الفقه الإسلامي

الفقه الإسلامي

بين حرية الاجتهاد وقيود المذهب الرسمي

تأليف

الدكتور/ أسامة شفيع السيد

نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies

الفهرسة أثناء النشر، إعداد نماء للبحوث والدراسات
السيد/ أسامة شفيع (مؤلف)

الفقه الإسلامي (بين حرية الاجتهاد وقيود المذهب الرسمي)

المؤلف: د. أسامة شفيع
السيد 103ص، (دراسات شرعية)
14.5×21.5 سم

رقم الإيداع: 4074/2021
ISBN: 978-996-1987-25-4

١الفقه. ٢.السلطة. أ. العنوان
ب. السلسلة.

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تُعبر بالضرورة عن وجهة نظر نماء»

حقوق الطبع والنشر محفوظة لنماء
© الطبعة الثانية، القاهرة / لبنان، 2021م

نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies

نماء للبحوث والدراسات
بيروت – لبنان
info@nama-center.com
الرباط – المغرب
هاتف – فاكس: 00212808564831
موبايل: 00212688953384
القاهرة – مصر (نماء للبحوث والدراسات)
هاتف - واتس: 00201115533255

لطلبات الشراء البريدية: متجر نماء
www.nama-store.com
nama-store@nama-center.com
هاتف: 00201101509898
واتس: 00201098489815

متجر نماء
Namaa Store

المحتويات

الموضوع	الصفحة
فهرس المحتويات	٥
المقدمة	٧
المبحث الأول: النشأة الأولىٰ للفقه الإسلامي	١٩
المبحث الثاني: النشأة الثانية للفقه الإسلامي، قراءة نقدية في أطروحة استشراقية	٣٧
المبحث الثالث: ملاحظات منهجية وموضوعية	٦١
المبحث الرابع: عصر التقنين الحديث	٧٧
الخاتمة	٨٩
المراجع	٩٥

المقدمة[1]

تعترض مؤرخَ العلوم -في العموم- معضلتان: إحداهما: أن يغلبه التاريخ العام علىٰ تاريخ العلم، فإذا هو منصرفٌ إلىٰ ما أحاط بنشأة هذا العلم وبمراحل تطوره من أحداث ووقائع، مستغرَقٌ فيها وفي سردها حتىٰ يختلط الأمر علىٰ قارئه، فلا يكاد يحقق نسبة الكتاب الذي بين يديه، فعنوانه دالٌّ علىٰ أنه في تاريخ علم بعينه، وغالب محتواه تاريخ عام، وليس الفرق بينهما بالذي يمكن إغفاله، فلئن جمعتهما فكرة التسلسل الزمني (chronology)، لقد فرقت بينهما طبيعة الدرس: فالتاريخ العام

(١) أصل هذه الدراسة ورقة بحثية نُشرت في العدد ٨١ (شوال ١٤٣٨هـ/ يوليو ٢٠١٧) من «**مجلة الدراسات الإسلامية والبحوث الأكاديمية**»، بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة، بعنوان: «الفقه الإسلامي بين نشأتين، مع قراءة نقدية لكتاب (**النشأة الثانية للفقه الإسلامي لجاي بوراك**)».

بحثٌ في الوقائع والأحداث، والتماس للأسباب والنتائج. وليس الأمر كذلك في تاريخ العلم؛ لأنه تاريخ أفكار وظواهر في مجال محدد، ودرس للعلاقات فيما بينها، وفيما بينها وبين ما اتصل بها من غير مجالها، في سياق زمني، فكأنه -في المثال- صورةٌ اتخذت التاريخَ العام إطارًا لها، ولكنه ذلك الإطار الذي يُكوِّن جزءًا من الصورة، ويكشف عن بعض أسرارها، ويُجلِّي طَرَفًا من غوامضها، فله -من حيث كونه إطارًا- وظيفةُ الحفظ والصون، كمجرىٰ النهر لماء النهر، وهو -من حيث كونه كاشفًا- بعضُ هذه الصورة، وله من الأثر فيها مثلُ ما يكون لطمي المجرىٰ من أثر في طعم ماء النهر ولونه.

وتقوم المعضلة الأخرىٰ علىٰ الطرف المقابل لسابقتها، فلا ترىٰ مؤرخَ العلم مقبلا علىٰ التاريخ العام، ولكن علىٰ المسائل الجزئية للعلم، فتغريه الأمثلة، ويفتنه القول، وإذا هو في بحر مائج من الدقائق والتفصيلات، وإذا قارئه مسوق -علىٰ الرغم منه- في هذه المسالك والشعاب، مبددَ الفكر، موزَّع النَّفْس، لا يكاد يميز بين العلم وتاريخه.

فإذا كان هذا العلم الذي يُكتب تاريخه تشريعًا قانونيًّا زاد الأمر تعقيدًا، لأن القانون من أكثر العلوم الإنسانية ملابسة لحياة الناس، فهو أثر من آثار الاجتماع، فلا يطرأ علىٰ حياة أمة من الأمم طارئٌ في عصر من العصور إلا وجدت أثره في نظامها

القانوني، ولذلك يوشك أن يكون تاريخ التشريع لأمة من الأمم كاشفًا عن تاريخها العام.

وقد توفر طوائف من الباحثين -منذ مطالع القرن الماضي تقريبًا- علىٰ التأريخ للتشريع الإسلامي، فكان من أوائل ما ظهر في هذا الباب كتاب «**تاريخ التشريع الإسلامي**» للشيخ محمد الخضري، الذي صدر في سنة **١٩٢٠**م، واعتذر الشيخ في أوله عما يمكن أن يكون قد شابه من تقصير بقوله: «إني لم أَحْذُ في هذا الكتاب حذو أحد سبقني في هذا الموضوع[١]»، مشيرًا إلىٰ أن هذا النمط من التأليف الشرعي غير مسبوق، وإن كان الشيخ محمد بن الحسن الحَجَوي الفاسي قد شرع -في ذلك الوقت تقريبًا- في نشر موسوعته النفيسة «**الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**»[٢]. ولسنا هنا بصدد الإحصاء والتاريخ لتعيين السابق واللاحق، ولكننا نحب أن نقرر حقيقتين:

إحداهما: أن هذا العلم حديث النشأة تمامًا من حيث صورته ومنهجه وغاياته، كما أشار إلىٰ ذلك الشيخ الخضري رَحِمَهُ اللَّهُ، فجميع ما زخرت به كتب التاريخ والتراجم والطبقات وغيرها من أخبارٍ عن الفقه والفقهاء لا يعدو أن يكون

(١) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٢.

(٢) راجع - في التأريخ لنشأة علم «تاريخ التشريع» - الرومي، فقه تاريخ الفقه، الفصل الثاني (٦٧-٩٨).

«قُصاصات» تاريخية مفرقة في الزمان والمكان، يُعْوِزُها الترتيب والتنظيم، وتفتقر إلىٰ التحليل والتعليل، فلا يمكن أن تقفنا -علىٰ حالها التي هي عليها الآن- علىٰ «سيرورة» الخطة التشريعية في المذاهب المختلفة عبر العصور، ولا علىٰ ما كان من «تفاعل» فكري بين أصحاب هذه المذاهب، ولا علىٰ التطور الداخلي في كل مذهب، وأسبابه ونتائجه، ولا علىٰ ظاهرة «التحول» المذهبي، ولا علىٰ الأسباب الداعية إلىٰ إقامة صلة بين بعض المذاهب الفقهية ومذاهب عقدية أو كلامية معينة، كالصلة بين المالكية والأشعرية مثلا، أو بين الحنفية والماتُريدية، ولا علىٰ العلاقة بين الفقه والسياسة وبين الفقهاء والساسة، ولا علىٰ السبب في اختلاف الاصطلاح الفقهي بين المذاهب أحيانًا، إلىٰ آخر ذلك مما هو من قبيله. فكل هذا مما يحتاج إلىٰ قراءة مستأنية لصفحات التاريخ الفكري والاجتماعي والسياسي لحضارة توصف -كما سيأتي- بأنها «حضارة فقه»، وحينئذ يقوم الدليل إلىٰ الدليل، ويَعْضُدُ الشاهدُ الشاهدَ، وتتقوىٰ الظواهر بنظائرها، وتجتمع المؤتلفات، وتفترق المختلفات، وتنماز مراحل العلم في تاريخه وفي جغرافيته، وينجاب الغيم شيئًا فشيئًا ليأذن بفحص دقيق وتدبر عميق لمقولات كثيرة تواترت في وصف التشريع الإسلامي في مراحله المختلفة، غير أنها أُرسلت إرسالا، دون أن تنتهض علىٰ شيء يؤبه له، ثم توارثها خلف عن سلف إيمانًا وتسليمًا، دون مراجعة ولا تحقيق.

والحقيقة الأخرىٰ: أنه علىٰ الرغم من توفر الباحثين -منذ القرن الماضي- علىٰ التصنيف في هذا العلم، فإن الغالب علىٰ مؤلفاتهم أنها تنحو نحو «الجمع والشمول»، أو أنَّ هذا ما يريده لها أصحابها، كما تدل علىٰ ذلك عناوينُها، فهي دائمًا في «تاريخ التشريع الإسلامي» في مجموعه، وفي عصوره المختلفة، وهذا نظر كلي إحاطي لا يستقيم لطالبه إلا بعد إحصاء التفاصيل والجزئيات في دراسات جزئية كثيرة مفصَّلة، وإلا وقع اضطراب شديد ونقص ربما انتهك حقائق التاريخ. وقد كنا أشرنا إلىٰ هذه المشكلة المنهجية في مقدمة ترجمتنا لكتاب «**المرجع في تاريخ علم الكلام**»، حيث ذكرنا أن كتاب «**المرجع**» «يتميز -في الجملة- بأنه نمط من التأريخ للعلوم نفتقر إليه في معاهدنا العلمية وفي ثقافتنا الأكاديمية عمومًا، إذ توفر علىٰ كتابة فصوله عددٌ كبير من الباحثين، تشعبت بهم فروع التخصص وتباينت في الزمان والمكان وجِهةِ النظر، فكتب كلٌّ في مجاله الذي انقطع إليه، وسار كلٌّ في سبيله التي ألف وِهادَها ونجادها، فكان للقارئ رائدًا هاديًا مرشدًا، وإن خالفه القارئ في بعض الرأي أحيانًا. وليس كذلك الحال في تأريخ العلوم عندنا، فإن له -في العموم- آفتين:

إحداهما: أن القائمين به يعملون فرادىٰ، ويروم أحدهم -مع ذلك- التأريخ للعلم الذي يتوفر عليه تأريخًا كليًّا، يحيط به من مبتداه إلىٰ منتهاه، فتتكاثر التفاصيل وتتداخل، وتعسر عليه

الإحاطة بجميعها لامتداد العلم في الزمان والمكان، وتؤول به الحال إلىٰ مثل تلك الحيرة التي أصابت الأول حين قال:

تـكـاثـرتِ الـظِّـبـاءُ عـلـىٰ خِـراشٍ
فـمـا يـدري خِـراشٌ مـا يَـصـيـدُ!

بل لو قدَّرنا -جدلا- وقوع هذه الإحاطة، لكانت المشقة كلَّ المشقة في التدقيق والتمحيص، ثم في التنظيم والتنسيق، ثم في الفهم والاستنباط، ثم في التأويل والتعليل، إلىٰ آخر ما يستوجبه كل بحث منصف في التاريخ الفكري لأمة من الأمم.

والآفة الأخرىٰ، وهي فرع الأولىٰ: أن هذا التأريخ الفردي «الإحاطي» تأبىٰ طبيعته علىٰ من ينهض به إلا أن تمر به حقبٌ من التاريخ لا يبلغ من التعمق في دراستها بغيته، فإذا هو يتحسس أنباءها ولا يكاد يسبر أغوارها، أو يُعرض عنها جملةً فلا يبلو أخبارها، إما لجهله بمصادرها، وإما لجهله باللغات التي كتبت بها هذه المصادر، كما أنه يكون مضطرًّا -في كثير من الأحيان- إلىٰ إغفال بعض المناطق الجغرافية، أو إلىٰ التغافل عنها لتطرفها (وقوعها في أطراف الدولة)، أو لقلة المصادر التي تنبئ عن الحركة الفكرية فيها، أو لكلا الأمرين[1]».

(١) زابينه شميتكه (محررة)، المرجع في تاريخ علم الكلام (مقدمة المترجم)، ترجمة أسامة شفيع السيد، ٣٥-٣٦. وعِدة من شارك في هذا الكتاب ٣٧ باحثًا، قدموا ٤١ ورقة بحثية.

وقد جنح المستشرقون بأَخَرَةٍ إلىٰ هذا النمط الجزئي في دراسة تاريخ التشريع الإسلامي، فكتب هَرَلد موتسكي (Harald Motzki) -علىٰ سبيل المثال- دراسته «**بدايات الفقه الإسلامي وتطوره في مكة حتىٰ منتصف القرن الهجري الثاني**»، وجاء في مقدمتها قوله: «تحاول هذه الدراسة إثبات أن تصورات شاخت في نقاطها الجوهرية لم تعد قادرة علىٰ البقاء، أو أنها بحاجة إلىٰ التعديل بصورة كبيرة[1]»، فكان هذا إيذانًا بهدم النظرية الاستشراقية العتيقة التي أثقلت كاهل الدارسين سنين متطاولة، وقامت البينة بذلك علىٰ أن الدرس الجزئي التفصيلي أقدر علىٰ تبديد الظلام، وعلىٰ تمييز الحقائق من الأوهام[2].

وممن توفر هذا التوفرَ الجزئي علىٰ تاريخ التشريع الإسلامي أيضًا الدكتور جاي بوراك (Guy Burak)، في أطروحته للدكتوراه الموسومة بـ«**النشأة الثانية للفقه الإسلامي، المذهب الحنفي في**

---

(١) موتسكي، بدايات الفقه الإسلامي وتطوره في مكة، تعريب خير الدين عبد الهادي، ص١٢.

(٢) وأود أن أذكر -في هذا السياق- أنني بصدد ترجمة أطروحة دكتوراه بعنوان «**تشَكُّل المذاهب الفقهية السُّنية في القرنين الثالث والرابع الهجريين/التاسع والعاشر الميلاديين**» *(The Formation of the Sunni Schools of Law, 9Th-10th Centuries C.E)* لكريستوفر ميلشيرت (Christopher Melchert)، وستصدر -بإذن الله تعالىٰ- عن «مركز نماء للبحوث والدراسات» أيضًا، فكأنها تتمة لما بدأه موتسكي.

فجر الدولة العثمانية الحديثة»، التي سنقوم بعرضها ونقدها في ثاني مباحث هذه الدراسة بإذن الله تعالىٰ، والتي صحح فيها مقولة أخرىٰ ذاعت عن تاريخ التشريع، حيث أشار -في المقدمة أيضًا- إلىٰ أنه يخالف في دراسته ما شاع في السرديات الكبرىٰ لتاريخ التشريع الإسلامي من أن القرن التاسع عشر يمثل -حين بدأ قيام الدولة بتقنين الفقه، وقوي الاتجاه التغريبي في العالم الإسلامي- عصر القطيعة في تاريخ هذا التشريع، فيذهب إلىٰ أن هذا التغير المهم قد بدأ قبل هذا التاريخ، ثم يقيم الأدلة والبراهين علىٰ صحة مقولته. وقد استطاع أن يتوقىٰ ببراعة كذلك تينِك المعضلتين اللتين أشرنا إليهما قبل قليل، فلم يتناول من وقائع التاريخ العام وأحداثه إلا ذلك المقدارَ الذي يفسر به ظاهرة من ظواهر تاريخ التشريع، ولم يعرض لشيء من مسائل الفقه إلا لما لا بد منه في توضيح رأي، أو تجلية حالة، فلزِمَ في الطرفين القصدَ والاعتدال، واقتصر علىٰ إقامة الشاهد وضرب المثال، وهذا أول ما أردنا تسجيله -عَرَضًا- من ملاحظات علىٰ هذا الكتاب، سوىٰ ما سيأتي في أثناء قراءتنا النقدية له من ملاحظات أخرىٰ بإذن الله.

علىٰ أننا لا نتغيا بهذه القراءة مجرد الحديث عن فضائل الكتاب وعيوبه، ولا أردنا لهذه الدراسة الاقتصار علىٰ الدوران في فلكه إلا بقدر ما تتخذ من قضاياه الكبرىٰ منطلقًا لدرس موضوعات تتصل بالتشريع الإسلامي وبتاريخه، وتمس -في

بعض القول- جوهر الحضارة الإسلامية نفسها. وآية ذلك أن الحديث رجع بنا إلىٰ القرن الثاني الهجري لنقف علىٰ أول دعوة إلىٰ توحيد القضاء يرفعها ابن المقفع (ت١٤٢هـ) إلىٰ الخليفة أبي جعفر المنصور، ثم امتد بنا إلىٰ ما بعد الحقبة الزمنية التي انتهىٰ عندها الكتاب، فألقينا نظرة -إن تكن عجلىٰ، فهي مبينة فيما نعتقد- علىٰ بوادر تقنين الفقه علىٰ الطريقة الحديثة في «**مجلة الأحكام العدلية**»، وكان مقصدنا من ذلك أن نُفصح عما نعتقده من أن للعدول -**في الظرف الحضاري الحالي**- عن المنهج الأول المعهود في التصنيف الفقهي إلىٰ الطريقة الغربية أثرًا غير محمود علىٰ هوية الحضارة الإسلامية، وأنه يمثل الخطوة الأولىٰ نحو ما يمكن أن نسميه **علمنة الشريعة**.

وقد أفضت إلىٰ هذه النتيجة مقدماتٌ تتعلق بالفقه، وبالفتوىٰ والقضاء خاصة، ولعل بوراك -إذ توفر علىٰ درس المذهب الحنفي في فجر الدولة العثمانية- قد أشار، حين ذكر أيلولته إلىٰ أن أصبح **مذهبًا رسميًّا** للدولة، إلىٰ بدء ظهور نمط من الدرس الفقهي -وما ينشعب عنه من الفتوىٰ والقضاء- خاضع للسلطة السياسية، وقد تلا ذلك تردٍّ في أوضاع الدولة العثمانية، وانهيار في أنظمتها، مما أطمع فيها القوىٰ الغربية الفتية، فحملتها حملا علىٰ أن تسلك مسلكها في باب التشريع، فباعدت -كما سنذكر فيما بعد- بين العبادات والمعاملات حين وضعت «**مجلة الأحكام العدلية**»، وصاغت -في سنة ١٨٥٨- قانونها الجنائي

العثماني علىٰ غرار القانون الجنائي الفرنسي الصادر سنة ١٨٠٧م، «وفي عام ١٨٦٣ و١٨٨٠ أخذ العثمانيون -بشكل تحرري- القانون البحري الفرنسي، وإجراءات القانون المدني، بالترتيب ... ولاحقًا، مع ظهور الدول القومية بعد الحرب العالمية الأولىٰ، كانت هناك محاولات للتوفيق بين القوانين الإسلامية والأوربية، وفي هذه العملية كانت مصر هي القائدة. **ومع حلول سبعينيات القرن العشرين، أصبح العالم الإسلامي -من الناحية القانونية- قد تغرب تغريبًا دراماتيكيًّا**[(١)]».

وليس يسعنا أن ندرك أثر تقنين الفقه من الناحية الحضارية إلا إذا وقفنا ابتداءً علىٰ أمرين: أحدهما: منهج الفقهاء في التصنيف، والآخر: مكانة الفقه في البناء الحضاري الإسلامي. من أجل ذلك آثرنا البدء بهذين الأمرين، لنصور في **(المبحث الأول) النشأة الأولىٰ للفقه**، حين كان «نظامًا يعمل خارج إطار الدولة، وبعيدًا عن تأثير الحكومة، مشكِّلا قوةً أخرىٰ في الواقع توازيها[(٢)]»، ثم توسلنا بهذا إلىٰ الحديث في **(المبحث الثاني) عن النشأة الثانية** لهذا الفقه في إبان عرضنا لكتاب بوراك المذكور سلفًا. وقد بدت لنا في أثناء ذلك **ملاحظات منهجية وموضوعية**

(١) حلاق وباورز، غضبة مسلم (دراسات في الفقه الإسلامي)، ص٤١. ويبدو لي أنه أراد بقوله «دراماتيكيًّا» أن حدث التغريب أشبهُ -في سرعته وقوة حبكه وما سبقه من تدبير وما أعقبه من أثر- بالحدث الدرامي (التمثيلي) المتخيَّل، منه بواقع الناس.

(٢) المرجع السابق، ص٣٤.

كانت هي موضوع (**المبحث الثالث**)، وبعضها يتعلق بجذور الدعوة إلىٰ توحيد النظام القضائي في تاريخ الإسلام، وإن كانت لم تقترن آنذاك بتوحيد الفتيا، ولا بفرض نظام دراسي فقهي محدد، كما كان الحال في عهد بني عثمان ومن عاصرهم، وبعضها في التفرقة بين العلوم الثلاثة: الفقه والفتيا والقضاء، وبخاصة بعد أن تبينا أن هذا الفرق لم يكن شديد الوضوح لدىٰ جاي بوراك. ولما كان ظهور المذهب الرسمي وصبغ الدرس الفقهي والفتيا والقضاء بالصبغة السياسية هو السبيل التي أدت إلىٰ ظهور «التقنين» الحديث للفقه، فإننا لم نجد بدًّا من أن نفرد (**المبحث الرابع**) **لعصر التقنين الحديث**، ثم أتبعنا ذلك **بالخاتمة** التي أجملنا فيها ما انتهينا إليه.

المبحث الأول

النشأة الأولى للفقه الإسلامي

اختلف المفسرون في المراد بـ«أولي الأمر» في قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: ٥٩]، فمِن قائل: هم الأمراء، وعزاه القرطبي إلىٰ الجمهور، ومِن قائل: هم العلماء والفقهاء، وبه قال جابر بن عبد الله ومجاهد، وهو اختيار مالك[١]، ومن قائل: هما جميعًا[٢].

والحق أن هذا الاختلاف نفسه يدل علىٰ أنه قد رسخ في العقلية المسلمة -منذ عهد بعيد- إجلالُ الفقه، والاعتقادُ بأن الفقهاءَ شركاءُ الأمراء في قيادة الأمة. بل إن بعض المؤرخين المحدَثين ذهبوا إلىٰ أن محنة «خلق القرآن» (التي افتتحها المأمون

(١) انظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٦: ٤٢٨-٣٢.

(٢) انظر ابن العربي، أحكام القرآن، ١: ٥٧٤. وثمة أقوال أخرىٰ حكاها المفسرون أعرضنا عن ذكرها لما رأينا فيها من وهن.

في أوائل القرن الثالث الهجري)، كان من ورائها إحساسُ الخلفاء بأن «سلطتهم الدينية» كانت إلىٰ أفول في السنين السابقة علىٰ هذه المحنة، في حين كانت مكانة العلماء في صعود، بوصفهم الورثة الروحيين للنبي ﷺ[1]، وهذا يدل علىٰ ما كان للعلم -فقهًا وحديثًا- آنذاك من منزلة، بعثت الغيرة في نفوس الساسة وأولي الأمر، فاضطرتهم إلىٰ هذه المضايق.

وقد آل تعريف الماوردي (ت٤٥٠هـ) للإمامة (الخلافة والحُكم) بأنها «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا[2]» بأمر الأمراء (الأئمة في الاصطلاح الفقهي) إلىٰ الفقهاء؛ وذلك أن شرط الإمام (الخليفة) **العلمُ** بما كان عليه المستخلِف (النبي ﷺ) في القول والفعل والحال، وإلا عجَزَ عن التأسي الذي هو جزءُ ماهيِّةِ الخلافة، ولذلك كان من شروط الإمامة العظمىٰ «العلمُ المؤدي إلىٰ الاجتهاد في النوازل والأحكام[3]»، وهذا أعلىٰ مراتب الفقه، وقد أُثر عن عمر رضي الله عنه قوله: «تفقهوا قبل أن تَسُودُوا» إشارةً منه إلىٰ أن الفقه من لوازم السيادة (الحكم)، يتعين تحصيله قبل تحصيلها.

---

(١) See Crone and Hinds, God's *Caliph, Religious Authority in the First Centuries of Islam*, p. 97.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٣.

(٣) السابق، ص٥. وانظر الجويني، الغياثي، ص٢٦٠. ف١١٣.

بل إن العلم التام بالشريعة (الناموس الإلهي) شرط استوجبه فلاسفة المسلمين عند حديثهم عن رئيس «المدينة الفاضلة»، ومن ذلك قول ابن سينا (ت٤٢٧هـ) وذَكَرَ خصالَ الخليفة (أو الإمام): «. . .، وأنه عارفٌ بالشريعة حتىٰ لا أَعْرَفَ منه[١]».

وفي كلام الجاحظ (ت٢٥٥هـ) ما يدل علىٰ أن الفقه الذي كان يُبوِّئُ صاحبه الأعمال في أرقىٰ عصور الازدهار الحضاري الإسلامي (العصر العباسي الأول) كان أمرًا يجاوز العلم بالمنقول إلىٰ استخراج المعقول، ومعرفة العلل، والتفطن إلىٰ الأشباه والنظائر، وإجراء الأقيسة، وافتراض المسائل، ونحو هذا مما اشتهرت بالاستكثار منه المدرسة الفقهية العراقية (في الكوفة خاصة). يقول الجاحظ: «وقد تجد الرجل يطلب الآثار وتأويل القرآن، ويجالس الفقهاء خمسين عامًا، وهو لا يُعدُّ فقيهًا، ولا يُجعل قاضيًا، فما هو إلا أن ينظر في كتب أبي حنيفة، وأشباه أبي حنيفة، ويحفظ كتب الشروط[٢] في مقدار

(١) ابن سينا، الشفاء، ١٠: ٤٥١.

(٢) تُعنىٰ كتب الشروط ببيان الكيفية التي تُوثَّق بها المعاملات الالتزامية من العقود وغيرها والمحاضر والسجلات. ومن أقدم ما وصل إلينا في ذلك كتاب «**الشروط الصغير**»، لأبي جعفر الطحاوي المصري (ت٣٢١هـ)، وقد ذكر في مقدمته ما يدل علىٰ المقصود منه، فقال: «وضعت كتابي هذا مختصرًا [يعني لكتابه الآخر الكبير في الشروط الذي لم يبلغنا مكتملا] في المعاني التي يحتاج الناس إلىٰ إنشاء الكتب عليها في البياعات، والشفع، والإجارات، والصدقات المملوكات، والصدقات =

سنة أو سنتين، حتىٰ تمر ببابه، فتظنَّ أنه من بعض العمال [الولاة]، وبالحَرَا [خليقٌ] ألا يمر عليه من الأيام إلا اليسيرُ حتىٰ يصير حاكمًا علىٰ مصرٍ من الأمصار أو بلد من البُلدان[1]».

فإذا فاتت الحاكمَ (الإمامَ الأعظمَ) في نفسه رتبةُ الاجتهاد -كما وقع ذلك في كثير من العصور- فلا أقل من أن يكون لديه «الورع الداعي إلىٰ مراجعة **أهل العلم**[2]»، فرجع أمر الأمراء إلىٰ العلماء، ولذلك ذهب القاضي أبو بكر ابن العربي المالكي (ت**٥٤٣**هـ) -وكان من أصحاب الرأي الثالث في معنىٰ «أولي الأمر»- إلىٰ أن «الأمر كله يرجع إلىٰ العلماء، لأن الأمر [أي الحكم] قد أفضىٰ إلىٰ الجهال، وتَعيَّن عليهم سؤالُ العلماء»، ثم قال: «والعادل منهم [الحكام] مفتقر إلىٰ العالم كافتقار الجاهل[3]».

ففي هذه النقول وفي غيرها ما يدلنا علىٰ أن الفقه كان -**في نشأته الأولىٰ**- بالمحلِّ الأول؛ لضرورة تقدم العلم علىٰ العمل: فالحاكم إما أن يكون مجتهدًا في نفسه (وهذا هو الأصل)، وإما

= الموقوفات، وفي سائر ما يحتاج إلىٰ الاكتتاب» الطحاوي، الشروط الصغير، ٣-٤.

(١) الجاحظ، الحيوان، ١: ٨٧.

(٢) الغزالي، فضائح الباطنية، ص١٩١. وانظر الجويني، الغياثي، ٤١٦-١٧. ف ٤٤٠.

(٣) ابن العربي، أحكام القرآن، ١: ٥٧٤.

أن يكون مستشيرًا لأهل الاجتهاد، مسترشدًا بهم، ثم صادرًا عن رأيهم، وذلك إذا قعدت به رتبتُه في العلم عن القدرة علىٰ الاستقلال بالنظر[1]. وفي هذا من المعنىٰ أن الأصل في الفقه أن يكون مقدَّمًا متبوعًا، وهذا هو الذي كَفَلَ للفقهاء قدرًا من الحرية في نقد ولاة زمانهم، وفي أن يكتبوا فيهم مثلَ ما حكاه القرطبي (ت٦٧١هـ) عن ابن خُوَيزِمَنداد[2] من قوله: «وأما طاعة السلطان

(١) لا بد من الإشارة -في هذا السياق- إلىٰ أمرين: أحدهما: أنه لا ينبغي تنزيل هذه الآراء الفقهية بحذافيرها علىٰ العصر الحالي؛ نظرًا لتمايز السلطات الثلاث في نظم الحكم الحديثة: السلطة التشريعية (وهذه هي التي يمكن أن يلحقها شرط وجوب تحصيل العلم الاجتهادي، ولو لبعض أعضائها)، والسلطة القضائية، والسلطة التنفيذية. والأمر الآخر: أن اشتراط الفقهاء -بلا خلاف يُعرف- تحصيلَ الإمام الأعظم رتبةَ الاجتهاد المستقل في الفقه لا يعني -في رأيهم- استغناءه برأيه عن المشاورة، إذ لا منافاة -كما يقول الجويني (ت٤٧٨هـ)- بين بلوغ الرتبة العليا في العلوم وبين التناظر والتشاور في المعضلات، وقال أيضًا: «ونحن نرىٰ للإمام المستجمِع خلالَ الكمال، البالغ مبلغَ الاستقلال ألا يُغفل الاستضاءةَ في الإيالة وأحكام الشرع بعقول الرجال؛ فإن صاحب الاستبداد لا يأمن الحيْدَ عن سَنن السداد، ومن وُفق للاستمداد من علوم العلماء، كان حريًّا بالاستداد، ولزوم طريق الاقتصاد» الجويني، الغياثي، ١١٦-١٧. ف١١٥.

(٢) من فقهاء المالكية في القرن الرابع الهجري، واسمه محمد بن أحمد بن عبد الله، أو محمد بن أحمد بن علي بن إسحاق، أبو عبد الله، الشهير بابن خُوَيزمَنداد، تفقه علىٰ الأبهري، وله كتاب كبير في الخلاف، وكتاب في أصول الفقه، وكتاب في أحكام القرآن، وعنده شواذ عن مالك، وله اختيارات. ابن فرحون، الديباج المذهب، ٢: ٢٢٩، ولم نقف علىٰ سنة وفاته.

فتجب فيما كان لله فيه طاعة، ولا تجب فيما كان لله فيه معصية»، ثم قوله مندداً بما عليه ولاةُ زمانه من المخالفات: «ولذلك قلنا: إن ولاة زماننا لا تجوز طاعتهم، ولا معاونتهم، ولا تعظيمهم[1]» فكأن طاعة الرعية للأمراء كانت مرهونة -من الناحية النظرية علىٰ الأقل- بفتوىٰ الفقهاء.

بل إن من الفقهاء من كان يجاوز القول إلىٰ العمل، كما جاء في ترجمة القاضي الشافعي «أبي بكر، محمد بن المظفر بن بَكران بن عبد الصمد بن سليمان الحموي الشامي» (ت٤٨٨هـ)، فيما رواه التاج السبكي (ت٧٧١هـ)، قال: «قال الفقيه أحمد بن عبد الله الآبَنُوسي: جاء أمير المؤمنين إلىٰ قاضي القضاة الشامي، فادعىٰ شيئًا، وقال: بَيِّنتي فلان، والمشطب الفَرْغَاني الفقيه. فقال: لا أقبل شهادة المشطب؛ لأنه يلبس الحرير. فقال [يعني أمير المؤمنين]: السلطان مَلِكْشاه، ووزيره نِظامُ المُلْك يلبسانه. فقال: لو شهدا عندي ما قبلت شهادتهما أيضًا[2]». وأعجب من هذا أن بعض الأمراء كانوا يأتون أمورًا لا يتغيّون بها إلا إظهار تأبّي الفقهاء وعزوفهم عن الدنيا وزخرفها، فكأنهم كانوا يعتقدون أنهم يَثبت لهم من الفضيلة مثلُ ما ثبت للفقيه الذي يعيش في زمانهم، ومن ذلك ما رواه التاج السبكي أيضًا من أن

(١) القرطبي، التفسير، ٦: ٤٢٩.

(٢) السبكي، طبقات الشافعية الكبرىٰ، ٤: ٢٠٤-٢٠٥.

القائم بأمر الله (ولايته بين ٤٢٢-٤٦٧هـ) أراد الفقيهَ الشافعيَّ أبا إسحاق الفِيرُوزَابَادي الشيرازيَّ (ت٤٧٦هـ) علىٰ أن يلي له النظر في المظالم والأحكام شرقًا وغربًا، فامتنع، فوكَّل به، فكتب إليه: «ألم يكف أن هَلكْتَ حتىٰ تهلكني معك؟! قال السبكي: «فبكىٰ القائم بأمر الله، وقال: هكذا فليكن العلماء! إنما أردنا أن يقال: إنه كان في عصرنا من وكِّل به، وأُكره علىٰ القضاء فامتنع، وقد أعفيناه[1]».

وقد أجمل السبكي حال الأمراء مع الفقهاء، في قوله:

إنما يُتلف السلاطينَ فَسَقَةُ الفقهاء؛ فإن الفقهاء ما بين صالحٍ وطالحٍ، فالصالح غالبًا لا يتردد علىٰ أبواب الملوك، والطالح غالبًا يترامىٰ عليهم، ثم لا يَسَعُهُ إلا أن يجريَ معهم علىٰ أهوائهم، ويُهَوِّنَ عليهم العظائمَ، ولَهُوَ علىٰ الناس شرٌّ من ألف شيطان، كما أن صالح الفقهاء خيرٌ من ألف عابد[2].

ففي هذا النص ما يدل علىٰ أن مقاود الأمراء كانت في أيدي الفقهاء، غير أن هؤلاء كانوا أوزاعًا شتىٰ بين مهتد هادٍ وضالٍّ مضل، وأتباعهم من الأمراء علىٰ آثارهم مقتدون. وإذا كان الأمر كذلك، فهل يحق للناظر في تاريخنا التشريعي وفي تاريخنا العام أن ينتهي إلىٰ أن غلبة الفساد علىٰ الأمراء من آثار

(١) السبكي، طبقات الشافعية الكبرىٰ، ٤: ٢٣٦.

(٢) السابق، ٢: ٥٨.

غلبة الفساد علىٰ الفقهاء؟! لا أستطيع القطع بذلك، وإن كان من الممكن أن نستفيد من نص السبكي قيدًا نستر به سوأة التعميم، وذلك بأن يقال: إن غلبة الفساد علىٰ الأمراء من آثار غلبة الفساد علىٰ الفقهاء **المخالطين لهم**، وإن كان ابن رشد الحفيد (ت٥٩٥هـ) قد كتب قبل ذلك بقرنين تقريبًا، يقول: «...، فكم من فقيه كان الفقه سببًا لقلة تورعه، وخوضه في الدنيا! **بل أكثرُ الفقهاء هكذا نجدهم**، وصناعتُهم إنما تقتضي -بالذات- الفضيلةَ العملية[1]».

وخلاصة القول أنه إذا هيمن «الفقه» علىٰ «الحكم» كانت له الغلبة -تبعًا لذلك- علىٰ كل مناحي الحياة، فإن «العامة علىٰ دين ملوكهم»[2]، فلم يكن عجبًا أن يصف بعضُ مؤرخي العقل العربي الحضارةَ الإسلاميةَ بأنها «**حضارة فقه**[3]»، وسوف نلم

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص٣٠. ولا يخفىٰ أن في قوله: «وصناعتُهم إنما تقتضي -بالذات- الفضيلةَ العملية» تجوزًا وانبساطًا في العبارة؛ لأن المقتضَىٰ بالذات لا يتخلف، وإلا لم يكن ذاتيًّا. والحق أن العلم بالأحكام هو سبيلُ العمل بها ليس غير، ولكن ليس فيه أنه يقتضيها حتمًا، وإنما يُعاب العالم غير العامل بعلمه من جهة اتهامه في عقله ورأيه وحكمته، لأن من أقبل علىٰ ما يضره وأعرض عما ينفعه، مع علمه بذلك، لا يمكن أن يُسلكُ في زمرة العقلاء، بَلْه الحكماء؛ ولذلك قال بعضهم: لو أوصىٰ رجل بتفريق تركته في العقلاء، لفرقتُها في الزهاد! وأجمع من هذا للمقصود قول الغزالي: «العلم فضيلة لا ترفع من النقائص إلا نقيصة الجهل».

(٢) راجع تأويل ابن خلدون الاجتماعي والنفسي لهذه الكلمة في المقدمة، ٢: ٥١١.

(٣) الجابري، تكوين العقل العربي، ص٩٦.

بذلك لاحقًا بإذن الله تعالىٰ، غير أننا نود أن نشير أولا إلىٰ البُعد الديني في خطة الفقهاء العقلية في تصانيفهم الفقهية، لما لذلك من أثر في التوجه الحضاري الإسلامي عامة، وفي علاقة الحضارة الإسلامية بالحضارة الحديثة في السياق التشريعي خاصة، مما سنعرض له في آخر هذا البحث إن شاء الله.

● **أولا: البُعد الديني في التصنيف الفقهي:**

ليس من شك في أن النظام التشريعي إذا كان مستندًا إلىٰ وحي إلهي، فإنه يقتضىٰ النظر في هذه الواشجة التي تصل الأرض بالسماء، وهي التي فطن إليها الفقهاء المسلمون في تصانيفهم الفقهية، فاتخذوا من العبادات فواتح لها، كأنما يمهدون لرفع القواعد بوضع الأركان[1]، ففي الحديث: «**بني الإسلام علىٰ خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله ﷺ، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان**»[2]. ومن تأمل هذه الأركان، كلًّا علىٰ حِدَتِه، تبين طَرَفًا من أسرارها، بل من أسرار كونها أركانًا، لا يرتفع البناء إذا اختل واحد منها.

---

(١) تبدأ بعض كتب الفقه -كـ«**رسالة**» ابن أبي زيد القيرواني و«**المحلىٰ**» لابن حزم وغيرهما- بمختصر عقدي، كأنما تريد بذلك أن تستوفي الركن الأول (الشهادتين)؛ إذ إن كل ما سواهما من العقائد تابع لهما، وصادر عنهما.

(٢) متفق عليه من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

فأما شهادة التوحيد فلبيان شرف الغاية، وفيه ما فيه من تهوين المشاق في إبان السير، فإن المسلم إذا تكاءدته الصعاب والعقاب، وثقلت عليه العبادة تذكر شرف مقصوده، فذهبت عنه بذلك وعثاءُ السفر. وأما الشهادة بالرسالة فلتعيين الهادي والدليل، فإن معرفة الله تعالىٰ أجلُّ من أن تُترك هَمَلا، كيف وهي التكليف الأعظم الذي تنطوي فيه سائر التكاليف، وهي منه بمنزلة الحاشية بين يدي الملك؟! وفي تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]: «إلا ليعرفون[1]».

وأما الصلاة فلبيان الوجهة واستدامة الوصلة، فإن الصلاة من الصلة، ولذلك شرعت فيها المناجاة خطابًا وجوابًا، كما جاء تفصيله في الخبر النبوي الإلهي الصحيح: «**قال الله تعالىٰ: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، ولعبدي ما سأل. فإذا قال العبد: الحمد لله رب العالمين، قال الله: حمدني عبدي.**

---

(١) هو قول ابن جُريج، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٧: ٤٢٥. وعن ابن عباس ﷺ، وهو اختيار الطبري: «ما خلقت الجن والإنس إلا لعبادتنا والتذلل لأمرنا». الطبري، جامع البيان، ٢١: ٥٥٥. ولا منافاة بين التأويلين، لأن العبادة لا تكون إلا بعد قدر من المعرفة بالمعبود، وهذا القدر هو الذي دلت عليه ظواهر نصوص الوحي، ثم تزداد هذه المعرفة بزيادة العبادة المورثة لطهارة الباطن، فتنكشف للقلب -في الإلهيات- حقائق ومعان جليلة كان محجوبًا عنها بأدران النفس، وعلائق الحس، وأوضار الآثام. **فالعارفون في ترقٍّ دائمٍ من معرفة الله، لا ينقطع دنيا ولا آخرة.**

وإذا قال: الرحمن الرحيم، قال الله: أثنىٰ علي عبدي. وإذا قال: مالك يوم الدين، قال الله: مجدني عبدي، وقال مرة: فوض إلي عبدي. وإذا قال: إياك نعبد وإياك نستعين، قال الله: هذا بيني وبين عبدي، ولعبدي ما سأل. وإذا قال: اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين، قال الله: هذا لعبدي ولعبدي ما سأل»[1]». وأما الزكاة، فهي تنبيه علىٰ اطِّراح الدنيا، لأن المال رمزُ الدنيا الشاخص للعِيان، وهل يقع التطاحن والتشاجر والتدابر بين الخلق إلا من أجله؟!

وأما الحج فهو إشارة إلىٰ استدامة الهجرة إلىٰ الله تعالىٰ مع الأنفاس، فإن السفر الروحي لا ينقطع، والعطايا والواردات مع الآنات، فمن تلقاها بحسن الاستعداد فذاك، وإلا فاته من العلم بالله بمقدار ذلك، وإلىٰ هذا يشير الصالحون بقولهم: «إضاعة الوقت من المقت».

وأما الصيام ففيه مغالبة للهوىٰ بالانكفاف عن شهوتي البطن والفرج، فإن أكثر سعي الناس إنما هو في إشباع هاتين الشهوتين.

فإذا استقام المسلم علىٰ هذه الجادَّة، انتقل به الفقهاء عن معاملة الحق إلىٰ معاملة الخلق، غيرَ غافل عن الغاية، ولا متجانف عن الدليل، ولا زائغ عن الوجهة، قد نفض عنه

---

(١) رواه مسلم وأصحاب السنن من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

غبار الدنيا، فلا يطلبها إلا بحق، ونزع عنه إسار الشهوة، فلا يأتيها إلا في حِلٍّ، فإذا عامل الناس -وهو علىٰ هذه الحال- جرىٰ علىٰ أحسن ما تكون عليه المعاملات من الصدق، وأتم ما تكون عليه من الوفاء، وهذه أبواب المعاملات من الدرس الفقهي.

حتىٰ إذا عميت الأبصار وزاغت البصائر، فاجتُرحت الآثام، ووقعت الجرائم، وافانا الفقهاء بأبواب العقوبات، وعلىٰ رأسها الحدود، فذكروا أنها «حقوق لله خالصة»[1]، فردوا الأعجاز إلىٰ الصدور، ونبهوا المتفقه علىٰ أنه وَرَدَ في الختام علىٰ الله، كما صدر بداءةً -عند الشهادة (أول الأركان)- عن الله، فتحقق بمعنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣]، وسرىٰ في نفسه أن معنىٰ «التعبد» حاضرٌ مع الأنفاس، حتىٰ فيما بدا من الأعمال دنيويًّا محضًا، فإن النية تُحيل العادةَ عبادةً.

---

(١) إلا بعض الحدود كحدِّ القذف مثلا، فإنه يجتمع فيه الحقان: حق الله وحق العبد، وحق الله فيه غالب عند الحنفية، «فلا يجري فيه الإرث، ولا يسقط بعفو المقذوف (...)، ويجري فيه التداخل عند الاجتماع، حتىٰ لو قذف جماعةً في كلمة واحدة، أو في كلمات متفرقة لا يقام عليه إلا حد واحد». البخاري، كشف الأسرار، ٤: ٢٢٦-٧. ومعلوم أن حق الله تعالىٰ «ما يتعلق به النفع العام للعام، فلا يختص به أحد. وينسب إلىٰ الله تعالىٰ تعظيمًا، أو لئلا يختص به أحد من الجبابرة (...)، وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة». السابق، ٤: ١٩٥.

والحق أن هذا الذي أسلفناه من منهج التأليف الفقهي إلا يكن إلهامًا، فهو عبقريةُ عقولٍ أُشربت روح الحضارة الإسلامية، وعلمت «أن الدين عندهم [المسلمين] ليس أمرًا محدودًا، يشغل جانبًا من حياتهم فحسب، دون أن يكون له أثر في سائر جوانبها الأخرىٰ - كما هو الحال عند من لم يزل يعتنق دينًا من الغربيين المحدثين، بل علىٰ العكس، إنه يخترق وجود الإنسان، أو هو يخترق -بالحَرَا- كل ما يصنع هذا الوجود[1]».

● **ثانيًا: مكانة الفقه في البناء الحضاري الإسلامي:**

للمستشرق -الألماني الأصل- شاخت (Schacht) كلمة معجِبة في بيان مكانة الفقه في البناء الحضاري الإسلامي، يقول فيها:

إن الفقه الإسلامي هو الصورة الشاخصة للفكر الإسلامي، وهو المجلىٰ الأمثل لنمط الحياة في الإسلام، بل هو لُبُّ الإسلام نفسِه وجوهرُه. واختيار مصطلح (فقه) -ومعناه (عِلْم)- يدلك كيف كان الناس في فجر الإسلام يرون أن العلم بالشريعة يمثل ذروة المعرفة. حتىٰ علمُ الكلام لم تبلغ أهميته في الإسلام مثل هذه المنزلة. ولم ينازع الفقهَ هيمنتَه علىٰ العقل المسلم إلا التصوفُ؛ لفرط قوته، ولطالما غالَبَه فغلبه (...). فإذا تجاوزت ذلك،

(١) Guénon, *Le Règne de la Quantité*. p. 60.

رأيت حياة المسلمين في مجموعها، والأدبيات العربية، وسائر فروع المعرفة العربية والإسلامية مُشْرَبةً بأفكار الفقه الإسلامي، حتىٰ غدا محالا أن تفهم الإسلام ما لم تكن علىٰ بصيرة بالفقه[1].

ولعل ذاهبًا يذهب إلىٰ أن هذا الجزء الأخير من كلام شاخت لا يخلو من مغالاة في تقدير القيمة الحضارية للفقه، وليس كذلك إذا أجريناه علىٰ معنىٰ أن **الفقه هو المكون الرئيس للعقلية المسلمة**، فلا تكاد تلقىٰ أحدًا من المسلمين -قبل العصر الحديث- إلا وقد أخذ بنصيب منه، حتىٰ قال بعض الدارسين المحدثين: «إن الفقه كان أعدل الأشياء قسمة بين المسلمين»، ثم ذكر أن تأثيره تجاوز «السلوك العملي» للفرد والجماعة -وهذا هو نطاقه الطبيعي- إلىٰ «السلوك العقلي»؛ «أي في طريقة التفكير والإنتاج الفكري[2]». ومن تأمل كثيرًا من قواعد الفقه والأصول، تبين أنها أشبه بقواعد فكرية عامة، تصلح -مع

---

(١) Schacht، *An introduction to islamic Law*، ص١. وقد ترجم الدكتور حمادي ذويب هذا الكتاب إلىٰ العربية بعنوان: «مدخل إلىٰ الفقه الإسلامي»، وصدرت طبعته الأولىٰ عن (دار المدار الإسلامي ببنغازي - ليبيا) في آذار/مارس ٢٠١٨. علىٰ أننا كنا قد ترجمنا -من قبلُ- هذه الفقرة المنقولة في المتن عن الأصل مباشرة.

(٢) الجابري، تكوين العقل العربي، ص٩٦. ومن ذلك -علىٰ سبيل المثال- أن ابن الأنباري (ت٥٧٧هـ) ذكر في فاتحة كتابه «الإنصاف في مسائل الخلاف» أن هذا الكتاب «يشتمل علىٰ مشاهير المسائل الخلافية بين نحويي البصرة والكوفة =

غيرها مما لا سبيل إلىٰ حصره الآن- أصولا للمنهج الفكري العام في الحضارة الإسلامية، ومن هذا الوجه يتبين معنىٰ قول شاخت السابق، وأن العقلية المسلمة ينبغي أن تلتمس في الفقه وأصوله. وما كانت قسمةُ الأصوليين الناسَ جميعًا إلىٰ مجتهد وعامي إلا باعتبار فقهي: فالمجتهد (مثمرٌ) للفقه بالتعليم والإفتاء، والعامي (مستثمر) له بالتعلم والاستفتاء، وبين الرتبتين طبقات شتىٰ يتفاوت أصحابها في الإثمار والاستثمار، والمادةُ واحدة، وهي الفقه، ولكلٍّ إليها انتسابٌ بوجه من الوجوه. ومما يتصل بهذا المعنىٰ ما قرره الشاطبي (ت**٧٩٠**هـ) في إحدىٰ مقدمات كتابه «**الموافقات**» من أن «كل مسألة لا ينبني عليها عمل، فالخوض فيها خوض فيما لم يدل علىٰ استحسانه دليل شرعي»، ثم قال: «وأعني بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح

= علىٰ ترتيب المسائل الخلافية بين الشافعي وأبي حنيفة» ابن الأنباري، الإنصاف، ص٣، وجمع السيوطي (ت٩١١هـ) أصول النحو في كتابه «الاقتراح»، جريًا علىٰ سَنن أصول الفقه، بل نص في مقدمته علىٰ أن بعض مادته مستقاة من كتب الأصول، ومن راجع فهرسه وفهرس كتاب «الخصائص» لابن جني وجدهما زاخرين بالمصطلحات الأصولية. وصنف أبو رشيد النيسابوري -بإشارة من شيخه القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت٤١٥هـ)- كتاب «ديوان الأصول» في فتاوىٰ الكلام «يقرأ ويعلق كما هو في الفقه» ابن المرتضىٰ، كتاب طبقات المعتزلة، ص١١٦. وألف ابن اللبودي (ت٦٦٧,هـ) كتابًا في الطب عنوانه «تدقيق المباحث الطبية في تحقيق المسائل الخلافية علىٰ طريق مسائل خلاف الفقهاء» انظر الرومي، فقه تاريخ الفقه، ١٠٤-٥.

من حيث هو مطلوب شرعًا[1]». فالعلم النافع -المأمور به شرعًا في رأيه- هو هذا الذي ينبني عليه عمل ظاهر (وسبيل ضبطه الفقه)، أو باطن (وسبيل ضبطه التصوف وتزكية النفس).

فإذا ثبت هذا، وثبت كذلك ما جاء في عبارة شاخت بشأن التصوف، كانت دراسة تاريخ الفقه بحثًا في (عقل/ظاهر) الحضارة الإسلامية، ودراسة التصوف بحثًا في (نفسها/باطنها). وقد أومأ جاي بوراك إلىٰ هذا المعنىٰ في تشكيل البنية الفكرية والروحية للدولة العثمانية، حين أشار في مقدمة أطروحته «**النشأة الثانية للفقه الإسلامي**» إلىٰ الدلالة الرمزية لزيارة بعض السلاطين العثمانيين لقبر الإمام أبي حنيفة النعمان رَحِمَهُ اللَّهُ (ت١٥٠هـ) (وهو رمز الفقه في هذا السياق)، ثم ما كان من إصدار السلطان سليم الأول -فاتح مصر والشام- أمرًا بترميم قبر الشيخ الصوفي الشهير محيي الدين ابن العربي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٦٣٨هـ) (وهو رمز التصوف)، ليجتمع للدولة العثمانية في عنفوانها ركنا الحضارة الإسلامية جميعًا.

علىٰ أن بوراك اتخذ -تَبَعًا لبعض الباحثين قبله (انظر ٣٦، ٣٧ من الترجمة العربية للكتاب)- لهذا الرمز دلالة جزئية، فرآه مقصورًا علىٰ هذه الدولة، ولم يلتفت -فيما يبدو- إلىٰ أنه معنىٰ حضاريٌّ كلي، ثم كان أنْ حمله التخصص علىٰ أن يقصر بحثه

(١) الشاطبي، الموافقات، ١: ٤٣.

علىٰ الفقه دون التصوف، وسوف نعرض فيما يلي بإذن الله محتوىٰ هذا البحث إجمالا ثم تفصيلا.

المبحث الثاني

النشأة الثانية للفقه الإسلامي
قراءة نقدية في أطروحة استشراقية[1]

يروقني في عرض الكتب ونقدها -في العموم- أن أبدأ بإجمال القول فيها، ثم أُعقب الإجمالَ تفصيلا، وفائدة هذه

(١) سبق ذكر هذه الأطروحة من قبل، وهي لجاي بوراك، أمين مكتبة الدراسات الإسلامية والشرق أوسطية في مكتبة جامعة نيويورك. والعنوان الأصلي لكتابه هو:
THE SECOND FORMATION OF ISLAMIC LAW
The hanafi School in the early modern Ottoman empire
وقد كان أطروحته للدكتوراه التي نوقشت بجامعة نيويورك سنة **٢٠١٢**م، ثم نشرت في (Cambridge Studies in Islamic Civilization). وقد ترجمته إلىٰ العربية بالاشتراك مع أخي وصديقي الدكتور أحمد محمود إبراهيم، بعنوان «**النشأة الثانية للفقه الإسلامي، المذهب الحنفي في فجر الدولة العثمانية الحديثة**»، =

الطريقة أن في الإجمال كشفًا عن القضايا الكلية في ترتيبها وتسلسلها، وفي التفصيل بيانًا للروابط التي تصل ما بين هذه الكليات، سواءٌ ما كان منها مصرَّحًا به في كلام المؤلف، أم ما كان مستنبطًا من تأمل خطته الفكرية، وإجراءاته المنهجية. وسوف أنحو هذا النحو في الكتاب الذي بين أيدينا.

الإجمال: إذا أردنا أن نجمل القول في مضمون كتاب «**النشأة الثانية للفقه الإسلامي**»، فبوسعنا أن نقول: إن مؤلفه قد عيَّن الحد الزمني الفاصل -في رأيه- بين نشأتي هذا الفقه حين اتخذ عنوانًا فرعيًّا شارحًا: «**المذهب الحنفي في فجر الدولة العثمانية الحديثة**»؛ أي بعد أن بسط العثمانيون سلطانهم علىٰ مصر والشام والعراق في القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي، وأضحت دولتهم «إمبراطورية» مترامية الأطراف، تدعو الحاجة السياسية إلىٰ «ضبط» نظامها التشريعي، حفظًا لهيئتها القانونية والسياسية.

وقد اتخذ هذا الضبط -فيما ذكر بوراك- صورًا شتىٰ بدأت بالفقه، وهو المادة التشريعية، فاختير المذهب الحنفي **مذهبًا**

= وصدر عن مركز نماء للبحوث والدراسات في صيف عام ٢٠١٧م. ولبوراك بحوث منشورة في *International Journal of Middle East Studies, Comparative Studies in Society and History, the Mediterranean Historical Review, and the Journal of Islamic Studies.*

رسميًّا للدولة، ثم اختيرت منه أقوال وآراء اعتُمدت -دون غيرها- في القضاء والفتيا، ولم يكن هذا **المختار** (canon)[1]

(١) آثرنا أن نستعمل -في سياقنا الفقهي- كلمة «المختار» ترجمة لكلمة (canon)، والكلمتين «اختار» و«اختيار» ترجمةً لـ(canonize) و(canonization) علىٰ الترتيب. وحملَنا علىٰ ذلك أن المراد بالكلمة الأجنبية: **اكتساب نص مَّا أو مجموعة من النصوص -بمرور الزمن- موثوقية (ممزوجة بالتقديس أحيانًا) عند جماعة أو أمة، بحيث تنزل منزلة المسلمات، فلا يُقال فيها: لِمَ وكيف، ولا تُعارَض بغيرها، وإنما يُعرض غيرها عليها، فيُقبل ما وافقها، ويُرد ما خالفها**. ويمكن أن ينطبق هذا التعريف -في بعض القول- علىٰ ما يسمونه «المختار»، وقد جاء في فاتحة كتاب «المختار للفتوىٰ»، لعبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي (ت٦٨٣هـ) أنه سمىٰ كتابه بهذا الاسم «لأنه اختاره أكثر الفقهاء وارتضاه». وليس يخفىٰ أن معنىٰ «التوثيق» حاصل في هذا السياق، لأن «الاختيار» ثمرته ولابد، إذ لا يختار الفقيه ولا يرتضي إلا ما وثق به من القول واطمأن إليه من الدليل، فإذا مر الزمان، واستقر «المختار» بين أبناء المذهب، صار هو المعول عليه، وأصبح الرد في المسائل إليه، وحينئذ يُذكر حجةً علىٰ المخالف، وينزل من نفوس المقلدين في العمل منزلة النص من نفوس المجتهدين. وقد جاء في كتاب «مصطلحات المذاهب الفقهية»: «المراد بقولهم: هو المختار في زماننا: وتوسم الفتوىٰ بهذا الاصطلاح في حكم مسألة معينة، للدلالة علىٰ اختيارهم لهذه الفتوىٰ دون غيرها من بقية الفتاوىٰ، لا لقوة الدليل، وإنما للضرورة أحيانًا، أو لعموم البلوىٰ، أو لتغير الزمان وفساده» الظفيري، مصطلحات المذاهب الفقهية، ص١١٧ ففي هذا ما يشير إلىٰ اعتبار الزمان في «المختار»، وفي النص الأول ما يشير إلىٰ المرتضىٰ في الفتوىٰ، **فكأن مادة «الاختيار» جامعة لنمطي الفقه: الثابت المستقر، والمتغير بتغير الزمان والمكان والأحوال**. ولمصطلح الاختيار معان أخرىٰ في مذاهب الفقهاء (انظر السابق، ص١٧٣، ص١٥٤).

ليبرز إلىٰ الوجود لولا نشوء هيئة **علمية هرميةٍ سلطانية** (imperial learned hierarchy)، قَوَامُها علماء الدولة (فقهاء الروم)، الذين يعيشون في حاضرة السلطنة وحواليها، ويرأسها **المفتي الأكبر** (cheif mufti) (شيخ الإسلام). ولم يكن بدٌّ -في سبيل الحفاظ علىٰ هذه البنية الفقهية- من إنشاء نظام تعليمي خاص، يكفل تخريج فقهاء (حنفية)، يمضون في هذا الدرب، ويُختار منهم القضاة والمفتون في أقاليم الدولة وولاياتها، فنشأ **النظام المدرسي العثماني** (Ottoman madrasa system)، وعُين المفتون والقضاة رسميًّا في أنحاء السلطنة، وكُلِّف الأولون أن ينصوا في فتاواهم علىٰ ما اعتمدوه من مراجع وكتب أُلزموا ألا يخرجوا عنها، وكُلِّف الآخَرون ألا يحيدوا في قضائهم عما تقرر في **المختار السلطاني** من أقوال وآراء. والخلاصة أن فيصل التفرقة بين نشأتي الفقه هو ظهور **مذهب رسمي**، انتهىٰ إلىٰ ظهور ما يعرف **بقانون الحاكم أو قانون الأسرة الحاكمة** (dynastic law)، فنزل الفقه عن المحل الأول، وأمسىٰ الفقهاء وراء السلطان يتبعونه بعد أن كانوا بين يديه يدلونه ويرشدونه. وهذا تمام القول في الكتاب من حيث الإجمال، وبقي أن نفصل القول علىٰ نحو يقف القارئَ علىٰ الطريقة التي أفضت بها المبادي فيه إلىٰ الغايات.

التفصيل: يقع الأصل الأجنبي للكتاب في **٢٧٣** صفحة، وينقسم إلىٰ: مقدمة، وخمسة فصول، وخاتمة، وثلاثة ملاحق، ومسردين للكتب، ثم قائمة المصادر والمراجع.

وفي (**المقدمة**) أشار بوراك -غيرَ مسهِبٍ- إلىٰ الجهود التي بذلتها الدولة العثمانية -منذ أوائل القرن الخامس عشر- لاختيار فرع معين داخل المذهب الحنفي (مختار فقهي)، وهو الأمر الذي اقتضىٰ تأسيس الهيئة الهرمية العلمية السلطانية التي قامت علىٰ توطيد أركان ما عرف بالمذهب الرسمي، ثم كشف عن سؤال بحثه الرئيس، وهو «**ما الذي يعنيه كون المذهب رسميًّا؟**» (ص٣٦)[1]، مبينًا أن الغاية التي يسعىٰ إليها إنما هي التركيز «علىٰ الملامح الخاصة بالممارسات التي اتبعتها الأسرة العثمانية وهيئتها العلمية في تحديد هذا (المختار)؛ ابتغاء بلورة مذهب عثماني، مع مقارنتها بالمنهجيات التي التزمتها مدونات أخرىٰ وتصورات تشريعية مغايرة، قدر لها أن تسود في قرون سابقة، وفي دوائر علمية مختلفة في أنحاء الدولة العثمانية» (**٣٨-٩**).

والحق أن هذه العبارة قد أبانت -علىٰ وجازتها- عن **الإطار الفكري** الذي يدور في فلكه الكتاب، وما بقي إلا تحديد إطاريه في المكان والزمان، وهو ما قام به بوراك في دقة ووضوح أيضًا. **فالإطار المكاني** للدرس هو مركز الإمبراطورية العثمانية من جهةٍ، وبلاد الشام (ممثِّلةً لسائر الأقاليم العربية) من جهة أخرىٰ (انظر **٣٩-٤٠**)، في حين «يبدأ **الإطار الزماني** من النصف الثاني للقرن الخامس عشر، ويمتد إلىٰ أواخر القرن الثامن

(١) سنكتفي -منذ الآن- بالإشارة إلىٰ رقم الصفحة في الترجمة العربية للكتاب.

عشر» (ص٤٠). وقد اقتضىٰ الحديث عن التغيير الذي لحق بالفقه المذهبي في العصر العثماني بيان الحالة التي كان عليها قبل ذلك، بدءًا من مفهوم «المذهب» في معناه الاصطلاحي وتطوره التاريخي (ص٤١ وما بعدها)، وتوسطًا بتمييز القيد الوصفي -ذي الصبغة السياسية- الذي أُدخل عليه في عصر العثمانيين؛ أعني نعته بـ«الرسمي» (ص٤٦)، ثم انتهاءً بإنعام النظر في المشهد التشريعي المعقد -في إبان الحكم العثماني- بين أطراف شتىٰ رسمية وغير رسمية (ص٤٩ وما بعدها). وفي ختام المقدمة أشار بوراك إلىٰ أنه يخالف في دراسته ما شاع في السرديات الكبرىٰ لتاريخ التشريع الإسلامي من أن القرن التاسع عشر يمثل -حين بدأ قيام الدولة بتقنين الفقه، وقوي الاتجاه التغريبي في العالم الإسلامي- عصر القطيعة في تاريخ هذا التشريع، فيذهب إلىٰ أن هذا التغير المهم قد بدأ قبل هذا التاريخ، و«ذلك أن التدخل المتزايد للأسرات الحاكمة في حقبة ما بعد المغول أمر ملحوظ منذ القرن الخامس عشر الميلادي [/التاسع الهجري]، وربما قبل ذلك» (ص٥٨).

وقد افتُتح (**الفصل الأول**) -وعنوانه «**المفتون**»- بنص مقتبس من كتاب «**عَرف البَشَام فيمن ولي فتوىٰ دمشق الشام**» للمرادي (ت١٢٠٦هـ/ ١٧٩١ أو ١٧٩٢م)، يتضمن المشكلة التي اعترضت العثمانيين في دمشق، وهي كثرة المفتين في المذهب الواحد، وقد أدىٰ ذلك إلىٰ ظهور الخلاف والشقاق، ويتضمن

كذلك الإجراء السلطاني الذي اتُّخذ لحل هذه المشكلة، متمثلًا في «تخصيص فتوىٰ كل مذهب برجل واحد من علماء المذهب، ومنع غيره من الكتابة علىٰ الأسئلة، وكذلك القضاء» (ص٦٠)، وهذا «التخصيص» السلطاني هو الصورة الشاخصة «**للنشأة الثانية**» للفقه الإسلامي، لأنه يمثل تطويع شعبتين من شعب المشهد التشريعي للسلطة السياسية، خلافًا لما كان عليه الحال قبل ذلك في الفتوىٰ خاصة، وهو ما أشار إليه المرادي أيضًا.

وفي الحق أن هذا الاقتباس من بوراك ينم عن ذكاء شديد وعن بصر بأبعاد الموضوع الذي يتوفر علىٰ دراسته، لأنه جمع الأطر الثلاثة لبحثه، وإن بطريق الإشارة والرمز، وكشف كذلك عن الحد الفاصل بين نمطين مختلفين للواقع التشريعي في مجالِيه المختلفة، جاز معه -في رأيه- أن نتحدث عن نشأتين متمايزتين للفقه الإسلامي، ولذلك قال مشيرًا إلىٰ أهمية هذا النص: «**ويتخذ هذا الفصل من رواية المرادي منطلقًا له**» (ص٦١). وقد كان من اللازم -ولا سيما في الأوساط الغربية حيث كتبت رسالة بوراك ونوقشت- إيراد مقدمة فنية للتعريف بالمفتي والإفتاء من الناحية الاصطلاحية قبل الحديث عن طبيعة «وظيفة» المفتي في أواخر العصر المملوكي، تمهيدًا لتفصيل القول في هذه الوظيفة نفسها في التصور العثماني، حيث ظهر منصب «مفتي السلطنة الأكبر»، أو «شيخ الإسلام». ويشي هذا المصطلح الأخير -علىٰ ما له من جلال وهيبة- بما أومأنا إليه سلفًا من تبعية السلطة

الروحية أو العلمية للسلطة السياسية في ذلك العصر، إذ كان شيخ الإسلام إنما يُعين من قِبل السلطان، وهو ما يعني «أن السلاطين كان في مستطاعهم عزل شيوخ الإسلام من هذه الوظيفة، وقد فعلوا . . . وتحفل الحوليات العثمانية أواخر القرن السادس عشر والقرن السابع عشر بأمثلة علىٰ أن من أكابر مفتي السلطنة من عُزل، ومنهم من نُفي، ومنهم من أُعدم» (ص٩٠). ويجمل بوراك الفرق بين طبيعتي الإفتاء في العصرين المملوكي والعثماني، قائلا: «إذا كان الإفتاء في سلطنة المماليك (رتبة) في المقام الأول، فإن العثمانيين كانوا ينظرون إليه بوصفه (وظيفة)» (ص٩٣).

ولا يزال المؤلف يجتهد في (**الفصل الثاني**) -وعنوانه «**الطبقات والحدود، وضع الهيئة الهرمية العلمية السلطانية في المذهب الحنفي**»- في الكشف عن الكيفية التي تبلورت بها محاولة الأسرة العثمانية في «أن تنظم بنية فرع محدد داخل المذهب الحنفي، وأن تضبط أقواله بتعيين المفتين، وبإنشاء هيئة هرمية علمية سلطانية في الجملة» (ص١١٦). وإذا كان الفصل السابق مناقشة للتطور التاريخي والتشريعي لـ«وظيفة» المفتي بين العصرين المملوكي والعثماني، فإن هذا الفصل يناقش «**ترسيخ**» الصورة الذهنية لفئة المفتين «الجدد» -أو بعبارة المؤلف: «ترسيخ مكانة الهيئة العلمية السلطانية داخل المذهب الحنفي» (ص١١٧)- بتصنيف كتب طبقات تُفردهم بالذكر، مميِّزةً لهم

من سائر فقهاء المذهب، ولعل في هذا الصنيع ما يفسر الوصفين اللذين يردان متلازميْن في كتب التراجم المصنفة في الولايات العربية للدولة العثمانية، فيما بين القرنين السادس عشر والثامن عشر، عندما تعرض لسِيَر فقهاء هذه الهيئة السلطانية، إذ إنها تدأب علىٰ وصف الفقيه المترجَم له بأنه «رومي» و«حنفي»، وفي هذا ما يشي بأن فكرة التمايز والتفرد لرجال الهيئة السلطانية قد غدت مسلَّمة في أنحاء الإمبراطورية العثمانية، وليس في أراضيها المركزية فحسب. وقد بدأ بوراك حديثه برسالة ابن كمال باشا (أو كمال باشا زاده، ت ٩٤٠هـ/ ١٥٣٤م)، لأنها «أول كتاب أصيل في الطبقات ينسب إلىٰ أحد فقهاء الهيئة العلمية السلطانية» (١١٦)، وهي في طبقات المجتهدين في المذهب، وفي تحديد الكفاية الاجتهادية لكل طبقة، ومنها طبقة المتأخرين من رجال الهيئة أنفسهم (الطبقة السابعة)، الذين وصفهم ابن كمال باشا -وهو يَعُدُّ نفسه منهم- بأنهم «**لا يفرقون بين الغث والسمين، ولا يميزون الشمال عن اليمين، بل يجمعون ما يجدون، كحاطب الليل، فالويل لهم كل الويل**»؛ يعني إذا استقلوا بالاجتهاد والفتوىٰ. وليس من شكٍّ في أن هذه الكلمة لابن كمال باشا هي التي **أرست القاعدة التي انبنت عليه الخطة التشريعية العثمانية في الفقه والفتوىٰ والقضاء جميعًا منذ ذلك العهد**. وقد أضحت هذه الرسالة «مرجعًا مهمًّا للفقهاء المتأخرين الذين صنفوا كتبًا مشابهة» (ص١٢٤)، ولذلك لم يكن بد من أن يعرض

بوراك بالدرس والتحليل والمقارنة لطائفة من كتب الطبقات الأخرىٰ التي صنفت -لذلك العهد- من قِبَل فقهاء الهيئة السلطانية، وهي:

* «**طبقات الحنفية**» لقنالي زاده (ت٩٧٩هـ)، الذي أُفردت آخر طبقة فيه (وهي الحادية والعشرون) لترجمة كمال باشا زاده، حيث وصفته بأنه «وحيد دهره وفريد عصره»، «وهو صنيع ينطوي علىٰ مضامين مهمة؛ ذلك أن كمال باشا زاده يبدو قناة وحيدة لهذا الفرع [الذي اختاره العثمانيون] من المذهب الحنفي، والشخصيةَ المرجعية الوحيدة المنوط بها حلُّ المنازعات بين الحنفية» (ص١٣١).

* «**كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار**» للكَفَوي (ت٩٩٠هـ)، وهو أكثر استيعابًا من سابقه، كما أن مؤلفه سلك فيه مسلكًا خالف به عن أقرانه «وقصد إلىٰ وضع روايته عن المذهب الحنفي داخل الإطار الأوسع للنظرة الإسلامية إلىٰ تاريخ العالم» (ص١٣٤)، فبدأ بالترجمة لآدم عليه السلام، ثم لسائر الأنبياء المذكورين في القرآن إلىٰ رسول الله ﷺ، ثم للصحابة رضي الله عنهم، ثم لأئمة المذاهب السنية، ثم عرض لتاريخ المذهب الحنفي خاصة، ولتاريخ الهيئة العلمية السلطانية كذلك.

* «**مهام الفقهاء**» لمحمد كامي الأَدَرْنَوِي (ت١١٣٦هـ)، وهو متأخر عن سابقيْه، إذ كان تصنيفه -في القاهرة- في أوائل

القرن الثامن عشر، وكان صاحبه «عضوًا مرموقًا في الهيئة العلمية العثمانية آنذاك، وكان معروفًا بوصفه كاتبًا مجيدًا وشاعرًا قديرًا» (ص١٤٣). ويختلف هذا الكتاب في ترتيبه عن كتابيْ قنالي زاده والكفوي؛ لأن مؤلفه لم يلتفت إلىٰ البعد التاريخي، كما فعلا، ولكنه رتبه ألفبائيًّا، «وضمنه مواد ببليوجرافية، اشتملت علىٰ كتب الفقه الحنفي مرتبةً ألفبائيًّا» (ص١٤٤). علىٰ أنه شارك سلفيه سرديتهما فيما يتعلق «بظهور البلاد العثمانية بوصفها مركزًا حنفيًّا مهمًّا منتصف القرن الخامس عشر» (ص١٤٤).

ومما يتصل بكتب الطبقات أيضًا ظهور **اتجاه تأليفي عثماني** متميز في النصف الثاني من القرن السادس عشر، يقتصر علىٰ الترجمة لكبار فقهاء الهيئة الهرمية العلمية السلطانية، وكأن «**توطيد**» أركان وجود هذه الهيئة علىٰ صعيد التشريع قد أريد له -بقصد أو بغير قصد- أن يسير في مسارين متوازيين ومتزامنين تقريبًا، ففي كتب «الطبقات» تثبت «**الأصالة**» العلمية لهذه الهيئة بتصحيح نسبتها إلىٰ المذهب الحنفي، بوصف رجالها امتدادًا لأئمته وفقهائه الأُول، وفي كتب «التراجم» - ككتاب «**الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**» لطاشكبري زاده (ت٩٦٨هـ)، الذي ناقشه بوراك وفصَّل القول في مضمونه (انظر الصفحات من ١٤٩ إلىٰ ١٥٤) -يثبت ما لها من «**استقلال وتميز**»- فيما اعتمدته في اختيارها الفقهي - عما عاصرها وعما كان متقدمًا عليها من الاختيارات الأخرىٰ في المذهب الحنفي.

وقد اقتضىٰ منهج المؤلف في المقارنة بين مركز الدولة العثمانية (الأناضول) وأقاليمها العربية (ممثَّلةً في بلاد الشام) -علىٰ نحو ما أسلفنا من قبلُ- أن يتضمن (**الفصل الثالث**) -وعنوانه «**الطبقات والحدود، استجابتان من الأقاليم العربية للدولة**»- مناقشة لكتابين من كتب طبقات الحنفية، صُنفا في القرن السادس عشر/ العاشر أيضًا، أحدهما لابن طولون الدمشقي (ت٩٥٣هـ)، والآخر لتقي الدين التميمي الغَزِّيِّ المصري (١٠١٠هـ)، وبذلك تحقق لبوراك ما أراد من اكتمال الصورة الكلية للمشهد التشريعي في الدولة العثمانية، لأنه استطاع أن يرصد العلاقات المتبادلة أو ما أطلق عليه «الديناميكية بين أفرع مختلفة في المذهب الحنفي، وكذلك بين مراكز علمية مختلفة منبثة في أنحاء السلطنة، كإسطنبول والقاهرة ودمشق» (ص١٨٧). ولم يكن اختيار المؤلف لهذين الكتابين اعتباطيًّا، ولكن حَدَتْه عليه الرغبةُ في رصد التنوع في ردود أفعال فقهاء الأقاليم العربية تجاه المفهوم العثماني للهيئة العلمية وللمذهب الفقهي الرسمي، فابن طولون كان يؤكد «استقلال الفقهاء عن السلطان في تنظيم بنية المذهب وضبط أقواله» (ص١٥٨)، في حين سعىٰ آخرون -كالتميمي- «إلىٰ أن يتسنموا مكانة في المحيط السلطاني عن طريق تأييد تصور الهيئة العلمية السلطانية للمذهب الحنفي، ودور

السلطان [في تنظيمه]، وإن جزئيًّا» (ص١٥٨). وهذه كلمة موجزة عن الكتابين:

* «**الغُرَفُ العلية في تراجم متأخري الحنفية**» لابن طولون. نص صاحبه في فاتحته علىٰ أنه «ذيل» علىٰ كتاب «**الجواهر المضية في طبقات الحنفية**» للقرشي (ت٧٧٥هـ) الذي يترجم لفقهاء الحنفية منذ العهد الأول إلىٰ منتصف القرن الرابع عشر الميلادي/الثامن الهجري. وفي تحليل بوراك لمضمون هذا الكتاب أورد ملاحظة ذكية فيما يتعلق بترجمة ابن طولون للفقيه الحنفي المبرِّز، صاحب الفتاوىٰ الشهيرة، محمد بن محمد بن شهاب بن يوسف الكَردري، المعروف بـ«البزازي» (ت٨٢٧هـ) (وقد دأب بوراك علىٰ تكنيته بابن البزاز)، حيث إن هذه الترجمة «تغفل تمامًا استقراره في الأناضول» (ص١٦٣)، ولعل في ذلك -مع قرائن أخرىٰ، كعدم الترجمة لكثير من فقهاء الهيئة السلطانية- ما يسهم -فيما يرىٰ بوراك- في الكشف عن موقف ابن طولون من الهيئة المذكورة ورجالها، أو من النظام الذي استحدثه العثمانيون جملة. وثمة ملاحظة أخرىٰ تقابل السابقة، وتتعلق كذلك بمقصد ابن طولون من كتابه، وهي استكثاره من الترجمة للفقهاء الدمشقيين أو الفقهاء الذين مروا بدمشق، وهو يروم بذلك -في رأي مؤلف كتاب «**النشأة الثانية**»- «تأسيس مرجعيته الخاصة، ومرجعية غيره من فقهاء الحنفية بالشام (وفي غيرها من الولايات العربية للدولة)» (ص١٦٦).

* «**الطبقات السنية في تراجم الحنفية**» للتميمي. يعد هذا الكتاب من أوعب كتب الطبقات في المذهب الحنفي، إن لم يكن أوعبها (فيه **٢٧٠٠** ترجمة). وخصيصته المائزة له -فيما يتعلق بسياق دراستنا- أنه استكثر من الترجمة لعلماء الروم وعظمائها، وهم فقهاء الهيئة العلمية السلطانية (انظر ص١٧٠)، وهو ما يؤكد -في رأي بوراك- رغبة مؤلفه في أن يتسنم مكانة في المحيط السلطاني عن طريق تأييد تصور هذه الهيئة للمذهب الحنفي، ولذلك لم يكن من همه -خلافًا لابن طولون- أن يؤسس مرجعية خاصة به وبفقهاء بلاده، وإنما كان يريد -كما جاء في مقدمة الكتاب- «أن يجمع كتابًا مفردًا، جامعًا لتراجم السادة الحنفية، مستوفيًا لأخبارهم وفضائلهم ومناقبهم، وذكر مؤلفاتهم ومصنفاتهم، ومحاسن أشعارهم، ونوادر أخبارهم[1]». علىٰ أن هذا الكتاب يعكس كذلك تحولا سياسيًّا واجتماعيًّا أنشأه النظام العثماني الجديد، وخلاصته أنه «بحلول نهاية القرن السادس عشر، ومع الدمج المتزايد للأراضي العربية في السلطنة العثمانية، وبروز العاصمة السلطانية بوصفها بؤرةً علميةً وسياسية مهمة في عيون كثير من رعايا السلطنة العرب عمومًا، وعلماء الدين خصوصًا، سافر كثير من فقهاء الأراضي العربية إلىٰ

(١) التميمي، الطبقات السنية، ١/ ٥.

إسطنبول، واتصلوا برجال الهيئة العلمية، وبذوي الرتب العالية منهم أحيانًا» (١٧١-٢).

ولما فرغ بوراك من القسم التاريخي من كتابه، ذلك الذي يتعلق بتاريخ «وظيفة» الإفتاء، وتاريخ رجال الفقه الذي اتخذ في تراثنا الإسلامي اسم «الطبقات والتراجم»، انتقل إلىٰ **القسم الفقهي التنظيري** الذي يكتمل به تصور النظام العثماني الجديد، أو ما أطلق عليه بوراك «النشأة الثانية للفقه الإسلامي». فإذا كانت الفصول السابقة تناقش أحوال علماء الهيئة العلمية السلطانية، فإن (**الفصل الرابع**) يتخذ عنوان «**الكتب المعتمدة**»؛ يعني مدونة الكتب المذهبية المختارة «رسميًّا» للدراسة في معاهد العلم العثمانية، وكذلك في الفتوىٰ والقضاء. وفي الحق أن اعتماد كتب بعينها في المذاهب الفقهية علىٰ اختلافها أمر سابق علىٰ ذلك العهد، «ففي الغالب أن الفقهاء الذين اتصلوا بالعثمانيين في القرنين الرابع عشر والخامس عشر [/الثامن والتاسع] كانوا يرجعون إلىٰ كتب يرونها ثقة معتمدة، **غير أنها لم تكن -مع ذلك- مختارة بإجراء رسمي**» (ص١٨٥). فالذي استحدثه العثمانيون إذن إنما هو ابتداء إخضاع هذا الإجراء العلمي للسلطة السياسية، فقد أصدرالسلطان سليمان القانوني فرمانًا في سنة ١٥٥٦م «سمىٰ فيه الكتب التي يتعين أن يدرسها الطلاب في مدارس السلطنة» (١٨٥، ١٩٥-٦). ويرىٰ بوراك أن

التوسع الجيوسياسي للدولة العثمانية -بضم طائفة من الأقاليم العربية- هو الذي حَفَزَ فقهاءَ الهيئة العلمية السلطانية علىٰ تحديد ما سُمي بـ«المختار السلطاني»، إذ بدا لهم أن طوائف أخرىٰ من الفقهاء، من حنفية وغير حنفية، ومن التصانيف الفقهية ستضرب بسهم في المشهد العلمي والفقهي للسلطنة، فكان لا بد لهؤلاء الفقهاء «الرسميين» (فقهاء الهيئة) من «تمييز موقفهم [العلمي]، والنص علىٰ موثوقية بعض الأدلة والكتب الفقهية في أراضي السلطنة الفسيحة» (ص١٨٦).

ومما يذكر في هذا السياق أن بوراك أولىٰ عناية كبيرة في هذا الفصل لفكرة «الاختيار» (canonization) في ثقافتنا الإسلامية، مشيرًا إلىٰ بعض الدراسات السابقة التي عنيت بهذا الأمر، كدراسة براون (Brown) عن اختيار كتابي البخاري ومسلم في الحديث حتىٰ نزلا المنزلة التي نزلاها في نفوس المسلمين عامة، والعلماء خاصة. وخلاصة القول في معنىٰ «الاختيار» و«المختار» ما ذكرناه في غير هذا الموضع من أنه «اكتساب نص مَّا أو مجموعة من النصوص -بمرور الزمن- موثوقية (ممزوجة بالتقديس أحيانًا) عند جماعة أو أمة، بحيث تنزل منزلة المسلمات، فلا يُقال فيها: لِمَ وكيف، ولا تُعارَض بغيرها، وإنما يُعرض غيرها عليها، فيُقبل ما وافقها، ويُرد ما خالفها»[1]،

(١) راجع الحاشية (١)، ص٣٩ من هذه الدراسة.

وهذا بعينه ما كان يحدث في الاختيار الفقهي، فلا يجوز للمفتي ولا للقاضي أن يُعوِّلا علىٰ غير «المختار» في الفتوىٰ والقضاء، وإلا كان خرقًا لقدسيته التي تأثلت مع الزمن في النفوس، وهو أمر يستوجب العقوبة في بعض الأحيان، وآية ذلك ما ذكره المؤرخ العثماني حسن بك زاده في روايته لعزل مفتي السلطنة الأكبر بستان زاده محمد أفندي في سنة **١٥٩٢**م من «أن أحد الاتهامات التي وجهت إليه أنه **يخالف في فتاواه متون المذهب الحنفي**» (ص**١٩٢**). وإذا كان الأمر كذلك، فلا غرابة فيما ذكره بوراك من أنه «صحب ظهورَ مدونة «الكتب المعتبرة» تقنياتٌ رقابية، جعلت وَكدها الاستيثاقَ من أن أعضاء الهيئة العلمية السلطانية لا يرجعون إلا إلىٰ هذه الكتب فيما يفتون وفيما يكتبون» (ص**١٩٧**).

وفي (**الفصل الخامس**)، وهو آخر فصول الكتاب، ناقش بوراك السياق الأوسع للجدل العلمي في الدولة العثمانية؛ ولذلك كان عنوان هذا الفصل «**التعدد داخل المذهب والمشهد التشريعي السلطاني**». وقد اتخذت هذه المناقشة طريقين: «أحدهما: عرض الوسائل التي رام الفقهاء بها تأسيس مرجعيتهم وحمايتها وإتمامها في قلب المشهد الحنفي التشريعي المعقد في السلطنة العثمانية. والآخر: النظر في الوسائل التي استخدم بها رجالُ الحكم ورجالُ العلم والعامةُ الفقهاءَ في تحقيق مقاصدهم» (ص**٢٣٦**). وقد اعتمد الكاتب في هذا الفصل علىٰ كتب الفتاوىٰ

التي ترجع إلىٰ ذلك العهد، وجعل يدون ملاحظاته عن طبيعة الأسئلة، وكيفية صياغتها، وتكرارها، ولغة كتابتها (العربية أم التركية)، إلخ، ثم يستنبط من هذه الملاحظات نتائج تتعلق بأحوال المفتين والمستفتين في ذلك الزمان. ومن أطرف النتائج التي انتهىٰ إليها «أن نفرًا من المستفتين قد استخدموا -لأي سبب كان- طائفة من المفتين لتعزيز مصالحهم» (ص٢٣٨)، ثم أيد هذه المقولة بالرجوع إلىٰ «سجلات محكمة بيت المقدس»، التي نشرها أمنون كوهين (Amnon Cohen)، والتي أيدتها دراسات أخرىٰ اعتمدت علىٰ سجلات محاكم في البلاد العربية والأناضول. وصورة هذا الاستخدام المشار إليه أن يعمد المستفتون إلىٰ فقيه بعينه، يعلمون -سلفًا- أن رأيه في مسألتهم يوافق مصالحهم، فإذا أفتاهم، ووقَّع لهم بذلك، حملوا فتواه إلىٰ ساحة القضاء لتدعم موقفهم بين يدي القاضي، فإذا كان هذا المفتي هو شيخ الإسلام، أو أحد المفتين الرسميين، أو أحد الفقهاء المبرزين (غير الرسميين)، كان لفتواه من الاعتبار في ساحة القضاء ما ليس لغيرها. ولم يكن هذا «الاستخدام» للمفتين مقصورًا علىٰ المسلمين، بل «كان غير المسلمين أيضًا يطلبون رأي المفتي -الذي يعتقدون أنه يؤيد مصالحهم المشروعة- بأكبر قدر من الكفاءة» (ص٢٤٠)، ومن أمثلة ذلك أن أحد القضاة لما اطلع علىٰ فتوىٰ مفتي بيت المقدس الحنفي، جار الله بن أبي اللطف لبعض السجناء اليهود، حكم بمقتضاها (انظر ٢٤٠-

١). وليس من شك في أن اختيار المستفتين مفتيًا معينًا يعني أن نوعًا من المعرفة الفقهية كان موجودًا في ذلك العهد بين العامة من المسلمين وغير المسلمين. ومن وسائل هذا «الوعي الفقهي» في رأي بوراك كتب الفتاوىٰ، التي «كانت في تداولها في أنحاء السلطنة بمنزلة (الأرشيف العمومي) بين أهل العلم في أقل تقدير، وكان بوسع الفقهاء والعلماء (وربما بوسع غيرهم) الرجوعُ إليها» (ص٢٥٦).

ومهما يكن من شيء، فإن كتاب «**النشأة الثانية للفقه الإسلامي**» يُعدُّ -في التصور العام- ثنائي القسمة: فقسمه الأول ذو طابَع تاريخي، يدرس إطار «الديناميكية» بين اتجاه العثمانيين التشريعي والاتجاه العام في البلاد العربية، وإن تقيد بالمذهب الحنفي غالبًا (الفصول الثلاثة الأُول)، وقسمه الآخر (الفصلان الأخيران) ذو طابع نظري فقهي يدرس جوهر هذه «الديناميكية» في تفاصيلها العلمية والفقهية، وفيما كان لذلك من أثر في المجتمع بجميع فئاته من مسلمين وغير مسلمين، وذلك برصد أنماط من العلاقة بين المفتين والمستفتين، وما يتعلق بذلك من «التقاليد» المتبعة، والآداب المرعية في السؤال والجواب جميعًا.

ولما انتهىٰ جاي بوراك من فصول الكتاب، وما حوت من مقارنات بين الحالة الفقهية والإفتائية في الأراضي المركزية

للدولة العثمانية ونظيرتها في أقاليمها العربية، بدا له في **الخاتمة** أن يضع الحالة العثمانية -في مجموعها- في منظور مقارن مع بلاد المشرق الإسلامي في مرحلة ما بعد المغول، تحدوه علىٰ ذلك حقيقة حضارية وتاريخية أثبتها في مفتتح هذه الخاتمة، وهي أن «اعتبار أراضي المشرق الإسلامي في حقبة ما بعد المغول وحدةً متماسكة -نوعَ تماسك- حقيقةٌ قام البرهان علىٰ صحتها في كثير من القضايا والمجالات الأخرىٰ، كالفكر السياسي، والتصوف، والفن، والعمارة» (ص٢٨٨). وفي هذا السياق يذكر بوراك ظهور «الإفتاء الرسمي» في أنحاء المنطقة، حيث قام الحاكم التيموري شاهرُخ في العقود الأولىٰ من القرن الخامس عشر بتعيين شيخ للإسلام في أراضيه، «والعجيب أن تعيين أول شيخ للإسلام في الأراضي التيمورية وافق تطورًا مماثلا في الأراضي العثمانية، ففي ذلك الوقت تقريبًا، عين السلطان العثماني مراد الثاني ملا شمس الدين فناري في وظيفة مستحدثة، هي وظيفة المفتي الأكبر للأراضي العثمانية، شيخ الإسلام» (٢٩١-٢). ويمضي بوراك بعد ذلك في بيان المشابهات القوية بين المشهد التشريعي في الدولة العثمانية ونظيره في الدول المتاخمة لها، حتىٰ انتهىٰ إلىٰ الحديث عن ظهور ما عرف بـ«قانون الحاكم» في الدول الأربع العظمىٰ التي بزغ نجمها في القرن السادس عشر/العاشر، وهي العثمانية والصفوية والأوزبكية والمغولية.

ولم تكن خاتمة بوراك لأطروحته العلمية من الخواتيم المألوفة التي يتحرىٰ الكاتب فيها -فيما جرت به العادة- تلخيص ما مضىٰ في بحثه، واسخراج بعض النتائج الكلية، ولكنها حوت من طريف الأفكار والآراء والمقارنات ما كان يكفل لها أن تكون فصلا من فصول الكتاب قائمًا برأسه.

ومما يجدر ذكره في الختام أن مصادر هذا الكتاب ومراجعه -ومنها العربي والإنجليزي والفرنسي والتركي- وما فيه من اقتباسات وإشارات، كلُّ ذلك يدل علىٰ عكوف طويل، وعمل دؤوب، وصبر لم تشبه شائبة الكلال في درس هذا الموضوع البكر علىٰ ما فيه من تعقد تاريخي وتشريعي.

علىٰ أن الكتاب لم يخل -مع ما له من قيمة علمية وبحثية- من بعض الأخطاء التي لا يسلم من مثلها عمل بشري، وها أنا ذا أُلِمُّ بطرَفٍ منها في ختام هذا العرض:

من هذه الأخطاء ما يرجع إلىٰ **نقص في الدقة**، كقول بوراك عن الفقيه علي ابن خليل الطرابلسي، صاحب كتاب «**مُعين الحكام**»: « بل صرح -فضلا عن ذلك- بأنه يسع الفقيهَ (في هذا العصر) أن ينقل عن هذه الكتب [يعني كتبًا سماها من قبل في المذهب الحنفي]، وإن لم تكن قد بلغته بسند موثَّق» (ص١٩٣). وهذا الكلام تعوزه الدقة، فليس الحكم بالجواز علىٰ إطلاقه، كما يوهم كلامُ الكاتب، وإنما اشترط الطرابلسي في جواز نقل

المفتي أو الفقيه عن الكتاب -دون تفتيش عن صحة إسناده إلىٰ مؤلفه- أن يكون الكتاب مشهورًا، قد تلقاه الناس بالقبول، وعرفوا صحة نسبته إلىٰ صاحبه، فحينئذ تغني الشهرة عن طلب الإسناد.

ومن الأخطاء ما يرجع إلىٰ **عدم التصور الصحيح للمصطلح العلمي الإسلامي**، كما وقع في مصطلح «الإجازة»، فقد بدا من كلام بوراك في بعض المواضع (ص٢٠٥) أنه يفهم من مطلق الإجازة أن المُجاز تلقىٰ من المجيز سماعًا ومدارسةً كلَّ ما ورد ذكرُه في الإجازة، وليس الأمر كذلك، بل ربما أجاز الشيخ التلميذ برواية كتاب أو كتب لم يجتمعا علىٰ درسها قط، كالإجازة لخاص أو لعام في عام مثلا، وأَعجبُ من ذلك إجازة المعدوم تبعًا للموجود، وقد فعل ذلك أبو بكر ابن أبي داود، فقال: أجزتُ لك ولولدك، ولحَبَل الحَبَلة؛ يعني: الذين لم يولدوا بعد. والخلاصة أن مطلق الإجازة لا تعني الدرس والقراءة علىٰ الشيخ، إلا أن يُنص علىٰ ذلك.

ومنها ما يرجع إلىٰ **عدم فهم التعبير اللغوي**، كقوله: «وفصَّل ابنُ عابدين نفسُه القول، فذكر أنه من المتفق عليه في العموم الرجوع إلىٰ قريب من عشرين كتابًا للمتأخرين» (ص٢٢٨)، وهذا خطأ في فهم عبارة ابن عابدين في هذا الموطن، وذلك أن الأخير استعمل تعبير «وقد يتفق أن»، فظن

الكاتب أنه من «الموافقة والقبول»، لا من «الاتفاق والمصادفة»، فترجمه علىٰ هذا النحو: "it is generally agreed that"، وهذه عبارة ابن عابدين بنصها (١: ٤١)، يقول: «قلت: **وقد يتفق** نقلُ قولٍ في نحو عشرين كتابًا من كتب المتأخرين، ويكون القول خطأً أخطأ به أول واضع له، فيأتي من بعده، وينقله عنه، وهكذا ينقل بعضهم عن بعض».

ومنها ما يرجع إلىٰ **الوهم**، كقوله -نقلا عن ابن عابدين- بعد أن ذكر بعض كتب متأخري الحنفية: «وقد شكا البعلي أيضًا من أن هذه الكتب أَشْبَهُ بالألغاز لوجازتها...» (ص**٢٢٧**)، وهذا وهم من بوراك؛ لأن هذا المنقول من كلام ابن عابدين نفسه، لا من كلام البعلي.

المبحث الثالث

ملاحظات منهجية وموضوعية

قد أسلفنا -في مفتتح هذه الدراسة- أننا لا نتغيا بقراءتنا النقدية لكتاب بوراك مجرد الحديث عن فضائل هذا الكتاب وعيوبه، ولا أردنا لها الاقتصار علىٰ الدوران في فلكه إلا بقدر ما نتخذ من قضاياه الكبرىٰ منطلقًا لدراسة موضوعات تتصل بالتشريع الإسلامي وبتاريخه، وتَمَسُّ -في بعض القول- جوهرَ الحضارة الإسلامية نفسها. ولذلك كان لا بد من إبداء بعض الملاحظات المنهجية والموضوعية التي تعد جزءًا من هذه القراءة الناقدة من جهة، وبرزخًا -من جهة أخرىٰ- نتخذه مجازًا من الخاص إلىٰ العام، ومن الجزئي إلىٰ الكلي. ويجمع هذه الملاحظاتِ محوران:

المحور الأول: الجذور التاريخية للدعوة إلىٰ توحيد النظام القضائي في الإسلام.

المحور الثاني: التفرقة بين علوم الفقه والفتوىٰ والقضاء.

- **المحور الأول: الجذور التاريخية للدعوة إلىٰ توحيد النظام القضائي في الإسلام:**

الحق أن لهذا النظام القانوني الجديد الذي استحدثه العثمانيون بذورًا قديمة، استنبتها ابن المقفع (ت١٤٢هـ) في «**رسالة الصحابة**»[١]، التي رفعها إلىٰ أبي جعفر المنصور (تولىٰ الحكم من ١٣٦هـ/ ٧٥٤م إلىٰ ١٥٨هـ/ ٧٧٥م) -علىٰ الراجح[٢]- وشكا فيها «اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التي قد بلغ اختلافها أمرًا عظيمًا في الدماء والفروج والأموال، فيُستحل الدم والفرج بالحِيرَة، وهما يُحرمان بالكوفة، ويكون مثل ذلك الاختلاف في جوف الكوفة، فيُستحل في ناحية منها ما يحرم في ناحية أخرىٰ[٣]»، ثم اقترح علىٰ المنصور -حلا لهذه المشكلة- توحيد القضاء، فقال: «فلو رأىٰ أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة، فترفع إليه في كتاب، ويُرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة أو قياس، ثم نظر أمير المؤمنين في ذلك وأمضىٰ في كل قضية رأيه الذي يلهمه الله ويعزم عليه، وينهىٰ عن

---

(١) ليس المراد بـ«الصحابة» هنا صحابة النبي ﷺ، ولكن أصحاب ذوي السلطان من الحكام والولاة.

(٢) راجع أسباب هذا الترجيح في أحمد أمين، ضحىٰ الإسلام، ١: ٢٢٥.

(٣) ابن المقفع، رسالة الصحابة (آثار)، ص٣١٦.

القضاء بخلافه، وكتب بذلك كتابًا جامعًا، لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطةَ الصواب بالخطأ حكمًا واحدًا صوابًا[1]».

ثم إن المنصور لقي الإمام مالكًا (ت١٧٩هـ) حين حج، فقال له: «إني قد عزمت أن آمر بكتبك هذه التي وضعتَها؛ يعني (الموطأ)، فتُنسخَ نُسخًا، ثم أبعثَ إلىٰ كل مصر من أمصار المسلمين منها بنسخة، وآمرَهم أن يعملوا بما فيها، لايتعدوْه إلىٰ غيره، ويدعوا ما سوىٰ ذلك من هذا العلم المحدَث؛ فإني رأيت أصل العلم روايةَ المدينة وعلمَهم»، فأجابه الإمام مالك بقوله: «يا أمير المؤمنين، لا تفعل هذا، فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، وروَوْا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم، وعملوا به، ودانوا به من اختلاف الناس وغيرهم، وإنَّ ردهم عما قد اعتقدوه شديد، فدع الناس وما هم عليه، وما اختار كل أهل بلد منهم لأنفسهم»، فقال المنصور: «لعمري، لو طاوعتني علىٰ ذلك لأمرت به[2]».

ثم جاء زمان الرشيد (تولىٰ الحكم من ١٧٠هـ/ ٧٨٦م إلىٰ ١٩٣هـ/ ٨٠٩م)، فعاود مالكًا في هذا الأمر، وشاوره في مسائل منها أن يعلق الموطأ في الكعبة، ويحمل الناس علىٰ ما فيه،

(١) ابن المقفع، رسالة الصحابة (آثار)، ص٣١٧.

(٢) ابن سعد، كتاب الطبقات، ٧: ٥٧٣-٤.

فأجابه إمام دار الهجرة بمثل ما أجاب به سلفَه، وقال: «يا أمير المؤمنين، أما تعليق (الموطأ) في الكعبة، فإن أصحاب رسول الله ﷺ اختلفوا في الفروع، وتفرقوا في الآفاق، وكلٌّ عند نفسه مصيب[1]».

● **المحور الثاني: التفرقة بين علوم الفقه والفتوىٰ والقضاء:**

يتعين أن نفرق بين علم الفقه، وعلمي القضاء والفتوىٰ، وهو إجراء منهجي لم يعرض له صاحب «**النشأة الثانية للفقه الإسلامي**»، فأفضىٰ ذلك إلىٰ عدم الدقة في عنوان الكتاب. قال الإمام ابن عرفة (ت**٨٠٣**هـ): «علما القضاء والفتوىٰ أخص من العلم بالفقه، لأن متعلَّق الفقه كلي، من حيث صدقُ كليته علىٰ جزئيات. فحال الفقيه من حيث هو فقيه كحال عالم بكبرىٰ قياس الشكل الأول فقط، وحال القاضي والمفتي كحال عالم بها مع علمه بصغراه، ولا شك أن العلم بهما أشق وأخص. وأيضًا فِقْهَا القضاء والفتوىٰ مبنيان علىٰ إعمال النظر في الصور الجزئية، وإدراك ما اشتملت عليه من الأوصاف الكائنة فيها، فيُلغِي طرديَّها ويُعمِل مُعتبَرَها[2]».

---

(١) السيوطي، تزيين الممالك، ص٩٤.

(٢) التسولي، البهجة، ١: ٣٤. وقال الشيخ بن بَيَّه بعد أن شرح عبارة ابن عرفة: «هذا الكلام نفيس جدًّا، فهو ينبه علىٰ أن المفتي لا بد أن يكون بصيرًا بالواقع، مدركًا لجزئيات الوقائع، حتىٰ يستطيع تطبيق الأحكام والقواعد الفقهية» بن بيه، صناعة الفتوىٰ، ص٣٣.

فالفقه هو العلم النظري الذي يسرد الكليات، والفتوىٰ والقضاء تنزيل أو تطبيق لهذه الكليات علىٰ وقائع الأحوال، والفقيه الذي لم يمارس الإفتاء والقضاء أشبه بمن يعرف حدَّ السباحة من الكتب لا من التجربة، فيوشك إذا أُلقي في الماء أن يدركه الغرق، والمفتي والقاضي ليسا كذلك، فإنهما لم يزالا منغمسيْن في حياة الناس صباحَ مساءَ، يريان من غرائب الوقائع وعجائب الأحوال ما لا يخطر ببال المنظِّرين الحكماء، ويَخبُران مع الفتاوىٰ والأقضية أحوال المستفتين والمتقاضين، فيقع لهم من المعرفة بالناس ما يكفل لهم سديد الرأي في تنزيل الكليات علىٰ الجزئيات، وهو ما لم يَرح رائحتَه من تمحض للكتب من الفقهاء[1].

---

(١) وقد جاء في الحديث: «أرحم أمتي بأمتي أبو بكر . . .، وأقضاهم علي بن أبي طالب . . .، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل» رواه الترمذي في جامعه من حديث أنس بن مالك (٣٧٩١)، وقال: حسن صحيح. قال الحافظ في الفتح (٧: ١١٩): «إسناده صحيح، إلا أن الحفاظ قالوا: إن الصواب في أوله الإرسال، والموصولُ منه ما اقتصر عليه البخاري»؛ يعني قوله ﷺ: «**إن لكل أمة أمينًا . . .**» صحيح البخاري (٣٧٤٤). قال القرافي: «قال العلماء: وإذا كان معاذ أعلم بالحلال والحرام فهو أقضىٰ الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين. فما معنىٰ قوله عليه الصلاة والسلام: «أقضاكم علي»؟ أجابوا ﷺ بأن القضاء يرجع إلىٰ التفطن لوجوه حجاج الخصوم. **وقد يكون الإنسان أعلم بالحلال والحرام وهو بعيد عن التفطن للخُدع الصادرة من الخصوم والمكايد، والتنبه لوجوه الصواب من أقوال المتحاكمين**» القرافي، الإحكام، ص٥٣. ففي هذا الاستشكال وجوابه ما يدل علىٰ المعنىٰ الذي أثبتناه في المتن من الفرق بين الفقيه والقاضي.

وليست الفتيا كالقضاء، فقد قيل: المفتي مخبِر، والقاضي مجبِر. وللمفتي أن يُدليَ بدلوه في جميع مسائل الفقه، وليس كذلك القاضي من حيث هو قاضٍ، فإن العبادات كلها لا يدخلها الحكم، ولا يدخل أسبابَها ولا شروطَها ولا موانَعها، وإنما كلُّ ذلك من باب الفتوىٰ، «فليس لحاكم أن يحكم بأن هذه الصلاة صحيحة أو باطلة، ولا أن هذا الماء دون القلتين فيكون نجسًا، فيحرم علىٰ المالكي بعد ذلك استعماله، بل ما يقال من ذلك إنما هو فتيا إن كانت علىٰ مذهب السامع عمل بها، وإلا فله تركها والعمل بمذهبه[1]».

ومما قرره الفقهاء أيضًا أن حكم الحاكم (قضاء القاضي) يرفع الخلاف، ويرجع المخالفُ عن مذهبه لمذهب الحاكم، وتتغير فتياه بعد الحكم عما كانت عليه، و«هذا هو مذهب الجمهور، وهو مذهب مالك[2]». وقد أورد القرافي (ت٦٨٤هـ) أمثلة أفتىٰ فيها الإمام مالك بخلاف مذهبه موافقةً لقضاء قاضٍ، ثم ذكر علة وجوب تنفيذ حكم الحاكم -بعد أن حكاه مذهبًا للجمهور- من وجهين: «أحدهما: أنه لولا ذلك لما استقرت للحكام قاعدة، ولبقيت الخصومات علىٰ حالها بعد الحكم، وذلك يوجب دوام التشاجر والتنازع، وانتشار الفساد، ودوام

(١) القرافي، أنوار البروق، ٤: ١١٨٠.

(٢) السابق، ٢: ٥٤١.

العناد، وهو مناف للحكمة التي لأجلها نُصب الحكام. وثانيهما - وهو أجلهما: أن الله تعالىٰ جعل للحاكم أن ينشئ الحكم في مواضع الاجتهاد بحسب ما يقتضيه الدليل عنده، أو عند إمامه الذي قلده، فهو منشئ لحكم الإلزام فيما يلزم، والإباحة فيما يباح[1]».

بل إن القرافي مضىٰ إلىٰ أبعد من ذلك، فجعل حكم الحاكم في واقعة «**كالنص الوارد من قبل الله تعالىٰ في خصوص تلك الواقعة**»، فلا يسع من خالفه من المفتين أن يفتي بما يخالف حكمه فيها، ثم ضرب مثلا لذلك «أن مالكًا رحمه الله تعالىٰ دل الدليل عنده علىٰ أن تعليق الطلاق قبل الملك [النكاح] يلزم، وهذا الدليل يشمل صورًا لا نهاية لها، فإذا رفعت صورة من تلك الصور إلىٰ حاكم شافعي، وحكم بصحة النكاح واستمرار العصمة، وإبطال الطلاق المعلق، كان حكم الشافعي نصًّا من الله تعالىٰ ورد في خصوص تلك الصورة، ولو أن الله تعالىٰ قال: التعليق قبل الملك لازم، وقال: التعليق قبل الملك في حق هذه المرأة غير لازم، والعصمة فيها تستمر لقلنا: هذان نصان: خاص وعام، فنقدم الخاص علىٰ العام، كما لو قال: اقتلوا المشركين، لا تقتلوا الرهبان، فإنا نقتل المشركين، ونترك الرهبان»، وقال: «فيصير الحال إلىٰ تعارض الخاص والعام، فيقدَّم الخاص علىٰ العام علىٰ القاعدة في أصول الفقه[2]».

---

(١) القرافي، أنوار، ٢: ٥٤١.

(٢) السابق، ٢: ٥٤٢.

ووجه قول القرافي عن حكم الحاكم في واقعة بأنه «كالنص الوارد من قِبَل الله تعالىٰ في خصوص تلك الواقعة» أن القاضي من أولي الأمر -حقيقةً أو نيابةً- الذين أُمرنا بطاعتهم في العموم ما لم يأمروا بمعصية، وقد اجتهد فيما أُذن له بالاجتهاد فيه، فكان متصرفًا فيما له التصرف فيه شرعًا، فلزمنا العمل بما انتهىٰ إليه من الحكم بالأمر العام بطاعته، إذْ لم يأمر بمعصية، فكان حكمه في واقعة اجتهادية «كالنص الوارد عن الله» لهذا المعنىٰ، ولذلك لم نر لإنكار ابن الشاط رَحِمَهُ اللَّهُ علىٰ القرافي في هذا الموطن وجهًا، وذلك حيث يقول: «لا كلام أشد فسادًا من كلامه [القرافي] في هذا الفصل، وكيف يكون إنشاء الحاكم الحكمَ في مواقع الخلاف نصًّا من قِبَل الله تعالىٰ، وقد قال النبي ﷺ: «**إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد**» وكيف يصح الخطأ فيما فيه النص من قِبل الله؟! هذا كلام بَيِّنُ الخطأ بلا شك فيه، وما تخيل هو أو غيره من ذلك لا يصح، ولا حاجة إليه[1]». والحق أن ما أنكره لا نكارة فيه، وما إخال القرافي أراد بكلمته هذه أن يجعل حكم الحاكم نصًّا من الله من كل وجه، فيلزمه إيراد ابن الشاط، وإنما أراد أنه «كالنص الخاص» من حيث لزوم العمل به وتقديمه علىٰ العام عند التعارض فحسب. وقد كان القرافي رَحِمَهُ اللَّهُ دقيق العبارة، فاستعمل

(١) ابن الشاط، إدرار الشروق (بهامش أنوار البروق)، ٤: ١١٨١، حاشية ٥.

كاف التشبيه في قوله: «كالنص»، تنبيهًا علىٰ وقوع المخالفة بين الطرفين (المشبه والمشبه به) من بعض الوجوه، فإن التشبيه لا يثبت إلا ملحوظًا فيه معنىٰ المباينة بين طرفيه في غير جهة المشابهة، وإلا كانا شيئًا واحدًا، والله أعلم.

ومهما يكن من شيء، فإن مجموع ما سبق يقفنا علىٰ الفرق بين ما أراده ابن المقفع في «**رسالة الصحابة**»، وما أراده الخليفتان العباسيان (إذا صحت الرواية عنهما). فأما ابن المقفع فقَصَرَ الأمر علىٰ القضاء طلبًا لتوحيد النظام القانوني، ولعله تأثر في هذا بما كان عليه قومه من الفرس في مُلْكِهم، كما أشار إلىٰ ذلك الأستاذ أحمد أمين[1]. وأما المنصور والرشيد فأرادا أن يحملا الناس علىٰ قول واحد في الفقه والفتوىٰ والقضاء جميعًا، فنظرُهما في هذا الموطن -علىٰ ما كان لهما من علم- نظر الحاكم السياسي الذي يدعوه طلب الاستقرار إلىٰ نبذ الخلاف والنزاع ما أمكن. ولولا أن الإمام مالكًا خالفهما لضاع فقه كثير وعلم غزير، ولتعطلت ملكات المجتهدين، ولسُد باب النظر جملةً، بل ما نشك -بناءً علىٰ ما نقلناه آنفًا عن شاخت ووافقناه عليه من مكانة الفقه في الحضارة الإسلامية- أن تاريخ هذه الحضارة كان سيتغير، وأنها كانت حَرِيَّةً أن يدركها الأفول سريعًا، لأن ما أثر وجوده إيجابًا أثر فقدُه سلبًا ولا بد.

---

(١) انظر ضحىٰ الإسلام، ١: ٢٣٥.

ومن المعلوم أن توحيد القضاء لا يمنع الخلاف العلمي، ولا يسد باب الاجتهاد، وإنما غايتُه حفظ النظام العام، فهو من السياسة الشرعية، ولذلك لم يكن الأستاذ أحمد أمين مصيبًا فيما ظنه خلافًا بين رأي ابن المقفع ورأي الإمام مالك، فقد حكىٰ مقترحات أولهما علىٰ المنصور بشأن القضاء، ثم قال: «وتصطدم هذه المقترحات أحيانًا بنظرات رجال الدين، كالذي رأينا من مخالفة الإمام مالك لمقترحات ابن المقفع في تنظيم التشريع والقضاء[1]»، وليس الأمر كذلك، وإنما كان نظر الإمام مالك إلىٰ الفقه والفتيا، لا إلىٰ القضاء، وإلا فقد أسلفنا عنه أنه عدل عن مذهبه في طائفة من المسائل نزولا علىٰ قضاء القاضي، وما صنع ذلك إلا قَطْعًا لأسباب النزاع، وحسمًا لمادة الشر، وطلبًا لتحقيق الحكمة التي من أجلها نُصب الحكام، وهذا عين ما أراده ابن المقفع بتوحيد القضاء، فكيف يُظن أنهما مختلفان؟! إنما اختلف متعلَّق كلاميهما، فبدَوَا مختلفين، وهما إنما يرميان عن قوس واحدة؛ أعني أن كليهما يتحرىٰ ضبط الشأن العام، وينكر الفوضىٰ في الأحكام، وإن كان يصعب القول بأن الإمام مالكًا يجيز توحيد القضاء، فقد كان الزمان زمان اجتهاد، والعقولُ فتية، تأبىٰ أن يحملها حامل من سلطان أو غيره علىٰ غير ما تنتهي إليه في النظر، وسوف نورد من كلام الماوردي

(١) ضحىٰ الإسلام، ١: ٢٣٥.

-بإذن الله تعالىٰ- ما يدل علىٰ أنه لا يجوز لولي الأمر في تولية القاضي أن يشترط عليه المصير في القضاء إلىٰ مذهب بعينه لا يعدوه، وهذا علىٰ النقيض من توحيد القضاء، وهو أكبر مظهر من مظاهر **استقلال السلطة القضائية**، وليس وراء ذلك في هذا الباب مرمىٰ لرام.

فإذا تبين ما بين الفقه والفتوىٰ والقضاء من اختلاف، علمنا أن العنوان الذي اتخذه بوراك لكتابه غير دقيق، لأن سعي العثمانيين إلىٰ توحيد القضاء أمر لا تعلق له بالفقه في معناه النظري، ولا بالفتوىٰ في غير المسائل التي يفصل فيها القاضي. كما أن تعيينهم المفتين «الرسميين» لم يمنع غيرهم من الفقهاء الحنفية وغير الحنفية من الإفتاء، وآية ذلك ما ذكره المؤلف من خلاف بعض المفتين غير الرسميين لفتاوىٰ شيخ الإسلام نفسه (انظر بوراك، ص٢٥٥)، وكذلك ما ذكره من نقد بعض فقهاء الحنفية الدمشقيين غير المعينين في وظيفة رسمية «المختارَ الفقهي السلطاني» نقدًا لاذعًا (راجع، ص٢٢٧).

ومعلومٌ أن تعيين الدولة القضاةَ قديم، فهو من واجبات الإمام الأعظم، ويمكن أن يلحق بذلك المفتون، لأن حاجة الناس لا تنقضي في طلب معرفة أحكام الحلال والحرام، فلا بد من الوفاء بها، ولذلك كان الاشتغال بالفتيا من فروض الكفايات. فليس ما صنعه العثمانيون في هذا الشأن بِدْعًا، وإنما

الذي استحدثوه هو إلزام المفتين والقضاة الرسميين بمذهب معين، بل باختيار داخل هذا المذهب، حتىٰ إن المؤرخ العثماني حسن بك زاده (ت ١٦٣٦ أو ١٦٣٧م) قد ذكر -كما مر بنا- في روايته لعزل مفتي السلطنة الأكبر بستان زاده محمد أفندي في سنة ١٥٩٢م أن أحد الاتهامات التي وُجِّهت إليه أنه يخالف في فتاواه متون المذهب الحنفي. وذكر بوراك كذلك أنه قد «صحب ظهورَ مدونة «الكتب المعتبرة» أو «الكتب الثقات» [المختار الفقهي السلطاني] إجراءاتٌ رقابية، جعلت وَكدها الاستيثاقَ من أن أعضاء الهيئة العلمية السلطانية لا يرجعون إلا إلىٰ هذه الكتب فيما يفتون وفيما يكتبون (...)، وفي نهاية القرن الثامن عشر، كان مفتو الأقاليم المعينون يُطالَبون بالنص علىٰ مصادرهم علىٰ نحو صحيح، فقد نُبه مفتي سراييڤو -في وثيقة تعيينه الصادرة سنة ١٧٨٣م- علىٰ أن عليك «أن تتحرىٰ في فتواك أصحَّ آراء أئمة الحنفية رحمهم الله، وأن تذكر الكتب التي بنيت عليها رأيك» (بوراك، ١٩٧-٨) وكذلك «كان القضاة يُصدرون أحكامهم استنادًا علىٰ الكتب المعتبرة في المذهب الحنفي[1]».

(١) أوغلىٰ، الدولة العثمانية، ص٤٤٠. ولا خلاف بين الباحثين في أن الالتزام في القضاء بالمذهب الحنفي كان حتمًا في ديار الروم (مركز الدولة). ولكنهم اختلفوا في شأن البُلدان العربية، فمنهم من ذهب إلىٰ أن العثمانيين لم يطبقوا فيها إلا المذهب الحنفي، دون غيره من المذاهب، في حين أكد آخرون -استنادًا إلىٰ بعض الوثائق الرسمية المحفوظة- إلىٰ أنه كان ثمة قضاة للمذاهب الثلاثة الأخرىٰ =

فأين هذه القيود في القضاء والفتوىٰ مما كتبه الفقيه الشافعي أبو الحسن الماوردي عند حديثه عن ولاية القضاء في كتابه «**الأحكام السلطانية**»، إذ يقول:

ويجوز لمن اعتقد مذهب الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ أن يقلد القضاءَ من اعتقد مذهب أبي حنيفة، لأن للقاضي أن يجتهد برأيه في قضائه، ولا يلزمه أن يقلد في النوازل والأحكام من اعتزىٰ إلىٰ مذهبه . . . ، وقد منع بعض الفقهاء من اعتزىٰ إلىٰ مذهب أن يحكم بغيره . . . ، لما يتوجه إليه من التهمة والممايلة في القضايا والأحكام، وإذا حكم بمذهب لا يتعداه كان أنفىٰ للتهمة وأرضىٰ للخصوم. وهذا وإن كانت السياسة تقتضيه، فأحكام الشرع لا توجبه؛ لأن التقليد فيها محظور، والاجتهاد فيها مستحَق»؟![1].

بل إنه نص علىٰ عدم جواز الاشتراط علىٰ القاضي عند توليته أن يلزم في قضائه مذهبًا بعينه.

والحق أن الفرق بين (القاضي) العثماني و(قاضي)

= يعملون إلىٰ جوار القاضي الحنفي، وينزلون منه منزلة النواب. انظر السابق، ٤٧٤-٥، مع الحاشية ١١٦.

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٩١. وقال أبو يعلىٰ الفراء الحنبلي (ت٤٥٨هـ): «ويجوز لمن يعتقد مذهب أحمد أن يُقلد القضاءَ من يعتقد مذهب الشافعي» أبو يعلىٰ، الأحكام السلطانية، ص٦٣، ثم علل ذلك بمثل ما قال الماوردي نصًّا.

الماوردي لا يرجع إلىٰ جنوح العثمانيين إلىٰ توحيد القضاء وضبط شئون الدولة القانونية فحسب، بل يرجع في أصله إلىٰ نظرة كل جيل من الفقهاء إلىٰ كفايتهم العلمية، وإلىٰ حقهم في الاجتهاد واستقلال النظر. ولعل هذا هو الذي التفت إليه بوراك -في ذكاء شديد- عند تبويب كتابه، حيث إنه بعد أن فرغ من الحديث عن وظيفة المفتي في أواخر العصر المملوكي وفي العصر العثماني بدا له أن يرصد المكانة العلمية (وإن شئت قلت الاجتهادية) لفقهاء الدولة العثمانية (الفقهاء الروم)، وهم رجال الهيئة الهرمية السلطانية، في الفصل الثاني، فتوفر علىٰ كتب «الطبقات»، وأولها «**رسالة في طبقات المجتهدين**» لابن كمال باشا، وهي التي اتُّخذت أصلا بَنىٰ عليه مَن بعده، وفيها ينقسم فقهاء المذهب عبر تاريخه إلىٰ سبع طبقات. يقول **بوراك**: «وكلما مضيتَ مصعِّدًا -بدءًا من الطبقة الثانية- قل نصيب الفقهاء من سلطة الاجتهاد (...) ولعل كمال باشا زاده كان يعتبر نفسه وأضرابه من فقهاء الطبقة السابعة» (بوراك، ص١٢٥). ولو صحت هذه العبارة الأخيرة، لكانت كافية في فهم سبب هذا التضييق والتشديد من قِبَل العثمانيين علىٰ القضاة والمفتين، لأن أصحاب الطبقة السابعة لا يبلغون -علىٰ ما جاء من وصف حالهم في رسالة ابن كمال باشا- أن يكونوا من أذكياء المقلدين، بَلْهَ الفقهاء المجتهدين. فهم أولئك «الذين لا يقدرون علىٰ ما ذُكر [من أحوال سابقيهم]، ولا يفرقون بين الغث والسمين،

ولا يميزون الشمال عن اليمين، بل يجمعون ما يجدون، كحاطب الليل، فالويل لهم كل الويل». فإذا كان شيخ الإسلام يرىٰ نفسه بهذه المنزلة، فغيره ممن هم دونه من فقهاء ومفتين أولىٰ بها، أو بِشرٍّ منها، إن كان ثمة شرٌّ منها! وظاهر الأمر أن استنتاج بوراك صحيح، لأن الطبقة السادسة من «طبقات» الرسالة تخص أصحاب المتون المعتبرة من المتأخرين، «كصاحب الكنز، وصاحب المختار، وصاحب المجمع». فلم يبق لمؤلف الرسالة إلا أن يحل في الطبقة السابعة، التي توعَّد أهلها بالويل والثبور إذا سولت لهم أنفسهم أن يستقلوا باجتهاد، أو تخريج، أو ترجيح، فغاية أمرهم حفظ المعتمد في المذهب من الكتب الثقات، واستعماله في الفتوىٰ والقضاء جميعًا. وإذا كان هذا رأي (شيخ الإسلام) في كفايته العلمية، وفي كفاية أهل زمانه، كان للقيود التي رَسَفَ فيها قضاة ذلك الزمان ومفتوه ما يُسوِّغُها.

المبحث الرابع

عصر التقنين الحديث[1]

لقد بدا لي -أولَ الأمر- أن أختم حديثي في الموضع السابق، لولا أني آثرت المضيَّ مع الدولة العثمانية لأقف علىٰ أحوالها حين أصابها الكِبَر، ودب في أوصالها الوهن، وصدقت فيها كلمة ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) من أن «المغلوب مولعٌ أبدًا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونِحلته وسائر أحواله

(١) هناك عدة دراسات عن تقنين الفقه، منها دراسة الدكتور محمد زكي عبد البر «تقنين الفقه الإسلامي، المنهج والمبدأ والتطبيق»، ودراسة الدكتور وهبة الزحيلي «جهود تقنين الفقه الإسلام»، غير أننا لم نفصل القول في هذا الموضوع هنا، ولا اعتمدنا علىٰ هذه الدراسات لأننا نرمي إلىٰ غاية واحدة، وهي بيان الأثر الحضاري لقضية التقنين، ولعل لنا عودًا أطول باعًا -بإذن الله تعالىٰ- إلىٰ هذه القضية في سياقاتها التاريخية والمنهجية والحضارية المختلفة.

وعوائده[1]»، وما أفضىٰ إليه ذلك من الجنوح إلىٰ صوغ الفقه الإسلامي علىٰ نسق القانون الغربي. ذلك أنه في القرن التاسع عشر -حين جرت إصلاحات تشريعية وقانونية في البلاد الغربية- «وقع رجال الدولة العثمانية -وهم الذين رفعوا شعار التغريب في كل مجال- تحت تأثير النشاط التشريعي في الغرب، فرأوْا ضرورة القيام بإصلاحات تحتذي النموذج الغربي في البناء العدلي والمجال التشريعي، دون أن يفكروا كثيرًا في أمر توافقها أو عدم توافقها مع البناء الاجتماعي، أو في تلبيتها للاحتياجات التشريعية[2]»، وقوَّىٰ هذا المطلبَ في النفوس إلحاحُ الدول الغربية علىٰ (رجل أوربا المريض) في ضرورة إجراء تغييرات تشريعية وقانونية علىٰ الطريقة الغربية، كما وقع في مؤتمر باريس سنة ١٨٥٦م، حيث طالب المؤتمرون محمد أمين عالي باشا، الصدر الأعظم للدولة العثمانية، بإعادة تنظيم المحاكم علىٰ النظام الغربي، وكذلك ألحت الدول الغربية في ضرورة وضع تنظيمات خاصة تتعلق بغير المسلمين، وسعىٰ الفرنسيون سعيًا حثيثًا ليحملوا العثمانيين -في إبَّان إعداد «**مجلة الأحكام**

(١) هذا هو عنوان الفصل الثالث والعشرين من الباب الثاني من المقدمة (في العمران البدوي)، وقد علل ابن خلدون هذا الوَلوع بأن «النفس أبدًا تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه» ابن خلدون، مقدمة، ٢: ٥١٠، ثم فصَّل القول في ذلك بما يكاد يحيط بأسباب الانهزام الحضاري من الوجهة النفسية.

(٢) أوغلىٰ، الدولة العثمانية، ٥١١-١٢.

العدلية»- علىٰ الأخذ بالقانون المدني الفرنسي، المسمىٰ بقانون نابليون (Code Napélion)، وحاول الإنجليز أيضًا فرض تنظيمات قانونية علىٰ وفق النموذج الغربي[١].

وتُعد «**مجلة الأحكام العدلية**» أهم قانون جرىٰ إعداده في ذلك العهد، وهي في الأحكام المدنية، وتتضمن ستة عشر كتابًا سوىٰ المقدمة، بدأت بكتاب البيوع، وفيها **١٨٥١** مادة، وقد استغرق إعدادها ثمانية أعوام (**١٨٦٩-١٨٧٦م**)، وجرت في مضمونها علىٰ وفق الشريعة الإسلامية، وفي شكلها علىٰ نسق القوانين الغربية، «**فهي النموذج الأول لعملية تقنين رسمي في التشريعات الإسلامية، والعمل الريادي في ذلك، سواء في الدولة العثمانية أو في الدول الإسلامية الأخرىٰ، ومن ثم فهي تحتل مكانة خاصة، ليس في تاريخ القانون العثماني وحده، بل في تاريخ الحقوق الإسلامية كافة**[٢]».

علىٰ أن هذا الجانب الشكلي ليس بالهين الذي لا يؤبه له، فقد دلت تجارب التاريخ علىٰ أن اجتثاث الجذور يبدأ بنزع القشور، أو ما يُتوهم أنه من القشور[٣]. وقد أسلفنا الإشارة إلىٰ «عبقرية» التأليف الفقهي عند المسلمين، وإلىٰ فطانة الفقهاء في

---

(١) أوغلىٰ، الدولة العثمانية، ٥١١-١٢ ومراجعه.

(٢) السابق، ص٥١٨.

(٣) من أمثلة ذلك أن كمال أتاتورك وماو تسي تونغ (Mao Tse-tung) لما أرادا =

الرد إلىٰ الله في المبدأ والختام، وهو ما يصل الدنيا بالآخرة، ويصبغ المسلم بصبغة العبادة في الحركات والسكنات، فلما أُفردت المعاملات في «**مجلة الأحكام**» بالذكر دون العبادات، وأُلبست في شكلها لباس القانون في نسخته الغربية، اختل الميزان واضطرب النظام، ثم لم نزل نبتعد عن روح الفقه الإسلامي ونقترب من التشريعات الحديثة حتىٰ سُقط في أيدينا، وانتهىٰ بنا الحال إلىٰ أن تحكمنا قوانين مستولدةٌ من تشريعات وضعت لغيرنا، وأظهرُ الفروق بينها وبين التشريع الإسلامي أن الدين والأخلاق أصول فيه، غُثاءٌ فيها، وقد بينتُ الأولىٰ، وهذا بيانُ الأخرىٰ في إيجاز:

• أولا: القانون والأخلاق في الغرب[1]

اتفق واضعو التشريعات الحديثة علىٰ التمييز بين القانون والدين والأخلاق، فليس بلازم في كل مجرَّم قانونًا أن يكون

= أن يَبُتَّا كل صلة بالماضي، وأن ينشئا جيلا جديدًا من الترك والصينيين بدآ بتغيير عادات الناس في لباسهم (انظر في هذا الأمر EATON، *Islam and the destiny of Man*, ص٢٢٣). وقد انتهىٰ الأمر بالدولة العثمانية من المشاكلة الظاهرية للقوانين الأوربية في مجلة الأحكام العدلية إلىٰ إلغاء الخلافة في سنة ١٩٢٤هـ، وإعلان علمانية الدولة. وكذلك مر بنا ما وقع في البلدان العربية -وبخاصة مصر- من تبدل القوانين حتىٰ آل الأمر -في سبعينيات القرن الماضي- إلىٰ تغريب شبه كامل للنظام التشريعي.

(١) أفدنا في الحديث عن الأخلاق والدين في الغرب من كتاب «**مباهج الفلسفة**» لِوِلْ ديورانت، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني ١: ١٣٣-٥.

كذلك في شرائع السماء، وليس من فضائل القانون تجريمُ كلِّ ما ينكره قانون الفضيلة: فاستغلال حاجة غيرك -علىٰ سبيل المثال- في زيادة مالِك منكرٌ يتأثم منه الصالحون، ولكن القانون يجيزه في صورة الربا، ما لم يكن فاحشًا. والزنا محرم في شرائع الأتقياء وفي نفوس الفضلاء، ولكن القانون يقصر أمر الحرمة فيه علىٰ ما كان عَنوةً (اغتصابًا) (violation)، أو خيانةً زوجية (adultery)، فلا يتمحض التجريم لعين الفعل، ولكنه مشروط بمكانه أو بحال الفاعل. والقانون وليد الاجتماع، وغايتُه حفظ أركان المجتمع علىٰ النحو الذي يرجوه واضعوه، ولا منافسَ له في ذلك إلا الدينُ والأخلاقُ، لأنهما قانون السماء، وقد رأىٰ أصحاب الحضارة الحديثة أن الغض من شأن الدين ابتداءً عسير، فعمَدوا إلىٰ الأخلاق، فسعوْا في تبديلها، ولم يزالوا بها حتىٰ أحالوها عن وجهها النضير، فأصبحت تتغير «كما تتغير السحب تسوقها الرياح[1]». ولم يكن من سبيلٍ إلىٰ ذلك إلا بتغيير المجتمعات جَذريًّا بهدم بنيتها الجوهرية، وهي الأسرة، فبدأوا -في إبَّان انتقال الاقتصاد من الزراعة إلىٰ الصناعة- بإغراء المرأة بالعمل، فخرجت وسعت ولبت نداء «الحضارة الحديثة»، ولم ترض بمقام الزوجة التي تعين زوجها في الحقل، بل أمست المرأة التي تشارك رفيقها في المصنع، فاهترأ ثوبُ الحياء مع

(١) ديورانت، مباهج الفلسفة، ١: ١١٧.

الأيام، وشالت كِفَّةُ العفة، وألِفتِ النفوسُ السيرَ علىٰ خطىٰ الشيطان، واستعذبت سَكْرَةَ الهوىٰ، وخفَّ الرجال والنساء جميعًا إلىٰ تحصيل متعة الزواج بدون زواج، فانحلت الأسرة، وذهبت بذهابها روابط الاجتماع إلا ماكان مبناه علىٰ المصلحة المحضة، وحينئذٍ هب القانون صائحًا: أنا بحفظها كفيل! وثار العقل فملك علىٰ الناس أقطار نفوسهم، وأغراهم بالمزيد، ولما أثمر تقدمًا في باب «العلم الصناعي» لا يُعرف له نظير في غابر الأيام، تردىٰ ببردة الآلهة، وحشر فنادىٰ، فقال: أنا ربكم الأعلىٰ! فخروا له سجدًا، ثم جعلوا يرمون بسهامه، وكان «الدين» رميَّة هذه السهام!

في هذه البيئة المضطربة نشأت القوانين الحديثة، ولما أثَّلت في أوربا عروقها، التفت الأوربيون إلىٰ الشرق الإسلامي، ولا همَّ لهم إلا أن يأخذوه بما أخذوا به أنفسهم.

- **ثانيًا: القانون والدين في الغرب**

ولما نفض الغربيون أيديهم من الأخلاق التفتوا إلىٰ الدين يطلبون تقويض أركانه. يقول ول ديورانت في تأريخه الفذ لمسيرة المجتمع الغربي:

حين اكتشف الشبان والفتيات -وقد أكسبهم المال جرأةً- أن الدين يُشهِّر بملاذهم، التمسوا في العلم ألف سبب للتشهير بالدين. وأدىٰ التزمت في حجب الحياة الجنسية والزهد فيها إلىٰ

رد فعل في الأدب وعلم النفس صوَّر الجنس مرادفًا للحياة . . . لقد فقد الناس الإيمان، وأخذوا يتجهون نحو الفرار من الحذر القديم إلىٰ التجربة الطائشة. إنها عقوبة جماعية تدفع الأخلاقُ اليوم ثمنها، لأنها ارتبطت بالعقائد الغيبية. فقد بُني القانون الأخلاقي علىٰ الخوف -الخوف من العقاب في الحياة الدنيا، ومن النار في الآخرة- ولكن المعرفة عدو الخوف، وهي آخذة في النمو، فلا يمكن أن يعيش القانون القديم إلىٰ جانب التعليم الجديد[1].

أجل . . . لا يمكن «أن يعيش القانون القديم إلىٰ جانب التعليم الجديد»، والفقه الإسلامي في عُرف التاريخ وحساب الأيام «قانون قديم»، فهو حقيق بالأفول، إلا أن يتخذ سمتًا جديدًا يناسب «التعليم الجديد»، وقد حيك له ثوب التقنين، فاختل نسق التأليف الفقهي، وانقطع السِّمط، فانتثرت لآلئ العقد، ونُزعت أبواب «العبادات» من الفقه «المقنن»، فأصبح مقصورًا علي ما يكون بين الناس من معاملات وخصومات، فبدرت بادرة فصل الدنيا عن الآخرة، وأمسىٰ الفقه في ثياب القانون «غريبَ الوجه واليد واللسان».

ثم أراد بعض المحدَثين من الدارسين أن يبلغ الغاية في ذلك، فكتب يقول: «لا نزاع في أن الفرق بين «القانوني»

---

(١) ديورانت، مباهج، ١: ١٣٤-٥.

و«الديني» لم يزل ماثلا بدقةٍ أمام أعين الفقهاء المسلمين. فوَصْفُ «إسلامي» لا يُضفي علىٰ النظام القانوني أي صفة دينية، وإنما هو في أساسه نمط من القانون الوضعي[1] طبقته البلادُ التي شَهِدت ازدهارَ الحضارة الإسلامية[2]»، فنزع عن وصف «إسلامي» كل معنىٰ ديني، وخلع عليه معنىٰ تاريخيًّا جغرافيًّا.

ولم يزل الناس في العالم الإسلامي يتحدثون عن «تقنين» الشريعة، ويَسْتَدْنُونَ صورة الفقه من صورة القانون، حتىٰ غدا الفقه تابعًا والقانون متبوعًا، فكلما استحدثت الشرائع الوضعية أمرًا، طلب الناس نظيره في الفقه الإسلامي، ولم نزل كذلك حتىٰ أصابنا ما أشبه أن يكون **علمنة للشريعة**، وخلاصة أمرها أن تنظر في الفقه «المقنن»، فلا يمر ببالك أنه في أصل مبناه وحقيقة معناه **شرح لنص إلهي مقدس**، وأن غايته الأولىٰ رضا الله تعالىٰ،

(١) ينبغي التنبيه هنا إلىٰ أن «اللفظ الفرنسي "positif"، بمعنىٰ «فعال» أو «إيجابي» أدق من اللفظ العربي «وضعي»، لأن هذا الأخير يوهم بأن المقصود بالقانون الوضعي القانون الذي يضعه الناس ويصدر عنهم، فيكون بذلك -كما هو شائع في أفهام الكثيرين- مقابلا للتشريع الإلهي، وهذا الظن غير صحيح في الاصطلاح القانوني. فالمقصود بالقانون الوضعي القانون السائد والمطبق فعلا، وذلك دون اعتبار لمصدره وقواعده، فيعتبر قانونًا وضعيًّا في جماعة معينة كلُّ ما يطبق فيها من قواعد قانونية، ولو كان مصدرها سماويًّا» كيره، المدخل إلىٰ القانون، ص١٣ حاشية ١.

(٢) Chehata, *La théorie de l'abus des droits*, p. 218.

وأنه ينبغي أن يكون عليك في العمل رقيب من نفسٍ تقية وقلبٍ معلق بأسباب القبول.

ومما يحسن التنبيه عليه -في هذا السياق- ذلك «الوهم» الكبير الذي يدور كثيرًا في كلام المشتغلين بالدرسات المقارنة بين الشريعة الإسلامية والقوانين البشرية، وهو القول بأن القانون المدني -مثلا- لدولة كذا «إسلامي» إلا في طائفة من المواد قليلة، لو صُححت علىٰ وفق الشريعة لأصبح إسلاميًّا محضًا. ودع عنك أن الشرائع الإلهية لا تقبل الانتقاء والاختيار، مع أن هذه حقيقة قررها القرآن حين نعىٰ علىٰ من آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض، بل هي ثابتة بدلالة اللغة وبرهان العقل، فإن وصف المخالفة ينطلق علىٰ من ترك العمل بالأمر أو النهي ولو مرةً واحدة، ولا يُشترط فيه مخالفة جميع التكليفات، أقول: دع عنك هذا كله، ودع عنك المسائل الخلافية أيضًا، وانظر في الأحكام التي وافقت فيها بعض القوانين الوضعية الشريعةَ الإسلامية، ما الذي دعا إليها وحدا المشرِّعين علىٰ الأخذ بها؟ ألأنها شريعة الله، فالعمل بها واجب؟ إذن فلمَ تركوا ما تركوا، والكلُّ شرع الله؟ أم أنهم عملوا بهذه الأحكام لأنهم رأوا في العمل بها تحقيقًا لمصالح اجتماعية واقتصادية وسياسية؟ وإذا كان كذلك، أيصح أن يسمىٰ هذا عملا بالشريعة الإلهية؟ قد يقال: حيثما كانت المصلحة فثَم شرع الله! والجواب أن ذلك مشروط باعتبار

المصلحة شرعًا، فما أهمله الشرع غير معتبر في هذا الباب، فآلت القاعدة في حقيقة مدلولها إلىٰ خلاف ما يدل عليه ظاهر لفظها، لأن تعيين المصالح -عمومًا وخصوصًا- منوط بالشرع، فأصبح اعتبارها عن أمر الشرع، وغدا العمل بما يحققها من الأحكام مؤسَّسًا علىٰ اعتقادٍ متقدمٍ بأنها أحكام شرعية لها مستَنَدٌ من دليلٍ معتمد. وإذا أردنا أن نمثل لذلك بالعمل بالشفعة في بعض القوانين، فلنا أن نتساءل: أكان العمل بها لما فيها من مصلحة قانونية واقتصادية واجتماعية فحسب، أم لحديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه: «**قضىٰ النبي ﷺ بالشفعة في كل ما لم يُقسم**» الحديث (متفق عليه، واللفظ للبخاري)؟ الرأي أنه لا يقال في مثل هذا إنه عمل بالشريعة إلا إذا كان مبناه علىٰ السمع والطاعة في حق الأفراد والأمم جميعًا، كما قال تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَاۚ﴾، ولذلك قال بعدها: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [النور: ٥١]، لا من سواهم، وهذا من الفروق الموائز بين «التشريع الإلهي» والتشريعات البشرية. أما ابتناء العمل علىٰ محض المصلحة فذرائعية مقيتة، ونظري دنيوي صرف، ويوشك العامل علىٰ هذا أن يترك العمل بالنص الصريح متىٰ توهم أن المصلحة في ترك العمل به. وقد يقال: بل العمل بالشفعة للأمرين جميعًا: للنص وللمصلحة. والجواب أن هذه عبارة «توفيقية» رشيقة، ليس

وراءها حقيقة، لأن النص موجِبٌ للعمل وإن خفي وجه المصلحة، ولأن اعتقاد اقتران المصلحة بالنص -عُلمت أم لم تعلم- من صميم الإيمان بالحكمة القدُسية العلية، إذ جلَّ جناب الحق عن أن يكلِّف بما ضررُه غالب، أو ما لا منفعة فيه.

الخاتمة

نستطيع أن نجمل الآن أهم ما انتهينا إليه:

أولا: كان الدرس الفقهي حُرًّا، تسري الحياة في أوصاله ما بقي مستقلا عن السلطة السياسية، بل إنه ظهر -في بعض مراحل التاريخ الإسلامي- بوصفه قوةً شعبية تدفع جور السلطان، وتقف الناسَ علىٰ الحقيقة حين تسعىٰ إلىٰ طمسها حيلُ السياسة وأهواءُ الساسة (ومن الأمثلة علىٰ ذلك موقف الإمام أحمد في المحنة، وموقف العز بن عبد السلام من مماليك مصر حتىٰ لقب ببائع الملوك). ولما آل أمره إلىٰ الدولة ذهبت عنه -شيئًا فشيئًا- نضارة ذلك الوجه القشيب، واستحال التنوع المذهبي مع الأيام مذهبًا واحدًا، بل رأيًا واحدًا من الآراء التي ينطوي عليها ذلك المذهب، فلا يحل لمفتي الدولة الحيدةُ عنه في فتاواهم، ولا لقضاتها العدولُ عنه في أقضيتهم، واستوجب ذلك إنشاء نمط

من التعليم الفقهي الموحد «المدعوم من السلطة السياسية» ليخرِّج المفتين والقضاة العالمين بهذا «المختار السلطاني»، العاملين به فيما يأتون وما يدعون، فتوحد النظام القضائي، غير أنه أثمر قضاة يعتقدون في أنفسهم أنهم «لا يفرقون بين الغث والسمين، ولا يميزون الشمال من اليمين»، وغلب علىٰ فقهاء ذلك العصر -في الجملة- إحساس «بالقصور» العلمي بالنظر إلىٰ الفقهاء المتقدمين، فأورثهم ذلك عزوفًا «إراديًّا» أولَ الأمر، ثم «تلقائيًّا» بعد ذلك، عن الاجتهاد، ولو مذهبيًّا، ولا أدل علىٰ ذلك من تلك المقارنة التي أسلفتها بين «قاضي» الماوردي و«القاضي» العثماني، فإنها تُجمل -في رأيي- الاختلاف بين وضعين حضاريين، وليس بين نظامين قضائيين فحسب.

ثانيًا: يتميز كتاب «**النشأة الثانية للفقه الإسلامي**» في الموضوع والمنهج جميعًا: فأما من حيث الموضوع فقد عَرَضَ لحقبة من تاريخ التشريع الإسلامي لم تزل بعدُ مجهولةً لسببين: عام وهو الحداثة النسبية لنشأة علم تاريخ التشريع الإسلامي، وخاص وهو ما يقتضيه البحث في هذه الحقبة من الإلمام بطائفة من اللغات التي يتعذر علىٰ باحث فرد -إلا قليلا- الجمعُ بينها. وأما من حيث المنهج، فقد استطاع جاي بوراك -كما أسلفنا- أن يتحاشىٰ الخلط بين التاريخ العام وتاريخ العلم، وكذلك بين هذا الأخير والتفاصيل العلمية الدقيقة، فلم يأخذ من ذلك إلا ما دعت إليه الحاجة. ويدل تنسيق الفصول وترتيبها علىٰ حسن

التصور الجُمْلي للموضوع، وعلىٰ الإحاطة بأطرافه، وعلىٰ التمييز الدقيق بين الأسباب والنتائج.

ومما يحمد للمؤلف كذلك تعويله علىٰ كتب الفتيا، لأنها كانت تمثل «حلقة الوصل» آنذاك بين الفقه والقضاء: فالمفتي يُهرع إلىٰ مصنفات الفقهاء ليستخرج حكم المسألة المسئول عنها، ويرسم للمستفتي بذلك، فيحمل هذا الأخير الفتوىٰ -وخاصة إذا كانت من شيخ الإسلام أو من أحد كبار الفقهاء- إلىٰ مجلس القضاء تدعيمًا لموقفه، وإضعافًا لموقف خصمه.

ثالثًا: تُباين الهوية الحضارية للبيئة الاجتماعية والفكرية التي نشأت فيها القوانين الغربية الحديثة هويةَ الحضارة الإسلامية، بل تباين -في رأي بعض كبار المفكرين الفرنسيين- طبيعة الحضارات السابقة بأسرها، يقول رينيه جينو (René Guénon):

تبدو الحضارة الغربية الحديثة علىٰ صفحة التاريخ بينةَ الشذوذ، فهي تنفرد -دون كل الحضارات التي عرفناها- بأنها تسلك في تقدمها مسلكا ماديًّا محضًا. وقد صحب هذا التقدمَ المشوَّه، الذي وافقت بداياتُه ما اصطُلح علىٰ تسميته بعصر النهضة، ما لا بد منه من انحطاط روحي يقابله ... ولقد بلغ هذا الانحطاط مبلغًا جهِل معه الغربيون المعاصرون معنىٰ الفكر الخالص [المعرفة الروحية]، وغدوْا لا يساورهم الشك في أنه شيءٌ لا وجود له ... وكيف يفهم فائدةَ المعرفة النظرية الخالصة من لا يرىٰ الفكر إلا

وسيلة يسيطر بها علىٰ المادة، ويسخرها في أغراض عملية، ومن لا يرىٰ للعلم -بما يخلعه عليه من معنىٰ ضيق- قيمةً إلا بمقدار ما ينتفع به في الصناعات؟[1]

هذه هي روح الحضارة الحديثة، وهذه هي فلسفتها، فإذا أردنا أن نجني الثمرة، فلا بد من أن نلقي البذرة أولا، والقاعدةُ في ذلك: خذ كل شيء أو دع كل شيء، فليس لك أن تختار! ولا ينبغي لعاقل أن يغترَّ بتلاقح الحضارات في العهود الغابرة، ولا بما يتردد في الكتب وعلىٰ ألسنة المصلحين من أن المسلمين أفادوا من الفرس والهند واليونان، فإن هذا -مع كونه حقًّا في نفسه- مما يتغير فيه القول بتغير الزمان. وفي الحق أن قياس وضعنا الحضاري الحالي بما كنا عليه في زمان ازدهار حضارتنا في الماضي قياس فاسد لسببين:

أحدهما: ما أسلفته -نقلا عن جينو- من شذوذ الحضارة الحديثة في تاريخ الإنسانية بجنوحها العارم نحو المادية الصرفة، فهي لا تعرف غيبًا، ولا تؤمن بغيب، فليس لأصحابها إلا ما تراه أعينهم وتسمعه آذانهم، وما سوىٰ ذلك فهو عندهم هراءٌ لا ينبغي أن تُهدر فيه الأوقات. والسابقون لم يكونوا كذلك، بل لم يزل أصحاب الحضارات -مهما تفرقت بهم السبل- يتعلقون بفكرة «الغيب»، غير أنهم يكونون في تأويلها بين ضلال وهدىٰ، وأصل

(١) جينو، الشرق والغرب (بترجمتنا)، ٩٧-٨.

الفكرة راسخ في النفوس أبدًا، محفوف بالإكبار والتقديس، والإيمان بالغيب أصل الأصول، فإن الله تعالىٰ غيب الغيوب.

والآخر: أن أَخْذَ المسلمين عن الفرس واليونان يباين أَخْذَنا عن الحضارة الحديثة من وجهين: أولهما: أن أخذَ أسلافنا زانتْه عزةُ الغالب، بينما شانت أخذَنا ذِلةُ المغلوب، وليسا سواءً في قوة الحال عند التلقي (قد أسلفنا النقل عن ابن خلدون في الطبيعة النفسية للمغلوب). وثانيهما: أننا كنا نأخذ في الماضي عن حضارتين متوقفتين، فتراثهما الفكري ثابت، لم يكن أصحابه يضيفون إليه شيئًا في ذلك الزمان، فلذلك أنعم علماؤنا النظر فيه بتؤدة وروية، ومحصوا ودققوا، وعرفوا وأنكروا، فأخذوا وتركوا، وهم علىٰ بصيرة من الأمر. وليس الأمر كذلك الآن، فإن الحضارة الحديثة هي الحضارة القائمة الناهضة: تستجدُّ كلَّ يوم، بل كلَّ ساعة، أشياء لم تكن، ونحن من ورائها في عَدْوٍ محموم، تَتَابَعُ فيه الأنفاس دون أن نتبين للشوط حدًّا، ولا للطريق غاية.

إن جوهر الحضارة الإسلامية أن تردك الكثرةُ (الأكوان) إلىٰ الوَحدة (المكوِّن)، وجوهر الحضارة الحديثة أن تردك الكثرة إلىٰ كثرة متكاثرة، فإذا المرء مستغرَق في الأكوان، كحمار الرَّحىٰ، يرحل والمكان الذي انتقل إليه هو الذي انتقل عنه، كما يقول الحكيم ابن عطاء الله السكندري (ت٧٠٩هـ).

ولما لم يُلتفت إلىٰ هذا الفرق عند تأسيس البنية التشريعية الحديثة في المجتمعات المسلمة انتهىٰ بنا الأمر إلىٰ «استيراد» قوانين لا تناسب البيئات الإسلامية في دين ولا في عرف ولا في خلق، وساعد علىٰ ذلك غلبة النزعات القومية وخفوت الحس الديني بعد عصر الاحتلال، مع ما ترسخ في النفوس عامة من "تقدم" الغرب و«تأخر» الشرق، فانفسح مجال المحاكاة، وبلغ الشوط مداه، ليس في باب التشريع وحده، بل في سائر شئون الحياة.

وهذا تمام القول، والحمد لله في الأولىٰ والآخرة، وصلىٰ الله علىٰ سيدنا محمد وعلىٰ آله وصحبه وسلم.

المـراجـع

- القرآن الكريم.

أولا: المراجع العربية:

أحمد أمين. **ضحىٰ الإسلام**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، الطبعة الثانية (٢٠٠٢م).

ابن الأنباري، أبو البركات، كمال الدين، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله ابن أبي سعيد الأنباري (ت٥٧٧هـ). **الإنصاف في مسائل الخلاف**. تحقيق ودراسة جودة مبروك محمد مبروك. القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الأولىٰ، (٢٠٠٢م).

أوغلىٰ، أكمل الدين إحسان (محرر). **الدولة العثمانية تاريخ وحضارة**، إشراف وتقديم أكمل الدين إحسان أوغلىٰ، نقله إلىٰ العربية صالح سعداوي. إسطنبول: منظمة المؤتمر الإسلامي، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية بإسطنبول (١٩٩٩م).

البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد بن محمد (ت٧٣٠هـ). **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، وضع حواشيه عبد الله محمود محمد عمر. ٤مج. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولىٰ (١٤١٨/ ١٩٩٧).

البخاري، محمد بن إسماعيل (ت٢٥٦هـ). **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، الشهير بـ(صحيح البخاري) مع شرحه (فتح الباري)**. الرياض: دار السلام، الطبعة الأولىٰ (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).

بِن بَيَّه، عبد الله. **صناعة الفتوىٰ**. المملكة المغربية: الرابطة المحمدية للعلماء، مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث، سلسلة دراسات وأبحاث (٨)، الطبعة الأولىٰ (١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م).

بوراك، جاي. **النشأة الثانية للفقه الإسلامي، المذهب الحنفي في فجر الدولة العثمانية الحديثة**. ترجمة أحمد محمود إبراهيم وأسامة شفيع السيد. بيروت - لبنان: مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولىٰ، (٢٠١٧م).

الترمذي، محمد بن عيسىٰ بن سَوْرة (ت٢٧٩هـ). **الجامع المختصر من السنن عن رسول الله ﷺ ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل (المعروف بجامع الترمذي)**. اعتنىٰ به فريق بيت الأفكار الدولية. الأردن: بيت الأفكار الدولية. د.ت.

التسولي، أبو الحسن، علي بن عبد السلام بن علي (ت١٢٥٨هـ). **البهجة في شرح التحفة**. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولىٰ (١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م).

التميمي، تقي الدين بن عبد القادر الغزي المصري الحنفي (ت١٠٠٥ أو ١٠١٠هـ). **الطبقات السنية في تراجم الحنفية**. تحقيق عبد الفتاح الحلو. القاهرة: المجلس الأعلىٰ للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، (١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م).

الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر (ت٢٥٥هـ). **الحيوان**. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية. د.ت.

الجابري، محمد عابد (دكتور). **تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي ١)**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة العاشرة (آذار/ مارس ٢٠٠٩م).

الجويني، أبو المعالي، عبد الملك بن عبد الله (ت٤٧٨هـ). **الغياثي (غياث الأمم في التياث الظُّلَم)**. تحقيق عبد العظيم الديب. لبنان: دار المنهاج، الطبعة الثالثة للكتاب، والأولىٰ للناشر (١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م).

جينو، رينيه. **الشرق والغرب**. ترجمة أسامة شفيع السيد. القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر. ط١، ١٤٤٠هـ/ ٢٠١٨م.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ). **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**. الرياض: دار السلام، الطبعة الأولىٰ (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).

حلاق، وائل (دكتور). باورز، ديفيد. **غضبة مسلم والقانون الإسلامي** (ضمن «**دراسات في الفقه الإسلامي، وائل حلاق ومجادلوه**»: (٢١-٥٤). ترجمة وتنسيق أبو بكر باقادر، تدقيق ومراجعة طاهرة عامر. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولىٰ، (٢٠١٦م).

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت٨٠٨هـ). **مقدمة ابن خلدون**. تحقيق علي عبد الواحد وافي. القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، الطبعة الثالثة، د.ت.

ديورانت، وِلْ. **مباهج الفلسفة**. ترجمة أحمد فؤاد الأهواني. القاهرة: المركز القومي للترجمة، سلسلة ميراث الترجمة (٢٠١٥م).

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت٥٩٥هـ). **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**. تحقيق محمد عمارة. القاهرة: دار المعارف (ذخائر العرب: ٤٧)، الطبعة الثانية، د.ت.

الرومي، هيثم بن فهد (دكتور). **فقه تاريخ الفقه**. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الثانية، (٢٠١٧م).

زابينه، شميتكه (محررة). **المرجع في تاريخ علم الكلام** (مقدمة المترجم). ترجمة أسامة شفيع السيد. بيروت - لبنان: مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولىٰ، (٢٠١٨م).

ابن سعد، محمد (ت٢٣٠هـ). **كتاب الطبقات الكبير**، تحقيق علي محمد عمر. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة (٢٠٠٢م).

ابن سينا، أبو علي، الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي (ت٤٢٧هـ). **الشفاء** (المجلد العاشر: الإلهيات). راجعه وقدم له إبراهيم مدكور، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد. القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية (١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م).

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت٩١١هـ). **تزيين الممالك بمناقب الإمام مالك**، تحقيق هشام بن محمد حيجر الحسني. الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، الطبعة الأولىٰ، (١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م).

الشاطبي، أبو إسحاق، إبراهيم بن موسىٰ بن محمد اللخمي، الغرناطي (ت٧٩٠هـ). **الموافقات**. ضبط نصه وعلق عليه وخرج أحاديثه أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. المملكة العربية السعودية: دار ابن عفان للنشر والتوزيع، الطبعة الأولىٰ (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).

ابن الشاط، أبو القاسم، قاسم بن عبد الله الأنصاري (ت٧٢٣هـ). **إدرار الشروق علىٰ أنواء الفروق** (مطبوع بهامش **أنوار البروق في أنواء الفروق** للقرافي). دراسة وتحقيق مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، سلسلة دراسات مركز الدراسات الفقهية. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولىٰ (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م).

الطحاوي، أبو جعفر، أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي المصري (ت٣٢١هـ). **الشروط الصغير** (مذيلا بما عثر عليه من **الشروط الكبير**). تحقيق روحي أوزجان. الجمهورية العراقية: رئاسة ديوان الأوقاف، إحياء التراث الإسلامي ١١، الطبعة الأولىٰ (١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م).

الظفيري، مريم محمد صالح. **مصطلحات المذاهب الفقهية**. بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع (١٤٢٢/ ٢٠٠٢).

ابن العربي، أبو بكر، محمد بن عبد الله (ت٥٤٣هـ). **أحكام القرآن**. راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

الغزالي، أبو حامد، محمد بن محمد (ت٥٠٥هـ). **فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية (المستظهري)**. تحقيق عبد الرحمن بدوي. الكويت: مؤسسة دار الكتب الحديثة. د.ت.

ابن فرحون، أبو إسحاق، إبراهيم بن علي (ت٧٩٩هـ). **الديباج المذهب في معرفة علماء أعيان المذهب**. تحقيق وتعليق محمد الأحمدي أبو النور. القاهرة: دار التراث للطبع والنشر. د. ت.

القرافي، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصُّنهاجي (ت٦٨٤هـ). **أنوار البروق في أنواء الفروق**. دراسة وتحقيق مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، سلسلة دراسات مركز الدراسات الفقهية. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولىٰ (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م).

. . . . . **الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، اعتنىٰ به عبد الفتاح أبو غُدة. حلب ثم بيروت: مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، الطبعة الأولىٰ بحلب (١٣٨٧/ ١٩٦٧)، الطبعة الثانية ببيروت (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م).

القرطبي، أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت٦٧١هـ). **الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان (الشهير بتفسير القرطبي)**. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي وآخرين. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولىٰ (١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م).

ابن المقفع، عبد الله (ت١٤٢هـ). **رسالة الصحابة** (ضمن «**آثار ابن المقفع**»: **٣٠٩-٣٢٣**). بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولىٰ (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م).

ابن كمال باشا، شمس الدين، أحمد بن سليمان (ت٩٤٠هـ). **رسالة في طبقات المجتهدين (مع رسالة علم البحث والمناظرة** لطاش كبري زاده)، تحقيق أبي عبد الرحمن بن عقيل. بدون بيانات. (المحرم ١٣٩٧هـ).

كيره، حسن (دكتور). **المدخل إلىٰ القانون**. الإسكندرية: منشأة المعارف. د.ت.

الماوردي، أبو الحسن، علي بن محمد بن حبيب (ت٤٥٠هـ). **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. تحقيق أحمد مبارك البغدادي. الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، الطبعة الأولىٰ (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م).

ابن المرتضىٰ، أحمد بن يحيىٰ (ت٨٤٠هـ). **كتاب طبقات المعتزلة**. تحقيق سوسنه ديفلد - ڤلزر. بيروت/لبنان (١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م).

موتسكي، هرلد. **بدايات الفقه الإسلامي وتطوره في مكة حتىٰ منتصف القرن الهجري الثاني/الميلادي الثامن**. عربه خير الدين عبد الهادي، راجعه جورج تامر. بيروت - لبنان: دار البشائر الإسلامية، ط١ (١٤١٣هـ/ ٢٠١٠م)

أبو يعلىٰ، محمد بن الحسين الفراء (ت٤٥٨هـ). **الأحكام السلطانية**. صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي. بيروت: دار الكتب العلمية (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).

• المراجع الأجنبية:

Chehata. Chafik, *La théorie de l'abus des droits chez les jurisconsultes musulmans*. Revue internationale de droit comparé, Année 1952, Volume 4, Numéro 2.

Crone, P., and M. Hinds (1986). *God's Caliph, Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.

EATON, Gai.*Islam and the destiny of Man*. Cambridge: The Islamic Texts Society. 5th ed. (2010).

Guénon, René. *Le Règne de la Quantité et les signes des temps*, Paris: Gallimard, 2ème éd.

Schacht, Joseph. *An introduction to islamic Law*. Oxford University Press, (1982).