagnation, and in dividing the periods that preceded it, they implicitly agreed on its existence and determining the time of its beginning, and its most prominent causes and manifestations, and even in the proposed ways to get out of that situation .

The study also found that many proofs mentioned by these writers on the role of the prevalence of Imitation (Taqlid) and intolerance in the stagnation of jurisprudence do not provide evidence for that. The study recommended reviewing the jurisprudential scientific situation after the tenth century AH and observing the extent of the manifestations of stagnation in it and including this in the books of the history of jurisprudence. The study also recommended including in the books on the history of Islamic jurisprudence, a fuller analysis of the contemporary jurisprudential period.

شكر وتقدير

أتوجه إلى الله سبحانه وتعالى بالحمد والشكر على التيسير والإعانة على إتمام الدراسة، فله الحمد في الأولى والآخرة.

وأثني بالشكر بعد الله سبحانه وتعالى، بشكر والديّ وزوجتي لصبرهم على انشغالي عنهم، ودعمهم وتحفيزهم الدائم مما ساعد في إنجاز الدراسة.

كما أتوجه بخالص شكري وامتناني لأستاذي الفاضل الدكتور أيمن صالح، لتكرمه عليَّ بقبول الإشراف على هذه الرسالة، ومنحي الكثير من وقته وجهده، ومتابعته الدائمة، والتوجيه بما فيه نفع لي وللدراسة.

وأودّ أن أتقدَّم بالشكر والتقدير إلى كل من دعمني وأرشدني، من الأساتذة الأفاضل والزملاء الأعزاء، فجزاهم الله عني كل خير.

والشكر موصول إلى جامعة قطر، وكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، في تهيئة الأجواء الملائمة للبحث والدراسة، وتوفير الاحتياجات اللازمة كافَّةً لتحقيق متطلَّبات هذه الدراسة.

فهرس المحتويات

شكر وتقدير ..... هـ

المقدمة ١

الفصل الأول: تمهيد في التعريف بعلم تاريخ الفقه الإسلامي والجمود الفقهي ١١

المبحث الأول: التعريف بعلم تاريخ الفقه الإسلامي ١٢

المطلب الأول: مفهوم علم تاريخ الفقه الإسلامي ١٢

المطلب الثاني: نشأة علم تاريخ الفقه الإسلامي والكتابة فيه..... ٢١

المبحث الثاني: معنى الجمود الفقهي..... ٢٩

المطلب الأول: الجمود لغة ٢٩

المطلب الثاني: المعنى الاصطلاحي للجمود الفقهي..... ٣١

الفصل الثاني: توصيف مرحلة الجمود في كتب تاريخ الفقه الإسلامي وتقييمها .. ٣٦

المبحث الأول: في التحديد الزمني للمرحلة التي وصفت بالجمود ٣٧

المطلب الأول: في ابتداء مرحلة الجمود، وهل هناك مرحلة وسيطة سبقتها..... ٣٨

المطلب الثاني: في تحليل الخلاف في تحديد ابتداء مرحلة الجمود ٤٢

المطلب الثالث: في انتهاء المرحلة التي وصفت بالجمود..... ٤٤

المبحث الثاني: في تحديد أبرز المظاهر للمرحلة والأسباب المؤدية إليها ٤٦

المطلب الأول: المظاهر الدالة على مرحلة الجمود ٤٦

المطلب الثاني: الأسباب التي أدّت إلى مرحلة الجمود ١١٢

الفصل الثالث: أثر المرحلة التي وصفت بالجمود في المرحلة الفقهية المعاصرة، وسبل النهوض التي اقترحها الكُتَّاب في تاريخ الفقه الإسلامي ١٥٤

المبحث الأول: تحديد المرحلة الفقهية المعاصرة، وبيان أثر المرحلة التي وصفت بالجمود فيها. ١٥٥

المطلب الأول: تحديد المرحلة الفقهية المعاصرة ١٥٥

المطلب الثاني: أثر المرحلة التي وصفت بالجمود في المرحلة الفقهية المعاصرة. ١٥٧

المبحث الثاني: سبل النهوض التي اقترحها الكُتَّاب في تاريخ الفقه الإسلامي ١٦٧

المطلب الأول: إحياء الاجتهاد ١٦٨

المطلب الثاني: إصلاح التعليم والتأليف ١٧٩

المطلب الثالث: إصلاح القضاء ١٨٨

الخاتمة ٢٠٠

قائمة المصادر والمراجع ٢٠٤

الملاحق ٢٢٤

ملحق: قائمة بأسماء الكتب محل الدراسة: ٢٢٤

المقدمة

إنَّ المتأمِّل في حال الفقه الإسلامي لا يخفى عليه انتقال الفقه من هيئة إلى هيئة أخرى، مكمِّلة له وبانية عليه، وهذه الملاحظة واضحة خصوصًا إلى حين تشكُّل المذاهب الأربعة، فالأحكام الفقهية في عهد التشريع كانت نصوص الوحي مع اجتهادات يسيرة لا تخرج عن كونها وحيًا من جهة الموافقة والإقرار، وفي الطبقة التالية حافظت النصوص على حضورها مع الحاجة إلى بعض التفسيرات والاجتهادات نظرًا للمستجدات، وهكذا في عصر التابعين وتابعي التابعين، ثمّ أخذت المستجدات تكثر وبدأت مادة الفقه تتسع نظرًا للظروف الاجتماعية والسياسية، فأخذت هذه المرحلة خطوة أخرى، وهي كتابة الرسائل والكتب في المسألة الواحدة، حتى عهد الأئمة الأربعة، فالتآليف والرسائل كانت في الغالب لحاجة البيان والرد على مسائل نازلة، كالاستحسان وحجية خبر الواحد وبعض المسائل الفقهية والعقدية الأخرى، ولم تكن الرغبة في التأليف ابتداء، حتى تشكلت المذاهب الأربعة من طبقة تلاميذ الأئمة.

وهذا الرصد لمراحل الفقه وتاريخه لا نجده على هيئته المعاصرة من تنظيم لأقسامه وأبوابه، وإنما نجد مادَّته مبثوثة في كتب متنوعة، بعضها في مظانها: ككتب التاريخ العامة، والخاصة المتعلقة برصد الحياة العلمية في عصر معين أو قطر معين، وكتب الطبقات، والمداخل المذهبية، والرسائل والكتب التي تبحث مسائل فقهية أو أصولية، وبعضها في غير مظانها: ككتب الأدب، وبعض الرسائل والكتب التي تبحث مسائل في علوم الشريعة كالتفسير وعلوم الحديث وغير ذلك من علوم الشريعة.

ونظرًا لظهور الحاجة، في بدايات القرن الرابع عشر الهجري الموافق بدايات القرن العشرين الميلادي، اتجه جملة من الباحثين إلى بيان مراحل تشكل الفقه الإسلامي ووصوله إلى مرحلة التقليد للمذاهب الفقهية، ومِنْ ثَمَّ وصوله إلى مرحلة وصف فيها بأنه جمد فيها وعجز عن مواكبة المستجدات، وبعيدًا عن محرِّكات هذه الحاجة وعن دوافع نشأة هذا النوع من الكتابة، وهو ما سيأتي بيانه في الفصل الأول، فإن هؤلاء الكُتّاب اتجهوا إلى تقسيم الفقه الإسلامي إلى مراحل، وبيان معالم وخصائص كل مرحلة، وما بينها من الاختلاف عن سابقتها، مع عرض موجز لأبرز أعلام كل مرحلة، ومن المؤكَّد أن هذا الصنيع من جهة فكرة ملاحظة انتقال الفقه من مرحلة إلى أخرى، ومن حال إلى غيرها، صنيعٌ مهم ولا سيَّما للمبتدئ في العلوم الشرعية، وفي التخصّص الفقهي بشكل خاصّ؛ لأنه يعطيه فكرة عامة عن الفقه الإسلامي، ومصادره، وتشكله، ورجالاته وأصولهم، خصوصًا الأئمة الأربعة، ومن ثم تشكل المدارس المذهبية، ويعرض له المراحل ويبين له خصائص كل مرحلة، وهذا الرصد يساعد في ملاحظة أسباب قوة الفقه وضعفه ومظاهره.

ولأنّ المرحلة التي وصفت بالجمود –بحسب هؤلاء الكُتّاب– ابتدأت مبكّرًا واستمرّت إلى ما يقارب عشرة قرون، وأن الباحثين لاحظوا على الفقه في هذه المرحلة تراجعًا ملحوظًا، حتى نعت الفقه فيها بالجمود، والعجز عن مواكبة المستجدات، وأنّ آثارها على الحالة العلمية كبيرة، بل يثبتون استمرار آثارها إلى اليوم، رأى الباحث أنْ تكون هذه المرحلة هي محلَّ دراسته، فينظر في توصيفهم لهذه المرحلة، من خلال عرض الأسباب والمظاهر التي ذكروها، وآثارها في المرحلة المعاصرة، ومن ثَمَّ ينتقل إلى النظر في السبل التي اقترحها الباحثون في تاريخ الفقه للخروج من تلك المرحلة.

وقد جاءت الدراسة وفق خطة البحث الآتية:

أولًا: إشكالية البحث وأسئلته:

هذا البحث يجيب عن السؤال الرئيس الآتي:

ما التوصيف الذي تبنَّته أكثر كتب تاريخ الفقه الإسلامي للمرحلة التي نُعتت بالجمود؟ وما مدى مصداقيته؟.

ويتفرع عنه:

ما أثر المرحلة التي وصفت بالجمود في المرحلة الفقهية المعاصرة؟

ما سبل النهوض من الجمود التي اقترحها كتاب تاريخ الفقه الإسلامي؟ وما تقييمها؟

ثانيًا: أهداف البحث:

تهدف هذه الرسالة إلى ما يلي:

١. بيان اتجاه كتب تاريخ الفقه الإسلامي في توصيف المرحلة التي وصفت بالجمود، ودراسة تحليل تلك الكتب للمرحلة، ومدى المصداقية بين التوصيف والواقع.

٢. تحديد الأسباب التي أدت إلى هذه المرحلة، ودراسة هذه الأسباب، وتحديد ما إذا كانت الأسباب العائدة إلى العلم والتعليم أكثر تأثيرًا، أم الأسباب التي من خارج العلم والتعليم.

٣. تحديد آثار المرحلة التي وصفت بالجمود في المرحلة المعاصرة.

٤. جمع ودراسة لأبرز التوصيات التي قدمتها كتب تاريخ الفقه الإسلامي للنهوض والإصلاح.

ثالثًا: أهمية البحث ودواعي الكتابة فيه:

دراسة تاريخ العلم لا تقل أهمية عن دراسة العلم نفسه، لما تزود به الدارس من خطوط عريضة وسياقات تاريخية تؤثر إلى حد كبير في فهم المادة العلمية نفسها ورصد تطورها.

ودراسة المرحلة التي وصفت بالجمود في تاريخ الفقه الإسلامي، بالوقوف على مظاهر الجمود، وأسبابه، ومعالم التجديد والنهوض، من شأنه زيادة الوعي بحاضر الأمة الفقهي لتعزيز خطوات الإصلاح والنهضة.

أضف إلى ذلك أن النظر في كتب الفقه الإسلامي على مدى مئة عام منذ ظهور أول كتاب منها، والمقارنة بينها، وتحليلها، ولا سيَّما أنّ كثيرًا من هذه الكتب مقرَّر في الكليات الشرعية وغير الشرعية، لهو أمر جدير بالبحث مع القلة النسبية في الدراسات التي تناولت هذه الكتب بالدراسة والتحليل.

رابعًا: حدود البحث:

التزم الباحث أن تكون الكتابات محل الدراسة هي من غير الدراسات الاستشراقية في هذا المجال. وقد أضفت ملحقًا في آخر الرسالة يضم الكتب التي تناولتها بالدراسة.

خامسًا: منهج البحث:

اتبع الباحث المنهج الوصفي التحليلي، فبذل جهده في الوقوف على الكتابات محلِّ الدراسة، والنظر في مادتها، وتحليلها، ومقارنتها فيما بينها، وبينها وبين بعض المصادر الأخرى عند الحاجة لذلك،

وفي سبيل خروج هذه الدراسة بصورة علمية منصفة –قدر المستطاع– عمل الباحث على التحقُّق من المعلومات الواردة في هذه الكتابات فيما يتعلق بالدراسة، بالرجوع إلى مظانّها في مصادرها الأصلية.

سادسًا: صعوبات البحث:

واجه الباحث مجموعة من الصعوبات خلال قيامه بهذا البحث، وأبرز هذه الصعوبات:

١. استعمال الباحثين في كتب تاريخ الفقه الإسلامي لغة عامة ومحتمِلة، ولا تُعنى في الغالب بإيضاح تلك العموميات، مِمَّا أسهم في ايجاد صعوبة في التحليل في بعض المواطن.
٢. عدم اهتمامهم في الغالب بربط المعلومات بمصادرها، مما يدعو الباحث إلى مضاعفة الجهد والوقت للوصول على المعلومة في مصادرها الأصلية.
٣. صعوبة الوصول لبعض الكتابات في تاريخ الفقه، لعدم توفرها ورقيًا ولا حتى إلكترونيًّا، كما أنَ البرامج الإلكترونية الحديثة لا يتوفر فيها إلّا عدد قليل من هذه الكتب.

سابعًا: الدراسات السابقة والإضافات العلمية:

لم أقف على دراسة سابقة في خصوص موضوع الجمود بصفتها مرحلة من مراحل تاريخ الفقه الإسلامي، وأما الدراسات والأبحاث الأكاديمية التي تتشابه –وقد تتقاطع– بعض مباحثها أو أفكارها مع بحثي فهي كثيرة. وفيما يلي سأستعرض أبرز الدراسات، وسأقوم بتقسيمها بحسب المواضيع، ومن ثم ترتيبها بحسب قربها من التطرق لمواضيع دراستي:

أولًا: الدراسات التي تناولت كُتّاب أو كتب تاريخ الفقه الإسلامي بالدراسة والنقد

١. الزائدي، مصطفى فرج العماري، نظرة المستشرقين للفقه في دور التقليد: شاخت وكولسون أنموذجاً، ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م، بحث محكم، مجلة أصول الدين، الجامعة الأسمرية الإسلامية، كلية الدعوة وأصول الدين، ليبيا، ٢٥ صفحة.

هذه الدراسة مشابهة من جهة الفكرة العامة لدراستي، حيث استهدف الباحث نظرة المستشرقين للفقه في دور التقليد، وأنا أستهدف نظرة الباحثين –من غير المستشرقين– لنفس الدور، كما أني أزيد بالبحث في السبل التي اقترحوها للإصلاح والنهضة.

٢. الرومي، هيثم بن فهد، فقه تاريخ الفقه: قراءة في كتب علم تاريخ الفقه والتشريع والمداخل الفقهية، ٢٠١٤م، ١٧٩صفحة.

تناول هيثم الرومي في هذه الدراسة كتب تاريخ الفقه والتشريع والمداخل الفقهية من جهة نشأتها، وموضوعاتها، ومناهج التأليف فيها، ومِنْ أين يستمدُّ هذا العلم مادته، كما تطرق لفوائد هذا العلم، وهذه الدراسة تحتوي على فوائد، وقد أفدت منها في الفصل الأول، كما أشرت في مواضعه، وهي وإن تداخلت مع بعض مباحث الفصل الأول إلّا أنه من الواضح مفارقتها لدراستي.

ثانيًا: الدراسات التي تناولت مرحلة الجمود أو موضوعه وتطرقت لمرحلته بالدراسة والتقويم:

١. حلاق، وائل، هل أغلق باب الاجتهاد؟، ١٩٨٤م، بحث محكم، المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط، ٤١ صفحة.

٢. حلاق، وائل، أصول الجدل بشأن وجود المجتهدين وإغلاق باب الاجتهاد، ١٩٨٦م، بحث محكم، مجلة الدراسات الإسلامية، ١٤ صفحة.

٣. حلاق، وائل، السلطة المذهبية: التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي، ٢٠٠٧، دار المدار الإسلامي، ٣٥٧ صفحة.

يقدم حلاق هذه الدراسات الثلاث وغيرها ليردَّ على دعوى الجمود، حيث يبيّن في الدراسة الأولى أن بوّابة الاجتهاد لم تغلق وذلك بالنظر للجانب النظري والعملي للاجتهاد، وركّز في الدراسة على الجانب النظري حيث يذكر أنّ الناظر إلى المؤلّفات الإسلامية ولا سيّما الأصولية يقطع برد الدعوى بما لا يدع مجالًا للشكّ.

فيما ركّز في السلطة المذهبية على الجانب العملي بشكل كبير، ولم يغفل الجانب النظري؛ حيث يسعى لبيان أنّ التقليد والاجتهاد يكمِّل بعضهما بعضًا، وأنّ التقليد لا يعني الجمود، بل هو مظهر صحّي من مظاهر الاجتهاد، وأن الاجتهاد نفسه –وحتى المستقل منه– في التصور الإسلامي، بشقيه العملي والنظري، لا يخلو من اتباع وتقليد.

ويبدو أن الفكرة قد نضِجت أكثر في السلطة المذهبية، وأن البحث الثاني، وهو أصول الجدل، هو عبارة عن مرحلة انتقالية بين البحث الأول والسلطة المذهبية.

على كل حال فإن هذه الدراسات الثلاث ركزت على تحرير مسألة التحقق من وجود مرحلة الجمود من عدمها، ودراستي هذه أوسع من ذلك، ثم هي تركز لا على دراسة الجمود في نفسه فحسب، بل على كيفية عرض كتاب الفقه الإسلامي له، وأثره في المرحلة المعاصرة وسبل النهوض بالفقه من وجهة نظر هؤلاء الكتاب، وهو ما لم تتطرق له كتابات حلاق.

٤. تغلابت، حورية، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، رسالة دكتواره، جامعة العقيد الحاج لخضر، الجزائر، ٢٩٣ صفحة.

تناولت الباحثة في الفصل الأول المفاهيم؛ كمفهوم الفقه، والأصالة وغيرها مما له ارتباط بالبحث، والعلاقات؛ كعلاقة التجديد بالاجتهاد، والإبداع، والإصلاح، وغير ذلك مما يشتبه معه أو يتداخل.

وفي الفصل الثاني تناولت الفقه الإسلامي من جهة الأصالة فبحثت كل ما له صلة بالباب؛ كنشأته ومراحله، وتطوراته، وفي الجزء الأخير من هذا الفصل تناولت عصر التقليد والجمود؛ فبينت مفهومه، ونشأته، ومراحله، وأهم مميزاته، وحالة الفقه فيه، وأثر ذلك على أصالة الفقه، وأبرز معالمه ومظاهره، وأخيرًا ذكرت أبرز محاولات التجديد قبل العصر الحديث.

وفي الفصل الثالث: تناولت أبرز الحركات الإصلاحية، وأثرها في النهضة الفقهية وفي تجديد الفقه. وفي الفصل الرابع والاخير: تناولت أبرز مظاهر تجديد الفقه في العصر الحديث.

والفصل الخامس والسادس مكملان للفصلين الأخيرين؛ حيث أعادت الباحثة ذكر بعض الأعلام وكذلك بعض المظاهر، وقامت بنقد وتقويم هذه الحركات.

فهذه الدراسة القيمة رغم أنها استعرضت بعض المباحث المتعلقة بالجمود، كمباحث جزئية، إلّا أنّ دراستي افترقت عنها من حيث البحث في المقارنة بين كتب تاريخ الفقه الإسلامي في رصدهم للمرحلة وأسبابها، إضافة إلى بحثي لأبرز المقترحات التي قدمتها كتب تاريخ الفقه الإسلامي كسبيل للنهوض والإصلاح، فدراستي في الحقيقة ليست دراسة لمرحلة الجمود فحسب، بل للكتب التي تناولت تلك المرحلة.

٥. العجلان، عبدالله محمد، التقليد: تاريخه وأحكامه وأثره، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م، رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر، كلية الشريعة، ٧٣٩ صفحة.

تناولت الدراسة في قسمها الأول (وهي عبارة عن ثلاثة فصول) تطور الفقه وتاريخه حتى منتصف القرن الرابع الهجري، ومفهوم الاجتهاد وأركانه وشروطه وغير ذلك من مسائل الاجتهاد ومباحثه، وفي القسم الثاني من الدراسة تناول الباحث (وهي خمسة فصول) مفهوم التقليد وحكمه وأثاره والمسائل المندرجة في بابه.

وهذه الدراسة كالدراسة التي سبقتها في مفارقتها لموضوع دراستي، إلا أن الباحث استهدف بالبحث مفهوم التقليد وآثاره، ولم يول اهتمامًا كبيرًا به كمرحلة، مما يجعل الدراسة الأولى أكثر قربًا من دراستي.

٦. أبو ليلة، محمد محمد، مشكلة الجمود وقضية الاجتهاد والتقليد في العلوم الشرعية والعلوم العقلية وفي الحياة العامة، ١٩٩٩م، بحث محكم، جامعة الأزهر، ٩٨ صفحة.

وهو نحو ما سبق عرضه من البحث السابق من استهداف مفهوم التقليد وآثاره؛ حيث بحث مفهوم التقليد وطبيعته وآثاره، وطبيعة الاجتهاد وفرضيته ووجوب استمراره، والمذاهب الفقهية المعروفة في ضوء استدامة عملية الاجتهاد، وأخيرًا علاقة الجمود والتقليد بالانحطاط السياسي والاستعمار الغربي لبلاد المسلمين.

٧. حجازي، عاصم أحمد بسيوني، التراث الفقهي الإسلامي بين التجديد والجمود والتبديد، ٢٠١٨م، بحث محكم، مجلة قطاع الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، كلية الشريعة والقانون، ١٣٧ صفحة.

تناولت الدراسة أولًا: الجمود والتعصب في التعامل مع التراث الفقهي، ثانيًا: الآثار المترتّبة على الجمود والتعصّب، ثالثًا: الاجتهاد بين سدّ بابه والخروج عليه، رابعًا: تجديد التراث الفقهي الإسلامي مفهومه وضوابطه وصوره عن المتقدمين والمعاصرين.

وهذه الدراسة مثل سابقتيها؛ حيث استهدفت الجمود من حيث هو مفهوم وآثار هذا الجمود على التراث الفقهي بشكل خاص، والواقع العلمي بشكل عام.

ومما سبق عرضه من الدراسات السابقة يتبين، كما أسلفت، أنّ كثيرًا من الدراسات قد تتداخل وتتشابه مع دراستي في جزء من الموضوع، إلّا أنّي لم أقف على دراسة تشابه دراستي من جهة فكرة دراسة هذه المرحلة وتحليلها من خلال كتب تاريخ الفقه الإسلامي.

الفصل الأول: تمهيد في التعريف بعلم تاريخ الفقه الإسلامي والجمود الفقهي

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: التعريف بعلم تاريخ الفقه الإسلامي

المبحث الثاني: التعريف بالجمود الفقهي

المبحث الأول: التعريف بعلم تاريخ الفقه الإسلامي

ويشتمل هذا المبحث على مطلبين:

المطلب الأول: مفهوم علم تاريخ الفقه الإسلامي.

المطلب الثاني: نشأة علم تاريخ الفقه الإسلامي والكتابة فيه.

المطلب الأول: مفهوم علم تاريخ الفقه الإسلامي

علم تاريخ الفقه الإسلامي يعبَّر عنه أحيانًا بتاريخ التشريع الإسلامي، وللتعريف به اقتضى الأمر أنْ نقسم هذا المطلب إلى فرعين:

الفرع الأول: معنى علم تاريخ الفقه الإسلامي.

الفرع الثاني: الفرق بين الفقه والتشريع.

الفرع الأول: معنى علم تاريخ الفقه الإسلامي:

بعد الاطلاع على جملة من التعريفات للعلم الملقَّب بتاريخ الفقه الإسلامي نلاحظ أنّ التعريفات تتفق –في الأغلب– على تعريف هذا العلم بأبرز ما يشتمل عليه من مباحث، وذلك بين مقتصر على مبحثين أو ثلاثة، وآخر مسهِب في ذكر جملة كبيرة من مباحثه، وفيما يلي أبرز التعريفات، وإن كانت في الجملة متقاربة:

أ. عبداللطيف السبكي (١٣٨٨هـ/١٩٦٩م)، محمد السايس (١٣٩٦هـ/١٩٧٦م)، محمد البربري: "هو العلم الذي يبحث عن حالة الفقه الإسلامي في عصر الرسالة، وما بعده من العصور؛ من حيث تعيين الأزمنة التي أنشئت فيها تلك الأحكام، وبيان ما طرأ عليها من نسخ، وتخصيص، وتفريع، وما سوى ذلك، وعن حالة الفقهاء، والمجتهدين، وما كان لهم من شأن في تلك الأحكام"[١].

ب. محمد مصطفى شلبي (١٤١٢هـ/١٩٩٧م): هو العلم الذي "يعرف بهذا الفقه ونشأته، وأدوار تكوينه، وما طرأ عليه من عوامل كانت سببًا في ازدهاره في عصوره الأولى، وأخرى كانت عائقة له عن النهوض ومسايرة الزمن في عصوره المتأخرة، كما يعرف بأشهر المذاهب الفقهية؛ أصحابها ونشأتها وطريقة تكوينها، والتلاميذ الذين عملوا على نشرها، واختلاف الفقهاء وأسبابه في العصور المختلفة، ثم يبين في إيجاز مصادره، ما اتفق عليه منها، وما اختلف فيه"[٢].

ج. عمر الأشقر (١٤٣٣هـ/٢٠١٢م): "معرفة أحوال التشريع في عصر الرسالة، وما بعده من العصور، من حيث تعيين الأزمنة التي أنشئ فيها، ومصادره وطرقه وسلطته، وما طرأ عليها، وعن أحوال المجتهدين، وما كان لهم من شأن في التشريع"[٣].

د. موسى الإبراهيم: "هو رصد الحركة التشريعية الإسلامية منذ عصر الرسالة الأول إلى يومنا هذا، ومعرفة ما مر به هذا التشريع من أدوار ومنعطفات تاريخية، وما امتاز به كل عصر عمَّا

---

(١) السبكي: عبداللطيف، السايس: محمد، البربري: محمد يوسف، تاريخ التشريع الإسلامي (دمشق: دار العصماء، ط١، ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م)، ص٢١-٢٢.

(٢) شلبي: محمد مصطفى، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، (بيروت: دار النهضة العربية، د.ط، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، ص١٤.

(٣) الأشقر: عمر سليمان، تاريخ الفقه الإسلامي، (الأردن: دار النفائس، ط٣، ١٤٣٠هـ/٢٠١٠م)، ص٣٥.

سبقه من العصور، وما خلفه من تراث تشريعي اعتمد عليه العصر اللاحق وبنى عليه مفاهيمه ونمّاها"[١].

هـ. إلياس دردور: هو العلم الذي يبحث في كيفية نشأة الفقه وتطوره، ورصد حركة نشاطه في الأمة الإسلامية، وتفاعلاته عبر الأدوار التي مرت به، من خلال الوقوف على اختلاف مذاهبه ومناهجه وتنوع مدارسه، وجهود العلماء في إظهاره وتأسيسه، ومراحل تأصيله وتفريعه[٢].

و. هيثم الرومي: "هو العلم الذي يبحث في نشأة الفقه ومدارسه وأئمته وأسباب اختلافهم، ومناهجهم الاجتهادية وظهور مذاهبهم وتطورها وأدوارها، والظروف التاريخية التي أسهمت في تكوينها، وطرائق التعليم والتدوين فيها وأماكن انتشارها"[٣].

وقبل الوقوف على التعريف المختار نشير إلى أنّ هناك بعض المحاولات لبيان معناه بالمفهوم الاصطلاحي العام من غير التطرق المباشر إلى ما يشتمل عليه هذا العلم، كقول محمد كمال الدين إمام (١٤٤٢هـ/٢٠٢٠م): دراسة الظاهرة الفقهية؛ من خلال: تطورها في الزمان، ورحلتها في المكان[٤]. وكذلك قوله: هو العلم الذي ينظر في عهود الفقه المختلفة، وما طرأ عليه من أحوال،

---

(١) الإبراهيم: موسى إبراهيم، المدخل إلى أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامي، (عمّان: دار عمار، ط١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م)، ص١٢١.

(٢) دردور: إلياس، تاريخ الفقه الإسلامي، (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٣١هـ/٢٠٢٠م)، ج١، ص٧. (بتصرف يسير)

(٣) الرومي: هيثم بن فهد، فقه تاريخ الفقه، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط٢، ٢٠١٧)، ص٢٠-٢١.

(٤) إمام: محمد كمال الدين، الفقه الإسلامي تاريخ العقل الفقهي، (الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، د.ط، ٢٠٠٤م)، ص٧.

وما اختلف عليه من رجال[١]. وقريب من ذلك تعريف موسى الإبراهيم السابق: "رصد الحركة التشريعية منذ عصر الرسالة الأولى إلى يومنا هذا"[٢].

ومما يلاحظ في التعريفات السابقة أن هناك اتجاهين لتعريف علم تاريخ الفقه:

الأول: التعبير بأنّه علم يتعلق بالرصد أو النظر أو الدراسة.

والثاني: بأنّه علم يُعنى بالمعرفة.

والتفسير لوجود هذين الاتجاهين هو أنّ الأوّل نظر إليه باعتباره فرعًا من فروع علم الاجتماع؛ وذلك لطبيعة العلم والموضوعات التي يتطرق إليها، والثاني نظر إلى واقع هذا العلم والغرض من تأليفه.

وكلا الاتجاهين له حظ من النظر إلّا أنّي أذهب مع الاتجاه الأول. صحيح أن هذا النوع من التأليف عُرف بارتباطه بالكليات الشرعية وكليات الحقوق، إلّا أنّ له ميدانًا أكثر أهمية من ذلك، وهو ما يُعرف بتاريخ العلوم أو الأفكار ورصد تطورها، ومن ثَمّ تعريفه بكونه علمًا معنِيًّا بملاحظة تاريخ العلم ورصد تطوره أولى والله أعلم.

وعليه أرى بأن تعريف إلياس دردور لتاريخ الفقه الإسلامي أقرب لما تقدم: وهو العلم الذي يبحث في كيفية نشأة الفقه وتطوره، ورصد حركة نشاطه، وتفاعلاته عبر الأدوار التي مرت به.

---

(١) إمام، تاريخ العقل الفقهي، ص٢٢.

(٢) الإبراهيم، المدخل إلى أصول الفقه، ص١٢١.

الفرع الثاني: الفرق بين الفقه والتشريع:

أطلق الباحثون في تاريخ الفقه على الكتب التي ألّفوها عناوين متقاربة، بل تكاد تكون متطابقة، إلّا ما نجده من اختلاف بينهم في استعمال "الفقه" تارة، و"التشريع" أو "الشريعة" تارة أخرى، وهذا الاختلاف وإنْ كان غيرَ مؤثِّر في أقسام الكتاب ومادته في الجملة، إلّا أنّ هذا الاستعمال لم يكن اعتباطًا وإنما نظرًا لمدلول كلمتي الفقه والشريعة، وإلى اعتبار الفرق بينهما، وبيانه في الآتي:

يقول محمد كمال الدين إمام: "إنّ القول بأنّها مدخل لعلوم الشريعة كما درجت بعض الكتابات يجعل في المادة موضوعًا هلاميًا يصعب تحديده، وتتسع مباحثه؛ لأنّ علوم الشريعة تشمل الاعتقادات، والشرعيات، أي أصول الدين وفروعه، ومادة المدخل هي مقدمة لدراسة البناء التشريعي الإسلامي، وليست مدخلاً لدراسة العقيدة الإسلامية، فتسمية المادة المدخل إلى علوم الشريعة نراها تسمية فضفاضة لا يقبلها التحديد العلمي الصارم الذي نتغياه، وقد أطلق البعض على المادة اسم تاريخ التشريع الإسلامي أو المدخل للتشريع الإسلامي، وهي الأخرى تسمية تنقصها الدقة؛ لأن كلمة التشريع كما يقول محمود شلتوت لا تصلح هنا، لأن التشريع هو وضع الشريعة، فلا يسمَّى تشريعًا إلّا هذه النصوص التي ينظر فيها الفقيه، ويجتهد فيها، ويستنبط منها، وهي نصوص الكتاب والسنة"[١].

يلخِّص النقلُ السابق لمحمد كمال الدين إمام أبرزَ مآخذ الاتجاه المتحفظ على تسمية هذا النوع من العلم بتاريخ التشريع، وإن كانت التسمية الأولى–مدخل لعلوم الشريعة– لا نجد التعرض لها عند

---

(١) إمام، تاريخ العقل الفقهي، ص١٠.

الباحثين في تاريخ الفقه في الفرق بين التشريع والفقه؛ ويبدو أنّ ذلك لندرة التسمية بها، حيث لم أجد من عنون كتابه بها إلّا أحمد يوسف سليمان[١].

أما التسمية الأخرى فهي التي كان عليها مدار البحث، وقد تُحفّظ عليها من ثلاثة أوجه:

الأول: نظرًا للمدلول الاصطلاحي؛ حيث إنّ الشريعة هي الدين المنزل من عند الله، والفقه هو العلم بالأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد[٢].

الثاني: الخشية من تأكيد فكرة طرَحها بعض المستشرقين؛ ومفادها: الزعم بأن التشريع الإسلامي يتطور في مسيرته، شأنه شأن أيٍّ علم من العلوم[٣].

الثالث: أن الفقه أخصّ من الشريعة، فالفقه في مفهومه الأخير الذي استقر عليه أهل العلم اختصّ بالفروع العملية المستنبطة بطريق الاجتهاد، فيما بقيت الشريعة على عمومها وشمولها؛ فتشمل – بالإضافة إلى الأحكام العملية– الأحكام العقائدية والأحكام المتعلقة بتهذيب النفس وإصلاحها[٤].

---

(١) أحمد يوسف سليمان، مدخل إلى علوم الشريعة. هناك آخرون أطلقوا هذه التسمية إلا أن تلك الكتب لم تبحث في موضوعات علم تاريخ الفقه.

(٢) شلبي، المدخل في التعريف بالفقه، ص٢٧–٣٣، ١٠٤، الشرنباصي: رمضان علي السيد، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي،(القاهرة: مطبعة الأمانة، ط٢، ١٤٠٣هـ)، ص١٠، الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٦، إمام، تاريخ العقل الفقهي، ص١٠.

(٣) الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص٣٥.

(٤) شلبي، المدخل في التعريف بالفقه، ص٢٩، ٣٣، الشرنباصي، المدخل لدراسة الفقه، ص١٠–١١، الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٦، الطريفي: ناصر بن عقيل، تاريخ الفقه الإسلامي، (الرياض: مكتبة التوبة، ط٢، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م) ص٢٥–٢٦.

في المقابل هناك اتجاه اختار استعمال التشريع الإسلامي كتسمية لتلك الكتب، كمحمد الخضري[١]، وعبدالوهاب خلاف[٢]، وبدران أبو العينين[٣]، وغيرهم[٤]، وذلك أن التشريع الإسلامي –كما يقرر عبدالوهاب خلاف– ينقسم إلى قسمين: إلهيٍّ محض، وآخر سنَّه المجتهدون استنباطًا من نصوص التشريع الإلهي[٥].

يقول عبدالوهاب خلاف في بيان المراد من التشريع بمفهومه الاصطلاحي العام: "هو سنُّ القوانين التي تعرف منها الأحكام لأعمال المكلفين وما يحدث من الأقضية والحوادث، فإنْ كان مصدر هذا التشريع هو الله سبحانه بواسطة رسله وكتبه فهو التشريع الإلهي، وإن كان مصدره الناس سواءٌ أكانوا أفرادًا أم جماعات، فهو التشريع الوضعي"[٦]، ومن ثم يبين أنّ هناك نوعًا آخر من القوانين

---

(١) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي.

(٢) خلاف، خلاصة تاريخ التشريع.

(٣) بدران أبو العينين، الشريعة الإسلامية تاريخها ونظرية الملكية والعقود، وله كتاب سابق –بحسب ما ترجح لي– لكتاب الشريعة بعنوان تاريخ الفقه الإسلامي، ومادة كتاب الشريعة هي مادة الكتاب الذي سبقه مع إضافة مباحث متعلقة بالشريعة.

(٤) عبدالكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، محمد فاروق النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، نصر فريد واصل، المدخل الوسيط لدراسة الشريعة والفقه والتشريع، موسى الإبراهيم، المدخل إلى أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامي، وهبة الزحيلي، تاريخ التشريع الإسلامي.

(٥) خلاف: عبدالوهاب، خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي (الكويت: دار القلم، ط٩، ١٣٩١هـ/١٩٧١م)، ص٧.

(٦) رفض منّاع القطّان تسمية القانون الوضعي بالتشريع، حيث يقول: "وقد جرى عرف كثير من الكاتبين على تسمية القوانين الوضعية بالتشريع الوضعي، وتسمية الوحي الإلهي بالتشريع السماوي، والحق أن الشرع أو الشريعة لا يجوز إطلاقها إلا على الطريقة الإلهية دون سواها من طرائق الناس وأنظمتهم"، كما تحفظ محمد الفاضل ابن عاشور على تلك الإطلاقات؛ فالتسامح في إطلاقها –كما يقرر– قد يؤدي إلى اضطراب في المنطق، ومع ذلك يقول: "فإذا استبحنا لأنفسنا –تسامحاً– أن نعبر عنه [أي التشريع أو الفقه الإسلامي] بالقانون أو نعبر عنه بالحقوق أو نطلق على القوانين والحقوق كلمة الفقه أو كلمة التشريع فإنه ينبغي أن ننتبه إلى أن الفقه أو التشريع له في التشريع الإسلامي والفقه الإسلامي مدلول يختلف عمّا عسى أن يكون لهذه الكلمة إذا استعملت على معنى التجوّز والتسامح في الدلالة على القوانين الأخرى؛ نظرًا إلى أنّ هذا وضع إلهي ديني مبني على أصول اعتقادية، وأنّ الأخرى أوضاع إنسانية مبنية على أصول اجتماعية"، فيما نجد بعض الكُتّاب؛ كمحمد مصطفى حلمي يذهب إلى ما قرره عبدالوهاب خلاف من مفهوم التشريع الاصطلاحي العام، وإطلاق التشريع الوضعي على القانون الوضعي، إلّا أنّه لا يذهب إلى تسمية الفقه تشريعاً.

خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص٧، ابن عاشور: محمد الفاضل، المحاضرات المغربيات، (تونس: الدار التونسية للنشر، د.ط، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م)، ص٤٨–٥١، شلبي، المدخل في التعريف بالفقه، ص١٩، ٢٧–٣٣، ١٠٤، القطان: مناع خليل،

الإسلامية، وهي القوانين التي سنَّها المجتهدون استنباطًا من نصوص التشريع الإلهي، وأنَّ هذا النوع من القوانين "تعتبر تشريعًا إلهيًّا باعتبار مرجعها ومصدرها، وتعتبر تشريعًا وضعيًا باعتبار جهود المجتهدين في استمدادها واستنباطها"[١]، والتشريع بهذا المعنى يأتي مرادفًا للفقه[٢].

ويجدر التنبيه إلى أنّه لا يلزم من استعمال الشريعة أو التشريع في العنوان، إطلاق التشريع على الفقه أو موافقة عبدالوهاب خلاف إلى ما ذهب إليه من تقسيم، فعبدالكريم زيدان يثبت الفرق ويذهب إلى أن الشريعة في الاصطلاح هي ما في الكتاب والسنة من الوحي، وأن "الفقه الإسلامي ليس إلا وجهًا من وجوه الفهم والتفسير والبيان لنصوص الشريعة وأحكامها..."[٣]، ويرى بأنه من الأفضل تسمية الأدوار بأدوار الفقه الإسلامي[٤].

وإلى مثل ذلك ذهب منّاع القطّان[٥]، ورغم تسميته للأدوار بأدوار التشريع، إلا أنه عند تقسيم الأدوار نجده قصَر استعمال مصطلح التشريع فقط على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعهد الخلفاء الراشدين، أما باقي الأدوار فنجده قد استعمل مصطلح الفقه[٦].

تاريخ التشريع الإسلامي، (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط٣، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م)، ص١٤، ينظر: واصل: نصر فريد محمد، المدخل الوسيط لدراسة الشريعة الإسلامية والفقه والتشريع، (القاهرة: المكتبة الوقفية، د.ط، د.ت)، ص١٦-١٧.

(١) خلاف، خلاصة التشريع الإسلامي، ص٧.

(٢) النبهان: محمد فاروق، المدخل للتشريع الإسلامي، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م)، ص١٣، ينظر: الزحيلي: وهبة، تاريخ التشريع الإسلامي، (دمشق: دار المكتبي، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م)، ص٦، ٨.

(٣) زيدان: عبدالكريم، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م)، ٦٥، ينظر: زيدان، المدخل لدراسة الشريعة، ص٣٨-٣٩، ٦١-٦٤.

(٤) المرجع السابق، ص١٠٢.

(٥) ينظر: القطّان، تاريخ التشريع الإسلامي، ص١٣-١٤.

(٦) المرجع السابق، ص٢٣-٢٤.

وكذلك عبداللطيف السبكي، ومحمد السايس، ومحمد البربري، حيث ذهبوا إلى إثبات الفرق بين الفقه والتشريع، وأنّ التشريع على الحقيقة لم يكن إلا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، حيث قالوا: "وينبني على هذا أنّ تاريخ التشريع الإسلامي لا يطلق إلّا على ما وضع وبُيّن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يشمل ما تبين بعدُ من الأحكام الجزئية التي كشفتها عقول المجتهدين"[١]، ثم بيَّنوا أنّ إطلاق هذه التسمية على الكتاب ما هو إلّا من قبيل التوسع في إطلاق هذا المركب الإضافي؛ وذلك للمباحث التي يتطرق إليها هذا العلم، فهو لا يتقيد بما كان عليه عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وأن هذا التوسع أدى لتكون كلمة تاريخ التشريع مرادفة لكلمة تاريخ الفقه الإسلامي ومفيدة لمعناها[٢].

وهذا الاعتذار بالتوسع لم يقبله بعض الكتاب، ووجهُ اعتراضهم أنّ ذلك يؤدي إلى قلب "المسألة فيجعل الغرض المقصود تابعًا يندرج في سواه، وحقه أن يكون متبوعًا يندرج ما سواه فيه"[٣].

وهذا الاعتراض على التوسع له حظٌّ من النظر، وعلى كل حال فالمسألة الخلاف فيها اصطلاحي لا يتعدّى ذلك، بل حتى هذا الخلاف يتبين عند التأمل أن الأعم الأغلب يثبت الفرق الاصطلاحي بين التشريع والفقه، وإن أُطلق الأول على الثاني فهو من قبيل التوسع أو إطلاق العام وإرادة الخاص[٤]، وكذا من المبررات –المحتملة– لإطلاق التشريع أو الشريعة على المؤلفات التي بحثت أدوار الفقه وأحواله، اشتمال الكتاب على مباحث متعلقة بالشريعة حتى إنها أخذت حيِّزًا لا بأس به

---

(١) السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٢٠-٢١.

(٢) المرجع السابق، ص٢١-٢٢.

(٣) إمام، تاريخ العقل الفقهي، ص١٠-١١.

(٤) ينظر: زيدان، المدخل لدراسة الشريعة، ص١٠٢، واصل، المدخل الوسيط لدراسة الشريعة، ص٢١، الشرنباصي، المدخل لدراسة الفقه، ص١١، الطريفي، تاريخ الفقه الإسلامي، ص٢٦، الشافعي: جابر عبدالهادي، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، (بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، ط١، ٢٠٠٦م)، ص١٢.

من الكتاب[١]، ويشهد لذلك تغيير بعض الكُتَّاب تسميات كتبهم عند إضافة هذه المباحث؛ مثل: بدران أبو العينين[٢]، وعمر أشقر[٣].

والذي أراه أنّ التسمية بتاريخ الفقه الإسلامي أنسب وأوضح في الدلالة؛ وهذه الأولوية إنْ كان الكتاب يتناول في المقام الأول موضوعات هذا العلم، لكنّنا نجد كثيرا من الباحثين –خصوصًا من أطلق على مؤلفه تاريخ التشريع أو مدخل لدراسة الشريعة– قد قدّم بموضوعات لها ارتباط بالشريعة؛ مثل: مكانة الشريعة الإسلامية بين الشرائع الوضعية، وخصائصها، ومبادئها..الخ، فهاهنا أقول: إنّ تسمية الكتاب من الأنسب أنْ تكون بناء على الموضوعات الرئيسة في الكتاب والهدف من بحثها، فإنْ كان بحث الموضوعات المتصلة بالشريعة هي الأساس وأُلحق بها بعض موضوعات تاريخ الفقه فحينئذ تسميته بالتشريع أو الشريعة أليق، وإنْ كان البحث الرئيس هو أدوار الفقه ونحوه من الموضوعات فحينئذ تسميته بعلم تاريخ الفقه أولى، والله أعلم.

المطلب الثاني: نشأة علم تاريخ الفقه الإسلامي والكتابة فيه.

وللتعريف بنشأة هذا العلم وتاريخ الكتابة فيه والغرض منه تطلب الأمر عرضه من خلال الفروع الآتية:

الفرع الأول: نشأة علم تاريخ الفقه الإسلامي والكتابة فيه.

---

(١) ينظر: زيدان، المدخل لدراسة الشريعة، الأشقر، المدخل إلى الشريعة والفقه.

(٢) بدران، تاريخ الفقه الإسلامي، بدران، الشريعة الإسلامية تاريخها ونظرية الملكية والعقود.

(٣) الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، الأشقر، المدخل إلى الشريعة والفقه.

الفرع الثاني: مناهج الباحثين في تاريخ الفقه في تقسيم أدوار الفقه.

الفرع الأول: نشأة علم تاريخ الفقه الإسلامي والكتابة فيه:

يتضح من البيان في المطلب السابق أن كتب تاريخ الفقه الإسلامي هي ذلك الصنف من التأليف الذي يستهدف في المقام الأول الفقه بالدراسة، وليس المعنيّ هنا بحث المسائل العملية، التي هي مادة الفقه، إنّما كل ما له صلة بالأحوال المحيطة بالفقه ممّا يساعد في تصور نشأته وتطوره والمراحل التي مر بها حتى وصل إلى صورته التي عليها اليوم، فنجد الاستعانة بمجموعة من العلوم لخدمة هذه الفكرة وتقريبها لطالبيها، وهذا النوع من العلم، وإن كان جديدًا في رسمه وبعض تقسيماته، إلّا أنّه –نظراً للأغراض التي من أجلها ابتكر هذا العلم– انتهج فيه مصنفوه طريقة التهذيب والاختصار والجمع لمباحث وعلوم كانت إمّا مفردة في مصنفات مستقلّة أو مبثوثة في بطون الكتب، ولا يعني ذلك اقتصارهم على الجمع والاختصار بل كثير من هؤلاء الكُتَّاب كانت لهم تحليلات واختيارات، ويكفي دلالة على ذلك ابتكارهم لتلك التقسيمات التي لم يسبقوا إليها.

يقول عبداللطيف السبكي، ومحمد السايس، ومحمد البربري: "وإذ كان هذا العلم حديث النشأة والتكوين، لم يفرده الأولون بالبحث كعلم مستقل ذي أبواب وفصول، بل كانت مباحثه متفرقة في ثنايا الكتب، منثورة في أحضان العلوم الإسلامية الأخرى... في كل علم من هذه العلوم نُبَذٌ من مسائله، لم تكن محصورة في موضع ولا محدودة الأطراف، بل يكون ذكرها في هذا العلم موكولًا

إلى نظر الباحث فيه، فلا يعنيه منها إلّا ما يرى أنّ البحث يقتضيه والحاجة ماسّة إليه، على حين أن باحثًا آخر يتخير غير ما تخير الأول لاستغنائه عن ذلك أو لاعتبارات أخرى"[١].

ويمكن لنا عدّ كتب الطبقات وكتب التاريخ من المساهمات الأولى في سبيل دراسة سير الفقه: إما من خلال رجالاته[٢]، أو من خلال التاريخ الإسلامي بجوانبه المختلفة؛ ومن أهمّ تلك الجوانب الواقع العلمي للبلاد الإسلامية، ويغلب على كتب الطبقات الدراسة الخاصة وهي المقيدة برجال المذهب، أمّا كتب التاريخ فمنها العامّة ومنها الخاصّة وهي المقيَّدة بقطر جغرافي محدّد.

أمّا إفراده كعلم مستقلّ فإنّه من الصعوبة بمكان الحسم بمبتكر هذه الطريقة، فإنْ كان محمد الخضري (١٣٤٥هـ) له السبق بأن أخرج كتابه مطبوعًا في عام ١٣٣٩هـ/١٩٢٠م، بل ذكر في مقدمة كتابه بأنه لم يحذوا في هذا الكتاب حذو أحد سبقه في هذا الموضوع[٣]، نجد أنّ محمد الحجوي (١٣٧٦هـ) قد قام بإلقاء كثير من مواضيع تاريخ الفقه الإسلامي –قبل إخراج الكتاب– في نادي الخطابة الأدبي بفاس في عام ١٣٣٦هـ/ ١٩١٨م[٤]، فيما كانت طبعته للكتاب في عام

---

(١) السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص١٧، ينظر: الإبراهيم، المدخل إلى أصول الفقه وتاريخ التشريع، ص١٢١–١٢٢، دردور، تاريخ الفقه الإسلامي، ج١، ص٧، الرومي، فقه تاريخ الفقه، ص٦٩–٧٠.

(٢) ينظر: إمام، تاريخ العقل الفقهي، ص٢٢، الرومي، فقه تاريخ الفقه، ص٥١–٥٩، ٧٠–٧١.

(٣) الخضري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ط٧، ١٩٦٠م)، ص٢.

(٤) ينظر: مقدمة مطبعة إدارة المعارف لكتاب الفكر السامي للحجوي، بدون رقم للصفحة.

١٣٤٠هـ/١٩٢١م[١]، وممّا يزيد الأمر صعوبة أنّ احتمال استفادة أحدهما من الآخر واردة، كما لا يُستبعد توارد الأفكار في الأزمان المتقاربة لأسباب تقتضيها[٢].

وعلى أيّ حال فهُما عَلَما هذا الفنّ ولهما السبق فيه، بل جلّ المؤلَّفات التي تلت استفادت بشكل كبير ليس فقط من طريقة التَّقسيم والتَّبويب بل ومن جملة لا بأس بها من مادّة الكتابين.

وبالنظر إلى الكتابات في تاريخ الفقه نجد أنّ الدافع لهذا النوع من التأليف: هو ملاحظة واقع الأمة الإسلامية، وما آلت إليه من تراجع وضعف، في المقابل التقدم العلمي للغرب، فكان حينئذ البحث في أطوار الفقه لوصل طلاب العلم بمنهج سلفهم الصالح ليطلعوا عليه وليحذوا حذوهم، والأمر الآخر للوقوف على مظاهر الضعف والأسباب التي أدت إليها، كل ذلك في سبيل إحياء الاجتهاد ونهضة الأمة وتقدمها الحضاري، وهو ما يمكن ملاحظته عند الخضري[٣] والحجوي[٤] وعبدالوهاب خلاف[٥] وغيرهم[٦].

---

(١) وهذه الطبعة لم تكن كاملة، بل أكمله في الطبعة التالية والتي كانت بمطبعة البلدية بفاس عام ١٣٤٥هـ/١٩٢٦م. المرجع السابق.

(٢) رجح البيومي أن الخضري له السبق، فيما ذكر إلياس دردور أن الحجوي هو من أوائل من تصدّر للكتابة فيه من المسلمين، وأن الخضري قد حذا حذوه. البيومي: محمد رجب، النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، (دمشق، بيروت: دار القلم، الدار الشامية، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، ج١، ص٢٩٤، ج٦، ص٣٥٥، دردور، تاريخ الفقه الإسلامي، ج١، ص٧-٨، ينظر: المحاميد: شويش هزاع علي، مسيرة الفقه الإسلامي المعاصر وملامحه، (عَمَّان: دار عمار، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م)، ص١٣-١٤، الرومي، فقه تاريخ الفقه، ص٧٦-٧٨.

(٣) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٢، ٣٦٥، ٣٧٥-٣٧٦.

(٤) الحجوي: محمد بن الحسن، الفكر السامي في تاريخ الفكر الإسلامي، تحقيق: أيمن صالح شعبان (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م)، ج١، ٢٠-٢٣، ٧١، ج٢، ص٤٤٩، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٧٧-٤٧٩.

(٥) خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص٥، ١٠٥.

(٦) ينظر: شلبي، المدخل في التعريف بالفقه، ص١٣-١٤، النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، ص٦٩-٧٠.

ونظرًا لتغيّر الواقع ونشأة الكليات، خصوصًا كليات الحقوق، وما لازمها من دخول القوانين الوضعية، وظهور الدعاوى التي تقول بعجز الشريعة وعدم صلاحيتها لذلك الزمان، كانت جلّ الكتابات حينئذ في هذا الفن بغرض إعطاء طلاب الكليات فكرة عن خصائص الفقه الإسلامي وكيفية تشكله ببيان أطواره، مع بيان مدارس الفقه المختلفة وطرق استنباطها للأحكام، وإن اختلفت الأغراض إلّا أنّ الدافع واحد(١).

يقول بدران أبو العينين:"...وكان هذا دافعًا قويًا لمناداة المصلحين من علماء المسلمين في جميع أقطارهم بقيام النهضة التشريعية على أساس قوي من الفقه الإسلامي...

فلما سبق كانت الحاجة ماسة إلى دراسة الفقه الإسلامي دراسة وافية عميقة، تقوم على أسس قوية سليمة، لاستجلاء ما فيه من نظم، والوقوف على ما فيه من كنوز وأحكام، تفي بحاجة الناس، وتحل مشكلاتهم.

وهذا لا يتيسر لطلاب كليات الحقوق إلا بعد التعرف عليه بطريقة سهلة مبسطة، تُجلّي خصائصه ومميزاته، وتُبرز نظرياته الأساسية في ثوب يتّسم بالتبسيط والتركيز والتنسيق كيما تكون قريبة المأخذ، سهلة المورد"(٢).

---

(١) ينظر: السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص١٧-١٨، أبو زهرة: محمد، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، ١٩٩٦م)، ص٥، النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، ص١-٢، الشرنباصي، المدخل لدراسة الفقه، ص٥، الطريفي، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٢-١٤.

(٢) بدران: بدران أبو العينين، الشريعة الإسلامية، (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، د.ط، د.ت)، ص٣، ينظر: موسى: محمد يوسف، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، (القاهرة: دار الفكر العربي، ط٢، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م)، ص٣-٦، مدكور: محمد سلام، المدخل للفقه الإسلامي؛ تاريخه ومصادره ونظرياته العامة، (القاهرة: دار الكتاب الحديث، ط٢، ١٩٩٦م)، ص٥-٨، شلبي، المدخل في التعريف بالفقه، ص٩-١٥.

الفرع الثاني: مناهج الباحثين في تاريخ الفقه في تقسيم أدوار الفقه:

لم تكن دراسة أحوال الفقه ونشأته وتكونه ومناهجه ورجالاته خاصة بكتب تاريخ الفقه، فقد عنيت كثير من الدراسات في البحث حول هذه القضايا؛ مثل الدراسات التي عنيت بدراسة سير أئمة المذاهب الفقهية ومناهجهم، من خلال النظر في سير أحد هؤلاء الأئمة وأصوله ومناهجه وبحث وجوه تأثّره وتأثيره، وكذا كتب المداخل المذهبية، وغير ذلك من الدراسات التي تناولت تلك المواضيع بجوانب خاصة، وكما أشرنا –في موضع سابق– إلى أن هذا الاهتمام كان قديماً متمثلاً بكتب التاريخ وكتب الطبقات وغيرها من الكتب التي تناولت جوانب محددة.

ونتيجة لأن علم تاريخ الفقه كانت دراسته للفقه عامة وشاملة ولم يكتف بمذهب أو إطار زمني أو جغرافي معيَّن فقد ابتكر الكُتّاب في هذا العلم طريقة التقسيم في محاولة لرصد أحواله وأطواره ونظمها في أدوار، وهذه الطريقة في تناول تاريخ الفقه بدأت منذ كتابات الخضري والحجوي، ونلاحظ أنهما اعتمدا في التقسيم على منهج واحد؛ وهو باعتبار حال الفقه وحركته في ذلك العصر، ونجد أن الخضري قد أشار في مقدمة كتابه إلى تردّده في اختيار المنهج "بين أن يجعله مبنيًا على العصور المتمايزة، أو أن يبنيه على أشخاص المجتهدين تبعًا لاختلاف طوابعهم النفسية"[1]، وهذا التردد راجع إلى طبيعة آراء الفقهاء حيث إنها بالإضافة إلى كونها مستمدة من الكتاب والسنة فهي كذلك "نتيجة لأفكار تأثرات مختلفة تبعاً للعصور التي وجدت فيها، والطوابع النفسية لكل فقيه"[2]، واستقر به الأمر إلى أن يجعله مبنياً على العصور المتمايزة؛ وذلك "لأنها أقوى وأعم أثراً، أما

---

(١) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣. (بتصرف يسير)

(٢) المرجع السابق.

نفسيات الفقهاء فسيتضح أنها لم تكن على اختلاف حقيقي ولا سيما من كانوا منهم في عصر واحد"[١].

ومع وحدة المنهج بينهما إلّا أنّنا نجد اختلافًا في عدد الأدوار، وهي عند التأمل والتحليل واحدة في المعنى والمضمون في الجملة كما سيأتي في الفصل القادم، وكذلك اختلفوا في التسميات فنجد أن الخضري أطلق على الأدوار تسميات تدل على الحالة الغالبة والمميزة لهذا الدور، فيما انفرد الحجوي من بين كُتّاب تاريخ الفقه بإطلاق تسميات فيها تشبيه بمراحل الإنسان العمرية (الطفولة، والشباب، والكهولة، والشيخوخة).

ولقد سارت المؤلفات التالية سير الخضري والحجوي في الاتحاد في المنهج والاختلاف في عدد الأدوار، ورغم إشارة الباحثين في تاريخ الفقه إلى مناهج مرجوحة لا يرتضونها[٢]، إلّا أَنّي لم أقف على من تبنى منهجًا مخالفًا لهذا المنهج، وفي حالة أخرى نجد محمد كمال الدين إمام يصرح بأنه اعتمد في التقسيم اعتبار أصول الفقه ذاتها[٣]، وما انتهجه في حقيقته هو عين المنهج الأول.

وعلى الرغم من اعتماد هذا المنهج ونقد المناهج المعتمدة على اعتبار الأحداث السياسية، إلّا أنّه ممّا لا يمكن إنكاره أنّ جلّ أصحاب هذا المنهج لم يغفلوا الجانب السياسي وتأثيره واعتبار ذلك في التقسيم، فانظر على سبيل المثال سقوط بغداد (٦٥٦هـ) وحضورها لدى كثير من الباحثين في تاريخ الفقه، بل اعتبارها على الرغم من استمرار الحركة العلمية في غيرها، كمصر والشام.

---

(١) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣.

(٢) ينظر: إمام، تاريخ العقل الفقهي، ص٢٠٣-٢٠٤، دردور، تاريخ الفقه الإسلامي، ج١، ص١٧، الرومي، فقه تاريخ الفقه، ص٨٥.

(٣) إمام، تاريخ العقل الفقهي، ص٢٠٤.

على كل حال فالاعتبارات الخارجة عن الحركة الفقهية والعلمية حاضرة في جميع المناهج، والكُتّاب في تاريخ الفقه بين مستكثر في اعتبارها ومقِلّ، وذلك لتأثيرها المباشر وغير المباشر على الفقه والفقهاء، ولا يمكن بحال –في نظري– إغفالها، لكن من المهم أن يبقى المنهج المسيطر على البحث هو المنهج الناظر إلى الفقه والفقهاء والحركة العلمية أصالة، ولقد أحسن إلياس دردور حين قال: "وإن كنت لا أنكر ما للعوامل السياسية والجغرافية من تأثير على علوم الإسلام، لكن تبقى حسب اعتقادي كلها تأثيرات جانبية ويبقى التقسيم الموضوعي المنطقي العميق هو ذاك الذي ينبع من ذات العلم لا من خارجه"[١].

ومع ذلك فإن مما لا بدّ من وضعه في الاعتبار عدم حدية ذلك التمايز وأن هذه الدراسة هي محاولة لفهم الأحوال التي مر بها الفقه، وأن الاعتبارات في هذه الدراسة والمؤثرات تختلف من شخص إلى آخر ومن قطر جغرافي إلى آخر، يقول هيثم الرومي في ذلك: "ولا يلزم من ذلك تطلب الحسم بين الأدوار الزمنية فإن هذا متعذر ومخالف لواقع الحال في تاريخ العلوم بوجه عام"[٢]، ويقول: "...لأن في القسمة الأولى على العصور افتراضاً لا يخلو من الإيراد، وهو أن المدارس والمذاهب الفقهية باختلاف مناهجها وأقاليمها تمر بالمراحل نفسها في ذات الحقبة الزمنية أو قريباً منها على الأقل، وهذه نتيجة بحاجة إلى إثبات لا تقدمه تلك الدراسات في الجملة"[٣]. وما قاله – بالمناسبة– هو وجه لتردد الخضري[٤]، والله أعلم.

---

(١) دردور، تاريخ الفقه الإسلامي، ج١، ص٩.

(٢) الرومي، فقه تاريخ الفقه، ص٨٦.

(٣) المرجع السابق، ص٨٧.

(٤) ينظر: المرجع السابق، ص٨٦–٨٧.

المبحث الثاني: معنى الجمود الفقهي

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: الجمود لغة.

المطلب الثاني: الجمود الفقهي اصطلاحًا.

المطلب الأول: الجمود لغة

(جمد) الجيم والميم والدال أصل واحد، والجَمَد بالتحريك: هو "جمود الشيء المائع من برَد أو غيره"[١]، أي "صلُب بعد أن كان سائلاً"[٢].

يقال: "جَمَدَ الماء يجمُد. وسنة جَمَاد قليلة المطر. وهذا محمول على الأول، كأن مطرها جَمَد"[٣].

"وأرض جَمَاد: لم تُمْطَر؛ وقيل: هي الغليظة"[٤].

"ومُخَّة جَامِدَة أي صُلبة"[٥].

---

(١) ابن فارس: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام هارون، (بيروت: دار الفكر، د.ط، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، ج١، ص٤٧٧، ينظر: الأزهري: أبو منصور محمد بن أحمد الهروي، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠١م)، ج١٠، ص٣٥٧، ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن على الأنصاري، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط٣، ١٤١٤هـ)، ج٣، ص١٢٩.

(٢) عمر: أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، (القاهرة: عالم الكتب، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ج١، ص٣٩٠.

(٣) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج١، ص٤٧٧، ينظر: الأزهري، تهذيب اللغة، ج١٠، ٣٥٧.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، ج٣، ص١٣٠، ينظر: الأزهري، تهذيب اللغة، ج١٠، ص٣٥٨.

(٥) المرجع السابق، ج١٠، ص٣٥٧.

"ورجل جَماد الكفّ: بخيل، وقد جَمَد يَجْمُد: بخل"[١]. "ويقول العرب للبخيل: جَمَاد له، أي لا زال جامد الحال"[٢]. "وأَجْمَد القوم: إذا بخلوا، وقلَّ خيرهم"[٣].

"ورجل جامد العين: قليل الدمع"[٤]. "وعين جَمود: لا دمع لها"[٥].

"وشاة جَماد: لا لبن فيها. وناقة جَمَاد، كذلك لا لبن فيها؛ وقيل: هي أيضًا البطيئة"[٦].

يتجلى ممّا ذُكر أن المعنى الأساسي للجمود هو التصلب، وأنّ كل المعاني الأخرى عائدة إليه على وجه المجاز، منها: إشارة عدم وجود المطر أو الدمع أو اللبن إلى تصلبها، ومنها المعاني القريبة، مثل: السكون، والبطء، وملازمة الشيء والتشدد عليه.

ولمزيد دلالة على هذه المعان نورد بعض استخدامات "جمد" في المعاجم المعاصرة:

ففي تكملة المعاجم العربية: "جمد عليه: ثابر عليه وواظب عليه ولزمه وتمادى فيه"[٧].

وفي معجم اللغة العربية المعاصرة: "جَمَد الفكر: انغلق، لم يتطوّر"[٨].

---

(١) لسان العرب، ج٣، ص١٣٠، ينظر: الأزهري، تهذيب اللغة، ج١٠، ص٣٥٧.
(٢) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج١، ص٤٧٧.
(٣) الأزهري، تهذيب اللغة، ج١٠، ص٣٥٧.
(٤) ابن منظور، لسان العرب، ج٣، ص١٢٩.
(٥) الجوهري: أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، ط٤، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ج٢، ص٤٦٠.
(٦) لسان العرب، ج٣، ص١٣٠.
(٧) دُوزِي: رينهارت بيتر آن، تكملة المعاجم العربية، تعريب وتعليق: محمد سليم النعيمي، (العراق: وزارة الثقافة والإعلام، ط١، ١٩٨٠م) ج٢، ص٢٦٦.
(٨) عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج١، ص٣٩٠.

و"جَمَد الرَّجل في مكانه: سكن، لم يتحرَّك بسبب خوف أو دهشة. ابتسامة جامدة. صارت قدماه جامدتين من هول ما رأى. {وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً}: ثابتة واقفة لا تتحرّك"[1].

المطلب الثاني: المعنى الاصطلاحي للجمود الفقهي

قبل الشُّروع في تحرير المعنى الاصطلاحي للجمود الفقهي، وبالنَّظر إلى استعمال العلماء لمفرد "جمد" ومشتقَّاته، نجد استعمالهم للمعاني اللُّغويَّة السَّابقة؛ فمن ذلك: استخدامهم للمعنى المقابل للمائع في المدوَّنات الفقهيَّة وبالأخصّ في أبواب الطَّهارة[2]، وكذلك استخدامهم في كتب الرَّقائق والطَّبقات وغيرها للمعاني الأخرى؛ مثل: قِلَّة الدَّمع، والبخل، وغير ذلك من المعاني الدَّالَّة على الصَّلابة.

بالإضافة لما سبق نجد أنَّ هناك استخداماً ذا دلالة لا تخرج عن المعنى اللُّغويّ السَّابق، وهو الصَّلابة، إلَّا أنَّ له وجهًا مخصوصًا، وهو: التَّمسُّك بظاهر الألفاظ دون النَّظر في المعاني وتحقيقها، ونجد أنَّ استخداماتهم –بحسب ما وقفت عليه– لا تخرج عن السياقات الآتية:

---

(١) عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج١، ص٣٩٠.

(٢) ينظر على سبيل المثال: ابن قدامة: موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد المقدسي، المغني، تحقيق: عبد الله التركي، وعبد الفتاح الحلو، (الرياض: دار عالم الكتب، ط٣، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، ج١، ص٧٥، ج٢، ص٤٧٥، النووي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المذهب (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، د.ط، د.ت)، ج١، ص١٠٨، ج٢، ص١١٢، القرافي: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، وسعيد أعراب، ومحمد بوخبزة، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م)، ج١، ص٢٠٨.

الأول: في سياق الخلاف العقدي مع الحنابلة، كقول الغزالي (٥٠٥هـ): "وحدُّ الاقتصاد بين هذا الانحلال كله وبين جمود الحنابلة دقيق غامض لا يطلع عليه إلا الموفَّقون"[١].

الثاني: في سياق نقد منهج أهل الحديث من التكلف في التمسك بظاهر النصوص، والدعوة إلى إعمال النظر، ومن ذلك ترجمة الصفديّ (٧٦٤هـ) لشيخه الذهبيّ، حيث يقول: "ولم أجد عنده جمود المحدثين ولا كودنة[٢] النقلة بل هو فقيه النظر له دربة بأقوال الناس ومذاهب الأئمة من السلف وأرباب المقالات"[٣].

الثالث: في سياق الخلاف مع الظاهرية، كقول النوويّ (٦٧٦هـ): "وهذا الذي ذهب إليه –داود الظاهري– خلاف إجماع العلماء وهو أقبح ما نقل عنه في الجمود على الظاهر"[٤].

---

(١) الغزالي: زين الدين أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الطابراني، إحياء علوم الدين، (جدة: دار المنهاج، ط١، ١٤٤٠هـ/٢٠١٩م)، ج١، ص١٠٤.

(٢) الكَوْدَنُ: "الثقيل"، يقال: "وكودن في مشيه كودنة: أبطأ وثقل". ومن المعاني: "البليد على التشبيه بالبرذون الموكف"، ويقال: "للبرذون الثقيل كودن". والبِرْذَونُ: "دابة خاصة لا تكون إلا من الخيل، والمقصود منها غير العِراب". ابن منظور، لسان العرب، ج١٣، ص٣٥٦، الزبيدي: محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، د.ط، ١٣٨٥–١٤٢٢هـ/١٩٦٥–٢٠٠١م)، ج٣٦، ص٤٧، ٢٤٦–٢٤٧.

(٣) الصفدي: صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، (بيروت: دار إحياء التراث، د.ط، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م)، ج٢، ص١١٥، ينظر أيضاً: ابن الجوزي: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، صيد الخاطر، تحقيق: حسن سويدان، (دمشق: دار القلم، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)، ص١٣٦.

(٤) النووي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٣٩٢هـ)، ج٣، ص١٨٨، ينظر أيضاً: ابن الجوزي: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، ومصطفى عبدالقادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ج١٢، ص٢٣٦، النووي، المجموع، ج١١، ص٣٤٦–٣٤٧، ابن دقيق العيد: تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي القشيري، شرح الإلمام بأحاديث الأحكام، تحقيق: محمد خلوف العبدالله، (سوريا: دار النوادر، ط٢، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م)، ج٢، ص٨٨، ابن حجر: أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: عبدالعزيز ابن باز، ومحب الدين الخطيب، ومحمد فؤاد عبدالباقي، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، ١٣٧٩هـ)، ج٣، ص٢٠٦، ج٩، ص٣٥٠، ج١٠، ص٦٩، الشنقيطي: محمد الأمين بن محمد المختار الجكني، العذب النمير من مجالس الشنقيطي في

الرابع: في سياق بحث بعض المباحث الأصولية التي لها ارتباط بإعمال النظر في المعاني والأحوال؛ مثل مباحث العلة، والعرف.

يقول القَرافيّ (٦٨٤هـ): "وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيام فمهما تجدّد في العرف اعتبِره ومهما سقط أسقِطه، ولا تجمُد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجرِه على عرف بلدك واسأله عن عرف بلده وأجره عليه وأفته به دون عرف بلدك والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبدًا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين"(١).

الخامس: في سياق عرض الخلاف الفقهي ونقد التمسك بالظاهر.

يقول ابن العربيّ (٥٤٣هـ): "وقد اختلف الناس في هذا كثيرًا؛ فرأى الشافعيُّ أن هذا مخصوص بالمسجد الحرام لا يتعدّاه إلى غيره من المساجد. وهذا جمود منه على الظاهر"(٢).

التفسير، تحقيق: خالد السبت، (الرياض، بيروت: دار عطاءات العلم، دار ابن حزم، ط٥، ١٤٤١هـ/٢٠١٩م)، ج٣، ص١٢٦، ١٣٠.

(١) القرافي: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس، الفروق، (بيروت: عالم الكتب، د.ط، د.ت)، ج١، ص١٧٦-١٧٧، ينظر: الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: حمد الكبيسي، (بغداد: مطبعة الإرشاد، ط١، ١٣٩٠هـ/١٩٧١م)، ص٥٠، القرافي: شهاب الدين أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود، وعلي محمد معوض، (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م)، ج٨، ص٣٦٦٥، ابن حجر، فتح الباري، ج١٣، ص٣٣١.

(٢) ابن العربي: القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر المعافري، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ج٢، ص٤٦٩، ينظر: ابن العربي: القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر المعافري، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق: محمد ولد كريم، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٢م)، ص٢٤٨، ٦٥٥، ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (القاهرة: دار الحديث، د.ط، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)، ج٢، ص١٧١، النووي، المجموع، ج١٠، ص٤٣٥، ج١٧، ص٤١٣، ابن حجر، فتح الباري، ج٢، ٤١٥، ج٣، ص١٢٢، ١٨٨، ٥٧٩، ج٤، ص٧٠، ج١٠، ص٤٩٢.

السادس: في سياق نقد التقليد بوجه عام؛ في أصول الدين، وفروعه.

يقول النووي: "ويعرف مذاهب العلماء والراجح من المرجوح ويرتفع عن الجمود على محض التقليد ويلتحق بالأئمة المجتهدين أو يقاربهم إنْ وُفِّق لذلك"[١].

ومن خلال ما تمّ عرضه نجد أنّ ما قدمناه يصلح أن يكون تعريفًا للجمود بناء على استخدام العلماء في السياقات السابقة؛ وهو: التَّمسُّك بظاهر الألفاظ دون النَّظر في المعاني وتحقيقها. هذا وقد عرفه الجرجاني (٨١٦هـ) بتعريف اصطلاحيّ عامّ؛ حيث يقول: الجمود: "هو هيئة حاصلة للنفس بها يقتصر على استيفائها ما ينبغي وما لا ينبغي"[٢]، وتابعه المُناويّ (١٠٣١هـ) إلّا أنّ المناوي جعل الجمود هيئة تمنع عن حصول أيّ شيء من الخارج، فيقول: "هو هيئة حاصلة للنّفس بها يقتصر عن استيفاء ما ينبغي وما لا ينبغي"[٣]، بخلاف الجرجانيّ الذي جعله هيئة تقتصر على ما بالداخل، وإن كانت المحصّلة واحدة.

وهذا المعنى الاصطلاحي مستعمل حتى يومنا هذا، إلا أن المعنى الأشهر في هذه الأزمان، ولا سيّما عند ارتباطه بالمرحلة التي وصفت به، هو الاستعمال في سياق التقليد المحض[٤]، وهو الذي

---

(١) النووي، المجموع، ج١، ص٣٩، ينظر: ابن الجوزي: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، تلبيس إبليس، (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م)، ص٧٥، ابن الجوزي، صيد الخاطر، ص١٢٢، ٢١٦، الشرواني: عبدالحميد، حاشية تحفة المحتاج في شرح المنهاج، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، د.ط، ١٣٥٧هـ/١٩٨٣م)، ج٧، ص٣٥٧، الشنقيطي: محمد الأمين بن محمد المختار الجكني، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، (الرياض، بيروت: دار عطاءات العلم، دار ابن حزم، ط٥، ١٤٤١هـ/٢٠١٩م)، ج٧، ص٥٢١، ٥٥٥.

(٢) الجرجاني: علي بن محمد بن علي الزين الشريف، التعريفات، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ص٧٧.

(٣) المناوي: زين الدين عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: عبدالحميد صالح حمدان، (القاهرة: عالم الكتب، ط١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م)، ص١٣٠

(٤) ينظر: الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٢٠٤-٢٠٥، ٢٢٩، ٤٨٠-٤٨١، ٥١٩، ٥٩٥، مذكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٦، ٩٤-٩٨، الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١١٥، الزرقا: مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام (دمشق:

أشار له النووي في النقل السابق، ويتجلى من خلال الأوصاف التي ذكرها الباحثون في تاريخ الفقه للجمود؛ بأنه حالة مضادّة لنشاط الحركة العلمية والازدهار والإنتاج العلمي والتجديد في الوسائل، وبالتالي يمكن تعريفه بأنه: حالة مقتصرة على التقليد المحض مع العجز عن مواكبة مستجِدّات العصر، والمقصود بالتقليد المحض: التمسك بأقوال السابقين، بالأخص في دائرة المذهب، من غير إعمال النظر في حجته، والانغلاق عليه. هذا هو الأشهر بالأخص عند ارتباطه بالمرحلة، وإلا فإن الباحثين في تاريخ الفقه لا تخلو كتبهم من الاستعمالات التي سبق ذكرها[1].

دار القلم، ط٢، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)، ص٢١١، الزرقا: مصطفى أحمد، الفقه الإسلامي ومدارسه، (دمشق، بيروت: دار القلم، الدار الشامية، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م)، ص١٠٦.

(١) ينظر: الحجوي، الفكر السامي، ج١، ص٤٣-٤٤، ٢٣٨، ٤٣١، ج٢، ص٢٤، ٣٢، ١٩٩، ٢٤٩، ٤٤٦، ٤٨١، موسى، المدخل لدراسة الفقه، ٥٦.

الفصل الثاني: توصيف مرحلة الجمود في كتب تاريخ الفقه الإسلامي وتقييمها

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: في التحديد الزمني للمرحلة التي وصفت بالجمود.

المبحث الثاني: في تحديد أبرز المظاهر للمرحلة والأسباب المؤدية إليها.

المبحث الأول: في التحديد الزمني للمرحلة التي وصفت بالجمود

اتجهت كتب تاريخ الفقه الإسلامي إلى تقسيم الفقه الإسلامي إلى أطوار زمنية، ومن الاعتبارات التي كانت مؤثرة في هذا التقسيم تأخرُ الفقه أو ركوده أو جموده، بل يمكننا القول بأن هذه الحالة التي وُسم الفقه الإسلامي بها هي الداعي الأهمُّ لذلك.

ثم بالنظر إلى هذه الحال وما مر به الفقه من مراحل ضعف، فإن كُتّاب تاريخ الفقه الإسلامي وإن اتفقوا ضمنيًا –بشكل تقريبي– في تحديد بداية هذه المرحلة، إلّا أنّهم اختلفوا في التحديد الزمني لأمور، منها:

الأول: التصريح بوجود مرحلة وسيطة سبقت مرحلة الجمود، وأن الانتقال لهذا الجمود إنما حدث تدريجيًّا.

الأمر الثاني: هو أن التحديد الزمني إنما هو تحديد تقريبي.

الأمر الثالث: حول انتهاء هذه المرحلة، وابتداء صحوة معاصرة.

ولمزيد من التوسع حول هذه الأفكار جاء هذا المبحث في المطالب الآتية:

المطلب الأول: في ابتداء مرحلة الجمود، وهل هناك مرحلة وسيطة سبقتها.

المطلب الثاني: في تحليل الخلاف في تحديد ابتداء مرحلة الجمود.

المطلب الثالث: في انتهاء مرحلة الجمود.

المطلب الأول: في ابتداء مرحلة الجمود، وهل هناك مرحلة وسيطة سبقتها.

رغم الاتفاق الضمني والتقريبي في تحديد ابتداء المرحلة إلا أننا يمكن أن نقول بأن كتب تاريخ الفقه الإسلامي على ثلاثة اتجاهات في تحديد ابتداء المرحلة، وذلك بالنظر إلى اعتبارات ثلاثة:

أولها: في اعتبار التدرّج مرحلة مستقلة.

والثاني: إشارة بعض الكُتَّاب في تاريخ الفقه إلى وجود مرحلة وسيطة دون التصريح بذلك.

والثالث: بالتفريق بين التقليد الفعّال والتقليد المحض.

وبهذه المحدّدات الثلاثة نجد أنهم اختلفوا في تقسيم أطوار الفقه إلى ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: وهو الاتجاه الذي سلكه الحجوي (ت١٣٧٦هـ/١٩٥٦م) في التصريح بوجود مرحلة وسيطة[١] تتّسم بالتدرج[٢]؛ أطلق عليها "مرحلة الكهولة"، وهي بحسب الحجوي: من مبدأ القرن الثالث إلى نهاية القرن الرابع[٣].

وبحسب الخضري (ت١٣٤٥هـ/١٩٢٧م): من أوائل القرن الرابع إلى سقوط الدولة العباسية (٦٥٦هـ).[٤] إلّا أنّا نستنتج بأنّ المرحلة هذه كانت مرحلة التقليد الفعّال والأعمال الجليلة التي خدمت الموروث الفقهي[٥]، حيث يقول: "أما الحالة العلمية فإنّها لم تتبع في التدهور تلك الحالة

---

(١) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٧.

(٢) المرجع السابق، ج٢،ص١٢.

(٣) المرجع السابق، ج٢، ص٧.

(٤) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣١٧.

(٥) ينظر: المرجع السابق، ص٣٢٣-٣٢٤، ٣٢٩-٣٣٣، ٣٤٦.

السياسية، بل استمرّت على نموّها ولا سيّما في عهد السلجوقيّين بالمشرق وعهد الدولة الفاطمية بمصر، فقد نبغ فيها كبار العلماء وأساطين المفكرين، وكان لهم في التشريع الإسلامي ما نفصله في المميزات الآتية، إلّا أنّه ممّا يجب الاعتراف به أن روح الاستقلال في التشريع ضعُفت تبعًا لضعف الاستقلال السياسي، تلك الروح العالية التي كانت تُملي على أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وداود بن علي ومحمد بن جرير الطبري وأضرابهم لم يبق لها إلّا أثر ضعيف"[١].

ويقول: "لم يكن انتساب العلماء في هذا الدور إلى أئمتهم واقفًا بهم عند حدّ التقليد المحض بل كان لهم من الأعمال ما يرفع درجتهم ويعلي كعبهم"[٢].

وبنحو الخضري يؤكد محمد سلام مدكور أنّ باب الاجتهاد قد أغلق في هذا العهد، وأن هذه المرحلة الوسيطة تميّزت عن المرحلة التالية، لا مِنْ جهة كون الأئمة مستقلين ومجتهدين، بل للأعمال الجليلة التي قاموا بها، والكفاءة العلمية التي كانوا عليها، أمّا المرحلة التالية فهي مرحلة التقليد المحض[٣].

يقول: "وباب الاجتهاد وإنْ كان قد أغلق في هذا العهد، وركَن الفقهاء إلى التقليد، إلّا أنّهم تدرّجوا في ذلك، فقد كان لكثير من فقهاء المذاهب في هذه الفترة أبحاث فقهية نفيسة قائمة على أصول مذاهبهم، وقد يخالفون في تخريجها ما وصل إليه إمامهم نفسه، ممّا سُمي اجتهادًا مقيدًا أو اجتهادًا مذهبيًا"[٤].

---

(١) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٢٢-٣٢٣.
(٢) المرجع السابق، ص٣٢٩.
(٣) ينظر: مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص ٩٥-٩٦.
(٤) المرجع السابق، ص٩٦.

ويذهب عبداللطيف السبكي، ومحمد السايس، ومحمد البربري إلى ما ذهب إليه الخضري ومدكور، فقد صرحوا بأنه لم يوجد بعد محمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ) مَنْ سمَت نفسُه إلى مرتبة الاجتهاد –أي المطلق– فيما أثبتوا الكفاءة العلمية والأعمال الجليلة[١]، أما المرحلة فقد حدّدوها بأنها ابتدأت من منتصف القرن الرابع الهجري واستمرت حتى منتصف القرن السابع [٢].

ورغم أنّنا نجدهم قد صرحوا بوجود التدرج إلّا أنّ قولهم السابق بأن الطبري آخر المجتهدين يثبت بأن هذه المرحلة الوسيطة إنما هي التدرج في غياب روح الاستقلال والنقد والفاعلية العلمية[٣].

لكن السؤال: لماذا حدّد هؤلاء الكُتَّاب ابتداء المرحلة منذ منتصف القرن الرابع إذا كان الطبري آخر المجتهدين؟ يظهر بأن الموضوع تقريبي، فمن حدّد ابتداء المرحلة من أوائل القرن الرابع؛ كالخضري، عدّ وفاة الطبري في بداية القرن من جهة التقريب، وكذلك من عدّ وفاة الطبري نهاية الاجتهاد المستقل بدأ بمنتصف القرن الرابع من جهة التقريب.

الاتجاه الثاني: وهو الذي جعل مرحلة الجمود مرحلة واحدة، إلا أنه صرح بأن هناك انتقالًا تدريجيًا دون تحديد فترة زمنية لهذا الانتقال، وممن انتهج هذا الاتجاه محمد يوسف موسى، حيث إنه وبعد

---

(١) السبكي: عبداللطيف، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٣، ٣٤٥-٣٤٦، ينظر: مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٣، ٩٥-٩٦.

(٢) ينظر: السبكي: عبداللطيف، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٢، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٤،٩٦، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٠٣.

(٣) ينظر: الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٢٢-٣٢٣، ٣٢٩، السبكي: عبداللطيف، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٥، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٤، ٩٦.

أن أرَّخ للمرحلة من منتصف القرن الرابع الهجري واستمرارها حتى اليوم، يقول: "أخذ رويدًا رويدًا في الانحطاط حتى غلب التقليد على أهله"[١] .

الاتجاه الثالث: وهو الذي جعل مرحلة الجمود مرحلة واحدة دون تصريح أو إشارة بوجود مرحلة وسيطة، وممن جعلها كذلك عبدالوهاب خلاف، وقد حدد المرحلة ابتداء من أواسط القرن الهجري الرابع وحتى الآن[٢].

ومع هذا فإن هناك ما يعضد بأن عبدالوهاب خلاف كان يرى الانتقال التدريجي، عبر التقليد الفعال، وإن كان بلغة أقل تقديرًا مِمّن سواه من الباحثين، فنجده في وصفه للعصر الذي فترت فيه هِمَم العلماء عن الاجتهاد يقيده بالمطلق، فيقول: "هذا هو العصر الذي فترت فيه هِمم العلماء عن الاجتهاد المطلق"[٣].

ويقول في موضع آخر: "وكأن هذه العوامل التي قعدت بالعلماء عن الاجتهاد المطلق، واستمداد الأحكام الشرعية من مصادرها الأولى، لم تقعدهم عن بذل جهود تشريعية في دوائرهم المحدودة"[٤].

---

(١) موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٥٤.
(٢) خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص٨، ٩٥-٩٦.
(٣) المرجع السابق، ص٩٥.
(٤) المرجع السابق، ص٩٩.

المطلب الثاني: في تحليل الخلاف في تحديد ابتداء مرحلة الجمود

يمكن من خلال ما تمَّ عرضه من اتجهات القول بأن هناك اتفاقًا ضمنيًا على بداية المرحلة –ولو بشكل تقريبي– وأن الخلاف شكليٌ؛ بحسب غرض المؤلِّف، وطريقة عرضه للمرحلة، ويمكن استنتاج ذلك من الأمور الآتية:

أولًا: إن من قدم المرحلة الوسيطة كالحجوي اعتبرها كذلك منذ ظهور أول علامة على بدء انحسار الاجتهاد المطلق والانتقال لمرحلة التقليد بصوره المختلفة، خلافًا للآخرين فإنهم يشيرون للمرحلة الوسطية باعتبارها الوسيط بين الاجتهاد المطلق والتقليد غير الفعال؛ وهو ما أطلقوا عليه التقليد المحض.

ثانيًا: إن هناك اتفاقًا بين من سمى آخر المجتهدين، على أن ابن جرير الطبري هو آخر المجتهدين اجتهاداً مطلقاً[1]، باستثناء موقف الحجوي الذي لم يكن واضحًا بشأن هذه المسألة، وبيانه كالآتي:

ففي استنتاجه لحالة الفقه فيما أطلق عليه طور الكهولة، والذي ينتهي بانتهاء القرن الرابع، نراه لا يثبت الاجتهاد المستقل في القرن الرابع إلا لمجتهد واحد، ألا وهو ابن جرير الطبري، فقد قال: "قد كان خمسة من المجتهدين المستقلين من الذين دونت مذاهبهم في مائة سنة تقريبًا، ولم يصل إلى أول المائة الرابعة إلا الأخير كما رأيت"[2].

---

(١) ينظر: الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٢٣، السبكي:عبداللطيف، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٣٤٣، موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص١٦٧، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٣.

(٢) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٥١-٥٢.

ويعضد ذلك موافقته للنووي بانقطاع الاجتهاد المستقل عند رأس المائة الرابعة[١]، هذا بحسب نقل المؤلف لكلام النووي وهو –في نظري– غير دقيق؛ يقول النووي: "ومن دهر طويل عُدم المفتي المستقل، وصارت الفتوى إلى المنتسبين إلى أئمة المذاهب المتبوعة"[٢]. نجد في عبارة النووي تصريحًا بانقطاع الاجتهاد المستقل، في المقابل لا نجد أي تحديد زمني لذلك بل يرجعه إلى مدة طويلة من الزمن.

في المقابل نجده يصرح بكون أبي الحسن الأشعري من المجتهدين، وهو من أعيان القرن الرابع، يقول: "ولا بُعد في أن يكون مجتهدًا لا هو شافعي ولا مالكي، لما كان عليه من العلم الواسع، والفكر الشاسع، ويبعد أن يكون مثله مقلدًا في ذلك العصر"[٣].

ثالثًا: إن من لم يقيد المرحلة التالية بسقوط بغداد وأمدّها إلى اليوم؛ كالحجوي، أو مَن جعل مرحلة التقليد مرحلة واحدة إلى اليوم؛ كعبدالوهاب خلاف، ومحمد يوسف موسى، فإنهم لا يخالفون بأن هناك أعمالًا جليلة، خصوصًا في الفترة ما قبل منتصف القرن الثامن، وأن بعدها أخذ الوضع في الانحطاط أكثر فأكثر إلى آخر ذلك مما سيأتي بيانه[٤].

رابعًا: نلاحظ أن تقسيم الباحثيين للفقه الإسلامي إلى أدوار متسق تمامًا مع انقطاع المجتهدين بمختلف أقسامهم، وبالأخص نجد تركيزهم ينصب على انقطاع المجتهد المطلق، وابتداء مرحلة التقليد، هذا كله بالنظر إلى الحالة العامة والممارسة العملية، وإلا فإنا نجدهم يثبتون لكثير من

---

(١) ينظر: الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٧٦، ٤٤٩–٤٥٠.

(٢) النووي، المجموع، ج١، ص٤٣.

(٣) المرجع السابق، ج٢، ص١٨٢.

(٤) ينظر: الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٤٥٠–٤٥١، خلاف، خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي، ص٩٩–١٠٠، موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٥٦.

العلماء الكفاءة العلمية، إلا أنهم يرجعون غياب الأثر إلى عوامل عدة، سيأتي بيانها في المباحث اللاحقة بإذن الله.

خامسًا: يمكن استنتاج أن هناك اتجاهين بالنسبة لاستقرار مرحلة التقليد المحض:

الاتجاه الأول: أنها استقرت منذ منتصف القرن الثامن[١].

الاتجاه الثاني: أنها استقرت منذ منتصف القرن السابع، وبالتحديد منذ سقوط بغداد[٢]، وبالنسبة للخضري فما عدا مصر فإن حالة التقليد الفعّال والنقد استمرت حتى أوائل القرن العاشر[٣].

المطلب الثالث: في انتهاء المرحلة التي وصفت بالجمود

في ضوء ما قرره الباحثون في تاريخ الفقه الإسلامي من وجود مرحلة الجمود، ومن استقرارها، فهل استمر الوضع على ما هو عليه؟ أو أن هذه المرحلة انتهت وبدأ الفقه الإسلامي عصرًا جديدًا؟

---

(١) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٤٥٠-٤٥١.

(٢) رغم أن محمد سلام مدكور يثبت انتقال مراكز التعلم إلى مدن مصر والشام والهند وآسيا إلا أنه لا يعطي الحالة العلمية لهذا الانتقال أي امتياز سوى بعض الاستثناءات. ونلاحظ أن السبكي، والسايس، والبربري، أثبتوا لجمع من العلماء، ممن كانوا في الفترة ما بين منتصف القرن السابع وأوائل القرن العاشر، الكفاءة العلمية دون أي أثر لهذه الكفاءة من اجتهاد أو تخريج أو فعالية نقدية. الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٦٥، السبكي: عبداللطيف، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٣٦٣، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٦-٩٧، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص١٦٢، ٢١١.

(٣) لمحمد يوسف موسى إشارة تدل على موافقته للخضري، يقول: "على أن الحالة العلمية كانت، رغم ذلك كله، بحمد الله أحسن حظاً من الحالة السياسية؛ إذ استمرت نامية مزدهرة في هذا الدور في بعض بلاد العالم الإسلامي، مثل مصر والشام والمغرب والأندلس". الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٦٥-٣٦٦، موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٥٧.

وفي الإجابة عن ذلك، يمكن أن نلاحظ رأيين أساسيين، وإن اختلفا فيما بعد في أبرز المعالم، والمؤثرات، وفي مدى اعتبار هذا المؤثر أو ذلك:

الرأي الأول: كون مرحلة الجمود مستمرة حتى اليوم[١]، مع إثبات وجود بوادر ومحاولات إصلاحية[٢].

الرأي الثاني: بأن مرحلة الجمود تنتهي في أواخر القرن الثالث عشر الهجري[٣]، ومن ثم كان دور النهضة، ويظهر أنّ في تحديدهم انتهاء المرحلة بأواخر القرن الثالث عشر إشارة إلى ظهور مجلة الأحكام العدلية، وإن كان مصطفى الزرقا يعتبر هذه البداية وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية، وبالتحديد مع بدء استقلال كثير من البلدان الإسلامية، مرحلة وسيطة، حيث كان الإصلاح فيها محدود الجوانب وكذلك الأطر الجغرافية، أما بعد ذلك فقد صرح ببروز "صحوة إسلامية متعددة الجوانب، وبخاصة في جانب الفقه"[٤].

وبحسب محمد سلام مدكور فإن هذه النهضة لم تكن طفرة بل تقدمتها حركات إصلاحية، خصوصًا منذ بداية القرن الثالث عشر[٥].

---

(١) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٦٣،٣٦٦، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٨٩، خلاف، خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي، ص٨، موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٥٤.

(٢) ينظر: الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٦٦، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٩٦، ٢٠٤، ٢٢٤، ٢٢٥، السبكي، عبداللطيف، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي،، ص٣٨٠، ٣٨٣، خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص١٠٣-١٠٥، موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٢١٥.

(٣) مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٥، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ص١٦٢، ٢٢٥، ٢٤٥.

(٤) المرجع السابق، ج١، ص١٦٢-١٦٣.

(٥) مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص١٠١-١٠٢.

المبحث الثاني: في تحديد أبرز المظاهر للمرحلة والأسباب المؤدية إليها

ويشتمل هذا المبحث على مطلبين:

الأول: المظاهر الدالة على مرحلة الجمود.

والثاني: الأسباب المؤدية إلى مرحلة الجمود.

المطلب الأول: المظاهر الدالة على مرحلة الجمود

من المظاهر التي تدل على الجمود الفقهي في المرحلة التي سميت بمرحلة الجمود ما يأتي:

الأول: شيوع التقليد بين العلماء.

الثاني: الانتصار للمذهب والتعصب له.

الثالث: المظاهر الخُلقية.

وسنتكلم عن هذه المظاهر في ثلاثة فروع.

الفرع الأول: شيوع التقليد بين العلماء:

بالنظر إلى عدِّ جملة من الباحثين التقليد مظهرًا من مظاهر الجمود، وقبل بيان ذلك، نتناول المقصود بالتقليد الذي عدوه مظهرًا من مظاهر الجمود، وما هي أبرز معالمه وأوصافه.

أما في بيان مقصوده، فيقول الخضري: "نعني بالتقليد: تلقي الأحكام من إمام معين، واعتبار أقواله كأنها من الشارع نصوص يلزم المقلد اتباعها"[١].

والخضري بهذا البيان سعى للتفرقة بين التقليد الطبيعي –وهي الصور التي بينها الأصوليون– والتقليد غير الطبيعي أو المذموم، فنجده في السياق نفسه يقول: "لا شك أنه كان في كل دور من الأدوار السابقة مجتهدون ومقلِّدون، فالمجتهدون هم الفقهاء الذين يدرسون الكتاب والسنة، ويكون عندهم من المقدرة ما يستنبطون به الأحكام من ظواهر النصوص أو من معقولها.

والمقلدون هم العامة الذين لم يشتغلوا بدراسة الكتاب والسنة دراسة تؤهلهم إلى الاستنباط، فهؤلاء كانوا إذا نزلت بهم نازلة يفزعون إلى فقيه من فقهاء بلدهم يستفتونه فيما نزل بهم فيفتيهم.

أما في هذا الدور فإن روح التقليد سرت سريانًا عامًّا، واشترك فيها العلماء وغيرهم من الجمهور"[٢].

وببيان الخضري السابق يتضح أن المقصود بالتقليد هنا العلماء أو طلبة العلم، ولمزيد من الإيضاح نستعرض أبرز الأوصاف التي ذكرها الباحثون في سياق ذم التقليد وعدّه مظهرًا من مظاهر الضعف والجمود:

١. موت روح الاستقلال الفكري[٣].

---

(١) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٢٣، ينظر: السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٣٦٦، موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٥٨.

(٢) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٢٣، ينظر: الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٤٧٠–٤٧١، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٣٦٢، إمام، تاريخ العقل الفقهي، ص٢٦٢.

(٣) السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٢، خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص٩٥، موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٥٦، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٤.

٢. غياب الجرأة الكافية[١].

٣. الرضا بالتقليد خطة لهم[٢]، وبالتالي:

- "حصروا عقولهم في دوائر محدودة من فروع مذاهب الأئمة وأصولها"[٣].
- صار مبلغ جهدهم أن يفهموا كلام الأئمة، أو يفرعوا على قواعدهم، لا أن يعملوا أفهامهم في نصوص الشارع ومبادئه العامة[٤].
- يتلقون كتب إمام معين ويدرسون طريقته، فإذا أتموا ذلك صاروا من العلماء الفقهاء[٥].
- بذلوا كل ما أوتوا من قوة في نصرة المذهب جملة وتفصيلًا[٦]، بل وصل بهم الحال إلى التعصب للإمام أو المذهب[٧].
- لا يستجيز الواحد منهم أن يقول في مسألة من المسائل قولًا يخالف ما أفتى به إمامه.[٨]

---

(١) السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٣٤٣.

(٢) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٧، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٣٤٣، خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص٩٦.

(٣) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٧، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٣٤٣، خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص٩٦، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٥، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ص ٢٠٨، ٢١١.

(٤) السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٣٤٣، خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص٩٦.

(٥) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٢٣، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٣٤٣.

(٦) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٨٢، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٣٤٣، ٣٤٨-٣٤٩، خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص٩٧، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ٩٩.

(٧) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٨، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٥، الزرقا، الفقه الإسلامي ومدارسه، ص ٨٣.

(٨) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٢٤.

- أصبحت أقوال الأئمة بمنزلة النصوص.[١]
- قالوا بانسداد باب الاجتهاد على رأس المائة الرابعة.[٢]

موقف العلماء من تقليد القادر على الاستنباط:

ولمزيد بيان لطبيعة هذا التقليد الذي ذمه الباحثون في تاريخ الفقه نستعرض موقف العلماء من تقليد القادر على الاستنباط:

نلحظ أن العلماء وبعد استثنائهم صورة تقليد العامي، يقررون أن الأصل في القادر على الاستنباط عدم التقليد، ومن ثم يستثنون بعض الصور –على خلاف بينهم– ويعدونها من التقليد السائغ للضرورة، وفيما يلي بيان سبيل العلماء في ذم التقليد في حق القادر على الاستنباط:

أولًا: التقليد السائغ: ومن صوره:

الصورة الأولى: المبتدئ في طلب العلم[٣].

يقول القاضي عياض (٥٤٤هـ): "فالمتعين على المقلد العامي وطالب العلم المبتدىء أن يرجع في التقليد لهؤلاء لنصوص نوازله والرجوع فيما أشكل من ذلك إليهم... وكذلك يلزم هذا طالب العلم في

---

(١) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٧، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٣٤٣، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٥،

(٢) السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٣٤٣، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ص ٢٠٣.

(٣) ينظر: علاء الدين السمرقندي: شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق: محمد زكي عبد البر، (قطر: مطابع الدوحة، ط١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، ص٦٧٦، الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، (القاهرة: دار ابن عفان، ط١، ، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، ج١، ص٨٩.

بدايته في درس ما أصّله الأعلم من هؤلاء وفرّعه، وحفظ ما ألَّفه وجمعه، والاهتداء بنظره في ذلك والميل حيث مال معه، إذ لو ابتدأ الطالب في كل مسألة فطلب الوقوف على الحق منها بطريق الاجتهاد عسر عليه ذلك، إذ لا يتفق له إلا بعد جمع خصاله وتناهي كماله، وإذا كان بهذا السبيل استغنى عن تقليد أرباب المذاهب وكان من المجتهدين لنفسه، فسبيله أن يقلد من يعرّفه أنّ هذا هو الحق، حتى إذا أدرك من العلم ما قيض له، وحصل منه ما قسم الله تعالى له، وأفلح وكان فيه عمل للنظر والاجتهاد انتقل إلى ذلك وأدركه"[1].

(١) القاضي عياض: أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق: ابن تاويت الطنجي، (المغرب: مطبعة فضالة، ط١، ١٩٦٥م)، ج١، ص٦٢، ينظر: الذهبي: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، ج١٨، ص١٩١.

الصورة الثانية: عند الحاجة أو عجز صاحب الأهلية؛ وذلك إما لتكافؤ الأدلة، أو ضيق الوقت[١]، أو عدم ظهور الدليل له[٢].

يقول ابن القيّم: "وأما تقليد من بذل جهده في اتباع ما أنزل الله وخفي عليه بعضه فقلد فيه من هو أعلم منه فهذا محمود غير مذموم، ومأجور غير مأزور"[٣].

---

(١) قال الغزالي: "وقد اتفقوا على جواز التقليد عند ضيق الوقت وعسر الوصول إلى الحكم بالاجتهاد والنظر"، وفي حكاية الاتفاق نظر، فقد خالف أبو إسحاق الشيرازي، والكلواذي. الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، (بيروت، دمشق: دار الفكر المعاصر، دار الفكر، ط٣، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، ص٥٨٨، الشيرازي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي، شرح اللمع، تحقيق: عبدالمجيد التركي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)، ص١٠١٢-١٠١٣، الكلوذاني: أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن، التمهيد في أصول الفقه، تحقيق: مفيد أبو عمشة، ومحمد علي إبراهيم، (مكة: جامعة أم القرى، دار المديني، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م)، ج٤، ص٤٠٨، ينظر: الجويني: إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبدالعظيم الديب، (مصر: دار الوفاء، ط٥، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م)، ج٢، ص٧٦٥، ابن العربي: القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر، المحصول في أصول الفقه، تحقيق: حسين اليدري، وسعيد فودة، (عمان: دار البيارق، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، ص١٥٥، ابن تيمية: مجد الدين أبو البركات عبد السلام، ابن تيمية: شهاب الدين عبد الحليم، ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم، المسودة في أصول الفقه، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، (القاهرة: مطبعة المدني، د.ط، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤)، ص٤٤٩، ابن تيمية: شيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم، مجموع الفتاوى، (طبعة عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، د.ط، د.ت)، ج٢٠، ص٢١٢، الزركشي: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: عبدالستار أبو غدة، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط٤، ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م)، ج٦، ص٢٧٥، ٢٨٧.

(٢) قال في فواتح الرحموت: "فإن القادر على اليقين كما أنه ممنوع من الظن كذلك القادر على الظن الأقوى ممنوع من الظن الأضعف والفرق تحكم، والظن الحاصل بالاجتهاد أقوى من الظن بقول غيره، بل قد لا يوجد الظن بقول الغير عند التقليد أصلاً، وقد ثبت البدلية بعموم قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ (سورة الحشر: ٢)، فإن الاعتبار واجب بهذا النص على الكل، فتجويز التقليد بدل منه ورخصة للتخفيف". ابن نظام الدين: عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد الأنصاري اللكنوي، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، تحقيق: عبدالله محمود محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م)، ص٤٢٦، ينظر: ابن عبدالبر: أبو عمر يوسف بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، (الدمام: دار ابن الجوزي، ط١٠، ١٤٣٣هـ)، ج٢، ص٩٩، ابن نظام الدين، فواتح الرحموت، ج٢، ص٤٣٤.

(٣) ابن القيم الجوزية: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد أجمل الإصلاحي، ومحمد عزيز شمس، (الرياض، بيروت: دار عطاءات العلم، دار ابن حزم، ط٢، ١٤٤٠هـ/٢٠١٩م)، ج٣، ص١٣.

ثانياً: التقليد غير السائغ، وهو الأصل في حقهم وما ذكر في السائغ إنما هي صور مستثناة للضرورة.

وعليه ذم العلماء التقليد في حق كل قادر على الاستنباط[١]، وفي سبيل ذمهم للتقليد نلحظ الإشارة إلى مجموعة من الصفات ميزت هذا التقليد المذموم، وتعود في حقيقتها إلى قواعد عامة من الواجب على العالم ألا يحيد عنها، أهمها:

١. أن يكون مقام الكتاب والسنة فوق كل مقام، وأن يكونا الحَكَم عند التنازع والاختلاف[٢].
٢. نظرًا إلى المفهوم الذي عرف به الأصوليون التقليد؛ حيث هو متصور في العامي ولا يتصور في العالم[٣].

---

(١) ينظر: ابن القاصر: أبو الحسن علي بن عمر، المقدمة في الأصول، تحقيق: محمد بن الحسين السليماني، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٦م)، ص١٠-١١، الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م)، ج١٦، ص٥٣، ابن عبدالبر، جامع بيان العلم، ج٢، ص١٦٠، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٢١٢-٢١٣، الزركشي، البحر المحيط، ج٦، ص٢٨٠، السيوطي: عبدالرحمن بن أبي بكر، الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د.ط، د.ت)، ص٣، ٤٢-٦٧.

(٢) ينظر: ابن القصار، المقدمة، ص١١، الدبوسي: أبو زيد عبيد الله بن عمر، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م)، ص٣٩٩، ابن عبد البر، جامع بيان العلم، ج٢، ص٩٥، أبو الخطاب الكلوذاني، التمهيد، ج٤، ص٤١٠، القرافي: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، (القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط١، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م)، ص٣٦٣، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٨، ٢١٠، ٢١٣، ابن دقيق العيد، شرح الإلمام بأحاديث الأحكام، ج١، ص٥-٦ ابن القيم، أعلام الموقعين، ج٣، ص١٢، ٥١، ٥٧، ٨٦-٨٩، ج٥، ص١٣٥-١٣٧، ابن أبي العزّ: أبو الحسن علي بن علاء الدين الحنفي، الاتباع، تحقيق: محمد عطا الله حنيف، وعاصم القريوتي، (عَمَّان: عالم الكتب، ط٢، ١٤٠٥هـ)، ص٨١، الزركشي، البحر المحيط، ج٦، ص٢٨١، ٢٩٣-٢٩٥، الشاطبي، الموافقات، ج٥، ص٧٦، الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي، الاعتصام، تحقيق: سليم الهلالي، (السعودية: دار ابن عفان، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ج٢، ص٨٦٠، الشنقيطي، أضواء البيان، ج٧، ص٥١٧-٥١٨.

(٣) ينظر: ابن القصار، المقدمة، ص١١-١٢، ابن العربي، المحصول، ص١٥٤-١٥٥، الماوردي، الحاوي، ج١٦، ص٥٢، ابن عبد البر، جامع بيان العلم، ج٢، ص٥، ١٧٣، الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: حمزة زهير حافظ، (الرياض: دار الفضيلة، ط١، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م)، ج٢، ص١١٢٧-١١٣١، أبو

٣. أن يكون المسلم وقّافًا عند الحق مقرًا به، لا يكابر ولا يتعصب لقول أو طائفة، وأن كل من عدا رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤخذ من قوله ويرد[١].

واستنادلاً إلى ذلك فقد روي عن الأئمة الأربعة النهي عن تقليدهم وتقليد غيرهم، فمن ذلك:

قول أبي حنيفة: "لا يحل لأحد أن يفتي بقولنا مالم يعرف من أين قلناه"[٢].

وقول مالك بن أنس: "إنما أنا بشر أخطئ وأصيب، فانظروا في رأيي، فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وكل ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه"[٣].

وقول الشافعي: "إذا وجدتم في كتابي خلاف سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقولوا بسنة رسول الله، ودعوا ما قلت"[٤].

الخطاب الكلوذاني، التمهيد، ج٤، ص٤١١-٤١٣، علاء الدين السمرقندي، ميزان الأصول، ص٦٧٦، القرافي، الذخيرة، ج١، ص١٤٠، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص١٥-١٧، ٢١٢-٢١٣، ابن القيم، أعلام الموقعين، ج٣، ص٣٨، ٥١-٥٣، الزركشي، البحر المحيط، ج٦، ص٢٧٦، ٢٨٠، الشاطبي، الموافقات،ج١، ص٨٩-٩٠، الشاطبي، الاعتصام، ج٢، ص٨٦٠، الباني: محمد سعيد عبدالرحمن، عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق، تحقيق: حسن سويدان، (دمشق: دار القادري، ط٢، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، ص١٢٤-١٣٠، ١٣٦، الشنقيطي، أضواء البيان، ج٧، ص٥١٩-٥٢٠.

(١) ينظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم، ج٢، ص٥، ١٠٧-١١٩، ١٦٤، ابن دقيق العيد، شرح الإلمام، ج١، ص٦، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٢١١، ٢١٣-٢١٤، ابن القيم، أعلام الموقعين ج٣، ص١٢، ٦١-٨٩، ج٤، ص٢٢٤، ج٥، ص٤١، الزركشي، البحر المحيط، ج٦، ص٢٨٥، الشاطبي، الموافقات، ج١، ص٩٠-٩١، الشاطبي، الاعتصام، ج٢، ص٨٦٠-٨٦١، ابن أبي العزّ، الاتباع، ص٧٩-٨١، الدهلوي: شاه ولي الله أحمد بن عبدالرحيم، عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، تحقيق: محمد علي الأثري، (الشارقة: دار الفتح، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، ص٦٨.

(٢) وأخرجه ابن عبد البر في الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء بلفظ قريب منه: "لا يحل لمن يفتي من كتبي أن يفتي حتى يعلم من أين قلت". ابن عبدالبر: أبو عمر يوسف بن عبدالله القرطبي، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ص١٤٥، ابن قطلوبغا: أبو الفداء زين الدين قاسم بن قطلوبغا السودوني، تاج التراجم، تحقيق: محمد خير رمضان، (دمشق: دار القلم، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م)، ص٩١.

(٣) ابن عبدالبر، جامع بيان العلم، ج١، ص٦٢٢.

(٤) وقال: "ولا يجوز تقليد أحد سوى النبي صلى الله عليه وسلم".

وقول أحمد بن حنبل: "لا تقلدني ولا تقلد مالكًا ولا الشافعي ولا الأوزاعي ولا الثوري، وخذ من حيث أخذوا"[1].

وانطلاقًا من هذه القواعد ذم العلماء التقليد، وفيما يلي أبرز الأوصاف التي ذكروها في ذم التقليد:

أحدها: أخذ القول من غير معرفة دليله، فقط لأن فلانًا من العلماء قد قاله.

قال ابن سراقة (٤١٠هـ): "فلا ينبغي فيما هذا سبيله أن يعول على شيء من الأدلة أو القسم أو الحدود لأن فلانًا قاله، بل اسبر ذلك واعتبره، يظهر لك صحيحه من فاسده"[2].

قال القاضي عبدالوهاب (٤٢٢هـ): "والتفقه من التفهم والتبين، ولا يكون ذلك إلا بالنظر في الأدلة واستيفاء الحجة دون التقليد؛ لأن التقليد لا يثمر علمًا ولا يفضي إلى معرفة، وقد جاء النص بذم من أخلد تقليد الآباء والرؤساء واتباع السادات والكبراء تاركًا بذلك ما ألزمه من النظر والاستدلال وفرض عليه من الاعتبار والاجتهاد، فقال تعالى:﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلۡ نَتَّبِعُ مَآ أَلۡفَيۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوۡ كَانَ ءَابَآؤُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ شَيۡـٔٗا وَلَا يَهۡتَدُونَ﴾ (سورة البقرة: ١٧٠)، وقال: ﴿إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهۡتَدُونَ﴾ (سورة الزخرف: ٢٢). في نظائر من هذه الآيات

وقال: "كل مسألة تكلمت فيها صح الخبر فيها عن النبي، صلى الله عليه وسلم، عند أهل النقل بخلاف ما قلت فأنا راجع عنها في حياتي وبعد موتي".

وقال: "كل ما قلت، عن النبي، صلى الله عليه وسلم، خلاف قولي مما يصح فحديث النبي، صلى الله عليه وسلم، أولى ولا تقلّدوني".

البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين، مناقب الشافعي، تحقيق: السيد أحمد صقر، (القاهرة: مكتبة دار التراث، ط١، ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م)، ج١، ص٤٧٢-٤٧٦، ينظر: الماوردي، الحاوي، ج١٦، ص٥٢، الزركشي، البحر المحيط، ج٦، ص٢٧١.

(١) ابن القيم، أعلام الموقعين، ج٣، ص٣٩.

(٢) السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، ص٥-٦.

تنبيهاً بها على علة خطر التقليد بأن فيه ترك اتباع الأدلة والعدول عن الانقياد إلى قول من لا يعلم أنه فيما تقلد فيه مصيب أو مخطئ، فلا يأمن من التقليد لغيره كون ما يقلده فيه خطأ وجهلًا؛ لأن صحة المذهب لا تتبين من فساده باعتقاد المعتقد له وشدة تمسكه به، وإنما يتميز صحيح المذاهب من فاسدها وحقها من باطلها بالأدلة الكاشفة"(١).

ثانيها: الغلو في منزلة قول الإمام، والتحايل في رد كل دليل مخالف لقوله أو مذهبه.

قال الماوردي (٤٥٠هـ): "ولا ينبغي أن يبعثه معرفة الحق له، على قبول الشبهة منه، ولا يدعوه ترك الإعنات له على التقليد فيما أخذ عنه، فإنه ربما غلا بعض الأتباع في عالمهم، حتى يروا أن قوله دليل –وإن لم يستدل– وأن اعتقاده حجة –وإن لم يحتج– فيفضي بهم الأمر إلى التسليم له فيما أخذوا عنه، ويؤول بهم ذلك إلى التقصير فيما يصدر منه –لأنه يجتهد بحسب اجتهاد من يأخذ عنه–"(٢).

وقال ابن دقيق العيد: "فإن التفقه في الدين منزلة لا يخفى شرفها وعلاها، ولا تحتجب عن العقل طوالعها وأضواها، وأرفعها بعد فهم كتاب الله المنزّل، البحث عن معاني حديث نبيه المرسل، إذ بذلك تثبت القواعد ويستقر الأساس، وعنه يصدر الإجماع ويقوم القياس، وما تقدم شرعًا تعيّن

---

(١) السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، ص٤٧–٤٨، وينظر أيضا: المرجع السابق، ص٤٧–٥٠، الدبوسي، تقويم الأدلة، ص٣٩٩، ابن عبد البر، جامع بيان العلم، ج٢، ص١٥٩–١٦٠، ابن العربي، أحكام القرآن، ج٢، ص٢٢٤، أبو شامة: شهاب الدين أبو محمد عبدالرحمن بن إسماعيل المقدسي، خطبة الكتاب المؤمَّل للرَّدِّ إلى الأمر الأوَّل، تحقيق: جمال عزُّون، (الرياض: مكتبة أضواء السلف، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣)، ص١٠٠، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٢١٣، السبكي: تقي الدين علي بن عبدالكافي، السبكي: تاج الدين عبدالوهاب بن علي، الإبهاج في شرح المنهاج، تحقيق: أحمد الزمزمي، ونور الدين عبدالجبار، (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م)، ج٢، ص٨–٩، ابن القيم، أعلام الموقعين، ج٣، ص٥١–٥٢، ٥٥، ٥٧.

(٢) الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد، آداب الدين والدنيا، تحقيق: علي عبدالمقصود رضوان، (السعودية: دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٣٤هـ)، ص١٤٨–١٤٩، ينظر: ابن أبي العزّ، الاتباع، ص٨٢.

تقديمه شروعًا، وما كان محمولًا على الرأس لا يحسن أن يجعل موضوعًا، لكن شرط ذلك عندنا أن يحفظ هذا النظام، ويجعل الرأي هو المؤتمّ والنصّ هو الإمام، وتردّ المذاهب إليه، وتضمّ الآراء المنتشرة حتى تقف بين يديه، وأمّا أن يجعل الفرع أصلًا، بردّ النص إليه بالتكلف والتحيّل، ويحمل على أبعد المحامل بلطافة الوهم وسعة التخيّل، ويركب في تقرير الآراء الصعب والذلول، ويعمل من التأويلات ما تنفر عنه النفوس وتستنكره العقول، فذلك عندنا من أردأ مذهب وأسوأ طريقة، ولا يعتقد أنه تحصل معه النصيحة للدين على الحقيقة، وكيف يقع أمر مع رجحان منافيه، وأنى يصح الوزن بميزان مال أحد الجانبين فيه؟ ومتى ينصف حاكم ملكته عصبية العصبية؟ وأين يقع الحق من خاطر أخذته العزة بالحمية؟ وأنّى يحكم بالعدل عند تعادل الطرفين؟ ويظهر الجور عند تقايل المتحرفين؟!"[1].

ثالثها: ذمّهم لما يلازمه من عوارض منافية لما دعت إليه الشريعة، ومن ذلك: التعصب والتحزب والفرقة.

يقول أبو شامة: "وغلب المقلدون، حتى صاروا ممّن يروم رتبة الاجتهاد يعجبون، وله يزدرون، وكثر التعصب للمذاهب، وقلت النصَفة وبانت المثالب، ودبّت بينهم العقارب، فجرى من بعضهم في بعض العجائب والغرائب... ثم تفاقم الأمر حتى صار كثير منهم لا يرون الاشتغال بعلوم القرآن والحديث، ويعيبون من يعتني بهما، ويرون أن ما هم عليه هو الذي ينبغي المواظبة عليه،

---

(١) ابن دقيق العيد، شرح الإلمام، ج١، ص٥-٦، ينظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم، ج٢، ص٥، ٩٥، ١٠١، ١٦٠، الرازي: أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن، التفسير الكبير، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤٢٠هـ)، ج١٦، ص٣١، العز بن عبدالسلام: أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ط، ١٤١٤هـ /١٩٩١م)، ج٢، ص١٥٩-١٦٠، أبو شامة، خطبة الكتاب المؤمل، ص١٠٩-١١٦، ١٣٠-١٣٢، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٨-٩، ابن القيم، أعلام الموقعين، ج١، ص١٦٣، ج٣، ص٦٠-٦٣، ٨٦-٨٩، ابن أبي العز، الاتباع، ص٨٧.

وتقدمته بين يديه، من الاحتجاج للمذاهب بالآراء، وكثرة الجدال والمراء، فينقضي منهم المجلس بعد المجلس لا يسمع فيه آية تتلى، ولا حديث يروى، وإنْ اتفق ذكر شيء من ذلك لم يكن في المجلس من يعرف صحيحه من سقيمه، ولا إيراده على وجهه ولا فهم معناه، وغرض كلٍّ منهم قمع خصمهم وإبطال حكمه، وعُدم منهم الإنصاف في مسائل الخلاف"[١].

وعند المقارنة بين الأوصاف التي ذكرها العلماء في ذم التقليد وبين ما تقدم عرضه من الأوصاف التي ذكرها الباحثون نقول: إنّ الرؤية تكاد تكون متطابقة في تعيين التقليد المذموم، وفيما يلي نؤكّد نفي الفرق بين الرؤيتين بالنقاط الآتية:

أولًا: اعتبار الصور المذكورة في التقليد السائغ للضرورة.

يقول الحجوي: "فالتقليد سائغ أو واجب للضرورة، فإذا انتفت الضرورة، وجب نبذه"[٢].

ويقول إلياس دردور: "فلا مانع إذن من التقليد في حق من لم يتأهل للنظر الاجتهادي، فوقف تحت ربقة التقليد ضرورة لا اختيارًا وإنما العيب كلّ العيب في أن يرزأ العالم الإسلامي بأكمله تحت رِبقة التقليد، ويجبن مَنْ يأنس في نفسه القدرة على التصدّي للاجتهاد بعد أن امتلك وسائله وحصّل علومه، ويعزف عن الاستنباط، ويخلد إلى الأرض، وينسى أن الاجتهاد فرض"[٣].

---

(١) أبو شامة، خطبة الكتاب المؤمل، ص١٠١-٩٩، ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١١، ص٥١٤، ج٢٠، ص٨-٩، ابن القيم، أعلام الموقعين، ج٣، ص٨٩-٩٠، الشاطبي، الموافقات، ج٥، ص٢٩٨، ابن أبي العز، الاتباع، ص٧٩-٨٠، السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، جزيل المواهب في اختلاف المذاهب، تحقيق: عبدالقيوم البستوي، (القاهرة: دار الاعتصام، د.ط، د.ت)، ص٢٥.

(٢) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٤٧١.

(٣) دردور، تاريخ الفقه الإسلامي، ج١، ص٦٤٥.

ثانيًا: الموافقة في اعتبار منطلقات العلماء في ذم التقليد، وفي تحديد أبرز أوصافه[1].

وبناء على ما سبق من بيان أوصاف الذمّ اللاحق بالتقليد، ونظرًا إلى ملاحظة أن طبقات المجتهدين وانقطاعها شكّل مَعلَمًا بارزًا من معالم تقسيم الباحثين لأطوار الفقه، وفيما يلي نبين موقف العلماء من مختلف طبقات المجتهدين غير المستقلين من هذا الذمّ، وذلك نظرًا لما يعتري كل طبقة من هذه الطبقات شكلًا من أشكال التقليد، فهل يسري الذم الذي قرره العلماء على هذا النوع من التقليد؟

مذاهب العلماء في التقسيم وأقوالهم بما له اتصال بمسألتنا، وفي الجملة يمكن تقسيم الطبقات بالنظر إلى صور التقليد فيها وبالنظر إلى تحقّق الذمّ عليها إلى ثلاثة أقسام:

الأول: يبعد أن يكون مقلدًا ناهيك أن يلحقه الذم.

---

(١) أولًا: منطقات ذم التقليد: الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٢٣، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٥٢، ٤٧٠-٤٧١، ٥٠٣، ٥١٩-٥٢٠، موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٥٣-٥٤، ٥٦، ٥٧، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٢-٩٣، أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد، ص٤٢، الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٤٩-١٥١.

ثانيًا: أبرز أوصافه: ١. أخذ القول من غير معرفة دليله، والانشغال بأقوال المذهب عن الكتاب والسنة. الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٢٣، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٧، ١٨٩، ١٩٥، ٢٠٤، ٤٥٠، ٤٥٢، ٤٧٢، ٤٨٩، ٤٩٠، ٥١٢، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٣٤٢-٣٤٤، خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص٩٦، ٩٧، موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٥٦، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ٩٥، أبو زهرة: محمد أحمد، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسية والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، د.ت)، ص٣٣٨، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢١١، دردور، تاريخ الفقه الإسلامي، ج١، ص٦٣٩.

٢. الغلو في منزلة الإمام، والتحايل في رد كل دليل مخالف لقوله أو مذهبه. الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٢٤، ٣٤٤، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٧، ٥١٢-٥١٣، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٣٤٣، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ٩٥، الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٤٩-١٥١.

٣. ذمهم لما يلازمه من عوارض منافية لما دعت إليه الشريعة. الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٢٤-٣٢٥، ٣٣٣، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٨-٩، ١٨٢، ٤٥١، ٣٤٤-٣٤٥، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٣، ٣٤٩، ٣٦٦-٣٦٨، موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٥٨، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٥، ٩٩، أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد، ص٤٢، الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٧٣-١٧٨، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ص٢٠٩-٢١٠، دردور، تاريخ الفقه الإسلامي، ج١، ص٦٥١.

الثاني: يحتمل أن يلحقه الذم.

الثالث: يلحقه الذم، جزم به ابن كمال باشا في الطبقة السابعة[١].

أما القسم الأول: ويصدق عليه: المجتهد المطلق المنتسب[٢]، ويُطلق عليه الاتباع: وهو أن يكون سلك طريقة إمامه في الاجتهاد[٣].

فيما يتميّز به عن التقليد: أنه "تتبّع القائل على ما بان لك من فضل قوله وصحة مذهبه"[٤].

---

(١) ابن كمال باشا: أحمد بن سليمان، طبقات الفقهاء، تحقيق: صلاح أبو الحاج، (الأردن: مركز أنوار العلماء للدراسات، ط١، ١٤٤١هـ/٢٠٢٠م)، ص٧٠.

(٢) السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، ص٣٩، الدهلوي، عقد الجيد، ص٤٨.

(٣) يقول الحجوي بعد أن سرد أسماء ثلة من علماء القرن الثالث والرابع، وبالأخص بعد الربع الأول من الثالث (٢١٩هـ-٣٩٥هـ)، وأطلق عليهم مجتهدين: "...لكن لما كانت لهم خدمة جليلة في الفقه بسبب خدمة الحديث الذي هو مادته أو التفسير كذلك، لذلك تعين إيرادهم، ونسبتهم للتقليد غير مضرة إما لعدم ثبوتها، أو لكونهم بلغوا ربتة الاجتهاد، فتقليدهم في بعض المسائل بمعنى موافقه الاجتهاد لا يعد تقليدا، والمقلدون الذين نسبوهم للتقليد يكثرون بهم سوادهم والله أعلم". الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٠٣، ينظر: ابن الصلاح: أبو عمر عثمان بن عبدالرحمن، أدب المفتي والمستفتي، تحقيق: موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، (السعودية: مكتبة العلوم والحكم، دار عالم الكتب، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م)، ص٩١، النووي، المجموع، ج١، ص٤٣، النووي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط٣، ١٤١٢هـ/١٩٩١م)، ج١١، ص١٠١، ابن حمدان: أبو عبدالله أحمد بن حمدان، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط٣، ١٣٩٧هـ)، ص١٧، ابن القيم، أعلام الموقعين، ج٥، ص٩٧، السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، ص٣٩، أبو زهرة: محمد أحمد، أصول الفقه، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م)، ص٣٥٤، إمام، تاريخ العقل الفقهي، ص٢٦٢-٢٦٣.

(٤) ابن عبد البر، جامع بيان العلم، ج٢، ص٥، ١٧٣، ينظر: ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد، فتاوى ابن رشد، تحقيق: المختار بن الطاهر التليلي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ص١٥٠١، ابن القيم: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب، الروح، تحقيق: محمد أجمل الإصلاحي، (الرياض، بيروت: دار عطاءات العلم، دار ابن حزم، ط٣، ١٤٤٠هـ/٢٠١٩م)، ج٢، ص٧٣٥، الزركشي، البحر المحيط، ج٦، ص٢٧٥، ابن النجار: محمد بن أحمد الفتوحي، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، (الرياض: العبيكان، ط٢، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م)، ج٤، ص٥٣٠-٥٣١، الدهلوي، عقد الجيد، ص٢٠-٢١.

وهي أعلى طبقات الاجتهاد بعد المستقل، والطبقة التي يرشد إليها أهل العلم ويحثون عليها، وهي الحالة المرضية التي تتحقق بها الفروض الكفائية[١]، وهي كذلك عند ابن رشد (٥٢٠هـ)[٢]، وابن الصلاح(٦٤٣هـ)[٣]، والنووي(٦٧٦هـ)[٤]، وابن حمدان(٦٩٥هـ)[٥]، وابن القيم (٧٥١هـ)[٦]، والسيوطي(٩١١هـ)[٧]، وابن كمال باشا(٩٤٠هـ)[٨]، والدهلوي (١١٧٦هـ)[٩]، وابن عابدين(١٢٥٢هـ)[١٠]، وغيرهم.

وأئمة هذه الطبقة يحتمل أن يكونوا ممن سلك طريقة إمامه في الأصول بناء على اجتهاد، بمعنى أنّه قد ترجّح عنده صحة أصول إمامه، وأن هذه الموافقة في الجملة، مع احتمال مخالفته في بعض

---

(١) يقول ابن الصلاح: "...إذا عرفت هذا ففتوى المنتسبين في هذه الحالة، في حكم فتوى المجتهد المستقل المطلق يعمل بها ويعتد بها في الإجماع والخلاف". ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، ص٩٤، ينظر: النووي، المجموع، ج١، ص٤٣، ابن حمدان، صفة المفتي والمستفتي، ص١٨، ابن رشد، الفتاوى، ص١٥٠٢، السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، ص١٦-٢٤.

(٢) ابن رشد، الفتاوى، ص١٥٠١.

(٣) ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، ص٩١.

(٤) النووي، المجموع، ج١، ص٤٣.

(٥) ابن حمدان، صفة المفتي والمستفتي، ص١٧.

(٦) ابن القيم، أعلام الموقعين، ج٥، ص٩٧.

(٧) السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، ص٣٩.

(٨) ابن كمال باشا، طبقات الفقهاء، ص٥٥.

(٩) الدهلوي، عقد الجيد، ص٤٨.

(١٠) ابن عابدين: محمد أمين بن عمر، حاشية رد المحتار على الدر المختار، (مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط٢، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م)، ج١، ص٧٧.

الأصول أو تطبيقاتها[١]، ويحتمل أن يكون مقلدًا له في الأصول كما عند ابن كمال باشا[٢] والدهلوي[٣]، وهو وإن كان مقلدًا في الأصول إلا أن لديه القدرة على التعامل مع النصوص من الكتاب والسنة وأقوال المجتهدين والترجيح والمخالفة وفق ما يترجح له[٤].

وابن الصلاح وإن كان قرر بأن أهل هذه الطبقة "لا يكون مقلّدًا لإمامه.. وإنما ينتسب إليه كونه سلك طريقه في الاجتهاد، ودعا إلى سبيله"[٥]، إلا أنه تعقب ذلك قائلاً: "دعوى انتفاء التقليد عنهم مطلقاً من كل وجه لا يستقيم، إلا أن يكونوا قد أحاطوا بعلوم الاجتهاد المطلق، وفازوا برتبة المجتهدين المستقلين، وذلك لا يلائم المعلوم من أحوالهم، أو أحوال أكثرهم"[٦].

القسم الثاني: ويشمل طبقات الاجتهاد داخل المذهب؛ كأصحاب الوجوه والطرق في المذهب ونحوه، ويتميز عن القسم السابق بأنه يتخذ من إمامه واسطة[٧]؛ نظرًا لإخلاله ببعض أدوات المستقل؛

---

(١) يقول عبدالحي اللكنوي في التعليات السنية عند ترجمة محمد بن الحسن: "عده ابن كمال من طبقة المجتهدين في المذهب، الذين لا يخالفون إمامهم في الأصول وإن خالفوه في بعض المسائل، وكذا عد أبا يوسف منهم، وهو متعقب عليه؛ فإن مخالفتهما للإمام فى الأصول كثيرة غير قليلة، فالحق أنهما من المجتهدين المنتسبين". اللكنوي: أبو الحسنات محمد عبد الحي، التعليقات السنية على الفوائد البهية، تحقيق: محمد بدر الدين النعساني، (مصر: مطبعة دار السعادة، ط١، ١٣٢٤هـ)، ص١٦٣، ينظر: المطيعي: محمد بخيت، رسالة في بيان الكتب التي يعول عليها، تحقيق: حسن سويدان، (دمشق: دار القادري، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ص٩٠-٩٣، الكوثري: محمد زاهد، حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي، (مصر: المكتبة الأزهرية للتراث، د.ط، ٢٠٠٢م)، ص٨٦-٨٩.

(٢) ابن كمال باشا، طبقات الفقهاء، ص٥٧-٥٨.

(٣) الدهلوي، عقد الجيد، ص٢٣.

(٤) ابن كمال باشا، طبقات الفقهاء، ص٥٧، الدهلوي، عقد الجيد، ص٤٨-٤٩. ينظر: الدهلوي، عقد الجيد، ص٢٠-٢١.

(٥) ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، ص٩١.

(٦) المرجع السابق، ٩٣.

(٧) ينظر: المرجع السابق، ص٩٤-٩٨، ٩٨-٩٩، النووي، المجموع، ج١، ص٤٣-٤٤، روضة الطالبين، ج١١، ص١٠١، ابن كمال باشا، طبقات الفقهاء، ص٥٩-٦٣، المطيعي، رسالة في بيان الكتب، ص٨٥-٨٦.

مثل: علم الحديث والعربية، فنظره واجتهاده محصور في أدلة إمامه وأصوله وقواعده[١]، ويتميز عن القسم الأخير بأنه عارف بالأدلة، قادر على التقرير والترجيح.

وفي هذا يقول ابن الصلاح: "ويتّخذ نصوص إمامه أصولًا يستنبط منها، نحو ما يفعله المستقلّ بنصوص الشارع، وربما مر به الحكم وقد ذكره إمامه بدليله، فيكتفي بذلك فيه ولا يبحث هل لذلك الدليل معارض، ولا يستوفي النظر في شروطه كما يفعله المستقلّ"[٢].

وهذه الطبقة على ما هي عليه من المعرفة الواسعة والاجتهاد إلا أنها لكونها غير قادرة على النظر في الأدلة خارج ما قرّره الإمام أو المذهب وذلك للإخلال في علمي الحديث والعربية[٣]، فهي لم تكن حالة أصيلة ولا مرضية بشكل كافٍ، ومما يدلّل على ذلك ما وقع من نزاع في كونه يتأدى به فرض الكفاية في الفتوى أو لا؟ ومَنْ رجّح أنه يتأدّى به كابن الصلاح فهي عنده حالة غير أصيلة حيث يقوم بدور القائم عن الإمام، يقول ابن الصلاح: "ومَنْ كان هذا شأنه فالعامل بفتياه مقلِّدٌ لإمامه لا له، لأن معوَّله على صحة إضافة ما يقوله إلى إمامه، لعدم استقلاله بتصحيح نسبته إلى الشارع"[٤]، ويقول: "وأقول: إنه ظهر أنه يتأدى به فرض الكفاية في الفتوى، وإن لم يتأدَّ به

---

(١) ابن رشد، الفتاوى، ص١٥٠٢، ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، ص٩٤-٩٥، النووي، المجموع، ج١، ص٤٣، السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، ص٤٢.

(٢) ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، ص٩٥.

(٣) رجح ابن حمدان معرفتهم بعلم الحديث وعلم العربية. ابن حمدان، صفة المفتي والمستفتي، ص١٩.

(٤) يقول ابن القيم: "ففتاوى القسم الأول -المستقل- من جنس توقيعات الملوك وعلمائهم، وفتاوى النوع الثاني -المطلق المنتسب- من جنس توقيعات نوابهم وخلفائهم، وفتاوى النوع الثالث والرابع من جنس توقيعات خلفاء نوابهم". ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، ص٩٤-٩٥، ابن حمدان، صفة المفتي والمستفتي، ص١٩، النووي، روضة الطالبين، ج١١، ١٠١، ابن القيم، أعلام الموقعين، ج٥، ص١٠٠، ينظر: ابن رشد، الفتاوى، ص١٥٠٢، الزركشي، البحر المحيط، ج٦، ص٢٧٥-٢٧٦.

فرض الكفاية في إحياء العلوم التي منها استمداد الفتوى، لأنه قد قام في فتواه مقام إمام مطلق، فهو يؤدّي عنه ما كان يتأدى به الفرض حين كان حيًّا قائمًا بالفرض فيها"[١].

وإن كان الحال على ما ذكرت إلا أنه "قد يوجد من المجتهد المقيَّد الاستقلال بالاجتهاد والفتوى في مسألة خاصة، أو باب خاص"[٢].

بيان وجه احتمال الذم الذي قد يتطرّق لهذه الطبقة:

لما كانت الحالة الأصلية للعالم هي الاجتهاد والنظر في النصوص دون واسطة، كان أيّ تقصير في أي من هذه الجوانب تقصيرًا في الحالة الكاملة للاجتهاد المطلوب، والذي يتميّز بالاعتبارات التي سبقت الإشارة إليها، وبالتالي إضفاء نوع من التقليد ينقص على هذه الصورة، مما يترك مجالًا محتملًا للصور المذمومة للتقليد، وكلما زاد التقليد في أفراد هذه الطبقة زادت الاحتمالية.

ولما كان الاحتمال يتطرق لهذه الطبقة نجد الدهلوي موجهًا إياهم قائلًا: "اعلم أن الواجب على المجتهد في المذهب أن يحصل من السنن والآثار ما يحترز به من مخالفة الحديث الصحيح واتفاق السلف، ومن دلائل الفقه ما يقتدر به على معرفة مأخذ أصحابه في أقوالهم"[٣].

وفي ذلك يقول ابن القيم عند حديثه عن مجتهد المذهب: "النوع الثالث: مَنْ هو مجتهد في مذهب من انتسب إليه، مقرّر له بالدليل، متقن لفتاويه، عالم بها؛ لكن لا يتعدى أقواله وفتاويه ولا يخالفها، وإذا وجد نص إمامه لم يعدل عنه إلى غيره البتة، وهذا شأن أكثر المصنفين في مذاهب أئمتهم،

---

(١) ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، ص٩٥-٩٦.
(٢) المرجع السابق، ص٩٦.
(٣) الدهلوي، عقد الجيد، ص٥٠، ينظر: الدهلوي، عقد الجيد، ص٥٠-٥١.

وهو حال أكثر علماء الطوائف، وكثير منهم يظن أنه لا حاجة به إلى معرفة الكتاب والسنة والعربية، لكونه مجتزئًا بنصوص إمامه، فهي عنده كنصوص الشارع، قد اكتفى بها من كلفة التعب والمشقة، وقد كفاه الإمام استنباط الأحكام ومؤنة استخراجها من النصوص، وقد يرى إمامه ذكر حكمًا بدليله، فيكتفي هو بذلك الدليل من غير بحث عن معارض له.

وهذا شأن كثير من أصحاب الوجوه والطرق، والكتب المطولة والمختصرة، وهؤلاء لا يدّعون الاجتهاد، ولا يقرّون بالتقليد، وكثير منهم يقول: اجتهدنا في المذاهب، فرأينا أقربها إلى الحق مذهب إمامنا، وكل منهم يقول ذلك عن إمامه، ويزعم أنه أولى بالاتباع من غيره، ومنهم من يغلو فيوجب اتباعه، ويمنع من اتباع غيره..."[١].

القسم الثالث: طبقة التقليد المحض، أي من ليس لديهم القدرة على أيّ نوع من التمييز[٢]، وهي الطبقة السابعة عند ابن كمال باشا، يقول: وهم "المقلّدون الذين لا يقدرون على ما ذكر، ولا يفرقون بين الغثّ والسمين، ولا يميزون بين الشمال واليمين، بل يجمعون ما يجدون، كحاطب ليل، فالويل لمن قلّدهم كل الويل"[٣].

وابن القيّم وإنْ استخدم لغة فيها نوع فرضية احتمال في نقد أصحاب الوجوه والطرق، لا نجد هذه اللغة هنا في نقده للمقلّدة، فيقول: "طائفة تفقهت في مذاهب مَنْ انتسبت إليه، وحفظت فتاويه وفروعه، وأقرت على أنفسها بالتقليد المحض من جميع الوجوه، فإنْ ذكروا الكتاب والسنة يومًا ما في مسألة فعلى وجه التبرك والفضيلة، لا على وجه الاحتجاج والعمل، وإذا رأوا حديثًا صحيحًا

---

(١) ابن القيم، أعلام الموقعين، ج٥، ص٩٨-٩٩.
(٢) ابن رشد، الفتاوى، ص١٥٠٠.
(٣) ابن كمال باشا، طبقات الفقهاء، ص٧٠.

مخالفًا لقول من انتسبوا إليه أخذوا بقوله، وتركوا الحديث، وإذا رأوا أبا بكر وعمر وعثمان وعليًا وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم قد أفتوا بفتيا، ووجدوا لإمامهم فتيا تخالفها أخذوا بفتيا إمامهم وتركوا فتاوى الصحابة قائلين: الإمام أعلم بذلك منا، ونحن قد قلدناه فلا نتعداه ولا نتخطاه، بل هو أعلم بما ذهب إليه منا"[١].

متى برز التقليد كونه مظهرًا من مظاهر الجمود؟

يذهب الحجوي إلى أن شيوع التقليد قد ظهر مبكرًا، فكان ظهوره مع وجود أهل الاجتهاد المطلق، ففي سياق حديثه عن ما أسماه طور الكهولة يقول: "وفي هذا العصر اختلط فيه المجتهدون بغيرهم، فكان يوجد أهل الاجتهاد المطلق، ولكن غلب التقليد في العلماء، ورضوا به خطة لهم، ولا يزال في هذا العصر يزيد التقليد، عالة على فقه أبي حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل وأضرابهم ممن كانت مذاهبهم متداولة إذ ذلك، وانساقوا إلى اتخاذ أصول تلك المذاهب دوائر حصرت كل طائفة نفسها بداخلها لا تعدوها، وأصبحت أقوال هؤلاء الأئمة بمنزلة نصوص الكتاب والسنة لا يعدونها"[٢].

ويقول: "وهذا التقليد بعدما كان قليلًا في المائة الثالثة، صار غالبًا في الرابعة، بل أصبح جلّ علمائها مقلدين متعصبين"[٣].

ويظهر أن عبدالوهاب خلاف يوافق الحجوي فيما ذهب إليه، رغم أنه من الجهة التنظيرية لم يذكر وجود التقليد قبل منتصف القرن الرابع، إلا أن هناك ما يرجح كونه يرى وجود التقليد –لا شيوعه–

---

(١) ابن القيم، أعلام الموقعين، ج٥، ص٩٩-١٠٠.
(٢) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٧.
(٣) المرجع السابق، ج٢، ص٨.

قبل ذلك، وهو أنه عند تناوله لأقسام المجتهدين ذكر جملة من علماء القرن الثالث، بل حتى أواخر القرن الثاني، من أهل الاجتهاد في المذهب؛ ومنهم: الحسن بن زياد، وابن القاسم، وأشهب، والبويطي، كما عد من علماء القرن الثالث من هو من أهل الاجتهاد في المسائل؛ كالخصاف[١].

فيما نجد الخضري يفرّق بين الاتباع الذي كان عليه التلامذة والأتباع قبل القرن الرابع، وبين روح التقليد التي سرت في مبدأ الرابع، بأن الأوائل كانت لهم استقلالية فقهية ميّزتهم وحفظتهم من كثير من الآثار السلبية التي نتجت لاحقًا عن التقليد.

وفي هذا السياق يقول: "والخلاصة أن هذا الدور [الذي ينتهي بانتهاء القرن الثالث] كان دور اجتهاد مجيد لم يكن للتقليد فيه أثر، ولا سيما عند الطبقة الأولى من تلاميذ الأئمة، أما الطبقات التي تليها فقد كانت روائح التقليد قد ظهرت ولكن سرعان ما تزول متى أحس أحدهم بالقدرة على الاجتهاد والاستنباط"[٢].

وكذلك قال مصطفى الزرقا: "فالواقع أن أئمة المذاهب الأربعة كانوا جميعاً على درجة عليا من سعة الصدر والترحيب باختلاف الآراء والفهوم في سبيل الوصول إلى الفهم والحكم الأصوب، وتقرير كل منهم لآراء مخالفيه، وقد سلك تلاميذهم الأول هذا المسلك نفسه، لكن الأتباع من الطبقات اللاحقة الذين اتبع كل فريق منهم أحد المذاهب نشأ عند كل منهم من العصبية لمذهبه ما لم يكن عند الأئمة أنفسهم وتلاميذهم"[٣].

---

(١) خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص١٠٠.

(٢) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٢٧٢، ينظر: الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٤.

(٣) الزرقا، الفقه الإسلامي ومدارسه، ص٨٣.

وفي سياق وصفهم للحالة العلمية بعد أن استقر التقليد المحض، كان من الطبيعي، بالنظر إلى ذهاب جل الباحثين إلى انقطاع الاجتهاد بكل صوره في مرحلة التقليد المحض، أن نجد أوصافًا لفقهاء هذه المرحلة مثل:

أ. "لم يكن للعلماء إلا نصيب الحكاية لأقوال من سبقهم، والقناعة بما بين أيديهم من شروح وحواشٍ وتقارير، أما الابتكار وانتهاج طريقة الأسلاف فلم يكن عندهم منه شيء"[١].

ب. "انصرفت الأفكار عن تلمس العلل والمقاصد الشرعية في فقه الأحكام إلى الحفظ الجافِّ، والاكتفاء بتقبل كل ما في الكتب المذهبية دون مناقشة"[٢].

ت. تضاؤل ذلك النشاط الذي كان لحركة التخريج والترجيح والتنظيم في فقه المذاهب وغيابه.[٣]

ث. أصبحت المؤلفات الفقهية، إلّا القليل، اختصارًا لما وجد من المؤلفات السابقة أو شرحًا لها، فانحصر العمل الفقهي في ترديد ما سبق[٤].

ج. بل يقول الخضري بأن هناك من "أعلن أنه لا يجوز لفقيه أن يختار ولا أن يرجّح، وأن زمن ذلك قد فات"[٥].

---

(١) السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٣٦٦، ينظر: الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٤٤٩، أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص٣٣٨.

(٢) الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص ٢١١.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق.

(٥) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٦٦، ينظر: أبو زهرة: محمد أحمد، أبو حنيفة، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م)، ص٤١٤.

قراءة تحليلية في آراء من عدّ التقليد مظهرًا من مظاهر الانحطاط والضعف:

وأجمله في النقطتين الآتيتين:

أولًا: بيان يلخص موقف الباحثين في تاريخ الفقه من كون التقليد مظهرًا من مظاهر الجمود، وبيانه في النقاط الآتية:

أولًا: إن الباحثين قسموا أدوار الفقه إلى مراحل، ومن أبرز الاعتبارات في هذا التقسيم: تراجع حال المجتهدين وإخلالهم بما تميز به الاجتهاد في القرون الأولى[١].

ثانيًا: إنه بقدر هذا الإخلال كان التراجع والضعف، كما أن هذا الإخلال ساهم في خلق عوامل ساعدت في زيادة حالة الضعف والركود[٢].

ثالثًا: إن الباحثين وإن عدوا التقليد مظهرًا من مظاهر الجمود فإنما ذلك لشيوعه وغلبته والرضا به، ولا يعني ذلك مطالبة الجميع بالاجتهاد المطلق، فإنه مِنْ غير المطلوب شرعًا ولا المتصور عقلًا مطالبة الجميع بالاجتهاد[٣].

---

(١) ينظر: الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٢٩، ٣٦٥-٣٦٦، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٧٦، ١٨٩، ٤٤٩-٤٥١، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٦٢-٣٦٦، خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص١٠٢، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٢-٩٣، ٩٦-٩٧.

(٢) ينظر: الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٢٣-٢٣٤، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٧، ٤٥٠-٤٥١، موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٥٥-٥٧، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٣، ٩٥-٩٦، ٩٩، الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٦٩، ١٨٢-١٨٥، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ص٢١١.

(٣) ينظر: الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٢٣، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٧، ١٧٦، ٤٧١، ٥١٨، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٦٢، ٣٦٦، دردور، تاريخ الفقه الإسلامي، ج١، ص٦٤٥.

رابعًا: وإن كانوا لم يطالبوا الجميع بالاجتهاد المطلق إلا أن من المطلوب على الجميع مراعاة بعض الضوابط الشرعية وتجنب المحاذير الشرعية التي قررها العلماء.

خامسًا: يقرر الباحثون أن حالة الضعف والجمود التي وصل إليها الفقه الإسلامي لم تكن طفرة وإنما كانت انتقالًا تدريجيًا، تخللتها مراحل، وفي كل مرحلة من هذه المراحل برزت مؤثرات ساهمت في جعل التقليد مظهرًا من مظاهر ضعف الفقه وتراجعه؛ ومن هذه المؤثّرات:

١. غياب روح الاستقلال[١].
٢. قصور الهمم، وفساد الأخلاق[٢].
٣. المناظرات والجدل[٣].
٤. الانتصار للمذهب والتعصب له[٤].
٥. إصدار الفتاوى بمنع انتقال المقلِّد من مذهب إلى مذهب[٥].
٦. المناداة بترك الاجتهاد ومنعه[٦].

---

(١) ينظر: السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٢، خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص٩٥، موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٥٦، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٤.

(٢) ينظر: الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٢٤-٣٢٦، ٣٦٥-٣٦٦، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٨٩، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٣، ٣٦٨، خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص٩٥-٩٦، موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٥٧-٥٩، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٠٣.

(٣) ينظر: الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٣٣-٣٣٥، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٧٩-١٨٠، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٩، ٣٥١، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٠٩.

(٤) ينظر: الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٨٢-١٨٣، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٥،٣٤٨، خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص٩٧، موسى: المدخل لدراسة الفقه، ص٥٨، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٧، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٠٣.

(٥) ينظر: مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٤-٩٧.

(٦) ينظر: الخضري، تاريخ الشريع الإسلامي، ص٣٦٦، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٣، موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٥٦، الزرقا، الفقه الإسلامي ومدارسه، ص١٠١-١٠٢.

بل إنّ هذه المؤثرات لم تكن قوالب ثابته بل برز حضورها وتأثيرها بشكل تدريجي أيضاً، وقد يقلّ حضور أيّ منها أو تغيب في أطر زمنية وجغرافية لعوامل خارجية.

ثانيًا: مناقشة بعض ما ذهب إليه بعض الباحثين في تاريخ الفقه:

رغم أن الحجوي لم يبين ملامح التقليد في القرن الثالث، باستثناء ما ذكره من حضور التنافس المذهبي في القرنين الثاني والثالث، فإنه من المحتمل أن اختياره يعود إلى أمور:

الأول: كون تلاميذ الأئمة تابعين لأئمتهم، ولا سيّما في الأصول، مع اهتمام وحفظ لأصول الإمام ومسائله ولطريقته في الاستدلال، وإن كانت بطريق غير منتظم على ما ستكون عليه لاحقًا.

الثاني: التنافس المذهبي والذي بحسب المؤلف قد ظهر في القرنين الثاني والثالث[1]، وسيأتي الكلام عليه.

والذي أرجحه – والله أعلم – أن الحالة العلمية في القرن الثالث ما كانت إلا استمرارًا للحالة العلمية السابقة من وجود إمام وتلاميذ، هذا أمر، أما الأمر الثاني: أن روح الاستقلال الفقهي، والتجرد في الاختيار عند وجود النصوص الشرعية أو صحة الرأي الفقهي كانت حاضرة عند تلاميذ الأئمة، ويدل على ذلك أمور:

أحدها: أن الأئمة الأربعة ما هم إلا استمرار لمدرستي الصحابة والتابعين، ولا يعني ذلك إنكار إمامتهم وفضلهم وأنهم أسهموا إسهامًا كبيرًا ومؤثرًا في حفظ الأصول والفروع التشريعية، بل إن

---

(١) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٨٢.

مساهمتهم جاءت في وقت مفصلي ومهمّ وفي سياق انتقال العلوم في البلاد الإسلامية من مرحلة إلى مرحلة مختلفة أكثر توسعًا وتعقيدًا، فكان من عبقريتهم أن استطاعوا ضبط هذه العلوم وترسيخها وتدوينها، وهي التي كانت يغلب عليها السليقة والشفوية.

يقول عبدالوهاب خلاف: "فلما انقرض رجال التشريع من الصحابة خَلَفهم في تولي سلطة التشريع تلاميذهم من التابعين، وخلف هؤلاء تلاميذهم من تابعي التابعين، وخلف هؤلاء تلاميذهم من الأئمة الأربعة المجتهدين وأقرانه، فكان رجال التشريع في كل مصر من أمصار المسلمين طبقات، وكل طبقة يعد رجالها تلاميذ لسلفهم وأساتذة لخلفهم، ومن لازموا المشرعين في حياتهم، وأخذوا عنهم علمهم وفقههم تصدوا لإفتاء الناس من بعدهم، والقيام بما كان يقوم به أساتذتهم، وبهذا اتصلت حركة التشريع في الأمصار"(١).

ويقول الحجوي: "مبدأ مالك في الفقه هو مبدأ أهل الحجاز الذي أسّسه سعيد بن المسيب.. وفي الديباج في ترجمة عبدالرحمن بن مهدي قال ابن المديني: كان مالك يذهب إلى قول سليمان بن يسار، وسليمان بن يسار يذهب إلى قول عمر بن الخطاب"(٢).

وهكذا نجد أن جملة من الباحثين يصرّحون أن قواعد أصول الفقه كانت حاضرة عند العلماء، وإنما كان الشافعي أول من أملى هذه الأصول ودوّن مسائلها؛ يقول مصطفى الزرقا: "وقد كان هذا العِلم

---

(١) خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص٦٢، ينظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج١، ص ٦١-٦٢.

(٢) الحجوي، الفكر السامي، ج١، ص ٤٥٣-٤٥٤. ينظر: ابن فرحون: إبراهيم بن علي بن محمد، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، محمد الأحمدي أبو النور، (القاهرة: دار التراث للطبع والنشر، د.ط، د.ت) ج١، ص ٤٦٣، ابن عاشور، المحاضرات المغربيات، ص٧٣.

الجليل قبل ذلك أصولًا وقواعد غير مجموعة يعرفها الراسخون في علم الشريعة، وتصدر عنها أفهامهم في فقههم"[١].

ويقول: "ولم يكن هو [أي الإمام الشافعي] واضع هذا العلم وقواعده، فإن كل مجتهد إنما يسير في اجتهاده على أصول يرعاها ويحاجّ بها، وإنما الشافعي هو أول من أملى ودوّن المسائل الأساسية الأولى في علم أصول الفقه"[٢].

قال ابن خلدون: "وحين كان اللسان ملكة لأهله لم تكن هذه علومًا ولا قوانين، ولم يكن الفقه حينئذ محتاجًا إليها، لأنّها جبلَّته وملكته، فلمّا فسدت الملكة في لسان العرب، قيّدها الجهابذة المتجرّدون لذلك بنقل صحيح ومقايس مستنبطة صحيحة، وصارت علومًا يحتاج إليها الفقيه في معرفة أحكام الله"[٣].

والأمر الثاني: أن تلاميذ الأئمة الأربعة كانت لهم روح الاستقلال، بل منهم من خالف طريقة إمامه حتى أُطلق عليه "مجتهد مستقل".

وبيانه في النقاط الآتية:

أ. نجد أن الباحثين أثبتوا هذه المنزلة والفضل لجملة من تلاميذ الأئمة، بل نسبوهم إلى الاجتهاد المطلق؛ كأبي يوسف، ومحمد بن الحسن، وزفر، والحسن بن زياد من الحنفية، كما نجد إثبات

---

(١) الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٠٢.

(٢) المرجع السابق، ينظر: الحجوي، الفكر السامي، ج١، ص٤٧٤، خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص٨٢، أبو زهرة، أصول الفقه، ص١٦.

(٣) ابن خلدون: عبدالرحمن ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: عبدالسلام الشدادي، (الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب، ط١، ٢٠٠٥م)، ج٣، ص١٧، ١٨.

روح الاستقلال والمخالفة للإمام مع الانتساب، لجملة من المالكية؛ كابن القاسم، وأشهب، والمزني، والبويطي، واللخمي، والمازري.

يقول الحجوي: "وكلٌّ من زفر والحسن بن زياد يعتبر مجتهدًا مطلقًا كأبي يوسف، ومحمد بن الحسن، ولم تكن نسبتهم إلى أبي حنيفة إلّا كنسبة الشافعي إلى مالك، أو ابن حنبل إلى الشافعي، إلّا أن هذين كتبت أقوالهما مفردة ولم يخلط قول أحد منهم بمن قبله، بخلاف الأربعة مع أبي حنيفة، فإنها قد امتزجت، وإن كان بعض الحنفية يزعم أنهم مقلِّدون لأبي حنيفة، نعم كلٌّ من الأربعة[١] يقال فيه مجتهد منتسب، لانتسابه لإمامه انتساب المتعلِّم للمعلم لا المقلد لمقلِّده؛ إذ التقليد لم يكن انتشر بين العلماء إذ ذاك، أشار لذلك الدهلوي، وغيره"[٢].

ويثبت روح الاستقلال لجملة من علماء المالكية، ويأتي ذلك في سياق ترجيح الحجوي جواز تجزء الاجتهاد، يقول: "فكم خالفه أشهب وابن القاسم، بل واللخمي والمازري، كما في تراجمهم، وأقوالهم معدودة من المذهب، وكثيرًا مما تُتبع، ويُترك نص الإمام لتبيّن حجتها، ورجحان دليلها، فلولا أن من بعدهم بلغ رتبة الاجتهاد ما رجحها وترك قول الإمام"[٣].

ويستشهد بما قاله الشاطبي في فصل: لا يلزم المجتهد في الأحكام الشرعية أن يكون مجتهدًا في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة، يقول الشاطبي: "وأن العلماء الذين بلغوا درجة الاجتهاد

---

(١) المثبت في المطبوع: "كل أربعة".

(٢) الحجوي، الفكر السامي، ج١، ص٥١٥، ينظر: الدهلوي: ولي الله أحمد بن عبد الرحيم، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، تحقيق: أحمد راتب عرموش، (بيروت: دار النفائس، ط١١، ١٤٤١هـ/٢٠٢٠م)، ص٣٧، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٢٥، الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٢٣٦، خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص١٠٠، أبو زهرة، أبو حنيفة، ص٤١٠.

(٣) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٥١٥، ينظر: الحجوي، الفكر السامي، ج١، ص٥١٨، خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص٩٩-١٠٠، ابن عاشور، المحاضرات المغربيات، ص٧٥.

عند عامّة الناس؛ كمالك، والشافعي، وأبي حنيفة، كان لهم أتباع أخذوا عنهم وانتفعوا بهم، وصاروا في عداد أهل الاجتهاد، مع أنهم عند الناس مقلّدون في الأصول لأئمتهم، ثم اجتهدوا بناء على مقدّمات مقلَّدٍ فيها، واعتبرت أقوالهم واتبعت آراؤهم، وعمل على وفقها، مع مخالفتهم لأئمتهم وموافقتهم، فصار قول ابن القاسم أو قول أشهب أوغيرهما معتبرًا في الخلاف على إمامهم، كما كان أبو يوسف ومحمد بن الحسن مع أبي حنيفة، والمزني والبويطي مع الشافعي، فإذًا لا ضرر على الاجتهاد مع التقليد في بعض القواعد المتعلقة بالمسألة المجتهد فيها"[١].

ب. ما قاله المزنيّ (٢٦٤هـ) في مقدمة مختصره: "اختصرت هذا الكتاب من علم محمد بن إدريس الشافعي ومِن معنى قوله، لأقرِبَه على من أراده، مع إعلامه نهيه عن تقليده وتقليد غيره لينظر فيه لدينه ويحتاط فيه لنفسه"[٢] .قال الماوردي (٤٥٠هـ): "وأما قوله "ويحتاط لنفسه": أي ليطلب الاحتياط لنفسه بالاجتهاد في المذاهب، فترك التقليد بطلب الدلالة"[٣] .

وبنحو ذلك ما حكاه أبو بكر الأثرم، قال: "كُنَّا عند البويطي فذكرت حديث عمَّار في التَّيمُّم ، فأخذ السِّكِّين وحتَّه من كتابه، وصيَّره ضربة، وقال: هكذا أوصانا صاحبنا: إذا صحَّ عندكم الخبر فهو قولي أو كما قال"[٤].

ج. محاجَّة المزني للمقلّد من غير حجة.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٥، ص ٥١-٥٢، ينظر: الحجوي ج١، ص٥١٩

(٢) المزني: أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى، مختصر المزني (مطبوع ملحقاً بالأم للشافعي)، (بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ج٨، ص٩٣.

(٣) الماوردي، الحاوي، ج١، ص٣٣، ينظر: الروياني: أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل، بحر المذهب في فروع المذهب الشافعي، تحقيق: طارق السيد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٩م)، ج١، ص٢٩.

(٤) أبو شامة، خطبة الكتاب المؤمل، ص١٣٠، ينظر: السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، ص٣-٦.

قال المزني: "يقال لمن حكم بالتقليد: هل لك من حجة فيما حكمت به؟ فإن قال: نعم أبطل التقليد؛ لأن الحجة أوجبت ذلك عنده لا التقليد، وإن قال: حكمت فيه بغير حجة قيل له: فلم أرقت الدماء وأبحت الفروج وأتلفت الأموال وقد حرم الله ذلك إلا بحجة؟ قال الله عز وجل: ﴿إِنۡ عِندَكُم مِّن سُلۡطَٰنِۭ بِهَٰذَآ﴾ (سورة يونس: ٦٨) أي: مِنْ حجة بهذا، فإن قال: أنا أعلم أني قد أصبت وإن لم أعرف الحجة؛ لأني قلّدت كبيرًا من العلماء، وهو لا يقول إلا بحجة خفيت علي، قيل له: إذا جاز تقليد معلمك لأنه لا يقول إلا بحجة خفيت عليك فتقليد معلّم معلّمِك أولى؛ لأنه لا يقول إلّا بحجة خفيت على معلّمك، كما لم يقل معلّمك إلا بحجّة خفيت عليك، فإن قال: نعم، ترك تقليد معلم معلمه، وكذلك من هو أعلى حتى ينتهي إلى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإن أبى ذلك نقض قوله، وقيل له: كيف يجوز تقليد من هو أصغر وأقل علمًا ولا يجوز تقليد من هو أكبر وأكثر علمًا، وهذا يتناقض، فإن قال: لأن معلمي وإن كان أصغر فقد جمع علم من هو فوقه إلى علمه، فهو أبصر بما أخذ وأعلم بما ترك، قيل له: وكذلك من تعلم من معلمك فقد جمع علم معلّمك وعلم من فوقَه إلى علمه؛ فيلزمك تقليده وترك تقليد معلمك، وكذلك أنت أولى أن تقلد نفسك من معلمك؛ لأنك جمعت علم معلمك وعلم من هو فوقه إلى علمك، فإن فاد قوله جعل الأصغر ومن يحدث من صغار العلماء أولى بالتقليد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكذلك الصاحب عنده يلزمه تقليد التابع، والتابع من دونه في قياس قوله والأعلى الأدنى أبدًا، وكفى بقول يؤول إلى هذا قبحًا وفسادًا"[1].

---

(١) الخطيب البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، كتاب الفقيه والمتفقه، تحقيق: عادل يوسف العزازي، (الدمام: دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٣٠هـ)، ص٥٤٥-٥٤٦، ابن عبدالبر، جامع بيان العلم، ج٢، ص١٧٢-١٧٣، ينظر: السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، ص٣.

الشواهد التي دلل بها الباحثون على وجود التقليد وشيوعه، وأنه مظهر من مظاهر الضعف والانحطاط.

فمن ذلك:

الشاهد الأول: مقالة الكرخي:

قال عبيد الله الكرخي: "الأصل أنَ كل آية تخالفُ قولَ أصحابنا، فإنها تُحمل على النسخِ أو الترجيح والأولى أن تُحملَ على التأويلِ من جهةِ التوفيق"[١].

وهذه العبارة وإن كان ظاهرها يدل على التقليد المذموم والغلو في الثقة بالإمام، ناهيك عن دلالتها على العصمة ومنع تصور الخطأ[٢]، بل هي على أحسن تقدير لظاهرها فإنها تؤول إلى قصر الهمم وبثّ روح العجز والرضا بالتقليد، إلا أنه مِن الظلم بمكان إغفال السياق الذي قيلت فيه

---

(١) ساق هذا المثال جل الباحثين في معرض كلامهم عن شيوع التقليد وغياب الاستقلال الفكري، حتى قال محمد يوسف موسى: "ولا ننسى أن الكرخي كان يعبر بقوله ذاك عن روح الفقهاء جميعاً في ذلك العصر". الكرخي: أبو الحسن عبيد الله بن الحسين، أصول الكرخي، (كراتشي: مير محمد كتب خانة، د.ط، د.ت)، ص ٣٧٣، موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص ٥٧، ينظر: الخضري، ص٣٢٣-٣٢٥، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٨، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٣، خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص٩٥، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٥، الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ١٨٢-١٨٣.

(٢) الخضري ومع أنه ساق هذا المثال في الدلالة على التقليد المذموم إلا أنه ينزه أهل ذاك العصر من اعتقاد العصمة في أئمتهم، يقول بعد ذكره لقول الكرخي: "أما علماء هذا الدور فقد التزم كل منهم مذهباً معيناً لا يتعداه ويبذل كل ما أوتي من مقدرة في نصرة ذلك المذهب جملة وتفصيلاً مع أنه لا يخطر ببال هؤلاء الفحول ثبوت العصمة لأي إمام في اجتهاده". الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٢٤-٣٢٥.

العبارة[١]، والجمود على ظاهرها، وبيان ذلك بالنظر إلى جملة الأصول التي ذكرها أبو الحسن الكرخي يتبين المقصد من العبارة، وأن العلماء فهموها في سياق مباحث التعارض والترجيح[٢].

وهذا الفهم يتجلى بأمور، منها:

أولًا: بالنظر إلى الأصول التي تلت الأصل السابق:

يقول أبو الحسن الكرخي: "الأصل أن كل خبر يجئ بخلاف قول أصحابنا فإنه يحمل على النسخ أو على أنه معارض بمثله، ثم صار إلى دليل آخر أو ترجيح فيه بما يحتج به أصحابنا من وجوه الترجيح أو يحمل على التوفيق، وإنما يفعل ذلك على حسب قيام الدليل، فإن قامت دلالة النسخ يحمل عليه، وإن قامت الدلالة على غيره صرنا إليه"[٣].

ويقول: "الأصل أن الحديث إذا ورد عن الصحابي مخالفًا لقول أصحابنا فإن كان لا يصح في الأصل كفينا مؤونة جوابه، وإن كان صحيحًا في مورده فقد سبق ذكر أقسامه إلا أن أحسن الوجوه وأبعدها عن الشبه أنه إذا ورد حديث الصحابي في غير موضع الإجماع أن يحمل على التأويل أو المعارضة بينه وبين صحابي مثله"[٤].

---

(١) يقول عبد العظيم الديب بعد أن رجح أن العبارة قيلت في مقام التعارض والترجيح: "هكذا قرأنا هذه العبارة، ولا يصح غير هذه القراءة في ضوء العصر التي قيلت فيه، وفي ضوء المعرفة بصاحبها وسيرته". الجويني: أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، (جدة: دار المنهاج، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م)، ج مقدمة المحقق، ص٩١، ينظر: أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص٢٨٩.

(٢) ينظر: تعليقات عبدالعظيم الديب في مقدماته على نهاية المطلب. الجويني، نهاية المطلب، ج مقدمة المحقق، ص٩١، خزنة: هيثم عبدالحميد علي، تطور الفكر الأصولي الحنفي، (الأردن: جامعة آل البيت، ط١، ١٩٩٨م)، ص ١٢٢-١٢٣.

(٣) الكرخي، أصول الكرخي، ص ٣٧٣.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٧٤.

ثانيًا: يتضح هذا المعنى من خلال المسائل التي أوردها النسفي كأمثلة لهذه القاعدة.[١]

أمر آخر وهو أني لم أجد من العلماء من تكلم فيها، بل على العكس نجد اعتبارًا لأقوال الإمام واختياراته، هذا مع وجود المقتضي للتعرض لها بالنقد والذمّ إن كانت دلالتها كذلك، خصوصًا لما رأيناه من جهود العلماء في سبيل نقد التقليد المذموم[٢].

فالذي يظهر لي –والله أعلم– أن الإمام الكرخي لم يقصد بهذه العبارة ما يدل على التعصب أو العصمة لإمامه، ولا أراد أن كلام إمامه أو أصحابه من الحنفية مقدم على الحديث، وإنما أراد بيان منهج الحنفية في التعامل مع النصوص، من مسائل المعارضة أو التأويل أو النسخ.

ثم لو أجرينا العبارة على ظاهرها وافترضنا إرادة الإمام الكرخي إحاطة إمامه بجميع الأدلة[٣]، وأن لنا على هذه العبارة مآخذ؛ حيث إنها تؤدي إلى مسالك التقليد والجمود، وسد باب البحث والاجتهاد، أليس من الإنصاف حينئذ –على أقل تقدير– أن نسلك مسلك بعض الباحثين؛ كمحمد مصطفى شلبي، لمّا عذَرَه بحجة أنه قال ذلك بعد ما عرف عن إمامه استقراء لموارد الشريعة[٤]، أو أن نعتبر أن هذه الكلمة هي مما يعد زلّة من الإمام، تطوى، لا أن تجعل مثالًا في كل مناسبة للتقليد

---

(١) ينظر: النسفي: نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد، شرح مدار الأصول، تحقيق: إسماعيل عبد عباس، (العراق: إصدارات المجمع الفقهي العراقي، د.ط، ٢٠١٨م)، ص ٨٧–٩٧، خزنة، تطور الفكر الأصولي الحنفي، ص ١٢٣.

(٢) ينظر: خزنة، تطور الفكر الأصولي الحنفي، ص١٢٢–١٢٣.

(٣) ينظر: السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٣، شلبي: محمد مصطفى، تعليل الأحكام، (بيروت: دار النهضة العربية، ط٢، ١٤٠١هـ/١٩٨١م)، ص٣٤٠.

(٤) وقد عذره محمد مصطفى شلبي بأنه قال ذلك بعد ما عرف عن إمامه استقراء لموارد الشريعة، حيث قال:" وهل يسوغ لمسلم أن يتكلم بهذه الكلمات، مع أنها تبدو نابية عن حدود الشريعة لولا ما عرفه عن إمامه من أنه استقرأ موارد الشريعة وأدلتها حسب جهده فعرف ناسخها ومنسوخها وعامها وخاصها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها ومحكمها ومؤولها، ثم أصل أصولاً عامة فإذا وُجِد بعد ذلك ما يخالف قول الإمام حمل على محمل من هذه المحامل." شلبي، تعليل الأحكام، ص٣٤٠–٣٤١.

والتعصب والجمود، وذلك بالنظر إلى مجمل حال الإمام وكلامه، فإنه مشهود له بمكانته العلمية والاجتهاد في المسائل[١]، بل ذكر المراغي (١٣٦٤هـ) أن ابن كمال باشا نُوزع في ذلك، وأن الكرخي له آراء خاصة واختيارات في الأصول تخالف أصول أبي حنيفة، وذلك مما يجعله في طبقة تعلو على طبقة المجتهدين في المسائل[٢]، وممن نازع في ذلك المطيعي (١٣٥٤هـ)[٣]، والكوثري (١٣٧١هـ)[٤].

وأمّا الافتراض الآخر والذي أشار إليه بعض الباحثيين؛ كقول الحجوي: "فكأنه جعل نصوص مذهبه هي الجنس العالي، والأصل الأصيل، حاكمة على نصوص السنة والتنزيل معيارًا يُعرض عليه كلام رب العالمين والرسول الأمين، فإنا لله وإنا إليه راجعون"[٥]، فإن ذلك بعيد لما ذكرنا، ولم أقف على من تكلم فيها بذلك قبل الحجوي، وبنحو ذلك سار كثير من الباحثين.

الشاهد الثاني: رسالة الحافظ البيهقي إلى أبي محمد الجويني:

ومن الشواهد التي استدل بها بعض الباحثين على شيوع روح التقليد رسالة الحافظ البيهقي (٤٥٨هـ) لأبي محمد الجويني (٤٣٨هـ) وما نتج عنها من ترك الجويني إتمام ما شرع فيه من إخراج مصنف يلتزم فيه "عدم التقيد بالمذهب وأنه يقف على مورد الأحاديث لا يتعداها ويتجنب جانب العصبية

---

(١) ابن كمال باشا، طبقات الفقهاء، ص٥٩-٦٣، ينظر: اللكنويي: أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني، (مصر: مطبعة دار السعادة، ط١، ١٣٢٤ هـ)، ص١٠٨.

(٢) المراغي: عبدالله مصطفى، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، (مصر: مطبعة أنصار السنة المحمدية، د.ط، ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م)، ج١، ص١٨٧.

(٣) المطيعي، رسالة في بيان الكتب، ص٩٤.

(٤) الكوثري، حسن التقاضي، ص٩٠.

(٥) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٨، دردور، تاريخ الفقه الإسلامي، ج١، ص٦٤٠.

للمذهب"[١]، وهذه الهيئة التي نسبها الباحثون للمصَنَّف الذي عزم الجويني على تأليفه هي من كلام ابن السبكي في الطبقات[٢].

وهذا المثال يساق تارة للدلالة على سريان روح التقليد[٣]، وتارة أخرى لبيان بعض مسببات التقليد[٤]؛ يقول الخضري: "ولو كان الشافعي رحمه الله صغى إلى مثل هذا الاعتراض ما اجتهد لنفسه؛ فإنه كان يعتمد في تصحيح الأحاديث على رجال الحديث المنقطعين له المميزين بين صحيحه وسقيمه، ولا يصلح ما ذكره البيهقي سببًا لترك الجويني ما شرع فيه، متى كانت عنده القدرة على الاستنباط واطمأنت نفسه إلى الاستقلال"[٥].

ولم أقف على الشاهد من الرسالة الذي حملهم على الاستدلال بها على هذا النحو، بل الرسالة في نظري مثال عال للمراسلات العلمية؛ من جهة حفظ المكانة، ومراعاة الأدب وحسن الظن[٦]، والثناء والدعاء[٧]، وبيان وجه القصور من جهة الإجمال والتفصيل، كما أني لم أقف على قول للبيهقي

---

(١) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٢٥، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٤.

(٢) السبكي: تاج الدين عبدالوهاب بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود الطناحي، عبد الفتاح الحلو، (القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م)، ج٥، ص٧٦-٧٧.

(٣) ينظر: الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٢٣-٣٢٥.

(٤) ينظر: المرجع السابق، ص٣٢٥، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٤.

(٥) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٢٥، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٤.

(٦) ينظر: البيهقي: الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، رسالة الإمام أبي بكر البيهقي إلى الإمام أبي محمد الجويني، تحقيق: أبو عبيد الله فراس بن خليل، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م)، ص٥٩.

(٧) ينظر: رسالة الإمام أبي بكر البيهقي إلى الإمام أبي محمد الجويني، ص٤٦.

يمنع فيه الجويني من الاستفادة من المختصين في الحديث ورجالاته كما فعل الشافعي[١]، إنّما عرض عليه ما في الرسالة من مآخذ علمية، وقد غلب عليها النقد الحديثي.

ثم إنّ البيهقي في رسالته يحث على تعلم علم الحديث، ويذم التقليد، ومما قاله في ذم التقليد: "حين رأيت المحدثين من أصحابنا يرسلونها في المسائل على ما يحضرهم من ألفاظها، من غير تمييز منهم بين صحيحها وسقيمها، ثم إذا احتَّج عليهم بعض مخالفيم بحديث يشق عليهم تأويله، أخذوا في تعليله، بما وجدوه في كتب المتقدمين من أصحابنا تقليدًا، ولو عرفوه معرفتهم، لميزوا صحيح ما يوافق أقوالهم من سقيمه، ولأمسكوا عن كثير مما يحتجون به، وإن كان يطابق آراءهم، ولاقتدوا في ترك الاحتجاج برواية الضعفاء والمجهولين بإمامهم... والعلم به على من جاهد فيه سهل يسير"[٢].

ومما يعضد ما ذكرته استدلال أبو شامة بالرسالة والثناء عليها في سياق نقده للمقلدة في استدلالهم بالأحاديث الضعيفة نصرة لقولهم، وتوجيههم في حالة عجزهم عن هذا العلم إلى الاستفادة من الكتب المعتمد عليها.[٣]

---

(١) عن عبدالله بن أحمد بن حنبل قال أبي: قال لنا الشافعي: إذا صح عندكم الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم فقولوا حتى أذهب إليه. وفي الحلية: فقولوا لي حتى أذهب به في أي بلد كان. أبو نعيم الأصفهاني: أحمد بن عبدالله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، (القاهرة: مطبعة السعادة، د.ط، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م)، ج٩، ص١٠٦، البيهقي، مناقب الشافعي، ج١، ص٤٧٦.

(٢) رسالة الإمام أبي بكر البيهقي إلى الإمام أبي محمد الجويني، ص٤٦-٤٧، ينظر: رسالة الإمام أبي بكر البيهقي إلى الإمام أبي محمد الجويني، ص٥٧-٥٨، ١٠١.

(٣) وممن سلك هذا المسلك من الباحثين في كتب تاريخ الفقه الإسلامي عمر الأشقر. أبو شامة، خطبة الكتاب المؤمل، ص١١٧-١٢٧، الأشقر، تاريخ التشريع الإسلامي، ص١٥٧-١٦٠.

ومما يُبرز علوَّ قيمة هذه الرسالة حسنُ استقبال الجويني وتواضعه لها، يقول ابن السبكي: "فلما وصلت الرسالة إلى الشيخ أبي محمد قال: هذه بركة العلم ودعا للبيهقي وترك إتمام التصنيف فرضي الله عنهما، لم يكن قصدهما غير الحق والنصيحة للمسلمين"[١].

الشاهد الثالث: تخصيص الوظائف والأوقاف بالمتمذهب:

وهذا الاتجاه في جعل الوظائف خاصة بمدرسة فقهية معينة قد بدأ مبكرًا، وبالتحديد منذ منتصف القرن الثاني[٢]، وإن كانت النشأة لم تكن بغرض المذهب ولا نصرته، وإنما لأغراض مختلفة؛ ومن أبرزها: توسع رقعة العالم الإسلامي، وانشغال الخلفاء بالفتن الداخلية والخارجية، وعدم وجود نظام إداري أو تشريعي يقصر تولي هذه المناصب على من هو أهل لها؛ مما نتج عنه فقدان "الدولة سيطرتها على جميع شؤونها، ومنها الوظائف الدينية"[٣]، والذي ساهم بدوره –بالإضافة إلى أسباب أخرى– في الفوضى التشريعية[٤]، فكانت الاستعانة بمن تحقّقت فيهم الثقة لتولي منصب الإفتاء والقضاء، وهذه الاستعانة في بدايتها وإن ساهمت في نشر المذهب وتثبيته إلا أنها لم تكن كصورة التقليد على ما صار عليه الوضع في وقت لاحق، فصورة قضاء أبي يوسف، ليست كصورة قضاء غيره ممّن أعقبه، ولذا نجد الباحثين في تاريخ الفقه يشيرون إلى أن الجمود قد حل بهذه المناصب

---

(١) وفي رواية شيخ القضاة أبي علي إسماعيل بن أحمد البيهقي (٥٠٧هـ)، أن الجويني قال: "هكذا يكون العلم". رسالة الإمام أبي بكر البيهقي إلى الإمام أبي محمد الجويني، ص١٠٥، السبكي، طبقات الشافعية، ج٥، ص٧٧.

(٢) ينظر: الحجوي، الفكر السامي، ج١، ص٤٧١، ٥١١، أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص٣٨٦، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٠١.

(٣) مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٦.

(٤) ينظر: السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٦٧، خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص٩٨، موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٥٦، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٦، ١٠٠، أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد، ص٤٣.

في القرن الرابع[١]، بل يقول محمد كمال الدين إمام: إن هذه الوظيفة بصورتها المبكرة "أدت إلى تطور هام في النشاط الفقهي، فهي قد دعَّمت استقلال القاضي في مواجهة السلطة السياسية"[٢].

ولمّا كان منصب الإفتاء والقضاء والتدريس مرتبطًا ارتباطًا لازمًا بمَن سيتولى هذه المناصب، كان مِن الطبيعي أن وضع الإفتاء والقضاء قد تأثر بحالة التراجع والضعف التي مر بها الفقه الإسلامي، ولذلك نجد الباحثين في تاريخ الفقه يستشهدون بذلك على شيوع التقليد[٣].

وكما أنّ شيوع التقليد ظهر أثره على هذه المناصب، فإنه بالمقابل كان لهذه المناصب تأثير في شيوع التقليد، وبغض النظر عن اختلاف الدوافع وتباينها فإنه من المؤكد بمكان تأثير تقييد الوظائف والأوقاف بمذهب معين على الرغبة في الاجتهاد والتجديد، وبالتالي ساهم بطريقة واعية أو غير واعية في شيوع التقليد، ومما ساعد على ذلك: دعم السلطة السياسية، والدفع باتجاه تأطير الإفتاء والقضاء والتدريس بمذهب واحد، ورصد الرواتب والمكافآت لأرباب ذلك المذهب، وكذلك اشتراط بعض الواقفين شروطًا تقيد المنتفع بها بناء على مذهبه[٤].

---

(١) ينظر: خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص٩٨، موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٥٦، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٦-١٠٠، أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد، ص٤٣، الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٦١.

(٢) إمام، تاريخ العقل الفقهي، ص٢٦٤.

(٣) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٢٧-٣٢٨، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٦٧، خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص٩٨، موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٥٦، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٦، ١٠٠، أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد، ص٤٣.

(٤) الحجوي، الفكر السامي، ج١، ص٤٧١، ٥١١، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٦٦، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص١٠٠، الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٦١-١٦٢، ينظر: ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ٢٠٠٧م)، ج٢، ص٢٢٩، أبو شامة، خطبة الكتاب المؤمل، ص١٠١، ١٢٧، ابن خلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم البرمكي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، ط١، ١٩٧١م)، ج٤، ص١٥٢-١٥٣، ابن أبي العز، الاتباع، ص٨٩-٩١، ابن رجب: زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد، مجموع رسائل الحافظ ابن رجب الحنبلي، تحقيق: طلعت بن فؤاد الحلواني، (القاهرة: الفاروق الحديثة

ومن أمثلة ذلك ما حكاه ابن العراقي (٨٢٦ هـ)، قال: "وقلت مرة لشيخنا الإمام البلقيني –رحمه الله تعالى–: ما يَقصُر بالشيخ تقي الدين السبكي عن الاجتهاد وقد استكمل آلاته؟ وكيف يقلد؟ ولم أذكره هو استحياء منه، لمَا أريد أن أرتِّب على ذلك، فسكت عنه.

فقلت: ما عندي أن الامتناع من ذلك إلا للوظائف التي قررت للفقهاء على المذاهب الأربعة، وأن من خرج عن ذلك واجتهد لم ينله شيء من ذلك، وحرم ولاية القضاء، وامتنع الناس من استفتائه ونسب للبدعة.

فتبسم ووافقني على ذلك"[١].

وقد اعترض ولي الله الدهلوي على ما ذكره ابن العراقي ولم يسلم أن الوظائف كانت مانعة لأمثال تقي الدين السبكي من الاجتهاد[٢]، ووافق الخضري الدهلوي من جهة العموم؛ من أن هذا الحكم لا يمكن أخذه على عمومه بحيث نقول إنه الحامل لجميع الفقهاء على التقليد، إلا أن الخضري لم يستبعد صحة ما ذكره ابن العراقي فيما يتعلق بتقي الدين السبكي من جهة الخصوص، يقول

للطباعة والنشر، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ج٢، ص٦٢٧، ابن بدران: عبدالقادر بن بدران الدمشقي، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٣٣هـ/٢٠١١م)، ص٤٥، الباني، عمدة التحقيق، ص١٦٣–١٦٤ ،حافظ: عمر زهير، "نماذج وقفية من القرن التاسع الهجري"، ندوة: الوقف في الشريعة الإسلامية ومجالاته، (الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، ١٤٢٣هـ)، ص٧٩٠، إمام، تاريخ العقل الفقهي، ص٢٦٤–٢٦٥.

(١) ابن العراقي: ولي الدين أبو زرعة أحمد بن عبد الرحيم، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، تحقيق: محمد تامر حجازي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ص٧٢٠.

(٢) الدهلوي، الإنصاف، ص٦٨–٦٩.

الخضري: "وهذا الذي نقله ولي الله لا ينفي صحة ما ذكره أبو زرعة، وإنْ كنا لا نستجيز أخذه على عمومه، بأن نقول إنه الحامل لجميع الفقهاء على التقليد"[1].

وما ذهب إليه الدهلوي والخضري موافق لما ذكره ابن القيم عن شيخه ابن تيمية، وما ذكره السيوطي عن نفسه وعن جماعة من أهل العلم، من أن التدريس في هذه المدارس المذهبية ليس ذا دلالة لازمة على التقليد.

يقول ابن القيم: "ولقد أنكر بعض المقلدين على شيخ الإسلام في تدريسه بمدرسة ابن الحنبلي، وهي وقف على الحنابلة، والمجتهد ليس منهم، فقال: إنما أتناول ما أتناوله منها على معرفتي بمذهب أحمد، لا على تقليدي له، ومن المحال أن يكون هؤلاء المتأخرون على مذهب الأئمة دون أصحابهم الذين لم يكونوا يقلدونهم، فأتبعُ الناس لمالك ابنُ وهب وطبقته ممن يحكم الحجة وينقاد للدليل أين كان، وكذلك أبو يوسف ومحمد أتبع لأبي حنيفة من المقلدين له مع كثرة مخالفتهما له، وكذلك البخاري ومسلم وأبو داود والأثرم وهذه الطبقة من أصحاب أحمد أتبع له من المقلدين المحض المنتسبين إليه، وعلى هذا فالوقف على أتباع الأئمة أهل الحجة والعلم أحق به من المقلدين في نفس الأمر"[2].

ونقل السيوطي ما حكاه ابن القيم عن ابن تيمية ثم قال: "وقد كنت أجبت بمثل هذا الجواب قبل أن أقف عليه لما قيل لي مثل ذلك في العام الماضي، واستندت إلى أن ابن الصباغ ولي تدريس الشافعية بالنظامية، وهو موصوف بالاجتهاد المطلق، وابن عبدالسلام ولي تدريس الشافعية

---

(١) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٢٩.

(٢) ابن القيم، أعلام الموقعين، ج٣، ص١٠٩-١١٠.

بالصالحية وبالظاهرية، وابن دقيق العيد ولي تدريس المدرسة المجاورة لضريح الإمام الشافعي، وغيرها من المدارس الموقوفة على الشافعية، وكذلك السبكي والبلقيني كل قد ولي مدارس الشافعية مع القطع بأنهم مجتهدون بقولهم وشهادة الناس لهم"[١].

ومع نفي السيوطي لهذه الدلالة اللازمة إلا أنه وفي موضع آخر لا ينفي أن الواقع من جهة الغالب خلاف ذلك، يقول في جزيل المواهب في بحثه مسألة الانتقال بين المذاهب: "أن يكون عاريًا من معرفة الفقه وليس له من مذهب إمامه سوى اسم شافعي، أو حنفي، كغالب متعممي زماننا أرباب الوظائف في المدارس"[٢].

وإن كان الباحثون في تاريخ الفقه صرحوا بالفترة الزمنية التي ظهر فيها تقييد الوظائف بالمذاهب الفقهية، فإنهم لم يذكروا متى تمَّ تقييد المدارس والأوقاف بأهل مذهب معين، وإنما ذكروا ذلك استشهادًا منهم على شيوع التقليد[٣].

وإن كانت مسألة وجود مدارس مذهبية ليست ذات دلالة مطلقة على شيوع التقليد؛ وذلك من وجهين:

الوجه الأول: إن كان تدريس المذهب وضبط أصوله وقواعده لتدريب الطالب على طرق البحث والاستنباط لتأهيله ليكون من أهل الاجتهاد.

الوجه الثاني: مراعاة ألا تكون المدارس بيئة مولدة للتحزب والتعصب ونبذ المخالف.

---

(١) السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، ص٨٠.
(٢) السيوطي، جزيل المواهب، ص٤٢.
(٣) ينظر: الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٥٠٧.

هذا من جهة المنهج التعليمي لهذه المدارس لا من جهة الشروط المفروضة في القبول، فإن ذلك مخالف لمقاصد الشريعة في التفريق بين المسلمين، وخلق تحزبات لم يأت بها الشرع، كما قال ابن هبيرة (٥٦٠هـ)، بعد أن صرح بأنه لا يرى بأسًا في تعيين المدارس بأسماء فقهاء معينين: "وعلى هذا فلا ينبغي أن يضيق في الاشتراط على المسلمين في شروط المدارس فإن المسلمين إخوة وهي مساكن تبنى لله فينبغي أن يكون في اشتراطها ما يتسع لعباد الله"[١].

الفرع الثاني: الانتصار للمذهب والتعصب له:

من الأمور التي عدها الباحثون في تاريخ الفقه مظهرًا من مظاهر الجمود، الانتصار للمذهب والتعصب له، وقد برز هذا المظهر بحسب جل الباحثين من منتصف القرن الرابع[٢]، فيما ذهب الحجوي إلى أن بروزه كان في القرن الثاني للهجرة، يقول الحجوي: "وفي القرن الثاني والثالث ابتلي الفقه والفقهاء بداهية دهياء وهي التنافس المذهبي الناشئ عن الخلافيات والجدل، وانتصار كل أهل مذهب لمذهبهم، كأنه دين مخالف لدين أهل المذهب الآخر"[٣].

وعن صورة هذا التنافس المذهبي المبكر ذكر بأن أغلب التنافس إذ ذاك على الرياسة والقضاء، واستشهد بما كان من محمد بن عبدون (٢٩٩هـ) اتجاه أصحاب سحنون خاصة، والمالكية عامة[٤].

---

(١) آل تيمية، المسودة، ص٥٤٢.

(٢) السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٨،٣٤٥، خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص٩٧، موسى: المدخل لدراسة الفقه، ص٥٨، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٧، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٠٣.

(٣) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٨٢.

(٤) المرجع السابق، ج٢، ص١٨٢-١٨٣، ينظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج٤، ص٣٢٥-٣٣٠، ابن الدباغ: أبو زيد عبدالرحمن بن محمد الأنصاري، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تحقيق: عبدالمجيد خيالي، (بيروت: دار الكتب العلمية،، ط١، ١٤٢٦هـ)، ج١، ص١٥١.

وبنحو الحجوي قال عمر الأشقر[١]، وإلياس دردور[٢]، وذكرا أن المتعصبة كانوا زمن الإمام الشافعي بمصر والأندلس[٣]، ويعضد ذلك بما ذكره الشاطبي، إذ يقول الشاطبي: "ولقد لقي الإمام بقي بن مخلد حين دخل الأندلس آتيًا من المشرق من هذا الصنف الأمرين، حتى أصاروه مهجور الفناء، مهتضم الجانب، لأنه من العلم بما لا يدي لهم به، إذ لقي بالمشرق الإمام أحمد بن حنبل وأخذ عنه مصنفه وتفقه عليه، ولقي أيضًا غيره، حتى صنف المسند المصنف الذي لم يصنف في الإسلام مثله، وكان هؤلاء المقلدة قد صمموا على مذهب مالك، بحيث أنكروا ما عداه، وهذا تحكيم الرجال على الحق، والغلو في محبة المذهب"[٤].

ومن خلال عرضهم لهذا المظهر نلاحظ أن الانتصار للمذهب برز أولًا عن طريق تأييد أصول المذهب وفروعه، وهو ما أطلق عليه بعض الباحثين الدعاية للمذهب[٥]، وهذا التأييد كان بوسائل وطرق متعددة، منها:

- "إقامة البراهين على صحة ما ذهبوا إليه، وبطلان ما خالفه"[٦].

---

(١) الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١١٩.

(٢) دردور، تاريخ الفقه الإسلامي، ج١، ص٦٣٩-٦٤٠.

(٣) الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١١٩.

(٤) الشاطبي، الاعتصام، ج٢، ص٨٦٥، ينظر: ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج٢، ص١٩٢-١٩٣، ابن العربي: القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر المعافري، العواصم من القواصم، تحقيق: عمار طالبي، (مصر: مكتبة دار التراث، د.ط، د.ت)، ص٣٦٦.

(٥) السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٣٦٦، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٧، ١٠٠.

(٦) خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص٩٧، ينظر: موسى: المدخل لدراسة الفقه، ص ٥٥.

- "الإشادة بزعمائهم ورؤوسهم، وعد آيات نبوغهم ومقدرتهم"[١].

- تأليف الكتب في مناقب أئمتهم[٢].

- تأليف كتب الخلافيات، وترجيح مذهب الإمام ودعم رأيه، وزيف أدلة مخالفيه، ولا يخلو ذلك من التكلف الواضح[٣].

- خوض المناظرات[٤].

وقد أخذت النصرة وجهًا أكثر غلوًا حتى وصل الأمر بهم إلى التعصب، والذي يعد من أبرز معوقات الحركة العلمية، إذ النصرة في حد ذاتها ليست أمرًا يذم فاعله، إنما تذم إذا كانت لمجرد العصبية والغلبة، لا من أجل الحق ولا في سبيله، يقول إلياس دردور: "ولا عيب في الانتصار للمذهب واطلاع الناس على قوة حججه وبراهينه طالما كان ذلك في حسن أدب، ومن أجل الحق وإظهاره، وهذا أمر مطلوب، بل هو شيء محبّذ مرغوب، إلا أنّ العيب كلّ العيب أن يتعصب البعض لإمام مذهبه"[٥].

---

(١) خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص٩٧، ينظر: الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٣٣، موسى: المدخل لدراسة الفقه، ص ٥٦.

(٢) السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٣٤٨، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٧.

(٣) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٣٣، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٣٤٩، خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص٩٧.

(٤)الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٣٣، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٣٤٥.

(٥) دردور، تاريخ الفقه الإسلامي، ج١، ٦٥١.

ويتجلى هذا البروز للتعصب أنه كان نتيجة لوجود بيئة مساعدة لوجوده، وفي المقابل أثر التعصب في هذه البيئات، ومن هذه البيئات المساعدة:

أ. شيوع التقليد ووجود حالة الاستقطاب والتنافس المذهبي.

من الواضح أن هناك ارتباطًا قويًا بين سريان روح التقليد وزيادة التنافس والتعصب المذهبي، يقول الخضري: "أما في هذا الدور الذي سرت فيه روح التقليد فقد جرهم ذلك إلى الدفاع عن مسائل أئمتهم"[١]، ويقول خاتمًا حديثه عن التعصبات المذهبية وكونها مظهرًا برز من أوائل القرن الرابع: "وعلى الجملة فإنا لا نريد الإطالة في هذا الموضوع ولم نذكره إلا باعتباره أثرًا طبيعيًا من آثار التقليد"[٢].

يقول الشاطبي: "إن اعتياد الاستدلال لمذهب واحد ربما يكسب الطالب نفورًا وإنكارًا لمذهب غير مذهبه، من غير اطلاع على مأخذه؛ فيورث ذلك حزازة في الاعتقاد في الأئمة، الذين أجمع الناس على فضلهم وتقدمهم في الدين، واضطلاعهم بمقاصد الشارع وفهم أغراضه"[٣].

---

(١) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٤، ٣٢٤، خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص٩٧، ينظر: المعلمي: عبدالرحمن بن يحيى، مجموع رسائل أصول الفقه، تحقيق: محمد عزيز شمس، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط١، ١٤٣٤هـ)، ج١٩، ص٣١٧.

(٢)الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٥، ينظر: السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٢٠٤، ٣٥١.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص١٣١-١٣٢، ينظر: ابن عبدالسلام، قواعد الأحكام، ج٢، ص١٥٩.

ب. شيوع الجدل و المناظرة:

إن من جملة ما يؤخذ على المناظرات ما يجري فيها من العصبية لرأي أو مذهب، وهذه السمة هي بحسب الباحثين في تاريخ الفقه هي السمة البارزة لواقع المناظرات ما بعد القرن الثالث[١].

ومن الأسباب التي جعلت من المناظرة عاملًا من عوامل بروز التعصب، بالإضافة إلى غياب الاستقلال الفكري والتقيد بمذهب[٢]، أنّ "مقام المناظرة مقام مطاولة ومقاولة، لا يراعى فيه التزام الحق، وكل همِّ المناظر ترويج جانبه، لا يبالي أخطأ أم أصاب"[٣]، بالإضافة إلى أسباب دنيوية ودوافع نفسية أخرى[٤].

ج. السلطة السياسية:

يتجه الباحثون إلى أن للسياسة دوراً في التعصب المذهبي، ويمكن إجمال هذه الرؤية في الأدوار التالية:

---

(١) ينظر: الحجوي الفكر السامي، ج٢، ص١٧٩، الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي،ص٣٣٤.

(٢) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٧٩، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٥١.

(٣) السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٩، ينظر: الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٧٩.

(٤) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٣٤-٣٣٥، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٧٩-١٨٠، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٥١، ينظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، ج١، ص٢٤٠-٢٤١، ٢٤٣-٢٤٤.

الدور الأول: إن التعصب المذهبي نتيجة للانقسام والتعصب السياسي، يقول الحجوي: "...ومن التعصب السياسي نشأ التعصب المذهبي، وبه تأيّد وتأبّد"[١]، ويمثل في هذا السياق بممارسات للسلطة السياسية أدت في نهاية الحال إلى التعصب المذهبي، ومن ذلك:

أ. تأييد المأمون للمعتزلة نكاية في الشيعة[٢].

ب. انتقال السلطة السياسية بين العصبيات مع التأييد والتمكين؛ فعلى سبيل المثال: الانتقال والتمكين للعصبية الفارسية أيام المأمون والواثق، وتمكين المعتصم للترك[٣].

ج. الانقسامات السياسية وتعدد الدول الإسلامية، حتى "صار الإسلام إلى ملوك طوائف أشبه منه بخلافة"[٤].

ونتيجة لهذا الانقسام والتعدد "انتحل كل خليفة من الخلفاء الثلاثة مذهبًا يخالف غيره، فأصبح الفاطميون يوجّهون دعاتهم من الشيعة لنشر مبادئهم ضد بني العباس وبني أمية، وكانوا يجعلون قاضي القضاة بمصر على مذهبهم الذي هو مذهب الإسماعيلية، يقسم المواريث، ويعقد الأنكحة وغيرها، كذلك جعلوا مرتبات لمن يدرسه وينشره قصدًا لنشر الدعوة، وقد أضافوا إلى ذلك عمل داعي الدعاة وأعوانه، ليجذبوا الجمهور إلى التمذهب بمذهب الإسماعيلية ضد مذهب مالك، الذي عليه بنو أمية، وأبو حنيفة والشافعي الذي كان عليه بنو العباس... كان محمود بن سبكتكي ونظام الملك في العراقيين على مذهب الشافعي، ينشرانه، ويتعصبان له، وعلماء الأندلس بل وعلماء

---

(١) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٦، ينظر: مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ٩٤.
(٢) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٣، ١٤.
(٣) المرجع السابق، ج٢، ص١٤.
(٤) المرجع السابق، ج٢، ص١٥.

القيروان وأفريقيا مع كونهم تحت قهر الشيعة ينشرون مذهب مالك، وعلماء هذه المذاهب دائبون على نشرها لم تؤثر عليهم تلك العوامل سوى التفرقة والنفرة والبغضاء، وأصبح بنو أمية وبنو العباس يطعنون في نسب الفاطميين، ويحكمون بابتداعهم، بل بكفرهم وتوجيه الدعاة ونشر الدعوة موجب لقطع الصلاة، موجب لتفرق آراء العلماء وتدابرهم، وكل ذلك مؤثر على الفقه تأثيرًا عظيمًا، ومن التعصب السياسيّ نشأ التعصب المذهبي، وبه تأيّد وتأبّد"(١).

الدور الثاني: دور السلطة السياسية في النصرة والتمييز، بالإضافة إلى ما سبق ذكره من دعم السلطة السياسية مذهبًا عقديًا أو فقهيًا داعمًا لحضورهم السياسي ومناوئ لمناوئيهم، فإنها كذلك ساهمت لأسباب أخرى في تمييز مذهب بأن تخصه بالمناصب القضائية والتعليمية(٢).

وقد ساهم التعصب بخلق بعض الظواهر السلبية على الحالة العلمية، فمِن ذلك:

١. صرف الأمة عن نصوص الكتاب والسنة وخلق سدود بين الأمة وبينها، "وصار الواحد منهم لا يرجع إلى نص قرآني أو حديث، إلا ليلتمس فيه ما يؤيّد مذهب إمامه ولو بضرب من التعسف في الفهم والتأويل"(٣).

يقول ابن القيم مبينًا هذا الخلل المنهجي لدى المتعصبة: "وأما المتعصبون، فإنهم عكسوا القضية، ونظروا في السنة، فما وافق أقوالهم منها قبلوه، وما خالفها تحيلوا في رده أو رد دلالته. وإذا جاء

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص١٥-١٦.

(٢) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٢٨، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٢٠١، ٣٦٦، مذكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٣، ١٠٠، الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٦١.

(٣) خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص٩٧، ينظر: أبو شامة، خطبة الكتاب المؤمل، ص٩٩-١٠١، ١٤٠-١٤١، ابن القيم، أعلام الموقعين، ج٢، ص١٢، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٧، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٣، الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٥٠، ١٥٧.

نظير ذلك أو أضعف منه سندًا ودلالة وكان يوافق قولهم قبلوه، ولم يستجيزوا رده، واعترضوا به على منازعيهم، وأشاحوا، وقرروا الاحتجاج بذلك السند ودلالته. فإذا جاء ذلك السند بعينه أو أقوى منه، ودلالتُه كدلالة ذلك أو أقوى منه في خلاف قولهم؛ دفعوه ولم يقبلوه"[١] .

بل يقول أبو شامة: "ومن قبيح ما يأتي به بعضهم تضعيفهم لخبر يحتج به بعض مخالفيهم، ثم يحتاجون هم إلى الاحتجاج بذلك الخبر بعينه في مسألة أخرى، فيوردونه معرضين عمّا كانوا ضعَّفوه به"[٢].

ويقول الفخر الرازي حاكيًا معاينة شيخه لمثل هذا الاختلال المنهجي: "قال شيخنا ومولانا خاتمة المحققين والمجتهدين رضي الله عنه: قد شاهدت جماعة من مقلِّدة الفقهاء، قرأت عليهم آيات كثيرة من كتاب الله تعالى في بعض المسائل، وكانت مذاهبهم بخلاف تلك الآيات، فلم يقبلوا تلك الآيات ولم يلتفتوا إليها وبقُوا ينظرون إلي كالمتعجِّب، يعني كيف يمكن العمل بظواهر هذه الآيات مع أن الرواية عن سلفنا وردت على خلافها، ولو تأملت حق التأمل وجدت هذا الداء ساريًا في عروق الأكثرين من أهل الدنيا"[٣].

٢. خلق حالة من الكراهية والعداء بين أصحاب المذاهب المختلفة، بعد أن كان الحال على غير ذلك زمن الأئمة المتبوعين[٤].

---

(١) ابن القيم، أعلام الموقعين، ج١، ص١٦٣، ينظر: أبو شامة، خطبة الكتاب المؤمل، ص١١٦، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٢، ص٢٥٤-٢٥٥.

(٢) أبو شامة، خطبة الكتاب المؤمل، ص١١٦.

(٣) الرازي، التفسير الكبير، ج١٦، ص٣١، ينظر: الماوردي، آداب الدين والدنيا، ص١٤٨-١٤٩ وما بعدها.

(٤) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٥٠٧، الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٣٤٣-٣٤٥، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص ٩٥، ٩٩، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص ٢٠٩-٢١٠، الزرقا، الفقه الإسلامي ومدارسه، ص٨٣،

يقول ابن أبي العزّ الحنفي في ختام مناقشته لمن حكم بتقديم أبي حنيفة، لكونه ممّن كان في خير القرون: "ومن مثل هذا الاستدلال نشأ الافتراق في هذه الأمة"[١].

٣. غياب الموضوعية، ومن ذلك:

أ. في كتب الخلاف: الاجتهاد في ترجيح مذهب الإمام الذين ينتسبون إليه بكلّ السبل، ويتحيّلون لذلك، بل ربّما ركِبوا له متن التعسف[٢].

ب. وصل الحال إلى النيل من بعض الأئمة[٣].

يقول الشاطبي: "وربما انتهت الغفلة أو التغافل بقوم ممَن يشار إليهم في أهل العلم أن صيروا الترجيح بالتنقيص تصريحًا أو تعريضًا دأبهم، وعمّروا بذلك دواوينهم، وسوَّدوا به قراطيسهم؛ حتى صار هذا النوع ترجمة من تراجم الكتب المصنفة في أصول الفقه أو كالترجمة"[٤].

ج. ما آل إليه حال المناظرة، فبعد أن كان من أجل طلب الحق، أصبحت لنصرة المذهب على كل وجه[٥].

ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٢، ص٢٥٢-٢٥٥، السيوطي، جزيل المواهب، ص٢٥، المعلمي، مجموع الرسائل، ج١٩، ص٣١٧.

(١) ابن أبي العزّ، الاتباع، ص٢٨.

(٢) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٣٣، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٩، الأشقر، تاريخ التشريع الإسلامي، ص١٥٧، ينظر: أبو شامة، خطبة الكتاب المؤمل، ص١٠٧.

(٣) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٣٣، ٣٤٥، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٣٤٨، ٣٤٩.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ج٥، ص٢٩٨، ينظر: السيوطي، جزيل المواهب، ص٢٥.

(٥) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٧٩، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٩، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٠٩.

٤. نشأ عن ذلك مسائل وأبحاث أصولية، مثل: مسألة المنع من انتقال المقلِّد مِنْ مذهب إلى مذهب[١].

وفيما يلي الشواهد التي ذكرها الباحثون في تاريخ الفقه والتي من خلالها يثبتون وجود التعصب ودوره في الضعف العلمي وخلق الافتراق بين الأمة الإسلامية:

الشاهد الأول: عبارة الكرخي، وهذا المثال وإنْ استدل به كُتَّاب تاريخ الفقه على شيوع التقليد، وعلى غياب روح الاستقلال الفكري لدى العلماء، فإنه كذلك من الأمثلة التي استعملها الباحثون في تاريخ الفقه في الدلالة على التعصب[٢]، وقد سبقت مناقشة هذا الشاهد وترجيح عدم مناسبته للاستشهاد به على التقليد المذموم ناهيك عن التعصب.

الشاهد الثاني: استدلالهم بما صنعه القفال الشاشي عند السلطان انتصارًا ونشرًا للمذهب الشافعي، وأصل القصة ذكرها الجوينيّ مرسلة[٣]، وذكر ابن السبكيّ أن القفَّال ذكرها في فتاويه[٤]، ومفادها: أن القفال الشاشيَّ كان بمحضر السلطان محمود بن سبكتكين في جملة من علماء لمَّا طلب منهم

---

(١) مذكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٤، ٩٧.

(٢) السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٣، مذكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٥،

(٣) الجويني: إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله، مغيث الخلق في ترجيح القول الحق، (مصر: المطبعة المصرية، ط١، ١٣٥٢هـ/١٩٣٤م)، ص٥٧-٥٩.

(٤) السبكي، طبقات الشافعية، ج٥، ص٣١٦.

السلطان الكلام في ترجيح أحد المَذْهَبَين؛ الحنفي والشافعي، فوقع الاتفاق على أن يُصَلُّوا بين يديه على مذهب الإمامين ليختار هو.

"فصلّى القفّال المروزي بطهارةٍ مسبغةٍ، وشرائط معتبرةٍ من السُّترة والقبلة، وأتى بالأركان والهيئات والسنن والآداب والفرائض على وجه الكمال والتمام، وكانت صلاةً لا يجوّز الشّافعي غيرها، ثمّ صلّى ركعتين على ما يجوّزه أبو حنيفة"(١).

ووجه استشهادهم بها أنه لما عرض الصلاة على مذهب أبي حنيفة فلم يحسن الوضوء ولا الصلاة، في المقابل أظهر الوضوء والصلاة على مذهب الشافعي على أحسن ما يكون، وأن كل ذلك في سبيل نصرة المذهب(٢).

الشاهد الثالث: مسألة اقتداء المذاهب بعضهم ببعض.

أورد الحجوي هذا المثال ضمن المسائل التي ختم بها الكتاب، ورجح صحة الاقتداء مطلقًا مستدلًا بعمل الصحابة وما كان منهم من اقتداء بعضهم ببعض رغم الخلاف في بعض مسائل الفروع، إلا أن الحجوي لم يذكر وقائع امتنع فيها أصحاب المذاهب من الاقتداء ببعضهم البعض، وإنما

---

(١) الجويني، مغيث الخلق، ص٥٨.

(٢) وقد رد هذه الحكاية الكوثري وأدعى أنها مختلقة، وممن ذهب إلى أنها مختلقة بشار عواد معروف، حيث يقول: "لا يشك عاقل أن هذه الحكاية ملفقة مفتراة تنبئ عن ذميم التعصب، فقد جُمع فيها كل ما نُسب إلى أبي حنيفة من آراء قد يصح بعضها وقد لا يصح، وعرضت عرضاً مشوهاً". الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣)، ج٩، ص٢٧٢ (حاشية المحقق)، الكوثري: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، إحقاق الحق بإبطال الباطل في مغيث الخلق، (القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، د.ط، د.ت)، ص٥٩-٦٣، ينظر: الحجوي، الفكر السامي، ص٥٠٦، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٨، الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٧٦-١٧٧.

اكتفى بالدلالة على التعصب بما جرى في المدونات الفقهية من بحث في صحة اقتداء بعضهم ببعض[١].

وكذا الخضري لم يذكر شواهد لهذه المسألة، وإنما ذكر أن المقلدة كاد التعصب يصل بهم إلى أن يحرموا اقتداءَ بعضهم ببعض نظرًا لقاعدة "أن العبرة في الاقتداء بمذهب المأموم لا بمذهب الإمام"، وأن من الدوافع لخلق مثل هذه القواعد هي ما تنتجه التعصبات من رغبة في توكيد الفاصل بين الجماعات[٢].

ولعلهم لم يذكروا الوقائع إمّا لشهرتها، وإمّا لأن القول بالمنع يغني في الدلالة على التعصب، وما ذكره الخضري من أن العبرة بمذهب المأموم إنما هو قول جمهور الحنفية والشافعية، وبيان ذلك في الحالات الآتية:

الحالة الأولى: ألَّا يعرفَ المأموم أنّ إمامه فعل ما يبطل الصلاة.

وقد اختلف العلماء فيها على قولين:

القول الأول: لا يصح مطلقًا الاقتداء بالمخالف؛ لأن العبرة باعتقاد الإمام والمأموم، وهو قول أبي إسحق الإسفراييني[٣].

---

(١) ينظر: الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٥٠٥-٥٠٦.

(٢) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٤-٣٤٥، ينظر: الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٧٤.

(٣) وقريب من هذا القول قول تقي الدين السبكي؛ حيث صحح الاقتداء بالمخالف "ما لم يعلم أنه ترك واجباً، إما في اعتقاد الإمام أو اعتقاد المأموم". واختيار جماعة من الحنفية. النووي، المجموع، ج١، ص٢٠٢، ج٤، ص٢٨٩، السبكي، طبقات الشافعية، ج١٠، ص٢٢٨، ابن الهمام: كمال الدين محمد بن عبد الواحد، فتح القدير على الهداية، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده،، ط١، ١٣٨٩هـ/١٩٧٠م)، ج١، ص٤٣٧.

القول الثاني: يصحُّ الاقتداء بإمام مخالف في المذهب إذا كان لا يُعلم منه الإتيان بما يفسد الصلاة عند المقتدي بيقين، وهو قول الحنفية[١]، وجمهور الشافعية[٢]، ورجح الشافعية الصحة مع الشك[٣].

ومع القول بالتصحيح فقد اختلف الحنفية في كراهة ذلك، وبيانه في الصور الآتية:

الصورة الأولى: إذا لم يعلم المأموم أن إمامه المخالف له في المذهب فعل ما يبطل الصلاة، فجمهور الحنفية –بحسب ما وقفت عليه– على القول بالكراهة[٤].

الصورة الثانية: إذا كان الإمام يتحامى مواضع الخلاف، ويأتي بالواجبات كما يعتقده المأموم، تصح من غير كراهة[٥]، بل هي أفضل من الانفراد[٦].

---

(١) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج١، ص٥٦٣

(٢) وفي الحضرمية: "الصلاة خلف الجماعة القليلة أفضل من الصلاة خلف الجماعة الكثيرة المؤتمة بإمام حنفي أو غيره ممن لا يعتقد وجوب بعض الأركان والشروط وإن علم منه الإتيان بها؛ لأنه مع ذلك لا يعتقد وجوب بعض الأركان". الرافعي: أبو القاسم عبدالكريم بن محمد، العزيز في شرح الوجيز، تحقيق: نهاد صالح طرسون، دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ط١، ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م)، ج٣، ص٨٢، النووي، المجموع، ج١، ص٢٠٢، ج٤، ص٢٨٨–٢٨٩، الشربيني: شمس الدين محمد بن أحمد، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م)، ج١، ص٤٧٨–٤٧٩، ابن حجر: أحمد بن محمد بن علي الهيتمي، المنهاج القويم شرح المقدمة الحضرمية، تحقيق: أحمد شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م)، ص١٤٦.

(٣) وقيل: لا يصح. الرافعي، الشرح الكبير، ج٣، ٨٢، النووي، المجموع، ج٤، ص٢٨٩، الشربيني، مغني المحتاج، ج١، ص٤٧٨.

(٤) ابن الهمام، فتح القدير، ج١، ص٤٣٧، ابن عابدين، الحاشية، ج١، ص٥٦٣، البرنهابوري: نظام الدين البلخي، الفتاوى العالمكيرية المعروفة بالفتاوى الهندية، (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ط٢، ١٣١٠هـ)، ج١، ص٨٤.

(٥) ابن الهمام، فتح القدير، ج١، ص٤٣٦، ابن عابدين، الحاشية، ج١، ص٥٦٣، الفتاوى الهندية، ج١، ص٨٤.

(٦) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج١، ص٥٦٣. ينظر: ما آل إليه البحث في مثل هذه المسألة من بحث مسألة: إذا تعددت الجماعات في المسجد، وأن الحنفية انقسموا فمنهم من رجح الاقتداء بإمام الجماعة الأولى وإن كان شافعي، ومنهم من رجح أن العبرة بالإمام الموافق سواء تقدم أو تأخر، بل قيل: إن الانفراد أفضل لو لم يدرك إمام مذهبه. ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج١، ص٥٦٤، ٣٧٧–٣٧٨.

وقيل: مع الكراهة[١].

الحالة الثانية: أن يتيقن المأموم أن الإمام فعل ما لا يسوغ.

وقد اختلفوا فيها على قولين:

القول الأول: اشتراط أن تكون صلاة الإمام صحيحة في مذهب المأموم. وهو قول الحنفية[٢] والأصح عند الشافعية[٣].

---

(١) وهو قول لابن ملك. الحصكفي: محمد بن علي بن محمد، الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، تحقيق: عبدالمنعم خليل إبراهيم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م)، ص٧٧.

(٢) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج١، ص٥٥١، ٥٦٣.

(٣) النووي، المجموع، ج١، ص٢٠٢، ج٤، ص٢٨٨-٢٨٩، الشربيني، مغني المحتاج، ج١، ص٤٧٩.

القول الثاني: تصح صلاة المأموم؛ باعتبار أن العبرة في الاقتداء بمذهب الإمام، وهو مذهب المالكية[١] والحنابلة[٢]، وهو القول الآخر في مذهب الشافعي[٣]، وقال به بعض الحنفية[٤].

وبنحو ذلك استدلالهم في الدلالة على التعصب بمنع تزويج بعضهم من بعض[٥]، إلا أنه عند التحقيق يتجلى أن منع التزويج أثر من آثار خلاف عقدي؛ وهي مسألة الاستثناء في الإيمان[٦]، ولما كان الاتجاه العقدي القائل بحرمة الاستثناء في الإيمان هو الحنفية، والاتجاه العقدي القائل بوجوب الاستثناء في الإيمان هو للشافعية[٧]، كانت النسبة إلى المذهب الفقهي عند بحث المسألة

---

(١) وقالوا: "لأن ما كان شرطاً في صحة الصلاة فالتعويل فيه على مذهب الإمام، وما كان شرطاً في صحة الاقتداء فالعبرة بمذهب المأموم". الدسوقي: محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج١، ص٣٣٣، ينظر: المازري: أبو عبد الله محمد بن علي التميمي، شرح التلقين، تحقيق: محمد المختار السلامي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٨م)، ج١، ص٤٩٦.

(٢) وهي أظهر الروايتين عن الإمام أحمد. وقد عدّ ابن تيمية الخلاف في المسألة خلافًا شاذاً، وأنه إنما خالف هذا القول "بعض المتعصبين من المتأخرين"، ويقول: "وهذا القائل نفسه ليس معه إلا تقليد بعض الفقهاء ولو طولب بأدلة شرعية تدل على صحة قول إمامه دون غيره لعجز عن ذلك؛ ولهذا لا يعتد بخلاف مثل هذا فإنه ليس من أهل الاجتهاد". ابن قدامة، المغني، ج٣، ص٢٣-٢٤، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ٣٦٤-٣٦٦، ج٢٣، ٣٧٤-٣٨١، البهوتي: منصور بن يونس بن إدريس، كشاف القناع عن متن الإقناع، (بيروت: عالم الكتب، د.ط، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ج١، ص٤٧٨.

(٣) وأشهر من قال بهذا القول من الشافعية القفال المروزي، وصححها آخرون بشرط أن يكون الإمام هو الخليفة أو نائبة؛ درءًا للفتنة، وحسن الرافعي القول بالصحة بشرط أن يكون الإمام الخليفة أو نائبة. القفال: أبو بكر عبدالله بن أحمد المروزي، فتاوى القفال، تحقيق: مصطفى الأزهري، (الرياض، القاهرة: دار ابن القيم، دار ابن عفان، ط١، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م)، ص٨٣-٨٥، الرافعي، الشرح الكبير، ج٣، ص٨٢، ينظر: النووي، المجموع، ج١، ص٢٠٢، ج٤، ص٢٨٨-٢٨٩، ابن حجر، فتح الباري، ج٢، ص١٨٨، الشربيني، مغني المحتاج، ج١، ص٤٧٩.

(٤) أورد هذا القول ابن عابدين عن جماعة من الحنفية، وصحح القول الأول. ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج١، ص٥٦٣.

(٥) الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٧٤.

(٦) والمقصود بالاستثناء في الإيمان: هو أن يقول الرجل: أنا مؤمن إن شاء الله. ومن آثارها: المسألة السابقة؛ وهي منع الصلاة خلف القائل بالاستثناء في الإيمان.

(٧) والخلاف العقدي في المسألة على ثلاثة اتجاهات: الأول: يمنعه ويوجب القطع في الإيمان، والثاني: يوجبه ويمنع القطع، والثالث: يجوز الأمرين على التفصيل، والجمهور على القول بالاستثناء.

ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٧، ص٤٣٨-٤٣٩، ص٥٠٥، السبكي: تقي الدين علي بن عبدالكافي، فتاوى السبكي، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، ج١، ص٥٣-٥٤، ابن أبي العز الحنفي: علي بن علي بن محمد، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: عبدالله التركي، وشعيب الأرنؤوط، (الرياض: دار عالم الكتب، ط٣، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، ص٤٩٤-٤٩٥،

الفقهية، وهذا النموذج ذو دلالة على حالة التعصب في البيئة العلمية بشكل عام، وهو ذو دلالة على حالة التعصب المذهبي من جهة أن هذا الخلاف العقدي لما وجد بيئة مذهبية تتّسم بالاستقطاب والتنافس، بل والتعصب، تسلّل إليها بمثل هذه المسائل.

ومع كل ما سبق فإن هذه المسألة لا شكّ في أنّ التوصل بها إلى الحكم بالكفر[١] تعصب وغلوٌّ، يمكن درءه ببيان قول من يقول بالاستثناء، وأنه لا يراد به بلا شكٍّ الشكُّ[٢]، وهذا ما نبّه عليه بعض علماء الحنفية عند تناولهم المسألة؛ حيث بينوا خطأ الحكم بالكفر نظرًا إلى مراد القائلين بالاستثناء[٣].

الفرهاري: أبو عبدالرحمن عبدالعزيز بن أحمد بن الحامد، النبراس شرحُ شرحِ العقائد النسفية، تحقيق: أوقان قدير يلماز، (إسطنبول: مكتبة ياسين، ط١، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م)، ص٥٦٦ وما بعدها.

(١) وممن قال بالكفر على الإطلاق دون تقيد بشك: الرستغفني، وأبو حفص السفكردري، وأبو بكر محمد بن الفضل (٣٨١هـ)، والأتقاني (٧٥٨هـ)، وعلى الأرجح أن مقصود ابن نجيم حين قال: "وقال الشيخ أبو حفص" هو السفكردري كما أثبته، واعتمدت في ترجيح أنه السفكردري على ما جاء في بعض المصادر التي تنسب القول له، منها: المحيط البرهاني في الفقه النّعماني، والفتاوى البزازية، وذكر الألباني أن مفتي الثقلين أجاز تزوج الحنفي من الشافعية تنزيلاً لها منزلة أهل الكتاب. وأحالها إلى البحر الرائق لابن نجيم إلا أني لم أقف عليها، وإنما العبارة في البحر نقلاً عن البزازية.
ينظر: ابن مازة: أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد البخاري، المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، تحقيق: عبدالكريم الجندي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م)، ج٣، ص١٧١، البزازي: محمد بن محمد بن شهاب، الفتاوى البزازية، تحقيق: محمود مطرجي، (لبنان: دار الفكر، ط١، ١٤٤١/٢٠١٩م)، ج١٠، ص٤٥٤٧، ابن الهمام، فتح القدير، ج٣، ص٢٣١، ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ط٢، د.ت)، ج٢، ص٤٩، الألباني: محمد بن ناصر الدين، صفة صلاة النبي من التكبير إلى التسليم كأنك تراها، (الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، د.ط، د.ت)، ص٦٥.

(٢) ملحظ في بيان وجه من حكم بالكفر على من قال بالاستثناء: أنهم جعلوا من لازم القول بالاستثناء في الإيمان الشك بناء على أصل عندهم. ينظر: ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، ص٤٩٦-٤٩٧.

(٣) ينظر: ابن الهمام، فتح القدير، ج٣، ص٢٣١، ابن نجيم، البحر الرائق، ج٢، ص٤٩، ج٣، ص١١٠، ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج٣، ص٤٦، الفرهاري، النبراس، ص٥٦٧-٥٦٨.

يقول ابن نجيم (٩٧٠هـ): "وأما التكفير بمطلق الاستثناء فقد علمت غلطه، وأقبح من ذلك من منع مناكحتَهم، وليس هو إلا محض تعصّب"[١].

الشاهد الرابع: منع الانتقال من مذهب إلى آخر:

قال بعض الباحثين في تاريخ الفقه؛ كمحمد سلام مدكور: إن هناك من أفتى بمنع الانتقال من مذهب إلى آخر[٢]، هكذا أطلق، ولم يبين معالم هذه الفتوى أو من قال بها، فقط اكتفى بالإشارة إلى أنها كانت في الفترة ما بين منتصف القرن الرابع إلى منتصف القرن السابع[٣]، ويحتمل أن يكون المقصود بهذا المنع منع الانتقال الكليّ، ويحتمل أن يكون منع الانتقال الجزئي؛ وهو الخروج عن المذهب.

وكلتا المسألتين ليست ذات دلالة على التعصب، وإنما أقصى ما تدل عليه مباحث الانتقال على مسألة الإلزام بالمذهب، وستأتي مناقشتها في الأسباب، ومع ذلك فقد وقع القول بمنع الانتقال على وجه التعصب؛ مثل ما يروى أن بعض الحنفية قد قال به، وقد ردَّه السيوطي[٤]، وابن نظام الدين[٥]، وعبدالحي اللكنوي[٦]، وحكموا عليه بأنه تحكم لا دليل عليه وتعصب محض، وكذا حكم السيوطي

---

(١) ابن نجيم، البحر الرائق، ج٢، ص٤٩، ينظر: الفرهاري، النبراس، ص٥٦٨.

(٢) مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٤، ٩٧.

(٣) المرجع السابق، ص٩٦-٩٧.

(٤) السيوطي، جزيل المواهب، ص٤٤.

(٥) قال ابن نظام الدين: "حتى شرد بعض المتأخرين المتكلفين، وقالوا: الحنفي إذا صار شافعياً يعزر، وهذا تشريع من عند أنفسهم". ابن نظام الدين، فواتح الرحموت، ص٤٣٧.

(٦) قال في التعليقات السنية: "هذا يدلك على جواز الانتقال من مذهب إلى مذهب، وأما ما في بعض الفتوى أن المنتقل يعزر فمحمول على ما إذا انتقل لغرض دنيوى أو بتحقير المذهب المنتقل عنه وإلا فلا، وما في بعض الفتاوي أنه يجوز للشافعي أن يكون حنفياً ولا يجوز العكس فتعصب لائح وتشدد واضح لا يلتفت إليه". اللكنوي، التعليقات السنية، ص٣٢.

على قول نسبه لمفتي المالكية، قال فيه: "أنّ مَنْ تحول عن مذهبه فبئس ما صنع"، قال السيوطي: "وأطلق ولم يقيد، فبئس ما صنع هو"[١].

الشاهد الخامس: الوظائف والمدارس والأوقاف:

لا شكّ أنّ تقييد الوظائف والمدارس والأوقاف تساهم في نشر المذهب وتثبيته، وفي خلق جوّ من التغيير والتمييز في النسيج الاجتماعي للمسلمين، كما أنه مجال محتمل للانتصار للمذهب، وفرض وجوده على حساب المذاهب الأخرى[٢].

وفي بيان دلالة ذلك على وجود التعصب نشير إلى ما سبقت مناقشته في كون هذه الأمور ذات دلالة على شيوع التقليد، ورجحان أنّ وجود هذه المدارس المذهبية ليست ذات دلالة لازمة على شيوع التقليد إن كانت وسيلة لا غاية، وبناء على هذا أقول: إن إنشاء مدارس مذهبية بهذا الغرض لا يعد تعصبًا إلا إذا وجدت شروط للقبول تفرق بين المسلمين أو تلزمهم بأمور لم يلزمهم الشارع بها، وذلك مثل ما ذكره الحجوي: "وكم من عالم في الشام وغيرها أريد توظيفه في بلد أهلها حنابلة في الفتوى مثلًا، فيلزم أن ينتقل من مذهبه الأصلي كالشافعي، ويصير حنبليًا كي يكون مفتيًا مع أن هذا سهل لا بأس به، ولكنه من أدلة ما كان لهم من التعصب الذميم. وهناك بالمشرق أوقاف خاصة بالشافعية، وأخرى بالحنفية مثلًا، ومدارس لا ينال التدريس بها إلا مَنْ كان مقلِّدًا لأحد المذاهب الأربعة، ووظائف كذلك من قضاء وفتوى"[٣].

---

(١) السيوطي، جزيل المواهب، ص٤٤.

(٢) ينظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، ج١، ص٢٤٠، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص١٠٠، الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٦٢.

(٣) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٥٠٧.

الشاهد السادس: "من أقوال متعصبيهم: إن المهدي المنتظر إذا ظهر، بل عيسى بن مريم إذا نزل آخر الزمن، فإنهما يقلِّدان أبا حنيفة، ولا يخالفانه في شيء"[١].

ذكره الحجوي ولم ينسبه لأحد، وإنما لمتعصبة الحنفية، وفي مثل ذلك المعنى يقول علاء الدين الحصكفي (١٠٨٨هـ): "وقد جعل الله الحكم لأصحابه وأتباعه من زمنه إلى هذه الأيام، إلى أن يحكم بمذهبه عيسى عليه السلام"[٢].

وفي حاشية ابن عابدين أن الحصكفي إنما تبع فيه القهستاني (٩٥٣هـ)، ويرجح أنّه قال ذلك استنادًا إلى ما قاله أهل الكشف: من أن مذهب أبي حنيفة آخر المذاهب انقطاعًا[٣].

ثم يعقب ابن عابدين مبطلًا ذلك القول قائلًا: "لكن لا دليل في ذلك، على أن نبي الله عيسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام يحكم بمذهب أبي حنيفة، وإن كان العلماء موجودين في زمنه فلا بد له من دليل، ولهذا قال الحافظ السيوطي في رسالة سماها الإعلام ما حاصله: إنّ ما يُقال إنّه يحكم بمذهب من المذاهب الأربعة باطل لا أصل له.

وما يقال: إن الإمام المهدي يقلّد أبا حنيفة، ردّه ملّا[٤] علي القاري في رسالته: المشرب الوردي في مذهب المهدي، وقرّر فيها أنّه مجتهد مطلق، ورد فيها ما وضعه بعض الكذابين من قصة طويلة... وهذا كلام باطل لا أصل له، ولا تجوز حكايته إلا لردّه"[٥].

---

(١) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٨.
(٢) الحصكفي، الدر المختار، ص١٣.
(٣) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج١، ص٥٦-٥٧.
(٤) المثبت في المطبوع: "منلا".
(٥) المرجع السابق، ج١، ص٥٧.

ويقول عبدالحي اللكنوي (١٣٠٤هـ): "وأما قول بعض المجهولين والمتعصبين: إن عيسى والمهدي يقلدان الإمام أبا حنيفة ولا يخالفانه في شيء من طريقة فهو من الأقوال السخيفة، نص عليه أرباب الشريعة والحقيقة، بل هو رجم بالغيب، بلا شك ولا ريب"[١].

الفرع الثالث: المظاهر الخُلقية:

ونختم هذا المطلب بالحديث عن مظهر مر معنا كثيرًا خلال المظاهر السابقة؛ وذلك لكونه عاملًا رئيسيًّا ومؤثرًا في المظاهر السابقة في نظر الباحثين في تاريخ الفقه، وسببًا من أسباب حالة الضعف والجمود، ونظرًا لأن المباحث السابقة واللاحقة لهذا المظهر اقتضت الحاجة لإيراد جملة لا بأس بها من مضمونه، ارتأيت أن أختصر هذا الفرع منعاً للتكرار والإعادة.

فمن جملة تلك المؤثرات الخلقية التي أشار إليها الباحثون، وعدوها مظهرًا أو سببًا من أسباب ضعف الفقه وجموده:

أولًا: قصور الهمم، وقد أشاروا له تارة بالتصريح[٢] وتارة بالإشارة[٣]؛ بأنهم قصروا جهودهم في خدمة المذهب وتأييده، والرضا بالتقليد، وإذا تأملنا كل ما ذكر فيما يخص قصور الهمم نجدها

---

(١) اللكنوي، الفوائد البهية، ص٦.

(٢) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٦٥، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٨٩، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٣، ٣٦٨، خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص٩٥، موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٥٧، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٠٣.

(٣) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٧، الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٢٤، ٣٦٦، ٣٧٢، خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص٩٦، موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٥٨-٥٩، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٤، ٩٦.

تعود في حقيقتها إلى الرضا بالتقليد، فقصورها ليس على إطلاقه بل مقيد في المقام الأول بعدم سعيهم إلى الاجتهاد المطلق.

ثانيًا: غياب الأهلية أو ندرتها، وقد مر معنا في المظاهر السابقة بالأخص شيوع التقليد، وما سيأتي ذكره في المطلب اللاحق عند الحديث عن دعوى إغلاق باب الاجتهاد ما فيه غنية عن الإعادة، ويرجع الباحثون ذلك إلى مجموعة من المسببات، فمن أبرزها: الرضا بالتقليد، وتضاؤل حركة التخريج والترجيح(١)، وأسباب أخرى راجعة إلى المؤلفات الرائجة في تلك الأزمنة وطريقة التدريس المعتمدة(٢).

ثالثًا: شيوع الجهل، وقد عدوا ذلك من الآثار المترتبة على التقليد المذهبي، بمعنى أنه لمّا استقرّت المذاهب ورضي العلماء بالتقليد، وتركوا "الاشتغال بالكتاب والسنة، أدى ذلك إلى قلة العلم وكثرة الجهل"(٣)، وبالتالي ضمور الاجتهاد، يقول الحجوي: "...فهذه وأمثالها دليل أنّ الاجتهاد لم يمت دفعة واحدة، وإنما كان ذلك تدريجيًا بكثرة الجهل"(٤)، وقد أثر ذلك على المناصب الشرعية(٥).

رابعًا: فساد الأخلاق؛ يذهب الباحثون في تاريخ الفقه أن ظهور بعض الأمراض الخلقية لدى العلماء سبق مرحلة التقليد المحض، وأن ذلك كان بالتزامن مع الانتصار للمذاهب وشيوع المناظرات والجدل، ونجدهم حين يشيرون لهذا المظهر يقررون حضوره في المواضع الآتية:

---

(١) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٦٦، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢١١.
(٢) المرجع السابق.
(٣) الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٨٥.
(٤) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٢، ٣٤٩.
(٥) ينظر: ابن العربي، العواصم من القواصم، ص٣٦٤-٣٦٦، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٢٠٢-٢٠٣، ٤٩١.

أ. الرضا بالتقليد، والانتصار للمذهب، يقول الخضري: "ولما تأصلت الثقة في قلوب الجمهور بهؤلاء الأئمة كان من الصعب بعد ذلك أن يقوم قائم بمذهب جديد يدعو الناس إلى اتباعه، إنهم يعدونه بذلك خارجًا عن الجماعة، ولا ننسى ما يكيده به نظراؤه إذا تنبّه عامل الحسد، وممّا يؤسف له أنه عامل لم تخبُ ناره في عصر من العصور، فيرى الفقيه الذي سمت نفسه إلى الاجتهاد ألّا يظهر بهذا الملبس، بل يكتفي أن يكون في النهاية العظمى مجتهد مذهب"[١]، والخضري بهذا التقرير –كما هو واضح– يسعى لإثبات دور الرضا بالتقليد في فشو هذه الأمراض، كما أن لهذه الأمراض دورا في توطين هذه الحالة بل في خلق عوائق أمام الوصول لمرتبة الاجتهاد[٢].

ب. المناظرات والجدل، وفي هذا الميدان نجد بروز مجموعة من الأمراض الخلقية؛ من أبرزها: الانتصار للنفس وللمذهب، والتعصب لهما، وطلب الشهرة والمكانة عند الناس[٣]، وإرضاء شهوة الأمراء[٤]، وطلب الولايات والصلات منهم[٥]، وفي سبيل ذلك نجد كذلك بروز مجموعة أخرى من الأخلاق المذمومة؛ مثل غياب الموضوعية والإنصاف، والترفع على الناس[٦]، والنيل من بعضهم

---

(١) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٢٦.

(٢) ينظر: المرجع السابق، ص٣٢٤، ٣٤٤– ٣٤٥، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٠٤، ٣٥١، ٣٦٨، خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص٩٧، ٩٨–٩٩، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٩، أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد، ص٤٢، الزرقا، الفقه الإسلامي ومدارسه، ص٨٣، الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٧٨.

(٣) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج١، ص٢٤٩.

(٤) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٣٤.

(٥) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٧٩، ينظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، ج١، ص٢٤٠–٢٤١.

(٦) المرجع السابق، ج١، ص٢٤٦–٢٤٧.

البعض، بل وصل الحال إلى النيل من بعض الأئمة، أما نتائج ذلك فقد خلقت حالة من الفرقة والكراهية والعداء[١].

يقول الغزالي: "فانظر إلى مناظري زمانك الآن كيف يسودُّ وجه أحدهم إذا اتضح الحق على لسان خصمه، وكيف يخجل به، وكيف يجتهد في مجاحدته بأقصى قدرته، وكيف يذمُّ من أفحمه طول عمره، ثمَّ لا يستحيي من تشبيه نفسه بالصحابة رضي الله عنهم في تعاونهم على النظر في الحق!"[٢].

والغزالي بعد أن عدّ عشر آفات للمناظرة[٣] قال: "فهذه عشر خلال من أمّهات الفواحش الباطنة، سوى ما يتفق لغير المتماسكين منهم؛ من الخصام المؤدي إلى الضرب واللكم واللطم، وتمزيق الثياب، والأخذ باللحى، وسبّ الوالدين، وشتم الأستاذين، والقذف الصريح، فإن أولئك ليسوا معدودين في زمرة الناس المعتبرين، وإنمّا الأكابر والعقلاء منهم هم الذين لا ينفكون عن هذه الخصال العشر. نعم قد يسلم بعضهم من بعضها.."[٤]، "والمناظرون يتفاوتون فيها على حسب درجاتهم ولهم درجات شتّى، ولا ينفك أعظمهم دينًا وأكثرهم عقلًا عن جمل من موادّ هذه الأخلاق، وإنما غايته إخفاؤها ومجاهدة النفس بها"[٥].

---

(١) ينظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، ج١، ص٢٤٤-٢٥٠، الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٣٣-٣٣٥، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٧٩-١٨٠، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٩، ٣٥١، الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٧٢، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٠٩.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج١، ص٢٤٤.

(٣) وهي: الحسد، والتكبر والترفع على الناس، والحقد، والغيبة، وتزكية النفس، والتجسس وتتبع عورات الناس، والفرح بمساءة الناس والغم لمسارهم، والنفاق، والاستكبار عن الحق وكراهته والحرص على المماراة فيه، والرياء. الغزالي، إحياء علوم الدين، ج١، ص٢٤٦-٢٤٩.

(٤) المرجع السابق، ج١، ص٢٤٩.

(٥) المرجع السابق.

ويختم بقوله: إن هذه الآفات العشرة "لازمة لكل من يطلب بالعلم غير ثواب الله تعالى في الآخرة"[١].

وهذه الرؤية التي قررها الغزالي هي عينها التي يذهب إليها الباحثون في تاريخ الفقه من أنه يصعب بحال خلو المناظر من تلك الآفات، ولا سيّما مناظرات ما بعد القرن الثالث، يقول الحجوي: "وظهر في هذين القرنين كثرة الجدل بين علماء المذاهب لا بقصد إظهار الحق، ثم اتباعه، بل للاستطالة والحظوة أمام الحكام، فقد كانت المجالس تعقد لذلك في المساجد وأمام الوزراء والحكام، بقصد التفاخر والتغالب والفَلْج"[٢].

ج. القضاء، يقول بعض الباحثين في تاريخ الفقه: "كان القضاة فيما قبل الدور الخامس [أي قبل منتصف القرن الرابع] يُختارون من العلماء القادرين على استنباط الأحكام من كتاب الله وسنة رسوله، المشهورين بالتقوى والصلاح، والزهد، والورع... ثم ساءت حالتهم، وظهرت فيهم الرشا، وشاع الجور، وأصبحت ولايات القضاء تباع وتشترى، ويفرض على متوليها ضرائب معينة، وهذا من شأنه أن يدعوه إلى ابتزاز أموال الناس بالباطل والحيف في الأحكام، فتزعزعت ثقة الناس بهم، ومالوا إلى أن يكون القضاة مقيدين بأحكام معروفة، حتى يسدوا عليهم باب التلاعب بأموال الناس ودمائهم وأعراضهم، والحكم فيها وفق أطماعهم وأغراضهم"[٣].

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج١، ص٢٤٩.

(٢) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٧٩، ينظر: الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٣٣-٣٤٠، الحجوي، الفكر السامي، ص١٨٠-١٨١.

(٣) السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٦٧.

ويسوق الحجوي مجموعة من الشواهد للدلالة على ذلك:

الشاهد الأول: تسليم القفّال الشاشي (٣٣٦هـ) لدعوى عظيم الروم بالقسطنطينية، ومفادها أن الإسلام كان حينئذ مبتلى في القضاء بأمور؛ منها: الرشا والظلم والزور، وبيع المناصب[١].

الشاهد الثاني: تولية القضاء لمن يضمن أن يدفع قدرًا من المال، يقول الحجوي: "كانوا يضمنون القضاء بمعنى أنهم يُوَلّونه مَنْ يضمن أن يدفع قدرًا من المال كل سنة أو كل شهر، كما فعلوا في بقية الولايات، وأول من ضمن القضاء عبدالله بن الحسن بن أبي الشوارب سنة ٣٥٠هـ أيام معز الدولة بن بويه، سماه قاضي القضاة في بغداد على أن يؤدي مائتي ألف درهم كل سنة، ثم صار ذلك أمرًا مألوفًا، كما صاروا يضمنون الحسبة والشرطة"[٢]، وبعد أن ذكر الحكاية كما هي عند ابن كثير، قال: "فمن هنا ابتدأ خراب الفقه، بل الإسلام، وفساد الدين الطمع، وصلاحه الورع"[٣].

وهاهنا ملاحظة يشيع حضورها عند الحديث عن آداب العلماء وحظهم من الطلب والعلم؛ وهي: ذم الزمان المعاصر له وأهله، ومقارنته بما تقدمه من الزمان[٤]، ويحتمل أن تقع مبالغة في ذلك وهذا أمر طبيعي، خصوصًا لو توفرت مؤثرات أخرى مثل الاستبداد السياسي أو الفكري، وكل ذلك

---

(١) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٥٩، ١٧٦، ينظر: السبكي، طبقات الشافعية، ج٣، ص٢٠٤-٢١١.

(٢) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٧٦، ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٥، ص٢٤٧-٢٤٨.

(٣) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٧٦-١٧٧، ينظر: أبو شامة، خطبة الكتاب المؤمل، ص٨٩.

(٤) يقول أبو شامة: "فإن العلم قد دَرَسَت أعلامه، وقلّ في هذه الأزمان إتقانه وإحكامه، وآل به الإهمال إلى أن عُدم احترامه، وتُرك إجلاله وإعظامه، فتدارك بعد المحافظة عليه انصرامه، حتى صعب مرامه، وكاد يُجهل حلاله وحرامه". ويقول: "...فإن هذه الأزمنة قد غلب على أهلها الكسل والملل وحبُّ الدنيا، فالمشتغل منهم عليها يحوم، ولها يقعد ويقوم، فإذا حصلت فترت همته واشتغل بها، وطلب الزيادة منها". أبو شامة، خطبة الكتاب المؤمل، ص٤٨، ٩٣. ينظر: أبو شامة، خطبة الكتاب المؤمل، ص٨٩، الحجوي، الفكر السامي، ج١، ص٢٩١، ج٢، ص١٨١، ٤٩٠، ٤٩٢، ٥٢٠.

يجعل من الصعوبة بمكان تصور الواقع بدقة، وبالتالي صعوبة وصف هذا المظهر، وهذه الطريقة وإن كانت صالحة لإثبات وجود خلق ما، إلا أنها لا تساعد في معرفة مدى انتشاره وتمكنه.

وما أرجّحه، بعد تأمل ما سطره كُتَّاب تاريخ الفقه، وما استعرضناه في المظاهر السابقة من الشواهد، أن مثل هذه الأخلاق المذمومة ومنها التعصب كانت حاضرة، وهذا أمر لا يمكن إنكاره، خصوصًا من كان له اتصال بالسلطة السياسية أو المناصب الشرعية، إلا أنها –في نظري– لم تكن ظاهرة بمعنى أنها كانت الوضع الغالب لأكثر المقلدين، وكذا أعلامهم، وإن وقع من أحدهم تعصب أو غلوّ أو خلق مناف لمقام العلم وأهله فإنه –والله أعلم– لا يطّرد فيه ذلك الخلق.

المطلب الثاني: الأسباب التي أدّت إلى مرحلة الجمود

يمكنني تلخيص أهم الأسباب التي ذكرها كتاب تاريخ الفقه الإسلامي، والتي أدت إلى الجمود الفقهي في المرحلة التي سميت بمرحلة الجمود بما يأتي:

الأول: دعوى انقطاع الاجتهاد.

الثاني: دعوى إغلاق باب الاجتهاد.

الثالث: تبني بعض الآراء الأصولية التي تعزّز الجمود الفقهي.

الرابع: الكتب المتداولة وطريق التعلم.

الخامس: العامل السياسي.

الفرع الأول: دعوى انقطاع الاجتهاد:

وهذه الدعوى من المسائل التي تناولها العلماء قديمًا وحديثًا، ومفادها: هل من الجائز خلو العصر عن مجتهد من جهتي العقل والشرع؟ وإن جاز ذلك فهل وقع هذا الخلو؟

وسنتناول هذه الدعوى في نقطتين:

أولًا: من الجهة النظرية: هل يجوز أن يخلو العصر عن مجتهد؟

ثانيًا: من الجهة الواقعية: هل يمكن أن يخلو عصر من مجتهد؟

أولًا: من الجهة النظرية: هل يجوز أن يخلو العصر عن مجتهد؟

لم أجد من الكُتّاب في تاريخ الفقه مَنْ أولى هذه المسألة الأصولية بالبحث والدراسة في سياق دراسته لمراحل الفقه الإسلامي، وإنما كان اهتمامهم منصبًا على تقرير انقطاع الاجتهاد من جهة الوقوع، أما من جهة البحث النظري، ونظرًا لبحثهم انقطاع الاجتهاد في مراحل ضعف وتراجع الفقه، فإنهم قرروا إمكان وجود مجتهد، فلا أعلم أحدًا من الكُتَّاب في تاريخ الفقه إلا ويثبت إمكان ذلك، بل إنهم يرون قرب ذلك لتوفر مادة الاجتهاد وسهولة الوصول إليها[١]، ولا يجعلون إمكان ذلك حكرًا على الاجتهاد المنتسب، بل حتى المستقلّ[٢].

---

(١) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٥١٥، الأشقر، تاريخ الفقه، ص٢٢٤

(٢) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٥١٥.

وقد اختلف العلماء في تصور خلو العصر عن مجتهد على قولين:

الأول: إمكان ذلك، قال به جماعة من الأصوليين، منهم: الجويني[١]، والغزالي[٢]، والرازي[٣]، والرافعي[٤]، والآمدي[٥]، وابن الحاجب[٦]، والسبكي[٧]، والشاطبي[٨]، وغيرهم.

الثاني: عدم جواز ذلك، وهو المشهور عن الحنابلة[٩]، وبعض الشافعية[١٠] في مسألة عدم جواز خلو العصر عن مجتهد استنادًا إلى حديث: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، لا

---

(١) الجويني: إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبدالعظيم الديب، (مصر: دار الوفاء، ط٥، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م)، ج١، ص٣٩١.

(٢) الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد، الوسيط في المذهب، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، محمد محمد تامر، (القاهرة: دار السلام، ط١، ١٤١٧هـ)، ج٧، ص٢٩١.

(٣) الرازي: أبو عبدالله محمد بن عمر، المحصول، تحقيق: طه جابر العلواني، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م) ج٤، ص٥٣.

(٤) نقلاً عن الزركشي. الزركشي، البحر المحيط، ج٦، ص٢٠٧.

(٥) الآمدي: علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبدالرزاق عفيفي، (دمشق – بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٢هـ)، ج٤، ص٢٣٣.

(٦) ابن الحاجب: جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، تحقيق: نذير حمادو، (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م)، ج٢، ص١٢٥٧.

(٧) السبكي: تاج الدين عبدالوهاب بن علي، جمع الجوامع في أصول الفقه، تحقيق: عبدالمنعم خليل إبراهيم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ص١٢٢.

(٨) الشاطبي، الموافقات، ج٥، ص١١، ينظر: الشاطبي، الموافقات، ص١٩ وما بعدها.

(٩) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٥، ص١٣٠–١٣١، ابن القيم الجوزية: أبو عبدالله محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، تحقيق: عبد الرحمن قائد، (الرياض، بيروت: دار عطاءات العلم، دار ابن حزم، ط٣، ١٤٤٠هـ/٢٠١٩م)، ج١، ص٤٠٣–٤٠٥، ابن النجار، شرح الكوكب المنير،ج٤، ص٥٦٤، ابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، ص٣٨٦.

(١٠) الشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبدالكريم، الملل والنِّحل، تحقيق: كسرى العلي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م)، ص٢٢٢، ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، ص٧٠، ٩١، الزركشي، البحر المحيط، ج٦، ص٢٠٨، الشوكاني: محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: محمد صبحي حلاق، (دمشق–بيروت: دار ابن كثير، ط٤، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م)، ص٨٢٧.

يضرهم من خذلهم، حتى يأتي أمر الله وهم كذلك»[١]، ونحو ذلك من الأحاديث الدالة على حضور الحفظ والتجديد في كل عصر؛ حيث لا يجوزون خلو العصر عن المجتهد، ويبدو أن منعهم ذلك لوجود المانع الشرعي، ولا يعني انتفاء المحيل العقلي المحض[٢].

وإن كانت معالم هذا المجتهد، عند أصحاب هذا القول، غير صريحة صراحة كافية في كونه مستقلًا، ويظهر لي أنّ المسألة ليست بهذا الوضوح، بمعنى أنه لا يلزم على مَن حكم بعدم جواز خلو العصر عن مجتهد أنه يقصد المستقل، بل قد يحتمل المطلق، كما استدل السيوطي ونصر القول بعدم جواز خلو العصر عن مجتهد، وأن الاجتهاد من الفروض الكفائية، وهو في الوقت نفسه يمنع إمكانية وجود المستقل[٣]، ومثل هذا القول قول الزركشي[٤]، ونُسب كذلك للنووي[٥].

---

(١) رواه البخاري عن المغيرة بن شعبة، ورواه مسلم عن ثوبان، واللفظ لمسلم. صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق وهم أهل العلم، ج٩، ص١٠١، رقم (٧٣١١)، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم، ج٦، ص٥٢، رقم (١٩٢٠).

(٢) ينظر: ابن نظام الدين، فواتح الرحموت، ج٢، ص٤٣١، الحكمي: علي عباس عثمان، الاجتهاد ومدى الحاجة إليه في الشرع الإسلامي، (مكة المكرمة: جامعة الملك عبدالعزيز، د.ط، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م)، ص١٨٥.

(٣) السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، ص٣٩.

(٤) الزركشي، البحر المحيط، ج٦، ص٢٠٩.

(٥) نقله الحجوي عن النووي وعزاه إلى كتابه المجموع شرح المهذب إلا أني لم أقف عليه في المجموع. الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٥١١، ٥١٥، ينظر: الدهلوي، الإنصاف، ص٦٩.

وقد ذهب بعض العلماء إلى تحديد نوع الاجتهاد المختلف فيه في المسألة بالاجتهاد المطلق والاجتهاد في المذهب، ومن هؤلاء: صفي الدين الهندي (٧١٥هـ)[١]، وابن عبد الشكور البهاري (١١١٩هـ)[٢].

والظاهر أن اختيار القائلين بعدم الإمكان ليس على إطلاقه في الأزمان، وإنما يستثنى منه آخر الزمان. قال ابن نظام الدين الأنصاري: "فالخلو بعد ظهور أشراط الساعة مجمع عليه"[٣]، والنزاع إنما فيما قبل ذلك[٤].

ثانيًا: من الجهة الواقعية: هل يمكن أن يخلو عصر من مجتهد؟

ذهب الباحثون –كما بينا– إلى أن الاجتهاد المطلق المستقل انقطع بعد ابن جرير الطبري، سواء قلنا بانقطاعه مبدأ القرن الرابع أو منتصفه، وقال بانقطاعه دون تقييد زمني بالطبري كل من

---

(١) العطار: حسن بن محمد بن محمود، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ج٢، ص٤٣٨.

(٢) البهاري، محب الله بن عبد الشكور الهندي، مسلم الثبوت، (القاهرة: المطبعة الحسينية، مطبعة كردستان العلمية، د.ط، ١٣٢٦هـ)، ج٢، ص٣٨٤، ينظر: الحكمي، الاجتهاد ومدى الحاجة إليه، ص١٨٢.

(٣) ابن نظام الدين، فواتح الرحموت، ج٢، ص٤٣١.

(٤) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ج٦، ص٢٠٨، البهاري، مسلم الثبوت، ج٢، ص٣٨٤، الحكمي، الاجتهاد ومدى الحاجة إليه، ص١٨٢–١٨٤.

الغزالي[١]، والرازي[٢]، والرافعي[٣]، وابن الصلاح[٤]، وأبو شامة[٥]، والنووي[٦]، وابن حمدان[٧]، والسيوطي[٨]، وغيرهم.

وخالفهم في ذلك جمع من العلماء؛ منهم: الذهبي[٩]، ابن مفلح[١٠]، والسبكي[١١]، والمرداوي[١٢]، وابن بدران[١٣]، والشوكاني[١٤]، وغيرهم.

---

(١) الغزالي، الوسيط، ج٧، ص٢٩١.

(٢) الرازي، المحصول، ج٤، ص٥٣.

(٣) نقلاً عن الزركشي. الزركشي، البحر المحيط، ج٦، ص٢٠٧.

(٤) ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، ص٩١.

(٥) أبو شامة، خطبة الكتاب المؤمَّل، ص١٠٠.

(٦) النووي، المجموع، ج١، ص٤٣.

(٧) ابن حمدان، صفة الفتوى والمفتي، ص١٧.

(٨) السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، ص٣٩.

(٩) يقول الذهبي (٧٤٨هـ):"يا مقلد! ويا من يزعم أن الاجتهاد قد انقطع، وما بقي مجتهد، لا حاجة لك في الاشتغال بأصول الفقه، ولا فائدة في أصول الفقه إلا لمن يصير مجتهداً به، فإذا عرفه ولم يفك تقييداً فإنه لم يصنع شيئاً بل أتعب نفسه وركب على نفسه الحجة في مسائل، وإن كان يقرؤه لتحصيل الوظائف، وليقال، فهذا من الوبال." الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، زغل العلم، تحقيق: محمد بن ناصر العجمي، (الكويت: مكتبة الصحوة الإسلامية، د.ط، د.ت) ص٤١.

(١٠) ابن مفلح: شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي، أصول الفقه، تحقيق: فهد السدحان، (الرياض: العبيكان، ط٢، ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م)، ج٤، ص١٥٥٤.

(١١) السبكي، جمع الجوامع، ص١٢٢-١٢٣.

(١٢) المرداوي: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: أحمد السراح، (الرياض: مكتبة الرشد، ط١، ١٤٢١هـ /٢٠٠٠م)، ج٨، ص٤٠٦٩-٤٠٧٠.

(١٣) ابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، ص٢٨٦-٣٨٧.

(١٤) الشوكاني، إرشاد الفحول، ٨٢٩-٨٣٠.

قال الرافعي: "الخلق كالمتَّفِقين على أنه لا مجتهد اليوم"[١]، قال الزركشي: "ولعله أخذه من الإمام الرازي، أو من قول الغزالي في الوسيط: قد خلا العصر عن المجتهد المستقل. ونقل الاتفاق عجيب، والمسألة خلافية بيننا وبين الحنابلة، وساعدهم بعض أئمتنا"[٢].

قال ابن مفلح معلقًا على قول من قال بانعدام المجتهد منذ زمن: "فيه نظر"[٣]، ووافقه المرداوي: "وهو كما قال، فإنه وجد من المجتهدين بعد ذلك جماعة، منهم: الشيخ تقي الدين بن تيمية، ونحوه. ومنهم: الشيخ تقي الدين السبكي، والبلقيني، قاله ابن العراقي"[٤].

إذا افترضنا أن الاجتهاد المستقل قد انقطع منذ القرن الرابع، فهل انقطع المجتهد المنتسب كما يذكر بعض الباحثين عند أواسط القرن السادس[٥]، وعلى أقصى تقدير عند أوائل القرن العاشر.[٦]

نجد أن السيوطي وهو الذي قرر امتناع وجود مجتهد مستقل خارجًا عن قواعد المذاهب المقررة[٧] يقرر في رسالته الشهيرة "الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض" إثبات وجود المجتهد المطلق المنتسب في كل عصر، وأن ذلك ثابت من جهة الشرع والعقل، والواقع يصدقه، وقد أقام مؤلفه على ثلاث محاور رئيسية:

---

(١) نقلاً عن الزركشي. الزركشي، البحر المحيط، ج٦، ص٢٠٧.
(٢) المرجع السابق.
(٣) ابن مفلح، أصول الفقه، ج٤، ص١٥٥٤.
(٤) المرداوي، التحبير شرح التحرير، ج٨، ص٤٠٦٩-٤٠٧٠، ينظر: ابن العراقي، الغيث الهامع، ص٧٢٠.
(٥) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٤٥٠.
(٦) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٦٥، ٣٦٦.
(٧) السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، ص٣٩.

الأول: في الدلالة على أن الاجتهاد في كل عصر فرض من فروض الكفايات، وأنه لا يجوز شرعًا إخلاء العصر منه، وفي هذا السياق سرد جملة من النقول عن العلماء المؤيِّدة لقوله[١]، وعضد ذلك باشتراطهم الاجتهاد في الأمور التي هي فرض كفاية؛ كالإمامة العظمى، والقضاء، والإفتاء[٢].

الثاني: في تحرير الفرق بين أقسام الاجتهاد، بالأخص بين المستقل والمطلق المنتسب، وبيان أن الغلط إنما وقع من الظن في ترادف المطلق والمستقل[٣].

الثالث: وفي سياق ذلك وتعضيدًا لما سبق ذكر أن العلماء من "السلف والخلف يأمرون بالاجتهاد ويحضون عليه، وينهون عن التقليد ويذمونه ويكرهونه، وقد صنف جماعة لا يحصون في ذم التقليد..."[٤].

وما يعنينا هنا أن السيوطي في رسالته، وانطلاقاً من كون الاجتهاد فرض من فروض الكفايات، يذهب إلى كون المجتهد المطلق المنتسب، وما دون ذلك من طبقات المجتهدين، لم ينقطع، وإلى نحو هذا ذهب كل من ابن الصلاح[٥]، الزركشي[٦]، وغيرهم.

---

(١) ينظر: السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض،، ص٣-١٤، ٢٦-٤٨.
(٢) ينظر: المرجع السابق، ص١٦-٤٣.
(٣) ينظر: المرجع السابق، ص٣٨-٤٢
(٤) المرجع السابق، ص٤٢.
(٥) ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، ص٩١، ينظر: ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، ص٩٣، النووي، المجموع، ج١، ص٤٣، ابن حمدان، صفة الفتوى والمفتي، ص١٧.
(٦) الزركشي، البحر المحيط، ج٦، ص٢٠٩.

الفرع الثاني: دعوى إغلاق باب الاجتهاد:

يذكر الباحثون في تاريخ الفقه الإسلامي أن هناك إجراء اتخذ في القرن الرابع الهجري؛ وهو سدّ باب الاجتهاد، فما هو مرادهم من سد باب الاجتهاد؟ وهل وقع ذلك بالفعل؟ ومتى وقع؟

يقول مصطفى الزرقا في بيان المراد من إقفال باب الاجتهاد: "ومعنى إقفال باب الاجتهاد أنه لا يقبل من أحد من العلماء بعد هذا الإقفال دعوى أنه يستنبط الأحكام الشرعية للمسائل بنفسه من أدلتها الشرعية بنظره الخاص في الأدلة النصية أو القياسية، وإنما على كل إنسان يريد أن يعرف الحكم الشرعي في مسألة ما، أن يرجع إلى أحد المذاهب الأربعة لأهل السنة وما قالوه فيها، وعلى كل متفقه أن يقلد مذهبًا منها في حياته، فيطبق ما قاله إمام ذلك المذهب وشرحه فقهاؤه في كتبه، كما لا يقبل من عالم أن يفتي الناس بغير ما فيها، ولا أن يقضي باجتهاده إن كان قاضيًا في قضية رفعت إليه، بل عليه أن يقضي ويفتي بما قرره فقهاء المذهب الذي عين للقضاء أو الفتوى به.

وقد كان هذا الإقفال لباب الاجتهاد بفتاوى تواردت عليها واتفقت آراء فقهاء المذاهب الأربعة في القرن الخامس للهجرة، وأعلنوا أنه لا يقبل من أحد اجتهاد جديد بعد انقضاء القرن الرابع"[1].

---

(١) الزرقا، الفقه الإسلامي ومدارسه، ص١٠١-١٠٢.

ومثل ذلك ذكره الخضري[١]، وعبداللطيف السبكي، ومحمد السايس، ومحمد البربري[٢]، ومحمد يوسف موسى[٣]، ومدكور[٤]، ومحمد أبو زهرة[٥]، وغيرهم[٦]، ونظرًا إلى أنهم تناولوا مسألة الإغلاق في سياق حديثهم عن مرحلة الجمود أو التقليد فإن معالم هذا الإغلاق لم تكن واضحة من جهة التفصيل، نعم هناك من الباحثين من ذهب إلى أن أول شكل من أشكال الإغلاق كان بجعل "القضاة والمفتين مقيدين بأقوال الأئمة الأربعة"[٧]؛ كإلياس دردور الذي حاول تفسير الحالة وتصويرها؛ حيث لا يستبعد أن يكون هذا الإجراء نتيجة تدخل سياسي لضبط السلطات التشريعية من الفوضى، وأن هذا الإجراء كان موجَّهًا في البدء لهذا الغرض لا بإلزام العامة والخاصة بالتقليد، وأنّ هذا الإجراء قد بلغ ذروته "في عهد الخليفة العباسي القادر بالله (٣٨١هـ-٤٢٢هـ) الذي تقدّم إلى أربعة من أئمة المسلمين في أيامه في المذاهب الأربعة، وأمرهم أن يصنف له كل واحد منهم مختصرًا على مذهبه"، كما لا يستبعد "أن يكون القاضي الماوردي (٤٥٠هـ) هو صاحب الفكرة في رد الناس إلى تقليد المذاهب الأربعة"[٨].

---

(١) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٦٦.

(٢) السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تارخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٣.

(٣) موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٥٦.

(٤) مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ٩٦، ينظر: مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ٩٤ ومابعدها.

(٥) أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد، ص٤٢، أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص٣٠٣.

(٦) زيدان، المدخل لدراسة الشريعة، ص١٤٠، النبهان، مدخل للتشريع الإسلامي، ص٣٤٥-٣٤٦، ينظر: الباني، عمدة التحقيق، ص١٣٨-١٤٠، ١٥١.

(٧) موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٥٦، ينظر: مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٦، الزرقا، الفقه الإسلامي ومدارسه، ص١٠٢.

(٨) دردور، تاريخ الفقه الإسلامي، ج١، ص٦٤١، ينظر: الحموي: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله، معجم الأدباء، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م)، ج٥، ص١٩٥٦

ومع هذه المقاربة يظل الأمر على ما ذكرته من عدم وضوح هيئة هذا الإجراء بشكل كاف، وبيان ذلك في النقاط الآتية:

أولًا: في التحديد الزمني لهذا الإغلاق، وأن هذا التحديد غير كاف في بيان ماهيّة هذا الإغلاق؛ ففيما نجد بعض الباحثين يحدد ذلك ببداية القرن الرابع الهجري[١] أو نهايته[٢] أو في القرن الخامس الهجري[٣]، نجد أخرين يثبتون هذا الإغلاق بأنه وجد بفترة زمنية كمرحلة الجمود[٤]، وهؤلاء بالنظر إلى سياق حديثهم عن الإغلاق يمكن الفهم أن المقصود منه منع الاجتهاد المستقل، أما الخضري الذي يصرح بوجود إغلاق من أوائل القرن العاشر الهجري، وأن هناك دعوة إلى عدم جواز الاختيار والترجيح[٥] فإنه حينئذ يعني الاجتهاد بكل صوره.

ثانيًا: في الإجراءات التي من خلالها ظهر هذا المنع، يرجع بعض الباحثين الإغلاق إلى فتاوى حكمت بأن باب الاجتهاد قد أغلق[٦]، بل يصرح بعضهم بأن ذلك كان عن اتفاق فقهاء المذاهب الأربعة[٧]، وهذا كله على سبيل الإطلاق دون الإشارة إلى من أطلق هذه الدعوات أو من أصدر هذه الفتاوى.

---

(١) السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٣.

(٢) موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٥٦.

(٣) الزرقا، الفقه الإسلامي ومدارسه، ص١٠٢.

(٤) مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٦

(٥) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٦٦.

(٦) السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٣، زيدان، المدخل لدراسة الشريعة، ص١٣٨، ١٤٠.

(٧) الزرقا، الفقه الإسلامي ومدارسه، ص١٠١-١٠٢.

فمن الملاحظ أن حديثهم عن هذا المظهر كان على سبيل الإطلاق والإجمال، ولبيان ما نقصده بذلك نستعرض بعض السؤالات على سبيل المثال، مثل: هل هذا الإغلاق كان للاجتهاد المستقل أم المنتسب أم للجميع؟، ومن الذي نادى بهذا الإغلاق وأصدر الفتاوى بالمنع من الاجتهاد؟، ثم هذا الإلزام هل هو بالرجوع إلى أصول المذاهب الأربعة أو إلى فروعها؟، إلى غير ذلك من التفصيلات المهمة، والتي بدورها تساعد في تحرير محل الخلاف بشكل واضح، ونبين ذلك بالمثال الآتي: إن كان المقصود بإغلاق باب الاجتهاد منع وجود مجتهد مستقل بأصول جديدة خارجة عن تلك الأصول التي قررها الأئمة الأربعة، بمعنى أنه من غير الممكن للمتأخّر الخروج عن المسالك التي سلكها المتقدّمون، فيمكن حينئذ بحث هذه المسألة على وجهها التي تقتضيه، وكذا إنْ كان هذا الإغلاق بمعنى تقييد القضاة والمفتين بمذهب معين نظرًا لما تقتضيه المصلحة، أما إن كان المقصد من الإغلاق إنما هو في وجه مَن لم يتأهل للاجتهاد أو مَن يتّخذ الاجتهاد ذريعة للترخص والتشهي وتتبع الزلّات، فهذا مما لا يخالف عليه أحد من العلماء، ولا يعني سردنا لهذه الأمثلة عدم وجود أمثلة أخرى تدعو إلى منع الاجتهاد والدعوة إلى سدّ بابه لدوافع مختلفة، وإنما لبيان أهمية البحث في تحرير محل النزاع في هذه المسألة.

ويظهر أن التعبير بالسد أو الإغلاق لا يخرج عن أحد المرادات الآتية:

أولًا: بالنظر إلى الواقع والحكم بأنه لا يوجد من تتوافر فيه شروط الاجتهاد، وحينئذ يتحد مع ما سبق بحثه في الفرع السابق في مسألة خلوّ العصر من مجتهد(١).

(١) ينظر: ابن القيم، أعلام الموقعين، ج٣، ص١٦٥، ابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، ص٣٨٦.

ثانيًا: بالإجراء الوقائي الذي قام به بعض العلماء، وقد أرجعوا هذا الإجراء إلى مجموعة من العوامل، منها:

١. قعود "الهمم عن اكتساب مجموعة الصفات والعلوم اللغوية والشرعية بالقدر الذي يؤهل للاجتهاد في أحكام الشريعة"[١].

٢. صعوبة تحقيق هذه الصفات نظرًا لحال الزمان وبعده عن زمن التشريع وغير ذلك من الأسباب، بل قيل باستحالة ذلك، قال الشهاب الرملي (ت٩٥٧هـ): "فتأمل صعوبة هذه المرتبة أعني اجتهاد الفتوى الذي هو أدنى مراتب الاجتهاد، يظهر لك أن مدعيها فضلا عن مدعي الاجتهاد المطلق في حيرة من أمره فساد[٢] في فكره، وأنه ممّن ركب متنًا عمياء، وخبَط خبط عشواء. قال: من تَصوّر مرتبة الاجتهاد المطلق استحيا من الله تعالى أن ينسبها لأحد من أهل هذه الأزمنة"[٣].

وقال البساطي (ت٨٤٢هـ): "يقتضي أنّه ممكن، فإن عنى به أنه مجتهد في مذهب مالك فقد يدَّعى أنه ممكن، وإن أراد المجتهد في الأدلة فهذا غير ممكن، وقول بعض الناس إن المازري وصل إلى رتبة الاجتهاد كلام غير محقق؛ لأن الاجتهاد مبدؤه صحة الحديث عنده، وهو غير ممكن، ولا بد فيه من التقليد"[٤].

---

(١) الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٠٣.

(٢) لعلها: "وفساد". المثبت في المطبوع كما هو في المتن.

(٣) نقلاً عن المناوي. المناوي: زين الدين عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين، فيض القدير شرح الجامع الصغير، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ط١، ١٣٥٦هـ)، ج١، ص١١، ينظر: الحامد: محمد، لزوم اتباع مذاهب الأئمة حسماً للفوضى الدينية، (القاهرة: دار الأنصار، ط٣، ١٣٩٨هـ)، ص ١٢.

(٤) نقلاً عن الرعيني. الرعيني: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، (بيروت: دار الفكر، ط٣، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ج٦، ص٨٩.

٣. الخشية من فوضى الفتوى[١].

٤. "ضعف تمييز العامة بين من يُقتدى بهم ومن لا يقتدى بهم"[٢].

٥. الخشية من شذوذ الجاهل وتخبّط الأهوج في الأهواء العلمية[٣].

ولبيان ما سبق ذكره من العوامل نسوق الشواهد الآتية:

أ. قال ابن رجب (٧٩٥هـ): "ثم قلَّ الدين والورع، وكثُر من يتكلم في الدين بغير علم، ومن ينصب نفسه لذلك وليس هو له بأهل... ولكن بحمد الله ومنته انسدَّ هذا الباب الَّذي خطرُه عظيم وأمره جسيم، وانحسمت هذه المفاسد العظيمة وكان ذلك من لطف الله تعالى لعباده وجميل عوائده وعواطفه الحميمة، ومع هذا فلم يزل يظهر من يدَّعى بلوغ درجة الاجتهاد، ويتكلّم في العلم من غير تقليدٍ لأحد من هؤلاء الأئمة ولا انقياد، فمنهم من يسوغ له ذلك؛ لظهور صدقه فيما ادّعاه، ومنهم من ردَّ عليه قوله وكُذِّب في دعواه.

وأمَّا سائر الناس ممن لم يصل إلى هذه الدرجة فلا يسعه إلا تقليد أولئك الأئمة، والدخول فيما دخل فيه سائر الأمة"[٤].

ب. يقول ابن خلدون (٨٠٨هـ): "ووقف التّقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة ودرس المقلّدون لمن سواهم، وسدّ النّاس باب الخلاف وطرقه لمّا كثر تشعّب الاصطلاحات في العلوم، ولما عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد، ولمّا خشي من إسناد ذلك إلى غير أهله ومن لا يوثق برأيه ولا

---

(١) موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٥٦، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٦،

(٢) الزرقا، المدخل الفقهي العام، ص٢٠٣.

(٣) المرجع السابق.

(٤) ابن رجب، مجموع الرسائل، ج٢، ٦٢٣-٦٢٤، ينظر: ابن رجب، مجموع الرسائل، ج٢، ص٦٢٥.

بدينه فصرّحوا بالعجز والإعواز، وردّوا النّاس إلى تقليد هؤلاء كلّ من اختصّ به من المقلّدين. وحظروا أن يتداول تقليدهم لما فيه من التّلاعب ولم يبق إلّا نقل مذاهبهم، وعمل كلّ مقلّد بمذهب من قلّده منهم بعد تصحيح الأصول واتّصال سندها بالرّواية لا محصول اليوم للفقه غير هذا. ومدّعي الاجتهاد لهذا العهد مردود على عقبه مهجور تقليده وقد صار أهل الإسلام اليوم على تقليد هؤلاء الأئمّة الأربعة"[1].

ج. قال محمد الحامد (١٣٨٩هـ): "والذي علينا علمه والعمل به، وهو ما قرره فقهاؤنا رحمهم الله تعالى من أنّ الاجتهاد المطلق في الأحكام ممنوع بعد أن مضت أربعمائة سنة من هجرة سيدنا ومولانا محمد رسول الله، عليه وآله الصلاة والسلام، وهذا ليس حجرًا على فضل الله تعالى، أن يمنح ناسًا من متأخري هذه الأمة مثل ما منح ناسًا من متقدميها، كلّا فإنّه لا حجر على فضل ربّنا سبحانه، ولكن لئلّا يدّعي الاجتهاد من ليس من أهله، فنقع في فوضى دينية واسعة، كالتي وقعت في الأمم قبلنا.

من أجل ذلك رأى العلماء الأتقياء إقفال هذا الباب إشفاقًا على هذه الأمة أن تقع في الخبط والخلط، باتباعها أدعياء الاجتهاد الذّين ليست لهم مؤهّلات المجتهدين"[2].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٥٦٦.

(٢) الحامد، لزوم اتباع مذاهب الأئمة، ص٩-١٠، ينظر: الحامد، لزوم اتباع مذاهب الأئمة، ص١٤.

د. يقول مصطفى الزرقا (١٤٢٠هـ): "كان هذا الإقفال تدبيرًا وقائيًا حين لحظ فقهاء المذاهب الأربعة أن بعض المتعالين أو المغرورين بأنفسهم، أو بعض العلماء غير الأتقياء قد سخروا علمهم للارتزاق لإرضاء الحكام الإداريين فيما يصدرونه لهم من فتاوى توافق رغباتهم"[١].

ثالثًا (من مرادات القول بإغلاق باب الاجتهاد): القول بعدم إمكان وجود مجتهد مستقل بعد الأئمة الأربعة.

يقول السيوطي: "والتحقيق في ذلك أن المجتهد المطلق أعم من المجتهد المستقل، وغير المجتهد المقيد، فإن المستقل هو الذي استقل بقواعده لنفسه يبني عليها الفقه خارجًا عن قواعد المذاهب المقررة، وهذا شيء فُقد من دهر، بل لو أراده الإنسان اليوم لامتنع عليه ولم يجز له، نص عليه غير واحد"[٢].

وهناك مراد رابع وهو الدعوى التي نصّ عليها بعض المتأخرين؛ كالنفراوي (١١٢٦هـ)[٣]، والعلوي (١٢٣٣)[٤]، والصاوي (١٢٤١هـ)[٥]، وغيرهم[٦]، من أن الإجماع على اتباع المذاهب الأربعة

---

(١) الزرقا، الفقه الإسلامي ومدارسه، ص١٠٢.

(٢) السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، ص٣٨-٣٩، ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ج٦، ص٢٠٩، ٢٩١، السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، ص٣٩-٤٢.

(٣) النفراوي: شهاب الدين أحمد بن غانم بن سالم، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، (بيروت: دار الفكر، د.ط، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، ج٢، ص٣٥٦.

(٤) العلوي: عبدالله بن إبراهيم الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود، (المغرب: مطبعة فضالة، د.ط، د.ت)، ج٢، ص٣٥٢.

(٥) يقول محمد الأمين الشنقيطي بعدما مثل بما ذكره الصاوي وأن في قوله دلالة على جواز التقليد في مخالفة النص: "وعليه أكثر المقلدين للمذاهب في هذا الزمان وأزمان قبله". الصاوي: أحمد بن محمد، حاشية الصاوي على تفسير الجلالين، تحقيق: علي محمد الضباع، (بيروت: دار الجيل، د.ط، د.ت)، ج٣، ص٩، الشنقيطي، أضواء البيان، ج٧، ص٥١٨.

(٦) الشنقيطي: محمد الخضر، قمع أهل الزيغ والإلحاد عن الطعن في تقليد أئمة الاجتهاد، تحقيق: جمال السيد رفاعي الشايب، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، د.ط، د.ت)، ص١٤٧.

ومنع الخروج عنها، هو في حقيقته لا يخرج كونه نتيجة من نتائج المرادات السابقة، ومن المؤثرات في هذا القول المسألة المعروفة بإحداث قول ثالث[١]، يقول العلوي في نظمه:

"والمجمع اليوم عليه الأربعة ... وقَفوُ غيره الجميع منعه

حتى يجيء الفاطمي المجدِّدُ ... دين الهدى لأنه مجتهد"[٢]

ثم يؤكد المراد في شرحه: "يعني أنه وقع الإجماع اليوم على وجوب تقليد المذاهب الأربعة، أعني مذهب مالك ومذهب أبي حنيفة ومذهب الشافعي ومذهب أحمد، ومنع جميع العلماء قفوَ –أيْ اتباع– مذهب مجتهد غيرهم من القرن الثامن الذي انقرض فيه مذهب داوود إلى هذا القرن الثاني عشر، وهلُمّ جرًّا سواء كان اتباع التزام أو مجرد تقليد في بعض المسائل وإنما وقع الإجماع عليها. قال الحطاب (٩٥٤هـ) في شرح خليل: لأنها انتشرت حتى ظهر فيها تقييد مطلقها وتخصيص عامها وشروط فروعها، فإذا أطلقوا حكمًا في موضع وجد مكملًا في موضع آخر وأما غيرهم فتنقل عنهم الفتاوي مجردة، فلعل لها مكملًا أو مقيدًا أو مخصصًا لو انضبط كلام قائله لظهر، فيصير في تقليده على غير ثقة. انتهى.

ومن دون مذهبه كداوود فقد انقرض وصار كأن لم يدون، والظاهر أن مذهب مالك يتعين على جلّ أهل المغرب، إذ لا يكاد يوجد فيه أحد يعرف فقه غيره من المذاهب الثلاثة الأخرى، ولا كتاب

---

(١) "...وكذا إذا اختلف التابعون جاز للتابعين إحداث ثالث دون تابع التابعين وهكذا، لما في الخروج عن اتباع المجتهدين من خرق الإجماع، وقد انعقد إجماع المسلمين اليوم على وجوب متابعة واحد من الأئمة الأربع". النفراوي، الفواكه الدواني، ج٢، ص٣٥٦.

(٢) العلوي، نشر البنود، ج٢، ص٣٥٢.

مؤلَّف في ذلك وكذا يتعين مذهب أبي حنيفة في أرض الروم لما ذكر، ومنع تقليد غير الأربعة مستمر إلى ما أشار إليه بقوله:

حتى يجيء الفاطمي المجدد ... دين الهدى لأنه مجتهد

يعني أنه إذا جاء الفاطمي وهو المهدي المنتظر لا يلزم تقليد الأربعة بل يجوز لمن تمذهب بمذهب من الأربعة أن ينتقل لمذهبه"[١].

ومهما كان من المرادات المذكورة فإننا من النادر أن نجد من العلماء من يصرح بإغلاق باب الاجتهاد، وإنما تجد هذا الإغلاق جلياً بإجراءات جعلت الوصول إلى هذه المرتبة شيئا أقرب للمستحيل، حتى تكرر الإنكار على من يسعى لدرك رتبة الاجتهاد، وفي ذلك يقول أبوشامة المقدسي (ت٦٦٥هـ): "حتى صاروا ممن يروم رتبة الاجتهاد يعجبون، وله يزدرون"[٢].

ويقول السيوطي: "فإن الناس قد غلب عليهم الجهل وعمهم، أعماهم حب العناد وأصمهم، فاستعظموا دعوى الاجتهاد، وعدوه منكرًا بين العباد، ولم يشعر هؤلاء الجهلة أن الاجتهاد فرض من فروض الكفايات في كل عصر، وواجب على أهل كل زمان أن يقوم به طائفة في كل قطر"[٣].

---

(١) العلوي، نشر البنود، ج٢، ص٣٥٢.

(٢) أبو شامة، خطبة الكتاب المؤمل، ص١٠٠، ينظر: ابن العربي، العواصم من القواصم، ص٣٦٩، ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٥٦٦، الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ٣٢٦، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٦٨، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٩، الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٧١.

(٣) السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، ص٢.

الفرع الثالث: تبني بعض الآراء الأصولية التي تعزز الجمود الفقهي:

تقدمت الإشارة إلى قول محمد سلام مدكور أن هناك من أفتى بمنع الانتقال من مذهب إلى مذهب، ورجّحت عدم دلالة ذلك على التعصب، إلا ما يروى أنه وقع من بعض الحنفية، ثم أخرنا الكلام في المسألة وبيان آراء العلماء فيها، وهل هناك من منع الخروج عن المذهب، وذلك نظرًا إلى عدّ بعض الباحثين في تاريخ الفقه كالحجوي القولَ بأنّ على العامي التزام مذهب معين، سببًا من أسباب الجمود، فيقول بعد أن نقل كلام السبكي في جمع الجوامع: "وبمثل هذه الأقوال نشأ الجمود، وتأخر الفقه"(١).

وفيما يلي نستعرض آراء العلماء في مسألة التزام العامي مذهبًا معينًا:

توصيف المسألة وتحرير محل الخلاف: إن هذه المسألة هي وليدة مجموعة من المسائل؛ من ذلك: مسألة: هل كل مجتهد مصيب؟، ومسألة: اجتهاد المقلد فيمن يقلده، وهل يلزمه تقليد الفاضل دون المفضول؟، كما أن هناك مسائل ساهمت –بالإضافة إلى ما سبق– في تداخل بعض الأقوال، مثل مسائل الإلزام في باب المفتي والمستفتي.

وأما محل الخلاف في المسألة فهو كالآتي:

- إن الخلاف إنما في وجوب ذلك لا في جوازه.
- وإنه في العامّيّ أو من لم يتأهل للاجتهاد لا في من بلغ رتبة الاجتهاد(٢).

---

(١) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٤٧٣.

(٢) ينظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج١، ص٦٣، ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، ص١٦٢، النووي، المجموع، ج١، ص٥٥، ابن حمدان، صفة المفتي والمستفتي، ص٧٢، الصفي الهندي: صفي الدين محمد بن عبدالرحيم،

- وأنه في ما بعد تدوين المذاهب الأربعة لا قبلها[١]، وحدد بعضهم كالعلوي الشنقيطي ذلك من القرن الثامن؛ وذلك لانقراض مذهب داود فيه[٢].

القول الأول: يلزمه، قول عند المالكية[٣]، والشافعية[٤]، وبعض الحنابلة[٥].

ثم من قال بوجوب الالتزام من جهة الأصل اختلفوا هل له الخروج عنه على قولين:

الأول: ليس له الخروج[٦].

نهاية الوصول في دراية الأصول، تحقيق: صالح اليوسف، وسعد السويح، (مكة المكرمة: المكتبة التجارية، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، ج٨، ص٣٩٠٩، ابن رجب، مجموع الرسائل، ج٢، ص٦٢٤، ٦٢٦، النفراوي، الفواكه الدواني، ج٢، ص٣٥٦، نشر البنود، ج٢، ص٣٤٨، ٣٥٢، ابن عليش: أبو عبدالله محمد بن أحمد بن محمد، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، ج١، ص٦٠.

(١) ينظر: الجويني، البرهان، ج٢، ص٦٥٣، القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج١، ص٦١-٦٣، ٦٧، ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، ص١٦٢، الصفي الهندي، نهاية الوصول، ج٨، ص٣٩٢٠، الزركشي، البحر المحيط، ج٦، ص٣١٩-٣٢١، ابن رجب، مجموع الرسائل، ج٢، ص٦٢٣-٦٢٦، ابن أمير حاج: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد، التقرير والتحبير، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ج٣، ص٣٥٣-٣٥٤، النفراوي، الفواكه الدواني، ج٢، ص٣٥٦، العلوي، نشر البنود، ج٢، ص٣٥٢، الباني، عمدة التحقيق، ص١٧٢.

(٢) العلوي، نشر البنود، ج٢، ص٣٥٢.

(٣) القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج١، ص٦٢-٦٣، النفراوي، الفواكه الدواني، ج٢، ص٣٥٦، العلوي، نشر البنود، ج٢، ص٣٥٢، ينظر: ابن عليش، فتح العلي المالك، ج١، ص٦٠.

(٤) قال به: الكيا، والجويني، والغزالي، وابن الصلاح، والصفي الهندي، والسبكي، وغيرهم. الجويني، البرهان، ج٢، ص٦٥٣، الغزالي، المستصفى، ج٢، ص١١٣٥، ابن الصلاح، أدب االمفتي والمستفتي، ص١٦٢، نهاية الوصول، ج٨، ص٣٩٢٠، السبكي، جمع الجوامع، ص١٢٣، ينظر: النووي، روضة الطالبين، ج١١، ص١١٧، الزركشي، البحر المحيط، ج٦، ص٣١٩-٣٢٠، المناوي، فيض القدير، ج١، ص٢١٠.

(٥) ابن حمدان، صفة المفتي والمستفتي، ص٧٢، ٧٤، ابن رجب، مجموع الرسائل، ج٢، ص٦٢٤، ينظر: آل تيمية، المسودة، ص٤٧٢

(٦) اختاره الجيلي، وابن الصلاح. ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، ص١٦١، ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ج٦، ص٣٢٠.

الثاني: جواز الخروج مع المنع في بعض الصور، وهو قول أكثر الملزمين، وهذا المنع قد يشترك فيه القائلون بعدم وجوب التزام العامي مذهبًا معينًا، وذلك إن التزمه، ويكون خلافهم من جهة الأصل، والصور الممنوعة كالآتي:

أ. منع الخروج بتتبع الرخص:

وعند التأمل نجد مسألة تتبع الرخص كانت حاضرة حضورًا رئيسيًا في هذه المسألة وفي المسائل التي تولدت منها هذه المسألة، كما أن لها تأثيرًا كبيرًا دافعًا للقول بوجوب التزام العامي بمذهب، وكذا من أطلق القول بمنع الخروج من المذهب، ولذا نجد المحققين كالنووي والزركشي يقولون بعد ذكرهم قول المانعين: "ولعل من منعه لم يثق بعدم تلقّطه"[1]، ويدل على قولهم قول ابن الصلاح: "ووجهه: أنه لو جاز له إتباع أي مذهب شاء لأفضى إلى أن يلتقّط رخص المذاهب متبعًا هواه، ومتخيرًا بين التحريم والتجويز، وفي ذلك انحلال ربقة التكليف، بخلاف العصر الأول، فإنه لم تكن المذاهب الوافية بأحكام الحوادث حينئذ قد مهدت وعرفت، فعلى هذا يلزمه أن يجتهد في اختيار مذهب يقلده على التعيين"[2].

---

(١) يقول ابن الهمام: "والغالب أن مثل هذه إلزامات منهم لكف الناس عن تتبع الرخص"، ويقول ابن أمير حاج: "إن مثل هذه التشديدات التي ذكروها في المنتقل من مذهب إلى مذهب إلزامات منهم لكف الناس عن تتبع الرخص". روضة الطالبين، ج١١، ص١١٧، الزركشي: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق: سيد عبدالعزيز، وعبدالله ربيع، (القاهرة: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م)، ج٤، ص٦١٩، ابن الهمام، فتح القدير، ج٧، ص٢٥٨، ينظر: العطار، الحاشية على شرح المحلي، ج٢، ص٤٤٢.

(٢) وبنحوه قول الجيلي (٦١٨هـ)، وابن المنير (٦٨٣هـ) نقله الزركشي. ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، ص١٦٢، الزركشي، البحر المحيط، ج٦، ص٣١٩-٣٢٠، ينظر: ابن حمدان، صفة المفتي والمستفتي، ص٧٢.

وأما تتبع الرخص فالأكثر على منعه[١]، نظرًا لما في تتبع الرخص من عمل بالهوى والتشهي، ومن خالف في ذلك وأجازه أجازه باعتبار أن الأخذ بالأهون مما دعت إليه الشريعة، لا أن العمل بالهوى والتشهي جائز[٢]، وفيما يلي بيان قول المجيزين:

قال ابن الهمام (٨٦١هـ): "ويتخرج منه جواز اتباعه رخص المذاهب، ولا يمنع منه مانع شرعي، إذ للإنسان أن يسلك الأخف عليه إذا كان له إليه سبيل بأن لم يكن عمل بآخر فيه"[٣].

وسلك بعض المجيزين كالقرافي[٤] مسلك بيان الفرق بين التتبع الجائز والممنوع، يقول القرافي: "فإن أراد رحمه الله بالرخص [أي في منعه بتتبعها] هذه الأربعة [أي الإجماع أو القواعد أو النص أو

---

(١) نسب تاج الدين السبكي إلى أبي إسحاق المروزي القول بجواز تتبع الرخص، وقد تكلم جماعة من أهل العلم في هذه النسبة، بل أثبتوا لأبي إسحاق القول بفسق متتبعها. وحكى العطار أن العز بن عبدالسلام قال بتتبع الرخص، حيث نقل عنه قوله:"لأن الناس من لدن الصحابة إلى أن ظهرت المذاهب يسألون فيما يسنح لهم العلماء المختلفين من غير نكير سواء اتبع الرخص في ذلك أو العزائم"، وما وقفت عليه في المطبوع من كلام العز بن عبدالسلام ليس فيه اتباع الرخص إلا أن هذه النسبة مشتهرة في مصنفات الشافعية، ففي المطبوع: "لأن الناس لم يزالوا من زمن الصحابة إلى أن ظهرت المذاهب الأربعة يقلدون من اتفق من العلماء من غير نكير من أحد يعتبر إنكاره"، وحكى الإجماع على منع تتبع الرخص: ابن عبدالبر، وشهاب الدين النفراوي.
ينظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم، ج٢، ص١١٩، الغزالي، المستصفى، ج٢، ص١١٣٥-١١٣٦، القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج١، ص٦٢، العز بن عبدالسلام، قواعد الأحكام، ج٢، ص١٥٩، النووي، روضة الطالبين، ج١١، ص١١٧، آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، ص٥١٨، ابن القيم، أعلام الموقعين، ج٥، ص١٨٤، السبكي، جمع الجوامع، ص١٢٣، ابن مفلح، أصول الفقه، ج٤، ص١٥٦٣، الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص١٢٣، ج٥، ص٩٩، الزركشي، البحر المحيط، ج٦، ص٣٢٤، الزركشي، تشنيف المسامع، ج٤، ص٦٢١، المحلي: جلال الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد، البدر الطالع في حل جمع الجوامع، تحقيق: مرتضى علي الداغستاني، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)، ج٢، ص٤٠٧-٤٠٨، المرداوي، التحبير شرح التحرير، ج٨، ص٤٠٩٠، ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ج٤، ص٥٧٧-٥٧٨، المناوي، فيض القدير، ج١، ص٢١٠، ابن نظام الدين، فواتح الرحموت، ج٢، ص٤٣٧-٤٣٨، النفراوي، الفواكه الدواني، ج٢، ص٣٥٦، العطار، حاشية العطار، ج٢، ص٤٤٢.
(٢) ينظر: ابن نظام الدين، فواتح الرحموت، ج٢، ص٤٣٧-٤٣٨.
(٣) ابن الهمام: كمال الدين محمد بن عبد الواحد، التحرير في أصول الفقه، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، د.ط، ١٣٥١هـ)،ص٥٥٢، ينظر: البهاري، مسلم الثبوت، ج٢، ص٣٥٦.
(٤) القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص٤٣٢.

القياس] فهو حسن متعين... وإن أراد بالرخص ما فيه سهولة على المكلف كيف كان، يلزمه أن يكون مَن قلّد مالكًا في المياه والأرواث وترك الألفاظ في العقود مخالفًا لتقوى الله تعالى، وليس كذلك"[١].

ب. الخروج في المسائل التي عمل بها:

حكى الآمدي[٢] ،وابن الحاجب[٣] ،والصفي الهندي[٤]، وابن الهمام[٥]، الاتفاق على المنع إذا ما عمل، وهو قول الأكثر[٦]، إلا أن في حكاية الاتفاق نظر[٧].

ويذهب المناوي، وابن عابدين مفسرين هذا القول بالاتفاق على أنه محمول على أحد أمرين:

الأول: "على ما إذا بقي من آثار الفعل السابق أثر يؤدي إلى تلفيق العمل بشيء لا يقول به من المذهبين"[٨].

---

(١) حسنه العلوي، وبنحو هذا التفصيل ذكره العطار بعد أن رجح جواز تتبع الرخص، يقول في بيان الممنوع منها: "فلعله محمول على من تتبعها عن غير تقليد لمن قال بها أو على الرخص المركبة في الفعل الواحد". القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص٤٣٢، العلوي، نشر البنود، ج٢، ص٣٤٩-٣٥٠، العطار، حاشية العطار، ج٢، ص٤٤٢.

(٢) وإن حكى الاتفاق على المسألة إلا أنه على الأرجح لا يذهب إلى الإلزام، وكذا ابن الحاجب والصفي الهندي. الإحكام، ج٤، ص٢٣٧-٢٣٨.

(٣) ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل، ج٢، ص١٢٦٤-١٢٦٥.

(٤) صفي الدين الهندي، نهاية الوصول، ج٨، ص٣٩١٩.

(٥) ابن الهمام، التحرير، ص٥٥١.

(٦) السبكي، جمع الجوامع، ص١٢٣، المرداوي، التحبير شرح التحرير، ج٨، ص٤٠٩٦، ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ج٤، ص٥٧٩، الحصكفي، الدر المختار، ص١٦، البهاري، مسلم الثبوت، ج٢، ص٣٥٥-٣٥٦، العلوي، نشر البنود، ج٢، ص٣٤٨.

(٧) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ج٦، ص٣٢٤، ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج١، ص٧٥.

(٨) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج١، ص٧٥، ينظر: المناوي، فيض القدير، ج١، ص٢١٠-٢١١.

الثاني: على أنه "محمول على منع التقليد في تلك الحادثة بعينها لا مثلها"[١].

ثم نتبع هذه الصور بصور ذكرها بعض العلماء ممن لم يقولوا بوجوب التزام العامي لمذهب معين، أو ممن لم يثبت عندي أنهم يقولون بالإلزام:

ج. أن ينتج عن ذلك نقض حكم الحاكم، ذكره العزّ بن عبد السلام[٢]، والقرافي[٣].

د. أن ينتج عن ذلك الانتقال تلفيق صورة يقع الإجماع على بطلانها[٤].

ي. ألَّا يكون الانتقال لأغراض غير دينية، يقول ابن تيمية: "ولا ريب أن التزام المذاهب والخروج عنها إن كان لغير أمر ديني، مثل: أن يلتزم مذهبًا لحصول غرض دنيوي من مال أو جاهٍ ونحو ذلك، فهذا مما لا يحمد عليه، بل يذم عليه في نفس الأمر؛ ولو كان ما انتقل إليه خيرًا مما انتقل عنه"[٥].

---

(١) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج١، ص٧٥، ينظر: المناوي، فيض القدير، ج١، ص٢١٠-٢١١.

(٢) ابن عبدالسلام، قواعد الأحكام، ج٢، ص١٥٨.

(٣) القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص٤٣٢، العلوي، نشر البنود، ص٣٤٩.

(٤) نقله ابن أمير حاج عن الروياني، والقرافي عن الزناتي، والزركشي عن ابن دقيق العيد، ولم أقف عليه. القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص٤٣٢، الزركشي، البحر المحيط، ج٦، ص٣٢٢، ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ج٣، ص٣٥٢، الحصكفي، الدر المختار، ص١٦، العلوي، نشر البنود، ج٢، ص٣٤٩.

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٢٢٢، ينظر: العلوي، نشر البنود، ج٢، ص٣٥١.

القول الثاني: لا يلزمه، وهو قول الحنابلة[١]، وقول عند الحنفية[٢]، والمالكية[٣]، والشافعية[٤]، وأصحاب هذا القول أكثرهم على أن له الخروج –وإن التزم– إلّا ما وقع المنع عليه في بعض الصور[٥].

هذا فيما يتعلق في التزام مذهب، وحكم الخروج عنه في بعض المسائل، أما الانتقال الكليّ، وهو الانتقال من التمذهب بمذهب معين إلى التمذهب بمذهب آخر، فالقائلون بالمنع في هذه المسألة صنفان، صنف أطلق الحكم بالمنع، وهو ما يروى أن بعض الحنفية قد قاله، وقد سبق بيانه، وآخر أجازه من حيث الأصل، ومنعه نظرًا للباعث على الانتقال، وبيان قول الصنف الثاني في الآتي:

---

(١) آل تيمية، المسودة، ص٤٧٢، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٢٠٨–٢٠٩، ص٢٢٢، أعلام الموقعين، ج٥، ص١٨١–١٨٢، ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ج٤، ص٥٧٤، المرداوي، التحبير شرح التحرير، ج٨، ص٤٠٨٧.

(٢) اختاره كمال الدين ابن الهمام، وصححه ابن أمير حاج، وابن عابدين. ابن الهمام، التحرير، ص٥١١، ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ج٣، ص٣٥٠، ابن عابدين، حاشية الدر، ج١، ص٤٨، البهاري، مسلم الثبوت، ج٢، ص٣٥٦، ينظر: ابن الهمام، فتح القدير، ج٧، ص٢٥٧–٢٥٨.

(٣) ومن المالكية: يحيى الزناتي، والقرافي. القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص٤٣٢.

(٤) ومن الشافعية: ابن برهان، والرافعي، والآمدي، وابن عبدالسلام، والنووي، والزركشي. الآمدي، الإحكام، ج٤، ص٢٣٨، النووي، روضة الطالبين، ج١١، ص١١٧، العز بن عبدالسلام، قواعد الأحكام، ج٢، ص١٥٩ ،الزركشي، البحر المحيط، ج٦، ص٣١٩–٣٢٠.

(٥) ينظر: آل تيمية، المسودة، ص٤٧٢، ٥١٢، الزركشي، البحر المحيط، ج٦، ص٣٢٠–٣٢٢، ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ج٣، ص٣٥٠، ٣٥٢، ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج١، ص٤٨، ابن نظام الأنصاري، فواتح الرحموت، ج٢، ص٤٣٧–٤٣٨.

يمنعون باعتبار الباعث على الانتقال، فيمنعون إن كان الغرض دنيويًا[١]، ويكرهون له الانتقال إن كان لا لغرض دينيّ[٢]، ويعللون ذلك بأنه "قد حصل فقه ذلك المذهب ويحتاج إلى زمن آخر لتحصيل ذلك المذهب، فيشغله ذلك عمّا هو الأهم من العمل بما تعلمه، وقد ينقضي العمر قبل حصول المقصود من المذهب الثاني"[٣].

والحاصل من كل ما تقدم أن أكثر العلماء على جواز خروج العامّي ومن في حكمه من مذهب إلى آخر، وحتى من خالف ومنع ذلك منعه لأمر يراه لازمًا يترتب عليه مفسدة شرعية، وأما مسألة إلزام العامي بمذهب، وإن كنت أرجح عدم الإلزام، إلا أنه لم يظهر لي كونها ساهمت في تأخر الفقه، ناهيك عن التعصب، إلّا ما قد يقع من الحجر على أهل العلم، بحجة كونهم لم يتأهلوا بعد للاجتهاد، فحينئذ محل الإشكال في تحرير معالم المتأهل للاجتهاد، وبحث شروطه، وبيان الفرق بينه وبين مَن هو في حكم العامي، ومع ذلك فإني لا أستبعد أن مثل هذه المسائل تكون قد ساهمت من خلال تقريرها إلى الوصول إلى بعض المعاني التي لا يقبلها العلماء.

---

(١) يقول السيوطي مبيناً أن من كان غرضه دنيويًا على حالين: "أحدهما: أن يكون عارياً من معرفة الفقه، وليس له من مذهب إمامه سوى اسم شافعي، أو حنفي...وهذا أمره أخف لا يصل إلى حد التحريم، لأنه إلى الآن عامي لا مذهب له يحققه فهو يستأنف مذهباً جديداً. ثانيهما: أن يكون فقيهاً في مذهبه ويريد الانتقال لهذا الغرض فهذا أمره أشد وعندي أنه يصل إلى حد التحريم لأنه تلاعب بالأحكام الشرعية لمجرد غرض الدنيا". ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٢٢٢، السيوطي، جزيل المواهب، ص٤٢، العلوي، نشر البنود، ج٢، ص٣٥١.

(٢) يقول المطيعي: "ولو سلمنا جدلاً أن ما ذكره المتأخرون من التشديد في حقِّ من انتقل من مذهب إلى مذهب صحيح مبنيٌّ على حجة، فالواجب حمله على من ينتقل عن مذهبه بالكلية بلا برهان يدعوه إلى ذلك ويحمله عليه، ويرجِّح ما انتقل إليه على ما انتقل عنه، بل كان انتقاله لمجرد التهاون وعدم المبالاة، أو لاتِّباع هوى النفس وشهواتها... فإن الانتقال من مذهب إلى مذهب، لا للتخفيف على نفسه، ولا للترجيح، بل لاتباع الهوى والأغراض الفاسدة والشهوات الرذيلة مستقبح، وأما الانتقال لغرض صحيح فلا بأس به".

ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٢٢٢، السيوطي، جزيل المواهب، ص٤٤، العلوي، نشر البنود، ج٢، ص٣٥١، الشنقيطي، قمع أهل الزيغ والإلحاد، ص٩١، المطيعي، رسالة في بيان الكتب التي يعول عليها، ص٥٢-٥٣.

(٣) السيوطي، جزيل المواهب، ص٤٤، ينظر: العلوي، نشر البنود، ج٢، ص٣٥٠-٣٥١.

ومن التفسيرات المحتملة لقول الحجوي السابق، أنه نظر إلى حاجة العصر وضرورة تشريع قانون يضبط القضاء من التلاعب والفوضى، وتعارض ذلك مع القول بمنع الخروج، ويرجح ذلك أنه أتبعه بمبحث: "هل يجوز الخروج عن المذاهب لضرورة أو مصلحة الأمة، وحال القضاء في هذه الأزمان، وكيف ينبغي إصلاحه"[١]، وفي هذا المبحث وانطلاقًا من بيان أن اختيار السبكي المنعَ انتقده عليه جمع من العلماء، إلى الدعوة إلى مراعاة حال العصر وضروراته، وسيأتي الكلام عليه في موضع لاحق.

الفرع الرابع: الكتب المتداولة وطريق التعلم:

ويشتمل هذا الفرع على مسألتين:

المسألة الأولى: الفقه الافتراضي:

ينقسم الباحثون في تاريخ الفقه في الحكم على الفقه الافتراضي أو التقديري في سياق تراجع الفقه إلى قسمين: فمنهم رجح دلالته على التراجع والضعف؛ كالحجوي[٢]، والزرقا[٣]، وعمر الأشقر[٤]، ومنهم من جعله أمرًا لا بد منه لنمو الفقه[٥]، ثم منعه في بعض الصور؛ كمحمد أبي زهرة[٦].

---

(١) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٤٧٦، ينظر: الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٤٧٦-٤٨١، مذكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٦.

(٢) الحجوي، الفكر السامي، ج١، ص٤٢٣.

(٣) الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٠٢.

(٤) الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٨٥.

(٥) أبو زهرة، أبو حنيفة، ص٢١٩.

(٦) المرجع السابق.

وبالنظر إلى مآخذ القائلين بأنه سبب للضعف، يتجلى أن الرؤية واحدة عند الجميع، وهي منعه في صور معينة، وأنه لا خلاف بينهم عند التحقيق وبين أبي زهرة، وبالأخص الحجوي، والزرقا، ومما يدلل على ذلك ما قاله الحجوي عن الفقه التقديري عند أبي حنيفة، حيث يقول: "أما أبو حنيفة فهو الذي تجرّد لفرض المسائل وتقدير وقوعها وفرض أحكامها، إما بالقياس على ما وقع، وإما باندراجها في العموم مثلًا، فزاد الفقه نموًّا وعظمة، وصار أعظم من ذي قبل بكثير"[١].

أما المآخذ فهي كالآتي:

المأخذ الأول: أنه يساهم في تضخيم الفقه، مما يغرق المتعلم في الفروع النادرة عن النظر في الأصول[٢].

المأخذ الثاني: أنهم "أكثروا باتساع دائرة الخيال... وكلها مسائل تفنى الأعصار ولا تقع واحدة منها"[٣]، يقول أبو زهرة بعد قوله إن الفرض أمر لا بدّ منه: "ولكن في حدود الممكن القريب الوقوع، لا المستحيل"[٤].

ثم يلخص الحجوي المأخذين السابقين بقوله: "ولا غرابة في كون الزيادة في الشيء تؤدّي إلى نقصانه"[٥].

---

(١) الحجوي، الفكر السامي، ج١، ص٤١٩، ينظر: الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٠٢..

(٢) الحجوي، الفكر السامي، ج١، ص٤٢٣، ج٢، ص١١٣، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٠٢.

(٣) الحجوي، الفكر السامي، ج١، ص٤٢٣، ينظر: الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٢٧٢-٢٧٣، أبو زهرة، أبو حنيفة، ص٢١٩، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٠٢.

(٤) أبو زهرة، أبو حنيفة، ص٢١٩.

(٥) الحجوي، الفكر السامي، ج١، ص٤٢٣.

والذي أرجّحه –مع وجاهة ما ذكر– أن التقدير مجال مهم للدربة على الأصول والقواعد وضبطها، فإن خرجت عن هذا الإطار، بحيث أخذت حيزًا مساويًا للأصول، أو أكبر منه، أو كانت مقدمة على الأصول، فهنا تكمن المشكلة في مراعاة الأولويات، فإن حدث خلل في مراعاة الأولويات كان ذلك مؤذِنًا بتراجع الفقه وضعفه.

وفي أهمية مراعاة الأولويات يقول الحافظ ابن حجر: "وفي الحديث[1] إشارة إلى الاشتغال بالأهم المحتاج إليه عاجلًا عّما لا يحتاج إليه في الحال، فكأنه قال: عليكم بفعل الأوامر واجتناب النواهي، فاجعلوا اشتغالكم بها عوضًا عن الاشتغال بالسؤال عمّا لم يقع، فينبغي للمسلم أن يبحث عما جاء عن الله ورسوله، ثم يجتهد في تفهم ذلك والوقوف على المراد به، ثم يتشاغل بالعمل به، فإن كان من العلميات يتشاغل بتصديقه واعتقاد حقيقته، وإن كان من العمليات بذل وسعه في القيام به فعلًا وتركًا، فإن وجد وقتًا زائدًا على ذلك فلا بأس بأن يصرفه في الاشتغال بتعرف حكم ما سيقع على قصد العمل به أن لو وقع، فأما إن كانت الهمة مصروفة عند سماع الأمر والنهي إلى فرض أمور قد تقع وقد لا تقع مع الإعراض عن القيام بمقتضى ما سمع، فإن هذا مما يدخل في النهي، فالتفقه في الدين إنما يحمد إذا كان للعمل لا للمراء والجدال"[2].

---

(١) عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «دعوني ما تركتكم، إنما أهلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم». صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ج٩، ص٩٤–٩٥، رقم (٧٢٨٨).

(٢) ابن حجر، فتح الباري، ج١٣، ص٢٦٣–٢٦٤، ينظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، ج١، ص٢٤٢، أبو شامة، خطبة الكتاب المؤمل، ص٩٦.

المسألة الثانية: الاختصار[١] والمختصرات في التأليف والتدريس:

من الأوصاف الملازمة لمرحلة الضعف والجمود عند الباحثين في تاريخ الفقه الانشغال بالاختصار والمختصرات، فلا تجد أحدهم عند حديثه عن المرحلة إلّا ويتطرق لهذه الطريقة في التأليف والتدريس، مدلّلًا بها على تراجع الحالة العلمية وتدنيها[٢]، فهي سبب من أسباب فساد الفقه بل العلوم كلها، كما يقول الحجوي[٣].

وعند تأمل ما سطره الباحثون في تاريخ الفقه عن الاختصار والمختصرات يتجلى أنها فكرة غير مستحسنة ابتداء، وأن بعضهم كالحجوي لا يراها من سبل التأليف الناجعة والمفيدة، وذلك كما أشار

---

(١) اختصار الكلام لغة: إيجازه. والاختصار في الكلام: أن تدع الفضول وتستوجز الذي يأتي على المعنى. والاختصار: حذف الفضول من كل شيء.
وفي الاصطلاح: "تقليل المباني مع إبقاء المعاني أو حذف عرض الكلام"، يقول ابن قدامة: "والاختصار: هو تقليل الشيء، وقد يكون اختصار الكتاب بتقليل مسائله، وقد يكون بتقليل ألفاظه مع تأدية المعنى". ابن قدامة، المغني، ج١، ص٧، ابن منظور، لسان العرب، ج٤، ص٢٤٣، أبو البقاء الكفوي: أيوب بن موسى الحسيني القريمي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، د.ت)، ص٦٠ ، ينظر: النووي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، تهذيب الأسماء واللغات، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ج٣، ص٩٠-٩١.

(٢) يقول الذهبي في إشارة منه لدلالة المختصرات على تراجع العلم: "...ثم من بعد هذا النمط تناقص الاجتهاد، ووضعت المختصرات، وأخلد الفقهاء إلى التقليد، من غير نظر في الأعلم، بل بحسب الاتفاق، والتشهي، والتعظيم، والعادة، والبلد". الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٨، ص٩١، ينظر: الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٦٦، ٣٧٢، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٨٩، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٦٨، الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٥٣، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢١١.

(٣) الحجوي: الفكر السامي، ج٢، ص١٥٦، ١٨٢، ١٨٩، ٤٥١، ٤٦٣، ينظر: ابن خلدون، المقدمة، ج٣، ص٢١١، الحلبي: محمد بدر الدين النعساني، التعليم والإرشاد، تحقيق: حسن سويدان، (دمشق: دار القادري، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ص١١٨، ١٤٢-١٤٣، ٢٣٦، الجيدي: عمر، مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، الهلال العربية للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٣م)، ص٨٩-٩٠، الأنصاري: محمد حسين، تكوين الذهنية العلمية، (الرياض: دار الميمان، ط١، ١٤٣٣هـ/٢٠٢١م)، ص١٢٢-١٢٤.

الحجوي إلى أنها ما وجدت إلا بسبب ضعف الهمم[١]، وكذا لغياب عنصر الابتكار عنها[٢]، فيما نجد الخضري يفرق بين العصر الذي نشأ فيه الاختصار والعصور المتأخرة، حيث يقول: "فإنّ تلاميذ الأئمة قد اختصروا كلامهم، ونحَوْا في هذا الاختصار نحو حذف ما لا تكثر الحاجة إليه في المسائل، وترتيب ما أملاه الأئمة غير مرتّب، وسار على أثرهم في ذلك فطاحل العلماء، أمّا في أواخر هذا الدور فإن الاختصار اتجه إلى وجهة غريبة، وهي الاجتهاد في جمع الكثير من المسائل في القليل من الألفاظ"[٣].

ثم نجد أن سهام النقد قد وجهت للمختصرات؛ وذلك لما لازمها من أمور لا تتحقق بها تنمية الملكة الفقهية، ولا الحركة العلمية، وفيما يلي أبرز المآخذ التي ذكرها الباحثون في تاريخ الفقه:

---

(١) يقول ابن الجوزي: "كانت همم القدماء من العلماء عالية، تدل عليها تصانيفهم، التي هي زبدة أعمارهم؛ إلا أن أكثر تصانيفهم دثرت؛ لأن همم الطلاب ضعفت، فصاروا يطلبون المختصرات، ولا ينشطون للمطولات، ثم اقتصروا على ما يدرسون به من بعضها، فدثرت الكتب، ولم تنسخ!"، ويقول ابن الحاجب في مقدمة مختصره: "فإني لما رأيت قصور الهمم عن الإكثار، وميلها إلى الإيجاز والاختصار، صنفت مختصراً في أصول الفقه"، ويقول ابن الهمام في مقدمة مختصره: "وعرفت من أهل العصر انصراف هممهم في غير الفقه إلى المختصرات، وإعراضهم عن الكتب المطولات"، ويقول الحجاوي في مقدمة مختصره: "إذ الهمم قد قصرت، والأسباب المثبطة عن نيل المراد قد كثرت"، ويقول ابن حجر الهيتمي في مقدمة مختصره الدر المنضود: "فقصدت إلى ذلك على غاية من الإيجاز، حتى إنها بالنسبة إلى غيرها تكاد أن تعد من الألغاز، لما أن همم أبناء الزمان آلت إلى الدعة والرفاهية، ومالت عن المعالي الباقية، إلى الأعراض الفانية".
ابن الجوزي، صيد الخاطر، ص٤٥٣، ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل، ج١، ص١١٩-٢٠٠، ابن الهمام، التحرير، ص٣، الحجاوي: شرف الدين أبو النجا موسى بن أحمد، زاد المستقنع في اختصار المقنع، تحقيق: عبد المحسن القاسم، (السعودية: طبعة عبدالمحسن القاسم، ط١، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م)، ص٢١، ابن حجر الهيتمي: أحمد بن محمد بن علي، الدر المنضود في الصلاة والسلام على صاحب المقام المحمود، تحقيق: عبد القادر مكري، ومحمد شادي عربش، (جدة: دار المنهاج، ط١، ١٤٢٦هـ)، ص٣٣-٣٤، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٨٩، ٤٥٧.
(٢) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٨٢، الدسوقي: محمد، الجابر: أمينة، مقدمة في دراسة الفقه الإسلامي، (قطر: دار الثقافة، ط٢، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، ص١٩٧، ينظر: الأنصاري، تكوين الذهنية العلمية، ص٩٤.
(٣) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٦٩، ينظر: ابن عاشور: محمد الطاهر، أليس الصبح بقريب، (تونس، مصر: دار سحنون، دار السلام، ط٣، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م)، ص١٤٣، الدسوقي: محمد، الجابر: أمينة، مقدمة في دراسة الفقه الإسلامي، ص١٩٦، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢١٣، الأنصاري، تكوين الذهنية العلمية، ص٦٧-٦٨.

المأخذ الأول: خلوّها من الأدلة[١].

المأخذ الثاني: الاجتهاد في جمع الفروع الكثيرة في اللفظ القليل[٢]، والتباري في ذلك[٣].

المأخذ الثالث: المبالغة حتى يصل إلى حد الإلغاز[٤].

المأخذ الرابع: لا يسلم صاحبها من آفة الإفساد والتحريف[٥]، وذلك للمبالغة، واستخدام الإجمال والإبهام في ألفاظها، يقول الحجوي: "والطامة الكبرى هي عدم الوثوق بما فهمناه، لأن الاختصار تذهب عنه متانة الصراحة، وتأتي مرونة الإجمال والإبهام والإيهام"[٦].

---

(١) وهذا المأخذ ذكره الحجوي في المختصرات في وقت مبكر بل منذ نشأتها، فيما نجد الخضري يميز مختصرات القرن الرابع عن المختصرات اللاحقة. الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٦٩، ٣٧٢، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٨١-١٨٢.

(٢) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٦٩، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٨٩.

(٣) المرجع السابق، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢١٢، ينظر: الأنصاري، تكوين الذهنية العلمية، ص٧٥-٧٦.

(٤) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٦٦، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٢٨٦، ٤٥١، ٤٥٩، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٦٣، ٣٧٢، موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٦١، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٧، ١٨٤، الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٥٤، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢١٢، ينظر: الحلبي، التعليم والإرشاد، ص٢٣٧.

(٥) يقول الحجوي: "فانظر الفضل بن سلمة وابن أبي زمنين، وابن أبي زيد والبراذعي اختصروا "المدونة" في عصر متقارب، وهكذا نظراؤهم في عصرهم من المذاهب الأخرى كالمزني حيث اختصر مذهب الشافعي، والاختصار لا يسلم صاحبه من آفة الإفساد والتحريف، فقد اعترض عبد الحق الإشبيلي مواضع من مختصر ابن أبي زيد القيرواني والبراذعي أفسدها الاختصار، وهكذا المزني اعترض عليه ابن سريج كما سبق في ترجمته". الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٨٢، ينظر: ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج١، ص٧٠، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص ١٥٦، ٢٨٧، ٣٥٣، ٤٥٨-٤٦٠.

(٦) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٤٦٠.

المأخذ الخامس: أنه أضاع وقت المتعلم، وعاقه عن ما هو أهم، وهو النظر في أصول التشريع، وفي كتب المتقدمين[١].

ومع هذه النظرة للاختصار إلا أنهم لا ينكرون بأن له أغراضًا ومقاصد حسنة، يقول الحجوي: "وفكرتهم هذه مبنية على مقصدين، وهما تقليل الألفاظ تيسيرًا على الحفظ، وجمع ما هو في كتب المذهب من الفروع، ليكون أجمع للمسائل، وكل منهما مقصد حسن لولا حصول المبالغة في الاختصار التي نشأت عنها أضرار"[٢].

ويقول بعد أن نقد مختصر خليل في أكثر من موضع[٣]: "وإني لا أنقص من قيمته، ولا أقول بتركه للمالكية العظام للفتاوي المقلدين، لأنه ديوان وأي ديوان من دواوين المالكية العظام للفتاوي والأحكام، وقد أشار مؤلفه في أوله إلى أنه ألفه للفتوى لا للدرس، حيث قال: مختصرًا مبينًا لما به الفتوى، فلا يستغنى عنه ولا يترك، بل يدرس ويمرن عليه المنتهون ليستعينوا به في الفتوى والقضاء للحاجة الداعية إليه لجمعه من المسائل ما يندر أن يوجد في غيره، فربما تقع المسألة ولا توجد إلا فيه مع تحريره المسائل وإتقانه، وتبيينه للمشهور المعتمد من القولين أو الأقوال.

أما المبتدئون والمتوسطون، فما أحوجهم للرسالة القيروانية، وأمثالها"[٤].

---

(١) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٦٦، ٣٧٢، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٤٥١، ٤٥٩-٤٦٠، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٦٣، ٣٦٨، الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٥٤، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢١٢.

(٢) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٤٥٨، ٤٥٩.

(٣) ينظر: المرجع السابق، ج٢، ١٥٦، ٢٨٦-٢٨٧.

(٤) المرجع السابق، ج٢، ص٤٦١-٤٦٢، ينظر: خليل: ضياء الدين خليل بن إسحاق بن موسى الجندي، مختصر خليل، تحقيق: أحمد جاد، (القاهرة: دار الحديث، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)، ص١١، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٢٨٧-٢٨٨.

يتضح مما سبق أن عدّ الباحثين في تاريخ الفقه الاختصار والمختصرات سببًا من أسباب الضعف والجمود راجع إلى أمرين رئيسيين:

الأول: المبالغة، والتي ساهمت بدورها في ضياع أيام الفقهاء في الشرح والتحشية، وبالتالي انشغالهم عن ما هو أهم؛ وهو النظر في الكتاب والسنة والأصول، وأمر آخر ساهمت المبالغة فيه؛ وهو خلق حواجز شاهقة بين العلم وطالبيه، وإن كان وقع منهم ذلك عن غير قصد كما يقول الحجوي(١).

الثاني: طغيانها واستحواذها على مناهج العلم ومحاضره، مع عدم مناسبتها في أحيان كثيرة لطالبيه(٢).

وفي ذلك يقول ابن خلدون: "ذهب كثير من المتأخّرين إلى اختصار الطّرق والأنحاء في العلوم يولعون بها ويُدوّنون منها برنامجًا مختصرًا في كلّ علم يشتمل على حصر مسائله وأدلّتها باختصار في الألفاظ، وحشو القليل منها بالمعاني الكثيرة من ذلك الفن، فصار ذلك مخِلًّا بالبلاغة وعسرًا على الحفظ. وربّما عمدوا إلى الكتب الأمّهات المطوّلة في الفنون للتّفسير والبيان فاختصروها تقريبًا للحفظ كما فعله ابن الحاجب في الفقه وابن مالك في العربيّة والخونجيّ في المنطق وأمثالهم، وهو فساد في التّعليم وفيه إخلال بالتّحصيل؛ وذلك لأنّ فيه تخليطًا على المبتدئ بإلقاء الغايات من العلم عليه وهو لم يستعدّ لقبولها بعد، وهو من سوء التّعليم. ثمّ فيه مع ذلك شغل كبير على المتعلّم بتتبّع ألفاظ الاختصار العويصة للفهم، بتزاحم المعاني عليها وصعوبة استخراج المسائل من بينها، لأنّ ألفاظ المختصرات نجدها لذلك صعبة عويصة، فينقطع في فهمها حظ صالح عن الوقت، ثمّ

---

(١) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٤٥١، ينظر: الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٧٢-٣٧٣، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٦٨.

(٢) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٧٢-٣٧٤، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢١٣.

بعد ذلك كله، فالملكة الحاصلة من التّعليم في تلك المختصرات إذا تمّ على سداده ولم تعقبه آفة، فهي ملكة قاصرة عن الملكات الّتي تحصل من الموضوعات البسيطة المطوّلة، لكثرة ما يقع في تلك من التّكرار والإحالة المفيدين لحصول الملكة التّامّة. وإذا اقتصر على التّكرار قصّرت الملكة لقلّته، كشأن هذه الموضوعات المختصرة، فقصدوا إلى تسهيل الحفظ على المتعلّمين فأركبوهم صعبًا يقطعهم عن تحصيل الملكات النّافعة وتمكّنها"[1].

وعليه وبالنظر إلى المأخذين السابقين يمكن القول إن الاختصار متجردًا عن ما سبق لا يمكن بحال اعتباره سببًا من أسباب الجمود، واستبعد أن يكون أحد من كُتَّاب تاريخ الفقه يقول بذلك، وما قاله الحجوي وغيره إنّما قالوه على الأرجح بالنظر إلى ملازمة تلك المآخذ له، أما والحال كذلك – أعني ملازمتها للمآخذ المذكورة– فلا شك أنها عامل مساهم في ضعف الفقه، والذي أميل إليه أنّ المؤثر الأكبر ليست المبالغة –وإنْ كانت مؤثرة في بعض المواضع– إنّما في عدم اعتبار الآتي:

أولًا: مناسبتها لأغراضها ومقاصدها، وهي تعود إلى غرضين رئيسيين: تقريب المادة العلمية للمبتدئ في الطلب؛ بحيث يمكن له النظر في مجمل مسائلها وتصور أقسامها، الثاني: سهولة الحفظ

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج٣، ص٢١١–٢١٢. في اعتبار الاختصار من مقاصد التأليف المعتبرة ينظر: ابن خلدون، المقدمة، ج٣، ٢٠٨، المقري: شهاب الدين أحمد بن محمد التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، ط١، ١٩٩٧م)، ج٥، ص٢٧٦–٢٧٧، حاجي خليفة: مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (بغداد: مكتبة المثنى، د.ط، ١٩٤١م) ج١، ص٣٨، ابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، ص٤٩٠–٤٩١.

والاستحضار[1]، وهذه الأغراض هي الشائعة عند المتأخرين[2]، وللاختصار أغراض أخرى مثل الترتيب والتهذيب وغير ذلك، وهذا الترتيب والتهذيب قد يكون أيضًا بغرض تقريب المادة العلمية وتنقيحها من المباحث التي لا تناسب الطالب المبتدئ، ونجد هذا النمط من الاختصار شائع لدى المعاصرين، بالإضافة إلى واقع المدارس والمعاهد والجامعات –بالأخص على هيئتها المعاصرة– وحاجتها إلى هذا النمط من التأليف.

وبالنظر إلى أغراضها كان من غير المناسب –على سبيل المثال– إيراد ما يندر وقوعه، وفي ذلك يقول ابن حجر: "وكان ينبغي تلخيص ما يكثر وقوعه مجردًا عما يندر، ولا سيما في المختصرات ليسهل تناوله"[3].

---

(١) يقول الخليل بن أحمد الفراهيدي: "الكلام يبسط ليفهم، ويختصر ليحفظ". ينظر: ابن عبدالبر: أبو عمر يوسف بن عبد الله القرطبي، الكافي في فقه أهل المدينة، تحقيق: محمد أحيد ولد ماديك، (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، ط٢، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م)، ج١، ص١٣٦، أبو إسحاق الشيرازي: إبراهيم بن علي بن يوسف، التنبيه في الفقه الشافعي، (بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ص١١، أبو شجاع: شهاب الدين أحمد بن الحسين بن أحمد، الغاية والتقريب، (بيروت: عالم الكتب، د.ط، د.ت)، ص٢، ابن قدامة، المغني، ج١، ص٧، ابن عسكر: شهاب الدين عبدالرحمن بن محمد، إرشاد السالك إلى أشرف المسالك في فقه الإمام مالك، (مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط٣، د.ت)، ص٢–٣، الحجاوي، زاد المستقنع، ص٢١، الشربيني، مغني المحتاج، ج١، ص١٥١.

(٢) ومن الأغراض إلا أنها لم تكن شائعة؛ الطريقة التي سلكها ابن عرفة (٨٠٣هـ)، ومن قبله أبو الحسن اللخمي (٤٧٨هـ)، والتي يُطلق عليها "بالتفقه"؛ "وهي الرجوع إلى الأقوال المتروكة أو المحكوم عليها بالضّعف، أو المحكوم عليها بالمرجوحية للنّظر فيها من النّواحي النّقدية"، وذلك؛ "على معنى أننّا نجعل البحث فيها رياضة نظرية فقهية"، يقول محمد الفاضل ابن عاشور مقيماً هذه التجربة: "فأحيا ابن عرفة بهذه الطريقة مجال الاتساع في الأقوال وأحيا منهج البحث بالاختيار والترجيح". ينظر: ابن عاشور، المحاضرات المغربيات، ص٨٥–٨٦.

(٣) ابن حجر، فتح الباري، ج١٣، ص٢٦٣–٢٦٤، ينظر: الحجاوي، زاد المستقنع، ص٢١.

ثانياً: مناسبتها لمستوى الطالب، يقول الحجوي: "لكن في الحقيقة أن الذي أجهز عليه [أي مختصر خليل] هم الذين جعلوه ديوان دراسة للمبتدئين والمتوسطين، وهو لا يصلح إلا للمحصّلين"[1].

ثالثًا: مناسبتها للعصر[2]؛ فبالنظر إلى الدوافع والأغراض التي أوجبت وجود المختصرات، فإن انتفى الموجب لهذه الأغراض نظرًا لطبيعة الزمان، توجب على أهل العلم مراعاة ذلك في التأليف والتدريس، ونظرًا إلى تنوع المقاصد والأغراض فقد ينتفي الموجِب في بعضها دون الآخر، وفي بلد دون الآخر، وليس المقصود إن انتفى الموجب لها أن يحكم بعدم فائدتها في ذاتها، ولكن مراعاة ذلك بالأخص في التعليم.

رابعًا: أنها وسيلة مساعدة للترقي في العلم، أو لاستحضار المسائل، فنجد بعض المناهج العلمية تقرر على الطالب مجموعة من المختصرات؛ ولو تأملناها لوجدنا أن بعضها يغني عن الآخر، وهذا التكرار مع ما فيه من الفائدة والضبط إلا أنه لما أخل بجوانب أخرى مهمة لحقه النقد.

خامسًا: أن لا يأخذ الاشتغال بها حيزًا كبيرًا بحيث لا يجاوزها، ويكون ذلك على حساب تنمية الملكة الفقهية والقدرة على ربط المسائل بأدلتها وأصولها.

ومن أهم أركان هذه الملكة التدبر والفهم، ونجد في كلام العلماء الحرص عليها، والإنكار على من يكثر من الحفظ دون تدبر؛ خوفًا أن يؤثر ذلك على الفهم، يقول ابن عبد البر –بعد أن بوب في

---

(١) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٢٨٧–٢٨٨، ينظر: الحلبي، التعليم والإرشاد، ص١١٨–١٢٠، ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص١٥٠.

(٢) ينظر: الأنصاري، تكوين الذهنية العلمية، ص٩٤.

كتابه "باب: ذكر من ذمَّ الإكثار من الحديث دون التفهُّم له والتفقه فيه" [(١)]-: "إنما عابوا الإكثار خوفًا من أن يرتفع التدبر والتفهم"[(٢)].

الفرع الخامس: العامل السياسي والاستبداد:

تقدمت الإشارة إلى علاقة السلطة السياسية في شيوع التقليد، ودور بعض ممارسات السلطة السياسية في تغذية التعصب المذهبي، وفي هذا الفرع سنتناول آراء الباحثين في تاريخ الفقه في عدّ الظروف السياسية سببًا من أسباب الجمود، وإنّ من أبرز تلك الظروف السياسية والتي تم التركيز عليها: كثرة الفتن والانقسام السياسي.

لا شك أن أي نوع من أنواع الاضطراب مؤثّر على الإنسان الذي هو جوهر الحركة العلمية وأساسها، لا سيّما إذا ما كان هذا الاضطراب يهدد حياة الإنسان أو مقوماتها، وفي المقابل فإن للاستقرار والأمان دورًا هامًا في نشاط الحركة العلمية والتشريعية، وعليه كان من الطبيعي أن نجد كُتَّاب تاريخ الفقه يضعون اعتبارًا لهذه الظروف السياسية لما لها من تأثير كبير على الحالة العلمية وعلى الفقه على وجه الخصوص، بالأخص ما طرأ على الحالة السياسية منذ القرن الرابع[(٣)].

وفيما يلي نستعرض أبرز نتائج حالة الانقسام وما صاحبها من فتن وحروب على الحالة العلمية:

١. شغلت الناس بالحروب والفتن، مما ساهم في صرف الهمم عن تلقي العلوم[(٤)].

---

(١) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ج٢، ١٧٧.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٢٠٠ ينظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ج٢، ص١٩٣، ١٨٨، ٢٨٥.

(٣) ينظر: الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٥، خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص٩٥، موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٥٥، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٤.

(٤) خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص٩٧.

٢. ضعف أمر الدولة التي كانت تشجع الفقهاء وتدعوهم للبحث وتثيب عليه[١].

٣. أماتت في العلماء روح الاستقلال الفكري، يقول محمد سلام مدكور: "وتبع هذا الانحلال السياسي أن مات في نفوس الفقهاء تدريجيًا الاستقلال الفكري، وركنوا إلى التقليد، وبعدوا عن الاجتهاد شيئًا فشيئًا حتى قفل باب الاجتهاد"[٢].

٤. التأثير في نشاط الحركة العلمية[٣]، ومن أهم أشكال الحركة العلمية التي تأثرت بالانقسام السياسي وكثرة الفتن: الصلة بين علماء الأمصار الإسلامية، يقول الحجوي: "...وهذه الفتن كلها موجِبة لانقطاع الصلة بين علماء الأقطار[٤] والرحلة التي تعين على تبادل الأفكار، واحتكاك الأنظار"[٥]، ويقول الخضري: "أما في هذا الدور [التقليد المحض] ولا سيّما في أواخره فقد بتّت الصلات بين علماء الأمصار... وقد أدخل ذلك الضعف على العلوم الإسلامية الشرعية، بل وغيرها من علوم الأقدمين التي عُمدتها الرواية والتلقي، لا يكفي أن تستفيد رأي عالم من كتابه؛ لأن الكتاب صامت جامد، أما التلقي فهو الذي يشحذ الذهن ويلقّح الفكر لما يتتبعه من المناقشة والحوار"[٦].

---

(١) موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٥٥.

(٢) مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٤، ينظر: الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٢٤، ٣٦٦، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٢، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٢، ٣٤٥، خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ٩٥.

(٣) ينظر: ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص٦٥، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٩٥، ١٩٣-١٩٤، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٢، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٤، دردور، القواسمي: أكرم يوسف عمر، المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي، (الأردن: دار النفائس، ط٢، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م)، ص٣٧٨، تاريخ الفقه الإسلامي، ج٢، ص٩٢٣.

(٤) المثبت في المطبوع: "القطار".

(٥) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٩١، ينظر: الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٥، ٢٠٣.

(٦) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٦٧، ينظر: ابن خلدون، المقدمة، ج٣، ص٢٢٦، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٦٤.

وفيما نجد إيراد الباحثين في تاريخ الفقه لهذا التأثير في الحركة العلمية عند القرن الرابع، نجد أن الخضري يؤخر هذا التأثير إلى ما بعد القرن العاشر، يقول الخضري بعد أن عرض الحالة السياسية في الدور الذي يسبق دور التقليد المحض: "أما الحال العلمية فإنها لم تتبع في التدهور تلك الحال السياسية، بل استمرت على نموها، ولا سيما في عهد السلجوقيين بالمشرق، وعهد الدولة الفاطمية بمصر، فقد نبغ فيها كبار العلماء وأساطين المفكرين"[١].

٥. ضعف حركة التشريع وتوقفها؛ حيث كان ذلك نتيجة حتمية لضعف الحركة العلمية، وغياب الاستقلال الفكري، وبالتالي توقف الاجتهاد والرضا بالتقليد، وأخيرًا تدخل السلطة السياسية في ضبط السلطات التشريعية للحد من الفوضى الداخلية[٢]، أضعف على ذلك فقدان أو ضعف الاستقلال السياسي الحقيقي.

يقول الخضري: "إلا أنه مما يجب الاعتراف به أن روح الاستقلال في التشريع ضعفت تبعًا لضعف الاستقلال السياسي"[٣].

٦. خلق حالة من العداء والفرقة بين المسلمين، مما ساهم في تقوية التعصب المذهبي[٤].

---

(١) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٢٢-٣٢٣، ينظر: الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٦٦، دردور، تاريخ الفقه الإسلامي، ج١، ص٦٦٤، ٧٢٥، ٧٦٨-٧٦٩، ج٢، ص١٠٩٤، ١١٠٤، ١١٠٦.

(٢) ينظر: الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٢٧-٣٢٩، خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص٩٥-٩٨، موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٥٦، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٥، ٩٦-٩٧، ١٠٠، أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد، ص٤٣، الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٦١.

(٣) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص.٣٢٢-٣٢٣، ينظر: موسى، المدخل لتاريخ الفقه، ص٥٧.

(٤) ينظر: الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٤-١٦، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٢، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٤.

وكما أن للظروف السياسية تأثيرها على الحالة العلمية والتشريعية، فإنها في المقابل إن صلحت كانت عاملًا قويًا ومؤثرًا في زيادة الحركة العلمية والتشريعية وفاعليتها، يقول محمد يوسف موسى: "ويعتبر قيام هذه الدولة [العباسية] حدثًا ملحوظًا في حياة الفقه والتشريع، لأنها قامت باسم الدين وعلى الدين، فلا عجب أن يُعنى رجالها بالحياة الدينية، وأن يعملوا على أن تقوم على قانون مستمد من صميم الفقه الإسلامي، فكانت الحاجة ماسّة للفقه والفقهاء.

حقًا لقد كان حكم العباسيين عاملًا قويًا من عوامل ازدهار الفقه وتطوره، وفقًا للحياة العامة التي كان عليها المسلمون إبان هذه الدولة، وتمشيًا مع ما كان يجدُّ من مشاكل ووقائع تتطلب أحكامًا شرعية لها... لا عجب إذًا أن يجد الفقه في هذه الفترة الطيبة من حياته تربة صالحة للنمو والكمال"(١).

وفي ذلك يقول ابن خلدون: "واعتبر ما قررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة، لما كثر عمرانها صدر الإسلام واستوت فيها الحضارة، كيف زخرت فيها بحار العلوم... ولما تناقص عمرانها وابذعرَّ سكانها انطوى ذلك البساط جملة بما عليه، وفُقِد العلم بها والتعليم، وانتقل إلى غيرها من أمصار الإسلام"(٢).

ولا يمكن تجاوز العامل السياسي إلا بالحديث عن إحدى أهم الممارسات السياسية، التي قد تصدر من بعض النماذج السياسية؛ وهي الاستبداد، إذا وضعنا في الاعتبار ما سبق ذكره من أن الاستقرار والأمان والحرية تشكل عوامل مهمة في نشاط الحركة العلمية فلا شك في أن الاستبداد السياسي

---

(١) موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٥٠-٥١، ينظر: الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٣، الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٦٠-١٦١.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج٣، ص٣٥٦-٣٥٧.

مؤثر، ولكن ما مدى تأثيره؟ نجد أن في كلام الباحثين في تاريخ الفقه إشارة ضمنية إلى أن الاستبداد الحقيقي هو الاستبداد داخل الحركة العلمية، وأن الاستبداد السياسي ليس له ذلك التأثير الكبير إذا كانت حالة العلماء على الوجه الذي ينبغي أن تكون عليه، وإن وجد له ذلك التأثير فهو لحظي ظاهري يضعف الحركة العلمية ولا يميتها، بل مع ضعفها تساهم بشكل أو بآخر في الحفاظ على المجتمع من آثار ذلك الاستبداد السياسي، وهذه الإشارة يمكن استنتاجها من الآتي:

أولًا: نجد الإشارة إليه هامشية وضعيفة، في المقابل نجد تركيزًا كبيرًا على فكرة الاستبداد الفكري داخل المنظومة العلمية وأثره على العلم والعلماء[١].

ثانيًا: سردهم لبعض الأمثلة التاريخية التي وقع فيها الاستبداد السياسي، وشمل هذا الاستبداد محاولة فرض مذهب فكري، إلا أننا نجد الباحثين يقللون من قيمة هذه الممارسة على الفقه، يقول إلياس دردور: "ولكن من يتتبّع كتب الطبقات والتراجم يدرك أنّ تلك السياسة القمعية التي انتهجها بنو عبيد في أغلب الأحيان، لم تمنع المذاهب السنّيّة التي كانت قد استحكمت بمصر والشام، كما هو الشأن بسائر المراكز الأخرى... من الثبات والاستمرار حتّى ولو تضاءلت أيام نفوذ الفاطميين وقتلهم العظيم وطغيانهم المستمر"[٢].

---

(١) ينظر: الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٢٤، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٤، ١٩٩، ٥١٩، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٦٨، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٩، الاشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٧١.

(٢) دردور، تاريخ الفقه الإسلامي، ج١، ص٦٦٠، ينظر: الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٢، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٦، ١٨٣، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٤٧، دردور، تاريخ الفقه الإسلامي، ج١، ص٧٠٤.

الفصل الثالث: أثر المرحلة التي وصفت بالجمود في المرحلة الفقهية المعاصرة، وسبل النهوض التي اقترحها الكُتَّاب في تاريخ الفقه الإسلامي

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: تحديد المرحلة الفقهية المعاصرة، وبيان أثر المرحلة التي وصفت بالجمود فيها.

المبحث الثاني: سبل النهوض التي اقترحها الكُتَّاب في تاريخ الفقه الإسلامي.

المبحث الأول: تحديد المرحلة الفقهية المعاصرة، وبيان أثر المرحلة التي وصفت بالجمود فيها.

ويشتمل هذا المبحث على مطلبين:

المطلب الأول: تحديد المرحلة الفقهية المعاصرة.

المطلب الثاني: أثر المرحلة التي وصفت بالجمود في المرحلة الفقهية المعاصرة.

المطلب الأول: تحديد المرحلة الفقهية المعاصرة

تقدم في الفصل الثاني عرض آراء الباحثين في تاريخ الفقه في انتهاء المرحلة التي وصفت بالجمود، وسواء مَنْ حكم منهم بانتهائها أو نفى ذلك؛ إلَّا أن الجميع يقرر وجود محاولات إصلاحية وبوادر نهضوية جعلت من هذا العصر مرحلة مستقلة، وإنَّ أبرز تلك المحاولات التي عدت بداية للمرحلة الفقهية المعاصرة ظهور مجلة الأحكام العدلية[1]؛ وهذا الاختيار في نظري وجيه؛ إذ إن الملامح العامة للتأليف والتعليم والتقنين تكاد تكون واحدة منذ زمن ظهور المجلة وحتى الآن، وكذلك تصورات التجديد، وفصل مصطفى الزرقا لمرحلة ظهور المجلة واعتبارها مرحلة مستقلة عن المرحلة المعاصرة، إذ المرحلة المعاصرة عنده من بعد الحرب العالمية الثانية إلى اليوم[2]. وهذا التفصيل –في نظري– يمكن اعتباره إذا كان التحديد تابعًا للتغير السياسي أو الاجتماعي، وأما في المجال

---

(١) بدران، الشريعة، ص١٧٠، واصل، المدخل الوسيط لدراسة الشريعة، ص١٣٧، الدسوقي: محمد، الجابر: أمينة، مقدمة في دراسة الفقه، ص٢١١، الزحيلي، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٢٣.

(٢) الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٤٧.

العلمي فإنه وإن وجد اختلاف بعض الظواهر العلمية من الجهة الشكلية، إلا أن عامة ملامح المرحلة ومبادئها لا تختلف كثيرا عما كان عليه التصحيح منذ ظهور المجلة.

والتحديد بالمجلة كونها معلَمًا مهمًا من معالم التغيير في هذا العصر، يقول محمد الدسوقي وأمينة الجابر: "لقد أخذت الدراسات الفقهية بعد ظهور المجلة تشق طريقها رويدًا رويدًا نحو التجديد والتطوير، ومواكبة العصر ومشكلاته المختلفة"[١]، وإلا فإن هذا العصر شهد محاولات إصلاح متعددة الجوانب في التعليم والتأليف والتقنين، كما شهد الفقه الإسلامي قضايا جديدة شكلًا ومضمونًا لم يسبق إليها؛ نتيجة للاستعمار والتقدم الصناعي وما تلا ذلك من انفتاح العالم، وغير ذلك من القضايا والمستجدات، كل ذلك دعا كتاب تاريخ الفقه إلى الاختلاف اليسير في تحديد المرحلة المعاصرة، فمن هؤلاء الكتاب محمد سلام مدكور فهو وإن أرخ بفترة ظهور المجلة، أواخر القرن الثالث عشر، إلا أنه لم يقصر هذه البداية بالمجلة، بل لوجود محاولات إصلاحية عامة شملت الدراسة والتأليف والتقنين، بما في ذلك المجلة[٢]، فيما نجد آخرين كعمر الأشقر وإلياس دردور يحددانها من النصف الثاني من القرن الثالث عشر؛ وذلك لما حصل من تسلل القوانين الوضعية وإقصاء الشريعة الإسلامية[٣]، ويدعو محمد النبهان إلى فصل العصر الحديث للفقه إلى مرحلتين، الأولى تبدأ بالمجلة، والمرحلة الثانية تبدأ بإلغائها واستبدالها بالقوانين الوضعية؛ حيث يرى بأن الظروف بين المرحلتين تغيرت تغيرًا يدعو إلى المفارقة بين المرحلتين[٤].

---

(١) الدسوقي: محمد، الجابر: أمينة، مقدمة في دراسة الفقه، ص٢١١.

(٢) مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٥، ١٠١-١٠٢، ينظر: شرف الدين، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٢٤٤، الخن، دراسة تاريخية للفقه وأصوله، ص١٣٤، السريتي: عبدالودود محمد، تاريخ الفقه الإسلامي ونظرياته العامة، (بيروت: دار النهضة العربية، د.ط، ١٩٩٣م)، ص١٣٣، الإبراهيم، المدخل إلى أصول الفقه وتاريخ التشريع، ص١٨٢-١٨٣.

(٣) الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٨٧، دردور، تاريخ الفقه الإسلامي، ج٢، ص١٢٤٥.

(٤) النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، ص٣٥١-٣٥٢.

وكل ما ذكر وجيه ومعتبر، والمختار أن المرحلة الفقهية المعاصرة تبدأ من بداية القرن الثالث عشر إلى الآن، وبيانه من وجهين:

الأول: أن القرن الثالث عشر الهجري قد شهد منذ بدايته مجموعة من المحاولات الإصلاحية.

الثاني: أن مبادئ الإصلاح وملامحه واحدة، فدخول القوانين الوضعية وإن شكل إضافة للمظاهر السابقة إلا أن مبادئ الإصلاح واحدة.

الثالث: أن القرن الثالث عشر شهد في منتصفه تحركًا، بهدف النهضة، إلى إرسال بعثات تعليمية إلى أوروبا، وهي سمة جديدة من سمات هذا العصر.

المطلب الثاني: أثر المرحلة التي وصفت بالجمود في المرحلة الفقهية المعاصرة

شهد هذا العصر تغيرات سياسية واجتماعية وعلمية ساهمت في تشكل الحالة العلمية بصورة جديد ميزتها عن المرحلة التي سبقتها، ولا يعني ذلك لزوماً خروج الفقه من حالة الضعف، وإنما لتميزه عن سابقه بمجموعة من التغيرات جعلت من هذا العصر عصرًا مستقلًا، وقد شهد في بدايته مجموعة من العوامل ساهمت بشكل كبير في التغير الذي طرأ عليه، وفي الأثر الذي ظهر على المرحلة الفقهية المعاصرة، وبيانه في الآتي:

في أواخر القرن الثاني عشر الهجري كان الغزو الأجنبي والاستعمار في أوجه، وفي هذه الفترة كانت الدولة العثمانية في حالة ضعف، وتلت حالة الضعف هذه انقسامات في بلاد المسلمين، فزاد الضعف في الدولة العثمانية وكثرة الفتن الداخلية والخارجية، وانقض الاستعمار لاستغلال هذه الفرصة، هذا وقد استمر الضعف العلمي عن المرحلة السابقة من تقليد ومؤلفات أصبحت عائقة

عن التحصيل والترقي في العلم، بالإضافة إلى تفشي التعصب وطلب الدنيا، وغير ذلك من الأخلاق الذميمة، فهذا الضعف العلمي واستمراره أزّم الحال، وساهم في استمرار حالة القضاء وما عليها من ضعف، وأمام هذا الركود العلمي والتشريعي عجَز المسلمون عن إيجاد حلول لإخراج الأمة من وضعها التي كانت عليه، أضف إلى ذلك تلك الصدمة الحضارية التي رافقت الاستعمار نتيجة للنهضة العلمية الغربية، تمثلت في الصنائع والأسلحة والمعدات الحربية وغيرها من نماذج التقدم الغربي العلمي في مجال الاختراع والابتكار.

وفي هذه الأجواء التي يسودها التفوق الغربي وضعف البلاد المسلمة وصدمتها الحضارية إثر وقوفها على التقدم العلمي الغربي، ومِن ثَمَّ الانتقال إلى الاحتكاك بالأمم الأجنبية على مستوى الأفكار، والدخول في صراعات فكرية وثقافية؛ هدفها في المقام الأول التشكيك في الإسلام ومحاربته، شهد العالم الإسلامي ظهور حركات إصلاحية تبحث عما بحثت عنه الحركات الإصلاحية السابقة من نهضة فقهية ومناداة إلى الاجتهاد وترك التقليد ونبذ التعصب المذهبي، والحركات الإصلاحية في هذا العصر سارت على سير سابقتها، مع عدم إنكار ما للظروف السياسية والاجتماعية من تأثير في دعوة أصحابها المعاصرين، لذا من الملاحظ نشوء مدارس إصلاحية لكل منها مناهج مختلفة، يجمعها البحث عن مخرج من حالة الضعف التي عليها البلاد المسلمة في هذا العصر.

وبناء على كل ما سبق يتضح أن المرحلة التي وصفت بالجمود كان لها أثر في المرحلة الفقهية المعاصرة، بالإضافة إلى عوامل سياسية واجتماعية أخرى، فمن آثارها:

١. ظهور الحركات الإصلاحية:

لم تغب في المرحلة السابقة، منذ استقر التقليد وشاع، الدعوات إلى الإصلاح وتمثلت في الدعوة إلى الاجتهاد وترك التقليد والتعصب للمذاهب، وقد استمر ظهور مثل هذه الحركات في بداية هذه المرحلة، إلا أننا نلاحظ أن الحركات في هذه المرحلة بينها اختلافات، وإن اتفقت جميعها من حيث المبدأ في مناوأة التقليد والتعصب والتحزب المذهبي، ويمكن لنا تقسيم هذه الحركات الإصلاحية إلى حركتين رئيسيتين:

الأولى: الحركة الإصلاحية التقليدية، وهي استمرار للحركات الإصلاحية السالفة كمحاولة ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، ومن أبرز أعلامها في القرن الثالث عشر محمد بن عبدالوهاب (١٢٠٦هـ/١٧٩١م)، ومحمد بن علي الشوكاني (١٢٥٠هـ/١٨٣٤م).

الثانية: الحركة الإصلاحية الأفغانية، نسبة إلى جمال الدين الأفغاني (١٣١٤هـ/١٨٩٨م)، وهي ما تعرف بالمدرسة الإصلاحية، ومن أبرز أعلامها تلميذه محمد عبده (١٣٢٣هـ/١٩٠٦م) وعبدالرحمن الكواكبي ومحمد قدري باشا ومحمد رشيد رضا وغيرهم، وقد تميزت هذه الحركة بشموليتها حيث بحثت الإصلاح في جميع الجوانب: السياسية

والاجتماعية والدينية، كما كان لهم احتكاك بالاستعمار وبالدول الغربية وشهدوا تقدمها العلمي[١].

ومن الملاحظ أن الباحثين في تاريخ الفقه لم يفارقوا بين هذين القسمين، رغم الاختلافات بينهما، وإنما أوردوها بناء على الجامع بينها، وهي الدعوة إلى الاجتهاد والعودة إلى الكتاب والسنة، وإلى التحرر من التقليد ونبذ التعصب المذهبي[٢]، باستثناء ما ذكره محمد الدسوقي وأمينة الجابر من أن الحركات الإصلاحية كان بينها تباين في المنازع والمناهج في التوجيه والإصلاح، من غير بيان لهذه الاختلافات[٣].

وما ذكره إلياس دردور في سياق عرضه لبعض المؤثرات السياسية والاجتماعية على الحركة الإصلاحية المعاصرة، يقصد بها المدرسة الإصلاحية، وبعض ما تميزت به من بحثها عن الإصلاح الشامل، حيث يقول: إن "الدعاة الذين قاموا على رأس الحركة الإصلاحية لم يكونوا يومًا فقهاء بالمعنى الخاص، ولم يكن الفقه موضوع تخصصهم العلمي أو العملي"[٤]، ولا يريد بذلك الاستنقاص من دورها في الإصلاح، إنما ليظهر أن النهضة المعاصرة لم تكن وليدة ميدان الدراسة الفقهية[٥].

---

(١) ينظر: الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٢٢٤-٢٢٥، ٢٣٢-٢٣٣، الدسوقي: محمد، الجابر: أمينة، مقدمة في دراسة الفقه، ص٢١٢، ٢١٤-٢١٥، الشافعي، المدخل لدراسة الفقه، ص١٢٩، دردور، تاريخ الفقه الإسلامي، ج٢، ص١٢٩٦، ١٣٣٢-١٣٣٣.

(٢) مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص١٠١، الشرنباصي، المدخل لدراسة الفقه، ص١٠٢-١٠٣، السريتي، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٣٣-١٣٥، الدسوقي: محمد، الجابر: أمينة، مقدمة في دراسة الفقه، ص٢١٢.

(٣) المرجع السابق، ص٢١١.

(٤) دردور، تاريخ الفقه الإسلامي، ج٢، ص١٣٣٤.

(٥) المرجع السابق، ج٢، ص١٣٣٥.

وبعض الباحثين في تاريخ الفقه لا يذكرون حركتي محمد بن عبدالوهاب والشوكاني في المرحلة الفقهية المعاصرة، وإنما في المرحلة السابقة لها، وقد يكون ذلك نوعًا من التفرقة بين الطريقتين في الإصلاح[١]، وقد يكون التزامًا منهم لما أرّخوا عليه المرحلة المعاصرة، بخلاف جمع من الباحثين ممن أرخ بنهاية القرن الثالث عشر، ولم يمنعهم ذلك من ضم هاتين الحركتين إلى الحركات الإصلاحية في المرحلة المعاصرة[٢].

وإن كانت الحركات الإصلاحية في القرن الثالث عشر واجهت قضايا محدودة، فإن الأجيال التالية لها، خصوصًا بعد استقرار الدول الحديثة، وانفتاح العالم وما صاحبه من سهولة الطباعة والنشر وتطور أدواتها، وما رافق ذلك من أفواج البعثات التعليمية، قد واجهت قضايا فكرية على مستوى أوسع بكثير، وبذلك شهدت الساحة الفكرية سجالات على كافة الأصعدة، ابتداء بنظم الحكم، مرورًا بالقضاء والاقتصاد، ووصولًا إلى القضايا المتعلقة بالمرأة، وكان لزامًا على الحركات الإصلاحية أمام هذه الموجة الواسعة من التشكيك والنقد تقديم حلول ملاءمة لذلك العصر، ولا تخالف مبادئ الشريعة الإسلامية ومقاصدها، وبناء على الحالة العلمية السابقة لهذه المرحلة، والصدمة الحضارية التي مني بها العالم الإسلامي، فبعد أن كان أمة قوية وغالبة، أصبح أمة منقسمة وضعيفة وبعيدة كل البعد عن التقدم العلمي للأمم الأجنبية، كل ذلك وغيرها من المؤثرات أدت إلى تشكل مناهج فكرية مختلفة في الوسائل والمبادئ، تسعى إلى النهضة بطرق مختلفة، حتى أدّى ذلك إلى

---

(١) الشافعي، المدخل لدراسة الفقه، ص١٢٧، دردور، تاريخ الفقه الإسلامي، ج٢، ص١١١٥، ١١٥٨.

(٢) مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص١٠١، السريتي، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٣٣-١٣٤، الدسوقي: محمد، الجابر: أمينة، مقدمة في دراسة الفقه، ص٢١١-٢١٢.

السجالات الفكرية الذي شهدها العالم الإسلامي والعربي منذ أواخر القرن الثالث عشر الهجري وحتى اليوم[١].

٢. دخول القوانين الوضعية، ومحاولات تقنين الفقه:

من جملة الأمور التي استغل الاستعمار ضعفها وقصورها عن القيام بواجبها القضاء في البلاد المسلمة، فدفع بسلطته الغالبة إلى تقرير تشريعاته وأنظمته في محاكم بلاد المسلمين، فانساق إلى ذلك كثير من بلاد المسلمين؛ تماشيًا مع النظام الغالب والتحول العالمي الجديد، أو طلبًا لِودّ القوة الغالبة، أو انبهارًا وتقليدًا بما عند الأمم التي حققت نهضة علمية، أو طلبًا للتغيير لاختصار الطريق إلى النهضة وتحقيق التقدم، فأقصيت الشريعة وتعطلت في كثير من الجوانب؛ حيث غدت القوانين الوضعية المستوردة هي السائدة، باستثناء ما أطلق عليه الأحوال الشخصية، والتي أصبح لها محاكم خاصة أطلق عليها المحاكم الشرعية[٢]، وهذا الإطلاق والفصل هو نموذج غربي، فالأحوال الشخصية في القانون المدني في مقابل الأحوال العينية[٣].

بالإضافة إلى الدوافع السياسية والاجتماعية المذكورة، أشار بعض الكتاب إلى أن أحد الدوافع المدّعاة في هذا الصدد هي أن الفقه الإسلامي قاصر عن مواكبة العصر ومتطلبات

---

(١) ينظر: دردور، تاريخ الفقه الإسلامي، ج٢، ص١٢٤٨-١٢٤٩.

(٢) ينظر: موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٢١٣-٢١٤، شلبي: أحمد، تاريخ التشريع الإسلامي وتاريخ النفظ القضائية في الإسلام، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية،ط١، ١٩٧٥م)، ص٣٠١-٣٠٢، النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، ص٣٥٢-٣٥٣، ٣٥٩، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٤٥-٢٤٦، دردور، تاريخ الفقه الإسلامي، ج٢، ص١٢٤٧-١٢٤٨، ١٢٦٥-١٢٦٦.

(٣) الزحيلي، جهود تقنين الفقه، ص٤٩.

الحياة المعاصرة، وأن الكتب الفقهية على صورتها التراثية، خصوصًا ما بعد القرن الرابع لا تصلح نظرًا لصعوبة الرجوع إليها، واستمداد الأحكام للقضايا، أضف إلى ذلك تعدد الآراء فيها، وأنها ليست على المستوى الفني الميسر لكتب القانون المعاصرة ذات المواد المرتبة والمرقمة، ممّا يساعد القاضي للرجوع إلى الأحكام[١].

وأمام هذه الحال، وما لازمها من تشكيك في الشريعة الإسلامية وثوابتها، ومن جملتها عدم صلاحيتها لهذا الزمان، قامت حركات إصلاحية لتصحيح المسار، والبحث عن الاستقلال الفكري والتشريعي، والعودة بالشريعة لتكون الحاكم والمهيمن في التشريعات والقضاء، ونجد أن الدعوات وإن اختلفت في مسألة التقنين إلا أن الجامع بينها أن يكون مصدر التشريعات هي الشريعة الإسلامية[٢].

وبعيدًا عن تقييم مجلة الأحكام العدلية والنظرة إليها، الذي سيأتي بيانه بشكل موجز وفي سياقه في المطلب القادم، فإن المحاولات لتقنين الفقه لم تقف عند المجلة، وغالب المشاريع التي تلت المجلة، وكانت نابعة من الفقه الإسلامي وقواعده، لم يكتب لها التطبيق، وما طبق منها إما في حدود ضيقة كالأحوال الشخصية أو عبارة عن تلفيق ومحاولة مواءمة بين الفقه والقوانين الوضعية[٣].

---

(١) السريتي، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٤٩.

(٢) ينظر: موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٢١٥، النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، ص٣٦٠، الزحيلي، جهود تقنين الفقه، ص٣٩-٤١، السريتي، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٥٢، القطان، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٤٠٢-٤٠٣، دردور، تاريخ الفقه الإسلامي، ج٢، ص١٣٣٦.

(٣) النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، ص٣٦٣-٣٦٨، الزحيلي، جهود تقنين الفقه، ص٤٩، ٦٣-٦٥، السريتي، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٥٠-١٥١.

٣. التحرر من الالتزام المذهبي، ونشأة الاتجاه اللامذهبي:

منذ استقرار المذاهب الأربعة فهناك توجه مذهبي مهيمن على مستوى القضاء والفتوى والتعليم، بل على مستوى الدول، تخفّ حدّته حينًا وتزداد حينًا، حتى وصل الأمر إلى الرضا بالتقليد، وتصور استحالة الوصول لمرتبة الاجتهاد؛ وذلك بأن سبله غير ممكنة، وعلى إثر ذلك شهد العالم الإسلامي بين الحين والآخر حركات تصحيحية نادت بالاجتهاد، وشنعت على كل أشكال الجمود والتعصب، وعلى إثرها سارت الحركات المعاصرة بالمناداة بالاجتهاد، والتحرر من الالتزام المذهبي، ولا سيّما في المواطن التي تقتضي المصلحة الاستفادة من الآراء والمذاهب الأخرى، فنادت بذلك في كل المجالات، خصوصًا في التعليم والقضاء، وكثير من الحركات الإصلاحية المعاصرة بحثت هذه الاستفادة بصور وإجراءات تختلف عن الحركات الإصلاحية التقليدية(١).

وكنتيجة طبيعية لهذه المساعي وقع تصادم بين أصحاب المذاهب، الذين عرفوا لاحقًا في الأوساط الفكرية بالمذهبيين، وأصحاب الدعوة إلى التحرر من المذهبية، وأطلق عليهم "اللامذهبيون"، ووقعت سجالات حادّة ومشهورة، وفي كل من الفرقتين تختلف مناهج أصحابها وطرقها في التعامل مع القضايا المتعلقة بالاجتهاد والخروج من المسائل ونحو

(١) ينظر: السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٨٠-٣٨١، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص١٠٢، السريتي، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٤٨-١٤٩.

ذلك، هذا فيما يتعلق بأصحاب المذاهب، وأصحاب الاتجاه الآخر كذلك تتباين لديهم النظرة إلى المذاهب، وفي الطرق المنهجية المقترحة ونحو ذلك[١].

وعلى كل حال فإن بحث الخروج عن المذاهب في هيئته المعاصرة، سواء الأربعة بينها فيما بينها، أو خارج الأربعة ممن لم تدون لهم مذاهب، لم يكن في بدايته إلا بحثًا عن مخرج في التقنين، أو في دراسة بعض الأحكام الفقهية التي رأوا أنها مخالفة لمقتضيات العصر ومصلحته الزمانية، فاتجهوا نحو الاستفادة من المذاهب الأخرى في التشريعات، ابتداء بالاختيار والجمع بينها بما يتوافق مع المصالح، وانتهاء بالجمع بينها في المسألة الواحدة وهو ما يعرف بالتلفيق، ومن ثم اتجه أصحاب هذا الاتجاه إلى التشجيع على الدراسات المقارنة هادفين إلى نبذ التعصب، وإلى زيادة الوعي نحو تراث الأمة لزرع الثقة واليقين لدى الدارسين بسعة الشريعة وقدرتها على مواكبة تغير الزمان والمكان، وتهيئة مجتهدين قادرين على تشريع قانون من الشريعة الإسلامية يلائم الواقع المعاصر ومصالحة الزمانية[٢].

وهذا الاتجاه نحو الاستفادة من المذاهب الأخرى وعدم التقيد بمذهب في الفتوى والقضاء، وتفعيل دور الدراسة المقارنة في التعليم والتأليف، هو الذي عليه جل الكتابات في تاريخ

---

(١) ينظر: النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، ص٣٦٤، الدسوقي: محمد، الجابر: أمينة، مقدمة في دراسة الفقه، ٢٠٤-٢٠٥.

(٢) ينظر: موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٢٢٠-٢٢١، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص١٠٣-١٠٦، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٥٢.

الفقه الإسلامي، وفي المبحث القادم مزيد بيان لذلك، من خلال عرض السبل التي اقترحها هؤلاء الكتاب للنهوض من حالة الضعف والركود التي عليها الفقه الإسلامي.

المبحث الثاني: سبل النهوض التي اقترحها الكُتَّاب في تاريخ الفقه الإسلامي

إن أحد الدوافع الرئيسية –كما مهدنا في الفصل الأول– للكتابة في هذا الفن هي رصد ودراسة حال الفقه الإسلامي وأسباب وصوله إلى حالة الضعف والركود، التي بلا شك تنعكس على سائر أحوال الأمة الإسلامية؛ إذ الفقه هو شريان حياتها وزادها وقوتها، وأن الكُتَّاب في تاريخ الفقه لم يبحثوا مظاهر ذلك الضعف وأسبابه إلا للوصول إلى طريق الخروج من تلك الحال، والعودة بالفقه والفقهاء إلى الحالة التي كان عليها في القرون الأولى المفضلة، فلا يتجاوزون تلك المظاهر والأسباب إلا وينبهون إلى أن الحل يكمن في معالجتها، واستبدال تلك الحال بالحال التي كان عليها في الأزمنة الأولى، بالأخص حتى نهاية القرن الثالث، يقول الخضري: "ولكنا لما رأيناه من اتصال هذا الدور [التقليد المحض] بنا وحاجتنا إلى النهوض والاقتداء بسلفنا أردنا أن نوضح ما فيه من العيوب، والعيوب متى ظهرت أمكن ذوي الفكر والمقدرة أن يقوموا بعلاجها"[(١)]، ويجدر التنبيه إلى أن كُتَّاب تاريخ الفقه لم يبحثوا سبل النهوض على نمط واحد فنجد أن بعضهم قد ضمنها في الدراسة دون إفراد لها، فيما نجد قسماً آخر سلط الضوء عليها بشكل كبير في الطور الأخير، وهو ما أطلق عليه طور النهضة، أما إفرادها في مبحث خاص فلم يسلكه إلا قليل منهم، وأبرزهم: محمد يوسف موسى[(٢)]، ومحمد النبهان[(٣)]، وعمر الأشقر[(٤)].

---

(١) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٦٥، ينظر: خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص٩٥-٩٦.

(٢) محمد يوسف موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٢٢٠.

(٣) النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، ص٣٨١.

(٤) عمر الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص٢٢١.

ورغم اختلاف طريقة عرضهم لسبل العلاج والخروج من حالة الضعف والركود، إلا أن الباحثين في تاريخ الفقه في الجملة متفقون على أن سبل النهوض بالفقه الإسلامي، ومن ثم الأمة الإسلامية، تعود إلى ثلاثة محاور رئيسة:

الأول: إحياء الاجتهاد.

الثاني: إصلاح التعليم والتأليف.

الثالث: إصلاح القضاء.

المطلب الأول: إحياء الاجتهاد

من المؤكد أن الدعوة إلى الاجتهاد وإحيائه ستكون حاضرة حضورًا رئيسًا، ومتصدرة لسبل الخروج من تلك المرحلة التي وصفت بالجمود؛ وذلك نظرًا للمساحة الكبيرة التي أخذها التقليد وذمه في الأدوار التي تلت دور الأئمة الأربعة، فلما كان التقليد والمقلدة أحد أهم مظاهر الضعف والركود وأسبابه، كانت الدعوة للاجتهاد لها هذه الأهمية والمكانة، يقول الحجوي: "ولهذا نبين ما صار إليه [الفقه] في هذه القرون، ثم نتكلم على التقليد الذي هو السبب الأعظم في هرمه، ثم الاجتهاد الذي به الحياة"(١).

(١) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٤٤٩، ينظر: الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٧٢، الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٦٩-١٧٠.

ويقول محمد يوسف موسى: "فلا بد من فتح باب الاجتهاد في الفقه للقادر عليه، فما تخلف الفقه الإسلامي عن القافلة إلا بسبب سدّ هذا الباب منذ قرون"[١].

لقد أبدى الكتاب حرصًا شديدًا في الدعوة إلى الاجتهاد، وإن كانت تلك الدعوة عامة لكل أنواع الاجتهاد، إلا أن الاجتهاد بدرجاته العليا لم تكن معالم الدعوة إليه واضحة كما هي الدعوة إلى الاجتهاد في الفروع بالأخص المسائل المرتبطة بالمصلحة والعرف ونحو ذلك، ومع ذلك فقد أشار هؤلاء الكتاب إلى أسس عامة لدعواهم؛ كحق الاجتهاد وإمكانيته، ورفض كل دعوى تناقض هذا الحق للقادر عليه، بل وضرورته نظرًا لتغير الزمان، وما يطرأ عليه من تغير للأحوال والأعراف وما يستجد من المسائل والمعاملات[٢]، وحق الحرية والاستقلال الفكري[٣]، والدعوة إلى إصلاح التعليم وهو ما سيأتي بيانه في المطلب التالي.

وفي سبيل إحياء الاجتهاد سعى الكتاب إلى إظهار إمكانيته، وقد كان ذلك من خلال أمرين:

الأول: البرهنة على إمكانيته في كل عصر، ببيان أن شروط الاجتهاد متيسرة وممكنة وأن مواده ميسرة.

الثاني: الدعوة إلى الاجتهاد الجماعي، وذلك للخروج من معضلة إغلاق باب الاجتهاد، والفوضى التي قد يتسبب بها الاجتهاد الفردي.

---

(١) موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٢٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص٢٢٢-٢٢٣، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٢٩٦-٢٩٧، الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٦٩-١٧٠، الزرقا، الفقه الإسلامي ومدارسه، ص١٠٥-١٠٦، الزحيلي، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٢٣-٢٤.

(٣) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٤٥٢، ٥١٩.

وبيان ذلك في الآتي:

الفرع الأول: بيان أن شروط الاجتهاد ممكنة وأن مواده ميسرة:

بالنظر إلى أن أحد المنطلقات الأساسية إلى إغلاق باب الاجتهاد ورد دعوى كل من ادعى الاجتهاد هي أن شروط الاجتهاد يصعب تحققها بالأخص في الأزمان المتأخرة، اتجه الباحثون في تاريخ الفقه لنفي تلك الدعوى، وبيان أنها ممكنة؛ فالعلوم التي يحتاجها المجتهد "مدونة ومطبوعة، مرتبة ومهذبة ومبوّبة"(١).

يقول الحجوي في سياق رد دعوى أن مواد الاجتهاد صعبة: "إنما المفقود أمران:

الأول: عزيمة الطالب على إدراكها.

والأمر الثاني: رياضة النفوس على الأخلاق الفاضلة"(٢).

من الملاحظ أن الباحثين في تاريخ الفقه لم يكونوا على الدرجة نفسها في تناول الموضوع، وبيان أن مواد الاجتهاد ميسرة، وبالتالي فإن شروطه ممكنة، فقد اكتفى جملة منهم بالإشارة إلى عمل الإمام الشافعي ورجوعه إلى رجال الحديث، في دلالة إلى أن شروط الاجتهاد لدى المتأخرين

---

(١) الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص٢٢٤، ينظر: الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٤٩٩، ٥١٥، ٥١٩-٥٢٠، خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص٥٩-٦٠.

(٢) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٥١٩-٥٢٠.

أصعب منها لدى المتقدمين[١]، فيما نجد آخرين كالحجوي[٢]، وعمر الأشقر[٣]، أولوا اهتمامًا أكبر بهذا الشأن وقاموا بعرض الشروط التي ينبغي للمجتهد الاتصاف بها، مع الإشارة بين الحين والآخر إلى صحة دعواهم بأن شروط الاجتهاد يمكن تحققها، وأن مواده ميسرة ومذللة، وهم في دراستهم لم يخرجوا عن اختيارات الأصوليين.

وتجدر الإشارة أن هذا القول –أي القول بأن شروط الاجتهاد ممكنة وأن مواده ميسرة– ليس بدعًا من القول أحدثه كُتَّاب تاريخ الفقه، بل سبقهم إليه جمع من أهل العلم؛ كأبي شامة[٤]، وابن حمدان[٥]، والشاطبي[٦]، وغيرهم.

كما إن القول بأن مواد الاجتهاد ميسرة ومذللة لا يعني فتح الباب على مصراعيه، يقول الحجوي: "أما القاصر عن ذلك كلًا أو بعضًا، فهو في عداد العوام، فعليه التقليد ولا يجوز له أن يفتي من نحو الصحيحين ولا من القرآن"[٧].

---

(١) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٢٥، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٤.

(٢) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٤٩٨–٥٠٣.

(٣) الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص٢٢٦–٢٣١.

(٤) أبو شامة، خطبة الكتاب المؤمل، ص١٢٣–١٢٥.

(٥) ابن حمدان، صفة المفتي والمستفتي، ص١٧.

(٦) الشاطبي، الاعتصام، ج٢، ص٨٦٠.

(٧) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٥٠٣.

الفرع الثاني: الاجتهاد الجماعي:

وفي سبيل المحاولة لإحياء الاجتهاد اتجه الباحثون في تاريخ الفقه إلى الدعوة إلى الاجتهاد الجماعي، إذ الواقع والمصلحة جعلت من هذا النوع من الاجتهاد ضرورة، وقد كان ذلك الالتفات لهذا النوع من الاجتهاد لعوامل وأسباب عديدة، من أبرزها:

أولًا: إن هذا النوع من الاجتهاد له أصل، فقد جرى العمل عليه في عهد الخلفاء الراشدين، خصوصًا في التعامل مع النوازل والمستجدات، بل هو يستند إلى مبدأ الشورى التي دعت إليه الشريعة[١].

ثانيًا: إن هذا الرأي الصادر عن الشورى يكون أكثر دقة وإصابة من الاجتهاد الفردي[٢].

ثالثًا: إذا كان سد باب الاجتهاد الفردي نتيجة مصلحة صيانة الأحكام الاجتهادية التي وجد منها ثروة فقهية كافية في الماضي، فإن الحال قد اختلف الآن مع ظهور الصناعات والاختراعات الجديدة وتقدم العلم التجريبي، فقد استجدت مسائل وتغيرت أحوال وأعراف، فكانت دعوتهم لإحياء الاجتهاد على هذا الوجه ليقوم الفقهاء بواجبهم تجاه الأمة في هذا العصر[٣]، ويعوض ويسد إلى

---

(١) مدكور، مناهج الاجتهاد، ج٢، ص٥٢٠، الزرقا: مصطفى، "الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات"، مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد العشرون، العدد الرابع، ديسمبر ١٩٨٥م، ص٤٧-٤٨، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٠٦-٢٠٧، الزحيلي: وهبة، "الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر"، مؤتمر: الفتوى وضوابطها، (مكة المكرمة: المجمع الفقهي الإسلامي، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م)، ص٥-٧.

(٢) خلاف: عبدالوهاب، علم أصول الفقه، (القاهرة: مكتبة الدعوة الإسلامية، ط٨، د.ت)، ص٥٠، مدكور: محمد سلام، مناهج الاجتهاد في الإسلام، (الكويت: جامعة الكويت، ط١، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م)، ج٢، ص٥٢٠-٥٢١، النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، ص٣٩٤، ٤٠٣، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ٢٠٨.

(٣) ينظر: العظم: رفيق، "قضاء الفرد وقضاء الجماعة في الإسلام"، مجلة المنار، المجلد الثالث عشر، العدد الأول، فبراير ١٩١٠م، ص٤١-٤٢، النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، ص٣٩٢، الزرقا، "الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات"، مجلة الدراسات الإسلامية، م٢٠، ع٤، ص٤٩، مناع القطان، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٤٢٣، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٠٦، الشرفي: عبدالمجيد السوسوه، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، (قطر: وزراة الأوقاف والشؤون الإسلامية، د.ط، ١٤١٨هـ)، ص٥٥، ٥٦.

حد كبير الفراغ الذي يحدثه غياب المجتهد المطلق، كما ييسر للأمة استمرار الاجتهاد، ويمنع أسباب توقفه أو إغلاق بابه[١].

يقول مصطفى الزرقا: "وإذا كانت المخاوف السابقة إذ ذاك من الاجتهاد الذي كان يمارسه الأفراد قد أوجبت ذاك التدبير الوقائي بإقفال بابه، فإن العلاج في نقله من عهدة الأفراد إلى عاتق الجماعة، فيصبح الاجتهاد جماعيًا يمارسه فقهاء العصر الثقات بطريق الشورى فيما بينهم"[٢]. ويقول: "وهذا هو اجتهاد الجماعة الذي نرى أنه لا يسوغ انقطاعه"[٣].

بل يذهب الزرقا وعبدالوهاب خلاف إلى أبعد من ذلك إذ لا يجوزان الاجتهاد الفردي اليوم، يقول عبدالوهاب خلاف: "فلا يسوغ الاجتهاد بالرأي لفرد مهما أوتي من المواهب، واستكمل من المؤهلات؛ لأن التاريخ أثبت أن الفوضى التشريعية في الفقه الإسلامي كان من أكبر أسبابها الاجتهاد الفردي"[٤].

ويقول مصطفى الزرقا: "ولكن الاجتهاد الذي كان في الماضي فرديًا، لا يجوز اليوم أن يستأنف فرديًا، لأن للاجتهاد الفردي، في ظروف حياتنا الحديثة، محاذيره التي أثارت لدى فقهاء القرن الخامس الهجري فكرة وقفة، فيجب أن يعود اليوم اجتهادًا جماعيًا يمارسه مجمع فقهي"[٥].

---

(١) القطان، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٤٢٣، الشرفي، الاجتهاد الجماعي، ص٧٧، ٨٣-٨٥، الزحيلي، "الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر"، مؤتمر: الفتوى وضوابطها، ص١٤.

(٢) الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٤٩، ينظر: الزرقا، "الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات"، مجلة الدراسات الإسلامية، م٢٠، ع٤، ص٤٩.

(٣) الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٠٨.

(٤) خلاف: عبدالوهاب، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، (الكويت: دار القلم، ط٢، د.ت)، ص١٣.

(٥) الزرقا: مصطفى، "نظرة عامة في الفقه والتشريع"، مجلة الأمة، المجلد الأول، العدد العاشر، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ص١٥.

رابعًا: كثرة القضايا المستجدة اليوم نظرًا إلى انفتاح العالم وتداخل معارفه وقضاياه، وتغير الحياة الإنسانية، بل هي اليوم أكثر تعقيدًا، حيث يحيط بقضاياها الكثير من التشابك والصلات بين علوم مختلفة، وهي اليوم تمتاز بأمور جعلت منها حدثًا مؤثرًا: أولًا: كثرتها بشكل لم يسبق إليه، ثانيًا: لها طابع العموم على جميع المستويات، ثالثًا: ارتباط كثير من مسائلها بالعلوم والمعارف المختلفة خصوصًا العلوم الإنسانية؛ كل ذلك "يجعل القدرة على فهم كل جوانبها ومتعلقاتها لا يكتمل إلا أن يكون جماعيًا"(١).

خامسًا: إن الأمة الإسلامية كانت في حاجة ماسة – لا سيّما في مرحلة ما بعد الاستعمار– إلى تشريع نظم وتشريعات تسد الفراغ الذي كانت عليه، مما سمح بدخول التشريعات الوضعية(٢).

وعلى إثر هذه الدعوة كانت الدعوة إلى إنشاء المجامع لخدمة الفقه وإعادة الحيوية له؛ ليتبوأ مكانته وبالتالي يجد المسلمون حلولاً لكل مشاكلهم وقضاياهم، ومن أبرز من دعا إلى تأسيس مجمع للفقه الإسلامي: محمد يوسف موسى(٣)، ومحمد الطاهر ابن عاشور(٤)، ومصطفى الزرقا(٥) ،ومحمد

---

(١) الشرفي، الاجتهاد الجماعي، ص٥٦، ينظر: الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٠٦، الشرفي، الاجتهاد الجماعي، ص٨٧–٨٨، دردور، تاريخ الفقه الإسلامي، ج٢، ص١٢٨١–١٢٨٢.

(٢) ينظر: موسى: محمد يوسف، محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، د.ط، ١٣٧٣هـ/١٩٥٤)، ص٨، ١٠–١٢، ١٥، النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، ص٣٩٣، الزرقا، "الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات"، مجلة الدراسات الإسلامية، م٢٠، ع٤، ص٤٦–٤٧، القطان، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٤٠٢، الزرقا، الفقه الإسلامي ومدارسه، ص١٠٦–١٠٨، الزحيلي، "الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر"، مؤتمر: الفتوى وضوابطها، ص٣، دردور، تاريخ الفقه الإسلامي، ج٢، ص١٢٨٢.

(٣) موسى، محاضرات في تاريخ الفقه، ص١٤.

(٤) ابن عاشور: محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، (تونس، مصر: دار سحنون، دار السلام، ط٥، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م)، ص١٥٧–١٥٨.

(٥) الزرقا، "الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات"، مجلة الدراسات الإسلامية، م٢٠، ع٤، ص٥٠.

النبهان[١]، كما نجد الإشادة بهذه الفكرة في الكتابات التي تلت تأسيس بعض المجامع الفقهية؛ فمن هؤلاء: وهبة الزحيلي[٢]، وعمر الأشقر[٣]، ومنّاع القطّان[٤]، وإلياس دردور[٥].

وللحجوي إشارة سبقت تلك الدعوات، وذلك لما رأى دور اللجان في الأمم الغربية وطريقة عملها وتكاملها، دعا إلى مجالس الشورى، لتسُنّ قوانين تطبق الشريعة وتناسب روح العصر، يقول الحجوي: والأمم الإسلامية "محتاجة لمجتهدين بإطلاق، عارفين بعلوم الاجتماع والحقوق يكون منهم أساطين لسنّ قوانين دنيوية طبق الشريعة المطهرة تناسب روح العصر، وتنطبق على الأحوال المتحدة والترقي العصريّ، كما يوجد عند سائر الأمم لجان من الفطاحل المشرعين في مجالس النواب والشيوخ لهذا الغرض، كان مجلس شورى أبي بكر وعمر قدوة لهؤلاء، فلنسِرْ رويدًا في إحياء مآثر سلفنا الصالح رضي الله عنهم"[٦].

ومن الملاحظ أن الدعوات الأولى إلى تأسيس مجمع كانت تبحث في المقام الأول: إحياء الاجتهاد، وخلق مرجعية شرعية مستقلة لا تتقيد بمذهب، إنما ترجح "العمل بقول بعض المذاهب المقتدى بها بين المسلمين ليصدر المسلمين عن عمل واحد"[٧]، يقول ابن عاشور: "وإن أقلّ ما يجب على العلماء في هذا العصر أن يبتدئوا به من هذا الغرض العلمي هو أن يسعوا إلى جمع مجمع علمي يحضره أكبر العلماء بالعلوم الشرعية في كل قطر إسلامي، على اختلاف مذاهب المسلمين في

---

(١) النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، ص٣٩٥.
(٢) الزحيلي، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٢٤.
(٣) الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص٢١٦.
(٤) القطان، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٤٠٦.
(٥) دردور، تاريخ الفقه الإسلامي، ج٢، ص١٢٨١.
(٦) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٥١٩.
(٧) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٥٧.

الأقطار، ويبسطوا بينهم حاجات الأمة، ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعيّن عمل الأمة عليه، ويُعْلِموا أقطار الإسلام بمقرَّراتهم، فلا أحسب أحدًا ينصرف عن اتباعهم"[١].

وتأكيدًا لمبدأ الاستقلالية، وما أشار إليه ابن عاشور بأن هذا الواجب منوط بالعلماء، ينبه مصطفى الزرقا إلى أن طريق التمويل لهذه المجامع لا بدّ أن يكون اعتماده على الجهود غير الرسمية؛ "كي تبتعد هذه المؤسسة العلمية الدينية العظمى عن شبهة الوقوع تحت نفوذ الحكام، وكي تشعر جماعة المسلمين بمسؤوليتها عن هذا الواجب الكفائي الكبير"[٢].

هذا وبالإضافة إلى أعضاء المجمع من العلماء كانت الدعوة، نظرًا لطبيعة المستجدات، إلى الاستعانة بعلماء مسلمين (خبراء) من مختلف التخصصات لإفادة العلماء بما يحتاجونه لتصور المستجدات التي تطرأ على المسلمين[٣].

وقبل أن أختم الحديث عن الاجتهاد الجماعي، أودّ الإشارة بأن الدعوة إلى تفعيل الاجتهاد الجماعي وإنشاء مجامع كانت دعوة إجمالية دافعها إحياء الاجتهاد، وكون ذلك سبيلًا من سبل النهضة والخروج من حالة الضعف والجمود، فلم يولِ الباحثين في تاريخ الفقه اهتمامًا كافيًا بكيفية تشكل هذه المجامع، وما هي آلية دراسة وإصدار الأحكام الاجتهادية، وما هي شروط المجتهد (العضو) في الاجتهاد الجماعي... ولا شك في أن عدم دراسة المسألة دراسة تفصيلية يعود إلى طبيعة البحث.

---

(١) المرجع السابق، ينظر: موسى، محاضرات في تاريخ الفقه، ص١١، وهبة الزحيلي، "الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر"، مؤتمر: الفتوى وضوابطها، ص١١-١٥.

(٢) الزرقا، "الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات"، مجلة الدراسات الإسلامية، م٢٠، ع٤، ص٥٢.

(٣) المرجع السابق، ص٥٠، النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، ص٤٠٣.

ذلك الطابع العام للدراسات في تاريخ الفقه، وإلا فإن الكتابات كانت متفاوتة من جهة الاهتمام بالتفاصيل، ولا سيّما عند من كان له اهتمام مباشر في إنشاء مجمع للفقه الإسلاميّ، وقدم محاضرات وشارك في مؤتمرات في سبيل ذلك، ومن أبرز هؤلاء: مصطفى الزرقا[١]، ومحمد النبهان[٢]، ومع ذلك فإن أقصى ما في ذلك الاهتمام، الاهتمام في عرض الأهداف والمهام.

هذا وقد كان للباحثين في تاريخ الفقه أبحاث مفردة عن الاجتهاد الجماعي والمجامع العلمية، منها: الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات لمصطفى الزرقا، والاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر لوهبة الزحيلي، وقد ضمن وهبة الزحيلي بحثه بعض المباحث التي تساعد في تصور المسألة وإمكانية دراستها وتقييمها، فمن المسائل التي تناولها في بحثه:

أ. مفهوم الاجتهاد الجماعي وأن المراد به تشاور أهل الرأي والنظر في القضايا الظنية، وأن هذا التشاور لا يلزم منه أن يخرج المجتمعون على رأي واحد، وإنما قد يختلفون، فالمرجّح حينئذ هو رأي الأغلبية[٣].

وقد عرّفه بأنه: "اتفاق مجموعة من العلماء على حكم شرعي في بعض المسائل الظنية، بعد النظر والتأمل في البحوث المقدمة والآراء المعروضة، في مؤسسة أو مجمع.

---

(١) الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٤٨-٢٥١.

(٢) النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، ص٢٩٣-٣٩٧.

(٣) وهبة الزحيلي، "الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر"، مؤتمر: الفتوى وضوابطها، ص٩، ينظر: النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، ص٣٩٣-٣٩٤.

أو اتفاق أكثر الحاضرين على رأي معين، في ضوء مصادر الشريعة ومقاصدها وقواعدها ومبادئها، لاختيار ما يحقق المصلحة الزمنية"[١].

ب. شروط المجتهد في الاجتهاد الجماعي: فأوضح بأن "الاجتهاد الجماعي يتطلب توافر الاجتهاد الفردي، فليس للاجتهاد الجماعيّ ثمرة عملية أو قيمة علمية ما لم يكن المجتمعون في مجالس على درجة مناسبة من أهلية الاجتهاد، أي ملكة الاجتهاد التي لا تتوافر إلا باجتماع شروط في العالم، تمكّنه من البحث والنظر والاستنباط، وأقلّها شروط المجتهد المتجزئ، أي الذي يقتصر عن ممارسة الاجتهاد على حصر جهده في باب فقهي معين دون سائر أبواب الفقه"[٢]، هذا من الجهة النظرية وإلا فإن الزحيلي يرى بأن غالب أعضاء المجامع الفقهية المعاصرة من المتخصصين في الفقه لا يبلغون مرتبة الاجتهاد[٣].

ج. ومن المسائل التي أشار إليها مسألة إلزاميةِ قرارات المجامع الفقهية في الحياة الإسلامية، وأن ذلك قطعًا لطريق كلّ من لم يتأهل للاجتهاد، وضبطًا لمقام الاجتهاد من الفوضى، حيث يقول: "والأمل الوطيد يكمن في صيرورة قرار الاجتهاد الجماعي ذات صفة ملزمة للأفراد والحكومات"[٤]، وفيما قاله نظر، يحتاج إلى بسط ليس هذا موضعه.

---

(١) وهبة الزحيلي، "الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر"، مؤتمر: الفتوى وضوابطها، ص٦-٧.
(٢) المرجع السابق، ص٩.
(٣) المرجع السابق، ص٧.
(٤) المرجع السابق، ص٢٦، ينظر: المحاميد، مسيرة الفقه الإسلامي المعاصر، ص٣٤١.

المطلب الثاني: إصلاح التعليم والتأليف

إن الدعوة إلى إحياء الاجتهاد، والتعامل مع قضايا الأمة، وما يطرأ عليها من مستجدات ونوازل، ومواجهة العوائق الداخلية والخارجية للنهضة وعودة الأمة إلى دور الريادة والقوة، والبحث عن أنظمة وتشريعات تضبط القضاء والفتوى وغيرها، كل ذلك كان يقف عند التعليم والتأليف وإصلاح حالهما، يقول محمد سلام مدكور: "وبالتدريس والتأليف على هذا الوضع نستطيع أن ننفض الغبار من حولنا ونميط اللثام عن فقهنا، ونظهره للعالم بنوره الوضاء وقوته المستمدة من قوة مصادره، كما أننا نستطيع مواجهة الحياة بما جد فيها بقوة وشجاعة وثبات، وأن نطبق أحكام فقهنا على كل جديد وفي كل بلد، وهذا دون شك بشير خير، وبداية عصر ذهبي جديد للفقه الإسلامي"[1].

وقد بحث كُتَّاب تاريخ الفقه عن هذا الإصلاح في كل أركان التعليم؛ فبحثوا فيما يتعلق بالمعلم من ضرورة تأهيله –بالإضافة إلى التأهيل في العلم الشرعي– التأهيل اللائق للعصر وحاجاته، وأن ينبذ كل ما ساهم في خلق حالة الضعف والجمود من تقليد وتعصب وغيرها من الأخلاق الذميمة بطالب العلم ناهيك عن معلم العلم، كما بحثوا في نوع الكتب المقررة وكيفية تدريسها ومدى ملاءمتها للعصر وحاجاته، ويظهر بشكل واضح اهتمام الكتاب بهذا المحور، فالتأليف والتقنين أخذا حظًا جيدًا من التناول والبحث، وقد تميز هذا العرض والنقد والتقويم بالنظر الإجمالي إلى مرحلة الجمود، والتفصيلي –إلى حد ما– بالمرحلة المعاصرة، وأبرز ما تم اعتباره عند بحث سبل العلاج هو طريقة التعليم والكتب المقررة للتدريس.

---

(١) مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص١٠٦.

وفيما يلي بيان لما ذكره الباحثون في تاريخ الفقه لإصلاح التعليم والتأليف:

الفرع الأول: التجديد في أسلوب التدريس والتأليف:

انطلاقًا من البحث عن مخرج للحالة التي وصل إليها الفقه الإسلامي والعجز عن مواكبة المستجدات، ونظرًا إلى وصول الحالة العلمية إلى مرحلة جمود وعجز عن مواكبة تغير الزمان والأحوال، بل هي في مرحلة من مراحلها ساهمت بشكل كبير في الوصول إلى مرحلة العجز والجمود العام، وبالنظر إلى تلك الحالة وتغير الزمان وحاجتنا إلى الفقه نادى كُتَّاب تاريخ الفقه بتجديد أساليب التدريس والتأليف لتعيد للأمة مكانتها وللفقه رونقه، وأول ما التفت إليه الكُتَّاب بالنقد هي تلك الكتب التي كانت تدرس من مختصرات وشروح فأوصوا باستبدالها، والانصراف عنها، والعودة إلى كتب التراث، والاستفادة منها؛ لما تمتاز من لغة عالية، وسهولة في عبارتها، وتحقيق للغاية على أكمل وجه، كما دعوا إلى تأليف كتب مدرسية مناسبة لظروف العصر وحاجاته[1].

ولكي تحقق هذه التآليف الغاية المنشودة من تأليفها يجدر بأن يراعى في تأليفها أمور ثلاثة:

الأول: أن تصاغ بعبارة سهلة تناسب المرحلة العمرية المستهدفة، مع مراعاة ما هو مناسب لكل مرحلة عمرية من جهتي التوسع والتعمق[2].

---

(١) الحلبي، التعليم والإرشاد، ص٢٠٤-٢٠٧، الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٧٣، ٣٧٥، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٤٤٩، ٤٦٣، الحجوي: محمد بن الحسن الثعالبي الفاسي، محاضرتان في إصلاح التعليم، تحقيق: إبراهيم بوحولين، (الرباط: دار الأمان، د.ط، ٢٠٢١م)، ص٦٩-٧٢، النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، ص٣٧٠-٣٧١.

(٢) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٧٥، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٤٤٩، الحجوي، محاضرتان في إصلاح التعليم، ص٦٨-٦٩، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٥٢.

الثاني: الاهتمام بالدراسة المقارنة، ويعود هذا الاهتمام الكبير بالدراسة المقارنة المذهبية إلى تصور الباحثين في تاريخ الفقه لمرحلة الجمود من انكباب الفقهاء على المذهب والانغلاق عليه بل والتعصب له، وأنه بذلك قد خلق ضررًا كبيرًا بالأمة، وأن الحل يكمن بهذه الدراسة المقارنة، فهي بدورها تساهم في التخلص من حالة التقليد والتعصب والجمود، كما تساهم في زيادة الوعي، ومراعاة الخلاف، وتقدير كل الاجتهادات الفقهية المعتبرة، وخلق بيئة علمية صحية ومتفاعلة مع الواقع(١).

وقد أشار بعض الكتاب في سياق حثهم على هذه الدراسة المقارنة أن المقصود بهذه الدعوة ليست الدراسة المقارنة التي انتهجها علماء المسلمين بعد القرن الرابع الهجري في ذكر الخلاف، وعرضوا بأن مقصود الأخير هو مجرد الانتصار للإمام أو المذهب، "فلم يكن هناك ترجيح رأي على آخر لرجحان الدليل نفسه، وإن حدث شيء من ذلك في إحدى الفترات فإنما كان في آراء المذهب الواحد، كما أنه لم تكن هناك موازنة لاختيار أقرب الآراء للحق ومسايرة لمصالح الناس"(٢).

هذا وقد اقترح الخضري منهجًا لتدريس الفقه، ومفاده أن الدراسة المقارنة بين المذاهب تأتي في مرحلة متأخرة، وأن الطالب في التعليم الابتدائي يبدأ بالدراسة المذهبية، وفي الدرجة التالية يتوسع في المذهب نفسه فيطلع على مواطن الخلاف في المذهب، ومن ثمَّ يدرس خلاف الأئمة والمذاهب المختلفة وطرق استدلالهم وأسباب اختلافهم(٣).

---

(١) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٧٤، ٣٧٥، السبكي: عبدالوهاب، السايس: محمد، البربري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٨٢، موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٢٢١، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص١٠٤، الدسوقي: محمد، الجابر: أمينة، مقدمة في دراسة الفقه، ص٢٠٣، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٥٢.

(٢) مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ١٠٤، ينظر: شلبي، المدخل في الفقه الإسلامي، ص١٥٥.

(٣) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٧٥.

ويشير محمد الدسوقي وأمينة الجابر في أكثر من موضع إلى أن القول "بأن الدراسة المقارنة أجدى من الدراسة المذهبية لا يعني الغضّ من قيمة هذه الدراسة أو المطالبة بإلغائها"[١].

وهذا الاهتمام لم يكن مقتصرًا على المقارنة المذهبية، بل لقد تولد منه اهتمام آخر؛ وهي الدراسة المقارنة بين الفقه والقانون الوضعي، وهذا الاهتمام كان نتيجة واقع وجده المسلمون ولم يختاروه نظرًا لضعفهم وجمودهم، فيقرر الباحثون في تاريخ الفقه أن دخول تلك القوانين كان بقوة الاستعمار وعجز الفقهاء عن مواكبة المستجدات[٢].

وعلى أية حال فلقد كان للدراسة المقارنة بين الفقه والقانون أهداف ومميزات عديدة أبرزها:

أ. إن هذا التواصل دفع الفقهاء إلى الكتابة في النظريات العامة في الفقه[٣].

ب. اطلاع رجال القانون وطلابه على الفقه الإسلامي ونظرياته ومبادئه[٤].

---

(١) الدسوقي: محمد، الجابر: أمينة، مقدمة في دراسة الفقه، ص٢٠٤، ينظر أيضاً: الدسوقي: محمد، الجابر: أمينة، مقدمة في دراسة الفقه، ص١٩٣، ٢٠٣.

(٢) ينظر: مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٩٨، الزحيلي: وهبة، جهود تقنين الفقه الإسلامي، (دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م)، ص٦٢، ٦٥، القطان، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٤٠٠-٤٠١، الزرقا، الفقه الإسلامي ومدارسه، ص١٠٦.

(٣) مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص١٠٣، ينظر: النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، ص٣٧٢-٣٧٤.

(٤) مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص١٠٤-١٠٥، النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، ٣٧٣، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٥٣.

ج. إزالة الوحشة التي كانت بين فقهاء الشريعة الإسلامية وعلماء القانون[١]، مما شكل دافعًا لعلماء الشريعة والقانون إلى التعمق في دراسة الشريعة، وإلى مراجعة القوانين ومقابلتها على النظريات الشرعية[٢].

د. إنه سبيل ناجع لتكوين "ملكة الفقه والاستنباط عند الدارس الباحث حتى تمكنه من التخريج والترجيح"[٣].

الثالث: وهو أمر نبه إليه عمر الأشقر، ومفاده: أن الدعوة إلى الدراسة المقارنة سواء في التأليف أو التدريس رغم أهميتها إلا أنه لا بد فيها من مراعاة مجموعة من الأمور، من أهمها: ضرورة النظر إلى المستند لهذه الاجتهادات وأصول كل مذهب وقواعده؛ فإن "الدراسة المقارنة التي اعتمدها كثير من الباحثين في هذا العصر قاصرة عن تهيئة الذهنية الاجتهادية، فالذي يقوم به الدارسون والباحثون إنما هو الموازنة بين الآراء والأقوال، ويبقى الباحث في الأغلب عاجزًا عن التعرف على طريقة استنباط الأحكام، لأن اختياره للآراء لم يكن قائمًا على قوة المدرك، بل على ما يظهر له غالبًا من موافقة هذا الحكم لمتطلبات الواقع وحاجات الزمان"[٤].

ومن أبرز المؤلفات والتي عدها الكتاب من مظاهر النهضة والتجديد في التأليف: الموسوعات الفقهية، أما وجه كونها كذلك فذلك لتحقيقها ما يرجوه الكتاب في تاريخ الفقه في المؤلفات المعاصرة، واحترازها عن المآخذ التي أشاروا إليها في مؤلفات المتأخرين، كما أنها قامت بسد الفجوة بين الفقه

---

(١) المرجع السابق.
(٢) مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص١٠٥.
(٣) المرجع السابق.
(٤) الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص٢٢٢.

وبين غير المختصين فيه، ولا سيّما رجال القانون وطلابه، وفيما يلي أبرز ما تميزت به هذه الموسوعات مما جعلها مظهرًا من مظاهر النهضة:

١. تستهدف جمع التراث الفقهي وفق منهجية علمية خدمت المذاهب على السواء، مع اعتبار لأقوالهم وإبراز لأدلتهم[١].

٢. أنها ألفت بأسلوب مبسط وفق منهجية منضبطة ومرتبة[٢]، بالإضافة إلى أنها "تتوخى تقديم الفقه نقيًا من الشوائب والفضول"[٣].

٣. تساعد الباحثين وغير المختصين وتدلهم على مصادر الفقه، ومواطن كل موضوع فيه[٤]، بل تساهم في حركة البحث والتأليف[٥].

٤. أنها بتقديمها للفقه الإسلامي بهذه الصورة الميسرة تكون حجة على المدافعين عن وجود القوانين الوضعية والمتحكمين في عدم مناسبة الأحكام الشرعية، كما أنها وسيلة دعوة إذا ما ترجمت إلى لغات متعددة[٦].

---

(١) النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، ص٣٩٠، الدسوقي: محمد، الجابر: أمينة، مقدمة في دراسة الفقه، ص٢٢٤، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ص٢٥٤.

(٢) النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، ص٣٩٠-٣٩١، الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص٢٠٧، الدسوقي: محمد، الجابر: أمينة، مقدمة في دراسة الفقه، ٢٢٤، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ص٢٥٤.

(٣) الدسوقي: محمد، الجابر: أمينة، مقدمة في دراسة الفقه، ص٢٢٤، ينظر: النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، ص٣٨٥.

(٤) المرجع السابق، ص٣٧٤، ٣٩٠، الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص٢٠٧-٢٠٨، الدسوقي: محمد، الجابر: أمينة، مقدمة في دراسة الفقه، ص٢٢٤، القطان، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٤٠٧-٤١٠، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ص٢٥٤.

(٥) النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، ص٣٩٠.

(٦) الزرقا، المدخل الفقهي العام، ص٢٥٥، الدسوقي: محمد، الجابر: أمينة، مقدمة في دراسة الفقه، ص٢٢٥، القطان، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٤١١.

الفرع الثاني: إصلاح طريقة التعليم:

استكمالًا للفرع السابق، الذي كان جزءًا من الإصلاح في طريقة التعليم، إلا أنه نظرًا لما أولاه الكتاب من أهمية خاصة قدمته، فنلاحظ أن جلّ الباحثين في تاريخ الفقه كانت جهودهم في إصلاح التآليف وتجديدها، أما طريقة التعليم وآلية عمله ونحو ذلك فنجد إشارات هنا وهناك دون الاهتمام الواضح لمسألة بعينها، وقد يكون الحجوي هو الاستثناء في هذا الاهتمام سواء في كتابه الفكر السامي أو في رسائل ومحاضرات أخرى(١).

ويعود هذا الاهتمام على الأرجح إلى محاولته لإصلاح التعليم في القرويين، وبحثه الدائم عن إرساء النظام في المدارس، التي لم تكن حينها موجودة على الشكل الذي يرتضيه، فيما نجد حضور النظام في التعليم في مصر أسبق منه في المغرب، هذا ناهيك عن الزمن المتأخر عن الحجوي.

وفيما يلي أبرز الأمور في سبيل إصلاح طريقة التعليم:

أولًا: سن القوانين لإدارة المدارس وضبط نظامها الداخلي، فمن ذلك: نظم كيفية التعليم في المدارس، ونظام المدرسين والمتعلمين، وكيفية الامتحان، والضوابط التأديبية، وغير ذلك من النظم(٢).

ثانيًا: رفع رواتب المدرسين حتى تسد حاجتهم، وتغنيهم عن الانشغال بطلب الرزق عن التعليم(٣).

---

(١) من محاضراته المنشورة: محاضرة في إصلاح التعليم العربي، ومحاضرة بعنوان تعليم البنات في الإسلام، ومحاضرة بعنوان تعليم الفتيات لا سفور المرأة.

(٢) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص١٠٥-١١٢، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٢٢٤-٢٢٨، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص١٠٢.

(٣) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٢٢٦.

ثالثًا: أهمية ضبط عدد الطلاب في الدرس، "وأن العدد الذي ينبغي أن يكون عند المدرس هو عشرون إلى ثلاثين"، ووجه ذلك -كما عند الحجوي- في أن فوق هذه الأعداد لا يتحقق معه المقصود؛ "من تفهيم كل تلميذ ومعرفة كونه فهم أو لم يفهم"[١]، هذا و"لابد للمعلم أن يمعن النّظر في مدارك تلاميذه قوة وضعفًا، ويقف على مقدار قابلية كلِّ تلميذٍ تلميذ، ليجعل كل واحد مع من يناسبه في الحفظ والفهم، بحيث يكون على علم تامّ من حالتهم الفكرية"[٢].

رابعًا: أن يشهد الدرس مجموعة من الأمور التي تساعد على تنمية الملكات العلمية، ومن أهمها:

أ. إن المقصود الأهم من الدرس هو الفهم، فلا يطغى جانب الحفظ عليه، مع عدم إغفال أهمية الحفظ ودوره المهم في الاستحضار والمساعدة[٣]، يقول الخضري: "وليست كثرة المسائل مما يبعث في النفس روح الفقه"[٤].

هذا مع اعتبار وضع كل شيء موضعه، وتقدير الأمور بما يناسبها؛ فمن العلوم ما يغلب عليه جانب الحفظ، ومنها ما يغلب عليه الفهم، أضف إلى ذلك تفاوت الطلاب في مستوى الحفظ والذكاء؛ فيكون لكل طالب ما يناسبه من الحفظ والفهم[٥].

---

(١) الحجوي، محاضرتان في إصلاح التعليم، ص٤٨.

(٢) المرجع السابق، ينظر: ابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، ص٤٩١، ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص١١١-١١٢.

(٣) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص١١٦، الحجوي، محاضرتان في إصلاح التعليم، ص٤٧-٤٩،

(٤) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٧٤، ينظر: الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص٢٣٢.

(٥) الحجوي، محاضرتان في إصلاح التعليم، ص٤٨.

ب. مراعاة التدرج في تناول المواضيع[١]، والتركيز على الأفكار الأساسية في الدرس مع تجنب الأساليب التي يتخللها استطراد يشتت الطالب عن الأفكار الأساسية[٢].

ج. التمرن على الأخذ من الكتاب والسنة، والانشغال بكتب الأقدمين والتمرن عليها[٣].

د. ضرورة حضور المناقشة في الدرس، مع إعطاء مساحة لتبادل الآراء والأفكار بحرية[٤].

ي. الحرص على التأديب والتهذيب[٥].

خامسًا: إدخال العلوم العصرية، كالتاريخ والجغرافيا وغيرها[٦]، والمناهج المعاصرة؛ ليكون طالب العلوم الشرعية على اطلاع بمختلف المناهج المعاصرة؛ في العلوم الإنسانية، والفلسفة، والقانون[٧]. والعناية بدراسة اللغات؛ حتى يتمكن الطالب من نشر دينه ومبادئه وأحكامه، "وتخول له القدرة على الاطلاع على ما ينشر عن الفقه الإسلامي بغير اللغة العربية"[٨].

---

(١) الحلبي، التعليم والإرشاد، ص٢٠٩، ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص١١٥، الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٧٥، الحجوي، محاضرتان في إصلاح التعليم، ص٥٥.

(٢) الحلبي، التعليم والإرشاد، ص٢٠٨، ٢١٤، النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، ص٣٨٥.

(٣) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٤٤٩، ٤٥٢، ٥١٩-٥٢٠.

(٤) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص١١٣، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص١٨٣، ٤٥٢، النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، ص٣٨٥.

(٥) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص١١٢-١١٣، الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٤٤٩، ٥١٩-٥٢٠.

(٦) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص١٢٢، الحجوي، الفكر السامي، ص٢٢٥.

(٧) النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، ص٣٨٥.

(٨) مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص١٠٣ (بتصرف يسير).

المطلب الثالث: إصلاح القضاء

إنه بالإمكان القول: إنّ مِن أهم أهداف بحث إحياء الاجتهاد وإصلاح التعليم والتأليف إيفاء حاجة الأمة من التشريعات النابعة من دينها، عقيدة وفقهًا، فالعلاقة بين هذه السبل الثلاث واضحة وقوية ولا يمكن انفكاكها، وبوجود خلل في أحدها ستكون المحصلة وجود خلل في الحالة التشريعية للأمة، حيث إن التشريع والقضاء مظهر من المظاهر التي تبرز حركة الحالة العلمية أو ضعفها.

ومن هذا المنطلق، ولكي تكتمل أركان مثلث الإصلاح، دعا الباحثون في تاريخ الفقه إلى إصلاح القضاء، ونجد أن لهذه الدعوة مرحلتين:

الأولى: قبل دخول القوانين الوضعية واستقرار المحاكم النظامية، وهذه الدعوة تميزت ببحث الإصلاح العام للقضاء، ومن أبرز كتابها الحجوي.

الثانية: بعد استقرار المحاكم النظامية ودخول القوانين الوضعية، وقد تميزت ببحث المخرج من هذه القوانين الوضعية واستبدالها بقوانين شرعية من الفقه الإسلامي دون الحرص على التقيد بمذهب واحد، وإنما الاختيار بما يتناسب مع المصلحة، وهذا الاتجاه عليه جلّ الكتابات في تاريخ الفقه.

ولمزيد بيان لطبيعة هذا الإصلاح نستعرض أوجه الإصلاح التي ذكرها الباحثون في تاريخ الفقه في الفروع الآتية:

الفرع الأول: الإصلاح العام للقضاء.

الفرع الثاني: التقنين وتجربة مجلة الأحكام العدلية العدلية نموذجًا.

الفرع الأول: الإصلاح العام للقضاء:

سبق في دراسة المظاهر والأسباب أن القضاء في عصر الضعف والركود تأثر بالضعف العلمي، وبالضعف والفوضى التي عليها الأمة الإسلامية بشكل عام، ومن الطبيعي ملاحظة أن ذاك التأثر يظهر على القضاء؛ إذ هو المحصلة النهائية للحالة العلمية، فغياب المجتهد وضعف من يتولّى منصب القضاء، أضف إلى ذلك ضعف الوازع الديني والأخلاقي، كل ذلك ساهم في خلق الجمود والفوضى التشريعية، لذلك نجد أن الباحثين في تاريخ الفقه عالجوا المسألة من طريقين؛ طريق التعليم والتهذيب، لتهيئة مجتهدين لهذه المناصب الحيوية للأمة، وطريق آخر يعمل على الخروج من معضلة التعصب المذهبي، ثم رأَوا أن الحل الذي يرتكز على مصلحة الزمان المعاصر يكمن في تنظيم القضاء والإلزام بقانون معين، وفيما يلي عرض أبرز النقاط التي ذكروها في سبيل الإصلاح العام:

١. التهذيب وتهيئة رجال مجتهدين، وصيانة منصب القضاء عن كل من تخالف أخلاقه ومبادئه الأخلاق النبيلة؛ كالعدالة والنزاهة والقيام بالقسط[١].

ويحذر الحجوي بأننا إذا لم ننتبه ونهتم بمسألة التهذيب وتهيئة علماء يقومون بهذا الواجب فإن مآل ذلك الصيرورة إلى القوانين الوضعية، ونبذ الشريعة، يقول الحجوي: "فإنه إن بقي قضاؤنا وأحكامنا على ما هي عليه من الفوضى من رقة الديانة، صار الناس إلى القوانين الوضعية، ونبذوا الشريعة ظهريًا، وساء ظنهم فيها، مع أنه لا ذنب على الشريعة التي فتحت باب الاجتهاد، وباب المصالح

---

(١) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٤٧٠، ٤٨٠، ٤٩١.

المرسلة ونحوها، وإنما الذنب على بعض من العلماء المقلدين الجامدين المتعصبين الذي جعلوا الدين أحبولة"[١].

٢. الاستقلال من التعصب للمذاهب، والاستفادة من جميع المذاهب مع اعتبار المصالح وتغير الأعراف.

بالنظر إلى أن الطابع العام للقضاء هو تقيده بمذهب معين لا يخرج عنه، والتزامه هذا المذهب في الأقضية والأحكام دون اعتبار للمصالح والضرورات وتغير الأزمان والأعراف، كان الحل في الاستفادة من المذاهب الفقهية الأخرى، خصوصًا في المسائل التي تدعو المصلحة إلى ذلك[٢]، يقول الحجوي: "فلأن نجعل لها مخرجًا وتجري على نظام، وباسم الشريعة، خيرٌ من تعصب لا فائدة منه سوى العزلة، وسقوط هيبة الإسلام، ونبذ أحكامه كليًا"[٣].

وبهذا التحرر والاستفادة من المذاهب وإعمال المقاصد والمصالح واعتبار تغير الأزمان والأعراف؛ "انفتح أمام المشرعين أبواب التجديد" كما يقول محمد مصطفى شلبي[٤].

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٤٨٠-٤٨١.

(٢) النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، ص٣٥٠، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٥٩-٢٦٠، ينظر: الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٤٦٥-٤٧٠، ٤٧٦-٤٨١، ٥٠٨.

(٣) المرجع السابق، ج٢، ص٤٧٨.

(٤) شلبي، المدخل في الفقه الإسلامي، ص١٦٠، ينظر: إمام، تاريخ العقل الفقهي، ص٢٩٦-٢٩٨، دردور، ج٢، ص١٢٦٨.

وينبه الحجوي إلى أنّ هذا الإعمال للمصالح إنما يكون للمصالح العامة للأمة؛ حفظًا لمقام الشريعة من الأهواء والأغراض، حيث يقول: "لكن لا ينبغي الترخيص في ذلك إلا عند التحقيق بمصلحة عامة، لا خاصّة إبقاء لهيبة الشرع الأسمى"[١].

٣. تنظيم القضاء، والمقصود: وضع نظام يمنع كل من لم يتأهل للقضاء، كما يساعد في منع الفوضى والتلاعب حسب الأهواء والأغراض[٢].

٤. تقنين الفقه الإسلامي، وسيأتي بيانه في الفرع التالي.

الفرع الثاني: التقنين ومجلة الأحكام العدلية نموذجًا:

لما استقر الحال في العصور المتأخرة من فقد المجتهد، والعمل في القضاء على التقيد بمذهب واحد، بحث كُتّاب تاريخ الفقه عن مخرج من الحالة المذهبية، التي نتج عنها تعصب وتضييق في بعض الأحوال؛ وذلك نتيجة الإصرار على التقيد بالمذهب الواحد مع وجود مخارج في المذاهب الأخرى توافق المصلحة، فشجعوا الاستفادة من المذاهب الأخرى، وفي الوقت نفسه رأوا في التقنين حلًا لتجاوز الفوضى التي تسببت في الدعوة إلى إغلاق باب الاجتهاد، كما رأوا في التقنين مظهرًا من مظاهر التجديد والنهضة المعاصرة، لما امتاز به من إخراج معاصر؛ يتميز بالترتيب والسهولة، وغير ذلك مما سيأتي، بل ونظرًا لما أصاب الأمة من ضعف وفوضى سياسية واجتماعية وعلمية حكموا بأن التقنين ضرورة من ضرورات العصر، يقول أبو زهرة: "ونحن نرى أن استخلاص قانون

---

(١) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٤٧٩.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٤٧٠، ٤٧٧، خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ٩٨.

من الشريعة لم يعد أمرًا سائغًا فقط بل أصبح واجبًا محتومًا، لأننا نخشى أن يكون تقاصرنا في هذه الناحية مؤديًا إلى أن يدخل بلادنا قانون أجنبي لم ينبع عن الإسلام ولم يتفق معه"[١].

ونجد أن للتقنين مجموعة من الأهداف الرئيسية كانت الدافع للتحرك نحو تبني الفكرة والبرهنة على إمكانيتها، فمن ذلك:

الأول: صيانة منصب القضاء وضبط أحكامه عن الفوضى وعن الأهواء والأغراض[٢].

الثاني: تقريب أحكام مسائل الفقه الإسلامي التي يحتاج إليها في القضاء بالأخص لغير المختصين من قضاة المحاكم النظامية[٣].

الثالث: معرفة الأفراد في الدولة حقوقهم وواجباتهم، وأن تلك المعرفة من جملة حقوقهم[٤].

---

(١) نقلاً عن: عبدالبر: محمد زكي، تقنين الفقه الإسلامي، (قطر: إدارة إحياء التراث الإسلامي، ط٢، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م)، ص٥٨. ولم أجده في مظانه من الأصل.

(٢) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٤٧٧، مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٣٨٢، الشرنباصي، المدخل لدراسة الفقه، ص١٠٧، زيدان: عبدالكريم، نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، (بيروت، عَمّان: مؤسسة الرسالة، مكتبة البشائر، ط٢، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م)، ص٢٥١، الزحيلي، جهود تقنين الفقه، ص٣٨، ٦٦.

(٣) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٤٦٤، ٤٧٠، شلبي، المدخل في الفقه، ص١٥٨، الشرنباصي، المدخل لدراسة الفقه، ص١٠٧-١٠٨، الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص٢٠٤، الزحيلي، جهود تقنين الفقه، ص٣٧-٣٨، ٦٥-٦٦، دردور، تاريخ الفقه الإسلامي، ج٢، ص١٢٦٧، ينظر: حيدر: علي، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، (الرياض: دار عالم الكتب، د.ط، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م)، ص٩-١١.

(٤) مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٣٨٣، الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص٢٠٤، زيدان، نظام القضاء في الشريعة الإسلامي، ص٢٥١، الزحيلي، جهود تقنين الفقه، ص٣٧، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٠٤، ٣١٤-٣١٥.

الرابع: حل للفوضى التي أصابت الأمة، والتي نتج عنها فرض أحكام مستوردة، وأن التقنين النابع من هوية الأمة وثقافتها شكل من أشكال الاستقلال[١].

ومنهجية التقنين التي بحث الكتاب في تاريخ الفقه تحققها كالآتي: بناء قانون مستمد من الفقه الإسلامي، من جميع المذاهب الأربعة وغيرها من الآراء والمذاهب المعتبرة، والتي نقلت آراءهم ولم تدون لهم مذاهب كاملة، وهذا الاستمداد يراعى فيه مجموعة من الأمور، أهمها: قوة الدليل، مراعاة مقاصد الشريعة، والمصالح الزمانية، والعرف، وكذلك مراعاة يسر التطبيق[٢].

يقول مصطفى الزرقا: "وهذا الاختيار عمل اجتهادي يتطلب فوق المعرفة الشرعية بصيرة زمنية بأحوال الناس العملية وأنواع المشكلات التي يصادفونها"[٣]، وهذا الاجتهاد لا بدّ أن يُعهد إلى مجموعة من الخبراء[٤]، وبعد مرحلة إقرار القانون "ينحصر اجتهاد القاضي بفهم النص المقنّن فقط"[٥]، "وعند وجود إيهام في انطباق القوانين على بعض النوازل والأحداث"[٦].

---

(١) موسى، المدخل لدراسة الفقه، ص٢١٣، الزحيلي، جهود تقنين الفقه، ص٣٩-٤٠، الدسوقي: محمد، الجابر: أمينة، مقدمة في دراسة الفقه، ص٢١٧، إمام، تاريخ العقل الفقهي، ص٢٨٨، ينظر: حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، ص١٠.

(٢) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٥٠٨، الشرنباصي، المدخل لدراسة الفقه، ص١٠٤، زيدان، نظام القضاء في الشريعة الإسلامي، ص٢٥١-٢٥٢، الدسوقي: محمد، الجابر: أمينة، مقدمة في دراسة الفقه، ص٢١٦، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٣١٣-٣١٤، دردور، تاريخ الفقه الإسلامي، ج٢، ص١٢٦٧، إمام، تاريخ العقل الفقهي، ص٢٩٤.

(٣) الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٣١٤.

(٤) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٤٧٠، الزرقا، الدخل الفقهي العام، ج١، ص٣١٤.

(٥) المرجع السابق، ج١، ص٣١٨.

(٦) مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٣٨٣. (بتصرف يسير)

وعدم التقيد بمذهب هي المنهجية التي اختارها وفضلها كتاب تاريخ الفقه، وإن كانوا في الجملة لا يرون بأسًا إن اتخذت إحدى الدول الإسلامية المذهب السائد فيها، والذي ألِفه أهله وأنسوا به للقضاء[١]، وينبه مصطفى الزرقا أنه في هذه الحالة من المهم أن تراعى مجموعة من الأمور:

أولًا: توحيد الحكم القضائي بصورة إلزامية[٢].

ثانيًا: "تحقيق علنيته بأحسن الوسائل وأوثقها"[٣].

والباحثون في تاريخ الفقه وإن كانوا في الجملة رأوا من التقنين مظهراً من مظاهر الإصلاح والنهضة، إلا أن بعضهم قد أبدى تحفظًا من أن التقنين قد يأتي بنتائج عكسية؛ فيعزز جمود الأحكام ويوقف الاجتهاد، وقد أظهر هذا التحفظ من كتاب تاريخ الفقه: عمر الأشقر، وهو ناشئ عن أن التقنين مبني على الإلزام، وأن هذا الإلزام نوع من الحجر على الأحكام؛ لأنه يمنع من النظر في غير ما قنن، وأنه بذلك "ينقل العلماء من النظر في الأحكام من خلال النصوص في الكتاب والسنة إلى دائرة ضيقة هي القواعد القانونية المقننة، ويجعل النصوص الشرعية مجرد مصدر تاريخي للقانون الإسلامي المقنن"[٤].

وأجيب على ذلك بأن مزايا التقنين تفوق بكثير عيوبه ومساوئه؛ فمصلحة الأمة اليوم تقضي بالتقنين، وعضدوا ذلك بمجموعة من الأمور، بالإضافة إلى ما تم ذكره من مزايا التقنين، فمن ذلك:

---

(١) الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٣١٨، ينظر: الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٤٧٥.
(٢) الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٣١٨.
(٣) المرجع السابق.
(٤) الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص٢٠٤.

أولًا: أن لولي الأمر إلزام القضاة بالحكم برأي فقهي معين ما لم يخالف الشريعة، إذا كان في ذلك مصلحة عامة للأمة[١].

ثانيًا: أن كل المآخذ على التقنين يتم مراعاتها عند صياغة التقنين، "بل لا يمكن إهمالها، وإنما يجب أن يكون دور صائغي القانون دور المجدد، والذي يصطفي ويختار من أحكام الفقه الإسلامي ما هو الأصلح والأولى بالتطبيق"[٢].

ويقرر محمد كمال الدين إمام أن الجدل حول قبول التقنين، في ظل واقع الأمة والأحكام المستوردة المفروضة عليها، جدل لا جدوى منه، وأن الحوار انتقل إلى دائرة أخرى؛ وهي النقاش حول منهج التقنين وأسلوبه، في إشارة منه إلى أن أهمية التقنين أمر مفروغ منه[٣].

وفي رصدهم وتقييمهم لتجربة مجلة الأحكام العدلية كان من الطبيعي، نظرًا للمنهجية المختارة، أن يروا من المجلة مشروعًا غير مكتمل؛ وذلك لاقتصارها على المذهب الحنفي[٤]. ومع ذلك فقد عدوا هذه الخطوة من بوادر الإصلاح؛ للمحاولة التي قاموا فيها بتنظيم القضاء، وتيسير المادة الفقهية للقضاة بحيث يذكر الحكم الواجب العمل به بلغة سهلة من دون ذكر الخلاف، والأخذ ببعض

---

(١) زيدان، نظام القضاء في الشريعة الإسلامي، ص٢٥٠-٢٥١، الدسوقي: محمد، الجابر: أمينة، مقدمة في دراسة الفقه، ص٢١٧، إمام، تاريخ العقل الفقهي، ص٢٩٣.

(٢) الزحيلي، جهود تقنين الفقه، ص٣٦-٣٧.

(٣) إمام، تاريخ العقل الفقهي، ص٢٨٨، ينظر: إمام، تاريخ العقل الفقهي، ص٢٩٥.

(٤) ذكر مصطفى الزرقا أن المجلة يعيبها أمور متعلقة بالبيان القانوني والناحية الشكلية، ولعدم علاقتها المباشرة بالموضوع لم اتطرق إليهما. ينظر: شلبي، المدخل في الفقه الإسلامي، ص١٥٨، النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، ص٣٥٠، ٣٩٧، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٤٢-٢٤٥، دردور، تاريخ الفقه الإسلامي، ج٢، ص١٢٦٢.

الأقوال المرجوحة عملًا بالمصلحة واعتبارًا لتغير العرف[١]، كما تقدموا لهم بالعذر لعدم استفادتهم من المذاهب والآراء الأخرى المعتبرة؛ بأن الظرف الزماني لم يكن موائمًا لذلك؛ نظرًا للعصبية المذهبية حينذاك[٢].

ويجدر التنبيه إلى وجود تباين في الآراء بين الباحثين في تاريخ الفقه في مسألة تقيد المجلة بالمذهب الحنفي والاقتصار عليه من غير الخروج عنه، وهم على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الاقتصار على المذهب الحنفي دون التقيد بالقول الراجح في المذهب[٣].

القسم الثاني: ذهب إلى أن أصل العمل كان بالمذهب الحنفي، مع الخروج في بعض المسائل إلى أقوال من الأئمة الأربعة أو من غيرهم، وأطلق ولم يحدّد[٤].

القسم الثالث: حدّد بأن الخروج كان في بعض المسائل في الأخذ بآراء ابن شبرمة في أحكام البيع بالشرط[٥].

---

(١) مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص١٠٩-١١٠، شلبي، المدخل في الفقه الإسلامي، ص١٥٨، بدران، الشريعة، ص١٧٣، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٢٦-٢٢٧، ٢٤١-٢٤٢، دردور، تاريخ الفقه الإسلامي، ج٢، ص١٢٦٢، ١٢٦٦-١٢٦٧.

(٢) ذكر يونس الأقطوغاني سببًا آخر، حيث قال: "والسبب الرأسي في ذلك يرجع إلى أن أعضاء لجنة المجلة لم يكونوا عارفين بنظام التقنين وكان أمر جديداً عليهم، ومع أن اللجنة التزمت بالمذهب الحنفي فقط فقد استغرق تأليف المجلة عشر سنوات، فلو أخذت بآراء المذاهب الأخرى لتأخر عند ذلك أمر التقنين كثيرًا". الأقطوغاني: يونس وهبي ياووز، حركة التجديد في تقنين الفقه الإسلامي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م)، ص٣٣٤-٣٣٥، ينظر: النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، ص٣٥٨، الزرقا، المدخل الفقهي، ج١، ص٢٤٥.

(٣) مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص١٠٩-١١٠، شلبي، المدخل في الفقه الإسلامي، ص١٥٨، بدران، الشريعة، ص١٧٣، النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، ص٣٥٠، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٢٦، دردور، تاريخ الفقه الإسلامي، ج٢، ص١٢٦٢.

(٤) الحجوي، الفكر السامي، ج٢، ص٤٧٧.

(٥) خلاف، خلاصة تاريخ التشريع، ص١٠٣، الخن، دراسة تاريخية للفقه وأصوله، ص١٣٥.

ويظهر –والله أعلم– أن المجلة عند صدورها التزمت المذهب الحنفي واقتصرت عليه، مع مخالفة قواعد الترجيح عند الحنفية في بعض المسائل؛ عملًا بالمصلحة واعتبارًا لتغير العرف[١]، وما قيل من أن المجلة استفادت من آراء ابن شبرمة في شرط البيع؛ فإنها في الحقيقة استأنست به ولم تأخذ به، بل التزمت المذهب الحنفي، واكتفوا بذكر الشروط التي لا تفسد البيع عند الحنفية، مستندين بذلك على أن العرف معتبر، وأن البيع مع الشرط المتعارف عليه جائز، وبناء على أن "أكثر الحرف والصنائع قد تعارفوا على معاملة مخصوصة تقررت بينهم، والعرف الطارئ معتبر، فلا يبقى ما يوجب البحث إلا بعض شروط خارجة عن العرف"[٢].

ويؤكد ذلك ما جاء في تقرير لجنة المجلة بعد عرض آراء الفقهاء: "فما مسّت الحاجة في تيسير معاملات العصر إلى اختيار قول ابن شبرمة الخارج عن مذهب الحنفية، ولهذا حصل الاكتفاء بذكر الشروط التي لا تفسد البيع عند الحنفية"[٣].

هذا وقد طرأت على المجلة بعد إصدارها مجموعة من التعديلات ، ففي سنة ١٢٩٦هـ/١٨٧٩م أصدرت لجنة التعديلات تعليمات لتنظيم السندات الشرعية، وقانون أصول المحاكمات الحقوقية العثماني[٤]، وعلى الأرجح أنه ليس في هذه التعديلات خروجًا عن المذهب الحنفي، ومن الملاحظ أن الانطباع العام عن هذه التعديلات أنها جعلت من المجلة تراثًا فقهيًا لا معنى له[٥]، بمعنى أنها لم تقدم أي إضافة حقيقية. وفي هذا السياق نجد مصطفى الزرقا يعبر عن حالة عدم الرضى عند

---

(١) ينظر: القبج: سامر مازن، مجلة الأحكام العدلية مصادرها وأثرها في قوانين الشرق الإسلامي، (عمّان: دار الفتح، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٨م)، ص٨٤، الأقطوغاني، حركة التجديد في تقنين، ص٢٩١-٢٩٢.

(٢) حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، ص١٢.

(٣) المرجع السابق.

(٤) القبج، مجلة الأحكام العدلية، ص٣٢٠-٣٣٤، الأقطوغاني، حركة التجديد في تقنين الفقه، ص٣٣٣.

(٥) القبج، مجلة الأحكام العدلية، ص٣١٩.

تمثيله بالمادة ٦٤ من قانون أصول المحاكمات الحقوقية، حيث يقول: "مادة قانونية أزلقتها إزلاقًا"[١]، ويعقب قائلًا: "ولو أن جمعية المجلة لم تقصرها على المذهب الحنفي... فقد كان الواجب مثلًا في أحكام المشارطات العقدية أن تستمد من مذهب شريح القاضي وابن شبرمة أو المذهب الحنبلي"[٢].

أما التعديلات التي نشرت سنة ١٩٢٢-١٩٢٣م في الجريدة العدلية، والمتعلقة بكتاب البيوع والإجارة[٣]، فمن جهة الأسس التي انطلقت من خلالها اللجنة التي عملت على هذه التعديلات، فإنها كانت منفتحة على كافة المذاهب الإسلامية والتشريعات الأجنبية شريطة أن يكون في ذلك مراعاة لحاجات العصر، وتحقيقًا للمصلحة، وأن لا تكون في تلك الاستفادة مخالفة لأحكام الشريعة الإسلامية[٤].

وقد توصل الباحث برهان مازاك بعد دراسته لهذه التعديلات إلى أن هذه التعديلات فيها عدولًا عن المعتمد في المذهب الحنفي، وبعض الاختيارات الخارجة عن المذهب الحنفي[٥]، بل والمذاهب الأربعة[٦]، وأنها استندت في اختياراتها إلى مجموعة من الأدلة، أبرزها: العرف، ومراعاة المصلحة[٧].

---

(١) الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٢٤٤.

(٢) المرجع السابق.

(٣) الأقطوغاني، حركة التجديد في تقنين الفقه، ٣٣٦ص، مازاك: برهان، التعديلات على مجلة الأحكام العدلية، رسالة ماجستير، كلية الشريعة، (قطر: جامعة قطر، ١٤٤٢هـ/٢٠٢١م)، ص٣١.

(٤) الأقطوغاني، حركة التجديد في تقنين الفقه، ص٣٣٩-٣٤٠، مازاك، التعديلات على مجلة الأحكام، رسالة ماجستير، ص٣٠.

(٥) ينظر: المرجع السابق، ص١٥٢.

(٦) ينظر: المرجع السابق، ص٩٤، ٩٦.

(٧) المرجع السابق، ص١٧٢.

وهذه التعديلات لم يتعرض لها الباحثون في تاريخ الفقه بالبحث والدراسة؛ وذلك نظرًا للظروف السياسية والاجتماعية التي حلت بالدولة العثمانية، والتي أدت إلى ضعف مكانة المجلة، كما اتجهت كثير من الدول إلى البحث عن قوانين خاصة أو إلى استيراد القوانين الأجنبية، أضف إلى ذلك أن هذه النشرة للتعديلات لم تترجم إلى اللغة العربية.

الخاتمة

وبعد: فهذا بيان لأهم ما وصل إليه البحث من نتائج وتوصيات، أذكرها في النقاط الآتية:

أولاً: النتائج:

١. هناك اتفاق ضمني بين كُتَّاب تاريخ الفقه في تعيين ابتداء مرحلة الجمود الفقهي، والجميع متفق على أن هناك مرحلة سبقت مرحلة التقليد المحض (الجمود)، وهي مرحلة التقليد الفعّال، وإن لم يلتزم كل الكتاب ذكر ذلك في تقسيم المراحل.
٢. اتضح أن هناك مجموعة من الاعتبارات أثّرت في الخلاف الصوريّ في تعيين ابتداء مرحلة الجمود بين هؤلاء الكتاب، وأبرز هذه الاعتبارات هي: اعتبار التقليد الفعّال مرحلة مستقلة، وسيطة بين مرحلة الاجتهاد المطلق المستقل، ومرحلة التقليد المحض.
٣. هناك اتجاهان رئيسان في تعيين فترة استقرار مرحلة الجمود: الأول: عند منتصف القرن السابع، وبالتحديد منذ سقوط بغداد، والاتجاه الثاني: عند منتصف القرن الثامن، فيما يذهب الخضري إلى استثناء الحالة العلمية في مصر فيثبت استمرار التقليد الفعّال حتى أوائل القرن العاشر الهجري.

وهذا الاختلاف في تعيين فترة استقرار مرحلة التقليد المحض (الجمود) ما بين منتصف القرن السابع ومنتصف القرن الثامن أو حتى أوائل القرن العاشر –كما خص الخضري مصر بهذه الخصيصة– غيرُ مؤثر في توصيف هذه المرحلة من حيث أسباب الجمود ومظاهره.

٤. يذهب الباحثون في تاريخ الفقه إلى إثبات وجود محاولات وبوادر إصلاحيّة شهدها القرن الثالث عشر الهجري، ويذهب بعضهم إلى كون هذه الحركات من معالم نهاية مرحلة الجمود وبداية مرحلة معاصرة جديدة، أطلق عليها مرحلة النهضة.

٥. من أبرز المظاهر الدالّة على الجمود الفقهي بحسب هؤلاء الكتاب: شيوع التقليد، والانتصار للمذاهب والتعصّب لها، وظهور بعض الأخلاق الذميمة كشيوع الجهل وقصور الهمم وطلب الدنيا وغير ذلك، وقد دلّل الباحثون على أن هذه الأخلاق برز ظهورها في المناظرات وفي الوظائف والأوقاف.

٦. تبيّنَ من خلال عرض موقف العلماء من التقليد المذموم أنّ الباحثين في تاريخ الفقه الإسلامي لا تكاد تختلف ملامح التقليد المذموم عندهم عما قرّره العلماء، وذلك لاتفاق الأوصاف المذكورة في سياق ذمهم للتقليد المذموم، وأن كُتّاب تاريخ الفقه وإنْ عدُّوا التقليد مظهرًا من مظاهر الجمود؛ فإنَّما ذلك لشيوعه وغلبته والرضا به، ولا يعني ذلك مطالبة الجميع بالاجتهاد.

٧. لاحظنا أنّ هناك اتجاهين لكُتَّاب تاريخ الفقه في تحديد بروز التقليد مظهرًا من مظاهر الجمود: ففي الوقت الذي نجد الحجوي يقرّر بأنه ظهر مبكرًا في المائة الثالثة وفي عصر الاجتهاد المطلق، نجد آخرين، كالخضري والزرقا، يفرقون بين الطبقة الأولى من تلاميذ الأئمة وبين الطبقات اللاحقة. ويرجح الباحث أن الحالة العلمية في القرن الثالث ما كانت إلا استمرارًا للحالة العلمية السابقة من وجود إمام وتلاميذ، هذا أمر، أما الأمر الثاني: فهو حضور روح الاستقلال الفقهي، والتجرد في الاختيار عند وجود النصوص الشرعية أو صحة الرأي الفقهي عند تلاميذ الأئمة.

٨. استشهد الباحثون في الدلالة على التقليد، وكونه مظهرًا من مظاهر الضعف والجمود، بمجموعة من الاستشهادات، وقد توصل الباحث إلى أن كثيرًا من هذه الاستشهادات لا تنهض في الدلالة على ذلك. ولا يعني هذا عدم الإقرار بشيوع التقليد وآثاره على الحالة العلمية، ومثل ذلك يُقال في الشواهد المستخدمة في بيان التعصب.

٩. يرجح الباحث بعد تأمل ما سطره كُتَّاب تاريخ الفقه، وما استعرضناه في المظاهر من الشواهد، أنَّ الأخلاق المذمومة ومنها التعصب كانت حاضرة، وهذا أمر لا يمكن إنكاره، خصوصًا مَنْ كان له اتصال بالسلطة السياسية أو المناصب الشرعية، إلَّا أنَّها لم تكن ظاهرة بمعنى أنها كانت الوضع الغالب لأكثر المقلدين للمذاهب، وكذا أعلامهم، وإن وقع من أحدهم تعصب أو غلو أو خلقٌ منافٍ لمقام العلم وأهله فإنه –والله أعلم– لا يطّرد فيه ذلك الخلق.

١٠. يرجع الباحثون في تاريخ الفقه الجمود الفقهي إلى مجموعة من الأسباب، أبرزها: دعوى انقطاع الاجتهاد، ودعوى منعه وإغلاق بابه، وتبنّي بعض الآراء الأصولية التي تعزّز الجمود، والكتب المتداولة وطريق التعلُّم، والعامل السياسي.

١١. نستطيع القول: إن كل السبل المقترحة للنهوض بالفقه في كتب تاريخ الفقه الإسلامي تعود إلى ثلاثة محاور رئيسية: إحياء الاجتهاد، وإصلاح التعليم والتأليف، وإصلاح القضاء بتقنين الفقه.

١٢. كتاب تاريخ الفقه وإن دعوا إلى الانفتاح على المذاهب والاستفادة منها، إلا أني لم أقف على موقف ممانع للدراسة المذهبية بصورتها العامة، دون الخاصة التي وصفوها في مرحلة الجمود، بل منهم من يرى جدواها في الترقي.

ثانيا: التوصيات:

١. تأليف كتاب في تاريخ الفقه الإسلامي مع مراعاة الآتي:

أولًا: خلوه من بعض الشواهد التي ذكرها الباحثون في تاريخ الفقه دليلًا على جموده لضعفها، ولعدم مناسبتها لغرض الكتاب، خصوصًا إذا ما كانت الفئة المستهدفة طلاب الكليات.

ثانيًا: تعريف أكبر بالمرحلة المعاصرة وطبيعتها وخصائصها، وتقييم للأفكار السابقة، مثل المجامع والتقنين وإصلاح التعليم وغيرها مما ذكر من مقترحات، مع عرض للواقع السياسي والاجتماعي المعاصر، واقتراح سبل جديدة وفق مقتضيات العصر.

٢. دراسة للحالة العلمية بعد القرن العاشر الهجري، وملاحظة مدى حضور مظاهر الجمود التي ذكرها كُتّاب تاريخ الفقه الإسلامي وغيرهم فيها.

٣. دراسة مدى تأثير المدرسة الإصلاحية على كُتّاب تاريخ الفقه الإسلامي، ومدى تأثير الثقافة الغالبة على المسائل والقضايا المبحوثة في كتب وأبحاث هؤلاء الكُتّاب.

٤. دراسة آثار الانتقال من التعليم التقليدي إلى التعليم النظامي، وآثار الانتقال من القضاء التقليدي المذهبي إلى القضاء النظامي المعاصر، على الحالة العلمية الفقهية.

قائمة المصادر والمراجع

الإبراهيم: موسى إبراهيم، المدخل إلى أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامي، (عمّان: دار عمار، ط١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م)

الأزهري: أبو منصور محمد بن أحمد الهروي، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠١م)

أبو إسحاق الشيرازي: إبراهيم بن علي بن يوسف، التنبيه في الفقه الشافعي، (بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)

الأشقر: عمر سليمان، تاريخ الفقه الإسلامي، (الأردن: دار النفائس، ط٣، ١٤٣٠هـ/٢٠١٠م)

الأقطوغاني: يونس وهبي ياووز، حركة التجديد في تقنين الفقه الإسلامي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م)

الألباني: محمد بن ناصر الدين، صفة صلاة النبي من التكبير إلى التسليم كأنك تراها، (الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، د.ط، د.ت)

إمام: محمد كمال الدين، الفقه الإسلامي تاريخ العقل الفقهي، (الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، د.ط، ٢٠٠٤م)

الآمدي: علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبدالرزاق عفيفي، (دمشق – بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٢هـ)

ابن أمير حاج: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد، التقرير والتحبير، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)

الأنصاري: محمد حسين، تكوين الذهنية العلمية، (الرياض: دار الميمان، ط١، ١٤٣٣هـ/٢٠٢١م)

الباني: محمد سعيد عبدالرحمن، عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق، تحقيق: حسن السماحي سويدان، (دمشق: دار القادري، ط٢، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)

البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، (بيروت: دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ)

بدران: بدران أبو العينين، الشريعة الإسلامية، (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، د.ط، د.ت)

ابن بدران: عبدالقادر بن بدران الدمشقي، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٣٣هـ/٢٠١١م)

البرنهابوري: نظام الدين البلخي، الفتاوى العالمكيرية المعروفة بالفتاوى الهندية، (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ط٢، ١٣١٠هـ)

البزازي: محمد بن محمد بن شهاب، الفتاوى البزازية، تحقيق: محمود مطرجي، (لبنان: دار الفكر، ط١، ١٤٤١/٢٠١٩م)

أبو البقاء الكفوي: أيوب بن موسى الحسيني القريمي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، د.ت)

البهاري، محب الله بن عبد الشكور الهندي، مسلم الثبوت، (القاهرة: المطبعة الحسينية، مطبعة كردستان العلمية، د.ط، ١٣٢٦هـ)

البهوتي: منصور بن يونس بن إدريس، كشاف القناع عن متن الإقناع، (بيروت: عالم الكتب، د.ط، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣)

البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، رسالة الإمام أبي بكر البيهقي إلى الإمام أبي محمد الجويني، تحقيق: أبو عبيد الله فراس بن خليل، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م)

البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين، مناقب الشافعي، تحقيق: السيد أحمد صقر، (القاهرة: مكتبة دار التراث، ط١، ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م)

البيومي: محمد رجب، النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، (دمشق، بيروت: دار القلم، الدار الشامية، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م)

ابن تيمية: شيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم، مجموع الفتاوى، (طبعة عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، د.ط، د.ت)

ابن تيمية: مجد الدين أبو البركات عبد السلام، ابن تيمية: شهاب الدين عبد الحليم، ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم، المسودة في أصول الفقه، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، (القاهرة: مطبعة المدني، د.ط، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤)

الجرجاني: علي بن محمد بن علي الزين الشريف، التعريفات، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)

ابن الجوزي: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، ومصطفى عبدالقادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)

ابن الجوزي: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، تلبيس إبليس، (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م)

ابن الجوزي: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، صيد الخاطر، تحقيق: حسن المساحي سويدان، (دمشق: دار القلم، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)

الجوهري: أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، ط٤، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)

الجويني: إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبدالعظيم محمود الديب، (مصر: دار الوفاء، ط٥، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م)

الجويني: إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله، مغيث الخلق في ترجيح القول الحق، (مصر: المطبعة المصرية، ط١، ١٣٥٢هـ/١٩٣٤م)

الجويني: إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، (جدة: دار المنهاج، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م)

الجيدي: عمر، مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، الهلال العربية للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٣م)

ابن الحاجب: جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، تحقيق: نذير حمادو، (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م)

حاجي خليفة: مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (بغداد: مكتبة المثنى، د.ط، ١٩٤١م)

حافظ: عمر زهير، "نماذج وقفية من القرن التاسع الهجري"، ندوة: الوقف في الشريعة الإسلامية ومجالاته، (الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، ١٤٢٣هـ).

الحامد: محمد، لزوم اتباع مذاهب الأئمة حسماً للفوضى الدينية، (القاهرة: دار الأنصار، ط٣، ١٣٩٨هـ)

الحجاوي: شرف الدين أبو النجا موسى بن أحمد، زاد المستقنع في اختصار المقنع، تحقيق: عبد المحسن القاسم، (السعودية: طبعة عبدالمحسن القاسم، ط١، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م)

ابن حجر: أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: عبدالعزيز ابن باز، ومحب الدين الخطيب، ومحمد فؤاد عبدالباقي، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، ١٣٧٩هـ)

ابن حجر: أحمد بن محمد بن علي الهيتمي، الدر المنضود في الصلاة والسلام على صاحب المقام المحمود، تحقيق: عبد القادر مكري، ومحمد شادي عربش، (جدة: دار المنهاج، ط١، ١٤٢٦هـ)

ابن حجر: أحمد بن محمد بن علي الهيتمي، المنهاج القويم شرح المقدمة الحضرمية، تحقيق: أحمد شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠)

الحجوي: محمد بن الحسن الثعالبي الفاسي، الفكر السامي في تاريخ الفكر الإسلامي، تحقيق: أيمن صالح شعبان (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م)

الحجوي: محمد بن الحسن الثعالبي الفاسي، محاضرتان في إصلاح التعليم، تحقيق: إبراهيم بوحولين، (الرباط: دار الأمان، د.ط، ٢٠٢١م)

ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ٢٠٠٧م)

الحصكفي: محمد بن علي بن محمد، الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، تحقيق: عبدالمنعم خليل إبراهيم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م)

الحكمي: علي عباس عثمان، الاجتهاد ومدى الحاجة إليه في الشرع الإسلامي، (مكة المكرمة: جامعة الملك عبدالعزيز، د.ط، ١٣٩٤/١٩٧٤م)

الحلبي: محمد بدر الدين النعساني، التعليم والإرشاد، تحقيق: حسن السماحي سويدان، (دمشق: دار القادري، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)

ابن حمدان: أبو عبدالله أحمد بن حمدان، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط٣، ١٣٩٧هـ)

الحموي: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله، معجم الأدباء، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م)

حيدر: علي، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، (الرياض: دار عالم الكتب، د.ط، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م)

خزنة: هيثم عبدالحميد علي، تطور الفكر الأصولي الحنفي، (الأردن: جامعة آل البيت، ط١، ١٩٩٨م)

الخضري: محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ط٧، ١٩٦٠م)

الخطيب البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢ م)

الخطيب البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، كتاب الفقيه والمتفقه، تحقيق: عادل يوسف العزازي، (الدمام: دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٣٠هـ)

خلاف: عبدالوهاب، خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي (الكويت: دار القلم، ط٩، ١٣٩١هـ/١٩٧١م)

خلاف: عبدالوهاب، علم أصول الفقه، (القاهرة: مكتبة الدعوة الإسلامية، ط٨، د.ت)

خلاف: عبدالوهاب، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، (الكويت: دار القلم، ط٢، د.ت)

ابن خلدون: عبدالرحمن ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: عبدالسلام الشدادي، (الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب، ط١، ٢٠٠٥م)

ابن خلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم البرمكي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، ط١، ١٩٧١م)

خليل: ضياء الدين خليل بن إسحاق بن موسى الجندي، مختصر خليل، تحقيق: أحمد جاد، (القاهرة: دار الحديث، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)

ابن الدباغ: أبو زيد عبدالرحمن بن محمد الأنصاري، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تحقيق: عبدالمجيد خيالي (بيروت: دار الكتب العلمية،، ط١، ١٤٢٦هـ)

الدبوسي: أبو زيد عبيد الله بن عمر، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م)

دردور: إلياس، تاريخ الفقه الإسلامي، (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٣١هـ/٢٠٢٠م)

الدسوقي: محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)

الدسوقي: محمد، الجابر: أمينة، مقدمة في دراسة الفقه الإسلامي، (قطر: دار الثقافة، ط٢، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)

ابن دقيق العيد: تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب القشيري، شرح الإلمام بأحاديث الأحكام، تحقيق: محمد خلوف العبدالله، (سوريا: دار النوادر، ط٢، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م)

الدهلوي: شاه ولي الله أحمد بن عبدالرحيم، عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، تحقيق: محمد علي الأثري، (الشارقة: دار الفتح، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م)

الدهلوي: ولي الله أحمد بن عبد الرحيم، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، تحقيق: أحمد راتب عرموش، (بيروت: دار النفائس، ط١١، ١٤٤١هـ/٢٠٢٠م)

دُوزِي: رينهارت بيتر آن، تكملة المعاجم العربية، تعريب: محمد سليم النعيمي، (العراق: وزارة الثقافة والإعلام، ط١، ١٩٨٠م)

الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣)

الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، زغل العلم، تحقيق: محمد بن ناصر العجمي، (الكويت: مكتبة الصحوة الإسلامية، د.ط، د.ت)

الذهبي: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م)

الرازي: أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن، التفسير الكبير، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤٢٠هـ)

الرازي: أبو عبدالله محمد بن عمر، المحصول، تحقيق: طه جابر العلواني، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م)

الرافعي: أبو القاسم عبدالكريم بن محمد، العزيز في شرح الوجيز، تحقيق: نهاد صالح طرسون، دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ط١، ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م)

ابن رجب: زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد، مجموع رسائل الحافظ ابن رجب الحنبلي، تحقيق: طلعت بن فؤاد الحلواني، (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)

ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (القاهرة: دار الحديث، د.ط، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)

ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد، فتاوى ابن رشد، تحقيق: المختار بن الطاهر التليلي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)

الرعيني: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، (بيروت: دار الفكر، ط٣، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)

الرومي: هيثم بن فهد، فقه تاريخ الفقه، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط٢، ٢٠١٧)

الروياني: أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل، بحر المذهب في فروع المذهب الشافعي، تحقيق: طارق فتحي السيد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٩م)

الرويتع: خالد بن مساعد بن محمد، التمذهب دراسة نظرية نقدية، (الرياض: دار التدمرية، ط١، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م)

الزبيدي: محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، د.ط، ١٣٨٥-١٤٢٢هـ/١٩٦٥-٢٠٠١م)

الزحيلي: وهبة، "الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر"، مؤتمر: الفتوى وضوابطها، (مكة المكرمة: المجمع الفقهي الإسلامي، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م).

الزحيلي: وهبة، تاريخ التشريع الإسلامي، (دمشق: دار المكتبي، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م)

الزحيلي: وهبة، جهود تقنين الفقه الإسلامي، (دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م)

الزرقا: مصطفى أحمد، الفقه الإسلامي ومدارسه، (دمشق، بيروت: دار القلم، الدار الشامية، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م)

الزرقا: مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، (دمشق: دار القلم، ط٢، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)

الزرقا: مصطفى، "الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات"، مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد العشرون، العدد الرابع، ديسمبر ١٩٨٥م.

الزرقا: مصطفى، "نظرة عامة في الفقه والتشريع"، مجلة الأمة، المجلد الأول، العدد العاشر، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

الزركشي: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق: سيد عبدالعزيز، وعبدالله ربيع، (القاهرة: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م)

الزركشي: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: عبدالستار أبو غدة، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط٤، ١٤٣٨هـ/٢٠١٧)

أبو زهرة: محمد أحمد، أبوحنيفة، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م)

أبو زهرة: محمد أحمد، أصول الفقه، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م)

أبو زهرة: محمد أحمد، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسية والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، د.ت)

أبو زهرة: محمد، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، ١٩٩٦م)

زيدان: عبدالكريم، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م)

زيدان: عبدالكريم، نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، (بيروت، عَمّان: مؤسسة الرسالة، مكتبة البشائر، ط٢، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م).

السبكي: تاج الدين عبدالوهاب بن علي، جمع الجوامع في أصول الفقه، تحقيق: عبدالمنعم خليل إبراهيم، (بيروت:دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)

السبكي: تاج الدين عبدالوهاب بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو، (القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م)

السبكي: تقي الدين علي بن عبدالكافي، السبكي: تاج الدين عبدالوهاب بن علي، الإبهاج في شرح المنهاج، تحقيق: أحمد جمال الزمزمي، ونور الدين عبدالجبار، (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م)

السبكي: تقي الدين علي بن عبدالكافي، فتاوى السبكي، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)

السبكي:عبداللطيف، السايس: محمد، البربري: محمد يوسف، تاريخ التشريع الإسلامي (دمشق: دار العصماء، ط١، ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م)

السريتي: عبدالودود محمد، تاريخ الفقه الإسلامي ونظرياته العامة، (بيروت: دار النهضة العربية، د.ط، ١٩٩٣م)

السمرقندي: أبو بكر علاء الدين محمد بن أحمد، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق: محمد زكي عبد البر، (قطر: مطابع الدوحة، ط١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)

السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، جزيل المواهب في اختلاف المذاهب، تحقيق: عبدالقيوم بن محمد البستوي، (القاهرة: دار الاعتصام، د.ط، د.ت)

السيوطي: عبدالرحمن بن أبي بكر، الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د.ط، د.ت)

الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي، الاعتصام، تحقيق: سليم الهلالي، (السعودية: دار ابن عفان، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)

الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، (القاهرة: دار ابن عفان، ط١، ١٤١٧هـ /١٩٩٧م)

الشافعي: جابر عبدالهادي، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، (بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، ط١، ٢٠٠٦م)

أبو شامة: شهاب الدين أبو محمد عبدالرحمن بن إسماعيل المقدسي ، خطبة الكتاب المؤمَّل للرَّدِّ إلى الأمر الأوَّل، تحقيق: جمال عزُّون، (الرياض: مكتبة أضواء السلف، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣)

أبو شجاع: شهاب الدين أحمد بن الحسين بن أحمد، الغاية والتقريب، (بيروت: عالم الكتب، د.ط، د.ت)

الشربيني: شمس الدين محمد بن أحمد، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م)

الشرفي: عبدالمجيد السوسوه، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، (قطر: وزراة الأوقاف والشؤون الإسلامية، د.ط، ١٤١٨هـ)

الشرنباصي: رمضان علي السيد، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي،(القاهرة: مطبعة الأمانة، ط٢، ١٤٠٣هـ)

الشرواني: عبدالحميد، حاشية تحفة المحتاج في شرح المنهاج، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، د.ط، ١٣٥٧هـ/١٩٨٣م)

شلبي: أحمد، تاريخ التشريع الإسلامي وتاريخ النفظ القضائية في الإسلام، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية،ط١، ١٩٧٥م)

شلبي: محمد مصطفى، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، (بيروت: دار النهضة العربية، د.ط، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)

شلبي: محمد مصطفى، تعليل الأحكام، (بيروت: دار النهضة العربية، ط٢، ١٤٠١هـ/١٩٨١م)، ص٣٤٠.

الشمراني: عبدالله بن محمد، المدخل إلى علم المختصرات: المختصرات الفقهية نموذجاً، (الرياض: دار طيبة، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)

الشنقيطي: محمد الأمين بن محمد المختار الجكني، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، (الرياض، بيروت: دار عطاءات العلم، دار ابن حزم، ط٥، ١٤٤١هـ/٢٠١٩م)

الشنقيطي: محمد الأمين بن محمد المختار الجكني، العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير، تحقيق: خالد السبت، (الرياض، بيروت: دار عطاءات العلم، دار ابن حزم، ط٥، ١٤٤١هـ/٢٠١٩م)

الشنقيطي: محمد الخضر ، قمع أهل الزيغ والإلحاد عن الطعن في تقليد أئمة الاجتهاد، تحقيق: جمال السيد رفاعي الشايب، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، د.ط، د.ت)

الشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبدالكريم، الملل والنِّحل، تحقيق: كسرى صالح العلي، (بيروت: مؤسسة الرسالة،ط١، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م)

الشوكاني: محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: محمد صبحي حلاق، (دمشق–بيروت: دار ابن كثير، ط٤، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م)

الشيرازي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، شرح اللمع، تحقيق: عبدالمجيد التركي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٠٨/١٩٨٨م)

الصاوي: أحمد بن محمد، حاشية الصاوي على تفسير الجلالين، تحقيق: علي محمد الضباع، (بيروت: دار الجيل، د.ط، د.ت)

الصفدي: صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، (بيروت: دار إحياء التراث، د.ط، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م)

الصفي الهندي: صفي الدين محمد بن عبدالرحيم، نهاية الوصول في دراية الأصول، تحقيق: صالح بن سليمان اليومسف، وسعد بن سالم السويح، (مكة المكرمة: المكتبة التجارية، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م)

ابن الصلاح: أبو عمر عثمان بن عبدالرحمن، أدب المفتي والمستفتي، تحقيق: موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، (السعودية: مكتبة العلوم والحكم، دار عالم الكتب، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م)

الطريفي: ناصر بن عقيل، تاريخ الفقه الإسلامي، (الرياض: مكتبة التوبة، ط٢، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)

ابن عابدين: محمد أمين بن عمر، حاشية رد المحتار على الدر المختار، (مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط٢، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م)

ابن عاشور: محمد الطاهر، أليس الصبح بقريب، (تونس، مصر: دار سحنون، دار السلام، ط٣، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م)

ابن عاشور: محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، (تونس، مصر: دار سحنون، دار السلام، ط٥، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م)

ابن عاشور: محمد الفاضل، المحاضرات المغربيات، (تونس: الدار التونسية للنشر، د.ط، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م)

ابن عبدالبر: أبو عمر يوسف بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، (الدمام: دار ابن الجوزي، ط١٠، ١٤٣٣هـ)

ابن عبدالبر: أبو عمر يوسف بن عبد الله القرطبي، الكافي في فقه أهل المدينة، تحقيق: محمد محمد أحيد ولد ماديك، (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، ط٢، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م)

ابن عبدالبر: أبو عمر يوسف بن عبدالله القرطبي، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)

عبدالبر: محمد زكي، تقنين الفقه الإسلامي، (قطر: إدارة إحياء التراث الإسلامي، ط٢، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م)

ابن عبدالسلام: أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ط، ١٤١٤هـ /١٩٩١م)

ابن العراقي: ولي الدين أبو زرعة أحمد بن عبد الرحيم، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، تحقيق: محمد تامر حجازي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)

ابن العربي: القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر المعافري، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)

ابن العربي: القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر المعافري، العواصم من القواصم، تحقيق: عمار طالبي، (مصر: مكتبة دار التراث، د.ط، د.ت)

ابن العربي: القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر المعافري، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق: محمد عبدالله ولد كريم، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٢م)

ابن العربي: القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر المعافري، المحصول في أصول الفقه، تحقيق: حسين علي اليدري، وسعيد فودة، (عمان: دار البيارق، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)

ابن أبي العزّ: علي بن علي بن محمد الحنفي، الاتباع، تحقيق: محمد عطا الله حنيف، وعاصم عبدالله القريوتي، (عَمَّان: عالم الكتب، ط٢، ١٤٠٥هـ)

ابن أبي العزّ: علي بن علي بن محمد الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: عبدالله التركي، وشعيب الأرنؤوط، (الرياض: دار عالم الكتب، ط٣، ١٤١٨هـ/١٩٩٧)

ابن عسكر: شهاب الدين عبدالرحمن بن محمد، إرشاد السالك إلى أشرف المسالك في فقه الإمام مالك، (مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط٣، د.ت)

العطار: حسن بن محمد بن محمود، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)

العظم: رفيق، "قضاء الفرد وقضاء الجماعة في الإسلام"، مجلة المنار، المجلد الثالث عشر، العدد الأول، فبراير ١٩١٠م.

العلوي: عبدالله بن إبراهيم الشنقيطي ، نشر البنود على مراقي السعود، (المغرب: مطبعة فضالة، د.ط، د.ت)

ابن عليش: أبو عبدالله محمد بن أحمد بن محمد، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)

عمر: أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، (القاهرة: عالم الكتب، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)

الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، (بيروت، دمشق: دار الفكر المعاصر، دار الفكر، ط٣، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م)

الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، الوسيط في المذهب، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، محمد محمد تامر، (القاهرة: دار السلام، ط١، ١٤١٧هـ)

الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: حمد الكبيسي، (بغداد: مطبعة الإرشاد، ط١، ١٣٩٠هـ/١٩٧١م)

الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: حمزة زهير حافظ، (الرياض: دار الفضيلة، ط١، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م)

الغزالي: زين الدين أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الطابراني، إحياء علوم الدين، (جدة: دار المنهاج، ط١، ١٤٤٠هـ/٢٠١٩م)

ابن فارس: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام هارون، (بيروت: دار الفكر، د.ط، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)

ابن فرحون: إبراهيم بن علي بن محمد، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، محمد الأحمدي أبو النور، (القاهرة: دار التراث للطبع والنشر، د.ط، د.ت)

الفرهاري: أبو عبدالرحمن عبدالعزيز بن أحمد بن الحامد، النبراس شرحُ شرحِ العقائد النسفية، تحقيق: أوقان قدير يلماز، (اسطنبول: مكتبة ياسين، ط١، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م)

ابن القاصر: أبو الحسن علي بن عمر، المقدمة في الأصول، تحقيق: محمد بن الحسين السليماني، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٦م)

القاضي عياض: أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك،تحقيق: ابن تاويت الطنجي، (المغرب: مطبعة فضالة، ط١، ١٩٦٥م)

القبج: سامر مازن شريف، مجلة الأحكام العدلية مصادرها وأثرها في قوانين الشرق الإسلامي، (عمّان: دار الفتح، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٨م)

ابن قدامة: موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي، المغني، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلو، (الرياض: دار عالم الكتب، ط٣، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)

القرافي: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، وسعيد أعراب، ومحمد بوخبزة، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م)

القرافي: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، الفروق، (بيروت: عالم الكتب، د.ط، د.ت)

القرافي: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، (القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط١، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م)

القرافي: شهاب الدين أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود، وعلي محمد معوض، (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م)

القطّان: منّاع خليل، تاريخ التشريع الإسلامي، (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط٣، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م)

ابن قطلوبغا: أبو الفداء زين الدين قاسم بن قطلوبغا السودوني، تاج التراجم، تحقيق: محمد خير رمضان، (دمشق: دار القلم، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٢).

القفال: أبو بكر عبدالله بن أحمد بن عبدالله المروزي، فتاوى القفال، تحقيق: مصطفى محمود الأزهري، (الرياض، القاهرة: دار ابن القيم، دار ابن عفان، ط١، ١٤٣٢هـ/٢٠١١)

القواسمي: أكرم يوسف عمر، المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي، (الأردن: دار النفائس، ط٢، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م)

ابن القيم: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد أجمل الإصلاحي، ومحمد عزيز شمس، (الرياض، بيروت: دار عطاءات العلم، دار ابن حزم، ط٢، ١٤٤٠هـ/٢٠١٩م)

ابن القيم: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب، الروح، تحقيق: محمد أجمل الإصلاحي، (الرياض، بيروت: دار عطاءات العلم، دار ابن حزم، ط٣، ١٤٤٠هـ/٢٠١٩م)

ابن القيم: أبو عبدالله محمد بن أبي بكر الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، تحقيق: عبد الرحمن بن حسن بن قائد، (الرياض، بيروت: دار عطاءات العلم، دار ابن حزم، ط٣، ١٤٤٠هـ/٢٠١٩م)

الكرخي: أبو الحسن عبيد الله بن الحسين، أصول الكرخي، (كراتشي: مير محمد كتب خانة، د.ط، د.ت)

الكلوذاني: أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن، التمهيد في أصول الفقه، تحقيق: مفيد محمد أبو عمشة، ومحمد علي إبراهيم، (مكة: جامعة أم القرى، دار المديني، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م)

ابن كمال باشا: أحمد بن سليمان، طبقات الفقهاء، تحقيق: صلاح محمد أبو الحاج، (الأردن: مركز أنوار العلماء للدراسات، ط١، ١٤٤١هـ/٢٠٢٠م)

الكوثري: محمد زاهد بن الحسن، إحقاق الحق بإبطال الباطل في مغيث الخلق، (القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، د.ط، د.ت)

الكوثري: محمد زاهد، حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي، (مصر: المكتبة الأزهرية للتراث، د.ط، ٢٠٠٢م)

اللكنوي: أبو الحسنات محمد عبد الحي، التعليقات السنية على الفوائد البهية، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني، (مصر: مطبعة دار السعادة، ط١، ١٣٢٤ هـ)

اللكنوي: أبو الحسنات محمد عبد الحي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني، (مصر: مطبعة دار السعادة، ط١، ١٣٢٤ هـ)

مازاك: برهان، التعديلات على مجلة الأحكام العدلية، رسالة ماجستير، كلية الشريعة، (قطر: جامعة قطر، ١٤٤٢هـ/٢٠٢١م)

ابن مازة: أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبدالعزيز البخاري، المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، تحقيق: عبدالكريم سامي الجندي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م)

المازري: أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي، شرح التلقين، تحقيق: محمد المختار السلامي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٨م)

الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد، آداب الدين والدنيا، تحقيق: علي عبدالمقصود رضوان، (السعودية: دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٣٤هـ).

الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م)

المحاميد: شويش هزاع علي، مسيرة الفقه الإسلامي المعاصر وملامحه، (عَمَّان: دار عمار، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م)

المحلي: جلال الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد، البدر الطالع في حل جمع الجوامع، تحقيق: مرتضى علي بن محمد المحمدي الداغستاني، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)

مدكور: محمد سلام، المدخل للفقه الإسلامي؛ تاريخه ومصادره ونظرياته العامة، (القاهرة: دار الكتاب الحديث، ط٢، ١٩٩٦م)

مدكور: محمد سلام، مناهج الاجتهاد في الإسلام، (الكويت: جامعة الكويت، ط١، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م)

المراغي: عبدالله مصطفى، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، (مصر: مطبعة أنصار السنة المحمدية، د.ط، ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م)

المرداوي: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، وعوض القرني، أحمد السراح، (الرياض: مكتبة الرشد، ط١، ١٤٢١هـ /٢٠٠٠م)

المزني: أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى، مختصر المزني، (بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)

مسلم: أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: أحمد بن رفعت حصاري – محمد عزت بوليوي – أبو نعمة الله محمد الأنقروي، وعناية: محمد زهير الناصر، (بيروت، جدة: دار طوق النجاة، دار المنهاج، ط١، ١٤٣٣هـ/٢٠١٣م).

المطيعي: محمد بخيت، رسالة في بيان الكتب التي يعول عليها، تحقيق: حسن السّماحي سويدان، (دمشق: دار القادري، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)

المعلمي: عبدالرحمن بن يحيى، مجموع رسائل أصول الفقه، تحقيق: محمد عزيز شمس، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط١، ١٤٣٤هـ)

ابن مفلح: شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي، أصول الفقه، تحقيق: فهد بن محمد السدحان، (الرياض: العبيكان، ط٢، ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م)

المقري: شهاب الدين أحمد بن محمد التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، ط١، ١٩٩٧م)

المناوي: زين الدين عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: عبدالحميد صالح حمدان، (القاهرة: عالم الكتب، ط١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م)

المناوي: زين الدين عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين، فيض القدير شرح الجامع الصغير، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ط١، ١٣٥٦هـ)

ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن على الأنصاري، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط٣، ١٤١٤هـ)

موسى: محمد يوسف ، محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، د.ط، ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م)

موسى: محمد يوسف، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، (القاهرة: دار الفكر العربي، ط٢، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م)

النبهان: محمد فاروق، المدخل للتشريع الإسلامي، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م)

ابن النجار: محمد بن أحمد الفتوحي، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، (الرياض: العبيكان، ط٢، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م)

ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ط٢، د.ت)

النسفي: نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد، شرح مدار الأصول، تحقيق: إسماعيل عبد عباس، (العراق: إصدارات المجمع الفقهي العراقي، د.ط، ٢٠١٨م)

ابن نظام الدين: عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد السهالوي الأنصاري اللكنوي، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، تحقيق: عبدالله محمود محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م)

أبو نعيم الأصفهاني: أحمد بن عبدالله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، (القاهرة: مطبعة السعادة، د.ط، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م)

النفراوي: شهاب الدين أحمد بن غانم بن سالم، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، (بيروت: دار الفكر، د.ط، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م)

النووي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المذهب، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، د.ط، د.ت)

النووي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٣٩٢هـ)

النووي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، تهذيب الأسماء واللغات، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)

النووي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط٣، ١٤١٢هـ/١٩٩١م)

ابن الهمام: كمال الدين محمد بن عبد الواحد، التحرير في أصول الفقه، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، د.ط، ١٣٥١هـ)

ابن الهمام: كمال الدين محمد بن عبد الواحد، فتح القدير على الهداية، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده،، ط١، ١٣٨٩هـ/١٩٧٠م)

واصل: نصر فريد محمد، المدخل الوسيط لدراسة الشريعة الإسلامية والفقه والتشريع، (القاهرة: المكتبة الوقفية، د.ط، د.ت)

اليافعي: عبدالفتاح بن صالح قديش، التمذهب دراسة تأصيلية مقارنة لمسائل وأحكام التمذهب، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م)

الملاحق

ملحق: قائمة بأسماء الكتب محل الدراسة:

الكتاب	تاريخ التأليف	المؤلف	تاريخ الوفاة
تاريخ التشريع الإسلامي	١٣٣٨هـ/١٩٢٠م	محمد الخضري بك	١٣٤٥هـ/١٩٢٧م
الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي	١٩٢١م	محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي	١٣٧٦هـ/١٩٥٦م
نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الأربعة	١٣٤٤هـ/١٩٢٦م	أحمد تيمور باشا	١٣٤٨هـ/١٩٣٠م
تاريخ التشريع الإسلامي	١٣٥٥هـ/١٩٣٦م	عبداللطيف السبكي، محمد علي السايس، محمد يوسف البربري	السبكي: ١٣٨٨هـ/١٩٦٩م السايس: ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م
تاريخ الفقه الإسلامي		محمد علي السايس	١٣٩٦هـ/١٩٧٦م
تاريخ التشريع الإسلامي	١٣٥٧هـ/١٩٣٩م	أحمد إبراهيم بك	١٣٦٤هـ/١٩٤٥م
خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي	١٩٤٢م	عبدالوهاب خلاف	١٣٧٥هـ/١٩٥٦م
محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي	١٣٧٣هـ/١٩٥٤م	محمد يوسف موسى	١٣٨٣هـ/١٩٦٣م
المدخل لدراسة الفقه الإسلامي	١٣٧٨هـ/١٩٥٨م		
المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية	١٣٧٩هـ/١٩٦٠م	عبدالكريم زيدان	٢٠١٤م

المدخل للفقه الإسلامي	١٣٨٠هـ/١٩٦٠م	محمد سلام مدكور	
المدخل في الفقه الإسلامي	١٩٦٨م	محمد مصطفى شلبي	١٣٩٤هـ/١٩٧٤م
تاريخ الفقه الإسلامي	١٩٦٨م	بدران أبو العينين بدران	
الشريعة الإسلامية تاريخها ونظرية الملكية والعقود	١٩٨٦م		
تاريخ التشريع الإسلامي وتاريخ النظم القضائية في الإسلام	١٩٧٥م	أحمد شلبي	١٤٢١هـ/٢٠٠٠م
المدخل للتشريع الإسلامي	١٣٩٧هـ/١٩٧٧م	محمد فاروق النبهان	
تاريخ التشريع الإسلامي	١٩٧٨م	عبدالعظيم شرف الدين	
المدخل الوسيط لدراسة الشريعة الإسلامية والفقه والتشريع	١٩٨٠م	نصر فريد محمد واصل	
المدخل لدراسة الفقه الإسلامي	١٩٨١م	رمضان علي السيد الشرباصي	١٤٤١هـ/٢٠٢٠م
تاريخ الفقه الإسلامي	١٤٠٢هـ/١٩٨١م	عمر سليمان الأشقر	١٤٣٣هـ/٢٠١٢م
المدخل إلى الشريعة والفقه	١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م		
دراسة تاريخية للفقه وأصوله	١٤٠٤هـ/١٩٨٤م	مصطفى سعيد الخن	١٤٢٩هـ/٢٠٠٨

تاريخ الفقه الإسلامي	١٤٠٨هـ/١٩٨٧م	ناصر بن عقيل بن جاسر الطريفي	
المدخل لدراسة الفقه الإسلامي	١٤٠٩هـ/١٩٨٩م	شوقي عبده الساهي	
تاريخ الفقه الإسلامي ونظرياته العامة	١٩٨٩م	عبدالودود محمد السريتي	
المدخل إلى أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامي	١٩٨٩	موسى إبراهيم الإبراهيم	
مقدمة في دراسة الفقه الإسلامي	١٤١٠هـ/١٩٩٠م	محمد الدسوقي، أمينة الجابر	
تاريخ الفقه الإسلامي	١٤١٦هـ/١٩٩٥م	محمد عبداللطيف الفرفور	١٤٣٥هـ/٢٠١٤م
المدخل الفقهي العام	١٣٦٣هـ/١٩٤٤-١٤١٦هـ/١٩٩٦م (الإخراج الأخير)	مصطفى أحمد الزرقا	١٤٢٠هـ/١٩٩٩م
الفقه الإسلامي ومدارسه	١٤١٦هـ/١٩٩٥م		
تاريخ التشريع الإسلامي	١٤١٣هـ	مناع القطان	١٤٢٠هـ/١٩٩٩م
الشريعة والتشريع	١٤١٧هـ/١٩٩٧م	فاطمة السيد علي سباك	
خلاصة تاريخ التشريع ومراحله الفقهية دراسة تاريخية ومنهجية	١٤١٨هـ/١٩٩٧م	عبدالله بن عبدالمحسن الطريقي	
تاريخ التشريع الإسلامي	١٤٢١هـ/٢٠٠١م	وهبة الزحيلي	١٤٣٦هـ/٢٠١٥م

محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي	١٤٢٤هـ/٢٠٠٣	وهبي سليمان غاوجي	
الفقه الإسلامي تاريخ العقل الفقهي	٢٠٠٤م	محمد كمال الدين إمام	١٤٤٢هـ/٢٠٢٠م
المدخل لدراسة الفقه الإسلامي	٢٠٠٦م	جابر عبدالهادي الشافعي	
مدخل إلى علوم الشريعة	١٤٢٨هـ/٢٠٠٧	أحمد يوسف سليمان	