



تطور المذهبية الفقهية

وأثرها في السلطات الثلاث

د. عبد الرحمان السنوسي

أستاذ محاضر بكلية العلوم الإسلامية

جامعة الجزائر-1-



مقدمة:

أفضت حركة الاجتهاد في التاريخ الإسلامي إلى تبلور الفقه في شكل مدارس عرفت في تاريخ التشريع بالمذاهب؛ وكان لطبيعة نشأتها والظروف التي اكتنفتها ورافقتها أثر في تطور الالتزام بها إلى حد ما هو معروف في عصرنا بالزامية القانون الممثل للمشروعية العليا في الدولة.

ولقد كانت هذه المذهبية من أهم وسائل حماية الشريعة وتحصين الأمة الإسلامية من فوضى الإفتاء ومن أدياء الاجتهاد؛ غير أن التطبيق السيئ للتّمدّيب الفقهي، مع ما ولّده ذلك من آثار سلبية - كالتعصّب والانغلاق وانحسار مبدأ الاجتهاد لدى كثير من الفقهاء بعد القرن الرابع الهجري -؛ قد ألقى ظلالاً كثيفة وسلبية على هذه الظاهرة الفريدة في تاريخ التشريع الإسلامي.



Abstract:

This article deals with the emergence of Islamic jurisprudence and its historical evolution, and how the emergence of jurisprudential Ijtihad since the Prophetic Age, and also dealt with the emergence of early jurisprudence schools in Hijaz and Iraq. These jurisprudence schools were the cause of the stability of the four doctrines of jurisprudence: Hanafi, Maliki, Shafi'i and Hanbali.

This article also discusses the beginnings of the adoption of jurisprudential doctrines officially in the structures of the state, where the jurisprudential doctrine became a formal source of the three powers of governance: legislative, executive and judicial.

There are many theoretical and systematic effects that have resulted from this phenomenon, such as the issue of combining the different schools of thought in one case, the composition of divergent jurisprudential views, and the issue of adopting jurisprudential statements based on ease and facilitation. Finally, this article dealt with the subject of sectarian intolerance, also addressed the issue of demanding the abolition of jurisprudential doctrines, resulted in this claim many negative effects and legislative chaos.



وإن هذه الدراسة المتواضعة لا يراد منها دراسة المذهبية من حيث تعريفها ومشروعيتها وتشقيق المصطلحات المتصلة بها⁽¹⁾، وإنما أريد منها رصد تطوّر التشريع إلى أن تبلور بشكلٍ طبيعيٍّ في شكل مذاهب اجتهاديةٍ أصبحت أوعية للفقهاء لتنظيم حركة الاجتهاد، وبيان آثارها في السلطات الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية)؛ مع بيان أثر اختلالها في تشتيت الأمة وإضعاف قدرتها على استثمار إمكاناتها المعنوية والمادية في خدمة الإسلام.

المطلب الأول: نشأة المذاهب الفقهية وتطورها:

بعد وفاة النبي ﷺ؛ كانت مصادر التشريع الأصلية قد استقرت واكتملت، وقد أتم الصحابة الكرام ﷺ مهمة تدوين القرآن بين دفتي المصحف، علاوةً عن قيامهم بحفظ السنن البيانية بروايتها وتبليغها على أكمل الوجوه وأوثقها وأدقها. وقد كان أهم ما تحقق خلال ذلك العهد أن تقرّر حصر مصادر التشريع العامة في: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس على ما ورد في الوحيين.

ولقد أعانت المنهجية التي بلغ بها الصحابة الأحكام الفقهية على بلورة التبويب الفقهي الذي اتسع فيما بعد؛ لكن ثمة أمراً مهماً كان له أثر بالغ في بروز ظاهرة التّذهب بمفهومه السائد لدى مؤرخي التشريع؛ ألا وهو اختصاص كل فقيه من فقهاء الصحابة بمجموعة من التلاميذ، واستقراره في بلد معين من بلدان الرقعة الإسلامية التي اتسعت بفضل حركة الفتوح؛ ممّا أعطى للفقهاء الموروث عنهم صبغة معينة تحمل خصائص معينة تشترك فيها طبيعة الصحابي الفقهية؛ إلى جانب مقدار ما وعاه عن النبي ﷺ، فضلاً عن مقدار تفاعله مع واقعه وبيئته الجديدة التي انتقل إليها.



وقد ظهر في عصر الخلافة الراشدة اتجاهان في فهم النصوص التشريعية بين الصحابة كانوا نواة للمدرستين الفقهيّتين اللّتين نشأتا بعد هذا العصر⁽¹⁾

- اتجاه يقف في فهم النصّ وتفسيره وتطبيقه عند مقتضاه الظاهر ودلالاته المباشرة؛ دون نظرٍ في علله وغاياته، وغاية الشارع فيه، والظروف التي ورد فيها، ومدى انطباقه على الحوادث الحاضرة والسّياق المستجدّ، وقد كان سبب هذه التّزعة الحرج والحذر من الخطأ في الاجتهاد.

- واتّجاه ينظر في علل النّصوص التشريعيّة وغايات الشارع منها، ويعمل وجوه الرّأي في استثمار دلالاتها، ويلاحظ الظروف والمناسبات التي احتفت بها، ويرى معقوليّتها ورجوعها إلى أصولٍ مستقرّة، ويراعي مدى وجود التّطابق بين مقتضياتها وبين خصائص الواقع الفعليّ الذي قد يدخل ضمن مفادات تلك النّصوص، وقد يلتحق بأصول ونصوص تشريعيّة أخرى.

وحين تفرّق الصحابة الكرام في الأمصار، واستقرّوا بها قضاءً ومُفتين ومعلّمين؛ انتقلت معهم مناهجهم في التعامل مع النّصوص التشريعيّة، وطرائقهم في الاجتهاد والنّظر والاستنباط، وورّثوا لتلاميذهم تلك الخصائص والاتّجاهات⁽²⁾

وفي هذا السّياق يحدّثنا الإمام عليّ بن المديني -أحد كبار المحدثين وأئمّة التّقد- عن بواكير نشأة التّمدّذ التي بدأت في هذه المرحلة فيقول: «لم يكن في أصحاب رسول الله ﷺ من له صُحْبَةٌ يذهبون مذهبه، ويفتّون بفتواه، ويسلكون طريقته إلاّ ثلاثة: عبد الله بن



مسعود، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن عباس. فأصحاب عبد الله بن مسعود الذين يفتون بفتواه، ويقرأون بقرائه: علقمة بن قيس، والأسود بن يزيد، ومسروق، وعبيدة السلماني، والحارث بن قيس، وعمر بن شرحبيل⁽¹⁾.

ثم يقول: «وأصحاب ابن عباس الذين يذهبون مذهبه، ويسلكون طريقه: عطاء، وطاووس، ومجاهد، وجابر بن زيد، وعكرمة، وسعيد بن جبير؛ فأعلم هؤلاء: سعيد بن جبير، وأثبتهم فيه»⁽²⁾.

ويتابع القول: «وأصحاب زيد بن ثابت الذين كانوا يأخذون عنه، ويفتون بفتواه — منهم من لقيه، ومنهم من لم يلقه — اثنا عشر رجلاً: سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، وقبيصة بن ذؤيب، وخاردة بن زيد، وسليمان بن يسار، وأبان بن عثمان، وعبيد الله بن عبد الله، والقائم بن محمد، وسالم بن عبد الله، وأبو بكر بن عبد الرحمن، وأبو سلمة بن عبد الرحمن، وطلحة بن عبد الله بن عوف، ونافع بن جبير بن مطعم»⁽³⁾.

ولئن كان وصف هذه البدايات الأولى للتوجهات الفقهية «بالتّمدّيب» فيه قدرٌ من التّوسّع بحكم أنّ التّمدّيب مصطلح له مضامين دلّالية لم تنضج إلّا في ضوء التجارب التاريخية لظاهرة المذهبية الفقهية؛ غير أنّه رصد لنا بواكير النّشأة الطّبيعية التي تطوّرت في سياقها التاريخي ظاهرة التّمدّيب باعتباره تنظيمًا لعلاقة الفقه بالحياة وفق اختمار خصائص مدرستي الحجاز والعراق.



وقصارى ما يقال في هذه النشأة أنّ الفقيه في تلك المرحلة المباركة كان يختار مذهب أهل بلده وشيوخه؛ نظراً لكونه أدرى بأصول أقوالهم، وأعرف بصحيحها من سقيمها، فضلاً عن ميل قلبه إلى أقوالهم، وإحاطته بفضلهم ومكانتهم وتبهرهم⁽¹⁾.

وهكذا تبلورت في المدينة النبوية مدرسة الحجاز الفقهية؛ التي ترجع في أصولها إلى أمثال عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وغيرهم من فقهاء الصحابة رضي الله عنهم، وفي مكة اختص تلاميذ عبد الله بن عباس رضي الله عنه بجملة من الخصائص تعدّ ضميمته إلى الفقهي الحجازي؛ وقد تحدّدت أهمّ ملامح هذه المدرسة من خلال ما تركه فقهاء المدينة السبعة لمن بعدهم من أعلام؛ حيث كان للإمام مالك بن أنس - رحمه الله - فضل القيام بالصياغة الموروثة للفقه المدني؛ حتى أصبح هذا الفقه ينسب إليه فيما بعد.

ويقدم علي بن المدني توثيقاً لسلسلة الفقه المدني يقول فيه - بعد ذكره لأعلام هذا الفقه الآنف ذكرهم -: «ولم يكن بالمدينة بعد هؤلاء أعلم بهم من ابن شهاب، ويحيى بن سعيد، وأبي الزناد، وبكير بن عبد الله بن الأشج، ثم لم يكن أحد أعلم هؤلاء بمذهبهم من مالك بن أنس»⁽²⁾.

وبعد أن قدّم توثيقاً - أسنده إلى شيخه يحيى بن سعيد - لأسماء تلاميذ ابن عباس رضي الله عنه بمكة يتابع هذا التوثيق بالقول: «وكان أعلم الناس هؤلاء وبطريقتهم وبهذا المذهب: عمرو بن دينار، وكان قد لقيهم جميعاً. وكان ابن أبي نجيح يذهب هذا المذهب، ويفتي بذا الفتيا، إلّا



أنّه لقي بعض هؤلاء، ولم يلق بعضهم. وكان أعلم الناس بمؤلاء وبطريقهم ومذهبهم: ابن جريج، وسفيان بن عيينة⁽¹⁾.

أمّا في العراق فقد استقرّت مدرسة الرأي التي أخذت أصولها الأولى من الفقه المأخوذ عن عليّ بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وغيرهما من أعلام الصّحابة الذين استقرّوا في العراق عليه السلام، ثم تابعت نضجها على أيدي أمثال إبراهيم النخعي، واستقرّت ملامحها العامّة على أيدي الإمام أبي حنيفة - رحمه الله - وتلاميذه⁽²⁾.

لقد كانت الثروة الفقهية والتفريعات التي تلقّاها ورثة هاتين المدرستين تخضع لمناهج قرّرها فقهاؤها الأولون؛ من خلال طرق تعاملهم مع الرواية وما اشترطوه لقبولها، ومن خلال قوانين الاستنباط التي ارتضوها؛ فضلا عن كيفية تعاملهم مع فتاوى الصّحابة، وعن مسالكهم في التعامل مع الروايات المتعارضة، وعن مدى أخذهم بالرأي كما ونوعاً⁽³⁾.

ولئن كانت المدرستان في الجملة قد اتّفقتا على الأخذ بالكتاب والسّنة والإجماع؛ إلّا أنّ تباينهم في حجّية دلالات النصوص التشريعيّة، وفي شروط قبول الحديث؛ وفي علاقة الكتاب بالسّنة وغير ذلك من قضايا؛ قد دفع الفقه في كلتا المدرستين إلى تعميق «المذهبية الفقهية» وإلى إنضاج معالم محدّدة لفقه مذهبي بالمعنى الاصطلاحي للمذهبية الفقهية.

يقرّر أبو طالب المكيّ حالة القرنين الأوّل والثاني الهجريّين وما أعقبهما من نشأة للتّمدّج بقوله: «إنّ الكتب والمجموعات محدّثة، والقول بمقالات الناس، والفتيا بمذهب



الواحد من الناس، وانتحاء قوله، والحكاية له في كل شيء، والتفقه على مذهبه محدث؛ لم يكن الناس قديماً على ذلك في القرن الأول والثاني، وهذه المصنفات من الكتب حادثة بعد سنة عشرين ومائة من التاريخ؛ وبعد وفاة كل الصحابة وعليّة التابعين⁽¹⁾؛ وإنّ حكمه بكون التّمدّج محدثاً إنّما يريد به أنّه نشأ بعد عدم، وظهر بعد أن لم يكن، ولا يعني «المحدث» بمعنى الشّيء المستنكر؛ ولو كان ذلك مقصوده لما انتظم جمهور علماء الأمة كلّهم فيه، ولأنكروه ونهوا عنه.

ويلخص الدهلوي هذه النشأة بقوله: «وبعد المائتين ظهر فيهم التّمدّج للمجتهدين بأعيانهم، وقلّ من كان لا يعتمد على مذهب مجتهد بعينه، وكان هذا هو الواجب في ذلك الزّمان»⁽²⁾ وهي عبارة تفي بوصف النشأة الطّبيعيّة للتّمدّج الفقهيّ في تلك المرحلة الزّمنيّة المباركة.

أمّا ظاهرة الأخذ بالرّأي؛ فقد لحقها أيضاً التّباين في التّفصيلات والخصائص الفرعيّة؛ حيث كان يغلب على الرّأي الحجازيّ الذي تمثّله مدرسة المالكيّة أنّه رأي يعتمد على المصلحة وروح التشريع المأخوذ من النّصوص العامّة؛ بينما كان يعتمد على القياس بشكل رئيسٍ لدى فقهاء العراق التي يمثّلها الفقه الحنفيّ⁽³⁾.

وإنّ من الواجب التّأكيد ههنا على أنّ نزوع مدرسة الحجاز إلى الأثر، ونزوع مدرسة العراق إلى الرّأي؛ ليس بالأمر المبرم والحقيقة المطلقة؛ فقد كان الأثر والرّأي فيهما معاً؛ كما



أنّ هذا التّباين لا يمكن إحالته على العوامل الجغرافيّة وحدها؛ فبيئة العراق التي أنجبت الإمام أبا حنيفة هي نفسها التي أنجبت الإمام أحمد بن حنبل، وبيئة الإمام مالك هي نفسها البيئة التي أنتجت فقيها أقرب إلى فقه أهل الحديث كالإمام الشافعيّ.

وللشيخ مصطفى الزرقا في هذا المقام مراجعة يقول فيها: «إنّ التفسير الجغرافيّ لنشأة مدرستي الرأي والحديث وتركزهما لا ينطبق على مذهب من المذاهب الأربعة»⁽¹⁾ ثم يواصل بقوله: «اختلاف منهج مدرستي أهل الحديث وأهل الرأي هو مظهر لمنهجين أساسيين في التعامل مع النصوص التشريعيّة عموماً؛ قلّما تخلو منهما بيئة إنسانيّة متحضّرة: منهج شديد التمسك بظاهر النصّ، ومنهج يعطي وزناً أكبر للمقاصد العامّة التي بني عليها النصّ والحكمة المتوخّاة منه»⁽²⁾.

ولقد اتّسع فقه المذهبين على أيدي تلاميذ مالك وأبي حنيفة، علاوة عن انتظامه في بلورة جديدة من خلال حركة التّأليف التي توالى عليها أعلام المذهبين؛ وكان من حوافز هذه الحركة أنّ عدداً من أعلام المذهبين قد تولّى القضاء ومسؤوليّات أخرى في دولة الخلافة الإسلاميّة؛ فقد كان أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم صاحب أبي حنيفة القاضي الأكبر في دولة بن العبّاس؛ كما كان سحنون بن سعيد التّنوخي تلميذ ابن القاسم صاحب مالك القاضي الأشهر في دولة بني الأغلب في إفريقيّة؛ فضلاً عن غيرهم من أقرانهم وتلاميذهم؛ الذين كان لمشاركتهم في إدارة شؤون الدّولة وتسيير شؤونها وإشرافهم على السّلطة القضائيّة والتشريعيّة فيها أعظم الأثر في حركة التّمّدّد المنتظمة للمذهبين؛ وفي إدخال العنصر المكانيّ في ضمن عناصر الحركة التاريخيّة لهما.



وهنا يتعين التنبيه على أنه إلى جانب المذهب المالكي الذي أفرزه تطور الفقه المدني؛ ظهرت مدرسة الإمام الشافعي الذي ظهر كنسخة معدلة لفقه أهل الحجاز؛ تأثرت بمؤثرات شتى أهمها تفاعلها مع فقه أهل الرأي في العراق، وانتقال مؤسسها إلى العيش في مصر؛ إلى جانب عزوفها عن بعض ألوان الرأي في الحجاز؛ كالاستحسان وسد الذرائع، غير أن أهم الروافد التي أعطت للمذهب الشافعي هذه السمات فيما يبدو هي الخصائص الشخصية والعقلية للإمام المؤسس؛ فقد تميز بمنطق اجتهادي فريد ذي سمات خاصة؛ وميول منهجية استقاها من تجربته الفقهية ومن احتكاكه بأعلام الفقه والرواية في عصره، فضلاً عن نزعة المنهجية التي يظهر فيها حرصه على تخليص مصادر التشريع الأربعة مما لا يدانيها في المصادقية والقوة والقيمة.

أما في العراق فقد كان لتوافر العناية فيه برواية الحديث وفقهه أثر في ظهور مدرسة الإمام أحمد بن حنبل؛ وهي المدرسة التي كان ظهورها أشبه ما يكون برد فعل على ما بدا لأهل الحديث من غلو في الرأي لدى فقهاء العراق.

لقد حظيت مدرسة الإمام الشافعي بتلاميذ نجباء خدموا فقهه وأشاعوا كتبه ونشروا علمه؛ فقد نُقل عن الشافعي نفسه أنه قال عن تلميذه أبي إبراهيم المزني: «المزني ناصر مذهبي»⁽¹⁾، وحظي فقه الإمام أحمد بما لا يقل عن تلاميذ الإمام الشافعي نجابة وحرصاً وقياماً بخدمته ونشره.

اتسع الفقه في هذه الفترة لدواع أهمها ما فرضته الثروة الهائلة من المرويات التي تطلبت تعليقاً وبياناً وشرحاً من الفقهاء عليها، ثم رغبة الفقهاء الكبار في إرساء بناء فقهي يحفظ نظام الشريعة ويهيئها للتطبيق ومساوغة شؤون الحياة، ثم لتقرير مناهج النظر والاستنباط على



الواقع الذي كانت متغيراته وتبدلاته قد استثارت خشية علماء الأمة من تأثير التطورات السياسية والاجتماعية والحضارية على تماسك النظام الفقهي وقواعد الاجتهاد في الشرع؛ خاصة مع احتدام الجدل العقدي والفقهي الذي أحدثه أرباب الفرق الضالة وأصحاب الملل المنحرفة المنتشرين في مختلف البيئات الإسلامية.

كما اتسعت الروايات المتعلقة بالعبادات والفقهاء المتعلق بها إلى درجة كبيرة في عصر الصحابة والتابعين من بعده بسبب أن علماء تلك الفترة كانوا يرون أنفسهم مسؤولين بالدرجة الأولى عن حماية نظام الشعائر التعبدية نظراً لأهميتها باعتبارها أركان الإسلام، من ههنا جاء ثراء مصادر السنة والفقهاء الأولى بتفاصيل هذه الشعائر، ولعل كثرة الآراء الفقهية المتعلقة بالعبادات هي أوفر وأكثر عند فقهاء الحجاز مقارنةً بفقهاء العراق ترجع إلى كون الحجاز موطن الحرمين الشريفين - مهد العبادة ومهوى المتعبدين⁽¹⁾، وإلى اشتغال فقهاءهما بإفتاء الناس في شؤون عباداتهم ومناسكهم؛ فضلاً عن التساؤلات التي تثيرها علاقة الإنسان بالمكان الذي يعيش فيه، والمعرفة بفضائله وخصائصه، وما ينشأ عن ذلك من عناية بتسجيل التفاصيل التي لا تنداعى في اهتمام فقهاء العراق وغيرهم ممن لا يرتبطون بالحجاز هذا الارتباط.

أما أمثال أبي حنيفة ومالك وغيرهما من رواد المدارس الفقهية الذين ورثوا هذه الثروة فإنهم اختاروا آراء فقهية بعينها من بين تلك الثروة الهائلة من اجتهادات الفقهاء السابقين حرصاً على استقرار الفقه الناطم للأمة في شؤون عبادتها وشعائرها؛ وإلا تسلسل الاجتهاد وتكرّر النظر في تلك التفاصيل من جميع فقهاء الأجيال التالية لهم، وهو ما لا يسوغ في أمة



تسعى لهداية البشرية وبناء الحضارة الإنسانية وتمثيل النموذج الأفضل لقيادة البشرية وفق نظام صحيح ومستقر في مجال العبادة تحديداً.

لم ينته القرن الرابع إلا وقد تبلورت هذه المذاهب الأربعة، وكُتِب لها قدر غير ضئيل من الانتشار والذيع والاستقرار؛ حتى وصفت بأنها «مذاهب الأمصار»، أي «أُتِمَّت التي انتشرت في الأمصار الإسلامية، ولا يخلو مصرٌّ منها؛ فلا يمكن أن يوجد مصرٌّ إسلاميٌّ خالٍ منها، وقد يخلو من بعضها، ولا يخلو من كلها»⁽¹⁾.

وقد نتج عن هذا الاستقرار أن ظهر التدوين الفقهي الذي يُعتبر النصوص التأسيسية الأولى للفقهاء المذهبي؛ وتفصّلت حركة التدوين في هذه المذاهب عن مؤلفات قيّمة في «فقه المذاهب» بالمعنى الاصطلاحي للمذهب⁽²⁾.

ففي المذهب الحنفي ظهرت كتب «ظاهر الرواية»، و«كتاب الخراج» لأبي يوسف، و«الردّ على سير الأوزاعي» له أيضاً، وغيرها⁽³⁾.

كما ظهر في مذهب مالك: «الموطأ»، و«المدونة» التي رواها سحنون عن ابن القاسم، و«الواضحة» لعبد الملك بن حبيب، و«العتبية» التي تسمى «بالمستخرجة» لمحمد العتبي، و«الموازية» لمحمد بن المواز، وانضاف إليها: «المجموعة» لمحمد بن عبدوس، و«المبسوط» لإسماعيل بن إسحاق القاضي وغيرها⁽⁴⁾.



أما المذهب الشافعي فقد كانت له مزية عن غيره حين تولّى الإمام نفسه تدوين فقهه في كتب منها الكبير ككتاب «الأم»، ومنها ما هو دون ذلك؛ «كالرسالة»، و«إبطال الاستحسان»، وغيرهما؛ فضلا عن كتب أصحابه وتلاميذه⁽¹⁾.

أما الإمام أحمد فقد دوّن تلاميذه أغلب آرائه في كتب المسائل؛ وهي كتب جمعت أجوبته عن أسئلة تلاميذه في الفقه، على نحو قريب من المدونة التي يفخر بها المالكية إلا أنّها أصغر حجماً؛ لكنّها بمجموعها تعتبر كبيرة وواسعة؛ حيث يجد المتتبع كتباً شتى تحت عنوان «مسائل الإمام أحمد» برواية ابنه عبد الله، وبرواية أبي داود، والأثرم، وابن هانئ، وإسحاق الكوسج، والخلّال وغيرهم⁽²⁾.

إنّ أهمّ ما تحظى به هذه المدونات الفقهية هو: وضوح العبارة، وغناها بالتعليق وقوّة الاستدلال، إضافة إلى اعتمادها على الاستدلال من الكتاب والسنة وإن تباينت في مقدار الاستدلال. والخاصية التي تلفت نظر الدارس هي توافرها على مقدار كبير من روح الاستقلال لدى تلاميذ هؤلاء الأئمة؛ فقد خالف تلاميذ أبي حنيفة إمامهم في نحو ثلثي المذهب، وما من إمام إلا وكان لتلاميذه آراء استقلّوا بها عنه، وخالفوه فيها، وتبنّوا آراء جديدة ارتأوا أنّها أقرب إلى الدليل أو إلى روح التشريع ومنطقه، أو أنّها أنسب لزمانهم والظروف التي أفتوا فيها؛ بل إنهم لم يكونوا ينتسبون إلى مذاهبهم هذا الانتساب التقليديّ الذي شاع بعد المائة الرابعة؛ وإنّما كانوا يجتهدون وفق ما ورثوه عن أئمتهم⁽³⁾؛ خاصة وأنّ



القرون الأربعة الأولى كانت تزخر بعدد غير قليل ممن وصفوا بأنهم مجتهدون اجتهداً مطلقاً؛ أمثال الثوري، وابن جرير، وأبي ثور، وابن راهويه، والليث بن سعد وغيرهم.

وإنّ ضمور ظاهرة «الاجتهاد المطلق» بعد استقرار المذاهب الفقهية في القرن الثالث كان له ما يسوّغه؛ فإنّ معظم مسالك الاجتهاد وطرائقه وخططه وأدلّته قد تضمّنتها الأطر المعرفية للمذاهب الفقهية الأربعة في الجملة، واستوعبها تراث الفقهاء الأربعة أصولاً وفروعاً.

ولئن كان الرأي في صدر الإسلام قد انطلق من روح التشريع العامة بشكل عام، وصدر بطريقة لا خضوع فيها لقيود الصناعة والتكلف؛ فإنّ الرأي بعد هذا العصر قد استخلص من منطق التشريع ومن تجربة الممارسات الاجتهادية الواقعية قيوداً وقواعد احتضنها باب القياس باعتباره وسيلة للرأي المنضبط - إذا قورن بغيره من أساليب الرأي -، ومع مرور الزمن صار القياس إطاراً منهجياً عاماً للرأي الفقهيّ انعتق به من تلك العفوية التي مورس بها في عصور الاجتهاد الأولى، ولم يكن اللجوء إلى تحكيم الاستحسان والمصالح وغيرهما إلا في أحوال خاصة وطارئة.

ولقد شاعت عند الجيل المؤسس للمذاهب الفقهية نزعة نقدية ذات آثار مهمة وجليلة قادها أئمة المذاهب وتلاميذهم؛ فقد ألف القاضي أبو يوسف كتاب: الردّ على سير الأوزاعي، وآخر في اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، ويؤلف محمد بن الحسن الشيباني كتاب الحجة على أهل المدينة، ويؤلف الإمام الشافعي كتابيه في اختلاف مالك، واختلاف العراقيين⁽¹⁾؛ غير أنّ هذه النزعة خفت بعد هذا العصر، كما خفت معها إلى حدّ ما ذلك الأدب العالي في الخلاف الفقهيّ الذي كان سمة منهجية لخلاف الفقهاء في مرحلة نشأة المذاهب الفقهية.



بمجيء المائة الرابعة كان الفقه قد اتشح بنوع من الخصائص والمزايا امتاز بها عما كان قبلاً؛ فقد خفت نزع الاستقلال والاستدلال، وشاع الجدل والخلاف، وظهر التعصب والجمود والتقليد، وسيطرت روح النقل والاستظهار؛ وقد كان من أسباب ذلك كله ضعف الدولة العباسية وانقسامها وانشغالها عن دعم الحركة العلمية، وضعف مؤسسة القضاء التي كانت تحرك هم الفقهاء للاجتهد والنظر. وانحصرت أغلب جهود فقهاء المذاهب في هذه الفترة وفيما بعدها على تعليل آراء المذهب، والترجيح بين الأقاويل والروايات المختلفة في المذهب، وعقد المناظرات في نصرة المذهب وإظهار فضله على غيره.

ولم تقتصر عيوب هذا الجمود والتقليد في ظاهرة الانكفاء على المذهب أو آراء الإمام المتبوع، أو المحاماة عن فقه المذهب والدفاع عنه؛ وإنما جاوزتها إلى الغض من الأئمة الآخرين، والنيل من مكانتهم الفقهية، والدخول في ألوان من الملاحاة والطعن التي لا تليق بمن صدرت عنه ولا بمن صدرت ضده.

قال ابن تيمية في بيان ما آلت إليه ظاهرة التعصب هذه: «وبلاد المشرق من أسباب تسليط الله التتر عليها كثرة التفرق والفتن بينهم في المذاهب وغيرها؛ حتى تجد المنتسب إلى الشافعي يتعصب لمذهبه على مذهب أي حنيفة حتى يخرج عن الدين، والمنتسب إلى أي حنيفة يتعصب لمذهبه على مذهب الشافعي وغيره حتى يخرج عن الدين؛ والمنتسب إلى مالك يتعصب لمذهبه على هذا وهذا: وكل هذا من التفرق والاختلاف الذي نهي الله ورسوله عنه»⁽¹⁾.

أما بعد سقوط بغداد فقد تميز الفقه بالجمود المطلق، والتقليد التام، والاقتصار على الحفظ والاختصار الذي بلغ في بعض الأحيان حد الإلغاز، والإغراق في الاعتماد على



شرح المختصرات الفقهية وحواشيها وتقريراتها التي تأتي في سياق حلّ العبارات والتراكيب، وتفكيك معاني الألفاظ والأساليب؛ حتى أصبحت الملكات كليلية ضعيفة، والمواهب الفقهية واهنة أو ميتة.

إنّ هذا الجمود الذي اعتري حركة الفقه يعتبر أطول مرحلة من مراحل تاريخ الفقه الإسلامي؛ فقد امتدّت منذ منتصف القرن السابع الهجري إلى أواخر القرن الثالث عشر تقريباً. ومن الإنصاف القول إنّ هذه المرحلة قد وُجدت فيها جهود في غاية الأهمية في خدمة الفقه؛ خاصة تلك المطوّلات التي جمعت أنصر الآراء والفتاوى؛ كالفتاوى الهندية والبرازية والخانية والتتارخانية لدى الحنفية، ولها في المذاهب الأخرى نظائرها التي لا تقلّ عنها أهمية.

وبذكر كتب الفتاوى يتعيّن الإشارة إلى محاولات جليّة للتهوؤ بتجديد الفقه والدين جملة؛ على نحو ما تمّ على يدي الإمام ابن تيمية وتلاميذه؛ وفتاوى ابن تيمية التي يتداولها الناس إلى يومنا خير دليل على قيمة ذلك الجهد الجبار لإحياء الشريعة أصولاً وفروعاً، ويليها في القيمة كتب تلميذه ابن قيم الجوزية؛ صاحب زاد المعاد وإعلام الموقعين وغيرهما.

ومّا يتّصل بذلك جهود فقهاء اليمن في أواخر القرن الثاني عشر والثالث عشر الهجريين؛ فقد حاول أمثال الصنعائيّ والشوكانيّ وغيرهما تحطيم أغلال التقليد والجمود؛ ومهدت تلك الجهود -رغم تجاوزاتها المنهجية- لحركة التهوؤ والإحياء التي ظهرت في عصرنا؛ الذي عرف اعتناقاً من ظلمات التقليد المذهبي والجمود المطبق.

وإنّه مهما يكن شأنُ التحلّف الفقهيّ الذي كان وراء دعوات الإصلاح والتّجديد وكسر الجمود؛ فإنّ من الأهمية بمكان التذكير بأنّ الجمود الذي تحلّل مسارب كيان الأمة الحضاريّ لم يكن نتيجةً للمذهبية الفقهية؛ إذ لو لم تكن هذه المذاهب موجودةً لكان لهذا الجمود مظاهر أخرى وتداعيات لا صلة لها بالمذهب البتّة؛ وإنّما كانت له أسباب أخرى أهمّها:-



1. التّعصّب الشّامل الذي أصاب العقليّة المسلمة بالشّلل وضمور الإبداع.
2. الفساد السّياسيّ والصّراع على السّلطة وضعف الدّولة الإسلاميّة بسبب ذلك الفساد والصّراع.
3. ضعف مناهج التّكوين وتخلّفها عن مقضيات التّحدّيات الدّاخلية والخارجية الجديدة التي استجدّت في تلك العصور.
4. روح السّلبيّة التي استشرت في المجتمع الإسلاميّ بسبب معاناته في مجالات السّياسة والاقتصاد والاجتماع.
5. ويمكن المجازفة بالقول بأنّ من أسباب ذلك إضفاء سمة القطع العقديّ على مسائل الفقه الاجتهاديّة طرداً لخصائص الفقه الشّعائريّ القطعيّة على جميع مسائل الفقه الأخرى. والواقع يشهد أنّ كل أمة لديها قانونٌ يحكمها لا تتعصّب لمقرّراته وجزئياته بذاتها بمقدار ما تحرص على تفعيله وتمكينه من تحقيق مصالحها وحفظ نظامها وانتظامها؛ فإذا تقاصر عن تحقيق مصالحها أعادت النّظر فيه، واستحدثت لمصالحها ما يليق بها من قوانين وما يضمنها من تشريعات، وذلك نابعٌ من اعتبارها للفقه المنظّم لشؤون الحياة ومصالحها شأنًا دنيويًّا محضاً؛ رغم ما في هذا التّعميم من خطأ وانحراف عن هداية الوحي.
- وإنّ من الحقّ القول بأنّ التّمذهب الفقهيّ قد حفظ على الأمة دينها، ونظّم حركة الاجتهاد الفقهيّ، ووطّد دعائم الاستقرار في جميع مجالات الحياة، وأتاح للأمة أن تُبدع ضمن معادلة الثّوابت والمتغيّرات، وتقطع الطّريق على المغرضين وحكّام السّوء والفرق الضّالة أن تتلاعب بالدّين، أو تسعى في حرم مقوّمات المشروعيّة في دين الأمة، والتّحلّل من ريقه التّكاليف والأحكام تتبّعاً للرّخص وشواذّ الآراء المهجورة والأقاويل النّاذة.



ولقد لخص الشاطبي هذا المعنى بقوله: «إذا صار المكلف في كل مسألة عنت له يتبع رخص المذاهب، وكل قول وافق فيه هواه؛ فقد خلع ربة التقوى، وتمادى في متابعة الهوى، ونقض ما أبرمه الشارع، وأخر ما قدمه»⁽¹⁾.

وفي السياق نفسه يؤكد ابن الصلاح -المحدث الفقيه- على خطورة التخيّر بين الفتاوى وتتبع ما يناسب هوى المكلف من أقوال المذاهب بقوله: «لو جاز اتباع أي مذهب شاء؛ لأفضى إلى أن يلتقط رخص المذاهب متبعاً هواه، ومتخيّراً بين التحريم والتجوز، وفي ذلك انحلال ربة التكليف»⁽²⁾.

المطلب الثاني: تمذهب الدولة وأثره في السلطتين التشريعية

والتنفيذية:

بعد أن تبلورت المدارس الفقهية الكبرى على امتداد الرقعة الإسلامية؛ أصبح الشكل الغالب للنشاط الفقهي هو الاجتهاد وفق الأصول العامة لهذه المذاهب، وغدا الفقيه يمارس حرّيته الفقهية واجتهاده ضمن الأطر العامة والمنهجية المتقرّرة فيها، خاصة ما تمّ على أيدي تلاميذ الأئمة المؤسسين؛ فقد كانت السمة الغالبة على هؤلاء أنهم أصحاب استقلال فكري، وذوو نفوسٍ تنشد الحق وتعتقه وإن خالف ما درجوا عليه؛ وهو ما حافظ على حيوية الاجتهاد الفقهي خلال القرون الأربعة الأولى؛ حتى تغيّرت الحال فيما بعد، ونجمت ظاهرة التقليد والاقتصار على أحد المذاهب الفقهية الأربعة؛ ويعبر عبد الرحمن بن خلدون عن هذه الحال بقوله: «ووقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة، ودرس المقلدون لمن



سواهم، وسد الناس باب الخلاف وطرقه لَمَّا كثر تشعّب الاصطلاحات في العلوم، ولما عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد، ولما خشي من إسناد ذلك إلى غير أهله، ومن لا يوثق برأيه ولا بدينه، فصرّحوا بالعجز والإعواز، وردوا الناس إلى تقليد هؤلاء، وحظروا أن يتداول تقليدهم لما فيه من التلاعب.. ومُدّعي الاجتهاد لهذا العهد مردود منكوص على عقبه مهجور تقليده»⁽¹⁾.

وما من شك في أنّ بداية ظهور نزعة التّمدّج قد كانت على أيدي تلاميذ الأئمة؛ فقد كان الحرص على تدوين أقاويل الأئمة، وتسجيل أجوبتهم وآرائهم؛ شكلاً من أشكال التّمدّج، وفاتحةً لمنهج تشريعيّ جديد يقوم على المذهبية الفقهية التي تتبنّى منهج الإمام المؤسّس في النّظر والاجتهاد، وتتبع طريقته في الاستنباط والتّفريع والإفتاء؛ إلّا أنّ أهمّ ما يمكن تسجيله عن هؤلاء هو أنّهم لم يعرفوا التّعصّب الذي ظهر فيمن بعدهم من أتباع المذاهب، وإنّما كان نوعاً من أنواع الاجتهاد المحصور في دائرة التّراث المقبول من السّنن والآثار والاجتهادات الفقهية.

ورغم صعوبة تعيين تاريخ معيّن لنشأة التّمدّج إلّا أنّ ابن حزم الظّاهريّ قد جزم - في سياق إنكاره للتّقليد وأهله - بأنّ ظاهرة التّمدّج نشأت بعد عام 140هـ؛ وفي هذا يقول: «هذه البدعة العظيمة -عني التّقليد- إنّما حدثت في النّاس، وابتدئ بها بعد الأربعين ومائة من تاريخ الهجرة، وبعد أزيد من مائة عامٍ وثلاثين عاماً بعد وفاة رسول الله...»⁽²⁾.

على أنّ سيطرة بني العبّاس على الحكم عام (132هـ/750م) واستقرار الحكم لهم قد أحوجهم إلى اتّخاذ التدابير اللازمة للمحافظة على دولتهم وتنميتها وتوسيع رقعتها؛ وكان



من تلك التدابير أُنْهَم اعتمدوا على فقهاء العراق -عاصمة حكمهم- في إدارة شؤون الدولة وتولّى مناصب الإفتاء والقضاء فيها؛ وكانت هذه الرعاية العباسية لفقهاء العراق يومئذ هي البداية الحقيقية لتطور الفقه المذهبي أولاً، ولتطور فقه الشؤون الاقتصادية والاجتماعية والحضارية ثانياً.

وإذا أخذنا المذهب الحنفي باعتباره الأول ظهوراً على سبيل المثال؛ فإننا نجد أنّ تولّى أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم القضاء لهارون الرشيد أول شكلٍ من أشكال التّمدّج الرسمي؛ وإن كان يخلو من الإلزام المعلن والإجبار الرسمي لسائر الرّعية باتّباع المذهب الحنفي الذي هو مذهب القاضي الأعلى للدولة العباسية؛ أو مذهب وزير العدل بتعبيرنا المعاصر؛ فقد كان هارون الرشيد لا يولّي القضاء في العراق وخراسان والشّام ومصر إلّا من أشار به القاضي أبو يوسف -رحمه الله-⁽¹⁾؛ وهو ما يعني إعلاناً غير مباشر للتّمدّج من طرف الدولة، خاصّة وأنّ أبا يوسف قد جعل من الفقه الحنفي فقهاً رسمياً، وكان طلابه هم النّخبة التي يختار منها قضاة الأمصار ووجوه الدولة في سائر الأقطار؛ حتى صار النّاس يسمّون مذهب أبي حنيفة مذهب السّلطان⁽²⁾.

وكما كان هذا بدايةً لظاهرة التّمدّج الرسمي في مركز دولة الخلافة وما يدخل تحت حكمها وسيطرتها؛ فإنّ دولة بني أميّة في الأندلس ومعها أهل أفريقية قد اختاروا مذهب مالك بن أنس، وإن كان حمل النّاس على الأخذ بمذهبه بشكلٍ رسمي وإجباري قد ظهر أولّ مرّة حين حمل هشام بن عبد الرّحمن بن معاوية الأمويّ أهل الأندلس -في عشر السّبعين



ومائة من الهجرة - على مذهب مالك، وأخضع القضاء والفتيا لمقتضاه، وقد كان ذلك في حياة الإمام مالك - رحمه الله -⁽¹⁾.

روى المقدسي في هذا المقام حادثة مفادها أنه تناظر الفريقان - أصحاب أبي حنيفة وأصحاب مالك - يوماً بين يدي السلطان - هشام بن عبد الرحمن - فقال لهم: من أين كان أبو حنيفة؟ قالوا: من الكوفة؛ فقال: ومالك؟ قالوا: من المدينة؛ قال: عالم دار الهجرة يكفيننا! فأمر بإخراج أصحاب أبي حنيفة، وقال: لا أحب أن يكون في عملي مذهبان⁽²⁾.

وقد أورد ابن القوطية حادثة تفسر هذا الموقف من هشام بن عبد الرحمن؛ حيث يذكر أن فقيه الأندلس زياد بن عبد الرحمن اللخمي - جد بني زياد القرطبيين - رحل بعد عام من ولاية هشام بن عبد الرحمن إلى الشرق، فلما صار بالمدينة، ووصل إلى مالك بن أنس - رحمه الله - سأله عن هشام؛ فأخبره عن مذهبه، وحسن سيرته: فقال مالك: ليت الله زين سمتنا بمثل هذا⁽³⁾؛ ومن المؤكد أن قوله مالك هذه قد بلغت هشاماً بعد عودة زياد إلى الأندلس؛ وأن تساؤله السابق كان تقريرياً يريد أن يعلن فيه عن خيار استراتيجي يتعلق بوجهة الدولة وبمراجعتها في باب التشريع والقضاء.

وباستنطاق المصادر المتصلة بالحادثة؛ نجد رسالة للحكم المنتصر بالله نقلها الونشريسي بقوله: «وبحسب هذا المعتقد كتب الحكم المنتصر بالله إلى الفقيه أبي إبراهيم -



كان الحكمُ رحمه الله - ممن بحث عن أحوال الرجال ونقروا عن أخبارهم تنقيراً لم يبلغ فيه شأوه كثيرٌ من أهل العلم...؛ فقال في كتابه المذكور: وكلُّ من زاغ عن مذهب مالك، فإنه ممن رينَ على قلبه وزينَ له سوء عمله، وقد نظرنا طويلاً في أخبار الفقهاء، وقرأنا ما صنّف من أخبارهم إلى يومنا هذا، فلم نر مذهباً من المذاهب غيره أسلم منه؛ فإنّ فيهم الجهميّة والرافضة والخوارج والمرجئة والشّيعية، إلّا مذهب مالك، فإنّا ما سمعنا أنّ أحداً ممن تقلّد مذهبه قال بشيءٍ من هذه البدع؛ فالاستمساكُ به نجاة إن شاء الله تعالى»⁽¹⁾.

وفي الضّفة الجنوبية للأندلس كان الأمر منذ بدايات دولة بني الأغلب يدور بين مذهب أبي حنيفة ومالك؛ حيث قام الأمير زيادة الله الأوّل بن إبراهيم بتولية قاضيين أوّلهما حنفي، والثاني مالكي؛ وهما أبو محرز محمّد بن عبد الله الكناني الذي كان قاضياً منذ عهد عهد إبراهيم بن الأغلب والد الأمير زيادة الله سنة (191هـ/806م)، والثاني أسد بن الفرات بن سنان وكان ذلك سنة (203هـ/818م)⁽²⁾، وقد تكرّرت ظاهرة وجود مذهبيين خلال عصر الأغالبة⁽³⁾؛ وذلك راجع فيما يبدو إلى أنّ دولة الأغالبة في أفريقيّة كانت تمثّل الخلافة العبّاسيّة التي رفعت لواء الفقه الحنفيّ في شؤون التشريع والقضاء.

غير أنّ الأمر اختلف عندما تولّى المعزّ بن باديس أمرَ أفريقيّة سنة 407هـ؛ حيث جعل المذهب المالكيّ مذهباً رسمياً للدولة والشّعب بعد أن كان المذهب مضطهداً أيّام العبيديّين⁽⁴⁾، ويقدم ابن خلّكان وصفاً لترسيم المذهب المالكيّ في أفريقيّة يقول فيه: «وكان



مذهب أبي حنيفة -رضي الله عنه- بأفريقيّة أظهر المذاهب، فحمل المعزّ المذكور جميع أهل المغرب على التمسك بمذهب الإمام مالك بن أنس -رضي الله عنه-، وحسم مادة الخلاف في المذاهب، واستمرّ الحال في ذلك إلى الآن⁽¹⁾.

وقد كان هذا الإجراء صدى لاستقرار المذهبيّة الصّرفة لدى أهل المذاهب في أواخر القرن الرابع الهجريّ، فقد كان اتّباع المذاهب الأربعة يتميّز بنوع من الحرّيّة والاجتهاد ضمن أطر المذهب ووفق أصوله وقواعده، وربّما بالخروج عنها ممّن يتّصفون بأهليّة النّظر والاجتهاد، أمّا بعد القرن الرابع فإنّ الفقه قد انتظم في دائرة المذهبيّة المغلقة في الأغلب الأعم⁽²⁾.

ونخلص من هذا إلى أنّ تمذهب الدّولة بمذهب معيّن؛ بدأ أولاً على شكل اختيار غير ملزم؛ ثمّ أصبح فيما بعد أمراً ملزماً؛ بل شعاراً من شعارات الدّولة، وجزءاً من مراسمها ونظمها العامّة. وتدرّجياً وجدت المذاهب الفقهية سبيلها إلى التّفوذ الرسميّ بحسب مواتاة الظروف وتغيّر الأسباب التاريخيّة؛ خاصّة ما يتّصل منها بعوامل السياسة والحكم.

وقد كان تبني الدّولة لمذهب من المذاهب الفقهية في التشريع والقضاء والتنفيذ سبباً في وجود ظاهرة انتقال الفقيه من مذهب إلى المذهب الرسميّ القائم في بلده، رغم أنّ هذا لم يكن هو الدّافع الأوحّد الذي يفسّر هذا الانتقال⁽³⁾.

وقد لاحظ ابن حزم الظّاهري أثر الرّعاية الرسميّة في انتشار المذاهب الفقهية فقال: «مذهبان انتشرا في بدء أمرهما بالرّئاسة والسّلطان؛ مذهب أبي حنيفة .. ومذهب مالك



عندنا بالأندلس»⁽¹⁾، وإذا كان ابن حزم كعادته قد لاحظ الجانب الظاهر من صلة الدولة بالمذهب وهو كون المذهب قد حظي برعاية الدولة له مما ضمن بقاءه واستقراره؛ غير أنه لم يتحدّث عن أثر المذاهب الفقهية نفسها في ازدهار الدولة واستقرار مؤسساتها وحفظ نظامها كما هو الحال في الواقع ونفس الأمر.

ويصوّر أحمد بن يحيى الونشريسي حال السلطات المتعاقبة على حكم بلاد المغرب الإسلامي وحال شعوبه مع مذهب مالك بقوله: «إنّ أتباع أهلها لمذهب مالك -رضي الله عنه-، والتزامهم الأخذ بقوله وقول أصحابه، ومنع ملوكها وأمرائها الناس من الخروج عنه؛ أمرّ هو من الشهرة بحيث لا يحتاج إلى استشهاد عليه؛ حتى إنّه لم يُحفظ عن أحد من أهل العلم بالمغرب الخروج من مذهب مالك، ولا الأخذ بغيره من المذاهب، وكلّ من رام شيئاً من ذلك، أو جنح إليه-: لقي الإنكار لعلمه، والتسفيه لحلمه ما لم يكن له به قبل»⁽²⁾.

ويمكن القول إنّ خصوبة الأصول والقواعد التشريعية في المذهبين الحنفي والمالكي بشكل أوضح ممّا هو في غيرهما ترجع إلى أنّ طبقة المؤسّسين والمجتهدين في مذهب الإمامين أبي حنيفة ومالك كانت تشارك في توجّهات الدولة وقراراتها السياسية والقضائية كما هو حالهم في العراق والأندلس وغيرهما من البقاع؛ حيث كان الوعي السياسي الذي تضيفه الممارسة العملية المباشرة للسلطة والاحتكاك بدوائرها إلى عقل الفقيه قد زاد فقهه نضجاً ومرونةً وواقعيةً واتساعاً؛ فضلاً عن أنّ بيئة العراق والأندلس كانتا حاضنتين قبل الإسلام لنظم حضارية شكّلت قاعدة الأعراف والتقاليد لشعوبها حتى بعد استقرار الإسلام فيها؛ بينما كان الاجتهاد خارج هذين المذهبين يسعى إلى البقاء ضمن دائرة أضيق؛ على النحو



الذي يفسره موقف بعض الفقهاء المجتهدين الأوائل -مثلاً- من بعض الأصول التشريعية، ويظهر أيضاً في كثير من الآراء الفقهية عند أعلام الفقه في ذلك العصر، وقد تميزت بكونها شروحاً نظريةً للفقه الموروث عن فقهاء صدر الإسلام ولأصوله الأثرية.

ومن الجدير بالتنويه هنا أنّ سجالات دار بين فقهاء الحجاز والعراق سببه إصرار كل من المدرستين على الاحتفاظ بخصائصها الفقهية المستمدة من انسجامها مع ميراثها من الأحاديث والآثار التي رواها الأسلاف، ومن تفاعلها مع بيئتها؛ ولا شك أنّ بين البيئتين من البون ما لا يخفى.

وقد أفضى هذا السجال إلى شيء من الملاحاة التي حملت فقيهاً كبيراً كالشافعي - وهو المختك بأعلام المدرستين- على استخلاص القواعد المنهجية التي تقلل الخلاف بين الفقهاء، وتقرب بين منازعهم الفقهية في الفروع والمسائل التي كانت مجلى اختلافهم يومئذ؛ مما أدى به عقب تأصيلاته النظرية إلى كتابات فقهية ذات قيمةً تشريعيةً عاليةً مهدت لإنشاء مذهب فقهي عُرف باسمه فيما بعد.

وإذا كانت السلطة التشريعية في التاريخ الإسلامي تتمثل في الفتوى الفقهية والسياسية الصادرة عن فقهاء الدولة الذين كانوا من مذهب واحد في الأغلب، وكان أغلبهم فقهاء متمرسين بواقعهم؛ فإن سلطة التنفيذ تمثلت في رجال الدولة الذين كانوا يسهرون على إدارة شؤونها بما يتوافق مع ذلك الفقه المكوّن للنظام العام فيها، وكان بقاؤهم في مناصبهم ووظائفهم مرهوناً بمدى وفائهم لمقررات ذلك الفقه وتطبيقهم للفتاوى المذهبية التطبيق الحسن؛ وكلّ شذوذ عن هذا الأصل - وإن تكرر وطال زمنه- فإنه استثناء صنفه تاريخ أمتنا في خانة الظلم والضعف وخيانة الأمانة.

على أنّ من أهم مظاهر سيادة المذهبية الفقهية في مجالات السلطة التشريعية تلك التأليف الفقهية التي كانت تُكتب للخلفاء والسلاطين في الدولة الإسلامية، أو يطلبون من العلماء كتابتها لاعتمادها في تنظيم شؤون الدولة، وهي تأليف لم تقتصر على تدوين مسائل



العبادات والمعاملات والجنايات فقط؛ وإنما كان كثير منها يتناول أعماق قضايا السياسة الشرعية ونظم الدولة وترتيبها الإدارية والاقتصادية والعسكرية، وعلى أحكام رئاسة الدولة الإسلامية وما يشترط فيها، وعلى تقرير ما يتعلق بالسلطات الثلاث وغيرها من شؤون الدولة وقضاياها على النحو الذي تمثله كتب «الأحكام السلطانية» و«آداب الملك» و«أحكام الولايات» و«الخراج» و«الأموال» و«نظام الجنود» وغيرها من التسميات⁽¹⁾.

وإذا كان من اللازم استعراض أمثلة على تلازم التنظير السياسي بالفقه المذهبي؛ فبإمكاننا ملاحظة ذلك الجهد الذي قام به واحد من فقهاء الشافعية في هذا الباب؛ كان جهده «المذهبي» سبباً في ظهور عملٍ علميٍّ آخر روعي فيه الخلفية المذهبية التي هي العنوان المرجعي للتنفيذيين في الدولة الإسلامية خلال ذلك العصر؛ فقد ألف الفقيه الشافعي الكبير أبو الحسن علي بن محمد الماوردي (ت 450هـ/) كتاب «الأحكام السلطانية» الذي صرح بأنه كتبه بناء على طلب السلطة الرسمية منه؛ حيث جاء في مقدمته ما نصّه: «ولما كانت الأحكام السلطانية بولاة الأمور أحق، وكان امتزاجها بجميع الأحكام يقطعهم عن تصفّحها مع تشاغلهم بالسياسة والتدبير؛ أفردت لها كتاباً امتثلت فيه أمر من لزم طاعته»⁽²⁾.

وقد تناول الماوردي في كتابه هذا أغلب شؤون نظر الدولة في عصره؛ موزعة على عشرين باباً يتعلق بعضها بعقد الوظائف وتقليدها، وبعضها بالولايات وما يرتبط بها من أحكام، وكان لقضايا المال والاقتصاد نصيب وافر من بحوث هذا الكتاب، كما كان فيه



أيضاً تفصيلات وافية لمسائل الديانة والعبادة؛ وهو أمر طبيعي في الدولة الإسلامية التي يقوم مفهومها على حراسة شؤون الدين والدنيا معاً⁽¹⁾.

ولقد ألف القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء الفقيه الحنبلي خلال هذه المرحلة الزمنية أيضاً كتابه «الأحكام السلطانية» الذي هو صدى لمباحث كتاب الماوردي الآنف ذكره؛ لكن الفرق بين الرجلين هو نفسه الفرق بين الكتابين؛ فالماوردي شافعي، وأبو يعلى حنبلي؛ ومن ههنا جاء الفرق بين كتابيهما؛ فقد كان الداعي إلى تأليف كتاب أبي يعلى هو أنّ كتاب سلفه لا يحقق الغنية لأهل مذهبه في الفقه المتعلق بتفاصيل شؤون السياسة والحكم؛ مما دفعه إلى تحرير تلك المسائل وفق مذهب الحنابلة؛ وإنّ العامل الأهم في بلورة هذا الدافع أنّ الماوردي كان قد تناول آراء الحنفية والمالكية في تحريره للمسائل الخلافية ولم يتناول مذهب الحنابلة؛ مما حدا بأبي يعلى إلى القيام بتقرير تلك المسائل كلّها على مذهب السادة الحنابلة؛ مع شيء من الاختصار والجمع وإعادة الترتيب؛ رغم أنّه لم يصرح بذلك⁽²⁾.

ومن أهمّ خصائص هذه النصوص «الفقهية السياسية» ارتباط التنظير السياسي فيها بالفروع المذهبية؛ ويظهر ذلك في كثرة التّقل عن فقهاء المذهب وعلمائه ومؤلفاته، ومنها أيضاً تمحور الاجتهاد السياسي فيها حول مصادر التّلقّي في شريعة الإسلام وانتظام حركته وفق الأطر المرجعية للفقه الإسلامي في صياغته المذهبية.

ولعلّ من أهمّ أسباب بروز «الزّعة المذهبية» في هذه التّأليف هو أنّها كانت موجّهة باعتبارها تشريعات إلى السّلطة التّنفيذية التي مهمتها إجراء تلك الأحكام والفتاوى على الواقع. ويكاد الأمر يختلف تماماً حين يكون التنظير الفقهي السياسي مراعى فيه الأفق الملّي



لا التنفيذ الإجرائي؛ ومن كان يؤلف لتقرير الإيالات المصيرية للأمة لا تعنيه صرامة الصياغات الفقهية المذهبية بمقدار ما يعنيه تقرير الكليات العامة وقواعد سياسة التشريع التي هي مناط نظام الأمة لا الفئة، وحاجة الكل لا الجزء، ومطلب المجموع لا الجماعة.

وفي طليعة من يمثلون هذا المسلك -خلال هذه المرحلة التاريخية نفسها- إمام الحرمين الجويني؛ الذي ألف كتابه «غياث الأمم عند التياث الظلم»⁽¹⁾ غير ملتزم لرسم المذهبية الفقهية في تأصيلاته لمباني الفقه السياسي؛ لكنه مع ذلك لم يخرق مرجعيتها المستقرة ونظامها التشريعي الجامع، وقد تولى بنفسه بيان الإطار المنهجي الذي ارتسمه في التأليف بقوله: «لست أحاذر إثبات حكم لم يدونه الفقهاء، ولم يتعرض له العلماء؛ فإن معظم مضمون هذا الكتاب لا يُلَفَى مُدَوَّنًا في كتاب، ولا مُضَمَّنًا لباب؛ ومتى انتهى مساق الكلام إلى أحكام نظمها أقوام، أخلتها على أربابها وعزيتها إلى كتابها؛ ولكي لا أبتدع ولا أخترع شيئاً؛ بل ألاحظ وضع الشرع وأستثير معنى يناسب ما أراه وأتحراه، وهكذا سبيل التصرف في الوقائع المستجدة، التي لا توجد فيها أجوبة العلماء مُعَدَّة»⁽²⁾.

ولقد دأب الفقهاء الممارسون في كل مذهب على مراعاة مرجعيتهم المذهبية عند بيان التفاصيل والجزئيات والفروع الفقهية في التأليف السياسي، وإن راعوا في رسم الكليات العامة وتقريرها الأفق الملي انطلاقة من اعتبار الفقه السياسي في الإسلام مرتبطاً بمصلحة الأمة من حيث هي أمة؛ ولا ينتصر للمذهب الذي يمثل أنصاره جزءاً منها فحسب.



وبين رعاية الكليات الناطمة للمجموع وبين مراعاة الفروع الفقهية المذهبية تسير أغلب تأليف الفقه الذي عالج شؤون الدولة والسياسة؛ وهي كثيرة في تراثنا الفقهي⁽¹⁾.

المطلب الثالث: سلطة القضاء في ظل المذهبية الفقهية:

طوال عصر الخلافة الراشدة وفيما بعده إلى نشوء دولة بني العباس كان إسناد منصب القضاء وغيره من المناصب لا يراعى فيه إلا العدالة والكفاءة في شخص القاضي أو المتولي، ولم تكن المذاهب قد تبلورت بعد في ذلك العصر، وحتى حين ظهر مؤسسو المذاهب الفقهية كان يغلب عليهم التورع عن فرض آرائهم واجتهاداتهم على الرعية حين أتيحت لهم فرص فرضها عليهم؛ وقد كان لهذا التواضع الكبير دواعيه وأسبابه المختلفة؛ غير أنه يبين بُعد نظرهم وعمق استيعابهم للظروف التي كان معظمها ينبئ عن عدم استقرار حركة التدوين للسنة النبوية والفقه معاً، كما لم تتقرر الاتجاهات الفقهية في شكل مذاهب إلا بعد وفاة الأئمة المؤسسين.

ومن أمثلة ذلك ما حدث به محمد بن عمر؛ قال: «سمعت مالكا يقول: لما حج المنصور دعاني فدخلت عليه، فحدثته، وسألني فأجبتة؛ فقال: عزمْتُ أن أمرُ بكتبك هذه -يعني الموطأ- فتُنسخ نسخاً، ثم أبعث إلى كلِّ مصرٍ من أمصار المسلمين بنسخة، وأمرهم أن يعملوا بما فيها، ويدعوا ما سوى ذلك من العلم المحدث، فإني رأيتُ أصل العلم رواية أهل المدينة وعلمهم. قلتُ: يا أمير المؤمنين، لا تفعل! فإنَّ الناس قد سيقَت إليهم أقاويل، وسمِعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كلُّ قوم بما سيق إليهم، وعملوا به، ودانوا به؛ من اختلاف



أصحاب رسول الله ﷺ وغيرهم، وإن رَدَّهم عمَّا اعتقدوه شديد، فدَع النَّاسَ وما هم عليه، وما اختار أهل كلِّ بلدٍ لأنفسهم. فقال: لعمري، لو طأوعتني لأمرتُ بذلك»⁽¹⁾.

وقبل ذلك اتَّفَق للإمام أبي حنيفة أن أُرِيدَ على القضاء؛ فرفضه بشدَّة، وقاومَ إصرار السُّلطة حينها على تولِّيهِ ذلك المنصب؛ وكان من شأنه أن دفع ثمن هذا الامتناع والإباء، فسُجِن، وناله من الأذى شيء كثير.

فقد جاء في ترجمته أنَّه حين عرض عليه يزيدُ بن عمر بن هبيرة -والي العراق في أواخر عهد بني أمية- قضاء الكوفة أبي وامتنع؛ فحلف ابن هبيرة إنَّ هو لم يفعل ليضربنَّه بالسياط؛ فضربه مئة سوط وعشرة أسواط؛ في كل يوم عشرة أسواط، و هو على الامتناع، فلمَّا رأى ذلك حلَّى سبيله⁽²⁾.

وقد تكرَّر من أبي حنيفة رفض القضاء في بداية الدولة العبَّاسيَّة؛ فقد عرض عليه أبو جعفر المنصور أن يتولَّى له القضاء فأبى؛ فحلف عليه ليفعلنَّ، فحلف أبو حنيفة ألاَّ يفعل، فقال الربيع بن يونس -حاجب المنصور- لأبي حنيفة: ألا ترى أمير المؤمنين يحلف؟! فقال أبو حنيفة: أمير المؤمنين على كفَّارة أيمانه أقدرُ مِنِّي على كفَّارة أيماني، وأبى أن يلي له القضاء⁽³⁾.

ولئن كان هذا التَّشجُّع قد نجمَ عن ظروف الفتن وأجواء التَّمرد التي سادت تلك المرحلة الحرجة من تاريخ أمَّتنا السِّيَاسيَّة؛ غير أنَّ الأمور لم تلبث أن استقرَّت نسبياً، وانصرف



الخلفاء والولاة إلى بناء مؤسسات الدولة وتنظيم شؤونها، وصادف ذلك انتظام للاجتهاد الفقهي في أوعية المذاهب التي انتشرت في الأمصار، وارتضاها الناس، وصاروا يحتكمون في شؤونهم إلى فقهاءها وأعلامها.

وحين استقر وضع هذه المذاهب في علاقتها مع سلطة الخلافة، أصبح النظام الإداري في مختلف الدول التي قامت على امتداد الرقعة الإسلامية يتبنى الوعاء المذهبي لسلطة القضاء، وقد سبقت الإشارة إلى كيفية بروز ظاهرة التمدد في القضاء منذ تولي أبي يوسف صاحب أبي حنيفة القضاء للخليفة العباسي هارون الرشيد، وكيف أصبح تعيين قضاة الأمصار يرجع إليه بالدرجة الأولى⁽¹⁾.

على أن تولية السلطة لفقهاء مذهب ما في سلك القضاء وغيره من وظائف الدولة؛ كثيراً ما كان يتبعها حرص أتباع ذلك المذهب على استقرار تلك الوظائف في أيديهم وأيدي تلامذتهم وأتباعهم، وهو ما يفسر بقاء بعض الفقهاء قاضياً لعدة خلفاء أو ولاة في الدولة⁽²⁾.

ومن الضروري القول إن بلاد المغرب وأفريقية التي كانت تابعة اسمياً للخلافة العباسية أيام الأغلبة كانت قد أجرت نظامها التشريعي والقضائي وفق مذهبي الإمامين أبي حنيفة ومالك⁽³⁾؛ غير أن الغلبة كانت لمذهب مالك بالنظر إلى عدد قضاة المالكية خلال هذا العصر، وبالنظر أيضاً إلى الأسماء التي تولت هذه المناصب؛ كأسد بن الفرات، وسحنون بن



سعيد، وسليمان بن عمران، وعبد الله بن سهل، وأضرابهم؛ وقد كان سحنون بن سعيد التَّنُوخِيّ في أفريقيّة وبلاد المغرب بمثابة أبي يوسف في المشرق؛ وهو ما يعني أنّه رغم كون دولة الخلافة واحدة إلا أنّ سلطة القضاء روعي فيها التعدّد المذهبي الذي أفرزه اتّساع رقعة الخلافة الإسلاميّة وانتشار المذاهب كمنهج للتّدين والتّفقه والقضاء في أقطار الدّولة الشّاسعة.

ومرور الزّمن ورسوخ ظاهرة التّمذهب لدى أغلب الفقهاء والعامة، اقتضت سنن الاجتماع وال عمران أن تلقى في منطقة واحدة أو بلدة واحدة عدّة مذاهب فقهية يتبعها النّاس؛ فقد اجتمع في مصر مثلاً المذاهب الأربعة كلّها، واجتمع في بلاد الشّام مذهب الحنفيّة إلى جانب المذهب الشّافعيّ والحنبليّ، وأصبح من التّادر أن يخلص بلد من بلاد المسلمين في عصور الخلافة لمذهب بعينه دون أن يوجد فيه غيره؛ اللّهمّ إلاّ ما كان في بلاد الأندلس التي لم يكن فيها سوى مذهب مالك؛ رغم أنّ ابن حزم الأندلسيّ قد حاول كسر هذا الطّوق دون جدوى ذات بال.

ويقدّم أبو الوفاء ابن عقيل الحنبلي تفسيراً لسبب خمول مذهب الإمام أحمد مقارنة بالمذاهب الحنفيّ والشّافعيّ في أقاليم الشّرق الإسلاميّ خلال العصور الأولى بأنّه كان نتيجة لعزوف الحنابلة عن منصب القضاء وغيره من الولايات السّلطانيّة؛ ونصّ كلامه: «هذا المذهب إنّما ظلمه أصحابه؛ لأنّ أصحاب أبي حنيفة والشّافعيّ إذا برع واحد منهم في العلم تولّى القضاء وغيره من الولايات؛ فكانت الولاية [سبباً] لتدريسه واشتغاله بالعلم، فأما أصحاب أحمد فإنّه قلّ فيهم من تعلّق بطرف من العلم إلّا ويخرجه ذلك إلى التّعبد والتّزهد - لغلبة الخير على القوم-؛ فينقطعون عن التّشاغل بالعلم»⁽¹⁾.



ومهما يكن حظُّ هذا التفسير من الدقّة فإنّ تولّي المناصب العليا كان سبباً في ازدهار المذاهب التي يعتلي أصحابها هذه الولايات؛ بل كان ذلك

سبباً في تغيير كثيرٍ من الفقهاء مذاهبهم التي درجوا عليها وعُدُّوا من أصحابها؛ خاصّة في العصور المتأخّرة التي ظهر فيها التّعصّب المذهبي، وضاعت فيها آفاق الاجتهاد، واقتصرت الفقهاء على استظهار الفروع الفقهية من أجل التبريز وتولّي المناصب⁽¹⁾.

وإذا كانت بلاد المغرب والأندلس قد استقرّت في أغلب عصورها على التّمدّج بمذهب مالك؛ فإنّ أكثر أمصار الشّرق الإسلاميّ كانت تتعايش بها عدّة مذاهب في عصر واحد؛ وفي ظلّ هذا الوضع كانت السّلاطات الحاكمة في عددٍ من الأمصار تراعي هذا التعدّد، وتجعل لأهل كلّ مذهب قاضياً من مذهبهم، وكان هذا هو الغالب في منصب القضاء، كما كان في مجال المدارس التي أنشئت لدراسة الفقه وتعليمه، على نحو ما ذكر المؤرّخون من أنّ صلاح الدّين الأيوبيّ بعد قضائه على دولة بني عبيد في مصر قام بإنشاء مدرستين فيها؛ الأولى للمالكية، والثانية للشافعية⁽²⁾.

ولقد كان من مقرّرات مذهب مالك جواز قضاء القاضي في المسجد أخذاً بما ورد في ذلك من صحيح السنن والآثار؛ حتى قال مالك في ذلك: «القضاء في المسجد من الحق والأمر القديم، وكان خلدة وقاضي عمر بن عمر العزيز يقضيان في المسجد، وأراه حسناً؛ لأنّه يرضى بالدون من المجلس، ويصل إليه الضعيف والمرأة، وهو أقرب على الناس في خصوصتهم وشهودهم، فلا يحجبون عنه»⁽³⁾؛ غير أنّ أصل رعاية المقاصد الذي هو من مباني مذهبه قد



دفع بفقهاء المذهب إلى مخالفة إمامهم في المسألة، فرأى الأندلسيون منهم ترجيح عدم القضاء في المسجد، وكان ضمن أدلتهم وعللهم أنّ في القضاء بالمسجد تضيقاً على أهل الدّمة؛ ونصّ جملة من فقهاء المالكية على أن استدعاء اليهودي للتّداعي لا يجوز أن يكون في يوم سبته، لاعتقاده حرمة العمل فيه؛ وهو ملحظٌ ينبئ عن قدرٍ كبيرٍ من التسامح والإنصاف⁽¹⁾.

وإنّ أظهر تطوّرات المذهبية الفقهية في مجال القضاء تلك التّقلّة التّوعيّة التي انتقل فيها الفقه التجريديّ الذي كان يمثّل الصّيغة القانونيّة للفقه الإسلاميّ خلال العصور المتأخّرة من مصنّفات تجمع بين فقه العبادات وفقه المعاملات والأسرة وسائر ما قرّره الفقهاء بين دفتي كتاب واحد - كما هو الحال في أغلب المختصرات الفقهية المعتمدة في المذاهب - إلى مرحلة جديدة جُرّد فيها الفقه المتعلّق بالأقضية وسائر المعاملات عن فقه العبادات والشّعائر؛ بحيث صيغ الفقه الذي عاجلها في موادّ منضبطة قُنّنت تقنياً جاهزاً للتّطبيق في مجالات السّلطين التّنفيذية والقضائية؛ وقد تمثّلت هذه التّقلّة التّوعيّة في ظهور «مجلّة الأحكام العدليّة» التي أصدرتها الدّولة العثمانية وبدأ تطبيقها رسمياً سنة (1293هـ/1876م)؛ وجاءت في شكل موادّ فقهية مقنّنة مسلسلةٍ غطّت أمّهات المسائل الفقهية التي يدور حولها اهتمام القضاء⁽²⁾.

وإذا كانت الصّيغة الفقهية منذ ظهور المختصرات الفقهية قد اعتمدت على التجريد الجامع لكلّ أبواب الفقه المعهودة، حاملة كلّ خصائص التّأليف الفقهيّ لدى المتأخّرين؛ اتّكالاً على مقدرة القضاة والمفتين على فهمها واستيعابها بحكم تخرّجهم عليها، وربّما كان



بعضهم من مؤلفيها أو شارحيها؛ فإن الصياغة الفقهية في «مجلة الأحكام العدلية» تختلف عنها من هذه الناحية؛ فقد كانت صياغتها مشتركة بين رجال الفقه ورجال القانون والسلطة التنفيذية، وكانت أيضاً موجهة إلى العاملين في مجال السلطتين القضائية والتنفيذية؛ وأغلب هؤلاء لم يكن تكوينهم العلمي شرعياً فقهياً كما كان عند من تولوا هذه المناصب في عصور خلت.

وإنه بصدد هذه «المجلة» يكون الفقه قد خطا خطوة نحو التنظيم والاختصاص لم تكتمل؛ فقد تراجع نفوذ الدولة العثمانية حتى تم القضاء عليها عام (1342هـ/1924م)، وغلب الاحتلال الغربي على أغلب بلاد المسلمين خلال القرنين الماضيين، واختارت النخب السياسية التي حكمتها بعد الاستقلال نظاماً وقوانين وضعية مستنسخة من قوانين الغرب أو الشرق، وتراجع تأثير الفقه على مجالات الاقتصاد والسياسة وما يتصل بهما، واقتصر تأثيره على مجالات الحياة الخاصة والعبادات وما في معناها.

ورغم ضмор تأثير المذهبية الفقهية على السلطات الثلاث في العالم الإسلامي؛ إلا أنها لا تزال ساجاً لمخزون الأمة الحضاري، وضمناً لولائها العميق لشرعة الإسلام، وإطاراً معرفياً لانتمائها الفكري؛ وكلُّ تموين من قيمة الفقه المذهبي أو استخفاف به لا يصب إلا في مصلحة أعداء الأمة وتحقيقاً لهوى المتربصين بالإسلام وقيمه وحضارته.

المطلب الرابع: الآثار المترتبة على استقرار المذهبية الفقهية:

كان للمذهبية الفقهية السنية فضل كبير في استقرار النظام التشريعي في الأمة، فقد شكّل ساجاً واقعياً لها من عواصف التيارات الهدامة التي انتشرت في بعض أطراف الدولة الإسلامية، بل وأنقذها من مساوئ تكرّر الاجتهاد في المسائل الفقهية النسبية دون انتهاء إلى رأي حاسم يجمع الأمة على أحكام جامعة وينشئ في نفوس أفرادها الثقة بالفقه والفقهاء، وقد استطاعت الأمة بفضل هذا الاستقرار أن تنصرف إلى الاجتهاد في شؤون



الدنيا وتحقيق التنمية التي كانت بحاجة إليها، علاوة عن استمرارها في توسيع رقعة الإسلام ونشر رسالته في مختلف أقاليم المعمورة يومئذ، وبذل علماءها وحكامها جهودهم في توظيف المنظومة الفقهية في تنظيم شؤون الأمة المختلفة وفق هدي الشريعة التي مثلتها تلك المنظومة الفقهية المذهبية، وهو ما حقق مجتمعا منسجما ومستقرا وخاضعا لمرجعية الشريعة في مبدئه ومنتهاه.

غير أنه نتج عن استقرار هذه المذهبية الفقهية وعن صرامة الفقهاء في تقريرها إلى حد الجمود ظواهر علمية شتى؛ كان من أظهرها وأعمقها أثرا في مجال الفقه وأصوله مسألة التلفيق بين المذاهب والترخص بالخلاف، وكذا مسألة اللامذهبية؛ وفيما يلي إضاءات مركزة على هاتين المسألتين:

أولاً:- التلفيق بين المذاهب والترخص بالخلاف:

هنا مسألتان مختلفتان لكنهما متواشجتان جداً؛ أما التلفيق بين المذاهب الفقهية فالمقصود به: الأخذ بالقول الأيسر في المسألة الفقهية من أكثر من مذهب من مذاهب الأئمة المتبوعين، وأما الترخص بالخلاف فالمراد به: تتبع الرخص في المسألة الفقهية الواحدة من أكثر من مذهب، ويميل كثير من الأصوليين إلى قصر معنى التلفيق بين الأقوال أو المذاهب على نحو يجمع بين مسألتين مترابطتين أو أكثر بحيث يتركب من ذلك قول لا يقره أحد⁽¹⁾.

وقد تفرعت هذه المسألة بشقيها عن أصالة المذهبية الفقهية باعتبارها المفهوم التاريخي للقانون الرسمي للدولة في الإسلام؛ فمن منع من التلفيق راعى في المنع هذا المعنى ورآه من التحايل واللعب في الشرع. أما من جوزه ورخص فيه فقد لحظ فيه نسيبة الاجتهاد الفقهي



وحاجة المستفتين إلى ما يناسب أحوالهم ويراعي حاجاتهم؛ على أن الفريقين يعبران في مقام الحجاج والجدل عن مدارك الرأيين بقواعد ومقولات قرروها في علم أصول الفقه؛ من قبيل التصويب والتخطئة في الاجتهاد، والتقليد المركب، وإحداث قول ثالث في المسألة، ومراعاة الخلاف وغيرها من المباحث.

وإن المتأمل في حصيلة هذا الباب يجد أن المضيّقين فيه راموا حفظ نظام الأمة المتمثل في الفقه النّاطم لوحدهما التشريعيّة والقضائيّة، أمّا الموسّعون فيه فلم يغفلوا عن هذا المعنى؛ وإنّما رأوا أن حفظ مصالح المكلفين أولى من حفظ هيبة المقرّرات الفقهية النسبية.

وههنا موقفان عمليّان لفقيهين جليلين يظهر فيهما أثر الحرص على المعنيين الباعثين على توسيع الموسّعين في هذا الباب وعلى تضيق من ضيق فيه؛ فقد حكى ابن تيمية أن القاضي أبا يعلى الحنبلي قصده فقيه ليقراً عليه مذهب الإمام أحمد؛ فسأله عن بلده فأخبره؛ فقال له القاضي: إنّ أهل بلدك يقرؤون مذهب الإمام الشافعي؛ فلماذا عدلت أنت عنه إلى مذهب أحمد؟! فقال له: إنّما عدلت عن المذهب رغبةً فيك أنت، فقال له: إنّ هذا لا يصلح؛ فإنّك إذا كنت في بلدك على مذهب أحمد، وباقي أهل البلد على مذهب الشافعي؛ لم تجد أحداً يعبد معك ولا يدارسك، وكنت خليفاً أن تثير خصومة ونزاعاً؛ بل كونك على مذهب الشافعي حيث أهل بلدك على مذهبه أولى. ثم دلّه القاضي على الشيخ أبي إسحاق وذهب به إليه؛ فقال: سمعاً وطاعة⁽¹⁾.

وقد ناقش ابن المنير بعض مشايخ الشافعية في هذه المسألة، ورمى إلى تقرير أن الترخّص بمسائل الخلاف لا ينافي استقرار المذاهب ولا يعني تجاوزها وكسر هيبتها؛ ونصّ هذا الحوار: «قال الشيخ: أي مانع يمنع من تتبّع الترخّص ونحن نقول كلّ مجتهد مصيب، إن



المصيب واحد غير معيّن، والكلّ دين الله، والعلماء أجمعون دعاة إلى الله، حتى كان الشيخ رحمه الله من غلبة شففته على العامّي إذا جاء يستفتيه مثلاً في حث ينظر في واقعه؛ فإن كان يحث على مذهب الشافعي، ولا يحث على مذهب مالك؛ قال لي: أفته أنت، ويقصد بذلك التسهيل على المستفتي ورعاً⁽¹⁾.

وإنّ هذه المواقف -على اختلاف نزعة التضييق والتوسيع فيها- تدلّ على تقرير ضمني من علماء الأمة لمبدأ التّمدد الفقهيّ، وحرصهم على استقراره وانتظام الناس في دائرته، وكان ذلك بمثابة الإذعان للقانون الرّسميّ في الدّولة، ووقوفاً عند الأحكام التي يقرّها فقهاؤها ويقضي به قضاتها. وهو ما يفسّر الموقف المتشدّد لفقهاء الأندلس من أبي محمّد ابن حزم حين خرج عن التزام الأندلسيّين بمذهب مالك وانتقل عنه إلى مذهب داود الظّاهري القائم على الحرفيّة وإلغاء الرّأي والقياس⁽²⁾، فقد كان سبب التّشيع عليه هو خرق النّظام الفقهيّ المستقرّ السائد في بلاد الأندلس كلّها، ولم يكن بسبب ترك قول مالك لقول إمام آخر⁽³⁾؛ فاستقرار النّظام فرض صرامة شديدة على مسألة الالتزام بالمذهب أو الخروج عنه، بسبب انتقال المذاهب الفقهية إلى مرحلة «المؤسسية التشريعية» بعد أن كانت عبارة عن مجموعة من الآراء والاجتهادات لفقهاء من مدرسة من مدارس النّظر والاجتهاد.

ومّا يدلّ على ذلك أنّ عدداً من الفقهاء قبل استقرار المذاهب قد عرف عنهم الانتقال من مذاهبهم التي درجوا عليها إلى مذاهب فقهية أخرى لأسباب سبقت الإشارة إلى بعضها آنفاً؛ ومن أشهر تلك المواقف في هذا الباب ما ورد في ترك الإمام أبي جعفر



الطحاوي لمذهب الإمام الشافعي الذي أخذه عن خاله المزني إلى مذهب الإمام أبي حنيفة؛ فقد روى أبو يعلى الخليلي بسند قوي عن «عبد الله بن محمد الحافظ، سمعت محمد بن أحمد المشروطي يقول: قلت للطحاوي: لم خالفت مذهب خالك واخترت مذهب أبي حنيفة؟ فقال: لأني كنت أرى خالي يُدغم النظر في كتب أبي حنيفة؛ فلذلك انتقلت إليه»⁽¹⁾.

وإذا كان هذا هو الدافع المحفز لانتقال الطحاوي إلى مذهب أبي حنيفة فقد أورد الحافظ ابن عساكر السبب الذي أنضج قرار الانتقال لديه؛ وهذا نص كلامه: «قرأت على أبي محمد السلمي، عن عبد العزيز بن أحمد، قال قرأت على أبي الحسن علي بن موسى بن الحسين النيسابوري السمسار، قال: قال لنا أبو سليمان ابن زبر: قال لي أبو جعفر الطحاوي: أول من كتب عنه المزني، وأخذت بقول الشافعي، فلما كان بعد سنين قدم أحمد بن أبي عمران قاضياً على مصر، فصحبته وأخذت بقوله، وكان يتفقه للكوفيين؛ وتركت قولي الأول؛ فرأيت المزني في المنام وهو يقول لي: يا أبا جعفر اغتصبك، يا أبا جعفر اغتصبك!!»⁽²⁾.

ويلاحظ في هذه الرواية والتي قبلها أنهما تصوير صادق لظاهرة الاختيار بين آراء الرجال والمدارس الاجتهادية، لا انتقالاً من مذهب مستقر يقوم عليه النظام التشريعي للدولة أو الأمة إلى مذهب تشريعي غريب عن الدولة أو عن المجتمع، وهو أمر لا غضاضة فيه إذا نظرنا إليه من زاوية معرفية صرفة.

ثانياً:- الدعوة إلى إلغاء المذهبية الفقهية:



حين انتقل التأليف الفقهي إلى مرحلة التجريد و«الصياغة الفقهية الرسمية» كانت مناهج الدراسة قد أقامت قطيعة غير معلنة مع تأليف عصور الاجتهاد والتأسيس تقريباً، وقنع المدرّسون بتلك المختصرات التي بالغ مؤلفوها في التجريد والاختصار والإلغاز، فجاءت مقطوعة عن الواقع الحي الذي كان المفروض أنّها ترتبط به ارتباطاً عضوياً، وذوى الأنس بمدونات الفقه الأولى في نفوس المتفقهين خلال هذه الأعصر المتأخرة، حتى تقاصرت مختصرات الفقه المجردة عن إنتاج فقهاء من طينة الفقهاء الأولين.

كان مقصود مؤلفي هذه المختصرات تيسير حفظ فروع الفقه على طالبه، وصياغة مسأله صياغة جاهزة للتطبيق والإجراء على آحاد الوقائع المستجدة على النحو المعمول به في عصرنا من نصوص القوانين الرسمية في الدول؛ وقد نجح هؤلاء المؤلفون فعلاً في جمع المسائل المتفرقة وتنظيمها وصياغتها بدقة وانضباط رغم التعقيد والإلغاز في بعض تلك الجهود، كما نجحوا في إدارة شؤون القضاء وفقاً لأحكام الفقه الذي دونوه في تلك التأليف المختصرة.

وقد كانت طبيعة التدرّج في التكوين أن تحتاج تلك المختصرات المعقدة إلى بيان؛ ويحتاج بيانها إلى بيان آخر، وهكذا ظهرت الشروح على المختصرات، ثم ظهرت الحواشي على الشروح، وعلى الحواشي تقارير، وعلى التقارير تدقيقات أو طُرُر أو تصحيحات.

ولقد كان العكوف على هذه التأليف والاختصار عليها سبباً في الوحشة من غيرها حتى لو كان من أمّهات المذهب وأصوله الأولى، ثم سبباً في التفرقة من المذاهب الأخرى، والغرق في ظلمات التعصب المذهبي، وانقطاع اللجوء إلى نصوص الكتاب والسنة في استثمار أحكام المستجدات والتوازل، وأقول روح الاجتهاد المتبصر بشؤون الدين والدنيا.



يقول أبو إسحاق الشَّاطِبي -رحمه الله- معبراً عن مناشئ التعصّب المذهبي: «اعتياد الاستدلال لمذهبٍ واحدٍ ربّما يُكسبُ الطَّالِبَ نُفُوراً وإنكاراً لمذهبٍ غير مذهبه»⁽¹⁾.

ورغم ارتفاع بعض الأصوات الإصلاحية التي تعالت في أزمنة شتى من تاريخ أمتنا؛ من أجل بثّ الحياة إلى الفقه الموروث وإصلاح مناهج التعليم والتأليف؛ على نحو ما دعى إليه الإمام ابن تيمية وتلاميذه ومدرسته⁽²⁾؛ غير أنّ هذه الأصوات لم تحقّق أهدافها مباشرة في ذلك العصر؛ رغم أنّها لم تهدف إلى إلغاء الفقه المذهبيّ وتجاوزه، وإنّما دعت إلى إنعاشه وإعادة ربطه بنصوص الوحي والآثار الصحيحة وفقه السلف، ووصله بمقاصد الشريعة وأسرارها وقواعدها الكلية، وتوجيهه إلى معالجة الواقع ومراعاة ظروفه ومستجدّاته.

بعد فترة خبت فيها هتافات التّنادي بإصلاح التعليم الفقهيّ ومناهج الإفتاء ضمن دائرة المذاهب الفقهية؛ ظهرت في أقصى الجزيرة العربية باليمن دعوةٌ إلى إحياء الاجتهاد وفقه الدليل، والعودة إلى استثمار الأحكام من نصوص الكتاب والسنة مباشرة، وتخطّي أغلب القيود والشّرائط التي قرّر العلماء ضرورتها في الاجتهاد والمجتهد، وكان يتزعم هذه الدّعوة إلى الاجتهاد بعض علماء اليمن أمثال الأمير محمّد بن إسماعيل الصنعاني، ومحمّد بن عليّ الشوكاني، وكلاهما زيديّ، والزيدية من طوائف الشيعة⁽³⁾.



ومن اللازم التذكير بأن الشيعة يرون أنّ باب الاجتهاد مفتوح موصول، وأنّه ضرورة في كلّ عصرٍ وجيل، وأنّ المجتهد له صلاحيات تميّزُ بقدرٍ كبير من الحرّية وسلطة النظر والرأي⁽¹⁾.

وقد استصحب أمثال الصنعاني والشوكاني دعوتهم إلى الاجتهاد من خلفيتهم الزيدية الشيعية، وحملت بعض خصائصها وسماتها؛ فهي دعوة إلى تجاوز الفقه المذهبي، وإلى الاستنباط من الكتاب والسنة دون وساطة، وإنّ تأليف الشوكاني الفقهية رغم غناها بالتصوص والآثار والأقاويل؛ غير أنّها قد أسست مذهبية جديدة قوامها آراء الشوكاني واختياراته الفقهية، وليست بالضرورة حصيلة نهائية وثمره حقيقة لمضامين الكتاب والسنة؛ بل إنّ وقع فيما أنكره على أهل المذاهب؛ فألف مختصرات فقهية تشتمل على اختياراته وترجيحاته الفقهية؛ مثل متنيه الشهيرين: «الدرر البهية» و«بل الغمام» اللذين شرحهما بنفسه⁽²⁾، بحيث أعاد سيرة المؤلفين السابقين ممّن أنكر عليهم؛ فلم يأت بجديد إلاّ في نشر الجراءة على التراث الفقهي المذهبي أمام كلّ من هبّ ودبّ، وفي الاستهانة بمنهج التلقّي التي درج عليها التعليم في مختلف البيئات الإسلامية، وفي الطعن على المقلّدين وأتباع المذاهب وهم جمهور الأمة.

ورغم الآثار السلبية للفوضى الفقهية التي أحدثتها دعوة علماء الزيدية إلى الاجتهاد في الفضاء السيّ؛ غير أنّها كانت صوتاً مسموعاً انضاف إلى الأصوات التي ارتفعت لكسر الجمود الفقهي، والدعوة إلى إحياء الاجتهاد، ونبت التعصّب الذي أفسد الأديان والأذواق في البيئات الإسلامية؛ خاصة في ظلّ أجواء الضعف الحضاريّ السائدة خلال أواخر العهد



العثماني، مع ما أعقبها من غلبة الاحتلال الغربي على أغلب بلاد الإسلام، الذي انخرطت حركات التجديد والبعث الإسلامي في الجهاد ضده وناضلت حتى خروجه مدحوراً من الأقطار الإسلامية، وكان من أهم ركائز هذه الحركات الإصلاحية الدعوة إلى الاجتهاد المستنير المنضبط بضوابط الشرع.

ولئن كانت الدولة الحديثة في البلاد الإسلامية قد استصحبت ميراثاً ثقيلاً من الضعف المتراكم لم تستطع تحت وطأته أن ترجع إلى نظم الإسلام في كل شؤونها؛ إلا أنها لا تزال تحتمي بالمذهب الفقهي في شؤون العبادة والشعائر وقضايا الأسرة ولا تزال تستثمر وزنه الديني والقيمي في تعزيز رصيدها التاريخي ومرجعيتها الثقافية، وتعتبره من أهم ركائز أمنها الفكري وتماسكها الاجتماعي؛ وإن أي محاولة لتجاوز المذهبية الفقهية أو الاستهانة بها هو طعن في مصدرها الذي هو الشرع، وبث للفرقة في المجتمع، وزرع للفوضى في الأمة، وهو قبل ذلك كله إعلان عن جهل أصحابها بحركة التاريخ وبنسبية الاجتهاد ومسالك تفاعله مع البيئة والزمان والإنسان، وذلك أن فقهاء المذاهب وإن تشددوا في حفظ الفقه المذهبي الموروث غير أنهم لم يسدوا باب الاجتهاد التطبيقي، بل واصلوا اجتهاد تحقيق المناط وتنزيل الأحكام على الوقائع؛ وحتى في عصرنا الحاضر لا يزال الفقهاء الكبار يزاولون الاجتهاد في القضايا المستجدة والتوازل الحادثة؛ ولم يمنعهم انتسابهم إلى هذه المذاهب من استفادة ما في المذاهب الفقهية الأخرى من علم، بل ولم يمنعهم ذلك من الرجوع المباشر إلى النصوص الشرعية وإلى روحها وقواعدها العامة حين يقتضي النظر في بعض المستجدات هذا التحليق الاجتهادي في آفاق الشريعة المباركة؛ وفق مناهج الاجتهاد التي قررها علماء أمتنا في تاريخها الطويل.

المصادر والمراجع العربية:



- ابن الأثير، عز الدين علي الجزري، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط. دار الكتاب العربي، بيروت سنة 1997م.
- ابن الأزرقي، أبو عبد الله محمد، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق: د. محمد بن عبد الكريم، ط. الدار العربية للكتاب تونس، عام 1397هـ.
- الإشبيلي، محمد بن خير، فهرسة ابن خير، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط. دار الكتاب المصري بالقاهرة، ودار الكتاب اللبناني بيروت، سنة 1989م.
- الأشرقي، طوغان شيخ المحمدي الحنفي، المقدمة السلطانية في السياسة الشرعية، تحقيق: د. عبد الله محمد عبد الله، ط. مكتبة الزهراء بالقاهرة، عام 1418هـ.
- الآمدي، سيف الدين علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، ط. المكتب الإسلامي، بيروت (د.ت.).
- بحاز، إبراهيم بكير، القضاء في المغرب الإسلامي، ط. جمعية التراث، القرارة بالجزائر سنة 2006م.
- ابن بدران، عبد القادر بن أحمد بن مصطفى، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط. مؤسسة الرسالة، بيروت سنة 1401هـ.
- بل، ألفرد، الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، ط. دار الغرب الإسلامي، بيروت سنة 1987م.
- بلقرين، عبد الإله، المذهبية: راهناً وتاريخاً وأخطاراً، ورقة مقدمة للحلقة نقاشية بمركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: 04/نيسان/2014م.
- بن عبد الله، عبد العزيز، معلمة الفقه المالكي، ط. دار الغرب الإسلامي، بيروت سنة 1983م.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، مناقب الشافعي، تحقيق: السيد أحمد صقر، ط. مكتبة دار التراث، القاهرة سنة 1971م.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، المدخل إلى السنن الكبرى، تحقيق: محمد ضياء الرحمن الأعظمي، ط. دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت.
- التسولي، أبو الحسن علي بن عبد السلام، البهجة في شرح التحفة، ط. دار الكتب العلمية، بيروت سنة 1998م.



- تيمور، أحمد، نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة، ط. دار القادري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت سنة 1990م.

- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي وابنه، ط. الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين (طبعة مصورة).

- آل تيمية، مجد الدين عبد السلام، وابنه عبد الحليم، ثم أحمد بن عبد الحليم، المسودة، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ط. دار الكتاب العربي، بيروت.

- جابر، محمود صالح، الترخّص بمسائل الخلاف، مقال منشور في (المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد الثاني، العدد (4)، 1427 هـ/2006م).

- ابن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ط. دار التراث، بيروت 1387هـ.

- ابن الجوزي، عبد الرحمن، تلقيح فهم أهل الأثر في عيون التاريخ والسّير، ط. شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت سنة 1997م.

- الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، ط. مكتبة إمام الحرمين، سنة 1401هـ.

- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس، الجرح والتعديل، تحقيق: عبد الرحمن المعلمي، ط. دائرة المعارف الثمانية، الهند سنة 1371هـ.

- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس، تحقيق: أبي الفداء عبد الله القاضي، ط. دار الكتب العلمية، بيروت سنة 1986م.

- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، لسان الميزان، تحقيق: غنيم عباس غنيم وآخرون، ط. دار الفاروق الحديثة، القاهرة 1416م، وطبعة مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، سنة 1971م.

- راجحوي، محمد بن الحسن، الفكر السامي، تاريخ الفقه الإسلامي، ط. دار الكتب العلمية، بيروت سنة 1995م.

- رابن حزم، أبو محمد علي الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد شاكر، وتقدم: إحسان عباس، ط. دار الآفاق الجديدة، بيروت (د.ت.).

- ابن حزم، أبو محمد علي الظاهري، رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس، ط. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت سنة 1987م.

- الحصري، أحمد، تاريخ الفقه الإسلامي، ط. دار الجليل، بيروت سنة 1411هـ.



- ابن عبد الحكم، عبد الرحمن بن عبد الله القرشي، فتوح مصر والمغرب، نشره: عبد المنعم عامر، ط. القاهرة سنة 1961م.
- الحميدي، محمد بن فتوح، جذوة المقتبس، ط. الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة سنة 1966م.
- الحشني، أبو عبد الله محمد بن عبد السلام بن ثعلبة، طبقات علماء أفريقيا، تحقيق: محمد زينهم محمد عزب، ط. مكتبة مدبولي، القاهرة سنة 1413هـ.
- الخطيب، أحمد بن ثابت البغدادي، تاريخ بغداد وذيوله، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط. دار الكتب العلمية، بيروت سنة 1417هـ.
- الخطيب، أحمد بن ثابت البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي، تحقيق: محمود الطحان، ط. مكتبة دار المعارف بالرياض.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ط. الدار التونسية للنشر، تونس سنة 1984م.
- ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، ط. دار صادر، بيروت سنة 1994م.
- الخليلي، أبو يعلى الخليل بن عبد الله القزويني، الإرشاد في معرفة علماء الحديث، تحقيق: محمد سعيد بن عمر إدريس، ط. مكتبة الرشد، الرياض 1409م.
- الدريني، محمد فتحي، بحوث فقهية مقارنة، ط. مؤسسة الرسالة، بيروت سنة 1994م.
- الدهلوي، شاه ولي الله، حجة الله البالغة، تحقيق: سيد سابق، ط. دار الكتب الحديثة بالقاهرة ومكتبة المثنى ببغداد.
- الدهلوي، شاه ولي الله، الإنصاف في بيان أسباب الخلاف، تحقيق: الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، ط. دار النفائس، بيروت سنة 1986م.
- الدواليبي، معروف، المدخل إلى علم أصول الفقه، مطبعة جامعة دمشق، سنة 1963م.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة بإشراف شعيب الأرنؤوط، ط. مؤسسة الرسالة، بيروت سنة 1985م.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، الأمصار ذوات الآثار، تحقيق: محمود الأرنؤوط، ط. دار ابن كثير، دمشق سنة 1405هـ.



- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، العبر في خبر من غير، تحقيق: أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، ط. دار الكتب العلمية، بيروت 1985م.
- ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن الحنبلي، ذيل طبقات الحنابلة، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، ط. مكتبة العبيكان، الرياض سنة 2005م.
- ابن رجب، أبو الفرج عبد الرحمن الحنبلي، الاستخراج لأحكام الخراج، ط. دار الكتب العلمية، بيروت سنة 1985م.
- الرويتع، خالد بن مساعد، التّمدّيب دراسة نظرية نقدية، خالد بن مساعد، ط. دار التدمرية، الرياض سنة 1443هـ.
- الزرقا، مصطفى، الفقه الإسلامي ومدارسه، ط. دار القلم بدمشق والدار الشامية ببيروت، سنة 1995م.
- الزرقا، مصطفى، المدخل الفقهي العام، ط. مطبعة الحياة، دمشق سنة 1383هـ.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير: محمد سليمان الأشقر، ط. وزارة الأوقاف الكويتية، سنة 1988م.
- أبو زهرة، محمد، أصول الفقه، ط. دار الفكر العربي، القاهرة سنة 1984م.
- أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، ط. مطبعة المدني، القاهرة (د.ت.).
- السائيس، محمد، تاريخ الفقه الإسلامي، ط. مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة (د.ت.).
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، ومحمد محمود الطناحي، ط. مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة سنة 1964م.
- سحنون، ابن سعيد التنوخي، المدونة الكبرى، ط. دار الكتب العلمية، بيروت سنة 1994م.
- السلاوي، أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق: جعفر الناصري ومحمد الناصري، ط. دار الكتاب، الدار البيضاء، المغرب (د.ت.).
- أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم، الفكر الأصولي، ط. دار الشروق، جدة سنة 1402هـ.
- أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم، منهجية الإمام محمد بن إدريس الشافعي في الفقه وأصوله، ط. المكتبة المكية، مكة المكرمة سنة 1999م.