

دروس
في
الفقر المقارن

سماحة أثيرة لآل الله العظمى الشيخ محمد زهير الجبائي

تحقيق و مراجعة: الشيخ محمد الساعدي

الجزء الأول

المعهد العالمي للدراسات القرآنية

التابع للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية

جنتی، محمد ابراهیم، ۱۳۱۲ -
دروس فی الفقه المقارن / تألیف محمد ابراهیم الجنتی؛ تحقیق محمد الساعدی - تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی،
۱۳۹۷.

ج ۱۰ -
بها: ۴۵۰۰۰۰ ریال
دوره: ISBN: 978-964-167-278-4
ج ۱: 978-964-167-279-1

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

یادداشت: عربی.

یادداشت: کتاب حاضر قبلاً با عنوان "دروس فی الفقه المقارن" توسط انتشارات مجمع علمی للشهید الصدر در سال ۱۳۷۰
منتشر شده است.

۱. فقه تطبیقی. ۲. *Islamic Law, Comparative. الف. ساعدی، محمد، ۱۳۵۳- ب. مجمع جهانی تقریب مذاهب

اسلامی. ج. عنوان.

۲۹۷/۳۲۴

BP۱۶۹/۷/ج۹۵۴ ۱۳۹۷

شماره کتابشناسی ملی

۵۳۷۸۵۶۸



المعهد العالی للدراسات التقریبیه
المجمع العالمی للتقرب بین المذاهب الاسلامیه

هویه الكتاب

اسم الكتاب:	دروس فی الفقه المقارن - ج ۱
المؤلف:	سماحة آية الله الشيخ محمد إبراهيم الجنتي
تحقيق و مراجعة:	الشيخ محمد الساعدي
الناشر:	المعهد العالی للدراسات التقریبیه التابع للمجمع العالمی للتقرب بین المذاهب الاسلامیه
الطبعة:	الأولى ۱۴۴۰هـ - ۲۰۱۹م
الكمية:	۱۰۰۰ نسخة
السعر:	۴۵۰۰۰ تومان
العنوان:	الجمهورية الإسلامية في إيران- طهران: ص، ب: ۶۹۹۵-۱۵۸۷۵ تلفکس: ۰۰۹۸-۲۱-۸۸۳۲۱۴۱۱-۱۴
	مركز قم: ص، ب: ۳۷۱۸۵-۳۸۷۳ تلفکس: ۰۰۹۸-۲۵-۳۷۷۵۵۴۴۸-۳۷۷۵۴۹۶۶
البريد الإلكتروني:	Qomtaqhrib@yahoo.com

جميع الحقوق محفوظة للناشر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلمة الأمين العام للمجمع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة على محمد وآله الطاهرين.
وبعد: فقد بدأ العلم الإسلامي المقارن حياته المليئة بالإبداع والنشاط منذ وُلد الفكر الإسلامي الاجتهادي في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني الهجريين ثم بدأت المذاهب الفكرية المتنوعة بالظهور والنشاط، وذلك بعدما توسّعت دائرة الدولة الإسلامية جغرافياً وحضارياً، وتجددت أسئلة وقضايا كثيرة كانت تتطلب الإجابة الشرعية المستندة إلى المصدرين الأساسيين للفكر الإسلامي، وهما: الكتاب الكريم، والسنة النبوية الشريفة.
وبما أنّ الفقه الإسلامي كان له الحظ الأوفر من المسائل المستجدة والقضايا الحادثة التي كان المجتمع الإسلامي بحاجة ماسة منها إلى تقديم الأجوبة والحلول، فقد أصبح الفقه الإسلامي الميدان الأوسع للاجتهادات والآراء التي انبثقت منها المذاهب الفقهية المتنوعة التي كثرت في بدء الأمر ثم تضاعفت على مرّ الزمن، حتّى انتهى الأمر إلى المذاهب الفقهية المعاصرة التي أهمها المذاهب الأربعة السنية والمذهب الجعفري.
وكان المنطق العلمي يفرض على أصحاب الاجتهادات الفقهية المتنوعة أن يقفوا على الآراء والاجتهادات الأخرى وعلى أدلتها التي تستند إليها ليستطيع الفقيه المجتهد من خلال المقارنة العلمية الموضوعية أن يختار الرأي الأوفق والأقرب إلى مصادر الاستنباط المشروعة، وأن يجنب نفسه مهما أمكن الوقوع في مزالق الهوى ومزالق الانفعال الذاتي المؤدية إلى الرأي المجانب للصواب والمخالف لشرع الله سبحانه وتعالى.
ومن هنا فقد اهتم فقهاء المسلمين على اختلاف مذاهبهم منذ العصور الأولى لظهور المذاهب الفقهية المتعددة بالدراسة المقارنة للمذاهب سواء على مستوى الفقه أم أصول الفقه، ودوّنوا المدونات الكبرى التي تصدّت للدراسة الفقهية والأصولية المقارنة، وبمناهج متنوّعة.

ومن الفقهاء المعاصرين الذين اهتموا بالدراسة المقارنة للفقهِ وأصوله اهتماماً بالغاً سماحة شيخنا العلامة الفقيه الأصولي الكبير آية الله الشيخ محمد إبراهيم الجنتاني، فإنه (دام ظلّه) مارس الدراسة الفقهية والأصولية المقارنة ما يقرب من نصف قرن، وقد تخرّج على يديه علماء وباحثون كثيرون، كما أنتج خلال المدّة المنصرمة كثيراً من الدراسات الفقهية والأصولية المقارنة، كان أعظمها وأوسعها هذه الموسوعة الكبرى التي تعتبر الإنجاز العلمي الأكبر والأوسع والأكثر إبداعاً وتجديداً على مستوى الدراسات الفقهية المقارنة التي شهدتها المكتبة الإسلامية في العصر الأخير.

ومن هنا فقد نال هذا الأثر العلمي الكبير اهتمام المعهد العالي للدراسات التقريبية في المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، فقام بتحقيقه وإخراجه وإعداده من خلال الجهود التي بذلها الأستاذ محمد الساعدي مشكوراً، وها هو اليوم يظهر في مجلده الأول المخصّص للأبحاث التمهيدية لعلم الفقه الإسلامي المقارن، وسوف تتلوه المجلدات الأخرى بعون الله تعالى وتوفيقه.

والمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية إذ يتقدّم بالشكر الوافي لسماحة الفقيه الكبير آية الله الجنتاني على هذا الجهد العلمي العظيم يشكر كذلك المعاونة الثقافية والمعهد العالي للدراسات التقريبية التابع لهذا المجمع وخاصة رئيسهما فضيلة العلامة الدكتور السيّد نويان على الاهتمام البالغ بإعداد هذا المشروع كما يتقدم بالشكر الخاص للأستاذ الشيخ محمد الساعدي على ما بذله من الجهد في تحقيق هذا الأثر وإخراجه.

نسأل الله سبحانه أن يبارك في هذا الأثر العلمي الكبير، وأن ينفع به المسلمين، وأن يجعله سبباً للمزيد من التبادل العلمي والتقريب الفكري والروحي بين أتباع المذاهب الإسلامية كافة، في الوقت الذي أصبحت الأمة الإسلامية أحوج ما تكون إلى وحدة الكلمة وتوحيد الموقف.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

محسن الأراكي

الأمين العام للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية

٢٠ / ذو الحجة / ١٤٣٩ هـ

مقدّمة المعهد العالي

بسم الله الرحمن الرحيم

لا يخفى ما للفقّه المقارن والخلافي من أهمّية قصوى على صعيد إثراء الدراسات الفقهية، وتبيّن آثاره من خلال ما يلي:
أولاً: تبيّن كيفية تناول كلّ مجتهد المسألة المعروضة للبحث، وتصوّره لها، أو تكييفه إيّاها، والدليل الذي اعتمده أساساً في حكمها، بما يتفق وذلك التكييف، وبيان وجه استدلاله به.

والفقهاء يختلفون في كيفية تناول المسائل في اجتهادهم وتكييفهم إيّاها أيما اختلاف. وبذلك يتبدّى للدارس وجوه من الاجتهاد في تكييف المسائل الاجتهادية لا تُتاح له لولا هذه المقارنة.

ثانياً: إثراء مدارك الباحث نتيجةً للتبحّر وسعة الاطلاع على ما صدر في المسألة موضوع المقارنة من آراء اجتهادية.

ثالثاً: إقدار الباحث على الموازنة الموضوعية الدقيقة بين الأدلّة التي صدر عنها المجتهدون موازنةً تعتمد النظر الأصولي في دليل كلّ منهم، لتبيّن مدى قوّته، كما تعتمد على مدى صحّة استدلاله به.

رابعاً: إقداره على تعمّق تلك الآراء لتحديد «منشأ الخلاف» أو سببه، وتركيز البحث في هذا «المنشأ» لبيان موطن الضعف أو القوّة فيه، ليكون ذلك عوناً له كخطوة أولى أو مقدّمة لترجيح الرأي الذي يستند إلى السبب القوي، وبيان وجه هذا الترجيح.

خامساً: إقداره على التوفيق بين الأدلّة المتعارضة ظاهرياً دون تكلّفٍ أو اعتسافٍ، وذلك ممّا يضيّق من هوة الخُلف بين المجتهدين، ويفضي إلى تبيّن وجه «الحقّ» في غالب ظنّ الباحث المجتهد.

سادساً: تمكين الباحث من إبداء رأي اجتهادي جديد مدعم بدليل يراه أقوى سنداً من كل ما عثر عليه من أدلة للمجتهدين، لا سيما إذا لاحظ اختلاف الظروف؛ لأنّ ممّا لا شكّ فيه أنّ اختلاف الظروف ذو أثر بالغ في تشكيل علّة الحكم، وبرهان ذلك اختلاف نتائج التطبيق باختلاف ملابساته، والمآل معتبر مقصود شرعاً في تشريع الحكم، وتكييف الفعل بالمشروعية وعدمها على ضوءه، بقطع النظر عن حكم أصل الفعل.

سابعاً: اجتثاث أصول الهوى أو التعصّب المذهبي، وتكوين أصالة الفكر الاجتهادي، وصقل المَلَكَة الراسخة، وتحقيق الشخصية العلمية النزيهة؛ إظهاراً لحقائق الشرع، ومحافظةً على قصد الشارع، وتحريماً له باتّباع مقتضيات الأدلّة جملة وتفصيلاً.

ثامناً: إحياء هذا التراث الإسلامي العتيد الذي يمثل أقوى سمات الحضارة، وهو «التشريع»، لنتمكّن من الانتفاع به عملاً في حاضرنا ومستقبلنا؛ لأنّ دراسة الحاضر يجب أن تكون فرصةً للتفكير فيما ينبغي أن يكون عليه المستقبل.

هذه أهمّ ثمرات المقارنة بين فقه المذاهب الإسلامية.

ومن هنا كان هذا الكتاب المائل بين يدي القارئ الكريم، فهو يتناول جميع الأبواب الفقهية وبصورة مقارنة مع كثير من المذاهب الإسلامية، وقد خطته يراعة سماحة آية الله العظمى شيخ محمّد إبراهيم الجنّاتي «دامت بركاته»، فأثرى المكتبة الإسلامية ببحوث رائعة، ونحن نقدّم شكرنا إلى المؤلّف المحترم. والشكر موصول لمحقّق الكتاب خرّيت هذه الصنعة جناب الأخ الفاضل الشيخ محمّد الساعدي «دام عزه»، حيث قام بتصحيح وتحقيق هذه الموسوعة، فجزاه الله خيراً.

نسأل المولى القدير التوفيق في نشر ما هو أفضل، وبما يعزّز أواصر التآلف والتوادد بين جمهور المسلمين، ويوحّدهم باتّجاه حماية دينهم وثقافتهم الأصيلة، إذ لم نرجو إلا رضاه وحده.

السيد محمود نويان

رئيس المعهد العالي للدراسات التقريبية

التابع للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية

مقدمة المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العلي الشأن العظيم السلطان، الذي صرّف الدهور بقدرته والأكوان، وأبهرت حكمته العقول والأذهان، والذي خلق النُهي علامةً لقدرته، وجعل التكليف علماً لعبارة، ضياء الساجدين ومبتغى آمال العارفين. والصلاة والسلام على رسوله محمّد، الذي استخلصه من أفضل المعادن منبأً وأعزّ الأرومات مغرساً، وهو سيّد ولد بني آدم، الذي أنقذنا بنور وجوده من ظلمات جهل الجاهلين إلى ذروة الفضل والعرفان، وعلى آله هداة كلّ حيران، وأصحابه المنتجبين ومن تبعهم بإحسان، ما تعاقب الملوان وكرّ الجديدان.

أما بعد: فلقد تميّزت مدرسة أهل البيت عليهم السلام بظاهرة الإبداع في تفعيل حركة الفكر الإسلامي وبعثه على مستوى التفاعل والتلاقح العلمي في ضوء مواجهة الواقع العملي الذي ينبغي للحكم الشرعي أن ينفذ في مجرياته.

لذلك فقد امتدّت مدرسة علومهم عليهم السلام عبر التاريخ إلى مستوى تربية الجيل الصالح من صحابتهم وتلاميذهم بغية الإفادة للتمهيد في تحديد أحكام الشريعة أمام الموقف العملي الذي برزت فيه ضرورة ممارسة العمليّة الاجتهاديّة استناداً إلى واقع تبعيّة الإنسان للشريعة، حيث إنّ مسألة الابتعاد عن زمن النصوص وملاحقة عامل الزمن والتطوّرات المتتالية في بناء كيان الإنسان والمجتمع وما يستجدّ ويستحدث من مسائل الشريعة كانت العامل الرئيس وراء هذا الموقف.

والسرّ في عظمة مدرسة الاجتهاد عند الشيعة هو ما تمثّله من انعكاس واقع الإسلام من خلالها باعتمادها منهج الأئمة الطاهرين عليهم السلام بتوجيه أتباعهم إلى حفظ كرامة الشريعة وحصانتها، وذلك بالتخصّص في علوم الشريعة، ومعرفة أحكام الحلال والحرام، وإمعانهم النظر في تصويب الآراء وإصدار الأحكام.

وحين تقوم الدعوة اليوم إلى إحياء الفقه الإسلامي وتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، فلا بدّ من أن تجري بين الفقهاء روح البحث العلمي التي تفرض الموضوعية والتجرّد عن الهوى في تصويب الرأي الراجح، وهو ما يعبر عنه: برجوع الفقيه عن رأيه حال وجدان ما هو أفضل منه.

وهو ما درج عليه السلف الصالح من أعلام الإسلام، حيث نشأ من خلال هذا الواقع المبارك ما يسمّى: بعلم الخلاف، والذي نحن بأمرّ الحاجة إلى إثارته مجدّداً على أسس قويمه سليمة تسمو به إلى غاياته المثلى في إحياء آثار السابقين ونشدان الصفّ الإسلامي إلى وحدة التشريع التي تبلغ نتائجها في وحدة الأمة الإسلامية؛ لكي تواجه خصومها بروح ملؤها الاتّحاد والتضامن.

وتحقيق هذه الغاية لا يتمّ إلا بإعداد ودراسة المناهج المقارنة الحديثة؛ للكشف عن مزايا الشريعة الإسلامية بمقارنتها مع القوانين الوضعيّة الكبرى، واستخلاص قانون تشريعي مشترك منها بصياغة فنيّة معاصرة تعتمد تراثنا الفقهي أساساً وتستمدّ من الواقع المعاصر مفردات الخطاب الجديد.

وحينما تتحقّق هذه الغاية نكون قد تعرّفنا على رسالة الإسلام التشريعيّة بما حملته من: مرونة في التطبيق، وصفاء في الفكر، واستقلاليّة في المعالجة الناجعة لأدواء المجتمع الإنساني.

ولا بدّ هنا من التعرّف على مفهوم الفقه المقارن الذي يراد به:

إمّا جمع الآراء المختلفة في المسائل الفقهيّة على صعيد واحد دون إجراء موازنة بينها.

أو يراد به: جمع الآراء المختلفة وتقييمها والموازنة بينها بالتماس أدلّتها وترجيح

بعضها على بعض.

وهو بهذا المعنى أقرب إلى ما يسمّى: بعلم الخلاف^١.

وإذا حاولنا اكتشاف وجهات الالتقاء بين المقارن والخلافي وجدنا أنّ الأخير إمّا مجيب يحفظ وضعاً شرعياً، أو سائل يهدم ذلك يفترض آراءً مسبقة يراد له تقريرها وتعزيزها وهدم ما عداها، فوظيفته وظيفة جدلي لا يهّمه الواقع بقدر ما يهّمه انتصاره في مقام المجادلة والخصومة، أو نشبّتها بوظيفة محام يضع نفسه طرفاً في الدعوى للدفاع عمّن له حقّ الترافع القانوني، ولا يهّمه بعد ذلك أن يكون موكّله قريباً من الواقع أو بعيداً عنه.

في حين يأخذ الفقيه المقارن وظيفة الحاكم الذي يعتبر نفسه مسؤولاً عن فحص جميع الوثائق وتقييمها والتماس أقربها للواقع تمهيداً لإصدار حكمه، ولا يهّمه أن يلتقي ما ينتهي إليه مع ما لديه من مسبقات فقهية، وربّما اعتمد في تصحيح آرائه السابقة على ضوء ما ينتهي إليه.

ويترتّب على الفرق بين الفقيه وبين المقارن والخلافي فارق منهجي، فالفقيه غير ملزم بعرض الآراء الأخرى ومناقشتها، وإنّما يكتفي بعرض أدلّته الخاصّة التي التمس منها الحكم بخلاف المقارن والخلافي، فهما ملزمان باستعراض مختلف الآراء والأدلّة وإعطاء الرأي فيها.

فالفارق بينهما إذاً فارق جذري وإن تشابها في طبيعة البحوث.

وحين نحاول معرفة الفوائد المتوخّاة من الفقه المقارن نجد أنّ أهمّها:

أولاً: محاولة البلوغ إلى واقع الفقه الإسلامي من أيسر طرقه وأسلمها، وهي لا تتّضح عادة إلا بعد عرض مختلف وجهات النظر فيها، وتقييمها على أساس موضوعي. ثانياً: العمل على تطوير الدراسات الفقهية والأصولية، والاستفادة من نتائج التلاقح الفكري في أوسع نطاق لتحقيق هذا الهدف.

١ . الأصول العائمة للفقه المقارن، ص ٩.

ثالثاً: إشاعة روح البحث الموضوعي بين الباحثين، ومحاولة القضاء على مختلف النزاعات العاطفية، وإبعادها عن مجالات البحث العلمي.

رابعاً: تقريب شقّة الخلاف بين المسلمين، والحدّ من تأثير العوامل المفرّقة التي كان من أهمّها وأقواها جهل علماء بعض المذاهب بأسس وركائز بعض المذاهب الأخرى، ممّا ترك المجال مفتوحاً أمام التسرّبات المغرضة لبعض الدعوات في تشويه مفاهيم بعضهم والتقول عليهم بما لا يؤمنون به ويعتقدونه.

هذه صور التفاهم بين الأمم للاطلاع على نظم الحياة الاجتماعية التي تحكمها، ولا يمكن ذلك إلا بدراستها على أساس المقارنة والمقابلة.

وبناءً على ذلك يجد المعنيون بدراسات الشريعة الإسلامية أنّهم لا بدّ لهم من التعرّف على أحكام التشريع الإسلامي بأبعاده المذهبية؛ للتوصّل من خلال ذلك إلى وجهات النظر المتقاربة بين جذور المسائل وتفرعاتها.

وحين برزت القوانين الحديثة على مسرح الحياة العصرية في دول العالم ازدادت أهميّة الدراسات المقارنة، وما يرفده النظام القانوني لأحكام الشريعة الإسلامية باعتبارها وحي السماء الخالد الذي اختاره الله سبحانه لصالح البشرية وسعادتها.

وكلّما كانت هذه الدراسات عميقة هادفة بعيدة عن التحيز والنظرة الضيقة، كلّما كانت النتائج المتبنّاة على ضوئها صحيحة مطابقة لواقع الحال.

وتعدّ موسوعة «دروس في الفقه المقارن» من المباحث الرائدة في هذا المجال.

منهجية تحقيق الكتاب

يمكن تلخيص النقاط المتّبعة في تحقيق الكتاب بما يلي:

- ١- الاعتماد في تحقيق الكتاب على النسخة المصنوفة في مؤسّسة الاجتهاد بقم.
- ٢- القيام بعملية تقويم النصّ والإخراج الفتي له على حسب القواعد المتّبعة في

التحقيق.

- ٣- القيام باستخراج الآيات القرآنية الكريمة الواردة في الكتاب.
 - ٤- القيام باستخراج الأحاديث والروايات التي ذكرها المصنّف أو أشار إليها، وإرجاعها - قدر الإمكان - إلى أغلب المصادر الحديثية المعتمدة سنّية أم شيعية.
 - ٥- تخريج النصوص الفقهية الواردة في الكتاب، وذلك بالرجوع إلى كتب الفقهاء المعتمدة.
 - ٦- شرح الألفاظ الغريبة بالاعتماد على المعاجم اللغوية المختلفة.
 - ٧- تخريج الأقوال التي فيها نوع من الإبهام ونسبتها إلى قائلها، وذلك كألفاظ: (قيل، يدعى، يتوهم) وما شاكلها، وقد تمّ العثور على أغلب الموارد في طيات الكتاب.
 - ٨- تحريك بعض المواضع المهمة التي تحتاج إلى الضبط بالشكل؛ حتّى لا يلبس الأمر، ولكي تسهل القراءة ويسهل فهم مراد المصنّف.
 - ٩- تصحيح بعض الأخطاء النحوية واللغوية والإملائية والمطبعية الموجودة في الكتاب مباشرة دون الإشارة في بعض الأحيان إلى ذلك في الهامش؛ لوضوح الأمر فيها.
 - ١٠- عنونة بعض مطالب الكتاب عند الحاجة.
 - ١١- القيام بكتابة النصّ على الرسم الإملائي المتعارف هذه الأيام، لا على ما هو الموجود في الكتاب من الاعتماد على الرسم الإملائي القديم.
 - ١٢- تصحيح الكثير من المطالب العلمية الواردة في الكتاب.
 - ١٣- وضع الفهارس التفصيلية العامة للكتاب، كفهارس: الآيات، والروايات، والأشعار، والأمثال، والأعلام، والأماكن، ومحتوى الكتاب، والمصادر، والكتب الواردة في المتن، وغيرها.
- ويعلم الباري عزّ وجلّ مدى الجهد الذي بذلته في تحقيق وتصحيح وتقييم هذه الموسوعة الفقهية، فعنده تعالى أحسب أجري.

كلمة شكر وتقدير

أَتَقَدِّمُ بِآيَاتِ الشُّكْرِ وَالتَّقْدِيرِ إِلَى المَجْمَعِ الْعَالَمِيِّ لِلتَّقْرِيبِ بَيْنَ المَذَاهِبِ الْإِسْلَامِيَّةِ، وَأَخْصَّ مِنْهُ بِالذِّكْرِ سَمَاحَةَ آيَةِ اللَّهِ الشَّيْخِ مُحَسِّنِ الْأَرَاكِيِّ (دَامَتْ بَرَكَاتُهُ) الْأَمِينِ الْعَامِّ لِمَجْمَعِ الْعَالَمِيِّ لِلتَّقْرِيبِ بَيْنَ المَذَاهِبِ الْإِسْلَامِيَّةِ؛ لِمَا بَدَّلَهُ مِنْ عَنَايَةِ وَاهْتِمَامِ وَعِظْمَادٍ فِي سَبِيلِ تَحْقِيقِ هَذِهِ المَوْسُوعَةِ.

كَمَا أَتَقَدِّمُ بِالشُّكْرِ وَالثَّنَاءِ الْجَمِيلِ لِسَمَاحَةِ حِجَّةِ الْإِسْلَامِ وَالمُسْلِمِينَ الدُّكْتُورِ السَّيِّدِ مُحَمَّدِ نَبَوِيَّانِ (دَامَ عَزَّهُ) المَعَاوَنِ الثَّقَافِيِّ لِمَجْمَعِ الْعَالَمِيِّ لِلتَّقْرِيبِ بَيْنَ المَذَاهِبِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَرئيسِ المَعْهَدِ الْعَالِيِّ لِلدِّرَاسَاتِ التَّقْرِيبِيَّةِ عَلَى حَسَنِ تَعَاوُنِهِ فِي هَذِهِ المَجَالِ. وَالشُّكْرَ مَوْصُولِ لِسَمَاحَةِ حِجَّةِ الْإِسْلَامِ وَالمُسْلِمِينَ الدُّكْتُورِ الشَّيْخِ رَحِيمِ أَبُوَالْحَسِينِيِّ (دَامَ عَزَّهُ) المَعَاوَنِ المَحْتَرَمِ لِمَعْهَدِ الْعَالِيِّ عَلَى اهْتِمَامِهِ وَمتَابَعَتِهِ الْعِلْمِيَّةِ.

وَأخِيرًا أَسْأَلُ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْ يَجْعَلَ عَمَلِي هَذَا خَالِصًا لَوَجْهِهِ الْكَرِيمِ، وَأَنْ يَتَجَاوَزَ عَنِ أَخْطَائِي وَيَتَقَبَّلَ مِنِّي هَذَا الجُهْدَ الضَّئِيلَ أَمَامَ عَظَمَتِهِ وَفَضْلِهِ. وَأَخْرَ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

محمّد جاسم الساعدي

١٧ / شَوَّال / ١٤٣٩ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

التمهيد

الحمد لله القائل في كتابه الكريم: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾^١، وصلى الله على خير خلقه ورسوله الأمين وعلى آله الطيبين الطاهرين وصحبه الميامين، وهو القائل: «إذا أراد الله بعبده خيراً فقهه في الدين»^٢، وروى: «والكمال كل الكمال: التفقه في الدين، والصبر على النائبة، وتقدير المعيشة»^٣.
ثمَّ الرحمة الوافرة على فقهاءنا العظام، الذين فضّل الله مدادهم على دماء الشهداء وجعلهم ورثة الأنبياء، إذ بذلوا غاية الجهد في تنمية الفقه في كل دور من أدواره، واهتموا بتربية جيل متفقه ينتظره الدور اللاحق، فجزاهم الله أحسن الجزاء عن الإسلام والمسلمين.

وبعد: غير خفي أنّ من أجلّ العلوم شأنًا، وأعظمها شرفًا، وأعلاها قدرًا، هو علم الفقه؛ إذ به يتعرّف الانسان على وظائفه الشرعية وأموره الدينيّة، ولذلك اهتمّ فقهاء

١. سورة المجادلة: ١١.

٢. الكافي، ج ١، ص ٣٢؛ الأمالي للمفيد، ص ١٥٨؛ مستدرک الوسائل، ج ١١، ص ١٩٩، وج ١٢، ص ٤٢.

٣. تحف العقول، ص ٣٠١؛ بحار الأنوار، ج ٧٨، ص ١٧٢.

الإسلام به وأتعبوا أنفسهم في تأليف كتب قيّمة حوله، فمنهم من أطنب فأجاد، ومنهم من أوجز فأفاد، فشكر الله سعيهم الجميل بثوابه الجزيل، وظهر بذلك أعلام في المجتمعات الإسلاميّة أشير لهم بالبنان، فأهاب بهم التاريخ، واحتفل بهم، فأذعن العدو والمحبّ والقاصي والداني لخدماتهم العلميّة والدينيّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة، وامتازوا عن أقرانهم بالموهب الخلاقّة والنظرات الجديدة المفيدة، فأسسوا بذلك مجدهم العالي، وصارت آراؤهم العلميّة خالدة على مرّ الدهور.

وعليه فأرى من المناسب قبل الورود في طرح أصل الموضوع - وهو بيان المسائل المرتبطة بمباني المذاهب الإسلاميّة الفقهيّة منها والاجتهاديّة - أن أذكر بعض ما يتعلّق به بعنوان التمهيد والمقدمة.

وجوب حفظ الوحدة

يجب حفظ الوحدة ورعاية الأخوة الإسلامية على أصحاب المذاهب الإسلاميّة. إنّ المنبع الأوّل - وهو كتاب الله - والمنبع الثاني - وهو سنّة رسول الله وأوصيائه - أكّدا على حفظ الوحدة ورعاية الأخوة بين المسلمين:

أمّا الآيات من المنبع الأوّل فمنها:

١. آية ١٠٣ من سورة «آل عمران»: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا...﴾.
٢. آية ١٠ من سورة الحجرات: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾.
٣. آية ٤ من سورة الصّف: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَتْهُمْ بُيُوتًا مَرْضُوضًا﴾.

٤. آية ١٠٥ من سورة آل عمران: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾.
- أمّا في المنبع الثاني - وهو سنّة رسول الله ﷺ - فمنها:

ما روي عن النبي ﷺ، منها أنّه قال:

«لا تختلفوا، فإنّ من كان قبلكم اختلفوا فهلكوا»^١.

و: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشدّ بعضه بعضاً»، ثمّ شبّك بين أصابعه...^٢.

و: «المؤمنون كرجل واحدٍ إن اشتكى عينه اشتكى كلّهُ، وإن اشتكى رأسه اشتكى كلّهُ»^٣.

و: «الجماعة رحمةٌ، والفرقة عذابٌ»^٤.

و: «يد الله على الجماعة»^٥.

و: «ما اختلفت أمةٌ بعد نبيّها إلاّ ظهر أهل باطلها على أهل حقّها»^٦.

و: «المؤمنون إخوة تتكافؤ دماؤهم، وهم يد على من سواهم»^٧.

و: «المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشدّ بعضه بعضاً»^٨.

ومنها: ما روي عن الإمام علي (عليه السلام) أنّه قال: «... إياكم والتفرّق، فإذا نزلتم فانزلوا جميعاً، وإذا ارتحلتم فارتحلوا جميعاً»^٩.

ومنها: ما روي عن الإمام الباقر (عليه السلام) أنّه قال: «إنّ الله عزّ وجلّ خلق المؤمنين من طينة الجنان وأجرى فيهم من ریح روحه، فلذلك المؤمن أخو المؤمن لأبيه وأمه، فإذا أصاب روحاً من تلك الأرواح في بلد من بلدان حزن حزن هذه؛ لأنّها منها»^{١٠}.

١. مسند ابن الجعد، ص ٨٣.

٢. صحيح البخاري، ج ٧، ص ٨٠؛ مسند أبي يعلى، ج ١٣، ص ٣٠٧.

٣. مسند أحمد، ج ٤، ص ٢٧١ و ٢٧٦؛ صحيح مسلم، ج ٨، ص ٢٠.

٤. مسند أحمد، ج ٤، ص ٢٧٨ و ٣٧٥.

٥. سنن الترمذي، ج ٣، ص ٣١٥.

٦. كنز العمال، ج ١، ص ١٨٣.

٧. الكافي، ج ١، ص ٤٠٤.

٨. صحيح البخاري، ج ٧، ص ٨٠؛ مسند أبي يعلى، ج ١٣، ص ٣٠٧.

٩. نهج البلاغة، ج ٣، ص ١٣.

١٠. الكافي، ج ٢، ص ١٦٦.

وقال: «يا معشر المؤمنين، تألفوا وتعاطفوا»^١.

وقال: «تواصلوا وتباروا وتراحموا، وكونوا إخوة أبراراً، كما أمركم الله عزّ وجلّ»^٢.

الاختلاف في المسائل النظرية

أما الاختلاف بين فقهاء المذاهب الإسلامية في المسائل النظرية إنّما يكون في مقام الاستظهار واستنباط الحكم الشرعي من المنبع الأول وهو كتاب الله ومن المنبع الثاني وهو سنة رسول الله وأوصيائه، وهذا أمر طبيعي؛ إذ هذا الخلاف بينهم ليس راجعاً في أصل الدليل بل يكون في مقام استظهار واستنباط حكم الشرعي منه، ولا ينافي هذا الاختلاف بينهم رعاية الوحدة والإخوة الإسلامية؛ لأنّه طبيعي وليس سببه العداوة والبغضاء.

ونرى وجود هذا الاختلاف في المسائل النظرية بين فقهاء مذهب واحد أيضاً، فيكون الخلاف الواقع بين فقهاء المذاهب الإسلامية في بعض مسائل الوضوء والصلاة والصوم والحجّ والخمس والزكاة وغيرها هذه الجهة لا من جهة أصل الأدلّة. فيلزم على فقهاء المذاهب الإسلامية أن يبحثوا المسائل الخلافية بينهم في جوّ ودّي سليم صميمي خال عن التعصّب والأغراض السياسية بقصد الوصول إلى القول الأرجح والأحسن.

ومن المناسب في التمهيد تبين علّة وسبب تعليم وتدريس فقه المذاهب الإسلامية في الحوزة العلميّة مع أنّه لم يكن متداولاً في طول الزمان.

دليل تعاطينا للفقه المقارن تديساً وتألّيفاً في هذا العصر

نرى حصول الفرق بين فقهاء المذاهب الإسلامية في عصرنا مع فقهاءهم في

١. الكافي، ج ٢، ص ٣٤٥.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٢١٦.

الأعصار السابقة في نشر الآراء والنظريات التقريبية في الفقه في جوٍّ ودي بعيداً عن العداوة والحقد والبغضاء، وحيث إنّه رأينا أنّ من أهمّ أسباب الفرقة الساندة بين أتباع المذاهب الإسلامية عدم اطلاعهم بنظرات وأدلة فتاوى الآخرين في مقام استنباط الحكم الشرعي من الأدلة كتاباً وسنةً وتخيّلوا بأنّ الاختلاف بينهم إنّما يكون على أساس العداوة والبغضاء في المسائل الشرعية الخلافية، وهذا صار موجباً للاختلاف الشديد بينهم وحصول نيران الحروب وإراقة الدماء في الأعصار السابقة مع كونهم إخوة في الدين تتكافؤ بها دماءهم وهم يدٌ على من سواهم. ولما رأينا أنّ فكرة التقريب بين المذاهب لها أهميّة في إيجاد الوحدة بين أتباع المذاهب الإسلامية في جميع أمورهم، وبما أنّه نرى أنّ الاختلاف بينهم ليس في أصل الدليل من الكتاب والسنة، بل يكون الاختلاف بينهم في مقام استظهار واستنباط الحكم للموضوع من الدليل، وهذا الاختلاف في المسائل النظرية بين فقهاء الشيعة وغيرهم من المذاهب موجودٌ، وهذا الاختلاف بينهم في المسائل النظرية أمرٌ طبيعيٌّ، ولا يكون هذا الاختلاف بينهم في أصل الدليل الأول وهو كتاب الله والدليل الثاني وهو سنة رسول الله و اوصيائه حتّى يوجب العداوة والبغضاء والحقد وإراقة الدماء، بل يكون الاختلاف بينهم في المقام الاستظهار والاستنباط للحكم من الدليل لا في أصليته.

نعم، وقع الخلاف بين فقهاء المذاهب الإسلامية في أصل الأدلة الاجتهادية في مقام

استنباط الحكم الشرعي، فمن المناسب أن نذكرها هنا، وهي عبارة عمّا يلي:

١. إجماع الفقهاء في حكم موضوع في مقام استنباط حكم شرعي منه.

٢. الشهرة بالنسبة إلى حكم مسألة.

٣. الحسن والقبح العقلي في الأفعال.

٤. القياس.

٥. الاستحسان.

٦. المصالح المرسلّة.

٧. قاعدة الاستصلاح.
 ٨. مذهب الصحابي.
 ٩. سد الذرائع.
 ١٠. فتح الذرائع.
 ١١. شريعة السلف.
 ١٢. العرف والعادة.
 ١٣. السيرة العمليّة لأهل المدينة.
 ١٤. الاستدلال.
 ١٥. الاستصحاب ، ذكره بعض من الفقهاء المذاهب بعنوان دليل اجتهادي لا بعنوانه في علم أصول الفقه.
 ١٦. البراءة، ذكرها بعض فقهاء المذاهب.
- ونحن ذكرناها بصورة مفصّلة وعلمية ومورد القبول والإشكال فيها في كتاب منابع الاجتهاد تحت نظر فقهاء المذاهب الإسلامية، الذي وقع في ٤٢٣ صفحة، وكذا ذكرنا هذه الأصول الاجتهادية في كتاب مصادر الاجتهاد من منظر الفقهاء، الذي وقع في ٥٩٩ صفحة، ومن أراد الاطلاع عليها فليراجعها.

تدريس الفقه المقارن

لذلك كلّ رأينا أنّ من اللازم تدريس الفقه المقارن باللسان العربي للعراقيين من الطلاب في مدرستهم وباللسان الفارسي للإيرانيين من الطلاب في مركز المنطقة الثانية في مدينة قم في مدّة سنين.

ثمّ بعد مدّة من التدريس جمعنا ما ألقيناه للطلاب من المطالب وبنينا على طبعه في عشرة أجزاء، والحمد لله تعالى أولاً وآخراً، ونسأله العون لتحقيق القصد، إنّه سميع الدعاء ونرجوا من الفقهاء اذا رؤوا فيها اشكالا ً يرتفعونه عنها.

المسائل الخلافية بين فقهاء المذاهب الإسلامية

وهذه نماذج من المسائل الاختلافية في مقام الاستنباط للحكم من الدليل، علينا أن نذكر الموارد الخلافية في مقام استنباط الحكم من الأدلة الإجتهدية وهي كثيرة، منها:

١. غسل الأعضاء ومسحها في آية الوضوء.

قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾^١.

وقع الخلاف بين فقهاء المذاهب الإسلامية في كيفية غسل اليدين في وقت الوضوء من الأعلى إلى الأسفل أو من الأسفل إلى الأعلى. أفتى فقهاء مذاهب أهل السنة بوجوب غسل اليدين من الأصابع إلى آخر المرفق، ولكن فقهاء الإمامية أفتوا بوجوب غسل اليدين من المرفق إلى الأصابع.

مقتضى هذه الآية وجوب الوضوء في زمان الإتيان بالصلاة ولا خلاف بين فقهاء المذاهب الإسلامية في غسل اليدين في الوضوء، ولكن وقع الخلاف بينهم في كيفية غسل اليدين من الأصابع إلى آخر المرفق، ولكن الإمامية ذهبوا إلى وجوب غسل اليدين من المرفق إلى الأصابع؛ لأن فقهاء المذاهب يقولون بأن الآية بيان لجهة الغسل، وأما الإمامية يقولون بأن الآية بيان لتحديد الغسل لا لجهة الغسل. فإن الجهة ثبتت بالسنة والآية مجملة بالنسبة إلى بيان الجهة والاختلاف في كلّ الموارد يرتفع بالرجوع إلى السنة.

وهذا الاختلاف بينهم ليس في أصل الدليل، بل يكون من جهة كيفية الوضوء في مقام الاستنباط من الآية وما ورد في بعض الأحاديث.

أما الخلاف بين فقهاء المذاهب الإسلامية في حكم الرجلين عند الوضوء: أن فقهاء

١. ستأتي الإشارة إلى المصادر، كلّ في محله.

٢. سورة المائدة: ٦.

الإمامية يقولون بوجوب مسح الرجلين عند الوضوء، ويستدلون بأن كلمة ﴿أَرْجُلِكُمْ﴾ معطوفة على كلمة ﴿بِرُؤُوسِكُمْ﴾، وأمّا فقهاء أهل السنّة فيقولون بوجوب غسل الرجلين عند الوضوء، ويستدلون بأنّ كلمة ﴿أَرْجُلِكُمْ﴾ معطوفة على كلمة ﴿وُجُوهِكُمْ﴾.

٢. الوقت الشرعي لصلاة المغرب.

لا خلاف بين فقهاء أهل السنّة في أنّ المغرب الشرعي هو استتار جميع قرص الشمس، والمشهور بين فقهاء الإمامية هو أنّه يحصل وقت صلاة المغرب بعد زوال الحمرة المشرقية، ولكن بعض فقهاء الإمامية يقولون كمثلهم بأنّ وقت صلاة المغرب يحصل باستتار القرص.

٣. اختلاف فقهاء المذاهب الإسلامية في الخمس.

وقع الخلاف بين فقهاء المذاهب الإسلامية في مقام استنباط من الدليل وجوب الخمس من الآية (٤١) من سورة الأنفال: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

أفتى فقهاء أهل السنّة بوجوب الخمس في المنافع الحاصلة من دار الحرب وكذا فيما يحصل منه لا في غيرها، ولكنّ أبا حنيفة قال بوجوب الخمس فيما يحصل من الحرب وما يحصل من المعادن، ولكن أفتى فقهاء الشيعة في جميع المنافع التي يحصل للإنسان سواء كان من منافع دار الحرب أو من التجارة أو من المصانع والمعادن وما يخرج من الغوص والمال المختلط بالحرام المجهول مالكة ومقداره.

وهذه الاختلافات في المسائل بين فقهاء المذاهب الإسلامية ليست من جهة أصل الدليل من الكتاب والسنّة، بل تكون من جهة الاختلاف بينهم في مقام الاستظهار واستنباط الحكم الموضوع شرعاً من الدليل.

٤. اختلاف فقهاء المذاهب الإسلامية في الزكاة.

لاخلاف بين فقهاء الإمامية وفقهاء أهل السنة في زكاة الغلات الأربع والذهب والفضة والأنعام الثلاثة، وإنّما الخلاف بينهم في زكاة مال التجارة والأرز والحبوبات والمعادن؛ إذ الإمامية لا يقولون بالزكاة في غير الغلات الأربع والذهب والفضة والأنعام الثلاثة، وأمّا أهل السنة يقولون بوجود الزكاة في مال التجارة والمعادن والأرز والحبوبات ولا يقول بالزكاة فيها فقهاء الإمامية. وفقهاء الإمامية يقولون بوجود الزكاة في الذهب والفضة إذا كانا مسكوكين، ولكن فقهاء أهل السنة يقولون بوجود الزكاة فيهما سواء كانا مسكوكين أم لم يكونا مسكوكين.

٥. الخلاف بين فقهاء المذاهب الإسلامية في طواف النساء.

فقهاء الإمامية يقولون بوجود طواف النساء في الحجّ لكن نسيانه لا يبطل الحجّ بل يوجب حرمة النكاح من زوجته، ولكن فقهاء أهل السنة لا يقولون بوجوده في الحجّ.

٦. الخلاف بين فقهاء المذاهب الإسلامية في حكم حدّ المرأة المرتدة.

قال فقهاء المالكية والشافعية والحنبلية بأنّ حكم المرأة المرتدة فطرياً يكون كحكم الرجل المرتدّ من فطرة، فيكون حكمها القتل، كما يكون هذا الحكم للرجل المرتدّ، ولكن الحنفية لا يقولون بهذا الحكم بها ويقولون بعدم وجوب قتلها. أمّا فقهاء الإمامية فيقولون: حكم المرأة المرتدة ليست بحكم الرجل المرتدّ، وإنّها لا تقتل.

٧. الخلاف بين فقهاء المذاهب الإسلامية في تغيير الجنس.

قال فقهاء الإمامية بجواز تغيير الجنس للخنثى، ولكن غيرهم من الفقهاء لا يقولون به. ولكلّ منهم دليله.

أولاً: معنى المذهب لغةً واصطلاحاً

معنى كلمة المذهب لغةً إن أخذ من مادة (ذهب) هو: الذهاب، وفي هذه الصورة تكون كلمة (المذهب) اسم مكان بمعنى محلّ الذهاب. وإن أخذ بمعنى «الاتّجاه» وأريد به الرأي الخاصّ، فإنّه حينئذٍ مصدر ميمي، ويكون بمعنى العقيدة^١. وأمّا المذهب بمعناه الاصطلاحي فيكون شعبة وفرعاً من شعب الدين، كما في المسائل العقائدية أو طريق السير والسلوك أو في المناهج والاتّجاهات من الأحكام الشرعية^٢، أمثال المذهب الجعفري، والمذهب الحنفي، والمذهب المالكي، والمذهب الشافعي، والمذهب الحنبلي، والأباضي، وغيرها من المذاهب الأخرى التي أشار إليها علماء اللغة وعلماء الملل والنحل.

ثانياً: معنى الفرقة في اللغة والاصطلاح

تطلق كلمة (الفرقة) في اللغة ويراد بها: فئة أو مجموعة من الناس^٣. وأمّا في الاصطلاح فيقرب معناها من المعنى اللغوي، حيث يراد بها: مجموعة من الناس مشتركين في عقيدة واحدة تميّزهم عن الآخرين، فمثلاً: يطلق على أتباع الذين يعتقدون بمذهب واحد لو كان لهم عقيدة واحدة تميّزهم عن سائر أتباع ذلك الدين: «فرقة»^٤.

ثالثاً: الفرق بين الفرقة والمذهب

نظراً لما تقدّم ذكره من المعنى الاصطلاحي للمذهب والفرقة يمكن القول: إنّ

١. العين للفراهيدي، ج ٤، ص ٤١؛ أساس البلاغة، ص ٣٠٧؛ لسان العرب، ج ١، ص ٣٩٣-٣٩٤.

٢. المعجم الوسيط فيما يخصّ الوحدة والتقريب، ج ٢، ص ١٦٠ و١٦١.

٣. تاج العروس، ج ١٣، ص ٣٩٦.

٤. دستور العلماء، ج ٣، ص ٢٠؛ موسوعة الفرق والجماعات، ص ٥١٨.

الإشارة إلى المذاهب وما يتعلّق بها ----- ٢٥

الفرقة تطلق على أفراد تجمعهم عقيدة واحدة في دين واحد، وأمّا المذهب فيطلق على الاتجاه العقيدي الخاصّ في دين واحد. إذاً الفرقة ينظر فيها إلى الأفراد، وأمّا المذاهب فاللحاظ فيه إلى المنهج الخاصّ.

رابعاً: عدد المذاهب

ينبغي أن نعلم عدد المذاهب التي شهدتها الساحة الإسلامية عبر التاريخ، وقد أصبحت من خلال دراستي لهذا الموضوع (١٣٨) مذهباً، وتناولت بالدراسة (٢٣) مذهباً منها، وهي: الإمامية، والحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنبلية، والزيدية، والإسماعيلية، والإباضية، والظاهرية، والشيرمية، والأوزاعية، والثورية، والليثية، والراهوية، والنخعية، والتميمية، والطبرية، والجبيرية، ومذهب أبي ثور الكلبي، وأبي ليلى، والزهرية، وابن عينينة، والجريحية. ولكنّ كثيراً منها قد انقرضت بعد وفاة مؤسسيها.

خامساً: تاريخ نشوء المذاهب

علينا أن نعلم تاريخ نشوء المذاهب، هل كان في عهد الصحابة الذي امتدّ لما يقرب من مئة عام، أو كان في زمن التابعين الذي قارب الخمسين عاماً، أو كان في زمن تابعي التابعين؟

فقد تبين لنا من خلال دراسة هذا الموضوع أنّ المذاهب لم تكن في الأزمنة والعهود المذكورة على نفس شاكلتها الحالية؛ فإنّه وإن كان هناك اختلاف علمي بين العلماء في مقام استنباط الأحكام الشرعية من كتاب الله وسنة رسول في تلك العصور في المسائل الشرعية أيضاً، إلاّ أنّه لم تتسع لحدّ ينجم عن تلك الاختلافات نشوء مذهب فقهي معيّن، لا في عهد الصحابة ولا في عهد التابعين بعد عهد الصحابة وإن استمرّ حدود نصف القرن، ولم نسمع لهذه المذاهب فيه اسماً، ولا حتّى في عهد تابعي التابعين الذي استمرّ أربعين عاماً تقريباً بعد عهد التابعين.

نعم، بدأت هذه المذاهب تظهر بالتدريج منذ أواخر القرن الثاني، فحتى في زمن أبي حنيفة المتوفى في أواسط القرن الثاني لم يعرف شيء باسم مذهب أبي حنيفة أو المذاهب الأخرى، على الرغم من وجود آراء وأقوال مختلفة لعلماء تلك العصور، فإنها لم تكن بتلك السعة التي تؤهلها لتكون مذهباً خاصاً أو تشكل مدرسة مستقلة. نعم، بعد ذلك قام تلامذة أبي حنيفة أمثال أبي الحسن محمد بن الحسن وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم وغيرهما ببيان آراء أبي حنيفة وفتاويه وترويجها كمذهب خاص باسم مذهب أبي حنيفة. وعلى هذا المنوال أخذ أنصار المذاهب الأخرى بطرح آرائهم وترويج مذهبهم في أواخر القرن الثاني الهجري.

سادساً: زمن الاقتصار علي المذاهب الأربعة

يلزم معرفة التاريخ الذي شهد الاقتصار في مذاهب أهل السنة على بعض منها وهو المذاهب الأربعة وهي الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية دون غيرها، والذي توصلت إليه بعد دراسات مركزة قمت بها في هذا الخصوص هو حصول ذلك في أواخر القرن الثاني الهجري من قبل بعض الحكام، حيث تم اختيار المذاهب الأكثر رواجاً وتعارفاً في البلاد والمجتمعات الإسلامية، ومنها المذهب الحنفي، والمذهب المالكي، والمذهب الشافعي، والمذهب الحنبلي، والظاهري الأصفهاني، والبصري، والثوري. وقد استمر هذا الحال لدى أخواننا أهل السنة حتى القرن السادس الهجري^١، حيث نقل أن السلطان ظاهر شاه وبعض حكام الإسلام في مصر^٢ أعلنوا أن جميع المذاهب غير معتبرة، واستثنوا من ذلك أربعة من المذاهب المعروفة، وهي عبارة عن: المذهب الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي. ومنذ هذا التاريخ عكف أخواننا أهل السنة

١. هذا من سهو القلم، بل كان ذلك في القرن السابع الهجري، وفي سنة ٦٦٥ هـ تحقيقاً.

٢. طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ج ٣، ص ١٩٦؛ الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٣٧٠.

على تقليد هذه المذاهب الأربعة، وفي هذا التاريخ أغلق باب الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية من المصادر المعتمدة، الأمر الذي لقي معاوضة الكثير من علماء ومحقّقي أهل السنّة الذين رفضوا سدّ باب الاجتهاد، وكانوا يرون لزوم أن يبقى باب الاجتهاد مفتوحاً ليتسنى للفقهاء الإجابة عن الأسئلة الجديدة وبيان أحكام الحوادث الواقعة والمسائل المستحدثة عن طريق الاجتهاد في المصادر المعتمدة الشرعية من الكتاب العزيز والسنّة الشريفة^١.

سابعاً: المذاهب المتّبعة للمنهج الأخباري والمنهج الأصولي الاجتهادي

تبين لنا من خلال دراسة هذه المذاهب أيّ مذاهب منها يتبع المنهج الأخباري وأيّ مذهب منها يتبع المنهج الاجتهادي والأصولي، فقد ظهر لنا أنّ إبراهيم بن يزيد النخعي -والذي كان صحابياً^٢ وكان حياً في أواخر القرن الأول الهجري- يعتمد في مقام بيان الأحكام الشرعية على منهج الاجتهاد والاستنباط من المصادر، وبعده تلميذه حماد بن أبي سليمان، ثمّ تلميذه أبو حنيفة.

كما ينبغي أن نعلم أنّ إبراهيم بن يزيد النخعي كان أول من اعتمد على القياس في مقام الاستنباط، ثمّ تلميذه حماد بن أبي سليمان، وبعده تلميذه أبو حنيفة؛ وذلك في الموارد التي يتعدّر فيها استخراج الحكم الشرعي للموضوعات نتيجة اختلاف الأحاديث، في هذه الصورة كان يعتمد على القياس في مقام استنباط الأحكام الشرعية للموضوعات كمخرج لمعرفة الحكم الشرعي.

وكان التيمية يعتمدون أيضاً على القياس، وممّن لجأ إليه الأوزاعية. وممّن كان منهجه الاعتماد على الأخبار في مقام استنباط الأحكام الشرعية هو

١. التعريف بالفقه الإسلامي والنظريات الفقهية، ص ٧٦-٨٠.

٢. لم يحدّث النخعي عن أحد من أصحاب النبي ﷺ، غير أنّه قد أدرك منهم جماعة. (تهذيب الكمال، ج ٢، ص ٢٣٧).

محمد ابن إدريس الشافعي، إلا أنه بالتدريج اعتمد في استنباط الأحكام على منهج الاجتهاد في الأدلة والمصادر. ولكن منهم من لا يعتني في مقام الاستنباط إلا بالاخبار، ولا يعمل بالقياس إطلاقاً أمثال: مالك بن أنس الأصبحي، وأحمد بن حنبل الشيباني، وغيرهم.

ثامناً: منهج الشيخ الطوسي ومنهجنا في فقه المذاهب

ذكر فقهاء الإمامية في تأليفاتهم الفقهية آراء ومسائل من فقه المذاهب، منهم الشيخ الطوسي، حيث نقل في كتابه «الخلاف» فتاوى المذاهب الأخرى في المسائل الشرعية، لكن دون أن يذكر أدلة لها، ولكن ذكر فتاوى الإمامية مع أدلتها. ونحن قد بينا فتاوى فقهاء مذاهب اهل السنة بالتفصيل مع أدلتها، وذلك بذكر دليل كل مذهب في مقام واحد، وقد جمعناها مفصلة في تسعة مجلدات.

تاسعاً: لا خلاف بين المذاهب في الكتاب والسنة من حيث الأصل والأساس، بل في فهم الدليل في مقام الاستنباط

لا خلاف بين المذاهب الإسلامية جميعاً من السنة والشيعية في أن المصدر الأول والأساس في معرفة الأحكام الشرعية في مقام الاستنباط هو كتاب الله تبارك وتعالى وبعده سنة رسول الله ﷺ، وإنما الاختلاف الحاصل بينهم هو في مقام فهم الحكم الشرعي منهما في مقام الاستنباط، ولكن لا خلاف بينهم في أصل الدليل والمستند. مثال على ذلك: ما جاء في بيان كيفية الوضوء في الآية (٦) من سورة المائدة من قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ﴾^١، حيث توجب الآية غسل الأعضاء عند الوضوء،

١. سورة المائدة: ٦.

ولا خلاف بينهم فيه. ولكن وقع الخلاف بينهم فى كيفية غسل الأعضاء و فقهاء اهل السنة أفتوا بلزوم غسل اليدين من الأصابع إلى آخر المرفق. ولكن فقهاء الإمامية أفتوا فى مقام غسل اليدين من المرفق إلى الأصابع. وهذا من جهة استنباطهم فى مقام الفتوا من الآية و بعض الروايات. فى اصل وجوب غسل اليدين لاخلاف بينهم.

وأما ما يرتبط فى مقام الوضوء بالنسبة إلى الرأس والقدمين فيما يرتبط بالقدمين فإنّ أهل السنّة أفتوا بلزوم مسح الرأس و غسل الرجلين ولكن فقهاء الإمامية أفتوا بوجوب مسح الرأس فى مقام الوضوء و مسح الرجلين و هذا الخلاف فيه بينهم ليس من جهة اصل الدليل لأنّ لكل من فقهاء اهل السنة والامامية دليل. دليل فقهاء الإمامية فى حكمهم بوجوب مسح الرأس والرجلين هو قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ لأنّهم يقولون بأنّ كلمة «أرجلكم» معطوف على محل «برؤوسكم» وأما فقهاء أهل السنة يقولون بوجوب مسح الرأس ولا يقولون به فى الرجلين. لأنّهم يقولون بوجوب غسلهما ويستدلّون له بأنّ «أرجلكم» معطوف على «وجوهكم». يرون أنّ غسلهما واجب، والشريعة يوجبون بكفاية مسح ظاهر القدمين فقط^١.

ولكن قصد الجميع هو الوصول إلى الحكم الشرعي الإلهي، ولم يكن وليد العناد والعداوة.

وفى تنمّة الآية (٦) ذكر علماء بعض المذاهب أنّ مقتضى ظاهر قوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾^٢ هو بطلان الوضوء بلمس المرأة الأجنبية، وفى المقابل يرفض بعض علماء المذاهب هذا الرأي ويقول: إنّ المراد من ملامسة النساء ليس معناه الظاهري، بل يكون المراد منه معناه الكنائي، وهو المقاربة الجنسية^٣.

١. لاحظ المسألة فى الخلاف، ج ١، ص ٨٩-٩٢.

٢. سورة المائدة: ٦.

٣. انظر المسألة فى المنتهى، ج ١، ص ٢٠٨ وما بعدها.

وجاء أيضاً في الآية (٤١) من سورة الأنفال في آية الخمس قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِلَّذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾، فقد خصّ فقهاء اهل السنة وجوب الخمس بغنائم الحرب دون غيرها، ولكن فقهاء الإمامية أفتوا بوجوب الخمس سواء ما كان منها من طريق الحرب أم كان منها من طريق غير الحرب^١.

كذا في آية (٩٧) من سورة آل عمران: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ التي تتحدّث عن وجوب الحجّ، فقد اختلف الفقهاء هنا في الاستطاعة التي هي موضوع لوجوب الحجّ هل يكون المقصود بها الاستطاعة العقلية أو الشرعية أو العرفية؟ فرأى المالكية أنّ المراد منها الاستطاعة العقلية^٢، ورأى الإمامية والحنفية وغيرهما من المذاهب أنّ الموضوع هو الاستطاعة الشرعية^٣، والبعض يرى، كالسيد المرتضى من الإمامية، أنّ المراد منها الاستطاعة العرفية^٤.

كلّ هذه الموارد والاختلافات وغيرها إنّما هو في فهم الفقيه من الدليل في مقام الاستنباط لا في أصل الدليل. نعم، يجب أن نعلم أنّ طريق الوصول إلى السنّة الشريفة لدى الإمامية - مضافاً إلى أهل البيت (عليهم السلام) - هو الصحابة أيضاً، ولكن على كلّ حال هناك هدف واحد للسنّة والشيعة في ذلك، هو الوصول إلى سنّة رسول الله (صلى الله عليه وآله).

نحن نوّكد دائماً إنّ الاختلاف في فهم الأدلّة لا يبرّر حصول الفرقة والنزاع والتصادم بين أطراف الخلاف، بل من الحري بفقهاء المذاهب الجلوس على طاولة واحدة للحوار الهادئ السلمي والنزيه بدون أدنى تعصّب لطرح هذه المسائل الخلافية

١. الخلاف، ج ٤، ص ١٨١ وما بعدها.

٢. مواهب الجليل، ج ٣، ص ٤٤٥ و ٤٤٧ و ٤٤٨.

٣. المسوط للسرخسي، ج ٨، ص ١٥٨؛ المجموع، ج ٧، ص ١٩؛ بدائع الصنائع، ج ٢، ص ١٢٠؛

المستند، ج ١١، ص ٤٨.

٤. الناصريات، ص ٣٠٤.

للتقاش والإشكال العلمي، بقصد الوصول إلى القول الأرجح والقوي، فإن توصلوا إلى اتفاق بشأنها فيها ونعمت، وإلا كان لكل طرف العمل برأيه.

عاشراً: اختلاف فقهاء المذاهب في المصادر الظنيّة

كما تقدّم بيانه فإنّ فقهاء المذاهب الإسلامية لا يختلفون في المصدر الأوّل للأحكام الشرعية وهو كتاب الله تعالى، ولا في المصدر الثاني وهو سنة رسول الله ﷺ إطلافاً، فإن ظهر اختلاف بينهم فإنّما هو في فهم الحكم الشرعي في مقام الاستنباط للحكم من هذين الدليلين، وليس في أصل الدليلين والمصدرين.

وهناك مصادر أخرى يعبر عنها البعض بالمصادر الظنيّة، قد وقع الخلاف بين فقهاء المذاهب في اعتبارها، لكن رغم ذلك فإنّ غايتهم هي الوصول إلى الحكم الشرعي من خلالها، حينما يتعدّد الوصول إليه عن طريق كتاب الله تعالى وسنة رسول الله ﷺ. إذن يرجع إلى هذه المصادر كسبيل لمعرفة الحكم الشرعي، وليس الغرض من ذلك إيجاد الخصومة من مذهب تجاه مذهب آخر. ولذا نجد هذا الخلاف موجوداً بين علماء المذاهب الواحد أيضاً.

من المناسب هنا أن نذكر أسماء هذه المصادر المختلف في اعتبارها، وهي: الإجماع، العقل، القياس، الاستحسان، المصالح المرسلة، الاستصلاح، مذهب الصحابي، سدّ الذرائع، فتح الذرائع، شريعة السلف، العرف والعادة، سيرة وعمل أهل المدينة، الاستدلال، الاستصحاب، البراءة الأصلية، علماً أنّ الإمامية يرون الاستصحاب والبراءة الأصلية من الأصول الفقهيّة لا من المصادر، لكن علماء بعض المذاهب الأخرى يعدّونها من المصادر^١.

١. لا يحتاج هذا المطلب إلى التخريج؛ لوضوحه.

اختلاف فقهاء المذاهب في غير الكتاب والسنة

وقع الخلاف في اعتبار بعض الأدلة كالقياس بين العلماء المذاهب الإسلامية إجمالاً:

إنَّ الإمامية والمالكية والحنابلة وغيرهم لا يعترفون بالقياس كدليل لاستنباط الحكم الشرعي في موضوع ومسألة ما، إلا أنَّ بعض مذاهب من قبيل الحنفية والنخعية والتميمية وغيرهم يعتمدون على القياس في ذلك.

وقع الخلاف في اعتبار الاستحسان أيضاً في مقام استنباط الحكم الشرعي منهم؛ فإنَّ أمثال الإمامية ومحمد بن إدريس الشافعي لا يعترفون به كدليل ومصدر لاستنباط الحكم الشرعي، خلافاً لغيرهم.

وأمثال مالك بن أنس الأصبحي لا يعتمدون المصالح المرسلة كمصدر للاستنباط، لكن البعض يرونها مصدراً.

نكتفي بهذه الإشارة ونحيل التفصيل على ما كتبناه في هذا المجال ضمن كتاب بعنوان: «مصادر الاجتهاد في المذاهب الإسلامية» المطبوع في (٤٣٣) صفحة، وإلى كتاب لنا أيضاً بالفارسية بعنوان: «مصادر الاجتهاد از نظر فقيهان (مصادر الاجتهاد لدى الفقهاء)» المطبوع في (٥٩٩) صفحة، والذي نال إقبالاً واسعاً في الأوساط العلمية.

حادي عشر: عقد المناقشات الفقهية، وبيان أمر في حق أبي حنيفة

كانت تعقد اجتماعات بين أنصار الاجتهاد وفقاً للأدلة الشرعية، أي: الكتاب والسنة، وبين أنصار القياس والتشبيه والتمثيل، وبين الأخباريين أيضاً، فكان البعض

١. راجع هذه المسائل في: التشريع الإسلامي والمدارس الفقهية المعاصرة، ص ١١٣-١١٥ و ١٢٣ و ١٢٨-١٣٠ و ١٣٦-١٣٧؛ الفقه المقارن لكبارة، ص ٤٩ و ٥٢-٥٣ و ٥٦-٥٨ و ٥٩؛ المدخل إلى دراسة الفقه الإسلامي، ص ١٠٦ و ١٩١ و ١٩٥ و ٢٠١ و ٢٠٨؛ التعريف بالفقه الإسلامي والنظريات الفقهية، ص ١١٥ و ١١٩؛ المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، ص ٢٤ و ٩١ و ١٤١ و ١٩٣.

الإشارة إلى المذاهب وما يتعلّق بها ----- ٣٣

منهم يعتقد أنّ للعمل بالقياس محاذير وإشكالات ولا يصحّ استنباط الأحكام من خلاله .. وهكذا كانت تعقد بين الفقهاء المناقشات في سائر المباني الاستنباطية. من المناسب أن أبيّن هنا أمراً في حقّ أبي حنيفة، وهو أنّه كان يعتقد أنّ الحكومة الإسلامية إنّما هي حقّ للعلويين ولا يجوز لغيرهم التصدّي لقيادة الأمة، وقد عوقب أبو حنيفة على عقيدته المذكورة بالسجن مدّة، ولذا كان يرى بطلان أحكام بعض القضاة، وأنّ تصديهم لأمر القضاء خلاف للموازن الشرعية؛ لأنّه كان يرى أنّ الحكومة حقّ للعلويين^١.

ثاني عشر: الاجتهاد وسيلة لا هدف

ليس الاجتهاد هو الهدف في مقام استنباط الأحكام الشرعية، بل هو وسيلة؛ لأنّه بواسطة الاجتهاد في عملية الاستنباط والبحث في المصادر والمباني الشرعية يتمّ ارجاع الفروع الجديدة إلى الأصول والقوانين الكلية والقيام بتطبيقها على المصاديق الخارجية.

ثالث عشر: تغيير الأحكام وعدمه

لا تتغيّر الأحكام الأولية للموضوعات بإعمال الاجتهاد في مصادر الاستنباط، إلّا إذا تغيّرت موضوعات الأحكام أو خصائصها الداخلية أو الخارجية، إمّا تبعاً لتغيّر الزمان أو المكان أو العرف أو لأمر أُخرى.

إذاً استظهر مجتهد حكماً ما عن طريق الاجتهاد في المصادر والأسس الشرعية - وهي كتاب الله وسنة النبي وأوصيائه - فإنّ هذا الحكم لا يتبدّل بتبدّل الزمان إطلاقاً، بل يجب العمل به مطلقاً، إلا إذا تبدّل موضوع هذا الحكم نتيجة تبدّل الزمان أو القضايا المستحدثة، أو تغيّرت خصوصيات ذلك الموضوع الداخلية أو

١. المنتظم، ج ٨، ص ١٤٣.

الخارجية، وحينئذٍ يجب استنباط حكم آخر من الأدلة لذلك الموضوع المتغير عن طريق المصادر والمباني الشرعية.

كما يمكن القبول بتبدل الأحكام في حالات خاصة أخرى، وهي حالات تبدل اجتهاد المجتهد، كما لو استظهر الوجوب بمقتضى ظاهر دلالة الأمر، ثم تبين له أن المراد ليس هو ظاهر الأمر - وهو الوجوب - بل المراد منه الندب، وهذا كثير في باب دلالة الأوامر، ففي هذه الصورة يمكن أن نقبل بتبدل الحكم، وأن نبين حكماً آخر يخالف الأول.

وكما لو حكم المجتهد بالحرمة بمقتضى دلالة ظاهر النهي على التحريم، ثم تبين له أن المراد لم يكن هو ظاهر النهي، بل المراد من النهي هو الكراهة، ففي هذه الصورة يمكن للمجتهد أن يحكم بحكم جديد مخالف لظاهر النهي، وهو الكراهة. مثلاً: الحكم بحرمة الزواج بالوثنية الثابت في كتاب الله و سنة النبي ﷺ لا يتغير بتغير الزمان، إلا إذا تغيرت خصوصيات الموضوع بالنحو المطلوب، ففي هذه الحالة فقط يمكن القول بجواز نكاحها.

بيان المسائل المرتبطة بفقهاء المذاهب الإسلامية

وهي عبارة عما يلي:

١. مذهب الإمامية وسبب شهرة هذا المذهب باسم المذهب الجعفري.
٢. أصول مذهب الإمامية في مقام استنباط الحكم الشرعي من الأدلة.
٣. أشهر تلامذة الإمام الصادق عليه السلام.
٤. مذهب الحنفية.
٥. أصول مذهب الحنفية في مقام استنباط الحكم الشرعي من الأدلة.
٦. أشهر تلاميذ أبي حنيفة.
٧. مذهب المالكية.

٨. أصول مذهب المالكية في مقام استنباط الحكم الشرعي من الأدلّة.
٩. أشهر تلاميذ وأصحاب مالك.
١٠. مذهب الشافعية.
١١. أصول مذهب الشافعية في مقام استنباط الحكم الشرعي من الأدلّة.
١٢. أشهر تلاميذ الشافعي.
١٣. مذهب الحنبلية.
١٤. أصول مذهب الحنابلة في مقام استنباط الحكم الشرعي من الأدلّة.
١٥. أشهر تلاميذ أحمد بن حنبل الشيباني.
١٦. مذهب الزيدية.
١٧. أهمّ الكتب الفقهية في مذهب الزيدية.
١٨. أصول مذهب الزيدية في مقام استنباط الحكم الشرعي من الأدلّة.
١٩. مذهب الإباضية.
٢٠. أصول مذهب الإباضية في مقام استنباط الحكم الشرعي من الأدلّة.
٢١. مذهب الظاهرية.
٢٢. أهمّ الكتب الفقهية عندهم.
٢٣. المسائل التي خالف أهل الظاهرية فيها سائر المذاهب.
٢٤. مذهب الثوري.
٢٥. مذهب الأوزاعي.
٢٦. الشبرمية.
٢٧. الليثية.
٢٨. الراهوية.
٢٩. النخعية.
٣٠. التميمية.

٣١. الطبرية.

٣٢. الجبرية.

٣٣. أبو ثور الكلبي.

٣٤. ابن أبي ليلى.

٣٥. الزهرية.

٣٦. ابن عيينة.

٣٧. الجرجية.

وغيرها من المواضيع.

١. مذهب الإمامية وسبب شهرة مذهبهم باسم المذهب الجعفري

تطلق كلمة الإمامية على من دان بوجود الإمامة وثبوت النصّ عن الرسول الأعظم بالخلافة على الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، والمقصود منهم هنا القائلون بإمامة الاثني عشر إماماً معصوماً، أولهم الإمام علي بن أبي طالب، وآخرهم محمّد بن الحسن المهدي، وأتته غائب ويظهر بإذن الله في الوقت الذي تقتضيه الإرادة الإلهية. وهذا المذهب قائم في إيران والعراق وأفغانستان والهند وباكستان والكويت والبحرين ولبنان وغيرها من ديار الإسلام.

وقد قام الإمام علي بن أبي طالب من طريق الوصاية عن النبي ﷺ بتبيين معالم هذا المذهب، ووضع أسسه وأركانه، وهكذا استمرّ الحال بعده عن طريق أولاده إلى الإمام الثاني عشر من الأئمة.

إنّ شهرة هذا المذهب باسم المذهب الجعفري لأجل نسبه إلى الإمام السادس للشيعة جعفر بن محمّد الصادق (عليه السلام) (٨٠ هـ - ١٤٨ هـ)، وإنّما كان ذلك من جهة حصول فرصة تاريخية له للتبيين العام الشامل لجميع أبعاد المذهب: الفقهية والأصولية والحديثية والأخلاقية والعقائدية، بسبب انتقال السلطة من الأمويين إلى

الإشارة إلى المذاهب وما يتعلّق بها ----- ٣٧

العبّاسيين؛ ولذلك سمّي المذهب باسمه، وكان تبيينه في الأبعاد المذكورة للمذهب استمراراً لما بيّنه الأئمّة السابقون عليه.

روي عنه: أنّه كان يقول: «حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدّي، وحديث جدّي حديث رسول الله، وحديث رسول الله قول الله»^١.

كتب الحافظ أبو العبّاس أحمد بن عقدة (ت ٢٣٠ هـ) كتاباً عن رجال تلك المدرسة، وذكر أكثر من أربعة آلاف وخمسة مئة طالب، وذكر الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) ثلاثة آلاف، بعضهم داخل في المجموع، وكتب المحقّق الحلّي في المعتر: أنّه روى عن الإمام الصادق (عليه السلام) أربعة آلاف رجل وبرز بتعليمه من الفقهاء الأفاضل جمّ غفير... إلى أن يقول: «حتّى كتبت من أجوبة مسائله أربع مئة مصنّف لأربع مئة مصنّف، سمّوها بالأصول»^٢.

وكتب ابن حجر في كتابه الصواعق المحرقة: «ونقل الناس عن جعفر بن محمّد من العلوم ما سارت به الركبان، وانتشر صيته في جميع البلدان»^٣.

وضبط ابن عقدة في كتاب رجاله أسماء أربعة آلاف رواة موثّق للإمام السادس^٤. ويقول أبو الحسن بن علي الوشاء: «أدركت في هذا المسجد (مسجد الكوفة) تسع مئة شيخ كلّهم يقول: حدّثني جعفر بن محمّد»^٥.

وتحقّقت على يده (عليه السلام) حركة علمية كبيرة في جميع المجالات، وكان معاصراً لخلافة هشام بن عبد الملك إلى آخر أيّام الدولة الأموية ولأبي العبّاس السفّاح أول حاكم عبّاسي، وكذا مدّة عشرة سنوات لخلافة أبي جعفر المنصور الدوانيقي.

١. الكافي، ج ١، ص ٥٠.

٢. الإمام الصادق والمذاهب الأربعة، ج ١، ص ٥٨، وج ٢، ص ٨١.

٣. الصواعق المحرقة، ص ٢٠١. وحكي عنه في أعيان الشيعة، ج ٦، ص ٦٦١.

٤. مستدركات أعيان الشيعة، ج ١، ص ١٠٨.

٥. ملاذ الأخيار، ج ٦، ص ٤٣٦؛ منتهى المقال، ج ٢، ص ٤١٩-٤٢٠؛ خاتمة المستدرک، ج ٢، ص ٢٧.

ظهر بما ذكرنا أنه ليس من الصحيح عدّ مؤسس مذهب الإمامية محمّد بن الحسن ابن فروخ الصّفّار الأعرج القمي (ت ٢٩٠ هـ) مؤلّف كتاب بصائر الدرجات، كما قال به جماعة من فقهاء أهل السنّة^١. ولا يخفى أنّ كتاب بصائر الدرجات ليس كتاباً فقهياً، كما زعمه مؤلّف الكتاب المذكور.

٢. أصول مذهب الإمامية في مقام الاستنباط

أصول هذا المذهب ومبانيهم الفقهية في مقام استنباط الأحكام الشرعية هي: القرآن، والسنّة، والإجماع الكاشف عن رأي المعصوم، والعقل. وإنّ أتباعه يعتقدون بفتح باب الاجتهاد، وأنه وسيلة لا هدف، وهذا بخلاف نظر أتباع المذاهب الأخرى، إذ يعتقدون فيه أنّه هدف لا وسيلة.

وأتباع هذا المذهب يرفضون القياس، أي: قياس التشبيه والتمثيل، لا القياس المنصوص العلة والألوية، وأمّا قياس مستنبط العلة وتنقيح المناط وتخريج المناط وتحقيق المناط، ففي هذه الأقيسة كلام عندهم، وشرحه يضيق به المقام.

كتب علماء الإمامية

وللإمامية كتب كثيرة ألّفها كثير من فقهاءهم في الفقه والأصول والحديث والعقائد والأخلاق والكلام والفلسفة وغيرها، قد انتشرت في جميع الأقطار الإسلاميّة.

٣. أشهر تلامذة الإمام الصادق (عليه السلام)

١. هشام بن الحكم (ت ١٨٥ هـ).
٢. زرارة بن أعين (ت نحو ١٥٠ هـ).
٣. جميل بن درّاج (لم يعرف تاريخ وفاته).

١. الفقه الإسلامي وأدلّته، ج ١، ص ٤٣.

٤. علي بن حمزة (ت حدود أوائل القرن الثالث).
٥. الفضل بن شاذان (ت ١٦٠ هـ).
٦. محمّد بن مسلم (ت ١٢٣ أو ١٢٤ أو ١٢٥ هـ).
٧. أبو حنيفة (ت ١٥٠ هـ)، نقل أنّه تتلمذ عنده سنتان، وقال: «لولا الستتان لهلك النعمان»^١.
٨. مالك بن أنس الأصبحي رئيس مذهب المالكية (ت ١٧٩ هـ).
٩. سفيان بن سعيد الثوري الكوفي رئيس مذهب الثورية، وهذا المذهب انقرض مع أتباعه بعد وفاته، ولكن بقيت آراؤه في الكتب الفقهية، وقد كان أخبارياً لا أصولياً، ولذا لم يعمل بالقياس، وكان معه في الكوفة أبو حنيفة، ومحمّد بن عبد الرحمان بن أبي ليلى، وعبدالله بن شبرمة، وهم من الأصوليين الذين يعملون على طبق القياس في مقام الاستنباط.

المسائل التي اختلفوا بها عن غيرهم

وأهمّ المسائل التي اختلفوا بها عن بقية المذاهب ما يلي:

١. إباحة زواج المتعة.
٢. إيجاب الإشهاد (بالرجلين العادلين) على الطلاق.
٣. اعتبار صيغة خاصّة في الطلاق.
٤. تحريم ذبائح أهل الكتاب عند معظم فقهاءهم.
٥. عدم صحّة الزواج الدائم بالكتابات في نظر أكثرهم.
٦. تقديمهم في الميراث ابن العم الشقيق على الأم لأب.

١. الإمام الصادق للمظفر، ج ١، ص ١٤٧ وج ٢، ص ١٣٣، نقلاً عن مختصر التحفة الاثني عشرية. وراجع الإمام جعفر الصادق للجندي، ص ١٦٢ و ٢٥٢.

٧. عدم مشروعية المسح على الخفين.

٨. مسح الرجلين في الوضوء.

ما رواه علماء اهل السنّة عن النبي ﷺ في مدح الشيعة

روي عن النبي ﷺ من طرق أهل السنّة أنّ «عليّاً وشيعته في الجنّة»^١، وهذا بلغ إلى حد التواتر، وجاء ذكره من قبل: الخطيب الخوارزمي في المناقب^٢، وعلاء الدين في كنز العمّال^٣، والسيوطي في الدرّ المنثور^٤، والآلوسي في روح المعاني^٥، والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد^٦، وغيرهم^٧.

أهمّ الكتب الفقهية في مقام الاستنباط عند فقهاء مذهب الإمامية

١. كتاب المبسوط للشيخ الطوسي المتوفّى سنة ٤٦٠ هـ.

٢. كتاب السرائر لابن ادريس الحلّي المتوفّى سنة ٥٩٨ هـ.

٣. تذكرة الفقهاء و تحرير الأحكام و منتهى المطلب للعلامة الحلّي المتوفّى سنة ٧٢٦ هـ.

٤. جامع المقاصد في شرح القواعد للمحقّق الكركي المتوفّى سنة ٩٤٠ هـ.

٥. مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام للسيد محمّد العاملي السند المتوفّى سنة ١٠٠٩ هـ.

١. ستأتي الإشارة إلى المصادر قريباً.

٢. المناقب للخوارزمي، ص ١١٣ و ٣١٧ و ٣٥٦.

٣. كنز العمّال، ج ١، ص ٢٢٣، وج ١١، ص ٣٢٣.

٤. الدرّ المنثور، ج ٦، ص ٣٧٩.

٥. روح المعاني، ج ٣٠، ص ٢٠٧.

٦. تاريخ بغداد، ج ١٢، ص ٢٨٤ و ٣٥٣.

٧. راجع: المعجم الأوسط للطبراني، ج ٦، ص ٣٥٤-٣٥٥، وج ٧، ص ٣٤٣؛ تاريخ مدينة دمشق، ج ٤٢، ص ٣٣٢ و ٣٣٤ و ٣٣٥؛ مجمع الزوائد، ج ٩، ص ١٧٣.

الإشارة إلى المذاهب وما يتعلّق بها ----- ٤١

٦. رياض المسائل في أحكام الشرع بالدلائل للسيد علي الطباطبائي المتوفى

سنة ١٢٣١هـ.

٧. مستند الشيعة لأحكام الشريعة للملا أحمد النراقي المتوفى سنة ١٢٤٥ هـ.

٨. الحدائق الناضرة للشيخ يوسف البحراني المتوفى سنة ١١٨٦ هـ.

٩. جواهر الكلام للشيخ محمد حسن النجفي المتوفى سنة ١٢٦٦ هـ.

١٠. مصباح الفقيه للحاج آقا رضا الهمداني المتوفى سنة ١٣٢٣ هـ.

١١. المكاسب للشيخ مرتضى الأنصاري المتوفى سنة ١٢٨١ هـ.

١٢. مستمسك العروة الوثقى للسيد محسن الحكيم المتوفى سنة ١٣٩٠ هـ.

١٣. مفتاح الكرامة للسيد العاملي المتوفى سنة ١٢٢٦ هـ.

٤. مذهب الحنفية

مؤسس هذا المذهب هو أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي من أبناء فارس، (٨٠ هـ - ١٥٠ هـ)، وكان يعيش في الكوفة وسافر إلى البصرة ونشأ علمياً فيها، ثم بعد هذا سافر إلى بغداد وتوطن فيها، وقام بنشر أفكاره الفقهية والعلمية، حتى وافاه الأجل في بغداد ودفن فيها.

وبسبب بقاءه في العراق، وكونه بعيداً عن مركز الحديث - وهو الحجاز - لذلك كان متشدداً في قبوله الرواية، وجعل لها شروطاً صعبة للغاية، ولهذا عمل على طبق القياس في مقام الاستنباط في المورد الذي لا دليل معتبراً به تبعاً لأستاذه حماد بن أبي سليمان، وكذا مال على العمل بطبق الرأي الذي أسسه عبدالله بن مسعود بعنوان المنبع الاستنباطي، وصارت دائرة الاجتهاد في زمانه على أساس القياس والرأي وسبعة، ولهذا الجهة كثر له العمل بقياس التشبيه والتمثيل حتى جعله من مباني الاجتهاد على حدّ الكتاب والسنة، ولهذا السبب صار مورداً شديداً لإنكار بعض فقهاء أهل السنة في عصره، ولكن تبعه بعض منهم في هذا الأسلوب الاستنباطي وألّفوا في

تأييده كتباً ونشروها فيما بين المسلمين، وبعد عصره صار علماء العراق معروفين بأصحاب الرأي، وعلماء المدينة معروفين بأصحاب الحديث.

متابعة تلاميذ أبي حنيفة له في أسلوبه الفقهي

ثمَّ بعده تابعه تلاميذه في أسلوبه الفقهي سيّما القاضي أبو يوسف، حيث إنّه شرح وبسط آثاره الفقهيّة ودوّنها باسم الفقه الأكبر والخراج. وأمّا نفس أبي حنيفة فهو لم يكن مهتمّاً بتدوين نظرياته الفقهيّة والاجتهاديّة، وقد عاصر الدولتين الأموية والعبّاسية، وكان في أواخر أيّام التابعين.

أساتذة أبي حنيفة

تتلمذ أبو حنيفة في المدينة عند الإمام محمّد الباقر (عليه السلام)، واعتقد بعض بأنّه تتلمذ عند الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) سنتين، ويستدلّون بقوله: «لولا السنّتان لهلك النعمان»^١، وكان يقول: «ما رأيت أفقه من جعفر الصادق»^٢. وهو من فقهاء مدرسة الرأي، وأخذ علمه في الفقه عن أكثر علماء زمانه، واشترك في دروس حمّاد بن أبي سليمان أكثر من ثمانية عشر عاماً، وقد أخذ الفقه من إبراهيم بن يزيد النخعي الذي كان يعيش في أواخر عصر الصحابة.

تشدّد أبي حنيفة في قبول الحديث

كان أبو حنيفة متشدّداً في قبول الحديث، وذكروا لسبب تشدّده أنّه كان بعيداً عن المدينة التي كانت مركزاً للحديث، إذ كان يسكن في الكوفة، وكان ينقل له الحديث في موضوع واحد بصور مختلفة ومتفاوتة متعارضة، ولذا توسّع في العمل بالقياس والاستحسان تبعاً لأستاذه حمّاد بن أبي سليمان في مقام استنباط أحكام الموضوعات

١. تقدّم تخريجه.

٢. الكامل لابن عدي، ج ٢، ص ١٣٢؛ تهذيب الكمال، ج ٥، ص ٧٩؛ تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ١٦٦؛ سير أعلام النبلاء، ج ٦، ص ٢٥٧.

الإشارة إلى المذاهب وما يتعلّق بها ----- ٤٣
المستحدثة (المسائل الجديدة). ولكن مع ذلك كله كان اكثر فتاواه متقارباً مع
فتاوى الإمامية.

سبب ابتلائه بالسجن

ومن قضاياه أنه طلب منه المنصور الدوانيقي من خلفاء بني العباس تصديده أمر
القضاء في بغداد، ولكنّه لم يقبله وصار ذلك سبباً لإلقاءه في السجن، وضربه في كلّ
يوم بالسياط إلى الزمان الذي توفي فيه.

٥. أصول مذهب الحنيفة في مقام الاستنباط

أصول مذهب أبي حنيفة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، والاستحسان، والعرف.
ومؤلفاته: الفقه الأكبر في علم الكلام، ومسند في علم الحديث. ولم ينقل عنه
كتاب في الفقه.

٦. أشهر تلاميذ أبي حنيفة

أشهر تلامذته هم:

١. القاضي أبو يوسف الكوفي (١١٣ هـ - ١٨٢ هـ) كان قاضي القضاة في عهد
الرشيد، وهو الذي دون أصول مذهب أستاذه، ونشر آراءه في المجتمع الإسلامي.
٢. محمد بن الحسن الشيباني الدمشقي (١٣٢ هـ - ١٨٩ هـ) هو الذي حفظ
بتأليفاته فقه أستاذه، ودون مذهبه بجميع خصوصياته.
٣. زفر بن الهذيل الإصفهاني (١١٠ هـ - ١٥٨ هـ) كان من أتباع مدرسة الحديث،
ثم صار من أتباع مدرسة الرأي، وعمل كثيراً من القياس في مقام استنباط الأحكام
حتى صار أقيس تلامذة أستاذه.
٤. حسن بن زياد اللؤلؤي (ت ٢٠٤ هـ) تتلمذ أولاً عند أبي حنيفة، ثم عند أبي يوسف
والشيباني، وقد اشتهر ببيان آراء أستاذه، ولكن لم يبلغ في الفقه درجة زملائه.

أهمّ الكتب الفقهيّة من وجهة نظر أتباع مذهب الحنفيّة في مقام الاستنباط

وهي:

١. الجامع، محمّد بن الحسن الشيباني تلميذ أبي حنيفة.
٢. المبسوط، أبو بكر محمّد بن أحمد السرخسي (المتوفى سنة ٤٩٠ هـ).
٣. الكافي، أبو الفضل محمّد بن أحمد المرزوي (المتوفى سنة ٣٣٤ هـ).
٤. مختصر القدوري، أبو الحسين أحمد بن محمّد القدوري (المتوفى سنة ٤٢٨ هـ).
٥. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين بن مسعود الكاشاني ملك العلماء (المتوفى سنة ٥٨٧ هـ).
٦. وقاية الراية في مسائل الهداية، محمود بن أحمد المحبوبي (المتوفى نحو ٦٧٣ هـ).
٧. حاشية ردّ المحتار على الدرّ المختار شرح تنوير الأبصار، ابن عابدين، وهو محمّد أمين بن عمر بن عبد العزيز الحسيني الدمشقي (المتوفى سنة ١٢٥٢ هـ).

أشهر فقهاء الحنفيّة

الفقهاء المعروفون في هذا المذهب هم:

١. العلامة محمّد بن الحسن الشيباني (م ١٨٩)، مؤلّف كتاب «الجامع الصغير»، «الجامع الكبير» و «الأمالي» و «الحجّة على أهل المدينة».
٢. العلامة شمس الأئمة محمّد بن أحمد المعروف بالسرخسي (م ٤٨٣) مؤلّف كتاب «المبسوط في شرح الكافي»^١، يقع هذا الكتاب في ثلاثين جزءاً.

١. جمع أبو الفضل المرزوي (ت ٣٤٤ هـ) كتب محمّد بن الحسن الشيباني السّنة: (المبسوط، الجامع الكبير، الجامع الصغير، السير الكبير، السير الصغير، الزيادات)، وسماها بالكافي، ومن ثمّ قام السرخسي بشرح هذا الكتاب في ثلاثين جزءاً مسمياً إيّاه بالمبسوط. وقد أخذ مؤلّفوا مجلة الأحكام العدلية أكثر مسائلهم المدوّنة من تلكم الكتب التي ذكرناها. (المؤلّف).

٣. علاء الدين الكاشاني (م ٥٨٧ هـ) مؤلّف كتاب «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، يقع هذا الكتاب في سبعة أجزاء.
٤. المولى الشيخ نظام مؤلّف كتاب «الفتاوى الهندية»، يقع هذا الكتاب في ستّة أجزاء.
٥. برهان الدين علي المرغيناني (م ٥٩٣ هـ) صاحب «الهداية شرح بداية المبتدئ»، يقع هذا الكتاب في أربعة أجزاء.
٦. عبد الله الموصلّي مؤلّف المختار، وشرحه الاختيار.
٧. الشيخ عبدالغني الغنيمي الميداني مؤلّف «اللباب في شرح الكتاب».
٨. العلامة كمال الدين المعروف بابن همام صاحب «شرح فتح القدير»، هذا الكتاب يقع في ثمانية أجزاء.
٩. محمّد أمين المعروف بابن عابدين (م ١٢٥٢ هـ) مؤلّف «نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف» وصاحب «ردّ المحتار على الدرّ المختار»، هذا الكتاب يقع في سبعة أجزاء.
١٠. ابن قاضي سماوه أو سماونة (الشيخ محمود بن إسماعيل) (م ٨١٨ أو ٨٢٣ هـ) مؤلّف «جامع الفصولين»، يقع هذا الكتاب في جزئين.
١١. زين العابدين المعروف بابن نجيم مؤلّف كتاب «البحر الرائق في شرح كنز الدقائق»، هذا الكتاب يقع في ثمانية أجزاء. وكذا ألّف كتاب «الأشباه والنظائر» على كتاب كنز الدقائق لحافظ الدين النسفي (م ٧١٠ هـ).
١٢. ابن وهبان مؤلّف «كتاب المنظومة الوهبانية».
١٣. محمّد علاء الدين المعروف بالحصفكي (م ١٠٨٨ هـ) مؤلّف «الدرّ المختار في شرح تنوير الأبصار»، هذا الكتاب في جزئين.
١٤. ملا خسرو (م ٨٨٥ هـ) مؤلّف «درر الأحكام في شرح غور الأحكام»، وحاشيته «غنية ذوي الأحكام» للشرنبلالي (م ١٠٦٩ هـ).

٤٦----- دُرُوسٌ فِي الْفِقْهِ الْمُقَارَنِ (المدخل)/ الجزء الأول

١٥. أحمد بن محمد المعروف بحموي، مؤلف «غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر»، يقع في جزئين.
١٦. أحمد بن مهير المعروف بالخصّاف (م ٢٦١ هـ) مؤلف كتاب «الحيل»، وكتاب «الوقف».
١٧. محمد بن سليمان المعروف بداماد أفندي (م ١٠٧٩ هـ) مؤلف كتاب «مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر»، وشرحه الآخر «الدرّ المنتقى في شرح المتقى».
١٨. أبو جعفر الطحاوي (م ٣٢١ هـ) صاحب كتاب «الجامع الكبير في الشروط»، وكذا غيره.

الرسائل الفتوائية في مذهب الحنفية

١. الفتاوى الولوالجية، عبدالرشيد ولوالجي (حدود ٥٤٠ هـ).
٢. الفتاوى الخانية والفتاوى البرّازية.
٣. الفتاوى الظهيرية، لظهير الدين محمد البخاري (م ٦١٩ هـ).
٤. الفتاوى الطرطوسية، لإبراهيم الطرطوسي (م ٧٥٨ هـ).
٥. الفتاوى التتارخانية، لابن علاء الدين (م ٨٠٠ هـ).
٦. الفتاوى الخيرية، لخيرالدين الرملي (م ١٠٨١ هـ).
٧. الفتاوى الأنقروية، لمحمد أفندي أنقروي (م ١٠٩٨ هـ).
٨. الفتاوى الحامدية، لحامد أفندي، والفتاوى المهدية في الوقائع المصرية.

٧. مذهب المالكية

مؤسس هذا المذهب هو مالك بن أنس الأصبحي المدني (٩٣ هـ - ١٧٩ هـ) عاصر الدولتين الأموية والعباسية، وعاش أكثر عمره في الدولة العباسية، ونشأ علمياً في المدينة المنورة. وهو من كبار علماء الحديث والفقهاء بعد زمان التابعين عند أهل السنة،

الإشارة إلى المذاهب وما يتعلّق بها ----- ٤٧

وأخذ علمه في المدينة عن الإمام الصادق عليه السلام، وكان يتردّد عند أستاذه ويستفيد منه، وكان يقول: «ما رأيت عين ولا سمعت أذن أفضل من جعفر الصادق علماً وعملاً وورعاً»، وكذا تتلمذ عند بعض المشايخ كعبد الرحمان بن هرمز، ونافع، وابن شهاب الزهري، وربيعة بن عبد الرحمان المعروف بربيعة الرأي. وكان من أهم آثاره كتاب الموطأ في الفقه والحديث، بطلب من المنصور الدوانيقي، وصار له مكانا رفيعا وسام عند أهل السنة.

انتشار المذهب المالكي

سبب انتشار مذهب مالك بن أنس الأصبحي في الأندلس هو أنّ يحيى بن يحيى ابن كثير الأندلسي قد صار من أتباع مذهب مالك بعد أن كان من أتباع مذهب الأوزاعي، وصار مرجعاً للفتوى، وعزم أمره، فكان المنتصر لا يقلّد أحداً منصب القضاء إلا مع أخذ وجهة نظره في الموضوع. وسبب انتشار هذا المذهب في أفريقية هو أنّ سحنون بن سعدي لمّا تولّى أمر القضاء فيها نشر مذهب مالك ثمّ المعز بن باديس، فإنّه حمل جميع أهل أفريقية على التمسك بمذهب مالك وترك ما عداه من المذاهب.

سبب نشر مذهب مالك في مصر

تصدّى لنشر مذهب مالك في مصر عبد الرحيم بن خالد وعبد الرحمان بن القاسم، إلى أنّ ورد محمّد بن إدريس الشافعي إلى مصر سنة ١٩٨ هـ، فتبعه جماعة من أعيانها، فقوى مذهب الشافعي، إلى أن قدم القائد جوهر من أفريقية سنة ٣٥٨ هـ، وبني مدينة القاهرة، وهو كان من أتباع مذهب الشيعة، فنشر مذهب التشيع في مصر، ولم يبق فيه مذهب سواه، إلى أن جاء صلاح الدين الأيوبي سنة ٥٦٤ هـ، وأزال القضاء

١. الأمالي للصدوق، ص ٦٣٦؛ روضة الواعظين، ص ٤٠١؛ المناقب لابن شهر آشوب، ج ٣، ص ٣٧٢ و٣٩٦.

طبق مذهب الشيعة، فاختلف في هذا المذهب وظهر المذهب المالكي والشافعي، وكان صلاح الدين المذكور على عقيدة الأشعري وأوقف عليهم في مصر مدرسته الناصرية. والمعروف أنّ المالكية يتبعون مذهب الأشعري في عقائدهم، كما أنّهم يسمّون بأصحاب الحديث^١.

وعلى كلّ حال، يوجد المذهب المالكي فعلاً بنحو الغلبة في المغرب الأقصى والجزائر وتونس وطرابلس والسودان.

٨. أصول مذهب المالكية في مقام الاستنباط

أصول هذا المذهب ومبانيهم الفقهية في مقام الاستنباط علاوة على الكتاب والسنة والإجماع، هي: القياس، والاستحسان، وعمل أهل المدينة، وقول الصحابي، والمصالح المرسلة، وشرع من قبلنا^٢.
ولكن بما أنّ مالكا كان يعيش في مركز الحديث - وهو المدينة المنورة - وكان أكثر سكّانها مأنوسين به، لذلك كانت أكثر استنباطاته على مبنى الحديث.
نعم، في قليل من الموارد التي لم يرد فيها نصّ خاص، كالحوادث الجديدة والموضوعات المستحدثة، كان في مقام الاستنباط يعتمد على أساس القياس، ولكن ذلك كان في موارد معدودة.

٩. أشهر تلاميذ مالك^٣

أشهر تلامذته من المصريين، هم:

١. عبد الرحمان بن القاسم (ت ١٩١ هـ)، تفقّه على مالك مدّة عشرين سنة، قال

١. تاريخ التشريع الإسلامي لمعوض وعبد الموجود، ج ٢، ص ١٠٣.

٢. تاريخ الفقه للسايس، ص ١٠٥؛ كتاب مالك لأبي زهرة، ص ٢٥٤.

٣. الأموال ونظرية العقل، ص ٨٦-٨٩؛ كتاب مالك لأبي زهرة، ص ٢٣٣.

عنه يحيى بن يحيى: «هو أعلم الأصحاب بعلم مالك، وهو الذي نظر وصحّ المدوّنة في مذهب مالك»، وهي من أجلّ الكتب عند المالكية، وعنه أخذ سحنون المغربي الذي ربّط المدوّنة على ترتيب الفقه.

٢. عبد الله بن وهب (١٢٥ هـ - ١٩٧ هـ)، تتلمذ عند مالك عشرين سنة، ونشر فقهه في مصر، وكان له أثر في تدوين فقهه.

٣. أشهب القيسي (١٥٠ هـ - ٢٠٤ هـ)، تفقّه على مالك وانتهت إليه رئاسة الفقه بمصر بعد ابن القاسم، وله مدوّنة، روى فيها فقه مالك، تسمّى مدوّنة أشهب، وهي غير مدوّنة سحنون.

٤. عبد الله بن عبد الحكم (ت ٢١٤ هـ)، كان أعلم أصحاب مالك بمختلف أقواله، وإليه صارت رئاسة المالكية بعد أشهب.

أمّا أشهر تلاميذ مالك من بقية الأفرقيين فهم:

١. علي بن زياد التونسي (ت ١٨٣ هـ).

٢. زياد القرطبي الأندلسي (ت ١٩٣ هـ) يلقّب بشبطون.

٣. عيسى بن دينار القرطبي الأندلسي (ت ٢١٢ هـ).

٤. أسد بن الفرات التونسي (١٤٥ هـ - ٢١٣ هـ)، كان أصله من نيشابور في منطقة

خراسان، وله كتاب الأسدية التي هي الأصل لمدوّنة سحنون.

٥. يحيى الليثي الأندلسي (ت ٢٣٤ هـ).

٦. عبد الملك السلمي (ت ٢٣٨ هـ).

٧. سحنون عبد السلام التّوخي (ت ٢٤٠ هـ)، وهو صاحب المدوّنة في مذهب

مالك التي يعتمد عليها المالكية.

أشهر أصحاب مالك

أشهر أصحاب مالك الذين نشروا مذهبه في الحجاز والعراق:

١. عبد الملك الماجشون (ت ٢١٢ هـ).
٢. أحمد العبدى (لم يعرف تاريخ وفاته).
٣. إسماعيل بن إسحاق البصري (ت ٢٨٢ هـ).

أهم الكتب الفقهية في مقام الاستنباط من وجهة نظر أتباع هذا المذهب

هي:

١. بداية المجتهد و نهاية المقتصد، ابن رشد القرطبي الأندلسي (ت ٥٩٥ هـ).
٢. التلقين في الفقه المالكي، عبد الوهاب بن علي البغدادي (ت ٤٢٢ هـ).
٣. القوانين الفقهية، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي (ت ٧٤١ هـ).
٤. الكافي في فقه أهل المدينة، يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي (ت ٤٦٣ هـ).
٥. الشرح الصغير على أقرب المسالك، أحمد بن محمد العدوي الدردير (ت ١٢٠١ هـ).

مشاهير فقهاء مذهب المالكية

١. أبو القاسم المعروف بابن جزي (م ٧٤١ هـ)، مؤلف كتاب القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية.
٢. أحمد بن إدريس المعروف بالقرافي (م ٦٨٤ هـ)، مؤلف الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ومؤلف الفروق، وهذا الكتاب يقع في أربعة أجزاء.
٣. إبراهيم بن محمد، المعروف بابن فرحون (ت ٧٩٩ هـ)، مؤلف تبصرة الحكّام؛ هذا الكتاب يقع في جزئين.
٤. محمد بن محمد الغرناطي الأندلسي، المعروف بابن عاصم (م ٨٢٩ هـ)، مؤلف تحفة الحكّام، وهذا الكتاب يقع في جزئين.

الإشارة إلى المذاهب وما يتعلّق بها ----- ٥١

٥. أبو الحسن المعروف بالحطّاب (ت ٩٥٤ هـ)، صاحب مواهب الجليل شرح سيّدي خليل، وهذا الكتاب يقع في ستّة أجزاء.
٦. عبد الله المعروف بالخرشي (م ١١٠١) صاحب (منح الجليل) شرح مختصر سيّدي خليل (ت ٧٦٧ هـ)، وهذا الكتاب يقع في ستّة أجزاء.
٧. المواق، (ت ٨٩٧ هـ) مؤلّف التاج والإكليل لمختصر خليل.
٨. محمّد بن أحمد المعروف بابن رشد القرطبي (ت ٥٩٥ هـ)، مؤلّف بداية المجتهد ونهاية المقتصد، وهذا الكتاب يقع في جزئين، وله أهميّة كبيرة عند أهل الكمال.

١٠. مذهب الشافعية

مؤسس هذا المذهب هو محمّد بن إدريس الشافعي (١٥٠ هـ - ٢٠٤ هـ)، وكانت ولادته في غزّة الواقعة في شرق الشام (فلسطين). وقد سافر إلى المدينة المنورة وبقي فيها كي يستفيد من دروس مالك بن أنس الأصبحي إمام مذهب المالكيّة، وتلمذ عنده إلى أن وافاه الأجل في عام ١٧٩ هـ، وكان في أوائل أمره من أتباع مالك ويدرس كتابه الموطأ، ولكن بعدما اطّلع على آراء أبي حنيفة من طريق أتباعه - وبالخصوص بعد مطالعة كتابه الأوسط - ظهرت له آراء جديدة خلاف آرائه السابقة، واعتمد في تدوين المذهب القديم عليها، وفي عام ١٧٨ هـ سافر إلى مصر وشرع فيها في مدّة أربع سنوات بالجرح والتعديل، ومزج بين طريقة أهل العراق، وهو الاجتهاد من طريق الرأي الذي أسّسه عبد الله بن مسعود، وبين طريقة أهل الحجاز، وهو الاجتهاد من طريق الحديث الذي أسّسه عبد الله بن عمر، وظهرت له آراء جديدة مخالفة لآرائه السابقة وآراء أستاذه، ولهذا حصلت له آراء وفتاوى جديدة في مصر، وجعلها في قالب المذهب الجديد.

مذهب أهالي مصر

كان مذهب أهالي مصر - وذلك قبل مجيء الشافعي فيه - حنفيًا ومالكيًا، ولكن بعد نشر الشافعي مذهبه الجديد صار أكثر أهالي مصر من أتباعه. وكان يعيش في بغداد وسافر إلى مصر وتوطن فيها، ولمّا رأى علماءهم مكانته العلمية والفقهيّة أرجعوا الناس إليه في أخذ الأحكام الشرعية، وصار مرجعهم الديني، ولكن تغيّرت كثير من آرائه وفتاواه التي صدرت منه في بغداد. ومن مؤلفاته الرسالة في علم الأصول والامّ في الفقه. وقال أحمد بن حنبل الشيباني: «إنّ الشافعي كان أفتقه الناس في كتاب اللّٰه وسنّة رسوله»^١. من قضاياّه أنّه سُجِنَ مَدّة من الزمان بأمر هارون الرشيد، ولكن بعد مضي مَدّة عفى عنه.

١١ . أصول مذهب الشافعية في مقام الاستنباط

أصول هذا المذهب ومبانيهم الفقهيّة في مقام الاستنباط هي: القرآن والسنة، ثمّ الإجماع، ثمّ القياس. ولم يكن يأخذ بأقوال الصحابة في مقام الاستنباط؛ لاعتقاده بأنّها اجتهادات تحتمل الخطأ، ولم يحكم على طبق المباني والأدلة الظنيّة كالاستحسان والمصالح المرسلة وعمل أهل المدينة، بالنسبة إلى الحوادث الواقعة؛ لعدم حجّيتها بنظره.

وشدّد إنكاره العمل بالاستحسان، وقال: «من استحسن فقد شرّع، والاستحسان تلذذ، ولا يكون المجتهد شارعاً»^٢، ونحوها.

١. الجرح والتعديل، ج ٧، ص ٢٠٣؛ تاريخ مدينة دمشق، ج ٥١، ص ٣٤٣.

٢. المستصفى، ص ١٧١؛ المنحول، ص ٤٧٦؛ المغني، ج ٧، ص ٢٤؛ البحر المحيط للزركشي، ج ٤، ص

٣٨٦؛ إرشاد الفحول للشوكاني، ص ٢٤٠.

وكذا أنكر بالخصوص على العمل بالمصالح المرسلة، وأنكر الاحتجاج بها، كما أنه أنكر الاحتجاج بعمل أهل المدينة، وسماه أهل بغداد ناصر السنّة.

مذهب الشافعي

كان له مذهبان: القديم، والجديد .. وكان تأسيس القديم منه في الزمان الذي كان في بغداد، والجديد منه في الزمان الذي سافر فيه إلى مصر وبقي هناك. ونقل أنه تغيّرت فتاواه في تسعين مسألة في سفره إلى مصر؛ لتحوّل اجتهاده فيها بسبب السفر؛ لأنّ الكثير من الفقهاء يعتقدون بأنّ الأحكام المبتنية على الاجتهاد تتحوّل بتحوّل الزمان والمكان والعرف والسفر؛ لأنّ لتحوّلها تأثيراً في تحوّل خصائص موضوعات الأحكام، ممّا يوجب تحوّل أحكامها.

رواة مذهب الشافعي

رواة مذهبه القديم عن كتابه الحجّة من أصحابه العراقيين هم:

١. أحمد بن حنبل الشيباني.

٢. أبو ثور الكلبي.

٣. الزعفراني.

٤. الكرايسي.

ورواة مذهبه الجديد عن كتابه الأم من أصحابه المصريين هم:

١. المزني.

٢. البويطي.

٣. الربيع الجيزي.

٤. الربيع بن سليمان المرادي.

١٢ . أشهر تلاميذ الشافعي

أشهر تلاميذه:

١. البويطي (ت ٢٣١ هـ).
٢. المزني (ت ٢٦٤ هـ).
٣. المرادي (ت ٢٧٠ هـ).
٤. حرملة بن يحيى (ت ٢٦٦ هـ).
٥. محمّد بن عبد الله بن الحكم (ت ٢٦٨ هـ).

الفقهاء المعروفون في مذهب الشافعية

الفقهاء المعروفون في هذا المذهب هم:

١. أبو القاسم الرافعي (ت ٦٢٣ هـ)، مؤلف كتاب فتح العزيز في شرح الوجيز.
٢. محيي الدين النووي (ت ٦٧٦ هـ)، مؤلف كتاب المجموع في شرح المهذب.
٣. جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ)، صاحب الأشباه والنظائر.
٤. أبو حامد محمّد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)، صاحب كتاب الوجيز، يقع في جزئين.
٥. أبو إسحاق الشيرازي (ت ٤٧٦ هـ)، صاحب كتاب المهذب، يقع في جزئين.
٦. محمّد الحصني الدمشقي، مؤلف كتاب كفاية الأخيار.
٧. الدمشقي، مؤلف كتاب رحمة الأمة في اختلاف الأئمة.
٨. ولي الدين البصير، مؤلف النهاية في شرح الغاية والتقريب لأبي شجاع.
٩. عبدالوهاب المعروف بالشعراني، مؤلف كتاب الميزان الكبرى، يقع في جزئين.

مؤلفوا الرسائل الفتوائية في مذهب الشافعية

١. ابن حجر (ت ٨٥٢ هـ)، صاحب الفتاوى الحديثية.
٢. محمّد الزهري الغمراوي، مؤلف السراج الوهاج.
٣. ابن حجر الهيتمي، مؤلف كتاب تحفة المحتاج في شرح المنهاج.

٤. الشيخ الرملي، صاحب نهاية المحتاج في شرح المنهاج.

١٣. مذهب الحنبلية

مؤسس هذا المذهب هو أحمد بن حنبل الشيباني (١٦٤ هـ - ٢٤١ هـ)، وقد كان يعيش في بغداد، وشرع فيها بتحصيل علم الفقه والحديث، وتلمذ في الفقه والحديث على الشافعي، ومن ثمّ سافر إلى الشام واليمن والحجاز في طلب العلم واجتمع مع علمائها، وكان يعتمد كثيراً بحدّ الإفراط في مقام الاستنباط على النصوص والأحاديث ولو كانت ضعيفة، ولا يعتمد في مقام الاستنباط على أساس الرأي، وفي حال فقدان النصّ في واقعة ما كان يرجع إلى فتوى الصحابي، ويعمل في هذا الفرض أحياناً بالقياس، ولكن لم يعمل به في كلّ عمره إلا في موارد قليلة. ونقل عنه أنّه حين وفاته أظهر ندمه على العمل به في تلك الموارد القليلة، وكان في أكثر الأحيان يتوقّف على الحكم ويسكت في حال فقدان النصّ وفتوى الصحابي ومورد تعارض النصوص. وبسبب بعده عن الاجتهاد وتركه في مقام الاستنباط، صار مقلدوه أقلّ من بقيّة أئمّة مذاهب أهل السنّة، وقد كان سلفياً ومخالفاً شديداً للقياس والرأي في مقام الاستنباط. ومن قضاياه أنّه سُجن في زمان المعتصم من خلفاء بني العبّاس بأمره، ولكن المتوكّل نجّاه منه وخرج من السجن.

١٤. أصول مذهب الحنابلة في مقام الاستنباط

أصول مذهب ابن حنبل في مقام الاستنباط هي: القرآن، والسنّة، وفتوى الصحابي، والإجماع، وعند الضرورة القياس والمصالح المرسلة. لم يؤلّف في الفقه كتاباً، وإنّما أخذ مذهبه أصحابه من أقواله وأفعاله وأجوبته عن الأسئلة وغير ذلك.

ألف كتاباً في الحديث باسم المسند الذي اشتمل على ثلاثين ألف حديث، وكان يعمل بالحديث المرسل والضعيف، وكان يرجح العمل بهما على القياس. ولذلك كله اعتقد محمد بن جرير الطبري في حقه بأنه كان محدثاً ولم يكن مجتهداً، ولذلك لم يذكر في كتابه آراءه وفتاواه إلى جنب آراء وفتاوى المجتهدين، ولهذا صار مورداً للانتقاد الشديد من جانب أتباعه، وذكر الطبري في جوابه لهم بأن أسلوبه في كتابه كان مجرد جمع آراء المجتهدين لا المحدثين^١.

١٥. أشهر تلاميذ أحمد بن حنبل

أشهر تلامذته:

١. صالح ابنه (ت ٢٦٦ هـ)، وهو أكبر أولاده.
 ٢. عبد الله (ت ٢٩٠ هـ)، ابنه الثاني.
 ٣. الأثرم أحمد بن محمد الخراساني (ت ٢٧٣ هـ).
 ٤. عبد الملك الميموني (ت ٢٧٤ هـ).
 ٥. المروزي (ت ٢٧٤ هـ).
 ٦. الحنظلي الكرمانلي (ت ٢٨٠ هـ).
 ٧. إبراهيم بن إسحاق الحربي (ت ٢٨٥ هـ).
- وأما أبو بكر الخلال (ت ٣١١ هـ) فهو لم يكن من تلاميذ أحمد، ولكن جمع عن أصحابه فقهه، ثم لخص ما جمعه الخلال عمر بن الحسين الخرقلي البغدادي (ت ٣٣٤ هـ) وتلميذه عبد العزيز بن جعفر المعروف بغلام الخلال (ت ٣٦٣ هـ).

١. التعريف بالفقه الإسلامي والنظريات الفقهية، ص ٦٨.

٢. لاحظ المصدر السابق، ص ٦٨.

الفقهاء المعروفون في مذهب الحنبلية

١. أحمد بن شهاب الدين المعروف بابن تيمية (ت ٧٣٨ هـ)، صاحب مجموعة الرسائل الكبرى، ومنهاج السنّة، والفتاوى يقع في خمسة أجزاء.
٢. ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ)، مؤلّف أعلام الموقّعين عن ربّ العالمين، هذا الكتاب يقع في أربعة أجزاء، وكذا كتاب الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، وزاد المعاد في هدى خير العباد.
٣. ابو الفرج عبدالرحمان المعروف بابن رجب، صاحب الفوائد في الفقه الإسلامي.
٤. موقّ الدين المعروف بابن قدامة (ت ٦٢٠ هـ)، مؤلّف كتاب المغني، يقع هذا الكتاب في اثني عشر جزءاً.
٥. شمس الدين ابن قدامة المقدسي (ت ٦٨٢ هـ)، مؤلّف كتاب الشرح الكبير للمقنع.
٦. عبدالرحمان المقدسي، صاحب العدة في شرح العمدة.
٧. أبوبكر بن هانئ المعروف بالأثرم، صاحب كتاب السنن.

أهمّ منابع الفقهية في مقام الاستنباط من وجهة نظر فقهاء هذا المذهب

١. مختصر الخرقى، وهو لأبي القاسم عمر بن الحسين الخرقى المتوفّى سنة ٣٣٤ هـ.
٢. شرح الخرقى، لأبي علي محمد بن الحسن الفراء المتوفّى سنة ٤٥٨ هـ.
٣. المغني، ومؤلّفه موقّ الدين عبد الله بن محمد بن قدامة المقدسي المتوفّى سنة ٦٢٠ هـ، والمغني شرح لمختصر الخرقى.

بيان مطلب [حول السلفية]

شُقّ من هذا المذهب طريق خاصّ في مقام استنباط أحكام الشرع، وذلك تحت اسم مذهب السلفية.

ومؤسّسه ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم الحرّاني المتوفّى سنة ٧٢٨ هـ.

وأشهر أعلامه بعد ابن تيمية تلميذه ابن قيّم الجوزية المتوفى سنة ٧٥٨ هـ،
والشيخ محمد بن عبد الوهاب النجدي المتوفى سنة ١٢٠٦ هـ.

أهمّ منابع السلفية في مقام الاستنباط

١. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية.
 ٢. مؤلّفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب.
- وخلاصة منهجه وجوب الرجوع إلى القرآن الكريم و السنّة النبوية و الأخذ بالقياس،
في حالة كون المكلف قاصراً عن فهم النصوص عليه الرجوع إلى العلماء من أهل
الحديث من غير تقليد لأحد منهم؛ لأنّ التقليد الحقّ لمعصوم، وهو رسول الله ﷺ.

١٦ . مذهب الزيدية

الزيدية هم من أتباع زيد بن علي بن الحسين (ت ١٢٢ هـ)، وهم الذين جعلوا
الإمامة في زيد بعد أبيه علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام. وقد بويع لزيد بالكوفة في
أيام هشام ابن عبد الملك، فقاتله يوسف بن عمر حتّى قتل.
وله كتاب فقهي يسمّى المجموع، شرحه الحسين بن الحيمي اليمني الصنعاني
(ت ١٢٢١ هـ) في كتابه الروض النضير، وله كتاب في غريب القرآن، وآخر بعنوان
الصفوة في اصطفاء أهل البيت، وكلاهما مطبوعان، وكتاب القلّة والكثرة، وهو مفقود،
نقل عنه ابن طاووس في سعد السعود.

١٧ . أهمّ الكتب الفقهية عند هذا المذهب

١. مجموع الفقه المروي عن الإمام زيد، و المعروف بمسند الإمام زيد، جمع
ورواية تلميذه أبي خالد عمرو بن خالد الواسطي.
٢. الأزهار في فقه الأئمّة الأطهار (مختصر)، أحمد بن يحيى بن المرتضى
الحسني اليماني المتوفى سنة ٨٤٠ هـ.

٣. البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، ابن المرتضى أيضاً.
٤. الروض النضير شرح لمجموع الفقه الكبير، الحسين بن أحمد السياغي اليمني المتوفى سنة ١٢٢١ هـ، وهو هو شرح لمجموع الفقه المروي عن الإمام زيد.
٥. السيل الجرّار المتدفق على حدائق الأزهار، محمّد بن علي الشوكاني المتوفى سنة ١٢٥٠ هـ، وهو شرح لأزهار ابن المرتضى.

١٨. أصول مذهب الزيدية في مقام الاستنباط

علماء هذا المذهب يعتمدون في مقام استنباط الأحكام الشرعية على: كتاب الله، وسنة رسول الله، والاجتهاد بالرأي، والأخذ بالقياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة. لا يخفى أنّ الزيدية يقولون بإمامة زيد بن علي بن الحسين، ولكن ليسوا على مذهبه في الفروع الفقهية، ويعملون فيها على الأكثر بالفقه الحنفي.

١٩. مذهب الإباضية

مؤسس هذا المذهب هو جابر بن زيد (ت ٩٣ هـ) الذي ينسب إلى عبد الله بن إباض التميمي (ت ٨٦ هـ). كان جابر من الفقهاء العاملين بالقرآن والسنة، وتلمذ على ابن عباس.

٢٠. أصول مذهب الإباضية في مقام الاستنباط

أصول هذا المذهب ومبانيهم الفقهية هي: القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس. وما يزال هذا المذهب قائماً في عمان وليبيا وتونس والجزائر، وهم يتبرأون من تسميتهم بالخوارج. ومن كتبهم في العقيدة مشارق الأنوار، وفي الأصول طلعة الشمس للشيخ نور الدين السالمي، وفي الفقه شرح النيل وشفاء العليل (مختصر) للشيخ عبد العزيز الثميني المتوفى سنة ١٢٢٣ هـ، وقاموس الشريعة للسعدي، والمصنّف للشيخ أحمد،

٦٠----- دُرُوسٌ فِي الْفِقْهِ الْمُقَارَنِ (المدخل)/ الجزء الأول

وبلاغ الراغبين لخميس بن بن سعيد الشقصي الرستافي، من فقهاء القرن العاشر الهجري، ومنهج الطالبين للشقعي، والإيضاح لابي ساكن عامر الشمشاخي المتوفى سنة ٧٩٢ هـ، وفقه الإمام جابر بن زيد، جمع يحيى محمد بكّوش، وشرح النيل للشيخ محمد بن يوسف أطفيش المتوفى سنة ١٣٣٢ هـ، والجامع لابن بركة.

وهم يوافقون مذهب الإمامية في عدم جواز المسح على الخفين، وفي تحريم ذبائح أهل الكتاب، ولكن يخصّونهم بالذين لا يعطون الجزية^١، وفي جواز إسبال الأيدي في الصلاة، كما تقول به المالكية والزيدية.

وما يزال هذا المذهب مذهب دولة الزيدية في اليمن منذ عام ٢٨٨ هـ.

المذاهب الإسلامية الأخرى في الفقه

رأى الفقه الإسلامي في طول التاريخ مذاهب كثيرة في حدود ١٣٨ مذهب، وكان لها أتباع، ولكن أكثرهم انقرضوا بعد وفاة مؤسسيها، وبقي قليل منها. ومن المناسب هنا أن نذكر بعضهم:

٢١. مذهب الظاهرية

مؤسسه أبو سليمان داود بن علي الظاهري الأصفهاني المتوفى سنة ٢٧٠ هـ. يقول ابن فرحون المتوفى سنة ٧٩٩ هـ: «كان لهذا المذهب في بلاد بغداد وفارس وأفريقيا والأندلس أتباع كثيرون، ولكن في هذا الزمان ليس الأمر كذلك»^٢. ويقول ابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ: «اندرس اليوم هذا المذهب، وبدروس أنتمته وإنكار الجمهور على منتحله، ولم يبق منه إلا الكتب»^٣.

١. الإباضية بين الفرق الإسلامية، ج ٢، ص ٩٨-١٠١.

٢. المدخل إلى دراسة الفقه الإسلامي، ص ٢٠٩؛ التعريف بالفقه الإسلامي والنظريات الفقهية، ص ٧٣.

٣. تاريخ ابن خلدون، ج ١، ص ٤٤٦.

الإشارة إلى المذاهب وما يتعلّق بها ----- ٦١

٢٢. أهمّ كتاب فقهي لهذا المذهب

هو: كتاب المحلّي بالأثار، من تأليف أبي محمّد علي بن أحمد الشهير بابن حزم الأندلسي المتوفّي سنة ٤٥٦ هـ.

الفقهاء المعروفون في مذهب الظاهرية

١. أحمد بن سعيد الأندلسي المعروف بابن حزم (ت ٤٥٦ هـ)، مؤلّف كتاب المحلّي، هذا الكتاب يقع في أحد عشر جزءاً.
 ٢. محمّد حافظ صبري، مؤلّف المقارنات والمقابلات.
 ٣. الدكتور صبحي المحمصاني، مؤلّف النظرات العامّة للموجبات والعقود في الشريعة الإسلامية، يقع في جزئين.
- وكذا غيرهم.

٢٣. المسائل التي خالف فيها الظاهرية خلفاء أهل السنّة

خالفوا أهل السنّة في الفقه في هذه المسائل:

١. عدم مشروعية المسح على الخفّين.
 ٢. حرمة ذبيحة غير المسلم.
 ٣. تحريم الزواج بالكتايبات.
- وخالفوا الإماميّة في إباحة الزّواج الموقّت (المتعّة) ^١.

٢٤. مذهب الثوري

مؤسّسه سفيان بن سعيد الثوري المتوفّي سنة ١٦١ هـ. وكان له أتباع كثيرون في اليمن

١. المسح في وضوء الرسول، ص ٣٤-٣٥؛ المحلّي، ج ١، ص ٨٢ و ج ٧، ص ٤١٢؛ طبقات الشافعية الكبرى، ج ٢، ص ٥٦٥؛ الجوهر النقي (بهامش السنن الكبرى للبيهقي)، ج ٩، ص ١٨٦.

٦٢----- دُرُوسٌ فِي الْفِقْهِ الْمُقَارَنِ (المدخل)/الجزء الأول

وأصفهان والموصل، ولكن مع ذلك لم يعلن وفاته بسبب الخوف من سلطان زمانه، ولذا لم يطلع على وفاته أحد، ودفن بدون تشييع في الليل، وقد أوصى بإحراق كتابه. وقد انقرض أتباعه في مدة قليلة.

٢٥. مذهب الأوزاعي

مؤسس عبد الرحمان الأوزاعي المتوفى سنة ١٥٧ هـ. وكان هذا المذهب معروفاً في بلاد الشام الى زمان أبي زرعة محمد بن عثمان (من أتباع محمد بن إدريس الشافعي)، ولكن بعدما تصدى لأمر القضاء في دمشق سعى بطرق مختلفة لنشر المذهب الشافعي فيها، حتى كان يدفع لكل من حفظ مختصر المزني مئتي دينار، و كانت نتيجة سعيه و اهتمامه في ترويج مذهب الشافعي انقراض مذهب الأوزاعي في القرن الرابع في بلاد الشام، وأما في الأندلس فكان الناس فيه من أتباع المذهب الأوزاعي، ولكن انقرض، وجعل مكانه مذهب المالكي في عام ٢٠٠ هـ.

٢٦. مذهب الشبرمية

مؤسس هذا المذهب هو عبد الله بن شبرمة بن طفيل الضبي (٧٢-١٤٤ هـ)، كان من المحدثين، ومن جملة القضاة في الكوفة. وهو بالإضافة إلى كونه شاعراً صاحب ذوق خاص فيه كان فقيهاً أيضاً، يعطي أهمية للقياس والرأي في مقام استنباط الحكم الشرعي.

٢٧. مذهب الليثية

مؤسس الليث بن سعد المصري في مصر، وهو خراساني الأصل، إلا أن ولادته كانت في قلقشند من بلاد مصر، ووفاته في القاهرة.

٢٨. مذهب الراهوية

وذلك نسبةً إلى إسحاق بن راهويه: المحدث والفقيه والمفسر الخراساني. سافر

الإشارة إلى المذاهب وما يتعلّق بها ----- ٦٣

عدّة مرّات إلى العراق والشام والحجاز واليمن، وقد شارك في صدر المجلس في الاجتماعات التي كان يعقدها المحدّثون الكبار للمناقشة في بغداد، ولعدّة مرّات.

٢٩. مذهب النخعية

مؤسّس هذا المذهب هو أبو عمران إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود النخعي (ت ٩٥ هـ)، وهو أوّل من عمل بالقياس، وممّن تبعه في ذلك حمّاد بن سليمان، ثمّ تلميذه أبو حنيفة النعمان بن ثابت. كان فقيه العراق في زمانه.

٣٠. مذهب التميمية

يطلق التميمية على من كان تابعاً لزرارة بن أعين، ومن هنا يطلق عليهم أيضاً الزرارية. والبعض ينسبهم إلى غلاة الشيعة والمشبهة^١.

٣١. مذهب الطبرية

نسبةً إلى أبي جعفر محمّد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ): المؤرّخ والمحدّث والمفسّر المعروف، والذي يعدّ من كبار علماء أهل السنّة. ولد في آمل (مازندران)، والتي كانت تدعى بطبرستان، ومن هنا عُرف بالطبري، وهو في علم الحديث من جملة المحدّثين الكبار. وعندما طرق سمعه خبر الإمام أحمد بن حنبل وإنجازاته العلمية قرّر السفر - وبشوق - إلى بغداد للاعتراف من معينه، ووصله نبأ وفاة ابن حنبل في منتصف الطريق، فحوّل رحله إلى البصرة، واستفاد من علمائها لمُدّة ليست بالقليلة، ومن ثمّ عزم على السفر إلى بغداد، فدخلها ودرس مختلف المذاهب، وبالخصوص مذهب الشافعي وفقهه، والتقى بإمامين من مذهب الشافعي، هما: الحسن بن محمّد

١. الفرق بين الفرق، ص ٧٦ و ٢١٠؛ المواقف للإبجي، ج ٣، ص ٦٧٤ و ٦٨٣؛ طرائف المقال، ج ٢، ص ٢٣٣؛ الأعلام للزركلي، ج ٣، ص ٤٣.

الصباح، وأبو سعيد الإصطخري، ومن ثمّ تمذهب بالمذهب الشافعي. من كتبه: الخفيف، والبسيط. وتوجد هنا مطالب مفصلة طويلاً عنها كشرحاً رعايةً للاختصار^١.

٣٢. مذهب الجبرية

أتباع هذا المذهب يعتقدون أنّ أفعال الإنسان مخلوقة من قبل الباري عزّ وجلّ، وينفون اختيار الإنسان^٢.

٣٣. مذهب أبي ثور الكلبية

أبو ثور هو إبراهيم بن خالد الكلبية البغدادي (٢٤٦ هـ أو ٢٤٠ هـ)، يعدّ من فقهاء العراق، وله أتباع من أهالي أذربيجان وأرمينيا، وله مصنّفات حول اختلاف مالك والشافعي، ومن كتبه: الصلاة والصيام والحجّ، وهو يميل أكثر إلى المذهب الشافعي^٣.

٣٤. مذهب ابن أبي ليلى

هو محمّد بن عبد الرحمان بن أبي ليلى (١٤٨-٧٤ هـ)، يعدّ من جملة المحدّثين، وكان قاضياً في الكوفة مدّة ثلاث وثلاثين سنة، وله كتاب تحت عنوان «الفرائض»، وقد تكرّر ذكر اسمه في كتب الشيعة والسنة^٤.

١. انظر التعريف بالفقه الإسلامي والنظريات الفقهية، ص ٧٥-٧٦.

٢. خلق أفعال العباد، ص ١١٢؛ أوائل المقالات، ص ١٦٣ و ٣٦٣؛ المواقف الإيجي، ج ٣، ص ٧١٢.

٣. المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، ص ٤٢.

٤. لكتب الشيعة راجع: الخلاف، ج ١، ص ٧٤، وج ٢، ص ٦٤، وج ٣، ص ٢٩؛ المعتبر، ج ٢، ص ٢١

و ١٧٦؛ جامع الخلاف والوفاق، ص ٥٢ و ٢٢٩؛ الإيضاح، ج ٢، ص ٥٣٣، وج ٣، ص ٤٢٣.

ولكتب أهل السنة قارن على سبيل المثال: المدونة الكبرى، ج ١، ص ٦٩ و ١٠٣ و ١٢١؛ المسوط

للسرخسي، ج ١، ص ٥٦ و ١٠٢؛ اروضة الطالبين، ج ٨، ص ١٣٧؛ فتاوى السبكي، ج ١، ص ٢٠١؛

كشاف القناع، ج ١، ص ٩٧ و ٢٨٨ و ٤٦٠.

٣٥. مذهب الزهرية

نسبة إلى أبي عبد الله محمّد بن سعد بن منيع الزهري البغدادي: الحافظ الحجّة. ولد سنة ١٦٨ هـ، وطلب العلم في صباه، وسمع من: هُشيم بن بشير، وابن عيينة، ووكيع، وأنس بن عياض الليثي، ومحمّد بن عمر الواقدي، وغيرهم. وحدث عنه: ابن أبي الدنيا، وأحمد بن يحيى البلاذري، وأبو القاسم البغوي، وآخرون. توفي في بغداد سنة ٢٣٠ هـ مخلفاً عدّة كتب، أشهرها «الطبقات الكبرى»^١.

٣٦. مذهب ابن عيينة

هو أبو محمّد سفيان بن عيينة بن ميمون الهلالي (ت ١٩٨ هـ)، يعدّ من محدّثي وفقهاء الكوفة، وقد إدرك أكثر من ثمانين تابعياً، وسمع منهم الأحاديث. له كتاب «الجامع في الحديث». عدّه ابن النديم الوّاق من الزيدية^٢.

٣٧. مذهب الجرجية

مؤسس هذا المذهب هو عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج (٨٠-١٥٠ هـ)، كان إمام المذهب في بلاد الحجاز.

تذنيب: حول الإسماعيلية

الإسماعيلية: أتباع إسماعيل ابن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ومع أنّ إسماعيل بن جعفر قد توفي في حياة أبيه غير أنّ جماعة اعتقدت به، ومن بعده بولده محمّد بن إسماعيل، ومن بعد ذلك بأعقابه على أنّهم هم الأئمّة. وقد قام الإسماعيلية بتشكيل الخلافة الفاطمية في مصر و شمال أفريقيا، واستمرّت مدّة قرنين

١. سير أعلام النبلاء، ج ١٠، ص ٦٦٤-٦٦٧؛ شذرات الذهب، ج ٢، ص ٦٩.

٢. الفهرست لابن النديم، ص ٢٢٦.

من الزمن^١. والكتاب المرجع عندهم (عند الفاطمية) لأحكام الفقه هو كتاب «دعائم الإسلام» الذي يروي أحاديث عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام والأئمة عليهم السلام الذين تقدّموه.

٣٨. المصادر الحديثية لفقهاء المذاهب

المصادر الحديثية للإمامية

إنّ أئمة مذهب الإمامية ربّوا جيلاً كبيراً من المحدثين والفقهاء، فدوّنوا ما وعوه عنهم في كتبهم، وكان تلاميذ الإمام جعفر الصادق عليه السلام أربع مئة شخص، صنّفوا أربع مئة رسالة، سُمّيت بالأصول الأربع مئة، ولم يزل بعضها موجوداً إلى الآن في المجموع الحديثية المؤلّفة على يد علماء الإمامية في الأعصار.

وهي جمعت من بين جوامع المتقدّمين، منها:

١. الجامع للبزنطي (ت ٢٢١ هـ).

٢. المحاسن للبرقي (ت ٢٧٤ هـ).

٣. نوارد الحكمة للأشعري القمي (ت ٢٩٣ هـ).

وبين جوامع المتأخّرين الكتب الأربعة المعروفة، وهي:

١. الكافي لثقة الإسلام الكليني (ت ٣٢٩ هـ).

٢. كتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ).

٣. الاستبصار للشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ).

٤. التهذيب للشيخ الطوسي أيضاً.

هذه الكتب الأربعة من أهمّ المراجع لمعرفة أحاديث الأحكام عند الإمامية.

وبين جوامع متأخري المتأخّرين:

١. التعريف بالفقه الإسلامي والنظريات الفقهية، ص ٧٢-٧٣.

١. الوافي للفيض الكاشاني (ت ١٠٩١ هـ).
 ٢. وسائل الشيعة للحرّ العاملي (ت ١١٠٤ هـ).
 ٤. بحار الأنوار للمجلسي (ت ١١١١ هـ).
- ولهم جوامع أُخرى^١، لم نشر إليها من جهة رعاية الاختصار.

الإشارة إلى أمر في المقام

وهو: أنّ المسائل الفقهية ترتّب بترتيب مسائل علمي الرجال والحديث. والحديث يكون معتبراً إذا ثبت صدوره من المعصوم عليه السلام، وإلا فلا يمكن الاعتماد عليه، لذا يلزم توضيح هذا الأمر فنقول:

إنّ ما في الكتب الحديثية من الكافي ومن لا يحضره الفقيه والاستبصار والتهذيب ينقسم من حيث القطع بصدوره عن المعصوم واعتباره وعدم القطع بصدوره عن المعصوم عدم اعتباره إلى ما يلي:

- ١- خبر متواتر.

وذلك باعتبار أنّ التواتر يوجب العلم بصدور الخبر عن المعصوم عليه السلام.

٢- خبر واحد إذا اقترن بما يوجب القطع بصدوره عن المعصوم.

و القرائن الموجبة للعلم بصدوره عنه عدّها الشيخ الطوسي في كتابه الاستبصار^٢

بما يلي:

أ- مطابقة الخبر لما يقتضيه العقل.

١. كجوامع الكلم للسيد محمّد شرف الدين ميرزا الجزائري من مشايخ العلامة المجلسي والحرّ العاملي،

وعوالم المعالم للمولى عبد الله بن نور الدين البحراني، ومستدرك الوسائل للميرزا النوري، وجامع

أحاديث الشيعة لجماعة من الفضلاء تحت إشراف السيد حسين البروجردي. لاحظ موسوعة طبقات

الفقهاء (المقدّمة)، ج ١، ص ٣٦٦-٣٦٧.

٢. الاستبصار، ج ١، ص ٤-٣.

ب - مطابقة الخبر لظاهر القرآن الكريم.

ج - مطابقة الخبر للسنة المقطوع بها.

د - مطابقة الخبر لما أجمع عليه المسلمون.

هـ - مطابقة الخبر لما أجمع عليه فقهاء الإمامية.

٣ - خبر واحد غير مقترن بأي من هذه القرائن.

وقع الخلاف في اعتبار هذا الخبر بين فقهاء المسلمين، حيث ذهب بعض منهم إلى عدم اعتباره، وبعض آخر إلى اعتباره^١.

وذهب الشيخ الطوسي إلى أن عمل الأصحاب على وفق خبر قرينة على قبوله واعتباره؛ لكونه جابراً لضعف سنده، وإلى أن تركهم العمل به قرينة على عدم اعتباره وعدم جواز العمل به، أي: أن إعراضهم يكون موهناً.

ولكن نحن لا نقول بذلك ونذهب إلى: أن الاستدلال بالحديث على الحكم الشرعي لا يمكن إلا إذا ثبت أولاً: صدوره عن المعصوم من طريق علماء الرجال والحديث، وثانياً: تتم دلالته على المقصود من طريق الفقهاء، وثالثاً: أن لا يصدر بعنوان تقيّة. وبدون ثبوت ذلك لا يمكن الاستدلال به على ثبوت الحكم الشرعي.

المصادر الحديثية لفقهاء اهل السنة

وأما المصادر الحديثية للسنة فهي عبارة عما يلي:

١. راجع ذلك في: أوثق الوسائل، ص ٢١ أو ما بعدها؛ مجمع الفرائد، ص ١٣٧؛ القواعد الفقهية للجنوردي، ج ٣، ص ٣١؛ مهذب الأحكام، ج ١، ص ٤٣٣، ج ١٠، ص ٣٠٠؛ المرتقى (كتاب البيع)، ج ٢، ص ١٩٨؛ تفصيل الشريعة (الاجتهاد والتقليد)، ص ١٩٦؛ هداية الأصول، ج ٣، ص ٢٠١؛ شرح الكفاية لجواد التبريزي، ج ٤، ص ١١٨؛ مصادر التشريع ومنهج الاستدلال والتلقي، ص ١٤٦-١٤٨.
- وقارن كذلك: جامع بيان العلم وفضله، ج ٢، ص ٣٤؛ دفع شبه التشبيه، ص ٢٨ و ٤٤؛ الأحكام للآمدي، ج ٢، ص ٣١؛ الفصول في الأصول، ج ٣، ص ٦٦.
٢. عدّة الأصول، ج ١، ص ٨٨-٨٧ و ١٠٠ و ١٢٦-١٢٩.

١. صحيح البخاري، لابن عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦ هـ).
٢. صحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج النيشابوري (٢٦١ هـ).
٣. سنن الترمذي، لأبي عيسى محمّد بن عيسى (ت ٢٧٥ أو ٢٧٩ هـ).
٤. سنن ابن ماجه، لأبي عبد الله محمّد بن يزيد القزويني (٢٧٣ هـ).
٥. سنن أبي داود، لسليمان بن أشعث السجستاني (ت ٢٧٥ هـ).
٦. سنن النسائي، لأبي عبد الله أحمد بن شعيب (ت ٣٠٢ أو ٣٠٣ هـ).

٣٩. مشكلة الجمع بين بعض فتاوى فقهاء المذاهب الإسلامية

واجهنا في الجمع بين فتاوى المذاهب مشاكل، وهي: تناقض النقل، وتعدّد الفتاوى عن الإمام الواحد في المسألة الواحدة، فهناك كتاب يُنقل عنه التحريم، وكتاب آخر يُنقل عنه الجواز، وكتاب ثالث يُنقل عنه الكراهية. وتسهيلاً على المراجعين اقتصرنا في بعض المواضع على نقل رواية واحدة تجنّباً عن نقل الروايات المتعدّدة، مكتفياً برواية الراوي الذي يتبع مذهب الإمام الذي يروي عنه، أو يكون راويها من القدماء، ولو لم يكن ممّن يتبع الإمام الذي يروي عنه.

٤٠. نقل فتاوى فقهاء المذاهب المعروفة وغيرهم

لم أكتف في هذا الكتاب بذكر فتاوى فقهاء المذاهب المعروفة: الجعفرية والحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية، بل ذكرت فيه فتاوى الفقهاء المشهورين في المذاهب الأخرى المعرض عنها أو المتروكة: كمذهب الحسن بن يسار البصري (٢١ هـ - ١١٠ هـ)، مذهب عبد الله بن شبرمة (ت ١٤٤ هـ)، مذهب عثمان بن عمر التميمي (ت ١٤٥ هـ)، مذهب ابن جريح عبد الملك بن عبد العزيز (٨٠ هـ - ١٥٠ هـ)، مذهب عبد الرحمان الأوزاعي (٨٨ هـ - ١٥٧ هـ)، مذهب سفيان بن سعيد الثوري (٩٧ هـ - ١٦١ هـ)، مذهب عثمان بن مسلم (ت ٢٠٤ هـ)، مذهب إبراهيم النخعي،

٧٠----- دُرُوسٌ فِي الْفِقْهِ الْمُقَارَنِ (المدخل)/ الجزء الأول

المذهب الإباضي، مذهب الليث بن سعد المصري (ت ١٧٥ هـ)، مذهب شريك النخعي (ت ١٧٧ هـ)، مذهب سفيان بن عيينة (ت ١٩٨ هـ)، مذهب أبي ثور إبراهيم بن خالد الكلبي البغدادي (ت ٢٤٦ هـ)، مذهب إسحاق بن راهويه النيشابوري (ت ٢٣٨ هـ)، مذهب داوود بن علي الإصفهاني الظاهري (٢٠٢ هـ - ٢٧٠ هـ)، مذهب محمّد بن جرير الطبري (٢٢٤ هـ - ٣١٠ هـ)، ومذهب الزيدية. وذكرنا فيه أيضاً فتاوى الفقهاء المعروفين الذين لم يكونوا من أئمة المذاهب، كالزهرى، سعيد بن المسيّب، ابن مكحول، حاتم الأصم، وغيرهم.

٤١ . كيفية نقل فتاوى فقهاء المذاهب الأربعة

أشرتُ إلى اتفاق أئمة المذاهب الأربعة في مسألة اتفقوا عليها، وإذا اختلفوا فيها نقلت أقوالهم، وإذا اتفق عليها ثلاثة منهم أو اثنان، وجاءت عن الثالث أو الرابع روايتان، إحداهما تتفق مع الثلاثة، وأخرى تُخالفهم، نقلت الروايتين عنه. ولا بأس هنا بذكر نموذج لذلك، فنقول مثلاً: نقل عن الجعفرية والحنفية والشافعية والمالكية جواز دفع الزكاة للإخوة والأعمام^١، ولكن روي عن أحمد بن حنبل الشيباني روايتان، أولاهما الجواز، وثانيتها عدم الجواز^٢، فنقلت الروايتين منه.

٤٢ . تلخيص فتاوى فقهاء المذاهب

عزمتنا في هذا الكتاب الذي سميناه «دروسٌ في الفقه المُقارن» على تلخيص فتاوى فقهاء المذاهب الإسلامية من الجعفرية والحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية وغيرهم في المسائل النظرية، وذكر أدلتهم، وبيان سبب الخلاف بينهم في بعض المسائل على سبيل الإيجاز والاختصار إجابة لطلب من يعزّ عليّ ردّ طلبه.

١. سيأتي تخريجه في كتاب الزكاة.

٢. سيأتي تخريجه في كتاب الزكاة.

٤٣ . وجوب متابعة الفقهاء في الأحكام الشرعية

إنّ الفقهاء هم ورثة النبيين وحملة شريعة النبي الأكرم وحفظة أحاديث الأئمة الهداة المهديين، المفروضي الطاعة، فيجب اتّباعهم والاعتداء بهم في بيان أحكام الشريعة الإسلامية.

٤٤ . ترتيب أبواب الدروس في أجزاء الكتاب

رتبت عناوين الدروس في أجزاء هذا الكتاب على النحو التالي:
الجزء الأول: يشتمل هذا الجزء على: التمهيد، والمقدمة.
الجزء الثاني: يشتمل هذا الجزء على: الطهارة، والنجاسات، والمطهّرات، والوضوء، والأغسال، والدماء الثلاثة، والتميم.
الجزء الثالث: يشتمل هذا الجزء على: الصلاة، والصوم، والزكاة، والخمس.
الجزء الرابع: يشتمل هذا الجزء على: الحجّ، والعمرة، والاعتكاف، وأحكام المساجد، والأيمان والنذور، والكفّارات.
الجزء الخامس: يشتمل هذا الجزء على: النكاح، والطلاق.
الجزء السادس: يشتمل هذا الجزء على: الوصية، والوقف، والصدقة، والصلح، والهبة، والحجر، والغناء، والأطعمة والأشربة، والذبّاحة والصيد، والمواريث.
الجزء السابع: يشتمل هذا الجزء على: البيع، والإجارة، والجعالة، والمضاربة، والشركة، والرهن، والوكالة، والإقرار، والكفالة، والعارية، والغصب، والشفعة، والحوالة، والضمان، والوديعة، واللقطة، والمزارعة والمساقاة، وإحياء الموات.
الجزء الثامن: يشتمل هذا الجزء على: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والسبق والرماية، والجهاد، والشهادات، والقضاء.
الجزء التاسع: يشتمل هذا الجزء على: القصاص، والديات، والحدود.
الجزء العاشر: يشتمل هذا الجزء على الفهارس العامة.

٤٥ . مكان إلقاء الدروس

إنّ هذه الدروس التي جمعت وجعلت في الأجزاء المتعدّدة، ألقيتها على طّلاب الحوزة العلمية في مدينة قم المقدّسة (مركز الثقافة للعراقيين، ومقرّ المنطقة الثانية للبلاد لمنظّمة الإعلام الإسلامي)، وكتبتها وجعلتها في هذه الأجزاء العشرة، ولكن لم يصر مجال لإعادة النظر فيها، ولذا أطلب من الفضلاء العظام من ذوي الاختصاص في البحوث الفقهيّة أن يتصدّوا لنقد هذه البحوث المتواضعة، ويصحّحوا أخطاءها على قدر وسعهم، وهذا ليس عيباً يؤخذ عليها؛ لأنّ الكمال لله وحده، إنّما العيب على من أبصر خطأً ولم يرشد إلى صوابه، وعلى من أرشد إلى الصواب ولم يتدارك خطأه.

فعسى أن نبلغ بها إلى ما يرجى لها من ثمار في تحقيق أهدافها الفقهيّة وعطائها في إبعاد النهج العاطفي في معالجة أهمّ المسائل العلميّة التي تتعلّق بعمل المكلفين.

٤٦ . الختام

والذي أرجوه ملخصاً أن أكون وقيّاً في صدق عرض الأبحاث والآراء والفتاوى لفقهاء المذاهب الإسلاميّة بعيداً عن التعصّب المذهبي، كما وأرجو أن يكون الباحث والقارئ بعيداً عن ذلك حتّى يتابع معي مسيرتي في هذه الدراسة المتواضعة، والله سبحانه وتعالى أسأل أن يوفّقنا جميعاً إلى ما يُحبّ ويرضى.

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين والصلاة على رسوله الأمين
والسلام على أهل بيته الطاهرين وصحبه الميامين

يذكر في المقدمة القسم الثاني من المباحث المتعلقة بالموضوع، وهو الفقه من وجهة نظر علماء المذاهب الإسلامية، وذلك بهذه الصورة:

١. معنى الفقه لغةً.
٢. معنى الفقه المقارن لغةً.
٣. تعريف الفقه المقارن.
٤. موضوع الفقه المقارن.
٥. مجالات الفقه المقارن.
٦. عرض أنواع الفقه المقارن.
٧. فوائد الفقه المقارن.
٨. أول من طرح موضوع الفقه المقارن.
٩. أول من ألف في الفقه المقارن.
١٠. مجالس البحث والمناظرة والتدريس في الفقه المقارن.
١١. عدم التعصّب للدارسين في حضور دروس الفقه المقارن وغيره.

١٢. توسعة تدريس الفقه بنحو المقارن بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران.
١٣. كبار الفقهاء في المذاهب الإسلامية.
١٤. تاريخ نشأة المذاهب الإسلامية.
١٥. زمان نشوء نواة وبذور المذاهب الإسلامية.
١٦. زمان حصول نتائج البذور.
١٧. العناصر التي أدت إلى إشاعة المذاهب.
١٨. تاريخ حصر المذاهب.
١٩. العوامل التي صارت سبباً لنشوء المذاهب.
٢٠. عوامل وأسباب الاختلاف بين الفقهاء في مقام الاستنباط.
٢١. التقريب في المسائل الخلافية.
٢٢. سبب شروعتنا في البحث عن الفقه التطبيقي على ضوء المذاهب الإسلامية.
٢٣. بيان المصادر الاجتهادية للاستنباط وسيرها التاريخي.
٢٤. بيان الأساليب الاجتهادية في طول الزمان.
٢٥. دور الزمان والمكان والعرف والأحوال في تحوّل الاجتهاد.
٢٦. المسائل المتعلقة بالتقريب وأُسسها.
٢٧. أسباب التفرّق.
٢٨. أهميّة الوحدة.
٢٩. المقصود من الوحدة.
٣٠. المقصود من التقريب بين المذاهب.
٣١. خطاب عامّ للمسلمين.
٣٢. ختام المقدّمة.

١ . الفقه في اللغة والاصطلاح

اختلف علماء اللغة وغيرهم في معنى الفقه على أقوال:

الأول: مطلق فهم الشيء.ء.

واختار هذا القول كثير من علماء اللغة، منهم:

١. الراغب الإصفهاني^١.

٢. أحمد الفيومي^٢.

٣. ابن دريد البصري^٣.

٤. الجوهرى^٤.

٥. الفيروزآبادي^٥.

٦. الخليل بن أحمد الفراهيدي^٦.

٨. ابن الأثير^٧.

المستفاد من كلمات هؤلاء هو أنّ الفقه بمعنى الفهم، ومن ذلك قوله تعالى في كتابه الكريم:

﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسْحَبُ بِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾^٨، ﴿وَطَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾^٩،

﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾^{١٠}، ﴿...بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾^{١١}، ونحوها غيرها من الآيات.

١. المفردات في غريب القرآن، ص ٣٨٤.

٢. المصباح المنير، ج ٢، ص ١٥٤.

٣. جمهرة اللغة، ج ٣، ص ١٥٧.

٤. صحاح اللغة، ج ٦، ص ٢٤٣٢.

٥. القاموس المحيط، ج ٤، ص ٢٨٩.

٦. العين، ج ٣، ص ٣٧٠.

٧. النهاية الأثيرية، ج ٣، ص ٤٦٥.

٨. سورة الإسراء: ٤٤.

٩. سورة التوبة: ٨٧.

١٠. سورة الحشر: ١٣.

١١. سورة التوبة: ١٢٧.

الثاني: الفهم الخاصّ، وهو الفهم الدقيق لا مطلق الفهم.

واختار هذا القول بعض علماء اللغة وغيرهم، منهم:

١. الأديب اللغوي المعروف أبو هلال العسكري^١.
٢. العلامة شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي المالكي^٢.
٣. المقداد السيوري^٣.
٤. وكذا قال به ابن خلدون^٤.

الثالث: الفقه هو البصيرة في الدين، ومن هذا المعنى قوله تعالى:

﴿... لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾^٥.

واختار هذا القول بعض العلماء من الفلاسفة وغيرهم، منهم:

١. صدر المتألهين في شرحه على أصول الكافي^٦.
٢. الغزالي^٧.
٣. الفراهيدي^٨.

الرابع: التردّد في إطلاق عنوان العلم عليه.

هذا ما قال به بعض رجال القانون على ما حكاه الدكتور المحمصاني، وذكر: أنّ

١. الفروق اللغوية، ص ٤١٢.

٢. شرح تنقيح الفصول، ص ١٧ و ١٩.

٣. نضد القواعد الفقهية، ص ٦٥.

٤. مقدّمة ابن خلدون، ص ٤٤٥.

٥. سورة التوبة: ١٢٢.

٦. حكى عن بعض الشارحين للوسائل في: مجمع البحرين، ج ٦، ص ٣٥٥؛ ومدخل إلى علم الفقه عند المسلمين، ص ١١.

٧. إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٩-١٠.

٨. العين، ج ٣، ص ٣٧٠.

سبب ذلك يرجع إلى موضوعه؛ لتلونه دائماً بتلون الآراء الاجتماعية، وتأثره بالحالات والمقتضيات ومظاهر الحياة الإنسانية^١.

الخامس: كونه فنّ الصلاح والإنصاف.

وهو الذي اختاره سلسوس الرومي^٢.

٢. معنى الفقه المقارن لغةً

إنّ لفظ المقارن في اللغة اشتقّ من قرن، وهو كون شيء في جانب شيء آخر، ويكون بهذا المعنى قرن الحجّ والعمرة (صار الحجّ والعمرة معا قرينين)، ورجل أقرن، أي: حاجباه معقودان، وقرن البعيرين، أي: بمعنى شدّهما بحبل واحد^٣. وجاء المقارن بمعنى: جعل شيء إلى جانب شيء آخر، فيما يقال: قارن الشيء بالشيء، وبيوت القرائن يكون بهذا المعنى، أي: البيوت التي جعلت بعضها إلى جانب بعض آخر^٤.

٣. تعريف الفقه المقارن

ذكروا للفقه المقارن التعاريف التالية^٥:

أولها: أنّ الفقه المقارن عبارة عن ذكر آراء فقهاء المذاهب الإسلاميّة المختلفة، وجعل كلّ واحد منها في جنب الآخر بدون ذكر أدلّتها.

ثانيها: أنّه عبارة عن الجمع بين الآراء والفتاوى المختلفة الصادرة عن فقهاء

١. فلسفة التشريع في الإسلام، ص ٢١.

٢. المصدر السابق، ص ٢١.

٣. ترتيب إصلاح المنطق، ص ٣٠٥؛ صحاح اللغة، ج ٦، ص ٢١٨١؛ لسان العرب، ج ١٣، ص ٣٣٧؛

مجمع البحرين، ج ٦، ص ٢٩٩-٣٠٠.

٤. تاج العروس، ج ١٨، ص ٤٥٠.

٥. الأصول العامّة للفقه المقارن، ص ١٣؛ تذكرة الأعيان، ص ٢٥٧؛ الفقه المقارن لكبارة، ص ٨٦-٨٨.

المذاهب الإسلامية على صعيد واحد في المسائل النظرية الفرعية، ولكن من دون إجراء الموازنة بينها من حيث الدليل والمدرك، وأنّ أيّاً منها يكون أرجح من الآخر من حيث الدليل والمدرك.

يطلق على الفقه المقارن بهذا المعنى في هذا الزمان الفقه التطبيقي. **ثالثها:** أنّه عبارة عن الجمع بين الآراء والفتاوى الصادرة عن فقهاء المذاهب الإسلامية وأدلتها، وجعل كلّ واحد منها في جنب الآخر، ولكن مع إجراء الموازنة بينها والتحقيق في أدلتها، بقصد الوصول إلى الرأي الأقوى والأفيد عن طريق الدليل.

الإشارة إلى أمور

ينبغي هنا الإشارة إلى ما يلي:

١. يطلق على الفقه المقارن بالمعنى الثالث في هذا الزمان فقه المقايسة، حيث إنّ قاس فيه بعض الآراء من المذاهب مع بعض آخر.
٢. يطلق على الفقه المقارن أيضاً الفقه التطبيقي، حيث إنّه يطابق بين الآراء المختلفة من المذاهب الإسلامية.
٣. أنّه يطلق فيه أيضاً على الفقه الذي يطابق بين فتاوى فقهاء المذاهب الإسلامية وبين القوانين المصوّبة من قبل الحكومات في البلاد.
٤. التعريف الثالث للفقه المقارن أقرب إلى ما كان يسمّيه الباحثون والمحقّقون من المتقدّمين بعلم الخلاف والخلافات^١، إذ بنظرهم أنّ علم الخلاف عبارة عن: العلم الذي يقتدر به على حفظ الأحكام الفرعية التي اختلفت فيها آراء فقهاء المذاهب أو هدمها بتقرير الحجج وإقامة الدليل، وأيضاً يمكنه اختيار الرأي المخالف معها، ولكن من طريق الدليل والبرهان الشرعي.

١. الأصول العامة للفقه المقارن، ص ١٣؛ موسوعة طبقات الفقهاء، ج ٢، ص ٢٦٢؛ الفقه المقارن لكبارة، ص ٩٠.

وكيف كان، فللتعاريف المذكورة للفقه المقارن قدر جامع باسم الفقه التطبيقي، ويكون هذا الاصطلاح له في هذه الأيام رائجاً في المراكز العلمية والثقافية في عالم الإسلام، ويكون مرادهم من الفقه التطبيقي الذي يطلقون عليه اليوم الفقه المقارن غير فقه المقايسة، إذ المقصود من الفقه التطبيقي في اصطلاح فقهاء المذاهب الإسلامية هو بيان آرائهم المختلفة فقط، وجعل كل واحد منها في جنب الآخر بدون ذكر أدلتها.. وأما المقصود من فقه المقايسة في اصطلاحهم هو عبارة عن: الجمع بين الآراء، وجعل كل واحد منها في جنب الآخر، وعلاوة على ذلك بيان دلائل كل واحد منها؛ حتى يتمكن الفقيه من طريق المقايسة والموازنة وغيرها من ترجيح نظر على نظر آخر، وفتوى على فتوى أخرى.

الفرق بين الفقه التطبيقي والحقوق التطبيقية

ينبغي هنا بيان الفرق بين الفقه التطبيقي والحقوق التطبيقية، فنقول:
إن المقصود من الفقه التطبيقي في اصطلاح علماء الفقه: بيان آراء ونظرات فقهاء المذاهب الإسلامية، وجعل كل منها في جنب الآخر.
وأما الحقوق التطبيقية في اصطلاح علماء الحقوق فهي: جعل الحقوق في البلاد الإسلامية وغير الإسلامية كلاً في جنب الآخر، ومع المقارنة والمقايسة بينهما يحصل للمتتبع القول الأفضل.^١
للفقه التطبيقي بين آراء المذاهب الإسلامية والمقارنة بينها تاريخ عريق، وأما المقارنة بين الفقه التطبيقي والحقوق أو القوانين الوضعية فهو أمر جديد، ويمكن أن نذكر بعض الآثار الجديدة في هذا المجال:
١. محمّد سعيد عبد التّوّاب في كتاب الدفاع الشرعي في الفقه الإسلامي.

١. المعجم القانوني للفاووي، ج ١، ص ١٤٦.

٨٠----- دُرُوسٌ فِي الْفِقْهِ الْمُقَارَنِ (المدخل)/ الجزء الأول

٢. الأستاذ عبد الرزّاق السنهوري في كتاب مصادر الحقّ في الفقه الإسلامي، وكذا في كتاب الوسيط.

٣. الدكتور وهبة الزحيلي في كتاب آثار الحرب في الفقه الإسلامي.

٤. الأستاذ محمّد سعيد الدقّاق وعبد العظيم في كتاب حقوق الإنسان.

٥. الدكتور الشيخ أحمد الوائلي في كتاب أحكام السجون بين الشريعة والقانون. وغيرها من آثار علماء المسلمين.

هذا المقارنة بين الفقه التطبيقي والحقوق الوضعية تعدّ إحدى الحركات العلمية والثقافية والإصلاحية، التي تساهم في نشر الفقه الإسلامي بين مجامع التشريع العالمية، وبيان الرأي الأصوب منها.

٤. موضوع الفقه المقارن

هو عبارة عن الجامع بين موضوعات مسائله، وهو آراء وفتاوى فقهاء المذاهب الإسلاميّة في المسائل الفرعية الشرعية من حيث الموازنة بينها، وترجيح بعضها على بعض.

٥. مجالات الفقه المقارن

وهي عبارة عمّا يلي:

أ- المقارنة بين آراء وفتاوى فقهاء المذاهب الإسلاميّة.

ب- المقارنة بين الفقه الإسلامي وقانون الحقوق الوضعية.

ج- المقارنة بين الفقه الإسلامي والآراء الموجودة في الأديان.

٦. عرض أنواع الفقه المقارن

يمكن عرض أنواع الفقه المقارن على ما يلي:

أولاً: بالطريقة العامّة، وهي بيان الآراء والفتاوى المختلفة في كلّ مسألة، وجعل كلّ واحد منها في جنب الآخر فقط.

ثانياً: بالطريقة التخصّصية، وهي بيان الآراء والفتاوى المختلفة علاوة على جعل دليل كلّ واحد منها في جنبها بدون الموازنة والمقايسة بينها.

ثالثاً: بالطريقة التخصّصية الخاصّة، وهي بيان الفتاوى وأدلّتها علاوة على الموازنة والمقايسة بين أدلّتها، وتأييد أحدها أو المناقشة فيها بالدليل.

٧. فوائد الفقه المقارن

فوائده كثيرة، وأهمّها:

١. محاولة الوصول إلى واقع الفقه الإسلامي من أحسن طرقه، وهي لا تتحقّق إلا بعد عرض مختلف الآراء والنظرات وتقييمها على أساس موضوعي.
٢. العمل على تطوير الدراسات الفقهية، والاستفادة من نتائج التلاقح الفكري في أوسع نطاق لتحقيق هذا الهدف.
٣. محاولة القضاء على مختلف النزعات العاطفية وإبعادها عن مجالات البحث العلمي.
٤. تقريب شقّة الخلاف بين المسلمين، والحدّ من تأثير العوامل المفرّقة التي كان من أقواها جهل علماء بعض المذاهب بأسس وأدلة البعض الآخر في مقام استنباط الأحكام الشرعية في الحوادث الواقعة والموضوعات المستجدة، وهذا ممّا ترك المجال مفتوحاً أمام تسرّب الدعوات المغرضة في تشويه مفاهيم بعضهم، والتقول عليهم بما لا يؤمنون به.
٥. السعي في عرض الآراء والفتاوى المختلفة بعيداً عن التعصّبات المذهبية.
٦. الاهتمام في طرح الأبحاث المختلفة في جوّ ودّي وصميمي مع رعاية أدب التخاطب.

٨. أول من طرح المسائل بنحو مقارنة

على الرغم من أن المحافل والمراكز العلمية والتحقيقية تعتبر الفقه المقارن ظاهرة جديدة، لكن عند النظر في تاريخ العلوم الإسلامية يتبين أنه ليس ظاهرة علمية جديدة، بل هو امتداد لما كان يمارسه الفقهاء والمحققون في تاريخ أصل الشيعة والسنة، وهذا الأسلوب كان شائعاً ومعروفاً إلى الحد الذي جعل ابن خلدون (ت ٨٠٦ هـ) يذكر ذلك في مقدمته بعنوان علم مستقل باسم الخلافات، وأن له فائدة عظيمة في معرفة مباني وآراء الفقهاء^١.

وعلى كل حال، فكان هذا الأسلوب في طرح المسائل موجوداً في زمان أئمة أهل البيت (عليهم السلام).

أول من تصدى لطرح المسائل بنحو مقارنة

أول من تصدى لذلك هو الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) في مجلس المنصور الدوانيقي بعد طرح أبي حنيفة أربعين مسألة عليه.

ما جرى بين الإمام الصادق (عليه السلام) والدوانيقي في المجلس

روي عن أبي حنيفة أنه قال: «ما رأيت أحداً أفقه من جعفر بن محمد»، عندما سئل عن أفقه ممن رأى. وقال: «لما أقدمه المنصور الحيرة، بعث إليّ فقال: يا أبا حنيفة، إن الناس قد فتنوا بجعفر بن محمد، فهبّ لي من مسائلك الصعاب، قال: فهيات له أربعين مسألة، ثم بعث إليّ أبو جعفر فأتيته بالحيرة، فدخلت عليه، وجعفر جالس عن يمينه، فلما بصرت بهما دخلني لجعفر من الهيبة ما لم يدخل لأبي جعفر (المنصور)، فسلمت وأذن لي فجلست، ثم التفت إلى جعفر فقال: يا أبا عبد الله، تعرف هذا؟ قال: نعم، هذا أبو حنيفة، ثم اتبعه: قد أتانا، ثم قال: يا أبا حنيفة، هات من

١. تاريخ ابن خلدون، ج ١، ص ٤٤٨ و ٤٥٧.

مسائلك، تسأل أبا عبد الله، وابتدأت أسأله، وكان يقول في المسألة في مقام الجواب: أنتم تقولون فيها كذا وكذا^١، وأهل المدينة يقولون كذا وكذا^٢، ونحن نقول كذا وكذا^٣، وربما تابعنا، وربما تابعنا أهل المدينة، وربما خالفنا جميعاً، حتى أتيت على أربعين مسألة ما أخرج منها مسألة^٤، ثم قال أبو حنيفة لأبي منصور الدوانقي: «أليس قد روينا: أن أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس؟!»^٥.

وتابع الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) في تبين الفقه المقارن بعض أصحابه: روى ابن أبي عمير، عن حسين بن معاذ، عن أبيه معاذ بن مسلم النحوي، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال لي: «بلغني أنك تقعد في الجامع فتفتي الناس»، قال: قلت: نعم، وقد أردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إنني أقعد في المسجد فيجيء الرجل يسألني عن الشيء، فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون^٦، ويجيء الرجل أعرفه بحبكم أو موذتكم فأخبره بما جاء عنكم، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو، فأقول جاء عن فلان كذا، وجاء عن فلان كذا، فادخل قولكم فيما بين ذلك، قال: فقال لي: «اصنع كذا، فإنني كذا أصنع»^٧، وكذا غيره من أصحابه.

٩. أول من ألف في الفقه المقارن من فقهاء المسلمين

ومن المناسب أن نطرح المسألة في مقامين:

الأول: زمان نشوء الفقه المقارن، وأول من ألف فيه عند الشيعة.

١. أي: مدرسة الرأي (المؤلف).
٢. يعني: مدرسة الحديث (المؤلف).
٣. يعني: مدرسة أهل البيت (المؤلف).
٤. المناقب لابن شهر آشوب، ج ٣، ص ٣٧٨-٣٧٩؛ تهذيب الكمال، ج ٥، ص ٧٩-٨٠؛ سير أعلام النبلاء، ج ٦، ص ٢٥٨؛ تاريخ الإسلام للذهبي، ج ٩، ص ٨٩-٩٠.
٥. يقولون - خ.
٦. رجال: الكشي، ج ٢، ص ٥٢٢-٥٢٤؛ رجال ابن داود، ص ١٩٠؛ وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ٢٣٣-٢٣٤، وج ٢٧، ص ١٤٨-١٤٩.

الثاني: زمان نشوء الفقه المقارن، وأوّل من أَلّف فيه عند أهل السنّة.

أوّل من أَلّف في الفقه المقارن عند الشيعة

أَلّف فقهاء الإمامية كتباً قيماً في الفقه المقارن، منهم:

١. ابن الجنيد الإسكافي (ت ٣٨١ هـ)، وكان كتابه يسمّى رسالة في الفقه المقارن.

٢. السيّد الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، وهو أَلّف بهذا الأسلوب وصدر منه

كتاب الناصريات والانتصار.

ولهذا الكتاب «الانتصار» مزايا وخصائص، أهمّها:

أ - اشتماله على جميع أبواب الفقه من الطهارة إلى الديات.

ب - اشتماله على الأدلّة الدالّة على عدم تمامية التهم والافتراءات التي وجهت إلى الفقه الإمامي.

ج - عرض الفتاوى المتفق عليها، والفتاوى الخاصّة لفقهاء الإمامية، مع ذكر أدلّتها من الكتاب والسنة.

وقد طبع هذا الكتاب لأوّل مرّة (في سنة ١٢٧٦ هـ) في ضمن الجوامع الفقهية،

وللمرّة الثانية بصورة مستقلة (في سنة ١٣١٥ هـ)، وللمرّة الثالثة، وأخيراً قامت بطبعه منشورات الشريف الرضي.

التنبية على أمر

ينبغي التنبية على أمر، وهو: أنّه اعتقد بعض استناداً إلى مقدّمة كتاب تهذيب الأحكام

والذريعة، بأنّ أوّل من أَلّف في الفقه المقارن هو الشيخ المفيد (أستاذ السيّد المرتضى)

بطلب تلميذه منه التّأليف فيه، وهو كتب رسالة فيه باسم الإعلام فيما اتّفقت الإمامية عليه

من الأحكام فيما اتّفقت العامّة على خلافهم فيه^١، ولكن مع العناية بمباحث هذه الرسالة،

١. انظر: الروضة البهية (المقدّمة)، ج ١، ص ٦٧؛ الموسوعة الفقهية الميسرة، ج ١، ص ٥٤.

وما جاء فيها من الأسلوب ينافي هذا النظر، علاوة أن أول من كتب الفقه بالصورة التطبيقية هو ابن الجنيد الإسكافي الذي كان أستاذاً للشيخ المفيد.

٣. الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، ألف كتاباً في الفقه بهذا الأسلوب وسماه كتاب الخلاف.

مزايا كتاب «الخلاف»

مزايا هذا الكتاب عبارة عما يلي:

أ - اشتماله على جميع أبواب الفقه سوى باب الطهارة، وباب الديات، والقصاص، والحدود.

ب - بيان آراء وفتاوى فقهاء الإمامية وغيرهم من فقهاء المذاهب في المسائل الخلافية بصورة مفصلة.

ج - نقل فتاوى المذاهب غير المعروفة الموجودة في كتب القدماء، والتي تركت بمرور الزمن وانقرضت أساميهم بعد موت أئمتهم.

د - نقل آراء بعض الصحابة والتابعين كعمر بن الخطاب، عمرو بن العاص، عبد الله ابن عمر، سعيد بن المسيّب، الشعبي، ابن سيرين، عبد الله بن مسعود.

هـ - بيان دلائل الإمامية في المسائل الخلافية بصورة واضحة. وقد لخص هذا الكتاب أمين الإسلام الطبرسي في القرن التاسع وسماه المؤتلف من المختلف، وكذا الصيمري وسماه تلخيص الخلاف.

٤. حسن بن علي بن داوود الحلّي (ت ٧٠٧ هـ) صاحب كتاب خلاف المذاهب الخمسة، وكان أسلوبه في تأليف كتابه أسلوب الشيخ الطوسي.

٥. العلامة الحلّي (ت ٧٢٦ هـ)، وهو ألف في الفقه المقارن كتابين، وسمى أحدهما تذكرة الفقهاء، وهو يشتمل على باب الطهارة إلى باب النكاح، ذكر فيها بعد طرح كل مسألة من المسائل النظرية أولاً أدلة فقهاء المذاهب، ثم شرع في التحليل

والتعمق فيها. وثانيهما منتهى المطلب، وهو يشتمل على باب الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحجّ والجهاد والتجارة.

خصائص ومزايا كتاب «منتهى المطلب»

خصائص ومزايا هذا الكتاب عبارة عما يلي:

أ - بيان آراء علماء المذاهب الإسلامية.

ب - نقل دلائلهم في المسائل، وبيان نقدها.

ج - ذكر الأدلة من الكتاب والسنة.

٦. الشيخ محمد جواد مغنية، سمى كتابه الفقه على المذاهب الخمسة، واكتفى

فيه بنقل فتاوى فقهاء المذاهب دون بيان الأدلة ونقدها.

أول من ألف في الفقه المقارن عند أهل السنة

يرجع تاريخ الفقه المقارن تقريباً إلى أواسط القرن الثالث، وصار بعده أمراً رائجاً.

واعتقد بعض من فقهاء أهل السنة بأن أول من تصدى في تأليف الفقه المقارن هو

عبدالله بن عمر المعروف بأبي زيد الدبوسي الحنفي (ت ٤٣٠ هـ)^١، ولكن هذا

الاعتقاد غير صحيح؛ لما سيأتي.

ومهما يكن الأمر، فإن فقهاء السنة ألفوا كتباً كثيرة في الفقه بهذا الأسلوب، ولكن

أكثرهم اکتفوا في كتبهم بنقل فتاوى فقهاء مذاهبهم والمقارنة بينها، ولم ينقلوا فتاوى

فقهاء مذهب الإمامية، وألفوا كتباً في هذا الباب، نذكر أهمها بالترتيب التالي:

١. أسباب اختلاف الفقهاء لأبي جعفر الآملي المازندراني المعروف بالطبري

١. وفيات الأعيان، ج ٣، ص ٤٨؛ تاريخ الإسلام للذهبي، ج ٢٩، ص ٢٩٠؛ الوافي بالوفيات، ج ١٧،

ص ٢٠١؛ البداية والنهاية، ج ١٢، ص ٥٨؛ شذرات الذهب، ج ٣، ص ٢٤٦؛ الأعلام للزركلي،

ج ٤، ص ١٠٩.

(٢٢٤ هـ - ٣١٠ هـ)، ذكر في هذا الكتاب آراء وفتاوى أئمة المذاهب الموجودة كأبي حنيفة، ومحمد بن إدريس الشافعي، ومالك بن أنس الأصبحي، والمذاهب المنقرضة كمذهب عبد الرحمان الأوزاعي، وسفيان بن سعيد الثوري، وكذا ذكر فتاوى بعض كبار الصحابة والتابعين، وكذا آراء القاضي أبي يوسف (١١٣ هـ - ١٨٢ هـ) ومحمد بن الحسن الشيباني (١٣٢ هـ - ١٨٩ هـ) تلميذي أبي حنيفة.

ولا يخفى أن القاضي أبا يوسف هو الذي دَوَّن أصول مذهب أبي حنيفة ونشر آراءه في أقطار الأرض، والشيباني هو الذي صنف التصانيف الكثيرة التي حفظ بها فقه أبي حنيفة وأتعب نفسه في تدوين المذهب الحنفي، وكتبه (ظاهر الرواية) هي الحجة المعتمدة عند الحنفية.

التنبه على أمر

ينبغي هنا التنبيه على أمر، وهو: أن الطبري لم يذكر في كتابه المذكور آراء أحمد بن حنبل إمام مذهب الحنبلية، ولذلك صار مورداً للانتقاد الشديد من قبل أتباعه، وذكر خلال رده بأن أسلوبه في هذا الكتاب كان مجرد جمع الآراء ونظريات المجتهدين لا المحدثين، ولذلك لم يذكر فيه آراء أحمد بن حنبل؛ لأنه كان من المحدثين ولم يكن من المجتهدين.

٢. اختلاف الفقهاء لأحمد بن محمد سلام الحنفي المعروف بالطحاوي (٢٢٩ هـ - ٣٢١ هـ)، وقد حَقَّقَ قسماً منه، ك: باب العتق، الصيد، الذباجة، الحدود، القضاء، والشهادات، وعلّق عليه الدكتور محمد المعصومي، ونشره معهد الأبحاث الإسلامية في باكستان.

مزايا كتاب «اختلاف الفقهاء»

مزايا هذا الكتاب عبارة عما يلي:

أ- نقل آراء وفتاوى القاضي أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني تلميذي أبي حنيفة.

ب - نقل آراء محمّد بن إدريس الشافعي في مذهبه القديم والجديد.
ج - نقل آراء بعض فقهاء أتباع أحمد بن حنبل الشيباني، ونقل آراء وفتاوى بعض المتأخرين من علماء الحنفية.

٣. اختلاف الفقهاء لمحمّد بن نصر المعروف بالمروزي (ت ٢٩٤ هـ).
٤. عيون الأدلّة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار لأبي الحسن علي بن أحمد المعروف بالقصّار البغدادي (ت ٣٩٨ هـ)، لخصّ هذا الكتاب القاضي عبد الوهاب الثعلبي (ت ٤٢٢ هـ).

٥. الوسائل في فروق المسائل لابن جماعة الشافعي (ت ٤٨٠ هـ).
٦. اختلاف الفقهاء والقضايا المتعلقة به في الفقه الإسلامي المقارن لأحمد محمّد الحصري.

هذا الكتاب نظّم في بابين:
أحدهما: في بيان شرح أدلّة الاستنباط ومعانيها.
ثانيهما: في بيان أسباب الاختلاف، وقد ذكر فيه أكثر المسائل الأصولية، ونقد الآراء وترجيح بعضها في آخر كلّ مبحث.
٧. مسائل الخلاف لأبي سعيد أحمد بن حسين المعروف ببرديعي الحنفي (ت ٣١٧ هـ).

٨. القوانين الفقهية لابن جزي المالكي (ت ٧٤١ هـ).
٩. بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد القرطبي الأندلسي المالكي (ت ٥٢٠ هـ)، وهو من الكتب التي أثنى عليها المرحوم آية الله البروجردي في دروسه.

مزايا كتاب «بداية المجتهد»

مزايا هذا الكتاب ما يلي:

- أ - بيان جميع الطرق التي يستخرج منها الأحكام الشرعية.
- ب - ذكر العوامل التي صارت سبباً للاختلاف بين آراء الفقهاء في المسائل النظرية.

ج - الاشتغال على آراء فقهاء أئمة المذاهب، وكذا آراء الصحابة والتابعين وأدلتهم، وبيان رأيه الخاص.

د - رعاية السير المنطقي فيه عند التحقيق في المسائل، إذ حَقَّقَهَا:

أولاً: على أساس الكتاب.

ثانياً: على أساس السنّة.

ثالثاً: على أساس الإجماع.

١٠. الخلافات لأحمد بن حسين البيهقي الحنفي (ت ٤٥٨ هـ)، لم يأت المؤلف في كتابه بآراء جميع فقهاء المذاهب الأربعة، بل اكتفى ببيان نقاط الاختلاف بين أبي حنيفة ومحمد بن إدريس الشافعي.

١١. اختصار اختلاف الفقهاء لأحمد بن علي الجصاص الحنفي (ت ٣٧٠ هـ)،

هذا الأثر تلخيص لكتاب اختلاف الفقهاء للطحاوي.

١٢. التعليقة في مسائل الخلاف بين الأئمة لعبد الله بن عمر الحنفي (ت ٤٣٠ هـ)

(المعروف بأبي زيد الدبوسي (دبوس: بلد بين سمرقند وبخارى)، يعتقد البعض - وذلك كما ذكرنا في أول المبحث - بأنه أول كتاب ألف في الفقه التطبيقي في جوامع أهل السنّة، ولكن هذا الاعتقاد غير صحيح؛ لأنه قد كتب قبله في هذا المجال غيره من فقهاء أهل السنّة.

١٣. الفقه على المذاهب الأربعة لمؤلفه عبد الرحمان [بن محمد عوض]

الجزيري (ت ١٣٦٠ هـ) [وجماعة معه في الجزء الأول فقط]، وجعل المؤلف أبحاثه في أربعة أجزاء، والخامس منه كان من تنظيم وترتيب الأستاذ علي حسن العريضي اعتماداً على ملاحظات المؤلف؛ وذلك لعدم إمهال الأجل له في تدوين ملاحظاته.

١٤. حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء في ثمانية مجلدات، من تأليف سيف

الدين القفال الشاشي (ت ق ٦ هـ).

١٥. نهاية المطلب في دراية المذهب، من مؤلفات عبد الملك الجويني (ت ٤٧٨ هـ).

٩٠----- دُرُوسٌ فِي الْفِقْهِ الْمُقَارَنِ (المدخل)/ الجزء الأول

١٦. رحمة الأمة في اختلاف الأئمة لأبي عبد الله الدمشقي النعماني الشافعي (ت ق ٨).

١٧. الميزان الكبرى للشعراني الشافعي (ت ق ١٠ هـ).

١٨. الإفصاح لابن أبي هبيرة الحنبلي (ت ٥٦٠ هـ).

١٩. المغني لابن قدامة المقدسي الحنبلي (ت ٦٢٠ هـ).

٢٠. كفاية الأخيار لأبي بكر محمد الحسيني الحصري الدمشقي الشافعي (ت ق ٩ هـ).

٢١. مختلف الرواية لمحمد السمرقندي الحنفي (ت ٥٥٢ هـ).

٢٢. مختصر الكفاية للعضدي الشافعي (ت ٤٩٣ هـ).

٢٣. الإشراف على مذاهب الأشراف لابن أبي هبيرة الحنبلي (ت ٥٦٠ هـ).

٢٤. التجريد للقدوري الحنفي (ت ٤٢٥ هـ).

٢٥. مسائل الخلاف لعبد العزيز الجزيري الإصفهاني.

٢٦. مسائل الخلاف لأبي بكر محمد بن الأبهري المالكي (ت ٢٧٢ هـ).

٢٧. بدائع الصنائع للكاساني الحنفي (ت ٥٨٧ هـ).

٢٨. الهداية للمرغيناني الحنفي (ت ٥٩٣ هـ).

٢٩. المحلّي لابن حزم الظاهري الأندلسي (ت ٤٥٦ هـ).

٣٠. الإشراف على مذاهب أهل العلم واختلاف الفقهاء لأبي بكر محمد بن إبراهيم الشافعي (ت ٤٠٠ هـ).

٣١. التجريد لأحمد بن محمد بن أحمد الحنفي (ت ٤٢٨ هـ)، وهذا الكتاب يحوي ثمانية أجزاء.

٣٢. التعليق في الخلاف لمحمد بن عبد الله بن عمرو (ت ٤٥٢ هـ).

٣٣. الخلاف الكبير لأبي يعلى الفراء (ت ٤٥٨ هـ).

٣٤. الخلاف الكبير لأبي الخطاب الكلوزاني (ت ٥١٠ هـ).

٣٥. التعليقة في مسائل الخلاف لمحمد بن أبي يعلى (ت ٥٦٠ هـ).
٣٦. تذكرة الخلاف لأبي إسحاق الشيرازي (ت ٤٧٦ هـ).
٣٧. شفاء المسترشدين لأبي الحسن الكياهراسي (ت ٥٠٤ هـ).
٣٨. مختلف الرواية لعلاء الدين محمد السمرقندي (ت ٥٥٢ هـ).
٣٩. عيون الأدلة لأبي الحسن بن القصّار (ت ٣٩٨ هـ).
٤٠. المأخذ لمحمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ).
٤١. الأساليب في الخلافات لإمام الحرمين الجويني (ت ٤٨٧ هـ).
٤٢. الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب تأليف الدكتور محمد فتحي الدريني.
٤٣. محاضرات في الفقه المقارن تأليف الدكتور [محمد سعيد] رمضان البوطي.
٤٤. أسرار الأنوار لعمل الأبرار للشيخ يوسف الأردبيلي الشافعي (ت ٧٧٩ هـ).
٤٥. موسوعة الفقه الإسلامي المشهورة بموسوعة جمال عبد الناصر، قامت بتأليفها لجنة من فقهاء مصر بأمر زعيم مصر في حينها جمال عبد الناصر، وقد أُلّف إلى هذا الزمان مجلّدات وتدوم إلى نهاية الألف، وقد تعرّض المؤلّفون فيه بنقل آراء فقهاء الإمامية، كما تعرّضوا لفتاوى كثير من فقهاء المذاهب الأخرى.
٤٦. الموسوعة الفقهية في الكويت، قامت بتأليفها جماعة في وزارة الأوقاف، وصدرت في خمسة وأربعين جزءاً، وهذه الموسوعة وإن كانت مشتملة على آراء فقهاء المذاهب، لكنّها خالية عن نقل فتاوى مذهب أهل البيت عليهم السلام.
٤٧. الفقه الإسلامي وأدلّته للدكتور وهبة [مصطفى] الزحيلي.

مزايا كتاب «موسوعة الفقه الإسلامي»

- أ- بيان تعريف الفقه.
- ب- نقل المصادر والمنابع الفقهية.
- ج- تقسيم الاجتهاد وبيان أنواعه.
- د- ذكر زمان نشوء تدوين الفقه.

هـ - ترتيب مطالب الكتاب بصورة أبجدية.

و- ترتيب أوائل موضوعات المسائل على أساس ترتيب الكتب الفقهية المتداولة.

مزايا كتاب «الفقه الإسلامي وأدلته»

يمكن نقل بعض مزايا هذا الكتاب بالنحو التالي:

أ- الاعتماد في كل مسألة في مقام استنباط حكمها على الكتاب والسنة والعقل لا فقه السنة وحدها، ولا فقه الرأي وحده؛ لاعتقاد مؤلفه بعدم اعتبار اجتهاد المجتهد إذا لم يكن معتمداً على القرآن والسنة.

ب - الاهتمام بالمقارنة بين آراء فقهاء المذاهب الأربعة: الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، وبعض المذاهب الأخرى أحياناً، واعتمد في تحقيق كل مذهب على مؤلفاته الموثوقة لديه، ومن ثم الإحالة على الأدلة المعتمدة عند أتباعه.

ج - الاستيعاب لمختلف الأحكام الفقهية للمسائل الأصلية، وموازنة القضايا الفقهية في كل مذهب مع المذاهب الأخرى.

د - طرح المسائل التي تفيد المجتمع، وترك المسائل الفرضية والمسائل التي لا تناسب واقعنا وتمت إلى زماننا بصله.

هـ - الاهتمام في البحث عن بعض القضايا الجديدة والموضوعات المستحدثة، والسعي إلى بيان الآراء والنظرات الجديدة فيها.

و- الاعتماد على الأحاديث المعتبرة عنده في مقام بيان الحكم الشرعي.

ز- سهولة الأسلوب والتنظيم الأقرب لفهم أهل العصر.

ح - بيان آراء جميع المذاهب.

٤٨. مرجع العلوم الإسلامية للدكتور محمد الزحيلي، اختص بالفقه التطبيقي

الفصل التاسع منه.

٤٩. الفقه المقارن تأليف حسن أحمد الخطيب.

١٠ . مجالس البحث والمناظرة

كان لكبار فقهاء المذاهب الإسلامية في طول التاريخ مجالس للبحث والمناظرة في كثير من المجالات العلمية والثقافية (الفقهية، الكلامية، الأصولية، التفسيرية، الحديثية، وغيرها من العلوم) بهدف الوصول إلى التقريب بين الآراء، منهم:

١. الشيخ المفيد، حيث كانت مدينة بغداد في عصره علاوة على كونها مركزاً سياسياً، فهي مركز علمي ومعنوي، ظهر فيها العلماء والفقهاء والمحققون ممن ينتحل المذاهب الإسلامية المختلفة، وكانت تعدّ المركز العلمي والثقافي للعالم الإسلامي. وكانت للشيخ المفيد مجالس حوار مع جميع علماء المذاهب الإسلامية، وكذا مع الفرق المختلفة من قبيل المعتزلة والمجبرة والحشوية والناصبية والزيدية والكيسانية والإسماعيلية والقرامطة والناووسية والسمطية والفتحية والواقفية والبشرية وغيرهم. ومن الشخصيات التي ناظرها أبو بكر الباقلاني وعبد الجبار المعتزلي والقاضي أبو بكر بن السيار والقاضي العماني وأبو بكر الدقاق وأبو عمرو الشطوي وغيرهم، وكثيراً ما كانت تنعقد تلك المجالس في حضور الحكّام والأمراء، وكان الشيخ المفيد يحضر هذه المجالس، ويناظر علماء المذاهب الأخرى، ويردّ عليهم شبهاتهم، ويجب عمّا يوردون على مذهب الإمامية.^١

وكان المفيد يراعي في البحث والمناظرة معهم أموراً، منها:

أ- احترامه للأفكار ونظرات علماء المذاهب، وإذا كان لهم دليل معتبر يقبله.

ب- كان يهتم في مقام البحث والمناظرة بإظهار دليل يقع مورداً لقبولهم.

ج- تقيده في مقام البحث في المسائل النظرية في جو سليم ودّي وهادئ بعيداً عن الجمود والتجبر والتعصب، وعلى أساس حسن النية والتفاهم وتبادل الآراء والنظريات ورعاية أدب التخاطب، ولذلك تمكّن من جلب محبّة علماء المذاهب

١. موسوعة أعلام الدعوة والوحدة والإصلاح، ج ٢، ص ٥٦٦-٥٧٠.

إليه، وكان كبار العلماء من الأماكن القريبة والبعيدة يأتون مع كمال الشوق لزيارته، وكانت جلساته مملوءة من الأبحاث الفقهية والكلامية.^١

والشيخ جمع آراءه ونظرياته في كتابه العيون والمجالس، ولخص هذا الكتاب تلميذه السيّد المرتضى، وسماه «الفصول المختارة».

٢. السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ) مؤلف كتاب «الناصرات» و«الانتصار»، وكان له مجالس البحث والمناظرة مع علماء المذاهب الإسلاميّة.

٣. الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) صاحب كتاب «الخلافة».

٤. الشهيد الأوّل محمّد بن جمال الدين الدمشقي (ت ٧٧٦ هـ).

٥. الشهيد الثاني (ت ٩٦٥ هـ).

وغيرهم من الفقهاء المتقدّمين والمتأخّرين.

١١. عدم التعصّب في حضور دروس الفقه المقارن وغيره

لا يخفى أنّ الاحترام المتقابل الذي كان بين علماء المذاهب الإسلاميّة صار سبباً لتدريس الفقه والكلام بنحو مقارن، ولقد كان لكثير من علماء المتقدّمين من الإمامية مجالس تدريس في العلوم المختلفة، يشترك فيها طلاب من أهل السنّة، كما كان لعلماء أهل السنّة مجالس تدريس يشترك فيها طلاب من أتباع مذهب الإمامية.

منهم الشيخ المفيد، حيث كان الكثير من طلاب السنّة يحضرون دروسه.

وقال ابن كثير الدمشقي في تاريخه: «وكان مجلسه يحضره كثير من العلماء من سائر الطوائف»،^٢ كما أنّه حضر دروس كبار الأساتذة من فقهاء أهل السنّة، منهم: علي بن عيسى الرمانى، والقاضي عبدالجبار المعتزلي.

١. سير أعلام النبلاء، ج ١٧، ص ٣٤٤؛ المنتظم، ج ٨، ص ١١.

٢. البداية والنهاية، ج ١٢، ص ١٩.

ومنهم الشيخ الطوسي، حيث كان كثير من علماء السنّة يحضرون دروسه، وكانوا يروون عنه من طريق الإجازة والمشافهة، وذكر أساميهم ابن حجر في كتابه لسان الميزان.^١ ومنهم السيّد المرتضى، حيث اشترك في دروسه كثير من طلاب المذاهب الأخرى، كما أنّه تتلمذ عند علماء أهل السنّة.^٢

وكذا كان لكثير من العلماء المتأخرين من الإمامية مجالس البحث والتدريس في العلوم الإسلاميّة يشترك فيها طلاب من أتباع المذاهب، كما أنّهم حضروا أبحاث ودروس فقهاء أهل السنّة، منهم العلامة الحلّي و... ومن أحبّ الاطلاع على تفصيل هذا المطلب فليراجع «وفيات الأعيان»^٣، و«الكنى والألقاب» للشيخ عباس القمي^٤، وغيرها من الكتب.

تدريس الفقه بنحو مقارن في زمان متأخري المتأخرين

كان تدريس الفقه بنحو مقارن في زمان متأخري المتأخرين أمراً رائجاً بين فقهاء الإمامية.

وممن تصدّى لذلك الشهيد الثاني على ما نقل تلميذه ابن العودي، وهو يقول: «كنت في خدمته في تلك الأيام (في بعلبك)، ولا أنسى وهو في أعلى سنام ومرجع الأنام وملاذ الخاصّ والعام يفتي كلّ فرقة بما هو يوافق مذهبها، ويدرس في كلّ المذاهب كتبها»^٥.

ومنهم آية الله البروجردي، كان يتعرّض في دروسه الفقهية لآراء أهل السنّة قائلًا

١. لسان الميزان، ج ٥، ص ١٣٥.

٢. تاريخ الإسلام للذهبي، ج ٢٩، ص ٤٣٣؛ شذرات الذهب، ج ٣، ص ٢٥٧.

٣. وفيات الأعيان، ج ٣، ص ٣١٣.

٤. الكنى والألقاب، ج ٢، ص ٤٧٧، ٤٨٠، ج ٣، ص ١٩٧.

٥. الروضة البهية، ج ١، ص ١٨٦.

بلزوم ذلك، مستدلاً بأن روايات أئمة أهل البيت عليهم السلام كانت ناظرة إلى فتاوى أهل السنة الموجودة في زمانهم، فإن معرفة تلك الآراء توضّح مراداتهم من الأحاديث.^١

١٢ . توسعة تدريس الفقه بصورة مقارنة بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران

لم يكن موضوع الفقه المقارن وغيره معروفاً في مناهج الحوزة العلمية في إيران قبل الثورة الإسلامية، ولكن بعد انتصارها تهيّأت الأرضية اللازمة لدخول هذه الأسلوب في الأبحاث الإسلامية في مناهج الحوزة العلمية في قم المقدّسة بصورة واسعة، وكنت أول المبادرين في تدريسها والتأليف فيها، فكان حاصل هذا التدريس والتأليف عبارة عمّا يلي:

أولاً: إعداد دورة كاملة في مراحل الاجتهاد التي رآها الفقه الإسلامي عبر التاريخ تحت عنوان «أدوار الاجتهاد على نظرية المذاهب الإسلامية» باللغة الفارسية، وطبعت في مؤسسة كيهان ونشرت في البلاد الإسلامية.

ثانياً: إعداد ثمانية عشر منبعاً اجتهادياً: الكتاب، السنة، الإجماع، العقل، القياس، مذهب الصحابي، الاستحسان، العرف، سدّ الذرائع، فتح الذرائع، شريعة السلف، السيرة العملية لأهل المدينة، المصالح المرسلّة، الاستصلاح، الاستدلال، البراءة الأصلية، الاستصحاب، والاجتهاد بالرأي. والتحقيق فيها بصورة مفصّلة تحت عنوان «منابع الاجتهاد على نظرية المذاهب الإسلامية» باللغة الفارسية في المؤسسة المذكورة، وقد ثبت لي في دراستي عن أدلّة ومصادر اثنين وعشرين مذهباً إمكان التقريب بينها، وطبع هذا الكتاب ونشر في الأوساط العلمية.

١. البروجردي آية الإخلاص، ص ٤٠ وما بعدها؛ موسوعة أعلام الدعوة والوحدة والإصلاح، ج ١، ص ٣٤٢.

ثالثاً: إعداد دورة كاملة في الفقه على حسب الترتيب الموضوعي تحت عنوان «دروس في الفقه المقارن» باللغة العربية تدریساً وتأليفاً، وجعلناها في عشرة أجزاء [وهو هذا الكتاب].

رابعاً: علوم القرآن على نظرية المذاهب الإسلاميّة باللغة العربية تدریساً وتأليفاً، ونشر في ألف نسخة عن طريق الاستنساخ.

خامساً: إعداد كتاب «علوم الحديث على نظرية المذاهب الإسلاميّة» باللغة العربية، نشر عن طريق الاستنساخ في ألف نسخة.

سادساً: إعداد كتاب «أدوار الفقه على نظرية المذاهب الإسلاميّة» باللغة الفارسية، هذا الكتاب طبع ونشر في الأوساط العلمية.

سابعاً: إعداد كتاب «مناسك الحجّ على نظرية المذاهب الإسلاميّة» باللغة العربية والفارسية، طبع ونشر باللغتين المذكورتين.

ثامناً: إعداد كتاب «علم الكلام على ضوء المذاهب الإسلاميّة»، لم يكتمل بعد. والخلاصة في طيلة السنوات التي أمضتها الثورة الإسلاميّة، بذلت قصارى جهدي في سبيل التقريب بين المذاهب الإسلاميّة من طرق عديدة، منها:

١. طريق الأبحاث العلمية والأصولية والفقهية والحديثية والكلامية وغيرها من العلوم المرتبطة بالتقريب على ضوء (اثنين وعشرين مذهباً)، أعمّ من المذاهب الموجودة (الإمامية والحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والزيدية والإباضية والظاهرية) والمذاهب التي انقرضت بعد وفاة مؤسسيها وبقيت آراؤهم ونظرياتهم في بطون الكتب.

٢. طريق اشتراكي في المؤتمرات العالمية وإلقاء الخطب فيها في المحاضرات والبحوث الكثيرة المنشورة في العشرات من المجلّات والجرائد الفارسية والعربية وغيرهما.

٣. طريق كتابة المقالات.

١٣ . كبار فقهاء المذاهب الإسلامية

كانت في عصر الصحابة والتابعين وتابعي التابعين في كلِّ مذهب مجموعة كبيرة من الفقهاء والمحققين، ذكر المحققون في كتب التراجم وطبقات الفقهاء أساميهم. ومن المناسب هنا أن نذكر أسماء أشهرهم؛ لاشتياق الطلاب إلى معرفتهم ومعرفة آرائهم.

أشهر فقهاء الشيعة

١. ابن أبي عقيل العماني، صاحب كتاب «المتمسك بحبل آل الرسول» (ت حدود ٣٢٩ هـ).
٢. ابن الجنيد الإسكافي، صاحب كتاب «تهذيب الشيعة في أحكام الشريعة»، و«المختصر الأحمدى في الفقه المحمدي» (ت ٣٨١ هـ).
٣. الشيخ المفيد، صاحب كتاب «المقنعة» (ت ٤١٣ هـ).
٤. السيد المرتضى، صاحب كتاب «الناصرية»، و«الانتصار»، و«جمل العلم والعمل» (ت ٤٣٦ هـ).
٥. الشيخ الطوسي، صاحب كتاب «الخلاف»، و«المبسوط» (ت ٤٦٠ هـ).
٦. ابن إدريس الحلّي، صاحب كتاب «السرائر» (ت ٥٩٨ هـ).
٧. المحقق الحلّي، صاحب كتاب «شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام»، و«المختصر النافع» (ت ٦٧٦ هـ).
٨. العلامة الحلّي، صاحب كتاب «تذكرة الفقهاء»، و«منتهى المطلب» (ت ٧٢٦ هـ).
٩. محمّد مكيّ الشهيد الأول، صاحب كتاب «اللمعة الدمشقية» (ت ٧٨٦ هـ).
١٠. زين الدين الشهيد الثاني، صاحب كتاب «المسالك»، و«الروضة البهية» (ت ٩٦٥ هـ).

١١. المحقق الكركي، صاحب كتاب «جامع المقاصد» (ت ٩٤٠ هـ).
 ١٢. أحمد المقدس الأردبيلي، صاحب كتاب «مجمع الفائدة والبرهان» (ت ٩٩٣ هـ).
 ١٣. الفاضل الهندي، صاحب كتاب «كشف اللثام» (ت ١٠٦٢ هـ).
 ١٤. الشيخ يوسف البحراني، صاحب كتاب «الحدائق الناضرة» (ت ١١٨٦ هـ).
 ١٥. محمد حسن النجفي، صاحب كتاب «جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام» (ت ١٢٦٦ هـ).
 ١٦. محمد جواد بن محمد الحسيني العاملي، صاحب كتاب «مفتاح الكرامة» (ت ١٢٢٦ هـ).
 ١٧. السيد علي الطباطبائي، صاحب كتاب «رياض المسائل» (ت ١٢٣١ هـ).
 ١٨. الشيخ مرتضى الأنصاري، صاحب كتاب «الطهارة»، و «المكاسب» (ت ١٢٨١ هـ).
 ١٩. ملا مهدي النراقي (ت ١٢٠٩ هـ).
 ٢٠. ملا أحمد النراقي، صاحب كتاب «المستند» (ت ١٢٤٥ هـ).
 ٢١. محمد الحسين كاشف الغطاء، صاحب كتاب «تحرير المجلة» (ت ١٣٧٣ هـ).
 ٢٢. حاج آقا رضا الهمداني، صاحب كتاب «مصباح الفقيه» (ت ١٣٢٣ هـ).
 ٢٣. آية الله السيد محمود الحسيني الشاهرودي (ت ١٣٩٤ هـ).
 ٢٤. آية الله السيد محسن الحكيم (ت ١٣٩٠ هـ).
 ٢٥. آية الله السيد أبو القاسم الخوئي صاحب كتاب «التنقيح» وغيره (ت ١٤١٣ هـ).
 ٢٦. آية الله السيد روح الله الخميني صاحب كتاب «الطهارة»، و «البيع» (ت ١٤٠٩ هـ).
- وكذا باقي فقهاء هذا العصر.

أشهر فقهاء الحنفية

١. القاضي أبو يوسف، صاحب كتاب «الخراج» (ت ١٨٢ هـ).
٢. محمد بن الحسن الشيباني، صاحب كتاب «الجامع الصغير» و «الجامع الكبير» و «مسائل الأصول»، وتسمى ظاهر الرواية، وهي المروية عن أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٩ هـ).
٣. أبو بكر السرخسي، صاحب كتاب «المبسوط» (ت ٤٨٣ هـ).
٤. علاء الدين الكاساني، صاحب كتاب «بدائع الصنائع» (ت ٥٨٧ هـ).
٥. المرغيناني، صاحب كتاب «الهداية» (ت ٥٩٣ هـ).
٦. ابن نجيم، صاحب كتاب «البحر الرائق في شرح كنز الدقائق» (ت ٩٧٠ هـ).
٧. الحصفكي، صاحب كتاب «الدرّ المختار» (ت ١٠٨٨ هـ).
٨. ابن عابدين الدمشقي، صاحب كتاب «ردّ المختار في شرح الدرّ المختار» (ت ١٢٥٢ هـ).
٩. أبو جعفر الطحاوي، صاحب كتاب «الجامع الكبير في الشروط» (ت ٣٢١ هـ).
١٠. أبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣ هـ).
١١. أبو الحسن الكرخي (ت ٣٤٠ هـ).
١٢. الخصّاف، صاحب كتاب «الحيل» وكتاب «الوقف» (ت ٢٦١ هـ).
١٣. أبو الليث السمرقندي (ت ٣٧٣ هـ).
١٤. أبو الحسين القدوري (ت ٤٢٨ هـ).
١٥. أبو زيد الدبّوسي، صاحب كتاب «التعليقة في مسائل الخلاف بين الأئمة» (ت ٤٣٠ هـ).
١٦. شمس الأئمة الحلواني (ت ٤٤٨ هـ).
١٧. الزيلعي، صاحب كتاب «تبيين الحقائق» (ت ٧٤٣ هـ).
١٨. الغنيمي، صاحب كتاب «اللباب في شرح الكتاب» (ت ق ١٣).

حول المذاهب الإسلامية----- ١٠١

١٩. عبد الرحمن الجزيري، صاحب كتاب «الفرقه على المذاهب الأربعة»
(ت ١٣٦٠هـ).

٢٠. ابن الهمام، صاحب كتاب «فتح القدير في شرح الهداية» (ت ٨٦١هـ).

٢١. داماد أفندي، صاحب «مجمع الأنهر وملقى الأبحر» (ت ١٠٧٩هـ).

٢٢. نظام الدين ولجنة المفتين في الهند، صاحب كتاب «الفتاوى الهندية»
(ت ٥٩٢هـ).

٢٣. أبو البركات عبد النبي أحمد النسفي صاحب «كنز الدقائق» (ت ٧١٠هـ).
وغيرهم من فقهاء هذا المذهب الذين وردت أسماؤهم في كتب التراجم أو
طبقات الفقهاء.

أشهر فقهاء الشافعية

١. أبو إبراهيم إسماعيل المزني، صاحب كتاب «المختصر في فقه الشافعي»^١
(ت ٢٤٦هـ).

٢. أبو سعيد الإصطخري (ت ٣٢٨هـ).

٣. أبو حامد الإسفراييني (ت ٤٠٦هـ).

٤. أبو إسحاق إبراهيم الفيروزآبادي الشيرازي، صاحب كتاب «المهذب»
(ت ٤٧٦هـ).

٥. أبو إسحاق الإسفراييني (ت ٤١٨هـ).

٦. عبدالقادر بن طاهر الإسفراييني التميمي (ت ٤٢٩هـ).

٧. الماوردي، صاحب كتاب «الحاوي الكبير» (ت ٤٥٠هـ).

٨. ابن اللبان (ت ٤٤٦هـ).

١. هذا أول كتاب ألف في فقه الشافعي. (المؤلف).

١٠٢----- دُرُوسٌ فِي الْفِقْهِ الْمُقَارَنِ (المدخل)/الجزء الأول

٩. إمام الحرمين، صاحب كتاب «الأساليب في الخلافات» (ت ٤٧٨ هـ).
١٠. الغزالي، صاحب كتاب «الوجيز» (ت ٥٠٥ هـ).
١١. القفال الكبير (ت ٣٦٥ هـ).
١٢. محيي الدين النووي، صاحب كتاب «منهاج الطالبين»، و «المجموع» (ت ٦٧٦ هـ).
١٣. ابن حجر الهيتمي، صاحب كتاب «تحفة المحتاج في شرح المنهاج» (ت ٩٧٤ هـ).
١٤. الخطيب الشربيني، صاحب كتاب «مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج» (ت ٩٧٧ هـ).
١٥. ابن حمزة الرملي المصري، صاحب كتاب «نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج» (ت ١٠٠٤ هـ).
١٦. أبو القاسم الرافعي، صاحب كتاب «فتح العزيز في شرح الوجيز» (ت ٦٢٣ هـ).
١٧. العلامة السيوطي، صاحب كتاب «الحاوي للفتاوى»، و «الأشباه والنظائر»، و «أنوار المسالك» (ت ٩١١ هـ).
١٨. الحصني الدمشقي، صاحب كتاب «كفاية الأخيار في حلّ غاية الاختصار» (ت ٨٢٩ هـ).
١٩. محمّد الزهري الغمراوي، صاحب كتاب «السراج الوهّاج على متن المنهاج» (ت ١١٢٥ هـ).
٢٠. محمّد بن أحمد القفال الشاشي، صاحب كتاب «حلية العلماء» (ت ٥٠٧ هـ).
٢١. الشعراني، صاحب كتاب «الميزان الكبرى» (ت ٩٧٣ هـ).
٢٢. أبو عبد الله الدمشقي العثماني المعروف بقاضي صفد، صاحب كتاب «رحمة الأمة في اختلاف الأئمّة» (ت بعد سنة ٧٨٠ هـ).

٢٣. عثمان بن محمّد مشطا الدميّاطي البكري، صاحب كتاب «إعانة الطالبين على حلّ ألفاظ فتح المعين» (ت ١٣٠٠ هـ).
وغيرهم من فقهاء السنّة الشافعية التي ذُكرت أسماؤهم في كتب الرجال.

أشهر فقهاء المالكية

١. ابن رشد القرطبي الأندلسي، صاحب كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، وكتاب «البيان والتحصيل» (ت ٥٢٠ هـ).
 ٢. محمّد بن أحمد بن جزي، صاحب كتاب «القوانين الفقهية» (ت ٧٤١ هـ).
 ٣. أحمد بن محمّد بن أحمد الدردير، صاحب كتاب «الشرح الصغير على أقرب المسالك» (ت ١٢٠١ هـ).
 ٤. أحمد بن محمّد الصاوي، صاحب كتاب «حاشية على الشرح الصغير» (ت ١٢٤١ هـ).
 ٥. الزرقانيان، الأوّل الأب صاحب كتاب «شرح الزرقاني على الموطأ» (ت ١٠٩٩ هـ)، والثاني الابن صاحب «شرح الزرقاني على مختصر خليل» (ت ١١٢٢ هـ).
 ٦. الشيخ محمّد بن عبد الرحمان المغربي الحطّاب، صاحب كتاب «مواهب الجليل» (ت ٩٥٤ هـ).
 ٧. المازني (ت ٥٣٦ هـ).
 ٨. القرافي، صاحب كتاب «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام»، ومؤلف «الفروق» (ت ٦٨٤ هـ).
 ٩. ابن أبي زيد القيرواني (ت ٣٨٦ هـ).
 ١٠. أبو سعيد البرادعي، صاحب «التهذيب» (ت ٣٩٢ هـ).
 ١١. ابن عاصم، صاحب كتاب «تحفة الحكّام في نكت العقود والأحكام» (ت ٨٢٩ هـ).
- وغيرهم.

أشهر فقهاء الحنابلة

١. أبو بكر الخلال (ت ٣١١ هـ).
٢. أبو الحسن الخرقى، صاحب كتاب «المختصر»^١ (ت ٣٣٤ هـ).
٣. أبو بكر غلام الخلال (ت ٣٦٣ هـ).
٤. القاضي أبو يعلى الكبير، صاحب كتاب «الخلافة الكبير» (ت ٤٥٨ هـ).
٥. أبو الخطاب، صاحب كتاب «الخلافة الكبير» (ت ٥١٠ هـ).
٦. أبو الوفاء البغدادي، صاحب كتاب «التذكرة» (ت ٥١٣ هـ).
٦. أبو يعلى الصغير، صاحب كتاب «التعليقة في مسائل الخلافة» (ت ٥٦٠ هـ).
٧. موفق الدين ابن قدامة، صاحب كتاب «المغني» (ت ٦٢٠ هـ).
٨. ابن تيمية مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله، صاحب كتاب «المحرر» (ت ٦٥٢ هـ).
٩. ابن قيم الجوزية، صاحب كتاب «أعلام الموقعين» (ت ٧٥١ هـ).
١٠. ابن مفلح صاحب كتاب «الفروع» (ت ٧٦٣ هـ).
١١. ابن رجب صاحب كتاب «القواعد» (ت ٧٩٥ هـ).
١٢. موسى بن أحمد المقدسي، صاحب كتاب «الإقناع لطالب الانتفاع» (ت ٩٦٨ هـ).
١٣. ابن النجار، صاحب كتاب «منتهى الإرادات» (ت ٩٧٢ هـ).
١٤. ابن أبي هبيرة الحنبلي، صاحب كتاب «الإفصاح» (ت ٥٦٠ هـ).
١٥. شمس الدين ابن قدامة المقدسي، صاحب كتاب «الشرح الكبير على [متن] المقنع» (ت ٦٨٢ هـ).
١٦. السيد سابق، صاحب كتاب «فقه السنة».
١٧. أبو الوفاء البغدادي (ت ٥١١ هـ).

١. هذا الكتاب أول كتاب ألف في فقه الحنابلة. (المؤلف).

أشهر فقهاء الزيدية

١. أحمد بن يحيى اليماني، صاحب كتاب «البحر الزخار».
٢. الصنعاني، صاحب كتاب «سبل السلام».
٣. الشوكاني، صاحب كتاب «نيل الأوطار».
٤. السياغي، صاحب كتاب «الروض النضير».
٥. أحمد بن يحيى المرتضى، صاحب كتاب «شرح الأزهار».

أشهر فقهاء الإباضية

١. الشيخ نور الدين السالمي.
٢. الشيخ محمد يوسف إطفيش.
٣. ابن البركة.
٤. الشيخ الشمساخي.
٥. الشيخ الشقعي.

أشهر فقهاء الظاهرية

أشهر فقهاء الظاهرية هو ابن حزم، صاحب كتاب «المحلى» (ت ٤٥٦ هـ).

١٤. تاريخ نشأة المذاهب الإسلامية

يقع البحث والتحقيق في أنّ المذاهب بمعناه الاصطلاحي، هل حدثت في عصر التشريع، أو في عصر الصحابة، أو في زمان التابعين، أو في زمان تابعي التابعين؟

أ- عدم وجود المذاهب في عصر التشريع

أمّا في عصر التشريع فلا يوجد مذهب من المذاهب بمعناه الاصطلاحي فيما بين المسلمين، ويتّضح ذلك ببيان ما يلي:

١. أجمع العلماء والمفكّرون بأنّ الله سبحانه وتعالى سنّ للبشرية سنناً وأحكاماً

وقوانين أنزلها على نبيّه عن طريق الوحي بتوسّط جبرئيل، والنبي ﷺ قد بلّغ إلى الناس كلّ ما أوحى إليه بدون أيّ تصرّف فيه.

٢. الاتفاق على أنّ الهدف الأسمى من سنّ الشرائع وتشريع القوانين أن يعبد الله كما هو أهله، ويتمتّع الخلق كلّهم من مزايا وفوائد تلك الشريعة على حدّ سواء وبدون فارق ومائز.

٣. الاتفاق على أنّ الانحراف عن الأوامر الإلهية وعصيانها يستوجب العقوبة الأخروية. على ضوء هذه الأصول المسلّمة بذل علماء المذاهب الإسلاميّة جلّ طاقتهم للوصول إلى الأحكام الإلهية والوظائف الدينية المنزلة على رسول الله ﷺ عن طريق الوحي؛ كي يتزوّدوا بها في حياتهم ومعاشهم الماديّة والمعنوية، الفردية والجماعية، الاقتصادية، والحقوقية، والسياسية، والعبادية، والخُلُقِيّة.

وتحصيل الأحكام الإلهية كان سهلاً على المسلمين الذين أدركوا عصر التشريع، إذ الذين قطنوا المدينة المنورة كانوا يراجعون الرسول ﷺ ويأخذون الأحكام منه مباشرة، أمّا من أقواله، أو من أفعاله، أو من تقريره، يقول الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾^١.

وكان الرسول ﷺ أحياناً حينما يجيء من يسأله عمّا يحتاج إليه من المسائل والأحكام الشرعية والوظائف الدينية، يرجعه إلى بعض الصحابة المرموقين والعالمين، ليأخذ منه أحكام دينه.

وأما المسلمون الذين كانوا يسكنون خارج المدينة فهم كانوا يراجعون في مقام الحاجة إلى الشخص الذي أرسله النبي ﷺ إليهم، إذ النبي كان يرسل بعض أصحابه إلى المناطق الأهلة بالمسلمين لتعليمهم الأحكام الشرعية والوظائف الدينية، كما

١. سورة آل عمران: ١٦٤.

أرسل معاذ ابن جبل إلى اليمن ليبلِّغهم الدين، وهم كانوا يجيبونهم من طريق الكتاب والسنة، ويعملون به بعنوان حكم الله بدون أيّ اختلاف^١.

فجميع المسلمين في حياة الرسول ﷺ أعمّ من الذين كانوا يسكنون في المدينة أو في غيرها لم يواجهوا أيّ صعوبة ومانع في معرفة الأحكام الشرعية، ففي هذا العصر لمّا كان اعتقاد المسلمين بأنّ مرجع الأحكام هو الرسول ﷺ ولا نحصار المنابع والمصادر الاستنباطية بالكتاب والسنة، لم يكن في البين خلاف بين علمائهم في بيان الأحكام، ولذلك لم يكن في البين في هذا العصر اسم مذهب من المذاهب.

ب - عدم وجود المذاهب بعنوان مدرسة خاصّة في عصر الصحابة

في عصر الصحابة أيضاً لم يكن ما بين المسلمين مذاهب بمعناها الاصطلاحي؛ لعدم وجود الخلاف بينهم، لا في مباني الأحكام ولا في مرجعيّتها، إذ أنّ القاطنين منهم في المدينة كانوا يراجعون في أخذ الأحكام الإلهية العلماء والقراء الذين يسكنون فيها. وأمّا المسلمون القاطنون في بلاد أخرى فإنّهم كانوا يراجعون العلماء الذين هاجروا إليهم من بعد وفاة الرسول، لتعليمهم الأحكام الشرعية والوظائف الدينية، فهم يجيبونهم على أساس كتاب الله، وإذا لم يجدوا فيه جواباً من كتاب الله أجابوهم على وفق السنة، وإذا لم يجدوا فيها بغيتهم ومقصودهم - وكان قد يتفق ذلك - أفتوهم على أساس اجتهادهم على نحو لا ينافي مع روح الشريعة أو القياس أو الاستحسان.

ومن ذلك كلّ تعرف أنّ المدن الإسلاميّة المعروفة مثل الكوفة، مكّة، بغداد، البصرة، القيروان، الأندلس، نيشابور، خراسان، وغيرها، كانت ترتشف من نبع الصحابة وترجع إليهم في أخذ أحكامهم الشرعية، وحلّ مشاكلهم في الأبعاد الماديّة والمعنوية. على هذا الأساس لمّا كان مرجع الأحكام في هذا العصر العلماء والقراء من

١. سبل الهدى والرشاد، ج ٩، ص ٢٠١.

أصحاب النبي ﷺ، ومنابع نوع أكثر الأحكام كانت منحصرة بالكتاب والسنة، لم يقع اختلاف كثير بين علماء هذا العصر في مقام الفتوى، حتى يوجب ذلك نشوء المذاهب. وصرح بهذا الكلام وليّ الله الدهلوي، وكمال الدين بن الهمام، وابن قيم الجوزية في كتبهم^١، وكانت الأمور تسير على هذه الطريقة في عصر الصحابة الذي امتد حوالي مئة عام.

ج - عدم وجود المذاهب في عصر التابعين

في عصر التابعين كذلك لم تكن هناك مذاهب بمعناها الاصطلاحي في المجتمعات الإسلامية؛ من جهة عدم اختلاف فقهاءهم في الآراء والنظرات في مقام بيان الأحكام، إلا في قليل من الموارد.

كان المسلمون يراجعون تلاميذ الصحابة في أخذ أحكامهم، وحلّ مشاكلهم الدينية والأخلاقية والاجتماعية، وهم يبيّنون لهم الأحكام طبقاً للكتاب والسنة، وإذا عرضت لهم مسألة جديدة أو مسألة لم يسمعوا عن الصحابة يبيّنون الأحكام لها جماعة منهم عن طريق القياس أو الاستحسان أو عن طريق الاجتهاد بالرأي والتفكير الشخصي. وفي هذا العصر لم تكن المنايع منحصرة بالكتاب والسنة، بل كانت في البين منابع أخرى لاستنباط الأحكام الشرعية منها، ولكن مع هذا الوصف من جهة عدم الحاجة كثيراً إلى تلك المنايع والأدلة المستجدة في مقام بيان الأحكام، لم يقع خلاف كثير (كعصر الصحابة) فيها بين علمائهم، ولذا لم يتحقّق في هذا العصر وجود مذاهب، ولم يكن عالمٌ انحصرت المرجعية فيه بحيث كان له أتباع خاصون، بل الناس في مقام الحاجة يرجعون إلى علماء ذلك العصر، كما كان الأمر كذلك في زمان الصحابة، ويحلّون مشاكلهم من طريقهم بدون أن يكون في مقام الرجوع إليهم الامتياز لشخص خاص.

١. ستأتي الإشارة إلى مصادرهم، فانتظر.

يقول ابن قتيمة الجوزية: «إننا على يقين بأنَّ عصر الصحابة والتابعين لم يعهد أحداً يتَّبِع عالماً (شخصاً) معيَّناً في آرائه ويدع آراء الآخرين»^١.

ويقول وليُّ الله الحنفي الدهلوي: «إننا لم نعهد بين المسلمين في القرنين الأوَّل والثاني أن اتَّفَقوا على مذهب خاص، بل إنَّهم كانوا يأخذون أحكامهم عن طريق الآباء والعلماء (المتمكِّنين من استنباط كلِّ الأحكام أو بعضها)، وإذا ما احتاجوا إلى مسألة راجعوا أيَّاً ما كان من العلماء من أصحاب الفتيا، ولم يخطر على بالهم أن يلتزموا رأياً معيَّناً ويدعوا آراء الآخرين»^٢.

وعلى هذا أكَّد أيضاً كمال الدين بن الهمام في كتاب التحرير^٣.

فمجمَل القول: إنَّ الذي نستنتجه من أقوال الباحثين والدارسين هو أنَّه في عصر الصحابة والتابعين من جهة عدم اختلاف علمائهم في بيان الآراء والأحكام كثيراً لم نعهد شيئاً عن المذاهب التي وجدت فيما بعد من الحنفيَّة والمالكيَّة والشافعيَّة والحنبليَّة والظاهرية والأوزاعية والثورية والليثية والكلبية والبصرية والطبرية والراهوية وغيرها، ولم يخطر هذا على بال أحدهم، فكيف أن يعتنقها أو ينسب إليها!؟

علماء مدرسة الرأي والحديث في عصر التابعين

العلماء الذين تخرَّجوا في هذا العصر من مدرسة الرأي ومدرسة الحديث من أهل السنة كانت لهم شهرة خاصة، وكان الناس يرجعون إليهم في حلِّ مشاكلهم، وهم:

١. سعيد بن المسيَّب، أبو أيُّوب عبدالرحمان القرشي، القاسم بن محمَّد، عروة بن الزبير، أبو بكر بن عبدالرحمان [بن الحارث]، عبيدالله بن عبدالله [بن عتبة بن مسعود]، وسليمان بن يسار في المدينة، وكان أهل المدينة يسمّونهم بالفقهاء السبعة^٤.

١. أعلام الموقعين، ج ٢، ص ٢٠٨.

٢. الإنصاف في بيان سبب الاختلاف للدهلوي، ص ٤٠-٤١.

٣. تيسير التحرير، ج ٤، ص ٢٥٣.

٤. المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهيَّة، ص ٣٥٤.

٢. عبد الله بن عباس، مجاهد بن جبير، عكرمة، وعطاء بن أبي رباح في مكة المكرمة.

٣. ابن أبي الأوفى، إبراهيم بن يزيد النخعي، سعيد بن جبير، ابن عيينة، وحماد بن أبي سليمان، (أستاذ أبي حنيفة) في الكوفة.

٤. سلمان الفارسي في بغداد.

٥. الخولاني، ابن حوشب، مكحول الشامي، وأبو هذيل الزبيدي في الشام.

٦. رفيع بن مهران الرياحي، ابن سيرين، الحسن البصري، وأنس بن مالك في البصرة.

٧. طاووس بن كيسان، ووهب بن منبه في اليمن.

٨. عبد الله بن مسعود، وعمرو بن العاص في مصر.

٩. يحيى بن سعيد، وعبد الملك بن حبيب في الأندلس.

١٠. سحنون بن سعيد في القيروان.

١١. الهلالي، وعطاء الخراساني في خراسان.

١٢. معاذ بن جبل في نواحي الأردن.

١٣. الأبوابي في فلسطين.

١٤. روفيع بن ثابت في أفريقيا.

١٥. ابن الأكوع في البادية.

ولكن مع وصف ذلك لم يتلقَ أحد منهم بعنوان مؤسس المذهب. نعم، كانت على عهد الصحابة مذاهب فردية، نحو: مذهب عبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود مؤسس مكتب الرأي، ومذهب عبد الله بن عمر مؤسس مكتب الحديث، وغير ذلك، ولكن يجب ألا يفوت عن بالنا بأن هذه المذاهب الفردية لم يكن لها أتباع، ويمكن القول بأن هذه الآراء الفردية والاجتهادية كانت النواة الأولى للمذاهب فيما بعد.

علماء مدرسة الرأي والحديث في عصر تابعي التابعين

إننا نرى في أواخر أيام التابعين وأوائل أيام تابعي التابعين ظهور فقهاء ومجتهدين من مدرسة الرأي التي أوجدها عبدالله بن مسعود وربيعه الرأي في الكوفة، ومدرسة الحديث التي أوجدها عبدالله بن عمر وزيد بن ثابت وسعيد بن المسيب في المدينة المنورة، وجعلها في جنب مكتب أهل البيت (عليهم السلام)، يشار إليهم، وكانت المدارس ذات صبغة مرجعية، ترجع إليها الناس، وهم يجيبونهم على أسألتهم، منهم:

١. النعمان بن ثابت المعروف بأبي حنيفة (ت ١٥٠ هـ)، محمّد بن عبدالرحمان المعروف بابن أبي ليلى (ت ١٤٨ هـ)، سفيان بن سعيد الثوري (ت ١٦١ هـ)، وعبدالله بن شبرمة (ت ١٤٤ هـ) في الكوفة.

٢. عبد الملك بن عبد العزيز المعروف بابن جريج (ت ١٥٠ هـ)، وسفيان بن عيينة (ت ١٩٨ هـ) في مكّة المكرمة.

٣. مالك بن أنس الأصبحي (ت ١٧٩ هـ) في المدينة المنورة.

٤. ليث بن سعد المصري (ت ١٧٥ هـ)، ومحمّد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤ هـ)

(هـ) في مصر.

٥. عبدالرحمان الأوزاعي (ت ١٥٧ هـ) في الشام.

٦. عثمان بن مسلم (ت ٢٤٠ هـ) في البصرة.

٧. إسحاق بن راهويه (ت ٢٣٨ هـ) في نيشابور.

٨. إبراهيم بن خالد البغدادي المعروف بأبي ثور (ت ٢٤٦ هـ)، وأحمد بن محمّد

بن حنبل الشيباني (ت ٢٤١ هـ)، وداوود بن علي الظاهري الإصفهاني (ت ٢٣٧ هـ)،

ومحمّد ابن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ) في بغداد.

وغيرهم: كعبدالله بن إباح، والزهري، والحسن البصري، وإبراهيم بن يزيد

النخعي، وزيد بن علي بن الحسين، والتميمي، والجبيري.

د - نشوء المذاهب في عصر تابعي التابعين

ومهما يكن من أمر، ففي هذا العصر - أي: في أواخر أيام التابعين وأوائل أيام تابعي التابعين - نشأت المذاهب المختلفة بمعناها الاصطلاحي، وذلك: أولاً: من جهة وجود المباني والمصادر الكثيرة للأحكام من الاجتهاد بالرأي، والقياس، والاستحسان، وقاعدة الاستصلاح، والعرف، والمصالح المرسلة، ومذهب الصحابي، ونحوها.

ثانياً: حدوث الاختلاف الكثير في بيان الأحكام في مقام الاستنباط بين فقهاء مدرسة أهل البيت، ومدرسة الرأي، ومدرسة الحديث في المسائل النظرية، من جهة اختلافهم في اعتبار تلك المنابع وعدم اعتبارها.

ثالثاً: اختلافهم في الأسلوب الاجتهادي والاستنباطي، إذ أتباع مدرسة أهل البيت كان لهم الأسلوب الأصولي بمعناه الخاص في مقام الاستنباط، ويقتصرون في اجتهادهم على كتاب الله وسنة رسوله وأوصيائه مع التفريع والتطبيق، وأتباع مدرسة الرأي كان لهم الأسلوب الأصولي بمعناه العام، ويعمّون اجتهادهم على أساس الكتاب والسنة والرأي، وكذا على أساس المنابع الظنية، كالقياس والاستحسان والعرف والمصالح المرسلة وقاعدة الاستصلاح ونحو ذلك، وأتباع مدرسة الحديث كان لهم الأسلوب الأخباري في مقام الاستنباط، وكانوا يقتصرون في استنباطاتهم على أساس ظواهر النصوص بدون التفريع والتطبيق.

وهذه الاختلافات بين فقهاء هذه المدارس صارت موجبة للاختلاف الشديد في بيان فتاواهم، ونتيجة ذلك صارت موجبة لنشوء المذاهب العديدة، فاقتدى بكل واحد منها جمع من الناس، فتنوعت بذلك.

وهذا الاختلاف في الآراء والفتاوى في المسائل النظرية بين فقهاء مدرسة أهل البيت ومدرسة الرأي ومدرسة الحديث، وإن كان موجوداً من زمن الصحابة والتابعين، ولكن في أواخر أيام التابعين وأوائل أيام تابعيهم ازداد الخلاف واشتد في مقام الفتوى وبيان الأحكام، وبالنتيجة تحققت فيه بذرة المذاهب المختلفة.

بيان الآراء الجريئة لبعض فقهاء التابعين

(منها): فتوى عروة بن الزبير بعدم قبول توبة من تاب بعد تلصص أو حرابة وقطع طريق^١، مع أنّ ما يشبه الإجماع على أنّ آية الحرابة^٢ عامّة تتناول كلّ من تاب قبل القدرة عليه، سواء أكان مسلماً أم غير مسلم^٣.

و(منها): إفتاء إمام مدرسة الكوفة إبراهيم النخعي بجواز شراء خاتم فضة وفيه فصّ، أو شراء السيف المحلّي بما تمّ الشراء عليه قليلاً كان الثمن أو كثيراً، ولا يشترط تحقّق المساواة فيما بين المالين الربويين^٤، وقد خالف أبو حنيفة رأي أستاذه النخعي في ذلك، فقال: «ولسنا نأخذ بهذا ولا نجيز البيع حتّى نعلم أنّ الثمن أكثر من الفضة التي في الخاتم، فيكون فضل الثمن في الفصّ، وكذلك لا بدّ في السيف المحلّي أن يكون الثمن أكثر من الحلية في السيف»^٥.

ومن هذه الآراء ما ذكره ابن جرير الطبري: أنّه كانت هناك عشر مسائل مختلف فيها بين سعيد بن المسيّب وبين بقيّة العلماء، أي: أنّ له فرائد أو غرائب تفرّد بها، وخالف بها إجماع المسلمين.

قال يحيى بن سعيد: «الناس يخالفون سعيد بن المسيّب في عشر خصال قد عرفوه، كان يقول: لا يسلف في شيء من الأشياء، وتحلّ المطلقة ثلاثاً لزوجها الأول بمجرد عقد الثاني من غير وطء، والوضوء من غير حدث اعتداء، أي: أنّ تجديد الوضوء على طهارة غير مستحبّ، ويقرأ الجنب القرآن، أليس هو في جوفه؟ ويجوز

١. نُسب إليه في: المحرّر الوجيز، ج ٢، ص ١٨٦؛ تفسير البحر المحيط، ج ٣، ص ٤٨٥.

ونسب إلى ابن عباس في شرح صحيح مسلم للنووي، ج ١١، ص ٢٠٤.

٢. سورة المائدة: ٣٣.

٣. نُقل الاتفاق في: المغني، ج ١٠، ص ٣١٤؛ وشرح صحيح مسلم للنووي، ج ١١، ص ٢٠٤.

٤. المجموع، ج ١٠، ص ٣٥٥ و٣٥٦-٣٥٧.

٥. جامع مسانيد أبي حنيفة، ج ٢، ص ٣٧؛ المجموع، ج ١٠، ص ٣٦١-٣٦٢.

له العبور في المسجد، وقاتل العمدة يرث حقه من المقتول؛ لعموم آية الميراث، ولا يؤكل الجراد إذا مات بغير سبب، ولا يرث الأسير مع الكفار إذا علمت حياته؛ لأنه عبد، ويرث المسلم من الكافر، ولا يرث الكافر من المسلم، وما مات ميت إلا جنب، أي أنه يغسل مرة للجنابة ومرة للموت، ورخص في لبن الفحل، فأجاز زواج صبية من صبي لامرأتين لزوج واحد؛ لأن الرضاع من المرأة لا من الرجل»^١.

أتباع مدرسة الرأي

قالوا: إن مدرسة الرأي في العراق لم تعمل ولم تتجاوز العمل بالقرآن وبما صح من الأحاديث النبوية؛ لأن أتباع القرآن والسنة أمرٌ بديهي لا يجوز لمسلم مخالفته أو التنكر له، وما قد يكون من خلاف أو ترك لحديث، فإنما هو بسبب معارضته للقرآن، والقرآن بلا شك مصدر أوثق وأولى من العمل بالحديث الذي قد يعتوره الشك في درجة ثبوته وصحة إسناده.

وأبو حنيفة من علماء التابعين الذي احتضن فقه أهل الرأي، لم يرفض حديثاً صح عنده لمحض القياس والرأي، وما رفضه من أخبار الآحاد، كحديث خيار المجلس: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا»^٢.

وخبر الشاة المصرة: «من اشترى شاة مصرة، فهو فيها بالخيار؛ إن شاء ردّها، وردّها معها صاعاً من تمر»^٣، راجع لمقاييسه في التشدد برواية الحديث، ومقابلته بالقرآن. فحديث خيار المجلس لم يعارض صريح الآيات القرآنية الآمرة بالوفاء

١. خلاف الفقهاء (كتاب البيوع)، ص ٦٨؛ الاستذكار، ج ٦، ص ٤٣٧ و ٤٩٠؛ المغني، ج ٢، ص ١٤٣.
 ٢. التشريع الإسلامي والمدارس الفقهية المعاصرة، ص ١١٢-١١٨؛ المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، ص ٩٠-٩٤.
 ٣. مسند أحمد، ج ٢، ص ٩؛ السنن الكبرى للبيهقي، ج ٥، ص ٢٦٩-٢٧٢؛ كنز العمال، ج ٤، ص ٤٦ و ٩٢ و ٩٣ و ٩٥.
 ٤. سنن الدارمي، ج ٢، ص ٢٥١؛ صحيح مسلم، ج ٥، ص ٦؛ سنن أبي داود، ج ٢، ص ١٣٣.

بالعقود^١، وحديث المصراة يعارض آية: ﴿فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا
اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾^٢، وهي الآية التي تحتم الضمان بالمثل، والصاع من التمر ليس بمثل
ولا قيمة. وحديث: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»^٣ مخالف عموم قوله تعالى:
﴿فَأَقْرُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾^٤، وخبر القضاء بشاهد ويمين^٥ مخالف لقوله تعالى:
﴿اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾^٦، ومعارض
للسنة المشهورة: «البينة على المدعي، واليمين على من أنكر»^٧.

وقد لا يأخذ أبو حنيفة بالحديث لمخالفة الصحابي راوي الحديث له، أو لأن
راوي الخبر ينكر أنه رواه، أو لكون خبر الراوي فيما تعم به البلوى، مما يستبعد انفراد
الراوي به، أو لأن الراوي غير ثقة أو كذاب، كما قال عن جابر [بن يزيد] الجعفي^٨، أو
لأنه يعامل مستور الحال معاملة العدل للحديث المروي عن عمر: «المسلمون عدول
بعضهم على بعض»^٩، بل كان أبو حنيفة يقدم الحديث الضعيف على القياس والرأي،
كما قدم حديث القهقهة^{١٠} على القياس والرأي، وقدم حديث الوضوء بنيذ التمر في

١. سورة المائدة: ١.

٢. سورة البقرة: ١٩٤.

٣. صحيح البخاري، ج ١، ص ١٨٤ وج ٨، ص ٢١١؛ سنن ابن ماجه، ج ١، ص ٢٧٣، شرح معاني الآثار، ج ١، ص
٢١٥.

٤. سورة المزمّل: ٢٠.

٥. مسند أحمد، ج ١، ص ٣٢٣؛ صحيح مسلم، ج ٥، ص ١٢٨؛ سنن أبي داود، ج ٢، ص ١٦٧.

٦. سورة البقرة: ٢٨٢.

٧. الكافي، ج ٧، ص ٤١٥؛ السنن الكبرى للبيهقي، ج ٨، ص ٢٧٩، وج ١٠، ص ٢٥٢؛ التهذيب، ج ٦،
ص ٢٢٩؛ كنز العمال، ج ٦، ص ١٨٧؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٣٣ و ٢٣٤.

٨. الضعفاء للعقيلي، ج ١، ص ١٩١-١٩٦؛ كتاب المجروحين لابن حبان، ج ١، ص ٢٠٩.

٩. السنن الكبرى للبيهقي، ج ١٠، ص ١٩٧؛ المصنّف لابن أبي شيبة، ج ٥، ص ٧٦؛ سنن الدار قطني، ج ٤، ص
١٣٢.

١٠. نصب الراية، ج ١، ص ١٠٦-١٠٧.

السفر^١ مع ضعفه على الرأي والقياس، ومنع قطع يد السارق بسرقة أقل من عشر دراهم، وجعل أكثر الحيض عشرة أيام، وفيه حديث ضعيف، وشرط في إقامة الجمعة المصر.

عنوان الإمام «بديل للمرجع»

وفي ذلك الزمان - أي: زمان تابعي التابعين - كان يطلق لفظ إمام المذهب على مرجع التقليد، ويطلق على المقلّدين له «أتباع الإمام». وقد استوفيت البحث في دراساتي عن الأصول والمصادر الإسلامية عن اثنين وعشرين مذهباً في الحقل الإسلامي، علماً بأن الإحصائيات دلّت على أكثر من هذا العدد^٢.

نقل كلام السائس في كتابه

ينقل لنا السائس في تاريخ الفقه الإسلامي^٣ بأنه منذ أوائل القرن الثاني وحتى منتصف القرن الرابع الهجري ظهر على الساحة الإسلامية (١٣٨) مذهباً، والذي دَوّن وصار مورداً للتقليد كان لكل واحد من المذاهب أتباع، وكان للناس في كثير من البلدان الإسلامية مذهب خاص، وبمرور الزمن انقرض أكثرهم، وبقي لنا آراء أئمتهم في الكتب الفقهية دَوّنت به عنوان الفقه المقارن كعلم الخلاف ومسائل الخلاف والخلافات، وكذلك في غيرها من الكتب الفقهية. والمذاهب التي ما زالت باقية منذ القرن الرابع حتى الآن هي: الإمامية، والمذاهب الأربعة السنّية: الحنفيّة، المالكيّة، الشافعيّة والحنبليّة، وإنّ المذهب الظاهري قد استمرّ حتى القرن الرابع، وبعد ذلك أخذ في الزوال.

١. كشف الخفاء، ج ٢، ص ٤٢٠.

٢. كما سيأتي بعد أسطر.

٣. تاريخ الفقه الإسلامي للسياسي، ص ٨٦.

الفرق بين الاجتهاد في مذهب الإمامية ومذهب أهل السنة

الاجتهاد في المذهب الإمامي لا يقوم على الأصول الاجتهادية الموجودة لدى المذاهب الأربعة، بل إنه يقوم في إطار النصوص الواردة عن النبي ﷺ والأئمة المعصومين (عليهم السلام)، فعلى هذا الأساس الاجتهاد في هذا المذهب ليس من قبيل الاجتهاد الموجود عند بقية المذاهب؛ إذ الاجتهاد الموجود عندهم عبارة عن الاجتهاد من طريق النصوص ومن طريق الرأي والقياس... وأما الاجتهاد الموجود عند الإمامية فهو عبارة عن طريق النصوص فقط لردّ الفروع على الأصول وتطبيق القوانين الكلية على المصاديق الخارجية، في مقام استنباط الحكم الشرعي من الكتاب والسنة، فكان هذا الاجتهاد عندهم في طول الأدلة لا في عرضها، فلذلك امتنع بعض الباحثين أن يدرجوا المذهب الإمامي في عداد المذاهب التي أسلفنا ذكرها؛ لكون هذا المذهب مبنياً على الاجتهاد من طريق النصوص فقط، ولكن بعض المذاهب مبنية على الاجتهاد بالرأي والقياس، والاجتهاد عن طريق النصوص.

١٥ . زمان نشوء نواة وبذور المذاهب الإسلامية

لقد بدأت نواة المذاهب في عصر الصحابة - والذي استمرّ حدود مئة سنة - على يد علمائها نتيجة للنظرات المختلفة في أدلتهم الاجتهادية، والتي أدت إلى ظهور أساليب فقهية متنوعة في مقام استنباط الأحكام الشرعية، وسببت نشوء مدرسة الحديث فيها على يد عبدالله بن عمر وسعيد بن المسيّب في المدينة المنورة، ومدرسة الرأي في الكوفة على يد عبدالله بن مسعود جنب مدرسة أهل البيت (عليهم السلام).

وقد انتهى هذا التنوع في الأساليب إلى تنوع المدارس فيما بعد:

أ - مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) في المدينة المنورة، والتي ظهرت بظهور الأسلوب

١. كالدكتور محمّد إبراهيم في التشريع الإسلامي والمدارس الفقهية المعاصرة، ص ١١٢ وما بعدها.

الفقهي والاجتهادي عن طريق المصادر والأدلة (الكتاب، السنة، الإجماع الكاشف عن السنة، والعقل).

وعمل على طبق هذا الأسلوب جمع من الصحابة عند الحاجة في مقام الاستنباط، وأكد عليه في أيام التابعين الإمام الصادق عليه السلام، وقال: «إنما علينا أن نلقي الأصول إليكم، وعليكم أن تفرعوا»^١، وقال الإمام الرضا عليه السلام: «علينا بإلقاء الأصول، وعليكم التفرع»^٢.

ب - مدرسة الحديث في المدينة المنورة، والسبب في ظهورها هو ظهور الأسلوب الفقهي والحديثي في مقام الاستنباط، وهو الاعتماد على النصوص بدون التفرع والتطبيق.

ومؤسس هذه المدرسة عبدالله بن عمر وزيد بن ثابت، وقد سمي أتباعهم بالفقهاء السبعة، وهم: سعيد بن المسيب، عروة بن الزبير، القاسم بن محمد، أبو بكر بن عبدالرحمان، عبيدالله بن عبدالله، سليمان بن يسار، وخارجة بن زيد [بن ثابت]. وقد توفي جميع هؤلاء سنة ٩٤ هـ التي عرفت بسنة الفقهاء^٣.

ج - مدرسة الرأي في المدينة المنورة، والسبب في بروزها هو ظهور الأسلوب الاجتهادي والفقهي بمعناه العام في مقام الاستنباط، وهو عبارة عن الاستنباط عن طريق الأدلة المعتبرة السابقة، بالإضافة إلى الأدلة الظنية، كالقياس، والاستحسان، ومذهب الصحابي، والعرف، والمصالح المرسلة، وغير ذلك.

ومؤسس هذه المدرسة عبدالله بن مسعود، الذي كان له أتباع كثيرون، من جملتهم: علقمة بن قيس النخعي، الأسود بن يزيد النخعي، مسروق بن أجدع

١. عوالي اللئالي، ج ٤، ص ٦٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٦١-٦٢.

٢. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٦٢؛ الفوائد الطوسية، ص ٤٦٣.

٣. الطبقات الكبرى لابن سعد، ج ٥، ص ١٤٣؛ المعارف، ص ٢٢٢؛ عمدة القاري، ج ١، ص ١٨٧؛

التمهيد لابن عبد البر، ج ٦، ص ٣٠٧.

الهمداني، عبيد بن عمر، سلمان بن شريح بن الحارث، الحارث الأعور، وإبراهيم بن يزيد النخعي^١.

وهذه البذور التي زرعت في عصر الصحابة أخذت نتائجها تظهر في أواخر عصر التابعين، وستأتي عوامله وأسبابه.

١٦ . زمان حصول نتائج البذور للمذاهب

قد بدأت نتائجها (وهو نشوء المذاهب واكتمالها) في أواخر عصر التابعين، وأوائل عصر تابعي التابعين، إذ لمع في المجتمع الإسلامي - وذلك في ذلك العصر كما بيّناه - المجتهدون الذين لهم مباني وأدلة مختلفة في مقام الاستنباط، وصار هذا الاختلاف سبباً للاختلاف الكثير في آرائهم وفتاواهم، وحصل نتيجة ذلك نشوء المدارس والمذاهب العديدة، ولكل واحد منها أتباعه.

ويذكر التاريخ ظهور مئة وثمانية وثلاثين مذهباً في المجتمعات الإسلامية دونت مذاهبهم وقلدت آراؤهم، إلا أن أكثر هذه المذاهب انقرضت بعد وفاة مؤسسها وأتباعها، ولم تبق إلا آراء وفتاوى هذه المذاهب في بطون الكتب^٢، وظل بعضها قائماً إلى يومنا هذا، كالإمامية والحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والزيدية والإباضية والظاهرية.

١٧ . العناصر التي أدت إلى إشاعة المذاهب

هنا يجدر بنا أن نشير إلى بعض العوامل التي أدت إلى إشاعة المذاهب في أواخر أيام التابعين وأوائل أيام تابعي التابعين:

١. امتداد الإسلام واعتناق هذا الدين من قبل الأقباط والشعوب، حيث اقتضت الضرورة إلى الاجتهاد في مصادر التشريع؛ كي يستوعبوا متطلبات كافة المسلمين.

١. أعلام الموقعين، ج ١، ص ٢٣.

٢. تاريخ الفقه الإسلامي للسايس، ص ٨٦.

١٢٠ ----- دُرُوسٌ فِي الْفِقْهِ الْمُقَارَنِ (المدخل)/ الجزء الأول

٢. التكامل التدريجي والتطورات المرحلية للدراسات الاجتهادية، ومن المعلوم أنّ المجتهدين في عصر التابعين شرعوا في الأبحاث الاجتهادية من المرحلة التي أكملها العلماء في عصر الصحابة، وكذا حال المجتهدين في عصر تابعي التابعين، شرعوا فيها من المكان الذي أكمله علماء عصر التابعين.

٣. العلوم التي وردت من الدول غير الإسلامية إلى البلاد الإسلامية وانتشارها بين المسلمين.

٤. اعتناق الإسلام من قبل مفكّري الغرب، حيث إنّه أحدث من جهة تبادل الآراء والأفكار تطوّراً في أسلوب إقامة الدليل في الأبحاث الفقهية.

٥. الاصطدام بين مدرستي الحديث والرأي ومدرسة أهل البيت.

١٨. تاريخ حصر المذاهب

في أوائل القرن الثاني الهجري وُجدت مذاهب عديدة، من جملتها المذهب الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي والظاهر والبخاري والبصري والثوري، ولكن في عام ٦٦٥ هـ أعلن الملك الظاهر [بيبرس] في مصر عدم رسميّة أيّ مذهب عدا المذاهب الأربعة (الحنفي والمالكي والحنبلي والشافعي).^١

ومن ذلك التاريخ بدأ عصر التقليد لأهل السنّة لتلك المذاهب الأربعة، وسدّ

باب الاجتهاد عندهم.

ولكن في هذا العصر كان الكثير من المحقّقين منهم لا يرون لسدّ باب الاجتهاد وجهاً، بل يقولون بلزوم فتح بابه^٢؛ لأنّه بدونه لا يمكن أن يساير الفقه مظاهر الحياة المتطوّرة والموضوعات المستحدثة.

١. تقدّم تخريجه.

٢. المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، ص ٣٥٧؛ التعريف بالفقه الإسلامي والنظريات الفقهية، ص

وتفصيل الكلام فيه يحتاج إلى بسط المقال ممّا يضيق به المقام، وقد بحثناه بصورة مفصلة في كتابنا أدوار الاجتهاد على ضوء المذاهب الإسلامية وكتاب تطور الاجتهاد في حوزة الاستنباط، ومن أحبّ الاطلاع على عوامل حصر المذاهب فليراجع هذين الكتابين.

١٩ . العوامل التي صارت موجبة لنشوء المذاهب الإسلامية

قبل الدخول في بيانها ينبغي الإشارة إلى أمرين:

[استهلال]

الأول: إنّ من الواضح أنّ كلّ فكرة اجتماعية كانت أو سياسية أو اقتصادية أو دينية لنشئها علل وأسباب ما دام لم تتحقّق تلك العلل والأسباب لا تتحقّق تلك الفكرة، ولا يمكن للإنسان أن يعرف ماهيّتها وخصوصيّاتها على النحو الكامل إلا بعد أن يعرف عللها وأسباب نشئها.

فعلينا أن نبيّن علل وأسباب حدوث فكرة المذاهب، فنقول: إنّ العلل والأسباب التي أوجبت نشوء المذاهب الإسلامية على أثر اختلاف الفقهاء في المسائل النظرية الفرعية، أمور يأتي ذكرها بعد بيان الأمر الثاني.

أنواع المسائل المطروحة في المباني الاجتهادية

الثاني: إنّ المسائل التي طرحت في الأدلّة والمصادر الاجتهادية على نوعين: بديهية، ونظرية.

عدم الخلاف في النوع الأوّل

أمّا النوع الأوّل: فلم يقع فيه خلاف بين فقهاء المذاهب الإسلامية، مثل: وجوب الصلاة والصوم والحجّ، وحرمة أكل المال بالباطل والربا والزنى، وإباحة الطيبات،

وحرمة الفواحش؛ إذ جاءت هذه الأحكام في منابع الشريعة بطريقة واضحة في جانب الإيجاب والتحرير والإباحة، واستنباطها من أدلتها لا يحتاج إلى إعمال النظر والاجتهاد فيها، ولذا تكون حقائق ثابتة في جميع الأزمنة، ولا تتغير مهما تغير الزمان والمكان والأحوال إلى يوم الدين؛ لعدم كونها مبتنية على الاجتهاد حتى يقال: إن الأحكام المبتنية عليه تتحول بتحول الزمان والمكان والأحوال.

وقوع الخلاف في النوع الثاني

أما في النوع الثاني: فقد وقع الخلاف بين علماء المذاهب فيه: كشرط الواجبات وأجزائها وموانعها؛ لعدم مجيئها في الأدلة والمصادر الاجتهادية بطريقة واضحة، بل جاءت على نحو صالح لأن تختلف فيها الأفهام وتتعدد فيها وجهات الأنظار. وهذا النوع من المسائل الفرعية جعلتها الشريعة موضع اجتهاد المجتهدين؛ إذ لا يمكن استخراج الأحكام من مصادرها بدون الاجتهاد وإعمال النظر، ولذا تكون هذه الأحكام غير ثابتة وقابلة للقبض والبسط؛ لكونها مبتنية على الاجتهاد، والأحكام المبتنية عليه تتحول بتحول الزمان والمكان والأحوال على أساس المنابع، وذلك لا من جهة أن الزمان جزء الموضوع للحكم، كما قال به البروتستانتون من المسيحيين؛ إذ الزمان ظرف له، بل من جهة أن لتحول الزمان وشروطه دخلاً في تحول خصائص الموضوع الموجبة لتحول حكمه، بسبب تحول موضوعه، وهذا الحكم الجديد لا ينافي مع ما روي أن «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرام محمد حرام إلى يوم القيامة»^١؛ لأن حكم الحلال والحرام وإن كان ثابتاً على موضوعه إلى يوم القيامة، ولكن ما دام لم يحصل فيه تحول خصوصياته الداخلية والخارجية، بسبب تحول الزمان وشروطه، فلا.

١. الكافي، ج ١، ص ٥٨، وج ٢، ص ١٧-١٨؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٦٩.

وهذا الأسلوب في الاجتهاد له أثر كبير في مقام الجواب عن الحوادث الواقعة والموضوعات المستحدثة، وليس هذا الأثر في الأساليب الأخرى التي رآها الفقه الإسلامي في طول الزمان.

الأساليب الاجتهادية

لا بأس بذكر الأساليب الاجتهادية في الفقه الاسلامي، فنقول: منها:

١. أسلوب الاجتهاد بصورة علمية لا عملية.
٢. أسلوب الاجتهاد بصورة عملية على أساس الأدلة، ولكن بدون التفريع والتطبيق.
٣. أسلوب الاجتهاد على أساس الأدلة مع التفريع والتطبيق، لكن فقط في مقام النظر لا في مقام الفتوى والعمل.
٤. أسلوب الاجتهاد على أساس الاجتهاد الذي حصل للمجتهدين الماضين من الأدلة.
٥. أسلوب الاجتهاد على أساس الأدلة ومع التفريع والتطبيق في مقام الفتوى، ولكن بدون التحقيق حول خصائص موضوعات الأحكام التي تتحوّل بتحوّل الزمان وشروطه، الموجبة لتحوّل أحكامها.
٦. الاجتهاد المفيد في هذا الزمان هو ما كان على أساس الأدلة، ومع التفريع والتطبيق في مقام الفتوى، ومع التحقيق حول خصائص الموضوعات الداخلية والخارجية التي تتحوّل بتحوّل الزمان الموجبة لتحوّل أحكامها.

الأسلوب الاجتهادي المفيد

والمطلوب من الاجتهاد في هذا العصر هو الأسلوب الأخير؛ إذ به يمكن أن يساير الفقه مظاهر الحياة المتطورة، لا الأساليب الأخرى. وأرى من المناسب أن أذكر هنا أمرين:

الأول: الاجتهاد عند الإمامية

الاجتهاد عند الإمامية على نوعين: الاجتهاد عن طريق الرأي الذي تحقّق في زمان الصحابة ثمّ استمرّ، والاجتهاد من طريق المنابع الشرعية. وهم لم يقبلوا النوع الأول، بل اعتمدوا فقط على النوع الثاني الذي كان موجوداً في عصر التشريع وفي عصر الصحابة والتابعين، غاية الأمر كانت عملية الاجتهاد والاستنباط في تلك الأعصار بسيطة. كان الاجتهاد في عصر التشريع و الصحابة و التابعين سهلاً، واستمرّ وكان الاجتهاد في عصر التشريع ثلاث وعشرين سنة، وكانت بساطته: **أولاً:** لأجل حضور رسول الله ﷺ في المجتمع، حيث كان الناس يرجعون إليه في وقت الحاجة بدون واسطة، ويأخذون الأحكام منه. **ثانياً:** عدم وجود المسائل الكثيرة والمعقدة في المجتمع، ولذا لم يواجه أهل الاجتهاد أيّ صعوبة بالنسبة إليه، وكان في هذا العصر يطلق على أهل الاجتهاد والاستنباط القراء^١.

مشكلة الاجتهاد كانت في عصر تابعي التابعين

وأما في عصر الصحابة الذي استمرّ حدود مئة سنة أيضاً كان أمر الاجتهاد والاستنباط من الأدلة سهلاً؛ لوجود أصحاب رسول الله ﷺ في المجتمع، وكان المسلمون يراجعونهم فيحلّون مشاكلهم، وكان في هذا الزمان يطلق على أهل الاجتهاد الرواة^٢.

وأما في عصر التابعين الذي استمرّ حدود سبعين سنة، وإن لم يكن أمر الاجتهاد كالاجتهاد في زمن الصحابة أمراً سهلاً، ولكن لم يكن مثل الاجتهاد في زماننا أمراً

١. مدخل إلى علم الفقه عند المسلمين الشيعة، ص ١٢.

٢. جامع البيان للطبري، ج ٤، ص ٦٠.

صعباً؛ لإمكان مراجعة المسلمين إلى بعض الصحابة، ولذا لم يواجهوا في مقام الاستنباط مشاكل تذكر، وكان يطلق في هذا العصر على أهل الاستنباط المحدثين^١.
وأما في عصر تابعي التابعين فمن جهة بعدهم عن عصر التشريع والصحابة والتابعين، وكشف المباني الاستنباطية الجديدة في مقابل الكتاب والسنة، ونشوء الأساليب المختلفة للفقهاء في مقام الاستنباط، وجعل الروايات والأحاديث لأجل الأغراض السياسية وغيرها، صار أمر الاجتهاد مشكلاً، وأطلق في هذا العصر على أهل الاستنباط المجتهدون^٢.

وجود علم الأصول مع علم الفقه

وكيف كان، فقد حققنا في أبحاثنا الأصولية عدم كون علم الأصول وقواعده متأخراً عن زمان علم الفقه، بل كان موجوداً منذ ولادته في المدينة المنورة عن طريق الوحي، والأمر المتأخر هو دراسة بذرة التفكير الأصولي منفصلة عن دراسة البحث الفقهي التفرعي والتطبيقي، وتسمية هذا بعلم الأصول، وأما البذرة فكانت موجودة منذ تاريخ حدوث علم الفقه.

الثاني: سدّ باب الاجتهاد

إنّ الشيعة لا يرون لسدّ باب الاجتهاد وجهاً بعدما كان مفتوحاً على مصراعيه زمان الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، وهم كبقية الطوائف الإسلامية يعتقدون بأنّ الإسلام نظام الحياة الإنسانية إلى يوم القيامة، وهو آخر أطروحة جادت بها السماء وحكمتها على سكّان هذا العالم، لتقوم بها مصالحهم، وتحفظ بها حياتهم المادية والمعنوية من الانحطاط والسقوط، فهو نظام للإنسان يتّبع في سعته وضيقة سعة آفاق

١. تاريخ التشريع الإسلامي لمعوض وعبد الموجود، ج ٢، ص ٦٩.

٢. التشريع الإسلامي والمدارس الفقهية المعاصرة، ص ١١٠.

٣. تحرير المجلة، ج ١، ص ١١٤.

وجود الإنسان وضيقتها، ولَمَّا كان وجود الإنسان ممتدَّ الجوانبِ واسع الأبعاد بعيد الآفاق فلا بدَّ ألا يقصر نظام الإسلام وتشريعاته في سعته وتعدّد جوانبه وُبعد مساحاته عن سعة هذا الإنسان في جميع أبعاده الماديّة المتطوّرة وجوانبه الدينيّة المتجدّدة ومراحلها الاجتماعيّة والأخلاقيّة والعلميّة والسياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة.

ويد السماء حينما جادت بهذه الشريعة ضمن انسجامها مع فطرة الإنسان وانفتاحها على كلّ أبعاد وجوده ورعايتها له في جميع شؤونها ومراحلها من المهد إلى اللحد، فعلى المسلمين أن يرجعوا إليها في كلّ ما يحدث لهم من الوقائع والحوادث؛ لأنّ فيها الحلّ الوحيد لها، والطريق الأوحّد لحلّها - وذلك إذا لم نجد حكماً صريحاً في الكتاب والسنة - هو الاجتهاد؛ إذ به في هذه الصورة تنحلّ المشاكل، وبه تستوعب الشريعة المستجدّات، ولذلك لا يرى فقهاؤنا لغلاق باب الاجتهاد وجهاً بعدما كان مفتوحاً على مصراعيه في زمان الصحابة والتابعين وأوائل أيّام تابعي التابعين.

فالاجتهاد هو الوسيلة المشروعة الملائمة بين أحداث الحياة المتجدّدة وتعاليم الإسلام، ولو وقف الاجتهاد واقتصر على اجتهاد المجتهدين السابقين في الأحكام الشرعيّة للموضوعات، لسارت الحياة الإنسانيّة المتطوّرة في الجماعة الإسلاميّة في عزلة عن التوجيّه الإسلامي، وبقيت أحداث هذه الحياة في بُعد عن تجديد الإسلام إيّاها، ويوجب حرج المسلمين في إسلامهم.

الاجتهاد ليس تشريعاً ولا تقليداً

لا يخفى أنّ الاجتهاد عند الشيعة ليس تشريعاً مثل القوانين الوضعيّة التي تفرّد الإنسان بوضعها، ولا تقليداً مبتنيّاً على الإطاعة للأحكام الصادرة عن المجتهدين بدون دليل ومدرك، بل إنّ مشاركة الإنسان بما أنعم الله عليه من خبرة نابعة من الجهد والممارسة في فهم الحكم الشرعي الصادر لمعالجة شؤون الحياة.

وقد كان للشيعة شرف التمسك بالاجتهاد وصيانته خلال التاريخ، وبدونه لا يمكن مسابقة الفقه مع الحياة المتطوّرة بالنصوص المحدودة.

ويأتي البحث عن الأساليب التي رآها الاجتهاد في طول التاريخ في عنوان مستقل، واختيار الأسلوب الذي يفيد في هذا الزمان في مقابل الحوادث الواقعة والموضوعات المستجدة.

مسألة تحوّل الاجتهاد بتحوّل الزمان والمكان وشرائطه

وهي التي تبعث على تحوّل الموضوعات وخصوصياتها الداخلية والخارجية، ممّا يوجب تحوّل أحكامها في مقام الاستنباط للحكم من الأدلة.

نظر علماء الإمامية فيها

يرى علماء الإمامية أنّ للزمان و المكان و العرف و الأحوال دوراً في تحوّل الاجتهاد، من جملتهم:

العلامة الحلّي (ت ٧٢٦ هـ) ذكر: أنّ الأحكام في الشريعة منوطة بالمصالح، وهي تتغيّر بتغيّر الأوقات، وتختلف باختلاف المكلفين^١.

وذكر الشهيد الأول (ت ٧٨٦ هـ): أنّه يجوز تغيّر الأحكام بتغيّر العادات كالنقود المتعاورة والأوزان المتدوالة ونفقات النساء والأقارب، إذ هم يتبعون عادات الزمان الذي وقعت فيه^٢.

وذكر المحقّق الأردبيلي (ت ٩٩٢ هـ): أنّه لا يمكن بيان النظرية في الشريعة بصورة كلية؛ لأنّ الأحكام الشرعية باعتبار خصوصيات وأحوال الإنسان والأزمنة والأمكنة والأشخاص تختلف^٣.

وذكر الشيخ محمّد الحسين كاشف الغطاء [ت ١٣٧٣ هـ]: أنّ تغيير الأحكام

١. كشف المراد، ص ٤٨٥.

٢. القواعد والفوائد، ج ١، ص ١٥١-١٥٢.

٣. مجمع الفائدة والبرهان، ج ٣، ص ٤٣٦.

بتغيير الزمان ليس قابلاً للإنكار، وأنَّ الأحكام الشرعية ليست قابلة للتغيير إلا إذا تغيّرت موضوعاتها أو تغيّر الزمان أو المكان أو الأشخاص^١.

وقال صاحب الجواهر (ت ١٢٦٦ هـ): «لا يجوز بيع ما كان المتعارف كيله بالوزن حال تعارفه كيله، وبالعكس»^٢.

وقال: «الأقوى اعتبار التعارف في ذلك، وهو مختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة»^٣.

وقال الإمام الخميني: «إنَّ عنصر الزمان والمكان لهما تأثير في الاجتهاد»^٤.

نظر علماء مذاهب أهل السنة فيها

يرى علماء أهل السنة أنَّ للزمان والمكان والظروف دوراً في تحوّل الاجتهاد. وقد أشار إلى هذا المعنى ابن قيم الجوزية في كتاب «أعلام الموقعين عن ربِّ العالمين»، حيث إنَّ له فصلاً مستقلاً في كتابه بعنوان (تغيير الفتاوى بحسب تغيير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد)^٥.

ذكر أبو إسحاق الشاطبي (ت ٧٩٠ م): بما إنَّه نظر الشارع لمصلحة العباد، فتدور الأحكام مدارها، ولذلك لما فيه المفسدة منع، وما فيه مصلحة جَوَّزه^٦.

ويقول الدكتور المحمصاني في كتاب «المجتهدون في القضاء»: «وقد أصاب جمهور الفقهاء بقولهم بتغيير الأحكام المبنية على الاجتهاد بتغيير الزمان والمكان والأحوال...»^٧.

١. تحرير المجلّة، ج ١، ص ٤٣٦.

٢. الجواهر، ج ٢٣، ص ٣٧٥.

٣. المصدر السابق، ج ٢٣، ص ٣٧٥.

٤. صحيفة النور، ج ٢١، ص ٩٨.

٥. أعلام الموقعين، ج ٣، ص ٣.

٦. الموافقات، ج ٤، ص ١٤٠.

٧. المجتهدون في القضاء، ص ٢٩.

وقال محمد أمين أفندي ابن عابدين: «كثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله...»^١.

وقال مصطفى أحمد الزرقاء: «إنّ الأحكام التي تبدل بتبدل الزمان وأخلاف الناس هي الأحكام الاجتهادية من قياسية ومصلحية»^٢.

وذكر الدكتور وهبة الزحيلي: أنّ الأحكام قد تتغير بسبب تغيير العرف أو مسائل العباد، أو مراعاة الضرورة، أو فساد الأخلاق، أو ضعف الموانع الدينية، أو لتطور الزمان^٣. ولكن يجب الالتفات إلى أنّ التأثير الذي نراه للزمان والمكان في الاجتهاد يختلف عن ذلك التأثير الذي يراه بعض فقهاء أهل السنّة.

الإشارة إلى أمر

ومن الضروري هنا الإشارة إلى ذلك الاختلاف الذي يكون بين الإماميّة وبعض أهل السنّة في تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد:

١. نحن نرى أنّ للزمان والمكان دخلاً في تحوّل وتغيير خصوصيات وشرائط موضوعات الأحكام الإلهية، وأنّ هذا التحوّل لها موجب لتحوّل أحكامها، لا تحوّل نفس الزمان، إذ الزمان ظرف للأحكام، لا أنّه موضوع أو جزء موضوع لها. ولذا لا يتحوّل حكم الموضوع بتحوّل الزمان إلا إذا تحوّل الموضوع بتحوّله.

ونحن نعتقد بأنّ حكم الله ثابت على الموضوع إلى الأبد، ولا يتحوّل بتحوّل الزمان؛ لعدم تأثير له فيه إلا إذا تغير الموضوع.

ونحن نعتقد أيضاً بأنّ لتحوّل الزمان تأثيراً في بعض الموارد في تحول الخصائص الداخلية والخارجية للموضوعات، فإذا تحقّق ذلك فيتحوّل الحكم.

١. رسائل ابن عابدين، ج ٢، ص ١٢٣.

٢. المدخل الفقهي العام، ج ٢، ص ٩٢٤.

٣. أصول الفقه الإسلامي للزحيلي، ج ٢، ص ١١١٦.

١٣٠----- دُرُوسٌ فِي الْفِقْهِ الْمُقَارَنِ (المدخل)/ الجزء الأول

ولكنّ بعض علماء أهل السنّة يرون لنفس الأمرين (الزمان والمكان) دوراً في تحوّل الأحكام.

٢. نرى أنّ للزمان والمكان دوراً على أساس المصادر والمنابع الشرعية المعتمدة، لا على أساس الرأي والتفكير الشخصي.

وأما القائلون من أهل السنّة بقانون تحوّل الاجتهاد، يرون أنّ لهما دوراً على أساس الرأي والتفكير الشخصي.

٣. نحن نعتقد أنّ الحكم المستند إلى دور الزمان والمكان في الموضوعات المتحوّلة داخلياً أو خارجياً لا يخالف النصّ، وإنّما يقوم على أساسه، سوى أنّ الموضوع الأول يتعلّق بنصّ والموضوع الجديد يتعلّق بنصّ آخر.

توضيح ذلك: أنّ الموضوع للحكم بعد تحوّله يخرج من تحت حكم أصل شرعي ويدخل تحت أصل شرعي آخر، فعليه يلزم تغيير حكمه الأول بحكمه الثاني لتغيّر الموضوع الذي كان تعلّق بنصّ والموضوع الجديد يتعلّق بنصّ آخر، ولكنّ الحكم الصادر عن طريق قانون التحوّل في الاجتهاد في ضوء الظروف الزمانية يخالف النصّ في بعض الموارد.

٤. بهذا التحوّل الاجتهادي الذي نراه عن طريق دور الزمان والمكان فإنّ نوع الأحكام سيكون بهذه الصورة، بعنوان الأحكام الأوليّة، لا الأحكام الثانويّة؛ لأنّ الحكم الثانوي يكون في موارد وجود حكمين أولي وثانوي لموضوع واحد، والأوّل للمختار والثاني للمضطرّ، وعلى أساس ما نعتقد من تأثير الزمان والمكان في تغيير الموضوع وخصوصياته الداخلية والخارجية لا توجد أرضيّة للأحكام الثانويّة؛ لأنّ الحكم الثانوي يتحقّق من تحوّل الاجتهاد لموضوع آخر، في حين أنّ الحكم الأولي الذي كان موجوداً قبل تحوّل الاجتهاد تابع للموضوع الأول، والحكمان يُعدّان حكمين أوّليين لموضوعيهما.

ولهذا، فإنّ هذا التغيير والتحوّل في الحكم الناشئ من التغيير والتحوّل في

موضوعه لا ينافي «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة، وحرام محمّد حرام إلى يوم القيامة»؛ لأنّ الحكم الجديد يكون لموضوع جديد، وليس للموضوع الأوّل؛ إذ في الحقيقة هناك موضوعان في هذا الوسط، لا موضوعاً واحداً له حكمان، وبهذا التحوّل يخرج الموضوع من دائرة الحكم والدليل السابق ويدخل في دائرة حكم آخر من أحكام الشريعة، فليس حكم الشريعة هو الذي يتغيّر نتيجة لتغيّر الزمان والمكان، بل الحقيقة هي أنّ الموضوع يتحوّل بتغيّر الزمان والأوضاع ويفقد ماهيته، وبالنتيجة يتغيّر حكمه، فإذا ما رجع الموضوع إلى حالته الأولى من حيث القيود والظروف، فيجري عليه الحكم الأوّل.

ولكن بالتحوّل الذي يراه الآخرون يصبح نوع أحكام المواضيع ثانوياً.
 ٥. تكون نتيجة قانون تحوّل الاجتهاد هي إخضاع حوادث وتطوّرات الحياة أمام الفقه الاجتهادي؛ لأنّه يقبل بقانون تحوّل الاجتهاد عند تحوّل وتغيّر الزمان الموجب لتحوّل موضوعات الأحكام، ولا يقبل بقانون تحوّل الأحكام نتيجة لتحوّل الزمان والمكان وشرائطهما.

وأما نتيجة النظرية الأخرى فهي إخضاع الفقه للاجتهاد في مقابل الأحداث والتطوّرات؛ لأنّهم قبلوا بقانون تحوّل الأحكام نتيجة لتغيّر الزمان.

توسعة المسائل بالأسلوب الاجتهادي المذكور

ولا يخفى إذا طرحت المسائل الفقهية - وخاصة مسائل الحكومة - بهذا الأسلوب الاجتهادي فأتسع دائرة المسائل بشكل ملحوظ، وبذلك سيتضاعف حجم كتاب «جواهر الكلام» المدوّن في ٤٣ مجلداً، وكذلك كتاب المبسوط للسرخسي (في الفقه الحنفي) المدوّن في ١٥ مجلداً من الحجم الكبير. وبالنتيجة ستحلّ جميع المعضلات والمشاكل في الحياة عن طريق هذا الفقه الواسع، وسوف تسدّ جميع النواقص بذلك.

عدم درك أهمّية الاجتهاد بالأسلوب المذكور

ومن المؤسف أنّ الكثير من العلماء والمفكرين لم يدركوا أهمّية هذا الأسلوب الاجتهادي، ولا يقف على أهمّية ذلك إلا العلماء الواعون المخلصون. ويجب الإذعان بأنّ قيمة كلّ نظرية تكون في دائرة نتائجها المفيدة وتأثيراتها الإيجابية، وكلّما كانت فائدتها أكبر ازدادت قيمتها.

وهذا العمل والأسلوب الاجتهادي الحديث أسمى من أن تحدّد له قيمة معيّنة؛ لأنّ هذا الأسلوب يُعدّ قوّة محرّكة قويّة جدّاً للفقّه في مواجهة الأحداث على مدى التاريخ، والذي نستطيع من خلاله الإجابة على جميع التساؤلات المطروحة. وهذا الأسلوب الاجتهادي كالشمس يستضيء بنورها المجتهد في مقام الاستنباط وإنّ أشعّتها محسوسة له في مجال الاستنباط، وهي التي تخرج الكثير من أحكام الحوادث الواقعة من الإبهام والقصور في الحفظ، وترتّبها على المواضيع الحقيقية. وحتى في الوقت الراهن الذي تطوّرت فيه أوجه الظواهر في جميع أبعادها، يمكن أن تكون هذه الطريقة هي الوسيلة الوحيدة لحلّ المشاكل وسدّ الفراغ والنقص.

تأثير دور الزمان والمكان والظروف في الاجتهاد

وهنا نصل إلى أصل الدراسة، وهي دور الزمان والمكان والظروف في الاجتهاد التطبيقي. فالأحكام الإلهية - وبكلّ أنواعها - هي تلك التي نزل بها جبرائيل الأمين (عليه السلام) على الرسول (صلى الله عليه وآله) لكي يبلغها إلى الناس، وقد أبلغت إلى الناس دون أيّ زيادة أو نقصان، لذلك يجب على المجتهد أن يحتاط كثيراً في مقام استنباط الأحكام الشرعية، كما يجب عليه الأخذ بنظر الاعتبار الدراسة الكافية للقيود والشروط والخصوصيات الداخلية والخارجية للموضوعات، والتي للزمان والمكان دور في تغييرها، وبتحوّلها ذلك تتحوّل أحكام الموضوعات أيضاً، حتّى لا يُرتّب حكم على غير موضوعه.

وقبل بيان دور الزمان والمكان في الاجتهاد التفريعي والتطبيقي سنبيّن آراء علماء المذاهب الإسلامية في هذا المجال.

الخلاف في المسائل النظرية أمر طبيعي

مهما يكن من أمر، فالخلاف في المسائل الفرعية النظرية بين العلماء أمر طبيعي ويعمّ جميعها، سواء كانت فقهية أم غيرها، بل لا يختصّ هذا الخلاف فيها بعلماء المسلمين، بل يعمّ علماء سائر الفرق والأديان.

وناهيك أن تقرأ الصراع الدموي الذي وقع بين المسيحيين بعد القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، وذلك حينما قامت النهضة البروتستانية وتضارب الآراء بين المسيحيين، حيث أريقَت الدماء، وأقيمت المذابح الجماعية، وتدخل في الصراع البلاط وسلطان الكنيسة^١.

وكذلك نجد نماذج من هذا الخلاف الذي امتزج بالمسائل السياسية في حوادث إيرلندا الشمالية^٢، وكذلك الخلافات الطائفية بين اليهود في بعض المسائل النظرية. ومن المناسب بهنا أن أذكر نماذج من المسائل التي وقع خلاف فيها بين المسلمين، فنقول:

١. الوضوء وكيفيته

لم يختلف أحد من علماء المسلمين في أنّ الأرجل من أعضاء الوضوء؛ لوضوح دليله، وهو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...﴾^٣.

١. التفسير الكاشف، ج ١، ص ٢٣٢؛ مقارنة الأديان (الإسلام)، ص ١٨٢؛ مقارنة الأديان (المسيحية)، ص

٦٧-٦٨؛ مقارنة الأديان (اليهودية)، ص ٢٦.

٢. موسوعة السياسة، ج ١، ص ٤٣٥-٤٣٦.

٣. سورة المائدة: ٦.

وإنما وقع الخلاف بينهم بالنسبة إلى كَيْفِيَّةِ طَهَارَتِهَا (من جهة عدم التصريح بها في الآية في أَنَّهَا الْمَسْحُ أَوْ الْغَسْلُ أَوْ التَّخْيِيرُ بَيْنَهُمَا أَوْ الْجَمْعُ).

ففي هذه المسألة آراء ونظرات:

(منها): المسح، واختاره فقهاء الإمامية، وعدة من فقهاء الصحابة والتابعين، مثل: ابن عباس وعكرمة وأنس والشعبي وأبي العالية [رفيع بن مهران الرياحي]، من دون فرق بين قراءة الأرجل في الآية بالجر أو النصب^١.

(منها): الغسل، واختاره فقهاء الحنفية والمالكية والشافعية والأوزاعية والسفياينة والإباضية والتميمية والنخعية والليثية على كلتا القرائتين^٢.

(منها): التخيير بين المسح والغسل، واختارته الثورية والبصرية [والجبائية والطبرية] والظاهرية والجريرية؛ لعدم الدليل على ترجيح إحدى القرائتين على الأخرى^٣.

(منها): الجمع بين المسح والغسل، واختاره بعض علماء الظاهرية والناصر للحقّ [جمّ غفير] من علماء مذهب الزيدية؛ لتعدد قراءة الأرجل بالنصب والجر في آية الوضوء، ووجود العلم الإجمالي بين المسح والغسل، وهو يقتضي الجمع بينهما. وكيف كان، فقد ذكرنا أدلة هذه الأقوال بصورة مفصلة في البحث عن الوضوء وشروطه، ويأتي بيانها في الجزء الثاني.

١. الانتصار، ص ١٠٦-١٠٥؛ الخلاف، ج ١، ص ٨٩-٩٢؛ الجواهر، ج ٢، ص ٢٠٦-٢٠٨. وراجع: المحلّي، ج ٢، ص ٥٦؛ أحكام القرآن لابن العربي، ج ٢، ص ٥٧١؛ المبسوط للسرخسي، ج ١، ص ٨؛ بداية المجتهد، ج ١، ص ١٤؛ المجموع، ج ١، ص ٤١٧؛ الدرّ المنثور، ج ٢، ص ٢٦٢.

٢. عمدة القاري، ج ٢، ص ٢٣٨؛ مغني المحتاج، ج ١، ص ٥٣؛ فتح الباري، ج ١، ص ٢٣٢؛ فتح المعين، ص ٦.

٣. المحلّي، ج ٢، ص ٥٦؛ المجموع، ج ١، ص ٤١٧؛ المغني، ج ١، ص ١٢١؛ أحكام القرآن لابن العربي، ج ٢، ص ٧١؛ عمدة القاري، ج ٢، ص ٢٣٨؛ المبسوط للسرخسي، ج ١، ص ٨؛ المجموع، ج ١، ص ٤١٧.

٤. شرح صحيح مسلم للنووي، ج ٣، ص ١٢٩؛ مشرق الشمسين، ص ٢٨٦؛ مسائل فقهية لشرف الدين، ص ٧٣.

٢. الاستطاعة

لم يختلف أحد من علماء المذاهب في أنّ الاستطاعة موضوع لوجوب الحجّ؛ لوضوح دليله، وهو قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾^١.

وإنّما الخلاف وقع بينهم في أنّ المراد منها هل هي العقلية أو الشرعية أو العرفية^٢؛ وذلك لعدم التصريح في الآية بأحدها؟

ف (منهم): من يعتقد بأنّ المراد منها هي العقلية، وهو ما ذهب إليه مالك بن أنس الأصبحي؛ لاعتقاده بأنّ الاستفادة من ظاهر الآية، ولزوم حمل الأخبار الواردة في تفسيرها بالزاد والراحلة، وتخلية السرب على ما إذا لم يتمكّن من الحجّ بدونها. ولكن إذا يمكنه أن يأتي بالحج ولو بدون أن يكون له مال يجب عليه الحج وكذا لا يقول باعتبار وجود ما يكون له مال بعد رجوعه عن مكة المكرمة.

و(منهم): من يعتقد بأنّ المراد منها العرفية، وهو منسوب إلى السيّد المرتضى علم الهدى؛ لاعتقاده بأنّ الأخبار الواردة في تفسيرها لا تدلّ على أزيد من الاستطاعة العرفية. و(منهم): من يعتقد بأنّ المراد منها هي الشرعية، ذهب إليه فقهاء الإمامية والحنفية والشافعية والحنبلية وغيرهم؛ للأخبار المروية في تفسير الاستطاعة بأنّها: القوّة في البدن واليسار في المال، أو أنّها الزاد والراحلة وتخلية السرب والرجوع إلى الكفاية. ويأتي البحث عن هذه المسألة في الجزء الرابع.

٣. وقت الوقوف بعرفات والمشعر الحرام

لا خلاف بين فقهاء المذاهب في أصل وجوب الوقوف بعرفة؛ لتمامية أدلّته عندهم، وإنّما وقع الخلاف بينهم في وقت الوقوف فيها بعد اتّفاقهم على وجوبها.

١. سورة آل عمران: ٩٧.

٢. تقدّم تخريجه.

ذهبت الإمامية إلى أنّ وقته الاختياري من أول زوال يوم التاسع من ذي الحجة إلى الغروب، ووقته الاضطراري من أول الغروب منه إلى طلوع الفجر من اليوم العاشر منه. فجعلوا لها وقتين: اختياري، واضطراري^١.

وذهبت الحنفية والمالكية والشافعية إلى أنّ وقته من أول زوال يوم التاسع إلى طلوع الفجر من اليوم التاسع إلى طلوع الفجر من اليوم العاشر^٢.

وذهبت الحنابلة إلى أنّ وقته من طلوع الفجر من اليوم التاسع إلى طلوع الفجر من اليوم العاشر^٣، ولم يجعلوا لها وقتين بعنوان الاختياري والاضطراري. وكذلك اتفقوا على وجوب الوقوف بالمشعر، ولكن وقع الخلاف بينهم في وقته.

قالت الإمامية: إنّ وقته الاختياري من طلوع الفجر من اليوم العاشر من ذي الحجة إلى طلوع الشمس منها، وإنّ واجب ركني، وإنّ الركن مسّماه، ووقته الاضطراري من طلوع الشمس منها إلى الظهر^٤.

وقالت الحنفية بذلك أيضاً، ولكن لا يقولون بركنيته، ولذا لا يحكمون ببطلان الحجّ لو تركه عمداً، ويجبرونه بالكفارة^٥.

وأما الشافعية وبقية المذاهب فإنّهم لا يقولون بوجوب الوقوف بين الطلوعين، ويقولون بكفاية الوقوف الليلي وجواز الإفاضة من المشعر قبل طلوع الفجر^٦.

١. الجواهر، ج ١٩، ص ٣٣؛ كتاب الحجّ للشاهرودي، ج ٣، ص ٣٩٧.
 ٢. بداية المجتهد، ج ١، ص ٢٧٩؛ تحفة الفقهاء، ج ١، ص ٤٠٦؛ فتح العزيز، ج ٧، ص ٧٤-٧٥ و ٣٦١؛ مغني المحتاج، ج ١، ص ٤٩٨.
 ٣. المغني، ج ٣، ص ٤٣٣.
 ٤. التذكرة، ج ٨، ص ٢٠٧-٢٠٨؛ المستند، ج ١٢، ص ٢٣٦.
 ٥. المبسوط للسرخسي، ج ٤، ص ٦٣؛ تحفة الفقهاء، ج ١، ص ٤٠٧.
 ٦. حكي عنهم في الاستذكار، ج ٤، ص ٢٨٤.
 وراجع: بداية المجتهد، ج ١، ص ٢٨٠؛ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج ٢، ص ٤٥؛ الثمر الداني، ص ٣٧٣.

ويأتي البحث عن هذه المسألة في الجزء الرابع.

٤. السعي بين الصفا والمروة

اتفق الجميع على أنّ السعي بين الصفا والمروة من واجبات الحجّ، وأنّه ركن^١، سوى الحنفية، إذ قالوا بوجوبه، ولكن لم يروا أنّه من الأركان، ولذا حكموا بأنّ تركه عمداً موجب للكفّارة لا بطلان الحجّ^٢.

٥. رمي الجمرات

وقع الخلاف بين الفقهاء في وقت رمي الجمرّة بعد اتّفاقهم على وجوب رميها. ذهبت الإمامية والحنفية والحنبلية إلى عدم كفاية رميها قبل طلوع الفجر من اليوم العاشر إلا للمريض^٣. ولكن الشافعية ذهبوا إلى كفاية رميها قبل طلوع الفجر^٤.

٦. لمس النساء

لم يختلف أحد من الفقهاء في أنّ لمس النساء ناقض للوضوء؛ لوضوح دليله، وهو قوله تعالى في آية الوضوء: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾^٥. إنّما الخلاف بينهم في أنّ المراد منه هل هو معناه اللغوي وهو

١. للشيعّة انظر: الغنية، ص ١٧٧؛ إصباح الشيعة، ص ١٥٦؛ المختصر النافع، ص ٩٦؛ الجواهر، ج ١٩، ص ٤٢٩. ولأهل السنّة انظر: المغني، ج ٣، ص ٤٧٦؛ فتح العزيز، ج ٧، ص ٣٤٨؛ المجموع، ج ٨، ص ٧٦؛ مواهب الجليل، ج ٤، ص ١٨ و ١١٨.
٢. المبسوط للسرخسي، ج ٤، ص ٥٠.
٣. الناصريات، ص ٣١٠؛ المبسوط للسرخسي، ج ٤، ص ٢١؛ المغني، ج ٣، ص ٤٤٩ و ٤٦٦؛ التحرير، ج ١، ص ٦١٨؛ مواهب الجليل، ج ٢، ص ٥٦٩.
٤. المجموع، ج ٨، ص ١٦٢ و ١٨٠.
٥. سورة المائدة: ٦.

المصافحة،^١ أو معناه الكنائي والمجازي وهو الواقعة؛ لعدم التصريح به في الآية؟ فمن اختار الأول أفتى بأن لمس المرأة بالمصافحة موجب لنقض الوضوء^٢، ومن اختار الثاني فلا^٣.

ويأتي البحث عن هذه المسألة في الجزء الثاني.

٧. نية الوضوء

لم يختلف أحد في وجوب الوضوء؛ لوضوح دليله، وهو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...﴾^٤.

إنما وقع الخلاف بين فقهاء المذاهب في اعتبار النية فيه؛ لعدم التصريح بها في الآية، فمن رأى كأبي حنيفة أنها معقولة المعنى باصطلاح فقهاء أهل السنة^٥ وملاكه قابل للدرك باصطلاح فقهاء الإمامية أفتى بعدم اعتبارها فيه^٦، ومن رأى خلافه كالإمامية وغيره أفتى على خلافه^٧.

-
١. صحاح اللغة، ج ٣، ص ٩٧٥.
 ٢. راجع المسألة في: الخلاف، ج ١، ص ١١٠-١١٢؛ فتح الوهاب، ج ١، ص ١٧؛ البحر الرائق، ج ١، ص ٨٥؛ الإقناع للشربيني، ج ١، ص ٥٦؛ كشاف القناع، ج ١، ص ١٥١؛ الثمر الداني، ص ٢٩.
 ٣. راجع المصادر المتقدمة في الهامش السابق.
 ٤. سورة المائدة: ٦.
 ٥. بداية المجتهد، ج ١، ص ١١ و ٥٨؛ أحكام القرآن لابن العربي، ج ٤، ص ٤٣٧؛ عمدة القاري، ج ١، ص ٣١٨؛ مواهب الجليل، ج ١، ص ٢٣٠.
 ٦. البحر الرائق، ج ١، ص ٥٢ و ٢٣٧ و ٢٦٤؛ رد المحتار، ج ١، ص ١١٤.
 ٧. الناصريات، ص ١٠٨-١١١؛ الرسالة السعدية، ص ٨٠-٨١؛ المختلف، ج ١، ص ٢٧٤. وراجع: فتح العزيز، ج ١، ص ٣٢٤-٣٢٥، و ج ٢، ص ١٦٢؛ روضة الطالبين، ج ٨، ص ٨٨؛ الثمر الداني، ص ٥٨.

٨. الغناء وحكمه

لم يختلف أحد من علماء المذاهب الإسلامية بأنّ الموسيقى الغنائية حرام إذا اقترنت بشيء من المعاصي والمحرمات، أو اتّخذت وسيلة للحرام. وإنما وقع الخلاف بينهم إذا لم تقترن بأحد المعاصي والمحرمات. ذهب محمّد بن إدريس الشافعي^١، وأبو حامد محمّد الغزالي صاحب كتاب إحياء علوم الدين^٢، وأحمد بن محمّد الإصفهاني صاحب كتاب طبقات الخطباء وطبقات البلغاء، وأحمد بن محمّد الأبيشي المصري صاحب كتاب المستطرف^٣، والناقلي صاحب كتاب إيضاح الدلالات في سماع الآلات^٤، والشيخ شلتوت في رسالته الفتاوى، ذهب جميعهم إلى عدم حرمة في نفسه. كما ذهب إليه من الإمامية: الفيض الكاشاني صاحب كتاب الوافي^٥، والمحقّق السبزواري صاحب كتاب كفاية الأحكام^٦، ومحمّد الحسين كاشف الغطاء. وذهب أبو حنيفة^٧ ومالك^٨ وأحمد بن حنبل الشيباني^٩ وابن الجوزي^{١٠} والجزيري - وهو صاحب كتاب الفقه على المذاهب الأربعة^{١١} - إلى حرمة في نفسه.

١. مختصر المزني، ص ٣١١؛ مغني المحتاج، ج ١، ص ١٣٥.

٢. إحياء علوم الدين، ج ٦، ص ١٣٧ وما بعدها.

٣. المستطرف، ج ٢، ص ٦٣٧ وما بعدها.

٤. حكي عنه في: التراتيب الإدارية، ج ٢، ص ١٣٣؛ الغناء والمعازف في الإعلام المعاصر، ص ٢٠٤-٢١١.

٥. الوافي، ج ٩، ص ١٧٤٢-١٧٤٣، وج ١٧، ص ٢١٨-٢٢٣.

٦. كفاية الأحكام، ج ١، ص ٤٢٨-٤٣٤.

٧. المبسوط للسرخسي، ج ١٦، ص ٣٨ و ٤١.

٨. المدوّنة الكبرى، ج ٤، ص ٤٢١؛ مواهب الجليل، ج ٥، ص ٢٥١.

٩. المغني، ج ٤، ص ٢٤٤ و ٢٤٦، وج ١٢، ص ٤٢.

١٠. كشف المشكل، ج ١، ص ٤١٥، وج ٣، ص ٢٢٧.

١١. الفقه على المذاهب الأربعة، ج ٢، ص ٧٦.

كما ذهب إليه كثير من علماء الإمامية^١.

عدم التنافي بين النظرين

قد حَقَّقْنَا فِي مَحَلِّ هَذَا الْبَحْثِ بَعْدَ التَّنَافِي بَيْنَ هَذَيْنِ النَّظَرَيْنِ ؛ لِأَنَّ مَرَادَ الْقَائِلِينَ بِحَرَمَتِهَا فِي حَدِّ نَفْسِهِ هُوَ الْغِنَاءُ بِالْمَعْنَى الشَّرْعِيَّةِ الَّذِي جَعَلَ مَوْضُوعًا لِلْحَكْمِ الشَّرْعِيِّ، وَهُوَ مَرْكَبٌ مِنَ الصَّوْتِ عَلَى النِّحْوِ اللَّهْوِيِّ.

هَذَا إِذَا كَانَ مِنْ مَقُولَةِ الْكَيْفِ الْمَسْمُوعِ الْعَارِضِ عَلَى الصَّوْتِ، أَوْ كَوْنِهِ مُشْتَمَلًا عَلَى الْكَلَامِ الْبَاطِلِ إِذَا كَانَ الْغِنَاءُ مِنْ مَقُولَةِ الْكَلَامِ.

وَأَمَّا مَرَادُ الْقَائِلِينَ بِعَدَمِ حَرَمَتِهِ فِي نَفْسِهِ هُوَ الْغِنَاءُ بِالْمَعْنَى اللَّغْوِيَّةِ الَّذِي لَمْ يَجْعَلْ مَوْضُوعًا لِلْحَكْمِ الشَّرْعِيِّ حَسَبَ تَحْقِيقِي فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، وَهُوَ بَسِيطٌ غَيْرُ مَرْكَبٍ مِنَ الصَّوْتِ وَكَوْنُهُ لَهْوِيًّا.

وَهَذَا الْمَعْنَى لِلْغِنَاءِ أَعَمُّ مِنَ الْمَعْنَى الْأَوَّلِ؛ لِشُمُولِهِ لِكُلِّ صَوْتٍ حَسَنٍ. وَلِذَلِكَ وَرَدَ الْأَمْرُ فِي بَعْضِ الْأَحَادِيثِ بِالتَّغْنِي بِالْقُرْآنِ^٢ الَّذِي هُوَ عِبَارَةٌ عَنِ تَحْسِينِ الصَّوْتِ الَّذِي لَا يُمْكِنُ تَحْقِيقُهُ بِدُونِ تَرْجِيْعِهِ، فَيَكُونُ الْمَرَادُ مِنَ التَّغْنِي بِالْقُرْآنِ هُوَ الْغِنَاءُ بِالْمَعْنَى اللَّغْوِيَّةِ، لَا الْغِنَاءُ بِالْمَعْنَى الشَّرْعِيَّةِ؛ إِذْ يَكُونُ حَرَامًا.

القمار والآته

يذكر فيه ما يلي:

١. راجع على سبيل المثال: الخلاف، ج ٦، ص ٣٠٥ و ٣٠٧؛ المبسوط، ج ٨، ص ٢٢٣؛ تلخيص الخلاف، ج ٣، ص ٣٨٦؛ المسالك، ج ٣، ص ١٢٦، وج ١٤، ص ١٧٩؛ المستند، ج ١٤، ص ١٢٩ وما بعدها؛ الجواهر، ج ٢٢، ص ٤٤؛ جامع المدارك، ج ٣، ص ١٥٠ وما بعدها.
٢. سنن الدارمي، ج ١، ص ٣٤٩ وج ٢، ص ٤٧٢؛ مجمع الزوائد، ج ٢، ص ٢٦٧ وج ٧، ص ١٧٠.

١. معنى القمار في الآلات

قبل بيان معنى القمار نقول: اتفق جميع علماء المذاهب الإسلامية من الإمامية والمالكية والشافعية والحنبلية والزيدية والإباضية والظاهرية والأوزاعية والثورية والليثية والراهوية والنخعية والتميمية والطبرية والجبيرة والكلبية والشبرمية و ابن أبي ليلى والزهرية والعينية والجرجية وغيرها على حرمة القمار مع الرهان. فاللازم هنا ذكر معنى القمار فنقول: القمار هو اللعب بآلات معينة بشرط الرهان، وفي مجمع البحرين: سُمي القمار ميسراً لتيسر أخذ مال الغير من غير تعب ومشقة، وفي القاموس: قامره، أي: راهنه فغلبه^١. وفي المنجد: القمار هو لعب يشترط فيه أن يأخذ الغالب من المغلوب شيئاً سواء كان بالورق أو غيره^٢. أمّا الميسر ففي مجمع البيان: أصله من اليسر خلاف العسر^٣.

٢. حكم اللعب بآلات القمار

لا يجوز كما ذكرنا في أول البيان للمسألة اللعب بآلات القمار كالشطرنج والدوملة والطاولي والورق والنرد (الزهر) والبليارد وغيرها ممّا أعدّ لذلك مع الرهن. ويحرم على الغالب أخذ مال الرهان عن طريق اللعب بآلات القمار ولا يملكه، فيكون تصرفه فيه حراماً. قال بعض: (النرد لعبة وصفها أحد ملوك الفرس وتعرفها العامة بلعب الطاولة)، ولكن إذا خرج الشطرنج بالكامل عن كونه آلة قمار كما هو اليوم في أكثر البلاد حيث يستفاد منه الرياضة الفكرية وتقوية البنية الرياضية فلا إشكال فيه مع عدم الرهن، والظاهر أنّه ممّا لا خلاف فيه بين الفقهاء؛ وذلك لأنّ كلّ حكم يتوقّف على موضوعه وينتفي بانتفائه، ومن الواضح أنّ المصاديق تتبدّل بحسب

١. القاموس المحيط، ج ٢، ص ١٢١.

٢. المنجد، ص ٦٥٣.

٣. مجمع البيان، ج ٣، ص ٢٣٩.

تحوّل الزمان والمكان لدخلهما في تحوّل الموضوعات أو خصوصياتها الداخلية أو الخارجية، وفي هذه الصورة تختلف المصاديق تبعاً لذلك، فقد تتحقّق مصاديق جديدة لتبدّل خصائصها وتخرج عمّا كانت عليها سابقاً، فعليه لو تبدّل نظر العرف بالنسبة إلى الشطرنج تبدّل خصوصياته ولم يعتبره آلة قمار، بل يتعامل معه كأية لعبة رياضية أخرى ويخرج عن كونه مصداقاً لموضوع حرمة القمار، فترتفع الحرمة عنه حينئذٍ؛ لانتفاء موضوعها.

٣. اللعب بالطاولة

الطاولة عبارة عن رسوم على قطعة خشبة أو غيرها وكلّ من اللاعبين يحمل بيده عدد من الدوائر الخشبية ثمّ تبدأ اللعبة بالرمي الزهر بالتناوب، فمن يصل إلى نهاية اللعبة ويرفع أحجاره (الدوائر الخشبية) أولاً يكون هو الغالب.

٤. ورق اللعب

يجوز اللعب بورق سمّي بورق اللعب إذا كان اللعب معه بقصد التسلية لا بقصد الرهان، سواء عدّ من آلات القمار أو لا، ويكون عدد أوراقه ٥٢ ورقة تبدأ من الواحد إلى العشرة أرقاماً مضاعفة مع أوراق صورة شاب وملك وملكة، وهو المسمّى بورق اللعب، وله عدّة ألعاب تحت مختلف التسميات، لعبة الـ «١٤» ولعبة الـ «٤٠٠» ولعبة «الليخا»، ويلعب بها أحياناً للتسلية وأحياناً برهان.

٥. حكم اللعب بالآلات بدون الرهان

يجوز اللعب بالآلات بدون الرهن إذا كان الغرض منه الرياضة الفكرية وتقوية البنية الرياضية أو كان الغرض منه التسلية، حتّى فيما لم تزل عنها عنوان آلات القمار؛ إذ ليس للعناوين المذكورة موضوعية لكونها عنوان المشير، فتكون أدلّة الحرمة منصرفاً عنه، فلا يجوز اللعب بها بدون الغرض المذكور حتّى إذا لم يكن في البين رهن.

٦. عدم الفرق بين البلاد في حرمة اللعب بآلات القمار

لا فرق في الحكم بعدم جواز اللعب بآلات القمار بين البلاد الإسلامية وغيرها ولا بين اللعب مع مسلم أو كافر.

٧. اللعب بغير آلات القمار

لا يجوز اللعب بغير آلات القمار المذكورة إذا كان مع الرهن أيضاً، كالمراهنة على حمل الوزن الثقيل أو على المصارعة أو على القفز أو نحو ذلك، ويحرم أخذ الرهن من اللعب بها، ولكن يجوز اللعب بها إذا لم يكن مع الرهن.

٨. حكم اللعب بالداما والبرجيس

يجوز اللعب بالداما والبرجيس بدون رهان؛ لعدم كونهما من آلات القمار عرفاً، وهما وإن كانتا لعبتان يلعب بهما الناس ولكنهما لم يعدّا لذلك ولا يستعملان له، وهما لعبتان يلعبهما الناس يشبهان آلات القمار في بعض الخصوصيات، غير أنّهما لم يعدّا لذلك.

٩. حكم اللعب بالمينو

هناك لعبة تسمى (المينو)، ولكن لم يثبت كونها موضوعة للعب بها للقمار، ولذا يجوز اللعب بها بدون رهان.

مسائل متفرقة

الأولى: لا يجوز اللعب بآلات تعدّ من آلات القمار في بلد لأهله ويجوز اللعب بها في بلد آخر لأهله إذا لم تعدّ عندهم منها ولكن بلا رهان، ولا بدّ من مراعاة العرف في كلا البلدين.

الثانية: يجوز شراء آلات اللهو والطرب المصنوعة للأطفال لغرض تسليتهم.

الثالثة: يجوز اللعب ببعض الماكينات الغربية الصنع التي تسمى (بالفليبرز)،

وهي وسائل أعدت للتسلية والرشد الفكري لا للقمار في الأماكن العامة؛ لعدم عدّها عرفاً موضوعة للعب بالرهان، فلا مانع منه في نفسه، توزّع فيها قطعة من النقود وتتحرّك الماكينة كهربائياً ثمّ يلعب بطاباتها الصغيرة؛ لعدم كونها عرفاً موضوعة للعب بالرهان والقمار، فلا بأس بها في نفسه.

الرابعة: يجوز اللعب بالألعاب الألكترونية التي تظهر على التلفاز بواسطة جهاز يسمّى (الأتاري) ويلعب بها بواسطة أزرار؛ لكونها للتسلية لا للقمار والرهان.

الخامسة: هناك في بعض البلاد الغربية والأوربية لعبة تسمّى (اللوتري) [اليانصيب] حيث تطبع شركة مسامحة قائمة تحتوي على أرقام وتبيح البطاقة بثمن قليل يختار المشترك في اللعبة عدّة أرقام من القائمة، فإذا تطابقت هذه الأرقام مع الأرقام المقصودة المضمرة يفوز المشترك بجائزة ما، فلا بأس بشراء هذه البطاقة بقصد احتمال الفوز بالجائزة؛ لعدم كونه من نوع القمار عرفاً أو على الأقلّ من المشكوك فيه.

السادسة: الجائزة في هذه اللعبة تُقدّم من الشركة التي أقامتها وفي الغالب أنّ من يفوزون بالجائزة يقومون بصرفها في المشاريع الخيرية.

السابعة: يجوز اللعب باللعبة التي فيها أحجار النرد المكعبات التي عليها أرقام بدون رهان؛ لعدم كونها مصنوعة للقمار.

الخمير

يذكر فيه أمور:

الأول: وجه تسمية الخمر به [وحرمة]

وهو شراب معروف، سمّيت خمراً؛ لأنّها تخمّر العقل وتغطّيه، أي: تستره وتفسد إدراكه^١.

١. القاموس المحيط، ج ٢، ص ٢٣؛ تاج العروس، ج ٦، ص ٣٦٤.

وحرمة شرب الخمر ممّا لم يشكّ أحد فيها من علماء الدين ولا علماء الطبّ ولا غيرهم؛ لأنّها أمّ المفاسد وفيها ضرر فادح للإنسان في جميع أبعاده من البعد الديني والأخلاقي والاجتماعي؛ لأنّه معها لا يستطيع الاحتفاظ بالعفة والشرف والرزانة، ولا يمكنه رعاية حفظ نظام المجتمع الإسلامي الذي يكون منوطاً بالعقل والتدبير والإدراك والمهارة.

الثاني: التداوي بالخمر

لا يجوز التداوي بالخمر إلّا إذا انحصر علاج المريض بها، ولا يجوز المبادرة للعلاج بها إلّا إذا أوشك على الهلاك لو لم يتداو بها.

الثالث: ما يكون مسكراً بالأصالة

كلّ ما يكون مسكراً بالأصالة يكون حراماً وإن صار جامداً بالعرض، وأمّا البنج وإن صار مائعاً بالعرض فيكون الحكم بحرمته مشكلاً.

الرابع: حكم الكحول الأثيلية

الكحول الأثيلية إذا كانت مسكرة ومايعة بالأصالة فيترتب عليها أحكامها.

الخامس: المرطبات التي تُصنع في بلاد المسلمين

المرطبات التي تُصنع في بلاد المسلمين (الكوكاكولا) ونحوها ولكن تستورد موادّه الأثولية من الدول الأجنبية ويُحتمل احتوائها لمادّة الكحول لا يترتب عليها أحكام المسكر، إلّا مع العلم بكونها ملوثة بالكحول المسكر المائع بالأصالة.

السادس: عدم الفرق بين الكحول الصناعية والطّبية

لا فرق بين الكحول الصناعية والطّبية في الحكم بطهارتهما؛ لأنّها غير صالحة للشرب وتعتبر نوعاً من السموم، ولا يمكن الحكم بحرمة كلّ مادّة تتضمّن الكحول فيما لم تكن مسكرة.

السابع: حكم المائع الذي من شأنه أن يكون مسكراً

كلّ مايع كان من شأنه أن يكون مسكراً يجري عليه أحكامه سواء كان من العنب أو غيره، مثل ما يقال: إنّه يؤخذ من السوائل المعقّدة بطريق تخمير بعض الحبوب وغيرها ويوجب السكر، وأمّا ما يؤخذ من غير العنب إذا لم يوجب السكر فلا حرمة فيه مثل ما يؤخذ من الزبيب والكشمش، ولذا يجوز وضع التمر والزبيب والكشمش في المطبوخات مثل المرق والمحشي والطبخ وغيرها وكذا دبس التمر. ويصير الخمر طاهراً و حلالاً إذا تحوّل إلى خلّ ولو لم يتحوّل بتمامه بل بقيت نسبة ضئيلة تقدّر بواحد من مائة.

حكم الفقاع

يذكر فيه ما يلي:

١. الفقاع هو: شراب متّخذ من الشعير موجب للنشوة عادة ولكن لا يسكر، وقال بعض: إنّ فيه سكر خفيف، وهو حرام، وأمّا إذا كان متّخذاً من غير شعير فلا حرمة فيه إلا إذا كان مسكراً.
٢. الشراب المسمّى بالبيرة يُصنع من نقيع الشعير المخمّر، وهي الفقاع أيضاً، وحكمها الحرمة كالخمر.
٣. يجوز شرب ماء الشعير الذي يستعمله الأطباء في معالجاتهم؛ لأنّه ليس من الفقاع المعروف، فهو طاهر وكذا حلال؛ لأنّه لا سُكّر فيه، وما هو الحرام من الفقاع هو شراب مخصوص متّخذ من الشعير على وجه الخصوص وهو مُسكر كما هو المعروف. ولاسكر فيه، ولكن يحرم ما يتّخذ من الشعير وغيره إذا كان مسكراً وإن لم يصدق عليه اسم الفقاع.
٤. يحرم كلّ ما يتّخذ من الشعير وغيره إذا كان مُسكراً وإن لم يصدق اسم الفقاع عليه.
٥. كلّ شيء مشكوك مع عدم العلم بسبق نجاسته طاهر سواء كانت الشبهة

لاحتمال كونه من الأعيان النجسة، أو لاحتمال تنجّسه مع كونه من الأعيان الطاهرة.

٦. الدم المشكوك كونه من القسم الطاهر أو النجس محكوم بالطهارة.

٧. يحكم بطهارة كلّ شيء موجود في بيت كان يفتنيه غير المسلمين ما لم يطمئن بنجاسته بمباشرتهم له برطوبة مسرية التي تكون نجسة عند المسلمين. وكذا يحكم بطهارة ما يأخذ من يد الكفّار من الخبز والزيت والعتسل... إلّا أن يطمئن بمباشرتهم له برطوبة مسرية.

٨. ما يضعه أصحاب الفنادق في البلاد غير الإسلامية من القوط لكي يستعملها من ينزل عندهم يحكم بطهارتها، ما لم يطمئن بنجاستها.

٩. لا يجوز وضع الأقراص المضغوطة (الديسكات) التي يوجد فيها كتاب الله العزيز بتمامه بيد الكافر إلّا بعنوان الإرشاد، علماً بأنّ الكافر قادر على نسخه منها بواسطة الحاسوب وجعله صفحات مطبوعة إذا احتل أنّه لا يراعي حرمة القرآن.

١٠. لا يجوز سقي المسكرات للأطفال وكذا إعطاؤهم من لحوم الميتة النجسة أو غير النجسة وكذا إعطاؤهم طعام متنجّس، ولكن تجوز الأشياء المذكورة إذا اقتضت الضرورة لحفظهم.

الكحول الأثيلي

الكحول الأثيلي إذا كان مسكراً ومايعاً بالأصالة فهو حرام، وطريق معرفته هو أهل الخبرة سواء كان من الكحول الصناعي أم غيره.

أنواع المسكرات

للمسكرات حسب ما قاله من له اطلاع أنواع:

١. الخمر: وهو شراب يتخذ من العنب.

٢. الفقاع: وهو شراب يتخذ من ماء الشعير.

٣. البتع: وهو شراب يتخذ من العسل حينما يشتد ويغلى ويتخمّر.
٤. الفضيخ: وهو شراب يتخذ من الزبيب أو التمر ينقع في الماء من غير طبخ.
٥. المزر: وهو نبيذ الحنطة أو الذرة.
٦. الجعة: وهي نبيذ الشعير، أي (البيرة).

الخمور في الأسواق

للخمور أسماء مختلفة في الأسواق بلحاظ ما تحويه من النسب المئوية من الكحول مثل (البراندي والويسكي والروم والليكر) تكون النسبة المئوية فيها منها واحدة، وهناك أيضاً الهولاندي والجينفا وغيرها.

ومنها: البورت والشري والماديرا.

ومنها: الكلارت والهوك والشمبانيا والبرجاندي.

ومنها: أنواع البيرة الخفيفة مثل الأبل والبولتر والتوت والسيونيخ والقصب المخمّر وغيرها.

واختلاف أسماء الخمور باعتبار ما تحويه من النسب المئوية من الكحول، إذ تكون في بعضها ٣٥ إلى ٥٠٪، وفي بعضها من ٣٠ إلى ٤٠٪، وفي بعضها من ٢٠ إلى ٣٠٪، وفي بعضها من ١٠ إلى ١٥٪، وفي بعضها ٢٪.

حكم الكحول

للكحول أقسام، وهي عبارة عمّا يلي:

١. الكحول التي يستفاد منها في صنع كثير من الأدوية والعطور وأنواع الكلوونيا التي تستورد من الخارج استعمال المائعات الممزوجة بها؛ لأنه لم يثبت كونها من المسكر، ويجوز بيعها وشراءها واستعمالها في السوائل الممزوجة بها.
٢. الكحول العنبية التي تسمى بالكحول البيضاء، ويستفاد منها لتعقيم اليد

والأدوات الطبيّة مثل المحرار وغيره من أجل استخدامها بواسطة الطبيب؛ لعدم كونها مائعة بالأصالة فتكون محكومة بالطهارة، فلا مانع من الصلاة في اللباس الذي لاقاها، ويجوز بيعها وشراؤها.

٣. الكحول التي تسمّى (الكفير)، وهي تستخدم في مجال صنع الأغذية والأدوية في أثناء التخمير يحصل ٥٪ من الكحول في المادّة المنتجة، ولكن لا يوجب سكرًا عند المستهلك، ولكن إذا كان في نفسه مسكرًا فهو حرام ولو لم يكن له مسكرًا.

٤. الكحول الصناعية، وهي تستخدم في صناعة التلوين والرسم وفي تعقيم أدوات الجراحة وحقن الإبر وأمثاله، وهذا الكحول ليس من المسكر، بل هو من السموم القاتلة.

الكحول مادّة مستخرجة من الأشياء الكثيرة، فإن كان مستخرجًا من الخمر فيكون حكمه حكم الخمر، وإن كان مستخرجًا من غير الخمر مثل الإسبريتو يكون طاهرًا. والكحول التي لم يعهد منها الإسكار ولا تستعمل لهذا الغاية، وكذلك الكحول المحضّرة من البترول أو من المادّتين السائلتين، طاهرتان.

مسائل التشريح:

الأولى: تشريح جسد الميّت

التشريح هو: شقّ جسد الميّت وتقطيع أعضائه.

للتشريح أسباب، منها:

١. لمعرفة أسباب الموت في الدعوى الجنائية.

٢. التحقيق في الأمراض التي تستدعي التشريح ليعمل الطبيب الحاذق على

ضوئه العلاجات المناسبة لها ولرفعها.

الثانية: التشريح أمر مستحدث

إنّ تشريح جسد الميّت لأغراض تعليمية لم يكن موجوداً في الأعصار السابقة،

بل هو أمر حادث أوجبه التقدّم العلمي الحديث، ولذا لم يُطرح البحث عنه في كتب القدماء ولا المتأخّرين ولا متأخري المتأخّرين منهم إلا في مسألة التنكيل بالميت في تعلق الدية بقطع أعضائه وشقّها. فقد طرحه السيّد المرتضى الذي كان من المتقدّمين، حيث قال: بأنّ من قطع رأس ميت فعليه مائة دينار لبیت المال^١، وكذا بعض فقهاء متأخري المتأخّرين، حيث قالوا: لو توقّف حفظ حياة المسلم على التشريح، ولم يمكن تشريح غير المسلم، جاز التشريح^٢.

وكيف كان، يجوز تشريح جسد الميت مع مراعاة الأغراض التالية:

١. التحقيق في دعوى جنائية لمعرفة أسباب الموت أو جريمة مرتكبة وكان تشريح الميت هو السبيل لمعرفة أسبابها للقاضي. فلا يجوز إذا أمكن معرفتها من غير تشريح بدن الميت.

٢. التحقيق في الأمراض التي يحتاج فهمها إلى التشريح حتى يتخذ على ضوءه العلاجات المناسبة لتلك الأمراض.

٣. تعليم الطبّ وتعلّمه، كما هو الحال في كليات الطبّ لتكميل المعلومات الطّبية لإنقاذ حياة الإنسان.

الثالثة: الشروط المعتمدة في التشريح لغرض التعليم والتعلّم

الشروط المعتمدة في التشريح لغرض التعليم والتعلّم عبارة عمّا يلي:

١. إذا كان بدن الميت لشخص معلوم، يشترط في تشريحه أن يكون قد أذن قبل موته بتشريح بدنه، أو يأذن بذلك ورثته عند موته.
٢. يجب أن يُختصر في التشريح على قدر الضرورة.

١. الانتصار، ص ٥٤٢؛ رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٥٢.

٢. مهذب الأحكام، ج ٢٩، ص ٣٣٧؛ تحرير الوسيلة، ج ٢، ص ٦٢٤.

٣. بدن المرأة لا يجوز أن يتولّى تشريحها غير الطيبة، إلا إذا لم تكن الطيبة موجودة أو كانت موجودة ولكن لم تكن تملك الكفاءة اللازمة لذلك.
٤. يجب في جميع الأحوال دفن جميع أجزاء بدن الميت الذي شُرح.
٥. يجوز تشريح جسد الميت المسلم إذا لم يتمكن من بدن غير مسلم، وإلا فلا يجوز تشريحه.

حكم الغسل في مسّ بدن الميت

ينبغي هنا ذكر ما يلي:

١. مسّ الميت الذي يُعرض للتشريح إذا كان جرى عليه الغسل لا يوجب مسّه غسل مسّ الميت، وألا يجب عليه الغسل، ولكن إذا كان التشريح على عظامه دون لحمه أو على اللحوم المنفصلة منه مثل القلب والعروق وما شابه ذلك لا يكون موجباً للغسل على الطبيب الذي يباشر التشريح.
٢. لو كان للطبيب إمكان أن يلبس القفّازات ويباشر تشريح الميت لا يوجب الغسل عليه ولو لم يجر الغسل عليه.
٣. لا دية شرعاً على الطبيب الذي يقوم بتشريح بدن الميت في المواضع التي يجوز فيها تشريحه.

حكم الترقيع وزراعة الأعضاء

ينبغي هنا بيان ما يلي:

١. يجوز قطع عضو من ميت غير مسلم لترقيع عضو الحي إذا كانت حياة المسلم متوقّفة عليه، وكذلك يجوز إذا كان حياة عضوه متوقّفة عليه.
٢. إذا كان الميت مسلماً فلا يجوز قطع عضوه لأجل ترقيعه في عضو الحي، إلا إذا توقفت حياة المسلم عليه أو كانت هناك ضرورة أخرى اقتضت ذلك.

٣. يجوز القطع إذا أذن الميت في زمان حياته بقطع عضوه، وأمّا إذا لم يحصل الإذن منه لذلك في زمان حياته فلا يجوز.
٤. هل يجوز للوارث الإذن بقطع عضوٍ من مورثه لترقيع عضو الحي؟ فيه خلاف، ولكن لا يبعد جواز إذنه فيه.
٥. يجب الدية في التشريح إذا كان لمجرد التعلم، وأمّا في مورد الضرورة وتوقف حياة المسلم عليه فلا تكون الدية ثابتةً فيه.
٦. قلنا: لا يجوز قطع عضو من أعضاء الميت لترقيع العضو الحي إذا كان الميت مسلماً، إلا إذا كانت حياته متوقفة عليه أو كانت حياة عضوه متوقفة عليه.

مسائل الدية وغيرها

يذكر فيها ما يلي:

١. لا إشكال في أنّ قطع عضو الميت توجب الدية على قاطع العضو، ولكن إذا أذن في قطعه الميت حين حياته فهل تثبت الدية على قاطع العضو لترقيعه في بدن الحي أو لا؟ الظاهر أنّه لا تثبت عليه الدية.
٢. إذا لم يأذن الميت في قطع عضوه في زمان حياته فهل يجوز لأوليائه الإذن في قطع العضو منه؟ الظاهر أنّه ليس لهم ذلك، فلو قطعه بإذن أولياء الميت عصى وعليه (أي على قاطع عضو الميت) الدية.
٣. لا مانع من قطع عضو ميت غير المسلم لترقيع بدن الحي، لكن يمكن أن يقال: إذا حصل القطع فيمكن القول بنجاسته وكونه ميتةً لا تصح الصلاة فيها، وللجواب على ذلك يقال: إنّه بعد ما صار عضواً للحي وحلّت الحياة فيه خرج عن عضوية الميت وصار عضواً للحي فيكون طاهراً، وكذا لو قطع العضو من حيوان ولو كان نجس العين ورقّع بعضو مسلم فيصير حياً بحياة المسلم فيكون طاهراً أيضاً.
٤. لا يبعد الحكم بجواز قطع العضو وترقيعه في بدن الحيّ بإذن من صاحب العضو في زمان حياته.

٥. يجوز للإنسان أن يبيع دمه لإنسان آخر لغرض التداوي لمن يحلّ أكله.
٦. يجوز بيع ما لا يؤكل لحمه لمن يستحلّ أكله، كبيع الأرنب.
٧. يجوز استيراد الكماليات من البلاد الأوروبية والغربية وغيرها من بلاد الكفر؛ لأنّه لا يحسب مثل ذلك موجباً للتقوية المنهية لهم.
٨. يجوز إعطاء الصدقة من غير الهاشمي إلى الهاشمي وكلّ ما يكون من غير الزكاة.
٩. يجوز وشم اليد أو الصدر في نفسه في غير المحرّم.
١٠. يجوز أخذ عضو من الميّت لزرعه للحي في مورد توقّف حياته على ذلك إذا اقتضت ضرورة الحياة، وأمّا دية فصله عنه يكون على من يباشر الفصل إلا فيما التزم أداءه أولياء المريض.
١١. يجوز أن يوصي الإنسان باستئصال بعض أجزاء جسده بعد موته لزراعتها في جسم من يحتاج إليها.
١٢. يجوز في الفرض المذكور الوصية بالاستئصال للغير إذا كان الغرض و المقصود منه هو الإنسان المسلم لا الكافر.
١٣. يجوز تناول المرأة نوع من أنواع العقاقير الطّبية لمنع حصول العادة الشهرية لها في حدّ نفسه.
١٤. يجوز لصاحب العضو بيعه لينتفع به بعد موته.
- إذا قلنا بجواز إذن أولياء الميّت في قطع العضو فيجوز بيعه لهم للانتفاع به.
١٥. لا بدّ من صرف الثمن للميّت إمّا لأداء ديونه لو كان له ذلك أو صرفه للخيرات له، وليس للوارث حقّ فيه.

عدم جواز تشريح بدن الميّت

١٦. لا يجوز تشريح بدن الميّت المسلم لشخص، فلو فعل ذلك تلزم عليه الدية على تفصيل يذكر في كتاب الديّات.

١٧. يجوز تشريح بدن الميت الكافر بأقسامه من الكتابيين والمشركين والملحدين، وكذا إذا كان إسلامه مشكوك فيه.

١٨. لو توقّف حفظ حياة مسلم على تشريح بدن ميت المسلم ولم يمكن تشريح غيره ولم يكن هناك طريق آخر لحفظه جاز.

زرع الكلية

يذكر فيها ما يلي:

١. يجوز قطع الكلية من إنسان حي وزرعها في بدن إنسان آخر، وهذا هو المعمول في هذا العصر لمن فسدت كلتا كليتيه حيث يقطع الطبيب إحدى كليتي الشخص الحي وتزرع في جسم من فسدت كلتا كليتيه، بشرط ما إذا رضي صاحبها ولم تتعرض حياته للخطر.

٢. يجوز لصاحب الكلية أن يأخذ مبلغاً في مقابل إذنه بقطع كليته، لا في مقابل نفس العضو.

٣. إن العضو بعدما فصل من الإنسان سواء كان من ميت أو حي وزرع في جسم آخر يترتب عليه حكم بقية أجزائه فيكون طاهراً، فالكلية بعدما قُطعت من الشخص الحي وزرعت في شخص آخر صارت جزءاً من جسم الإنسان الآخر، فلا تكون نجسة ولا مميّنة.

٤. يجوز زرع الكلية أو القلب أو غيرهما من الأعضاء من شخص في شخص آخر بشرط أن يكون هو الوسيلة الطبية الوحيدة لمعالجة المريض المضطرّ.

شروط أخذ العضو والزرع

يعتبر في جواز أخذ عضو من جسم إنسان حي وزرعه في جسم إنسان آخر مضطرّ إليه لحفظ حياته ما يلي:

١. أن لا يسبّب أخذ العضو من المتبرّع ضرراً لاستمرار حياته المادية بعدم إزالة الضرر بضرر مثله، وهو غير جائز شرعاً.

٢. كون إعطاء العضو من المتبرّع باختياره لا مع إجباره أو مع كراهته.
٣. أن يكون زرع العضو هو الوسيلة الطبيّة المنحصرة لحفظ حياة المريض المضطرّ.

الترقيع الجلدي

وهو وسيلة لإنقاذ حياة من يتعرّض لحروق، وهو جائز لكلّ إنسان سواء كان مسلماً أم غير مسلم؛ لأنّ له حرمة ذاتية شرعاً.

شروط الترقيع الجلدي

- يتوقّف جوازه إذا كان من الآدمي على ما يلي:
١. أن يكون هو الطريق الوحيد لعلاج من ابتلي بحروق جلدية.
 ٢. أن لا يصير نزع الجلد في حالة التبرّع من الحي سبباً للضرر المماثل للضرر المتبرّع له عليه.
 ٣. أن يبلغ نجاح عملية الترقيع على من تعرّض لحروق حدّ الاطمئنان.

تغيير الجنس

بيان حكم تغيير جنس الرجل بالمرأة وجنس المرأة بالرجل

ينبغي هنا بيان المسائل التالية:

الأولى: لو رأت المرأة في نفسها تمايلات من سنخ تمايلات الرجل أو بعض آثار الرجولية وخصوصياتها، أو رأى الرجل في نفسه تمايلات جنس المرأة أو بعض آثارها وخصوصياتها، هل يجب عليهما القيام بتغيير جنسهما عن طريق العمليات الجراحية التي يجريها الأطباء أو لا؟

لا يجب على الشخص تغيير جنسه إذا كان حقيقةً وواقعاً من جنس ولكن أمكن تغيير جنسه بمخالفه. نعم، لو فرض له العلم بأنّه داخل قبل إجراء الطبيب العملية في جنس مخالف لا لغرض تبديل جنسه بآخر وعملية الطبيب إنّما تكشف عمّا كان

مستوراً عن العيان، ففي هذه الصورة وجب عليه ترتيب آثار الجنس الواقعي وحرمة آثار الجنس الظاهري.

حكم ما لو علم بأنه رجل أو امرأة

الثانية: لو علم بأنه رجل واقعاً يجب عليه ما يجب على الرجال ويحرم عليه ما يحرم عليهم، وكذا العكس، أما وجوب تغيير صورته وكشف ما هو باطن فلا يجب إلا إذا توقّف العمل بالتكاليف الشرعية أو بعضها عليه وعدم إمكان الاحتراز عن المحرّمات إلا به، فيجب عليه في هذه الصورة بتغيير الجنس عن طريق إجراء العملية بتوسّط الطبيب المتخصّص للأشخاص الذين ظاهرهم الذكورية إلا أنّهم يمتلكون بعض الحالات والإحساسات وخصائص الأنوثة من الناحية النفسية ولديهم ميول جنسية أنثوية كاملة، وكذا الأشخاص الذين ظاهرهم الأنوثة إلا أنّ لديهم الحالات والروحيات الرجولية، فلو لم يبادروا إلى تغيير جنسهم وقعوا في الفساد، ولكن بشرط أن لا تستلزم فعل محرّم ولا تسبّب ترتّب مفسدة.

وكيف كان، في المجتمع يُرى أشخاص يكون ظاهرهم من جميع الجهات من حيث الآلة وغيرها الأنوثة ولكن فيهم بعض الخصائص الرجولية من الناحية النفسية والميول الجنسية بشكل كامل، كما أنّه يُرى أشخاص ظاهرهم الرجولية إلا أنّ لهم بعض الخصائص الأنثوية من الناحية الروحية والنفسية ولهم ميول جنسية أنثوية ويسمّون الخنثى المستور، أي: أنّ ظاهرهم من الإناث وواقعهم من الرجال، وكذا العكس، ولذلك أُسّست في إحدى المدن الإيرانية مؤسسة طبيّة لمراجعة الأشخاص من هذا النوع الذين يجدون في أنفسهم الحاجة الماسّة لتغيير جنسهم ليتمّ معالجتهم فيها.

بيان النماذج للمسألة المذكورة

ومن المناسب هنا أن ننقل كنموذج لما ذكرنا قضية بنتٍ صارت رجلاً بعد إجراء عملية التبديل طبيّاً، وكذا امرأة كانت متزوّجة ثمّ بعد مدّة قامت بإجراء عملية عليها وصارت رجلاً.

قضية البنت

كانت هي بنتاً كباقي البنات واستمرت على حالها حتى أكملت الثانوية وأخذت الشهادة الثانوية حتى أصبح عمرها ثمانية عشر عاماً، وكانت كباقي البنات من ناحية الشكل والتركيب الفيزيولوجي، ولكن كانت لها ميول رجولية من الناحية النفسية والروحية وغيرها بشكل كامل قامت بمراجعة هذه المؤسسة الطبية، وحين تم إجراء الفحوصات الكاملة عليها وجدوا أنها تمتلك الخصائص الرجولية، فتم إجراء العملية عليها وصارت رجلاً، وقد شاهدها بعض الأصدقاء بعد التحوّل الجنسي بشكل مباشر.

قضية المرأة المتزوجة التي صارت رجلاً

تزوّج رجل بامرأة وبعد مضي ثلاث سنوات من زواجهما لاحظ الرجل أنّ المرأة لم تحمّل منه، ولذا راجعا الطبيب المختص لمعرفة سبب عدم حصول حملها، وبعدما عاينها الطبيب ظهر له عدم وجود رحم لها، ولذا قال الطبيب: لا يمكن وقوع الحمل لها، ثم إن الطبيب بعدما ظهر له من كلام المرأة أنّ لها تمايلات من سنخ تمايلات الرجال وغيرها قال الطبيب لزوجها: إذا كنتم توافقون لإجراء عملية لها فإنّها تصبح رجلاً! عاد الزوجان إلى بيتهما وبعد مضي عدّة أيام رجعا إلى الطبيب ووافقوا على إجراء عمليات بسيطة عليها، وبعد إجراء ثلاث عمليات عليها حصل للمرأة عنوانها الواقعي، وهو الرجل.

مسألة الزوجة التي صارت رجلاً

المسائل التي طرحت علينا بالنسبة إلى هذه المرأة هي عبارة عمّا يلي:
السؤال الأول: هل يجب على الرجل أن يدفع مهر هذه الزوجة الذي تعيّن في زمان العقد أو لا؟

الجواب: نعم، يجب عليه أن يدفع مهرها عليه؛ لأنّها كانت ظاهراً امرأة واستفاد

الزوج منها بما يستفاد من المرأة، وتغيير الجنس الذي حصل لها يكون من جهة العملية الجراحية التي أجراها عليها الطبيب.

السؤال الثاني: هل يلزم على الرجل طلاقها بعدما صارت الزوجة رجلاً أو لا؟
الجواب: لا يلزم؛ إذ الطلاق منوط على كونها امرأة، وبعد تغيير عنوانها واقعاً عن طريق إجراء العملية لا وجود له، فانتفاء الحكم - وهو لزوم الطلاق - يكون بانتفاء الموضوع.

٩. النكاح وأقسامه

لم يختلف أحد من فقهاء المذاهب الإسلامية في استحباب النكاح في حدّ نفسه ووجوبه في بعض الحالات؛ لوضوح دليله، وهو قوله تعالى: ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ...﴾^١، وقوله سبحانه: ﴿وَ أَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾^٢.

وإنما وقع الخلاف بينهم بالنسبة إلى بعض شروطه، إمّا من جهة عدم التصريح بها في الآية، وإمّا من جهة تعارض الأدلّة، وإمّا من جهة الاختلاف في مقام الاستظهار منها.

نقل المسائل الخلافية

فمن المناسب هنا أن ينقل بعض المسائل الخلافية:

أ - قالت الحنفية: يجوز عقد النكاح بأيّ كلمة تكون حاكية لبيان الإرادة في الزواج، مثل التمليك والتزويج والهبة والبيع^٣.

وأما عند المالكية والشافعية والحنابلة: فلا يصحّ إلا بكلمتي الزواج والنكاح^٤.

١. سورة النساء: ٣.

٢. سورة النور: ٣٢.

٣. البحر الرائق، ج ٣، ص ١٤١؛ اللباب، ج ٣، ص ٣.

٤. مغني المحتاج، ج ٣، ص ١٤٠؛ كشاف القناع، ج ٥، ص ٣٧؛ الشرح الصغير للدردير، ج ٢، ص

٣٥٠؛ تكملة المجموع، ج ١٦، ص ٢١٠.

ولدى الإمامية يجوز الإيجاب في عقد النكاح الدائم بكلمات معيّنة، مثل التزويج والنكاح، ويجوز القبول بكلمتي (قبلت) و (رضيت) فقط. وفي نكاح المتعة يجوز الإيجاب بكلمات التزويج والنكاح والتمتع^١.

ب - اشترط فقهاء المذاهب الأربعة والزيدية والإسماعيلية حضور شاهدين مسلمين عند عقد النكاح،^٢ وذلك يستحبّ عند الإمامية^٣.

ج - يصحّ عقد نكاح المكره عند الحنفيّة^٤، ولا يصحّ ذلك عند المالكيّة والشافعيّة والحنبليّة والإماميّة^٥.

د - إنّ الحنفيّة والحنبليّة والشافعيّة يعتبرون في الكفاءة في الزواج الإسلام والحرية والنسب والحرفة^٦، ولكنّ الإماميّة والمالكيّة لا يعتبرون فيها كلّها، بل يكتفون بشرط الكفاءة في الدين^٧.

-
١. التذكرة، ج ٢، ص ٥٨١؛ التنقيح الرائع، ج ٣، ص ٧؛ كشف اللثام، ج ٧، ص ٤٣؛ جامع المقاصد، ج ١٢، ص ٦٨؛ تحرير المجلّة، ج ٥، ص ٢٠.
 ٢. المبسوط للسرخسي، ج ٥، ص ٣٠؛ المغني، ج ٧، ص ٣٣٩-٣٤٠، ٤٢٤، وج ١٢، ص ١٤٧؛ تبيين الحقائق، ج ٢، ص ٩٨؛ مواهب الجليل، ج ٥، ص ٢٧؛ مغني المحتاج، ج ١، ص ١٥٢، وج ٣، ص ١٤٤، حاشية الشرواني على تحفة المحتاج، ج ١٠، ص ٢٤٨؛ السيل الجرار، ج ٢، ص ٢٦٨؛ نيل الأوطار، ج ٦، ص ٢٦٠.
 ٣. الانتصار، ص ٢٨١؛ التحرير، ج ٥، ص ٢٦٩؛ الذخيرة للسبزواري، ج ١ (القسم الثالث)، ص ٥٩٠.
 ٤. المبسوط للسرخسي، ج ٥، ص ٩٤، وج ٢٤، ص ٨٥؛ بدائع الصنائع، ج ٢، ص ٣١٠.
 ٥. المدوّنة الكبرى، ج ٣، ص ٢٥؛ المغني، ج ٧، ص ٣٦٧ و ٣٨٠؛ الجامع لأحكام القرآن، ج ١٠، ص ١٨٥؛ فتح الباري، ج ١٢، ص ٢٨٣ و ٣٠٠؛ فقه الصادق، ج ١٥، ص ٤٢١.
 ٦. المبسوط للسرخسي، ج ٥، ص ٢٢-٢٥؛ التنف في الفتاوى والفتاوى، ج ١، ص ٢٩٠ و ٢٩١؛ تبيين الحقائق، ج ٢، ص ١٢٨-١٣٠؛ مغني المحتاج، ج ٣، ص ١٦٥-١٦٦؛ كشاف القناع، ج ٥، ص ٦٧؛ تكملة المجموع، ج ١٦، ص ١٨٢ و ١٨٤ و ١٨٧.
 ٧. جامع المقاصد، ج ١٢، ص ١٢٨؛ الشرح الصغير للدردير، ج ٢، ص ٣٧٥؛ تحرير المجلّة، ج ٥، ص ٥٣.

ويأتي تفصيل الكلام في هذا المبحث في باب النكاح.

نكاح المتعة

اتفق الفقهاء على أن المتعة (الزواج المؤقت) كان مباحاً في عهد الرسول ﷺ وزمان أبي بكر وشطر من خلافة عمر بن الخطاب؛ لوضوح دليله، وهو قوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾^١.

واختلفوا في نسخ حكمها: فذهبت الإمامية (الاثنا عشرية) إلى عدم تحقق النسخ^٢؛ لما يأتي من الأدلة.

وذهب فقهاء السنة وكذا الزيدية والإسماعيلية إلى تحقق النسخ في حكم المتعة^٣؛ لما يأتي من الروايات.

وبحثنا في هذه المسألة بصورة مفصلة، ويأتي بيانها في آخر باب النكاح في الجزء الخامس.

١٠. الرضاع

اتفق فقهاء المذاهب الإسلامية على المحرمات من الرضاعة؛ لوضوح دليلها، وهو قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ﴾^٤.

١. سورة النساء: ٢٤.

٢. اللمعة الدمشقية، ص ١٦٨؛ المسالك، ج ٧، ص ٤٢٧؛ نهاية المرام، ج ١، ص ٢٢١؛ الجواهر، ج ٣٠، ص ١٣٩ وما بعدها.

٣. الرسالة للشافعي، ص ٣٤٧؛ الأحكام ليحيى بن الحسين، ج ١، ص ٣٥١؛ دعائم الإسلام، ج ٢، ص ٢٢٨-٢٢٩؛ تحفة الفقهاء، ج ٢، ص ١١٩؛ روضة الطالبين، ج ٥، ص ٣٨٨؛ مواهب الجليل، ج ٥، ص ٨٥؛ كشاف القناع، ج ٥، ص ١٠٦؛ نيل الأوطار، ج ٦، ص ٢٦٨.

٤. سورة النساء: ٢٣.

ولكن اختلفوا في عدد الرضعات الناشرة للحرمة^١.

١. اختلف أرباب المذاهب في المقدار المحرم من الرضاع بين مقلِّ ومكثر: فبين من اكتفى بالمسمّى وقدره بما يفطر به الصائم. وهذا هو رأي مالك و أبي حنيفة وأصحابه والأوزاعي والليث بن سعد والثوري. قارن: المدونة الكبرى، ج ٢، ص ٤٠٥؛ المغني، ج ٩، ص ١٩٢؛ مغني المحتاج، ج ٣، ص ٤١٦؛ اللباب، ج ٣، ص ٣١. ولكن لا قائل بهذا من الإمامية. اللهم، إلا ما ينسب إلى ابن الجنيد الإسكافي من الاكتفاء بالتحريم برضعة واحدة، كما في تحرير المجلة، ج ٥، ص ٣٨-٣٩. وفي أخبارنا ما يشهد له، بل للأعم، من ذلك ما رواه محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عبد الجبار، عن علي بن مهزيار، عن أبي الحسن (عليه السلام): أنه كتب إليه يسأله عما يحرم من الرضاع، فكتب: «قليله وكثيره حرام». ومثله ما رواه عمر بن خالد عن زيد بن علي. انظر: الاستبصار، ج ٣، ص ١٩٤ و ١٩٦-١٩٧؛ التهذيب، ج ٧، ص ٣١٦-٣١٧. ولاحظ النوادر للراوندي، ص ١٦٧.

ولكن انعقد الإجماع بيننا على عدم نشر الحرمة بأقل من العشر، كما في تحرير المجلة، ج ٥، ص ٣٩. فقول: عشر رضعات كاملات متواليات.

قاله: الكلبي في الكافي في الفقه، ص ٢٨٥؛ والمفيد في المقنعة، ص ٥٠٢؛ وسالار في المراسم، ص ١٤٩؛ وابن البراج في المهذب، ج ٢، ص ١٩٠؛ وابن حمزة في الوسيلة، ص ٣٠١؛ وابن إدريس في السرائر، ج ٢، ص ٥٢٠؛ والعلامة الحلبي في المختلف، ج ٥٧، ص ٧، وفخر المحققين في الإيضاح، ج ٣، ص ٤٧؛ وابن فهد في المهذب البار، ج ٣، ص ٢٤١؛ والشهيد الأول في اللمعة الدمشقية، ص ١٧٧.

ونسب إلى ابن أبي عقيل في المختلف، ج ٧، ص ٥، وإلى الأشهر في المستند، ج ١٦، ص ٢٤٥. وقيل: خمسة عشر رضعة.

قاله: الطوسي في الاستبصار، ج ٣، ص ١٩٣ و ١٩٤؛ والتهذيب، ج ٧، ص ٣١٤-٣١٥؛ والنخلاف، ج ٥، ص ٩٥؛ والمبسوط، ج ٤، ص ٢٠٤؛ والنهية، ص ٤٦١؛ وابن إدريس في السرائر، ج ٢، ص ٥٥١؛ والعلامة الحلبي في التحرير، ج ٢، ص ٩؛ والكركي في جامع المقاصد، ج ١٢، ص ٢١٧؛ والشهيد الثاني في الروضة البهية، ج ٥، ص ١٦٠؛ والمحدث الكاشاني في مفاتيح الشرائع، ج ٢، ص ٥٣٧؛ والفاضل الهندي في كشف اللثام، ج ٧، ص ١٣٦؛ والأنصاري في كتاب النكاح، ص ٣٠٨.

ونسب إلى الأكثر في كنز العرفان، ج ٢، ص ٢٣٢.

وتوجد أقوال أخرى في المسألة:

(منها): الاكتفاء في التحريم بخمس رضعات، وأما دونها فلا تحرم شيئاً.

ويأتي تفصيلها في مباحث باب النكاح في الجزء الخامس.

١١. الطلاق

اتفق فقهاء المذاهب الإسلامية على مشروعية الطلاق؛ لوضوح دليبه في الكتاب والسنة.

وإنما وقع الخلاف بينهم في شروط صحته:

أ - ذهب الإمامية إلى عدم وقوع طلاق المكره والسكران؛ لعدم توفّر النية والاختيار^١، بخلاف [بعض] أعاضم فقهاء السنة، حيث إنهم يرون صحّة طلاق السكران والمكره إذا ما توفّرت شروطهما^٢.

→

وقد نسب هذا القول إلى الشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه.

و (منها): الاكتفاء في التحريم بثلاث رضعات فما فوقها، وأمّا دونها فلا.

نسب هذا القول إلى أبي ثور وأهل الظاهر.

قارن: الخلاف، ج ٥، ص ٩٦؛ مقدّمات ابن رشد، ج ٢، ص ٣٧٨؛ المغني، ج ٩، ص ١٩٣ و ١٩٦؛ مغني المحتاج، ج ٣، ص ٤١٦؛ تكملة المجموع، ج ١٨، ص ٢١٠ و ٢١٣ و ٢١٦ و ٢١٧.

١. الانتصار، ص ٣٠٣ و ٣٠٤؛ الخلاف، ج ٤، ص ٤٧٨ و ٤٨٠؛ كشف اللثام، ج ٨، ص ٨ و ٣٤٨؛ تحرير المجلّة، ج ٥، ص ٨٥.

٢. بالنسبة إلى طلاق المكره فالمجوز فيه أبو حنيفة وأصحابه دون باقي الفقهاء. راجع: المبسوط للسرخسي، ج ٢٤، ص ٤٠؛ المغني، ج ٨، ص ٢٥٩-٢٦٠؛ تبين الحقائق، ج ٢، ص ١٩٤-١٩٥؛ عمدة القاري، ج ٢٠، ص ٢٥٠؛ جواهر العقود، ج ٢، ص ١٠٦؛ مواهب الجليل، ج ٥، ص ٣١٦؛ مغني المحتاج، ج ٣، ص ٢٨٩-٢٩٠؛ السراج الوهّاج، ص ٤١٢؛ اللباب، ج ٢، ص ٢٢٦؛ تكملة المجموع، ج ١٧، ص ٦٦-٦٧.

وبالنسبة إلى طلاق السكران راجع: المدوّنة الكبرى، ج ٣، ص ٢٤ و ٣٠ و ٢٠٩؛ تحفة الفقهاء، ج ٢، ص ١٩٥؛ المغني، ج ٨، ص ٢٥٥-٢٥٦ و ٣٤٨؛ جواهر العقود، ج ٢، ص ١٠٦؛ مغني المحتاج، ج ٢، ص ٥؛ تكملة المجموع، ج ١٧، ص ٦٣. وراجع كذلك: الأحوال الشخصية لمحمّد محيي الدين، ص ٢٥٩؛ الأحوال الشخصية لأبي زهرة، ص ٢٨٩.

ب - لا يقع الطلاق بالكنايات عند الإسماعيلية والإمامية^١، وتعتبر الإمامية الطلاق ثلاثاً متفرقة في مجلس واحد وكذلك الطلاق ثلاثاً بكلمة واحدة طلاقاً واحداً فقط^٢، وغيرهم لا يعتبرون ذلك^٣.

ج - ذهبت الإمامية والإسماعيلية إلى اعتبار حضور الشاهدين عند الطلاق^٤، ودليلهم في ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾^٥، ولكن فقهاء أهل السنة اختاروا بأن الآية تفيد الندب ولا تفيد وجوب حضور الشاهدين حين الطلاق^٦.
وبأتي تفصيل الكلام فيه في باب الطلاق في الجزء الخامس.

١٢. الوصية

هنا أمور:

١. الشرائع، ج ٣، ص ٥٨٣؛ الإيضاح، ج ٣، ص ٣٠٨؛ غاية المرام، ج ٣، ص ١١٢؛ جامع المقاصد، ج ١٢، ص ٤٦٠.
- ولأهل السنة الذين يرون وقوع الطلاق بالكناية راجع: المغني، ج ١٠، ص ٢١٤؛ الإنصاف، ج ٨، ص ٤٨٠؛ الإقناع للشربيني، ج ٢، ص ١٠١؛ مغني المحتاج، ج ٣، ص ٢٨٤.
٢. الناصريات، ص ٣٤٨؛ الخلاف، ج ٤، ص ٤٥٠؛ المبسوط، ج ٥، ص ٦؛ النهاية، ص ٥١٢؛ المهذب، ج ٢، ص ٢٧٦؛ السرائر، ج ٢، ص ٦٧٨.
٣. المبسوط للسرخسي، ج ٦، ص ٤-٣ و ٨٨؛ التهذيب في فقه الإمام الشافعي، ج ٦، ص ٣٤؛ بحر المذهب، ج ١٠، ص ١٦١-١٦٠؛ المغني، ج ٨، ص ٢٤٠-٢٤١؛ تبيين الحقائق، ج ٢، ص ١٩٠ و ٢١٣؛ البحر الزخار، ج ٤، ص ١٥٢؛ الإرشاد للأقفهسي، ج ١، ص ٥٣٧؛ مجمع الأنهر، ج ١، ص ٣٩٩؛ الفتاوى الهندية، ج ١، ص ٣٥٢؛ العدة للصنعاني، ج ٤، ص ١٤١.
٤. الانتصار، ص ٢٩٩-٣٠٠؛ الخلاف، ج ٤، ص ٤٥٣-٤٥٤؛ تحرير المجلة، ج ٥، ص ٨٧.
٥. سورة الطلاق: ٢.
٦. المبسوط للسرخسي، ج ٦، ص ١٩؛ المغني، ج ٨، ص ٤٨٢؛ مغني المحتاج، ج ٣، ص ٣٣٦؛ إغاثة الطالبين، ج ٤، ص ٣٦؛ فقه السنة، ج ٢، ص ٢٥٧.

- أ - الوصية في الفقه الإسلامي: تصرف مضاف إلى ما بعد الموت^١، وتكون في حضور شاهدين شفاهاً أو كتابةً، ونصابها مقدار ثلث التركة.
- ب - يشترط أن يكون الموصي عاقلاً وبالغاً عند أهل السنة^٢، وعند الإمامية تجوز وصية الصبي وتنفذ إذا كانت في أمور الخير^٣.
- ج - تجوز وصية السفه عند الشافعية والمالكية والحنفية^٤، وأما الحنابلة فتجوز وصيته إذا كانت تتعلق بماله، ولا تجوز إذا كانت تتعلق بتعيين وصي على أولاده^٥، وعند الإمامية لا تجوز وصية السفه بماله، وتجوز وصيته المتعلقة بتعيين وصي على أولاده^٦.
- د - لا تصح وصية الهازل والمكروه والسكران عند الحنفية والإمامية^٧.
- هـ - لا تجوز الوصية لو ارث لدى المذاهب الأربعة وأكثر الزيدية والإسماعيلية إلا إذا أذن الورثة الآخرون^٨. ولكن أكثر الإمامية يقول بجواز الوصية للوارث إذا لم تتعد ثلث التركة^٩، ولا يشترط رضا باقي الورثة، ويفسرون حديث:

١. فتح الوهاب، ج ٢، ص ٣٢؛ الإقتاع للشريبي، ج ٢، ص ٦٢؛ إعانة الطالبين، ج ٣، ص ٢٥٥؛ نهاية المحتاج، ج ٦، ص ٩٨.
٢. إعانة الطالبين، ج ٣، ص ٢٣٦؛ فقه السنة، ج ٣، ص ٥٩٣.
٣. إرشاد الأذهان، ج ١، ص ٤٦٣؛ التحرير، ج ٣، ص ٣٣٦؛ العروة الوثقى (مع تعليقات عدة من الفقهاء)، ج ٥، ص ٦٦١؛ تحرير المجلة، ج ٥، ص ١٢٣؛ مصباح الفقاهة، ج ٢، ص ٥٤١-٥٤٢.
٤. المبسوط للسرخسي، ج ٢٤، ص ١٦٨؛ بداية المجتهد، ج ٢، ص ٧٢؛ نهاية المحتاج، ج ٤، ص ٢٢٥؛ تكملة المجموع، ج ١٥، ص ٤٠٩-٤١٠.
٥. التسهيل في الفقه، ص ١٣٢؛ دليل الطالب، ص ١٧٥.
٦. التحرير، ج ٣، ص ٣٣٧؛ الدروس، ج ٢، ص ٢٩٩؛ التنقيح الرائع، ج ٢، ص ٣٧٦؛ تحرير المجلة، ج ٥، ص ١٢٣.
٧. بدائع الصنائع، ج ٧، ص ٣٣٥؛ الفقه على المذاهب الخمسة، ج ٢، ص ٤٦٤-٤٦٥.
٨. المحلى، ج ٩، ص ٣١٦؛ المبسوط للسرخسي، ج ٢٧، ص ١٥٥؛ المغني، ج ٦، ص ٢٢٢ و ٤١٨-٤٢٠؛ روضة الطالبين، ج ٥، ص ١٨٧؛ عمدة القاري، ج ١٤، ص ٣٨٣٧؛ فتح الوهاب، ج ٢، ص ٢٢؛ مواهب الجليل، ج ٨، ص ٥٢٠؛ سبل السلام، ج ٣، ص ١٠٦؛ تكملة المجموع، ج ١٥، ص ٤٢٢ و ٤٢٣؛ نيل الأوطار، ج ٦، ص ١٥٢؛ الشرح الكبير لأبي البركات، ج ٤، ص ٢٣٦.
٩. الخلاف، ج ٤، ص ١٣٥؛ المبسوط، ج ٣، ص ٢٩٨؛ السرائر، ج ٣، ص ١٨٦؛ المسالك، ج ٦، ص ٢١٧؛ جامع المدارك، ج ٤، ص ٥٨.

«لا وصية لوارث»^١ بأنه لا يجوز ذلك إذا كانت الوصية أكثر من ثلث التركة^٢.
و - للموصي حق الرجوع من وصيته مادام حياً، وللموصى له أن يقبل الوصية أو يردّها. وترى الأحناف والإمامية بأنّ الأصل في ذلك هو قبول الموصى له أو ردّه الوصية بعد موت الموصي^٣.

وعلى رأي فقهاء أهل السنة تبطل الوصية إذا مات الموصى له قبل الموصي^٤، وعند الإمامية تنتقل الوصية إلى ورثة الموصى له إذا مات قبل موت الموصي، ويقتسمون الموصى به فيما بينهم إذا قبلوا الوصية^٥.

يأتي تفصيل الكلام في هذه المسألة في باب الوصية في الجزء السادس.

١٣. الميراث

اتفق الجميع على الفرائض التي وردت في القرآن الكريم.

واختلفوا في موارد:

-
١. دعائم الإسلام، ج ٢، ص ٣٥٨ و ٣٥٩؛ الفقيه، ج ٤، ص ١٩٤؛ الاستبصار، ج ٤، ص ١١٣؛ وسائل الشيعة، ج ١٩، ص ٢٩٠ و ٢٩٦.
 ٢. انظر: الفقيه، ج ٤، ص ١٩٤؛ الاستبصار، ج ٤، ص ١١٣.
 ٣. للإمامية راجع: المهذب، ج ٢، ص ١١٧؛ الغنية، ص ٣٠١؛ السرائر، ج ٣، ص ١٨٤-١٨٥؛ بلغة الفقيه، ج ٤، ص ٢١-٢٢ و ١٧٥.
 - وللأحناف انظر: تحفة الفقهاء، ج ٣، ص ٢٠٦؛ بدائع الصنائع، ج ٧، ص ٣٣٣.
 ٤. المدونة الكبرى، ج ٦، ص ٧٣؛ المبسوط للسرخسي، ج ٢٩، ص ٢٤؛ بدائع الصنائع، ج ٧، ص ٣٣٢؛ روضة الطالبين، ج ٥، ص ١٣٦؛ الإنصاف، ج ٧، ص ٢٠٤؛ مواهب الجليل، ج ٨، ص ٥١٨؛ تكملة المجموع، ج ١٥، ص ٤٣٠.
 ٥. المراسم، ص ٢٠٧؛ المبسوط، ج ٤، ص ٣١-٣٢؛ كشف الرموز، ج ٢، ص ٧٧-٧٨؛ الإيضاح، ج ٢، ص ٤٩٧؛ المهذب البارع، ج ٣، ص ١١٣-١١٤؛ الدروس، ج ٢، ص ٢٩٧؛ جامع المقاصد، ج ١٠، ص ١٦-١٧؛ كتاب الوصايا للأنصاري، ص ٣٢؛ تحرير المجلة، ج ٥، ص ١٢٩-١٣٠.

أ- ميراث العصبية

والمراد من العصبية هم أقرباء الميِّت من الإخوة وأعمامه. وقال فقهاء أهل السنّة حول ميراث العصبية: إنّ التركة الباقية من سهام ذوي الفروض تعطى للعصبية، وإذا لم يكن هناك صاحب فرض أو عصبية فتعطى إلى ذوي الأرحام^١. وأمّا الإمامية فأنكروا الميراث بالعصبية، ويرون الميراث بأصحاب الفروض والقرباة، دون فرق بين قرابة الرجال والنساء، فكما يختصّ الابن المنفرد بالميراث، كذلك تختصّ به البنت المنفردة^٢.

وبعبارة أوضح: ما يبقى من التركة بعد الفروض يعطى للعصبية على ما قال به فقهاء أهل السنّة، ويرد إلى أصحاب الفروض، ما خلا الزوج والزوجة، على ما قالت به الإمامية^٣.

مراتب الإرث عند الإمامية

جعلت الإمامية الوارثين ذكوراً وإناثاً على مراتب ثلاث:

١. الأبوان والأولاد وإن نزلوا.
٢. الأخوة والأخوات وإن نزلوا، والأجداد والجدّات وإن علوا من جميع الجهات.
٣. الأعمام والعّمات والأخوال والخالات من أيّ جهة كان وأولادهم. ومتى وجد واحد أو واحدة من المرتبة القريبة حجب عن الإرث كلّ من كان في المرتبة البعيدة^٤.

١. الاستذكار، ج ٥، ص ٣٦٠-٣٦١؛ المبسوط للسرخسي، ج ٢٩، ص ١٤٣؛ بدائع الصنائع، ج ٢، ص ٢٤١؛ المغني، ج ٧، ص ١٩؛ فتاوى السبكي، ج ٢، ص ٢٤٨؛ تكملة المجموع، ج ١٦، ص ٩٧.

٢. الانتصار، ص ٥٥٢-٥٥٣ و ٥٥٩؛ المبسوط، ج ٤، ص ٦٩؛ التنقيح الرائع، ج ٤، ص ١٥٢-١٥٦؛ المهذب البارع، ج ٤، ص ٣٧١؛ الجواهر، ج ٣٩، ص ١٠٠-١٠٥؛ تفصيل الشريعة (الطلاق والمواريث)، ص ٣٨١ و ٣٨٣.

٣. راجع المصادر المتقدّمة في الهامش السابق.

٤. التحرير، ج ٣، ص ٣٧١؛ المسالك، ج ٥، ص ٣٥٢؛ الحدائق، ج ٢٢، ص ٥٥٨؛ فقه الإمام جعفر الصادق، ج ٦، ص ٢١٠؛ كتاب الطهارة للخوئي، ج ٨، ص ٦١.

فعلى ما ذكرنا إذا توفي شخص وخلف أخاً وبنثاً، فإنّ الإمامي يقول بلزوم إعطاء البنت نصف تركة الميِّت فرضاً ونصفه الآخر ردّاً، وعدم إعطاء الأخ - والذي هو عمّ البنت - شيئاً؛ لكونه من الطبقة المتأخّرة عن الأبناء وإن نزلوا^١.

وأما السنّة فقد ذهبوا إلى إعطاء البنت نصفها وإعطاء العمّ ما فضل من تركة الميِّت؛ لأنّه من عصبته، فهو يمنع البنت ما يزيد عن سهمها^٢.

فلو فرضنا كون المتوفّي سنياً والبنت أيضاً كذلك، ولكن كان العمّ إمامياً فيحقّ للعمّ أخذ النصف الباقي وإن كان لا يستحقّه بحسب مذهبه؛ لأنّه حقّ البنت ردّاً؛ وذلك لاعتقادهم به.

وكذا لو مات شخص وخلف بنتان وصاعداً، وكان له أخ أو عمّ، أو ابن أخ، أو ابن عمّ، فقد ذهب فقهاء السنّة إلى أنّ الثلثين [للبنّتين] والثلث الآخر للأخ أو للعمّ، أو ابن الأخ أو ابن العمّ^٣.

وأما الإمامية فقد ذهبوا إلى أنّ المال كلّهُ للبنّتين، الثلثان بالفرض، والباقي بالردّ^٤. فعليه لو كان أحد هؤلاء من الإمامية يأخذ الثلث الباقي ولو كان خلاف ما يقتضيه مذهبه؛ لأنّه حقّ للبنّتين ردّاً؛ وذلك لأنّهم يدينون به.

وهكذا الحال في جميع العصبه لو كانوا من الإمامية، فيأخذون ما يصلون من الميراث؛ لقوله عليه السلام: «ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم»^٥، والتعصيب هو مذهب أهل السنّة.

١. بحوثه فقهية للحلي، ص ٣٠٩؛ منهاج الصالحين للسيستاني، ج ١، ص ٤٥٧.

٢. تكملة المجموع، ج ١٥، ص ٤٧٨.

٣. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج ٤، ص ٤٧٠-٤٧١.

٤. القواعد الفقهية للبحروردی، ج ٣، ص ١٨٨.

٥. عوالي اللئالي، ج ٣، ص ٥١٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢٦، ص ٣٢٠.

ب - ميراث الزوجة

في ميراث الزوجة وقع الخلاف بين الإمامية وغيرهم في إرث الزوجة، فقد ذهب فقهاء السنّة إلى توريث الزوجة عن جميع ما تركه الزوج نقوداً أو عروضاً أو أراضي مملوكة أو غيرها^١.

ولكن الإمامية قد ذهبوا إلى التفصيل في إرثها:

وهو أنّه تارةً يكون لها ولد، وأخرى لا.

وعلى الثاني: فلا ترث من الأرض لا عيناً ولا قيمة، وأمّا البناء والأشجار والنخيل ونحوها بما هو ثابت في الأرض، فهي ترث من قيمتها لا عينها.

وعلى الأول: فقد وقع الخلاف بين الأصحاب في ذلك، فألحقه بعض منهم بغير ذات الولد في أنّها لا ترث إلا من القيمة، وبعض الآخر منهم لم يلحقها به، بل قال بلزوم إعطائها من الميراث ما تشترك به مع الغير عيناً وقيمة^٢.

فالإلزام إنّما يجري بالنسبة إلى الزوجة إذا لم يكن لها ولد، فإنّ أهل السنّة يحكمون بأنّها تورثها، ولكن الإمامية لا يورثونها من العين، فلو كانت الزوجة من الإمامية ومات زوجها المفروض كونه من أهل السنّة فإنّها - وبقاعدة الإلزام - تأخذ من الأرض؛ نظراً إلى إلزامهم بما يدينون به.

وهكذا الحال في ذات الولد لو كانت تقلد مجتهداً إمامياً يرى إلحاقها بمن لم يكن لها ولد من حيث الميراث، فإنّها أيضاً تلزمهم بالأخذ بالميراث.

١. تكملة المجموع، ج ١٦، ص ٧٠-٧١.

٢. بحوث فقهية للحلي، ص ٣١١.

ولاحظ: الانتصار، ص ٥٨٥؛ الشرائع، ج ٤، ص ٨٢٤؛ الروضة البهية، ج ٨، ص ١٧٢-١٧٧؛ كفاية الأحكام، ج ٢، ص ٨٢٢؛ مفاتيح الشرائع، ج ٣، ص ٣٢٨-٣٢٩؛ الجواهر، ج ٨، ص ٤٤٧؛ الرسائل الفقهية للخاجوي، ج ٢، ص ٣١-٥٥.

ولنا بحث مفصّل في إرث الزوجة، نشرناه في كتاب الفقه الاجتهادي وشرائط تحوّل الزمان.

ج- العول^١

وهو في الاصطلاح عبارة عن: زيادة سهام الورثة على الحصص المفروضة في تركة الميّت^٢، كما في الزوج والبنات والأبوين، فللزوج الربع وللبنات الثلثان وللأبوين السدسان، وهذه السهام كما ترى سبعة أسداس ونصف سدس، إلا أنّ مجموع التركة لا يزيد على ستّة أسداس.

وكيف كان، فقد وقع الخلاف فيه بين الإمامية وغيرهم من المذاهب الإسلاميّة في ذلك.

نظر الإمامية في العول

ذهب [فقهاء] الإمامية إلى أنّ النقص يقع على ذي الفرض الواحد كالبنات دون ذي الفريضتين كالزوج^٣.

-
١. قد ذكروا في وجه تسمية هذا القسم عولاً ما يلي:
 ١. ميل الفريضة بالجور على الورثة؛ لنقصان سهامهم الأصلية.
 ٢. كونه من عال الرجل إذا كثرت عياله؛ لكثرة السهام فيهم.
 ٣. كونه من عال إذا غلب؛ لغلبة أهل السهام بعضهم على بعض.
 ٤. كونه من عالته الناقاة ذنبها إذا رفعت؛ لارتفاع الفرائض على أصلها بزيادة السهام.
 ٥. كونه من الميل، ومنه قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَذْنَىٰ آلًا تُعُولُوا﴾ (سورة النساء: ٣). (المؤلف).
 - راجع: الروضة البهية، ج ٨، ص ٨٧؛ روضة المتّقين، ج ١١، ص ١٩٣؛ ملاذ الأخيار، ج ١٥، ص ١٩٤؛ مرآة العقول، ج ٢٣، ص ١٢١.
 ٢. المغني، ج ٧، ص ٢٥؛ الجواهر، ج ٣٩، ص ١٠٦؛ إعانة الطالبين، ج ٣، ص ٢٨٢.
 ٣. الانتصار، ص ٥٦١؛ الخلاف، ج ٤، ص ٧٣؛ مجمع الفائدة، ج ١١، ص ٣٥٨ و٥٥٩؛ الجواهر، ج ٣٩، ص ٩٦ و١٠٥ وما بعدها.

نظر أهل السنّة في العول

ذهب فقهاء أهل السنّة إلى أنّ النقص يقع على الجميع بالنسبة، فيحسب الزيادة نقصاً في سهام جميع الورثة بالنسبة، أي: ينقص من كلّ حسب سهمه^١. ففي المثال المتقدّم تكون السهام قد زادت ربعاً على الفريضة، فينقصون عن سهم كلّ وارث خمسا، فإذا فرض مجموع تركة الميّت (٦٠) مثلاً، فسهم هؤلاء تبلغ (٧٥)، فينقص من الزوج (٣) ومن البنات (٨) ومن الأبوين (٤)؛ لأنّ سهم الزوج كان (١٥) والبنات (٤٠) والأبوين (٢٠)، فعند ذلك يعدل التقسيم بنظر أهل السنّة. ولكن بنظر الإمامية في المثال المذكور للزوج ربع التركة وهو (١٥) وللأبوين (٢٠)، والباقي - وهو (٢٥) - للبنات، فالنقص يقع على ذي فرض واحد - وهو البنات - بمقدار ما أخذ الزوج من الربع. ولو أبدل عن الزوج بالزوجة وقع النقص على البنات بمقدار ما أخذ الزوجة من الثمن.

وكيف كان، فلمّا كان من مذهب أهل السنّة هو وقوع النقص على الجميع، فلو توقّفت السنّة وتركت زوجاً وبنات وأبوين، وفرضنا أنّ البنات من الإمامية، جاز لهنّ أخذ الزيادة عن (٢٥) - وهو (٣٢) - بعد توزيع (١٥) الناقص على الجميع بالنسبة على ما تقدّم تفصيله؛ ذلك لما يدينون به وإن كان مقتضى مذهبهم عدم جواز ذلك لهنّ. ويأتي البحث حول هذه المسألة بصورة مفصّلة في كتاب الإرث.

د - إرث المسلم من الكافر

ذهب فقهاء أهل السنّة والزيدية والإسماعيلية إلى أنّ اختلاف الدين مانع من الإرث، فلا توارث بين المسلم وغير المسلم^٢.

١. التنف في الفتاوى، ج ٢، ص ٨٥١-٨٤٩؛ المبسوط للسرخسي، ج ٢٩، ص ١٦١؛ المغني، ج ٧، ص ٢٦ و٣١؛ روضة الطالبين، ج ٥، ص ٦١؛ البحر الزخار، ج ٦، ص ٣٥٦؛ تكملة المجموع، ج ١٥، ص ٤٨٢ و٤٨٣، ص ٩٤؛ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج ٤، ص ٤٧٤ و٤٧٨؛ إغاثة الطالبين، ج ٣، ص ٢٨٢.
٢. المدوّنة الكبرى، ج ٣، ص ٣٨٩؛ المبسوط للسرخسي، ج ١٠، ص ١٠٢، و١١، ص ٤٩، و٢٦،

وعند الإمامية يرث المسلم قريبه غير المسلم، ولكن لا يرث غير المسلم قريبه المسلم^١.

١٤. الحجب

اختلف فقهاء المذاهب الإسلامية في الحجب، فالأب كالابن في الحجب عند الإمامية، ولا يرث الجد ولا الجدات إذا كان الأب حياً عندهم. وأما لدى غيرهم من المذاهب فإنَّ أمَّ الأمِّ ترث سدس التركة مع الأب إذا ماتت الأم. والأمُّ كالأب عند الإمامية فهي تحجب الأخوة والأخوات والأجداد والجدات. وأما عند فقهاء أهل السنة فالأمُّ تحجب الجدات، ولكن لا تحجب الأجداد والأخوة والأعمام.

وعند الإمامية البنت كالابن تحجب ولد الولد، سواء كان من جهة البنت أم من جهة الابن، وكذلك تحجب الأعمام. وأما عند فقهاء أهل السنة فالبنت الواحدة لا تحجب ابن الابن ولا بنات الابن، وتحجب البنات أو أكثر بنات الابن^٢. ويأتي بيان جميع ذلك في كتاب الإرث، فانتظر.

→

ص ١٧، وج ٢٧، ص ٨١، وج ٢٩، ص ١٩٥؛ المغني، ج ٦، ص ٤٣١؛ شرح الأزهار، ج ٢، ص ٤٧٢؛ فتح الوهاب، ج ٢، ص ١٤؛ الإقناع للشرييني، ج ٢، ص ٤٧؛ كشاف القناع، ج ٤، ص ٥٧٢؛ سبل السلام، ج ٣، ص ٩٨؛ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج ٤، ص ٤١٧؛ نيل الأوطار، ج ٩، ص ١٩٤. ١. الشرائع، ج ٤، ص ٨١٤؛ الجامع للشرائع، ص ٥٠٢؛ إرشاد الأذهان، ج ٢، ص ١٢٦؛ تبصرة المتعلمين، ص ٢٢٦؛ مفاتيح الشرائع، ج ٣، ص ٣١١. ٢. للإمامية لاحظ: الانتصار، ص ٥٨٠-٥٨١؛ الخلاف، ج ٤، ص ٣٩؛ المبسوط، ج ٤، ص ٨١؛ الوسيلة، ص ٣٨٢؛ الغنية، ص ٣١٣ و ٣٢٥؛ قواعد الأحكام، ج ٣، ص ٣٥٥؛ كفاية الأحكام، ج ٢، ص ٨٠٨. ولأهل السنة راجع: المبسوط للرخسي، ج ٢٩، ص ١٤٥ و ١٤٨ و ١٥٩ و ١٦٩؛ بداية المجتهد، ج ٢، ص ٢٨٦-٢٨٨؛ المغني، ج ٧، ص ٦٤-٦٦؛ روضة الطالبين، ج ٥، ص ٢٦-٢٩؛ الإقناع للشرييني، ج ٢، ص ٤٨؛ تكملة المجموع، ج ١٦، ص ٧٢ و ٨٢ و ٨٦ و ٩٠.

ينبغي هنا بيان أمر

وهو أنه يأتي بيان الفرق بين الإمامية و أهل السنة في إرث العصبية وهو أقرباء الأب والأم، حيث سنذكر نماذج كثيرة في كتاب الإرث.

١٥. الخمس

لم يختلف أحد من الفقهاء وعلماء المذاهب الإسلامية في وجوب الخمس في الغنائم؛ لوضوح دليله، وهو قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^١.

وإنما وقع الخلاف بينهم في أن المراد من الغنيمة المعنى الخاص منها، وهو: ما يفوز به الإنسان من طريق الحرب مع الكفار، أو يكون المراد منها المعنى العام، وهو: ما يفوز به الإنسان، سواء حصل من طريق القتال أم من طريق التجارة والكنز والمعدن والغوص ونحو ذلك.

اختار القول الأول فقهاء الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية^٢، واختار القول الثاني فقهاء الإمامية^٣.

وسبب هذا الخلاف هو كون الدلائل نظرية، والاختلاف في المسائل النظرية أمرٌ طبيعي.

ويأتي الكلام عنه في الجزء الثالث.

١. سورة الأنفال: ٤١.

٢. مختصر المزني، ص ١٤٧؛ أحكام القرآن للجصاص، ج ٣، ص ٦٠-٦٢؛ المبسوط للسرخسي، ج ٣، ص ١٧ وج ١٠، ص ٨؛ بداية المجتهد، ج ١، ص ٣١٣؛ المغني، ج ٢، ص ٥٨٢، وج ٧، ص ٢٩٧؛ البحر الرائق، ج ٥، ص ١٤٨-١٤٩؛ تكملة المجموع، ج ١٩، ص ٣٥٤ و٣٦٩ و٣٧٣.

٣. الانتصار، ص ٢٢٥؛ الغنية، ص ١٢٨-١٢٩؛ المعتمد، ج ٢، ص ٦١٩-٦٢٣؛ التنقيح الرائع، ج ١، ص ٥٨٤؛ زبدة البيان، ص ٢٠٨؛ غنائم الأيام، ج ٤، ص ٣١٤.

النتيجة

لا شك أنّ المذاهب الفقهيّة الإسلاميّة من الإمامية والحنفيّة والمالكيّة والشافعيّة والحنبليّة وغيرها تشكّل وحدة كاملة؛ لأنّ المصادر الأصليّة عند جميعهم هي الكتاب والسنة، لكن الاختلاف إنّما يكون في المنهج، حيث إنّ بعضهم يسلكون منهجاً يخالف منهج بعض الآخر في تفسير بعض الآيات وفي قبول صحّة بعض الأحاديث.

ومن الجدير بالذكر أنّ نشير إلى أنّ هناك اختلافات كثيرة ناجمة من الاختلاف بحسب الاجتهاد والبيئة والظروف وشروط الزمان، وهذه الاختلافات قد تكون بين فقهاء السنّة أنفسهم، كما تكون بين فقهاء الإمامية. وهذا الاختلاف بين الفقهاء في المسائل الفرعية ليس خطراً على المسلمين، وإنّما يكون خطراً إذا صار سبباً للنزاع الذي حذّر الله تعالى منه بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾^١، أو صار موجباً للتفرقة التي نهى الله عنها بقوله: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا﴾^٢.

٢٠. عوامل اختلاف الرؤى بين الفقهاء في مقام استنباط الحكم الشرعي من الأدلّة الاجتهادية

إنّ العلل والأسباب التي أوجبت نشوء المذاهب الإسلاميّة كانت على أثر اختلاف الفقهاء في المسائل النظرية الفرعية في مقام الاستنباط، وهي عبارة عمّا يلي:

١. الاختلاف في بعض المباني والمصادر الاجتهادية.

إذ لم يتفق رأي جميع فقهاء المسلمين على اعتبار جميع المباني والمصادر التي تحققت بعد عصر التشريع، بل وقع الخلاف بينهم في بعضها. ومن المناسب هنا أن أذكر نماذج من ذلك:

١. سورة الأنفال: ٤٦.

٢. سورة آل عمران: ١٠٣.

(منها): الاستحسان.

فإنَّ أبا حنيفة يعتبر الاستحسان من مصادر التشريع، في حين أنَّ محمَّد بن إدريس الشافعي والإمامية والظاهرية والأوزاعية والثورية لا يعتبرونه منها^١. وإنَّ الإمام الشافعي قد ألَّف كتاباً في إبطال الاستحسان ونقده ضمن عبارات لاذعة، حيث قال: «الاستحسان تلذذ، ومن استحسَن فقد شرَّع»^٢، أراد أن يكون شارعاً، أي المجتهد.

و(منها): المصالح المرسلة.

فإنَّ مالك بن أنس يعتبر المصالح المرسلة، وقد تبنَّاها كأصل للتشريع، والإمامية والحنفية والليثية والثورية والأوزاعية لم يقبلوها على إطلاقها، وأحمد بن حنبل علَّق قبولها في الحالات الضرورية^٣.

و(منها): قاعدة الاستصلاح.

فهي معتبرة عند أتباع المذهب الحنفي، وهم الذين أسَّسوه بعنوان أصل التشريع، وغير معتبرة عند غيرهم^٤.

و(منها): العرف.

١. المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، ص ٩٢؛ الفقه المقارن لكبارة، ص ٤٨؛ التعريف بالفقه الإسلامي والنظريات الفقهية، ص ١٢١؛ المدخل إلى دراسة الفقه الإسلامي، ص ١٠٠؛ تاريخ التشريع الإسلامي لمعوض وعبد الموجود، ج ٢، ص ٨٢؛ فلسفة التشريع في الإسلام، ص ١٩٠-١٩٣؛ الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٣٦٣.

٢. الأم، ج ٧، ص ٣٧٣؛ الرسالة للشافعي، ص ٥٠٧؛ البحر المحيط للزركشي، ج ٤، ص ٣٨٦.

٣. فلسفة التشريع في الإسلام، ص ١٩٤-١٩٦؛ تاريخ التشريع الإسلامي لمعوض وعبد الموجود، ج ٢، ص ١١٧؛ المدخل إلى دراسة الفقه الإسلامي، ص ١٠٨؛ التعريف بالفقه الإسلامي والنظريات الفقهية، ص ١٢٣؛ الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٣٨٤.

٤. لا يخفى أنَّ الاستصلاح هو اصطلاح مرادف للمصالح المرسلة عند بعضهم، وقد تقدّمت المصادر، فراجع.

فإنَّ الإمامَ أبا حنيفة أسَّسه واعتبره من المصادر التشريعية، في حين أنَّ كثيراً من الفقهاء لم يعتبروه على إطلاقه، بل اعتبروه مع شروط معيَّنة^١.

٢. الخلاف في شروط الأدلة.

ومن ذلك: أنَّ أبا حنيفة - وذلك على ما هو المعروف - يعتبر التواتر من الشروط في اعتبار الخبر،^٢ ولكن الشافعي ومالك وفقهاء الشيعة الإمامية - عدا الشريف المرتضى^٣ - وأحمد بن حنبل لا يرونه شرطاً من شروط اعتباره، بل اعتبروا في اعتباره الوثوق ولو كان من أخبار الآحاد،^٤ وحتى أحمد بن حنبل كالأخباريين من الإمامية، لم يعتبر في اعتبار الخبر لا التواتر ولا الوثوق والاطمئنان^٥.

٣. الخلاف في نوعية الدليل.

إنَّ أئمة المذاهب اتفقوا على اعتبار قياس الأولوية والمنصوص العلة، وإنَّما وقع الخلاف بينهم في نوع خاص من القياس، وهو قياس التمثيل والتشبيه، وقد ذهب الحنفيَّة والنخعية وابن أبي ليلى إلى اعتباره من مصادر التشريع^٦، ولكن فقهاء الإمامية والظاهرية والثورية والأوزاعية ذهبوا إلى عدم اعتباره من مصادره^٧.

١. الفقه المقارن لكبارة، ص ٤٩؛ المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، ص ٩٤؛ التعريف بالفقه الإسلامي والنظريات الفقهية، ص ١٢٩؛ الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٤٢٤.

٢. المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، ص ٩٣؛ التعريف بالفقه الإسلامي والنظريات الفقهية، ص ١٠٦؛ تاريخ التشريع الإسلامي لمعوض وعبد الموجود، ج ٢، ص ٨١.

٣. الانتصار، ص ١٢٠ و ١٣٨ و ١٨٢ و ٢٣٥ و ٣٠٥ و ٣١١ و ٣٤٤ و ٣٧٦؛ رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢١ وما بعدها.

٤. تاريخ التشريع الإسلامي لمعوض وعبد الموجود، ج ٢، ص ١٠٨؛ فلسفة التشريع في الإسلام، ص ١٧٢؛ الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٢٠٥ وما بعدها.

٥. المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، ص ١٩٧؛ الفقه المقارن لكبارة، ص ٥٨.

٦. فلسفة التشريع في الإسلام، ص ١٨٣؛ تاريخ التشريع الإسلامي لمعوض وعبد الموجود، ج ٢، ص ٨١-٨٢؛ التعريف بالفقه الإسلامي والنظريات الفقهية، ص ١١٧؛ المدخل إلى دراسة لمذاهب الفقهية، ص ٩٤؛ التشريع الإسلامي لمحمد إبراهيم، ص ١١٤.

٧. فلسفة التشريع في الإسلام، ص ١٨٣؛ التعريف بالفقه الإسلامي والنظريات الفقهية، ص ١١٧؛ الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٣٢٢.

٤. الخلاف في مرحلة الاستظهار والاستنباط من الأدلة.

وقد ذكرنا نماذج لذلك في صدر المبحث.

٥. الخلاف في كيفية اعتبار الدليل.

وذلك كالإجماع، فإنَّ أئمة المذاهب الأربعة يعتبرونه في نفسه حجة، وينظرون إليه بعنوان أصل مستقل^١، ولكن الشيعة الإمامية لا ينظرون إليه بعنوان أصل مستقل، فلا يعتبرونه في نفسه حجة، بل يقولون باعتباره إذا كان كاشفاً عن رأي المعصوم^٢. ومن ذلك أيضاً الاجتهاد؛ إذ الأئمة الأربعة يعتبرونه من طريق الرأي والتفكير الشخصي أصلاً مستقلاً في نفسه^٣، ولكن فقهاء الشيعة لا يعتبرونه أصلاً.

وبتعبير آخر: أن الأئمة الأربعة يعتبرون الاجتهاد غاية، والشيعة تعتبره وسيلة لإعماله في مصادر التشريع؛ لاستنباط الأحكام الشرعية للحوادث الواقعة والموضوعات المستحدثة.

٦. الاختلاف في التمسك بظاهر الألفاظ الوارد في الأدلة الاجتهادية والجمود

عليها أو عدم الجمود.

٧. الاختلاف في الاقتصار على العناوين الواردة في العناصر الخاصة للاستنباط

أو عدم الاقتصار عليها.

٨. الاختلاف في الاقتصار على الموضوعات المأخوذة في لسان الأدلة.

٩. الاختلاف في لزوم الملاحظة والتحقيق حول شروط الموضوعات في طول

الزمان أو عدم لزوم ذلك.

١. فلسفة التشريع في الإسلام، ص ١٧٦؛ تاريخ الشرائع الإسلامي لمعوض وعبد الموجود، ج ٢، ص ٨٢؛

التعريف بالفقه الإسلامي والنظريات الفقهية، ص ١١١؛ المدخل إلى دراسة الفقه الإسلامي، ص ٨٩؛

المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، ص ٣١٠.

٢. الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٢٥٦ و ٢٦٩.

٣. المدخل إلى دراسة الفقه الإسلامي، ص ١٦٢-١٦٣.

٤. معالم الدين (قسم الفقه)، ج ١، ص ١٠٨ وما بعدها؛ توضيح الرشد، ص ٤٣ وما بعدها؛ الأصول العامة

للفقه المقارن، ص ٥٧٢ وما بعدها.

إذ ذهب جمع من الفقهاء إلى لزوم التحقيق فيها حتّى يرى أنّ خصائصها الداخلية أو الخارجية تعيّرت أو لا، فإن رأت تغيير فيها يلزم تعيين حكم آخر بمقتضى دليل آخر، وإلا فلا، وذهب جمع آخر إلى عدم التحقيق فيها.

١٠. الاشتراك في المعنى في بعض الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة.

وذلك كلفظ «القرء» الذي يطلق على الحيض والطمهر في قوله تعالى:

﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^١.

١١. فقدان القيد لتعيين المراد من الأيام في قوله تعالى: ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي

أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ﴾^٢.

١٢. العامل الذهني أو الخارجي.

إذ قد يصير سبباً لإعطاء الجهة بنظر الفقيه ويسعى لتطبيق مضمون الحديث به، ولذلك يسعى في مقام الاستنباط لأن يستنبط من النص ما يوافق نظره الحاصل من مرتكزه الذهني، لا ما يوافق مضمون النص واقعاً. وهذا الاستنباط كما ترى لا اعتبار به؛ لعدم استناده إلى الحديث؛ لكونه مستنداً إلى مرتكزه الذهني.

١٣. الأغراض السياسية أو الدواعي النفسانية؛ لتقوية الحكومة أو تضعيفها، أو

تأسيس مدرسة معارضة أخرى.

١٤. تعارض الأحاديث، سيّما الأحاديث التي ترتبط بشروط الأحكام وأجزائها

وموانعها التي رويت بواسطة أو بوسائط.

أسباب تعارض الروايات

لتعارض الروايات أسباب نذكر أهمّها:

١. سورة البقرة: ٢٢٨.

٢. سورة الحجّ: ٢٨.

- أ - اختلاف الصحابة في ضبط أحاديث الرسول ﷺ.
- ب - اختلاف الصحابة في مراتب حفظ الحديث.
- ج - اختلاف الصحابة في كيفية حلّ تعارض الحديثين المتعارضين، من طريق الجمع الموضوعي والدلالي والحكمي.
- د - عدم حضور جميع الصحابة في كثير من الأوقات التي كان الرسول ﷺ يحدث ويبين الأحكام الإلهية، وهذا يسبب عدم استيعاب جميعهم لتمام الحديث، فالذي حضر في ابتداء كلام الرسول ﷺ يستوعب كلامه كله، لكن الذين حضروا أثناء المجلس أو أواخره لم يستوعبوا جميعه.
- ولذا نرى أنّ الصحابة بعد عصر الرسول ﷺ وبعد تفرّقهم في البلاد يروون عنه في مسألة واحدة أحكاماً مختلفة، فالصحابي المدني ينقل عنه غير ما كان ينقله المصري، والصحابي الشامي يروى عنه غير ما يرويه زميلاه. وهذا الخلاف في النقل ربّما يعود إلى المدني الذي استمع من الرسول حكماً لم يسمعه المصري، أو أنّ الصحابي المصري سمع حكماً لم يسمعه الشامي، أو أنّ الشامي تلقى عن النبي ﷺ حكماً لم يتلقاه الكوفي، وهكذا.
- هـ - عدم التفات بعض الرواة إلى القرائن الحالية التي كانت تصحب كلام الرسول ﷺ، والتفات بعض الرواة إليها.
- و - عدم التزام جميع الرواة بنقل نفس الكلمات والجمل التي نطق بها النبي ﷺ، فوصل حديث إلى بعض على نقل كلمات مخصوصة، ووصل إلى بعض بنقل آخر وكلمات أخرى.
- ز - محو بعض القرائن المقاليّة التي كانت تقترن بالحديث.
- ح - نقل الروايات بالمعنى من ناحية الرواة.
- ط - تقطيع الحديث على يد الراوي، بحيث ينقل صدر الحديث دون ذيله أو بالعكس.

ي - وثيقة الرجال في رواية عند بعضهم فتكون حجة عنده، وعدم وثاقتهم عند بعض آخر فلا تكون حجة عنده.

ك - صدور الحكم متدرجاً أحياناً في بعض الروايات.

ل - ورود بعض الأحكام أولاً بصورة مجملة، ثم ورودها بصورة تفصيلية.

م - عدم الوضوح في النسخ والمنسوخ.

ن - وضع وجعل الروايات على أساس النزعات الاجتماعية والسياسية والنفسانية أحياناً، لأجل تقوية الحكومة، أو تضعيفها، أو تأسيس مدرسة جديدة على مستوى واسع.

وقد صرح العلماء في دراية الحديث وعلم الرجال بأنه وضع أكثر من «٥٠٠٠٠» حديثاً، وكانت الأحاديث الموضوعية سبباً لنقد الحديث وجعله في ميزان النقد على معايير خاصة؛ ليميزوا الأصيل من الموضوع، وفي أثر ذلك دون علم الرجال وعلم الحديث.

س - اختلاف الرواة في كيفية حل تعارض الحديثين المتعارضين من طريق الجمع الموضوعي والدلالي والحكمي.

كلام الإمام علي عليه السلام في المقام

ومن المناسب أن أذكر كلام الإمام علي عليه السلام في مقام الجواب عن السؤال الذي وجهه إليه عن العوامل التي صارت موجبة لاختلاف الناس في الرواية عنه، قال: «إن في أيدي الناس حقاً وباطلاً، صدقاً وكذباً، ناسخاً ومنسوخاً، عامّاً وخاصّاً، محكماً ومتشابهاً، حفظاً ووهماً. ولقد كذب علي رسول الله ﷺ على عهده حتى قام خطيباً، فقال: من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار، وإنما أتاك بالحديث أربعة رجال ليس لهم

١. لسان الميزان، ج ٣، ص ٤٠٥؛ تاريخ الإسلام للذهبي، ج ٣٣، ص ١٥٢. وراجع: الرواشح السماوية، ص ٢٨١؛ نهاية الدراية للصدر، ص ٢٣.

١٨٠----- دُرُوسٌ فِي الْفِقْهِ الْمُقَارَنِ (المدخل)/ الجزء الأول

خامس: رجل منافق مظهر للإيمان متصنّع بالإسلام ويكذب على رسول الله ﷺ متعمداً...
ورجل سمع منه شيئاً، ولكن لم يحفظ على وجهه، فوهم فيه، وينقل عنه ويقول: سمعت من
رسول الله ﷺ، ولم يتعمد كذباً، ورجل سمع منه شيئاً فحفظ وينقل عنه، ولكن لم يعلم
الناسخ، ورجل حفظ ما سمع منه على وجهه فجاء به على ما سمعه، فحفظ الناسخ وعمل
به، وحفظ المنسوخ فجنب عنه^١.

١. نهج البلاغة، ج ٢، ص ١٨٨-١٩٠؛ تحف العقول، ص ١٩٣-١٩٥.

٢١ . التقريب في المسائل الخلافية

لا يخفى أنّ الأسباب التي تقدّم ذكرها وإن أوجبت الخلاف بينهم في المسائل الفرعية النظرية، ولكن مع ذلك في أكثرها مجالاً للتقريب. وأمّا في بعضها وإن لم يكن هناك تقريب، ولكن لا يختصّ هذا الخلاف بمذهب دون مذهب، بل يعمّ جميع المذاهب. وهذا دليل على عدم كون منشأ الخلاف هو المذهب، بل المنشأ فيه هو كونها نظرية، والاختلاف في المسائل النظرية أمر طبيعي، فليس منشأ الخلاف فيها الهوى والتعصّب، بل يكون منشؤه أصول الشريعة ومصادرها التي يجب على الفقهاء والمجتهدين الواجدين للشروط الاعتماد عليها في مقام استنباط الأحكام للحوادث الواقعة والموضوعات المستحدثة، إذ الفقهاء وإن اعتقدوا بأنّ كتاب الله هو المصدر الأوّل وسنة رسول الله هي المصدر الثاني للاستنباط، ولكن من جهة اختلافهم في أفهامهم وفي قواعدهم النظرية، واختلاف أهل اللغة في بعض الكلمات الواردة في هذين المصدرين، واختلاف القراء في قراءة بعض الكلمات في المصدر الأوّل، واختلاف الرواة في نقل الروايات وتعارضها، وفي اعتبار رواية عند فقيه وعدم اعتبارها عند الآخر، وفي وثوق مجتهد على راوٍ وعدم الوثوق به عند مجتهد آخر في المصدر الثاني، صار كلّ ذلك موجباً للاختلاف بين الفقهاء في المسائل النظرية.

عدم كون الاختلاف في المسائل النظرية خطراً

لا يخفى أنّ الاختلاف بين الفقهاء في المسائل النظرية في نفسه ليس خطراً على الأمة.

أمّا أولاً: فلأنّ هدفهم فيه واحد، وهو الوصول إلى حكم الله ورسوله.

وأمّا ثانياً: فلأنّه يوجب توسعة الفقه من ناحية المصاديق، ولهذه الفائدة قالوا: «رحمة الأمة في اختلاف الأئمة»^١، أو «اختلاف أصحابي لأمتي

١ . المجتهدون في القضاء، ص ٢٩.

رحمة»^١، أو «اختلاف أصحابي رحمة»^٢، أو «اختلاف الصحابة في حكم اختلاف الأمة»^٣، أو «اختلاف أمتي رحمة»^٤.

تقريب مصادر الفقه عبر المذاهب

إنَّ الأسباب التي ذكرناها سبَّبت لأن يكون للعلماء والفقهاء على الساحة الإسلاميَّة آراء خاصَّة في المسائل النظرية، وتكون معطياتها مختلفة أيضاً في مصادر التشريع. ولكن كلَّ تلك العوامل وإن وجدت عند الأصوليين من: الإمامية، والحنفيَّة، والمالكيَّة، والشافعيَّة، والنحعية، والأوزاعية، والجريرية، والكلبية، والبصرية... وأوجبت الخلافات بينهم، ولكن مع ذلك كان للتقريب في كثير منها مجال. وقد ثبت لي في دراستي عن أدلَّة ومصادر اثنين وعشرين مذهباً إمكان التقريب فيها، وعلى كلِّ يناسب هنا طرح المباني والمصادر الفقهية الاجتهادية وآراء علماء المذاهب فيها والتقريب بينها كي تثبت دعوانا.

أ- وحدة نظر مذاهب المسلمين في كتاب الله

أجمع علماء المذاهب المسلمين من الشيعة و السنة على أن القرآن هو كلام الله المجيد الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأنَّه المصدر الأول في الاجتهاد واستنباط أحكام الحوادث الواقعة والموضوعات المستحدثة^٥، وشيَّد عليه الكيان الحضاري للأمة الإسلاميَّة.

١. الأسرار المرفوعة، ص ١١٠؛ كشف الخفاء، ج ١، ص ٦٦؛ فيض القدير للمناوي، ج ١، ص ٢٧٤.
٢. كشف الخفاء، ج ١، ص ٦٤؛ فيض القدير للمناوي، ج ١، ص ٢٧٤؛ السيرة الحلبية، ج ٣، ص ٣٨٨.
٣. فيض القدير للمناوي، ج ١، ص ٢٧٤.
٤. علل الشرائع، ج ١، ص ٨٥؛ معاني الأخبار، ص ١٥٧؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤١. وراجع: الجامع الصغير، ج ١، ص ٤٨؛ كنز العمال، ج ١٠، ص ١٣٦.
٥. لمحات للطف الله الصافي، ص ١٣٧؛ فقهيات بين السنة والشيعة، ص ٢٩؛ المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، ص ٣٠٨؛ فلسفة التشريع في الإسلام، ص ١٥٩.

ولم يكتفوا بذلك، بل قالوا: إنّ الآيات القرآنية ومفاهيمها معيار لتامة وعدم تامة مصادر التشريع الأخرى، وإذا ما وجد خلاف بين علماء المذاهب في بعض الآيات فالخلاف يرتبط بمرحلة الاجتهاد والاستظهار من الآيات. ويرجع ذلك إلى عدم الوضوح من موضوع الحكم في الآية، أو اشتغال الآية على لفظة مشتركة المعاني في اللغة أو استعمال العرب. فعليه لا يعود الخلاف بينهم إلى أصل مصدر التشريع، ولذلك كَلَّه منذ صدر الإسلام وإلى يومنا هذا نجد للمسلمين اهتمام خاصّ به، وله عندهم مكانة خاصّة.

ب - وحدة نظر المذاهب الإسلامية في سنّة الرسول ﷺ

أجمع فقهاء المذاهب الإسلاميّة على اعتبار سنّة الرسول قولاً وفعلاً وتقريباً بعنوان الدليل الثاني من أدلّة التشريع في معرفة الأحكام الشرعية في الحوادث الواقعة والموضوعات المستحدثة، وإذا ما حدث هناك خلاف في الرأي والنظر فيعود ذلك إلى سنّة الصحابة وأئمّة الشيعة، حيث إنّ فقهاء أهل السنّة يرون أنّ سنّة الصحابة (قولاً وفعلاً وتقريباً) تكشف عن سنّة الرسول ﷺ على أساس الوثيقة، وهي حجّة قاطعة، وفقهاء الشيعة يرون أنّ سنّة الأئمّة المعصومين كسنّة الرسول من حيث الحجية والاعتبار على أساس العصمة^٢، ولكلّ من الفريقين دلائل ليس هنا مجال لذكرها. والذي يجب أن ننوّه به هنا، وهو أنّنا نسلّم بأنّ هناك خلافاً بينهم في طريقة سنّة الصحابة وسنّة أئمّة أهل البيت للوصول إلى سنّة رسول الله، ولكن يوجد بينهما وجه وهدف مشترك، وهو أنّ الفريقين يريدان الوصول إلى سنّة الرسول ﷺ، فإنّ فقهاء

١. الحديث النبوي للسبحاني، ص ٥ و ١٠؛ دراسات في الحديث والمحدثين، ص ٣٠؛ أصول الحديث للفضلي، ص ١٤؛ المدخل إلى دراسة الفقه الإسلامي، ص ٨٥-٨٦؛ التعريف بالفقه الإسلامي والنظريات الفقهية، ص ١٠٦ وما بعدها.

٢. راجع المصادر المزبورة في الهامش السابق.

الشيعة أرادوا الوصول إلى سنة رسول الله ﷺ عن طريق أئمة أهل البيت، وأن أهل السنة أرادوا الوصول إليها عن طريق الصحابة، فالشيعة ترى أن سنة الأئمة امتداد لسنة النبي ﷺ، والسنة ترى أن سنة الصحابة هي امتداد لسنة النبي ﷺ، فكل واحد منهما هدف واحد، وهو اتباع سنة الرسول ﷺ.

ج- تقريب نظر المذاهب الإسلامية في اعتبار الإجماع

أجمع المجتهدون من الإمامية، والحنفية، والمالكية، والشافعية، والأوزاعية، والثورية، والطبرية، والنخعية، وابن أبي ليلى، وغيرهم، على اعتبار الإجماع من مصادر أدلة التشريع، والخلاف بينهم فيه يرجع إلى أن الإجماع هل هو أصل مستقل برأسه في طول الكتاب والسنة، أو هو كاشف عن دليل آخر، وهو السنة؟

هناك نظريتان:

الأولى: ترى أن الإجماع أصل تشريعي مستقل في عداد الكتاب والسنة، ولم تعتبر في اعتباره كشفه عن السنة، واكتفت في اعتباره عدم معارضته للكتاب والسنة القطعية. وهذا مما ذهب إليه أكثر علماء علم الأصول من أهل السنة.^٢

الثانية: تذهب إلى عدم كون الإجماع مصدراً مستقلاً للتشريع، بل جعلته وسيلة لكشفه عن السنة، وإذا كشف عنها فيكون حجة، وإلا فلا.

وهذا مما ذهب إليه الأصوليون من الإمامية^٣، وبعض مفكري أهل السنة، مثل العلامة محمد الخضري، إذ يقول في كتابه: «لا ينعقد الإجماع إلا عن مستند»^٤.

١. تقدّم تخريجه.

٢. تقدّم تخريجه.

٣. تقدّم تخريجه. وراجع: معارج الأصول، ص ١٧٤.

٤. أصول الفقه للخضري، ص ٢٧٥. وقد استفاده من كلمات: البحر الرائق، ج ٢، ص ٤١٩؛ وردّ المحتار،

ج ٢، ص ٣٧٤، وج ٥، ص ٤١٨. وراجع الأحكام للامدي، ج ١، ص ٢٦٤.

الإشارة إلى أمرين

تنبغي هنا الإشارة إلى أمرين:

١. إنه ليس بين نظرية علماء الأصول لكلا الفريقين (السنة والشيعة) بون بعيد بحيث لا يمكن التقريب بينهما؛ وذلك لأن فقهاء السنة وإن كانوا يعتبرون الإجماع مصدراً مستقلاً للتشريع، وأن فقهاء الشيعة يرون حجّيته إذا كان كاشفاً عن رأي المعصوم أو رضاه، إلا أن النتيجة - وهي حجّية الإجماع - تكون واحدة بين الفريقين؛ إذ الإجماع بمعناه الاصطلاحي - وهو اتفاق الكلّ على حكم في مسألة - يكون كاشفاً عن رأي المعصوم، فيكون حجّة.

٢. إن الأخباريين من الشيعة والسنة، كالحنابلة والظاهرية، لا يرون الإجماع كمصدر مستقلّ للتشريع، لا بصورة مطلقة ولا مقيدة، إلا أن الأخباريين من أهل السنة ذهبوا إلى قبول إجماع الصحابة مقيداً.

د - تقريب وجهات النظر في العقل

إنّ العقل حجّة برأسه، وإنه مصدر من مصادر المعرفة في جميع الأبعاد، ولا نبالغ إذا قلنا: إنّ الوحي والسنة يكونان في خدمة الأفكار الصافية والسليمة كي ينهضا بها في مجالات أوسع مدى من الفكر البشري.

قال الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) في إحدى خطبه: «وبعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبياءه؛ ليستأدوهم ميثاق فطرته... ويشيروا لهم دفائن العقول»^٢.

ولم يؤكّد الإسلام في منابعه ومصادره على أهمّية شيء مثل ما أكّد على عظمة

١. التعريف بالفقه الإسلامي والنظريات الفقهية، ص ٦٩ و٧٣؛ فلسفة التشريع في الإسلام، ص ٧٢؛

المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، ص ١٩٨. وراجع الفوائد الطوسية، ص ٤٤٧.

٢. نهج البلاغة، ج ١، ص ٢٣.

العقل، وجعل من العقل معياراً للتمييز في معرفة الحق عن الباطل سواء في المسائل الاعتقادية والعبادية أم الفردية والاجتماعية^١.

ويمكن من كل ذلك أن نعرف أهمية العقل في الشريعة الإسلامية في تبيان المعضلات، وإلقاء الضوء على كثير من المسائل والأحكام التي لها دور هام في الوقوف على الحقائق والواقعيّات، ومن جملتها «استنباط الأحكام الإلهية»، وأمّا البحث عن مدى فاعلية العقل وشروطه وكيفيته فهو يحتاج إلى فرصة أخرى. ولكن من مجموع ما يذكر في هذا المجال يتّضح أنّ الأصوليين من أهل السنّة يعتبرون العقل في مستوى أوسع.

هـ - تقريب وجهات النظر في القياس

ذكر علماء علم الأصول للقياس أقساماً^٢، ونحن نذكرها بصورة مختصرة:

١. قياس منصوص العلة.
٢. قياس الأولوية.
٣. قياس تنقيح المناط.
٤. قياس تخريج المناط.
٥. قياس تحقيق المناط.
٦. قياس مستنبط العلة.
٧. قياس التشبيه والتمثيل.

١. قياس منصوص العلة

إنّ الأخصائيين في أصول الفقه من علماء المذاهب الإسلامية يعتبرون القياس

١. راجع الآيات والروايات المتعلقة بذلك في ميزان الحكمة، ج ٣، ص ٢٠٣٢-٢٠٥٧.

٢. الإحكام لابن حزم، ج ٧، ص ١٠٤٤؛ البحر المحيط للزركشي، ج ٢، ص ٥٠٦.

المنصوص العلة من مصادر التشريع^١، ولا نرى خلافاً بينهم في ذلك إلا من الشريف المرتضى^٢، فإنه يرى عدم الفرق بين هذا القياس وباقي الأقيسة؛ لشمول أدلة المنع عن العمل بقياس منصوص العلة، ومن علماء السنّة داوود بن علي الظاهري الإصفهاني (إمام المذهب الظاهري) أيضاً يذهب إلى هذا الرأي^٣.

وسبب تسميتهم بالظاهرية (وعدم إطلاقها على غيرهم من الأخباريين مثل أحمد بن حنبل الشيباني) هو أنّ الإمام أحمد بن حنبل يعتبر قياس منصوص العلة وقياس التشبيه والتمثيل عند الضرورات^٤، ولكن داوود الظاهري الإصفهاني لا يعتبره.

وهناك بعض كبار فقهاء الشيعة، مثل المحقق الأول مؤلف كتاب شرائع الإسلام، وبعض كبار أصولي أهل السنّة، مثل سيف الدين الآمدي الشافعي مؤلف كتاب الإحكام في أصول الأحكام، قالوا: إنّ تسرية الحكم من مورد قياس منصوص العلة إلى غيره ممّا تكون تلك العلة موجودة فيه لا يعتبر قياساً، بل إنّ من باب العمل على عمومية التعليل^٥، والعموم هو من نوع الظواهر، وحجّة الظواهر ثابتة على أساس بناء العقلاء. فعليه التعميم في الحكم من منصوص العلة إلى باقي الموارد التي تكون العلة موجودة فيها، يكون من باب اعتبار وحجّة الظهور، وليس ذلك من باب القياس.

-
١. تهذيب الوصول، ص ٢٥٩-٢٦٠؛ مبادئ الوصول، ص ٢١٨؛ معالم الدين (قسم الأصول)، ص ٢٢٩؛ الفوائد الطوسية، ص ٤٤٨؛ بحوث في الفقه المعاصر، ج ٣، ص ٣٢٧. وقد تقدّم تخريجه، فراجع.
 ٢. الذريعة في أصول الفقه، ج ٢، ص ٦٨٣-٦٨٤.
 ٣. التعريف بالفقه الإسلامي والنظريات الفقهية، ص ٧٣.
 ٤. المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، ص ١٩٤؛ التعريف بالفقه الإسلامي والنظريات الفقهية، ص ١١٧.
 ٥. الإحكام للآمدي، ج ٣، ص ٣٠٣؛ معارج الأصول، ص ١٨٣ وما بعدها. وراجع: أصول الفقه للمظفر، ج ٣، ص ٢٠٢-٢٠٤؛ الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٣٠٥.

٢. قياس الأولوية

إنَّ أغلبية علماء المذاهب الإسلاميَّة ذهبوا إلى كون قياس الأولوية من مصادر معرفة الأحكام الشرعية، وليس بينهم خلاف فيه^١، حتَّى يذكر أنَّ بعض علماء علم الأصول من الشيعة الإمامية، مثل العلامة الحلِّي والمحقِّق القمِّي، وبعضاً من علماء السنَّة، من مثل أبي حامد الغزالي، يرون ذلك من باب ظهور اللفظ لا من باب القياس^٢، ولذلك يعتبرونه حجَّة.

٣. قياس تنقيح المناط

يرى البعض من علماء السنَّة حجَّة هذا القياس^٣، ولكن علماء الشيعة يذهبون إلى أنَّها إذا كانت قطعية فهي حجَّة، وأمَّا إذا كانت ظنيَّة فلا^٤.

ومهما كان الأمر، فيحصل ذلك من طريق الأوصاف والتحقيق فيها. وعليه فتتقح المناط والوصول إلى مناط الحكم من التحقيق في الأوصاف لا ارتباط له بالقياس، بل القياس مغاير له، وإحراز مناط الحكم فيه ليس مبنياً على القياس، بل يكون مبنياً على القطع بالمناط من طريق الأوصاف، فالحكم فيه مبني على القطع وأنَّ حجَّيته ذاتية.

قال العلامة الكشميري في كتاب فيض الباري في شرح صحيح البخاري:

-
١. الفوائد الطوسية، ص ٤٤٨؛ أوثق الوسائل، ص ٢٣١؛ نهاية الدراية للصدر، ص ٣٧٠؛ بحوث في الفقه المعاصر، ج ٣، ص ٣٢٧.
 ٢. لاحظ: قوانين الأصول، ص ٤٧١؛ هداية المسترشدين، ج ٢، ص ٤٢٠؛ الحدائق، ج ١، ص ٦٠، وج ٣، ص ٧؛ منهاج البراعة، ج ٢١، ص ٣٢١؛ أصول الفقه للمظفر، ج ٣، ص ٢٠٢؛ موسوعة طبقات الفقهاء، ج ١، ص ٢٠٥؛ بحوث في الفقه المعاصر، ج ٣، ص ٣٠٧ و٣٤٣.
 ٣. ستأتي الإشارة إلى المصادر قريباً. وللإستزادة راجع أصول الفقه الإسلامي لشلي، ص ٢٥٠-٢٥١.
 ٤. الحدائق، ج ١، ص ٥٦ و١٨٩؛ معتمد الشيعة، ص ٥٧؛ الرياض، ج ٤، ص ١٤٣، وج ٦، ص ١١٨؛ المناهل، ص ٦١؛ العوائد، ص ٧٦٣.

«إنَّ المناط ليس نوعاً من القياس»^١، وكذلك العلامة البيضاوي مؤلف كتاب منهاج الوصول إلى علم الأصول، أكد على هذا الرأي^٢.

أمَّا أبو حامد الغزالي ومن تبعه فإنَّهم يعتبرون تنقيح المناط قد قال به أكثر منكري القياس^٣ ولا خلاف في جوازه، وكذلك العلامة الأسنوي في نهاية السؤل^٤، والعلامة محمَّد بن علي الشوكاني في كتاب إرشاد الفحول أكد على نظرية الغزالي^٥.

وإنَّ الفرق بين القياس المصطلح وبين تنقيح المناط هو أنَّ المجتهد في القياس ينظر أولاً إلى الفرع، وحيث يرى المشابهة بينه وبين الأصل يجري عليه حكم الأصل (الذي ثبت بالنص)، وأمَّا في تنقيح المناط فالمجتهد أولاً ينظر إلى الأصل (والموضوع المنصوص) وعن طريق التحقيق في أوصافه يستنبط مناط الحكم، وبعد ذلك يلحق الفرع بالأصل من حيث الحكم.

ويأتي توضيح ذلك عند البحث عن القياس.

٤. قياس تخريج المناط

ما ذكرناه في قياس تنقيح المناط يجري في قياس التخريج أيضاً، وإنَّ الاختلاف الوحيد بينهما هو أنَّ المجتهد في تنقيح المناط يستنبط الحكم أولاً عن طريق النصِّ وأوصاف الموضوع، وحيث إنَّه يرى مناط حكم الأصل في الفرع فيلحق الفرع من حيث الحكم إلى الأصل، ولكن بالنسبة إلى تخريج المناط يستخرج مناط الحكم في

١. فيض الباري في شرح صحيح البخاري، ج ١، ص ٦٠.

٢. منهاج الوصول للبيضاوي، ص ٢٠٩-٢١٠.

٣. المستصفي، ص ٢٨٢.

٤. نهاية السؤل، ج ٤، ص ١٣٩ وما بعدها.

٥. إرشاد الفحول، ص ٢٢٢.

٦. راجع أصول الفقه الإسلامي لشلبي، ص ٢٤٨-٢٤٩.

الأصل عن طريق المتناسب بين الأصل والفرع، وحيث يرى المناط في الفرع يلحقه من حيث الحكم إلى الأصل.

٥. قياس تحقيق المناط

وهو أنّ المجتهد يعرف علة الحكم، والذي يبقى عليه هو أن يفحص المصاديق التي توجد فيها تلك العلة.

وقد أشار إلى هذا التعريف بعض علماء السنة: محمد أبو زهرة في أصول الفقه^١، والعلامة سيف الدين الأمدي في كتاب الإحكام في أصول الأحكام^٢، وبعض علماء الشيعة، مثل الميرزا القمي مؤلف كتاب قوانين الأصول^٣.
ومن الجدير بالذكر أنّ تحقيق المناط في اصطلاح الأصوليين لا يطلق عليه اسم «القياس».

٦. قياس مستنبط العلة

وهو عبارة عن العلة التي لم تذكر في النص، ولكن المجتهد يتوصل إليها عن طريق العقل، لا عن طريق الأوصاف، ولا عن طريق المناسبة بين الحكم وموضوع الأصل، بل من طريق المصلحة والمفسدة التي تستكشف بواسطة العقل.
وقد رفض علماء الشيعة هذا القياس^٤، وقالوا: إنّ المجتهد إذا أحرز علة حكم

١. أصول الفقه لأبي زهرة، ص ٢٤٦. وانظر أصول الفقه الإسلامي لشلبي، ص ٢٤٩.

٢. الإحكام للآمدي، ج ٣، ص ٣٠٢. وكذا راجع: البحر المحييط للزرکشي، ج ٤، ص ٢٢٨؛ إرشاد الفحول، ص ٢٢٢.

٣. لاحظ: الجامع لجوامع العلوم، ص ١٠١؛ التعليقة على المكاسب لعبد الحسين اللاري، ج ١، ص ٣٩٩.

٤. الفوائد الطوسية، ص ٤٥٧؛ الجامع لجوامع العلوم، ص ٩٩؛ المستند، ج ١٤، ص ٢٠٤؛ مصباح الفقيه، ج ٨، ص ٣٧١، وج ٩، ص ٣٧٣؛ الفصول الغروية، ص ٣٨٣؛ الحاشية على استصحاب القوانين، ص ٢١٥؛ تفصيل الشريعة (كتاب الصلاة)، ج ١، ص ٢٥٣.

الأصل عن طريق العقل لا يجوز له أن يسري ذلك الحكم إلى الفرع الذي أحرز وجود تلك العلة فيه، إلا إذا أحرز علة الحكم في الأصل قطعياً، وأحرز أيضاً ثبوت العلة على نحو القطع في الفرع، فحينئذ يسري الحكم من الأصل إلى الفرع^١.

ولعلماء السنة أقوال مختلفة في هذا الباب، ومن أراد الاطلاع عليها فليراجع كتاب «علم أصول الفقه» لعبد الوهاب خَلَّاف^٢، و«أصول الفقه» لمحمد أبي زهرة^٣، و«الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي^٤، و«المستصفي» لأبي حامد الغزالي^٥.

٧. قياس التشبيه والتمثيل

ناقش علماء المذاهب الإسلامية في حجّة هذا القياس منذ أمد بعيد، وأبدوا في ذلك آراءً مختلفة نذكرها بالتفصيل:

أ - قد عدّ بعض علماء المذاهب الإسلامية هذا القياس في عداد الكتاب والسنة والإجماع كأصل من أصول التشريع^٦.

ويرجع تاريخ استخدام هذا القياس إلى عصر الصحابة، وحدّث التاريخ بأنّ بعضاً من الصحابة كعمر بن الخطّاب ومن تبعه إذا لم يجدوا نصّاً في مقام الإجابة كانوا يتشاورون أولاً، ثمّ يستخدمون القياس لمعرفة الحكم للموضوع المستحدث. وإلى هذا أشار ابن خلدون في مقدّمته^٧.

١. المكاسب والبيع، ج ٢، ص ٤٥٣؛ منية الطالب، ج ٢، ص ٣٢٩.

٢. علم أصول الفقه لعبد الوهاب خَلَّاف، ص ٧٥.

٣. أصول الفقه لأبي زهرة، ص ٣٤٣.

٤. الإحكام للآمدي، ج ٤، ص ٦ و ٥٥.

٥. المستصفي، ج ٢، ص ٢٩٧.

٦. جامع بيان العلم وفضله، ج ٢، ص ٦٦-٦٧؛ فتح الباري، ج ١٣، ص ٢٥٢؛ مناهج التشريع الإسلامي، ص ٥٩٢.

٧. تاريخ ابن خلدون، ج ١، ص ٤٤٦ و ٤٥٣.

وأول من عزّز من قيمة هذا القياس بعد الخلفاء هو: إبراهيم بن يزيد النخعي (ت ٩٦ هـ)، ثمّ تلميذه البارع حمّاد بن [أبي] سليمان (ت ١٢٠ هـ)، وبعده تلميذه أبو حنيفة النعمان بن ثابت (ت ١٥٠ هـ) استخدم القياس في استخراج الأحكام وتوسّع في زمانه. وقد ذكر ابن النديم في الفهرست عند ترجمة محمّد بن عبد الرحمان بن أبي ليلى: أن ابن أبي ليلى قد أفتى على أساس القياس قبل أبي حنيفة^١.

ب - قد أنكر بعض المفكّرين من المذاهب الإسلاميّة أن يكون هذا القياس من مصادر التشريع^٢.

ويعود تاريخ تحريم استخدام هذا القياس إلى عصر الصحابة أيضاً، حيث يحدّثنا التاريخ بأنّ بعض الصحابة كالإمام علي بن أبي طالب منعوا من العمل بالقياس. وقد بالغ فريق من علماء المذاهب، فأنكروا الاجتهاد وردّ الفروع المستحدثة إلى الأصول وتطبيق العام على المصاديق الخارجية، واعتبروا ذلك نوعاً من القياس، وفي هذا المجال رجّحوا الرواية الضعيفة على مطلق القياس. وينسب هذا الرأي إلى داوود الظاهري الإصفهاني (ت ٢٧٠ هـ) وإلى أتباعه^٣.

وكذلك أنكر قياس التشبيه والتمثيل كمصدر للتشريع مالك بن أنس الأصبحي (ت ١٧٩ هـ)، وأحمد بن محمّد بن حنبل الشيباني (ت ٢٤١ هـ)، ولكن أجازوا العمل بالقياس لدى الضرورات^٤.

وإنّ فقهاء الشيعة عامّة رفضوا هذا القياس؛ لأنّ قياس التمثيل والتشبيه لا يتأتّى منه العلم بالحكم الشرعي، وغاية ما يحصل منه الظنّ بالحكم، وهو لا يغني عن الحقّ

١. الفهرست لابن النديم، ص ٢٥٦.

٢. الإحكام لابن حزم، ج ٧، ص ٩٨٠-٩٨١؛ أوثق الوسائل، ص ٤٦٥.

٣. راجع مناهج التشريع الإسلامي، ص ٥٩٣.

٤. تقدّم تخريجه.

شيئاً. ولكن فيما إذا علم أنّ وجه التشابه يكون العلة التامة لثبوت الحكم في المقيس عليه، وأنّ وجود تلك العلة بخصوصياتها موجودة جميعها في الفرع قطعياً، في هذا الفرض وإن كان القياس يوجب العلم، ويمكن أن نسري الحكم من الأصل إلى الفرع، إلا أنّ هذا النوع في هذه الحالة يخرج عن كونه قياس تشبيه وتمثيل مصطلح، بل أنّه قياس برهاني منطقي.

و- سبب الخلاف في اعتبار الاستحسان

قد انقسم فقهاء المذاهب بالنسبة إلى حجّة الاستحسان إلى فريقين: فريق يراه حجّة، وفريق أنكره.^٢

الفريق الذين لم يجوزوا استخدام الاستحسان

من الفريق الذين لم يجوزوا استخدام الاستحسان في مقام الاستنباط والتشريع على أساسه:

أ - داوود بن علي الظاهري الإصفهاني، فإنّه لم يعتبر الاستحسان كمصدر من مصادر التشريع الإسلامي، بل عارضه وخالفه مخالفة شديدة. وقال محمّد بن علي الشوكاني نقلاً عن ابن قفال: «كلّ ما يدور في أوهامكم عن الاستحسان والاستنباح من غير دليل، قبوله منكر، والحكم على أساسه غير جائز».^٣

ب - ذكر العلامة السبكي، في كتاب «جمع الجوامع» نقلاً عن أحمد بن حنبل: أنّه رفض الاستحسان كمصدر للتشريع،^٤ ولكن سيف الدين الآمدي في كتاب

١. تقدّم تخريجه.

٢. تقدّم تخريجه.

٣. إرشاد الفحول، ص ٢٤١. ولاحظ أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ص ١٢٤.

٤. جمع الجوامع، ص ٤٤٩.

«الإحكام في أصول الأحكام» نقل أنه لم يرفض الاستحسان كمصدر للتشريع^١.
ج - علماء الإمامية أنكروا الاستحسان كمصدر من مصادر التشريع^٢، وجعلوا ذلك مثل قياس التمثيل والتشبيه في عدم الاعتبار. اللهم، إلا إذا كان الاستحسان يعود إلى ظاهر دليل لفظي، أو أن يكون المراد منه خصوص الأخذ بأقوى دليل، وفي هذا المفروض لا يمكن اعتبار ذلك دليلاً مستقلاً عديلاً للكتاب والسنة، بل يعتبر فرعاً من فروعها.

د - إنَّ محمّد بن إدريس الشافعي وأتباعه لم يعتبروا الاستحسان كمصدر من مصادر التشريع، وإنه أنكر استخدام الاستحسان بشدة كمصدر من مصادر التشريع في معرفة الأحكام، وعقد في كتاب الأم بحثاً مستقلاً تحت عنوان (إبطال الاستحسان)^٣، وقد صرح في ذلك بأنه: «ليس للمجتهد أن يشرع، ومن استحسَن فقد شرّع»^٤.

وجاء في كتاب «المستصفى» للغزالي وفي كتاب «الحجة البالغة» للدهلوي: أن الشافعي قال في حق من استخدم الاستحسان: «أراد أن يكون شارعاً»^٥. وقال الشافعي أيضاً في رسالة في علم الأصول: «الاستحسان تلذذ»^٦.

الفريق الذين أجازوا استخدام الاستحسان

فريق آخر من علماء المذاهب الإسلامية أجازوا استخدام الاستحسان في مقام الاستنباط والتشريع على أساسه، منهم:

١. الإحكام للآمدي، ج ٤، ص ١٥٦.
٢. مفاتيح الأصول، ص ٤٥٨؛ الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٣٦٣.
٣. الأم، ج ٧، ص ٣٠٧ وما بعدها.
٤. حكى عنه في البحر المحيط للزركشي، ج ٤، ص ٣٨٦ و٣٩٢.
٥. المستصفى، ص ١٧١ و١٧٩؛ الحجة البالغة، ج ١، ص ٣١١.
٦. الرسالة للشافعي، ص ٥٠٧.

أ - أبو حنيفة، حيث يرجع تاريخ استخدام الاستحسان ومذهب الصحابي إلى عصر صحابة الرسول ﷺ، وأول من استخدم ذلك هو عبد الله بن عمر^١، وقد تبعه في ذلك جماعة، وأخذ استخدام الاستحسان يشيع في الأوساط الإسلامية، لا سيما في النصف الثاني من القرن الثاني؛ لأنّ أبا حنيفة (ت ١٥٠ هـ) كان يعتني اعتناء تاماً بالاستحسان، كما كان يهتم بالقياس، وجاء بعده أتباعه، وساعدوا على إشاعة الاستحسان في مقام استنباط الحكم الشرعي للحوادث الواقعة.

ب - مالك بن أنس الأصبحي وأتباعه، وقد نقل الأستاذ محمّد سلام عن مالك: أنّ «الاستحسان تسعة أعشار العلم»^٢.

ز- سبب الخلاف في المصالح المرسلة

اختلف فقهاء المذاهب الإسلامية في حجّية المصالح المرسلة، ومن الذين رفضوا ذلك علماء المذهب الظاهري والحنفي^٣.

واستدلّوا على ذلك: بأنّ الواجبات غير معقولة المعنى، أي: أنّ الملاكات التي توجد في الأحكام الإلهية العبادية وغير العبادية غير واضحة وليست قابلة للدرك والتعلّل، ولذلك لا يمكن أن نبني حكماً على أساس المصالح المرسلة.

وكذلك نفاها محمّد بن إدريس الشافعي وفقهاء الشافعية، وقالوا: إنّه لا يمكن أن نستخرج حكماً في الحوادث المستجدة على أساس المصالح المرسلة، وكلّ من فعل ذلك فقد شرّع، ويكون كمن شرّع على أساس الاستحسان؛ لأنّ المصالح المرسلة والاستحسان لا يختلفان، وكلاهما حكم على أساس النفس والهوى^٤.

١. موسوعة فقه عبد الله بن عمر، ص ١١٢-١٣٣.

٢. المدخل للفقه الإسلامي لمحمّد سلام، ص ٢٥٧. وراجع: الأحكام لابن حزم، ج ٦، ص ٧٥٧؛ البحر المحيط للزركشي، ج ٤، ص ٣٨٧؛ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج ٣، ص ٤٧٩.

٣. تقدّم تخريجه.

٤. المحصول الرازي، ج ٥، ص ٧١؛ فتاوى السبكي، ج ٢، ص ٢٨٥؛ إرشاد الفحول، ص ٢٤٢.

وقد أشار الأستاذ عبد الوهاب في مصادر التشريع فيما لا نصّ فيه إلى هذا الموضوع.^١ وفقهاء الإمامية وبعض علماء السنّة لا يعتبرون المصالح المرسلة كعنوان أولي، ولكنهم قبلوا ذلك كعنوان ثانوي، وأقاموا على ذلك دلائل.^٢ وإنّ موقف المالكيّة من هذه القاعدة هو إعمالها فيما إذا لم يكن هناك دليل على الحكم.^٣

وكان مالك بن أنس الأصبحي رئيس مذهب المالكية أول من أسّس قاعدة المصالح المرسلة كمصدر من مصادر التشريع؛ لأنّه يرى أنّ معرفة العلل والمصالح هي من أصول معرفة الأحكام، وقد سمّاها «المصالح المرسلة»، واستخدمها على شروط خاصّة.

كلام الطوفي بالنسبة إلى المصالح المرسلة

فريق من علماء الحنابلة مثل سليمان بن عبد القوي المشتهر بالطوفي، اعتبر المصالح المرسلة من مصادر معرفة التشريع، وقد بالغ في توسيع نطاق صلاحية هذه القاعدة، وقال: «إذا تعارض نصّ أو إجماع مع المصالح المرسلة، ولم يمكن الجمع بينهما، تقدّمت المصالح المرسلة على النصّ والإجماع».^٤ وعلى هذا الأساس فإنّ نظرة الطوفي إلى المصالح المشتركة أوسع نطاقاً من نظرية مالك بن أنس الأصبحي، لكن بالنسبة إلى عدم اعتبار المصالح المرسلة في

١. مصادر التشريع فيما لا نصّ فيه، ص ٧٤.

٢. تقدّم تخريجهما. وراجع: أصول الفقه الإسلامي لشليبي، ص ٢٨٩؛ أبحاث حول أصول الفقه الإسلامي، ص ١٩٠.

٣. تقدّم تخريجهما. وراجع: أصول الفقه الإسلامي لشليبي، ص ٢٨٩؛ أبحاث حول أصول الفقه الإسلامي، ص ١٩٠.

٤. مناهج التشريع الإسلامي، ص ٦٠٠.

٥. حكي عنه في الأصول العامّة للفقه المقارن، ص ٣٩٣ و ٤٠٠.

المسائل العبادية هما متفقان، والطوفي كما قلنا مراراً يرى أن الشارع المقدّس ليس له في المسائل غير العبادية نظرة خاصّة، سوى توفير مصالح الناس والمجتمع. فإذا تعارض حكم شرعي في المسائل غير العبادية مع مصالح العباد، ولم يمكن الجمع بينهما، تقدّم مصلحة الناس على الحكم الشرعي.

ومما يلفت النظر أن الطوفي نفسه اعترف بأنّ نظريته فيها إفراط، ويصرّح بأنّ نظريته في المصالح المرسلّة تتفاوت عن نظرية الآخرين؛ لأنّ نظريته بالقياس إلى نظرية الآخرين متطرّفة، ثمّ يضيف في توجيه النظرية قائلاً: «ليست نظريتنا في المصالح المرسلّة بمعنى إزالة الحكم الشرعي، بل هذه القاعدة تكون حاکمة على تقديم دليل أقوى على الدليل الشرعي»^١.

وعلى كلّ حال، فإنّ الطوفي يقدّم المصلحة الاجتماعية في المسائل غير العبادية على الدليل الشرعي.

ح - سبب الخلاف في حجّة قاعدة الاستصلاح

إنّ لفقهاء المذاهب الإسلاميّة في هذه القاعدة آراءً مختلفة^٢، وسنذكر هنا تلك الآراء: الإمامية وكذا الشافعيّة لا يرون في قاعدة الاستصلاح طريقاً إلى معرفة الحكم^٣. يقول الإمام الشافعي: «من استصلح فقد شرّع»^٤، وذكر في كتاب الأم: أنّ إشاعة الاستحسان والاستصلاح يجعل الناس يتصرّفون على هواهم في إصدار الحكم على الموضوعات المستحدثة والحوادث الواقعة^٥.

١. راجع المصدر المتقدّم.

٢. لاحظ أثر الأدلّة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ص ٤١-٥٣.

٣. الأصول العامّة للفقه المقارن، ص ٤٠٠ وما بعدها.

٤. المستصفي، ص ١٨٠.

٥. الأم، ج ٧، ص ٣١٥.

ولكنَّ أبا حامد الغزالي الشافعي يقبل قاعدة الاستصلاح كأصل من أصول التشريع على شريطة أن تحرز بشكل قطعي بالنسبة إلى المصلحة^١.
وفقهاء الحنفيّة، وفريق من أتباع مالك، وأحمد بن حنبل، قد قبلوا قاعدة الاستصلاح كأصل من أصول التشريع^٢.

ط - وحدة المذاهب في فتح الذرائع وسدّها

قد ارتضى فقهاء مذاهب السنّة فتح الذرائع وسدّها كأصل من أصول التشريع.
كان مالك بن أنس هو أوّل من جعل فتح الذرائع وسدّها أصلاً من أصول التشريع، وقد تبعه كثيرون في هذه المسألة^٣.

نظر علماء الإمامية

علماء علم الأصول الإمامية لهم آراء مختلفة ذكرها في كتبهم، والذي اتفق عليه الجميع أنّهم يعتبرون ترك المقدمات المفوتة للواجب واجباً.
ويوجد في المقام الإشكال، وهو أنّه كيف يمكن القول بوجوب المقدّمة قبل وجود ذبيها مع أنّ نسبة المقدّمة إلى ذبيها بمنزلة نسبة المعلول إلى العلة، فكما لا يمكن التفكيك بين المعلول والعلة بحسب الزمان ولو آنا ما، فكذلك لا يمكن التفكيك بين وجوب المقدّمة ووجوب ذبيها، فبملاك استحالة تقدّم المعلول على العلة يستحيل وجوب المقدّمة قبل وجوب ذبيها^٤.
وقد أُجيب عن هذا الإشكال بأنّه:

أولاً: يختصّ بالعلل والمعاليل الطبيعيّة وبالأُمور الحقيقيّة، لا الأُمور الاعتبارية.

١. المستصفى، ص ١٧٣ وما بعدها.

٢. أثر الأدلّة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ص ٤١-٥٣.

٣. راجع المصدر المتقدّم، ص ٥٧٣.

٤. طُرِحَ هذا الإشكال وأُجيب عنه في كتاب الحجّ للشاهرودي، ج ١، ص ٢٠ وما بعدها.

ثانياً: أنهم قالوا بوجوب المقدّمة من طريق آخر.

ثالثاً: هذا يلزم إذا قلنا بأنّ ظرف الحكم كما يعتبر أن يكون متّحداً بحسب الزمان مع موضوعه، كذلك يعتبر أن يكون ظرف الحكم مع متعلّقه أيضاً متّحداً وإلا فلا، مع أنّ الأمر ليس كذلك؛ لأنّه نرى في المركّبات التدريجية عدم الاتحاد بين ظرف متعلّق الحكم مع ظرف الحكم.

أمّا القول بتعدّد الخطابات الضمنية بتعدّد الأجزاء فيها فلا نقبله؛ إذ المأمور به مركّب يجب دفعة واحدة بمجرّد تعلّق الأمر به لا تدريجاً في المركّبات الارتباطية التي كلّ جزء فيها قيد لأجزاء الآخر المأمور به، فالمأمور به هو المقيد، فلا ينحلّ الأمر إلى الأوامر الضمنية في الواجب الارتباطي بتعداد أجزائه، لا في مثل الصلاة التي يكون كلّ جزء قيد المأمور به، ولا في مثل الصوم الذي لا يكون الزمان قيداً له، بل يكون ظرفاً له، إذ لو قلنا بالانحلال فيه يلزم كون الزمان مفرداً له ويحسب كلّ آن صوماً على حدة، وهذا غير قابل للقبول.

بيان اختلاف الشيعة في طريق الحكم

وكيف كان، فالخلاف بين علماء الشيعة الأصوليين إنّما يكون في طريق الحكم بوجوب ترك المقدّمات المفوّتة:

١. عن طريق تقييد الواجب في الواجب المشروط لا تقييد الوجوب. وقد اختار هذا الرأي الشيخ الأعظم الأنصاري، بتقريب: أنّ الشرط في الواجب المشروط يرجع إلى المادّة لا الهيئة، فالوجوب فيه ثابت، وظرف الواجب استقبالي^١.
٢. عن طريق العقل، وهو الطريق الذي اختاره الآخوند الخراساني^٢.
٣. عن طريق الواجب المعلّق، وهو الطريق الذي اختاره صاحب الفصول^٣.

١. نسب إليه في كفاية الأصول، ص ٩٩.

٢. كفاية الأصول، ص ٩٩-١٠٠ و ١٠٥.

٣. الفصول الغروية، ص ٨٠. وحكي عنه في كفاية الأصول، ص ٩٩.

٤. عن طريق الوجوب التهيئي الذي تكون المصلحة ثابتة فيه في نفس التهيؤ، وهذا الطريق هو الذي اختاره صاحب المدارك، والمقدّس الأردبيلي، والفقهاء آقا رضا الهمداني، في مسألة الوضوء قبل دخول الوقت فيما إذا علم أنه بعد حلول الوقت لا يتيسر له الوضوء ولا التيمم^١. وقد نسب هذا القول إلى الإمام البروجردي، وسمّى هذا الوجوب للغير^٢، لا الوجوب بسبب الغير.

٥. عن طريق وجود الإرادة التشريعية في الواجب المشروط قبل تحقّق الواجب والشرط. وتوضيح ذلك: أنّ الإرادة التشريعية في الواجب المشروط فعلية؛ لأنّ الإرادة تتعلّق بالشكل والصورة الذهنية للمراد، ولا تتعلّق بالوجود الخارجي. وينسب هذا الرأي إلى العلامة آقا ضياء الدين العراقي^٣.

وعلى أيّ حال، فإنّ الذين اختاروا هذا المصدر يعتبرون مقدّمة الواجب واجبة، والأغلبية من العلماء يحرمون المقدّمات التي يمتنع ترك الحرام معها.

معنى فتح الذرائع وسدّها

فتح الذرائع في المصطلح الأصولي: يطلق على كلّ وسيلة يتوصّل بها إلى الواجب، فيجب على المكلف أن يرفع الموانع كي يتحقّق وجود الوجوب^٤. وفي اصطلاح علماء الشيعة يطلق عليه: مقدّمة الواجب^٥.

١. نسب إليهم في منتهى الأصول للجنزوري، ج ١، ص ١٧٥. وراجع: مجمع الفائدة، ج ٦، ص ٧٥؛ المدارك، ج ١، ص ١١٥-١١٦؛ مصباح الفقيه، ج ١، ص ١٩.
٢. نهاية الأصول، ج ٢-١، ص ١٧٣ وما بعدها. ولاحظ: فوائد الأصول، ج ٤، ص ٢٨٤؛ نهاية الدراية، ج ١، ص ٢٤٩.
٣. مقالات الأصول، ج ١، ص ٣١٨ وما بعدها. وراجع تهذيب الأصول، ج ١، ص ١٧٩.
٤. الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٤٠٧ وما بعدها.
٥. جامعة الأصول، ص ١٥٨؛ الوافية في أصول الفقه، ص ٨٨ و٢١٩؛ فوائد الأصول، ج ٢، ص ٢٩٢، درر الفوائد للأخوند، ج ١، ص ٤٤ و٢٩٢.

ومعنى سدّ الذرائع على حسب المصطلح العلمي هو: أنه يجب ترك أي وسيلة تساعد الإنسان للوصول إلى الحرام، كي لا يتحقق وجود الحرام^١. وفي اصطلاح علماء الأصول الشيعة يطلق عليه: مقدّمة الحرام^٢.

ي - التقريب في حجّية الاجتهاد

إنّ الفقهاء الأصوليين من السنّة قد اختاروا الاجتهاد كأصل من أصول استنباط الأحكام الشرعية، ولكنّ علماء الشيعة الأصوليين اختاروا الاجتهاد كطريق ووسيلة للوصول إلى الحكم. وأمّا الأخباريون من السنّة والشيعة فقد رفضوا اختيار هذا الرأي على هذه الصورة مطلقاً^٣.

ك - سبب الخلاف في حجّية مذهب الصحابي

إنّ فقهاء المذاهب الإسلاميّة لم يتفقوا بالنسبة إلى حجّية مذهب الصحابي، وقد رفض علماء الشيعة اختيار اعتبار مذهب الصحابي على صورة مطلقة إلا في موارد ثبت اعتبارها بدليل خاص^٤. وأغلبية الشافعيّة تذهب إلى أنّ مذهب الصحابي حجّة فيما إذا لم يخالفه صحابي آخر^٥.

-
١. أبحاث حول أصول الفقه الإسلامي، ص ١٩٤، أثر الأدلّة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ص ٥٧٢؛ أصول الفقه الإسلامي لشلي، ص ٣٠٠؛ الجامع المسائل أصول الفقه، ص ٣٩١.
 ٢. قوانين الأصول، ص ١٤١؛ هداية المسترشدين، ج ٣، ص ٦١٢؛ نهاية النهاية، ج ١، ص ١٨٤؛ وقاية الأذهان، ص ٢٠٧ و ٤٠٢.
 ٣. تقدّم تخريج ذلك.
 ٤. الأصول العامّة للفقه المقارن، ص ٤٣٩ وما بعدها؛ السنّة في الشريعة الإسلاميّة للحكيم، ص ١٣٠.
 ٥. الإحكام للآمدي، ج ٢، ص ٣٣٣؛ وج ٤، ص ١٤٩ (وإن لم يقبله مطلقاً)؛ مناهج التشريع الإسلامي، ص ٥٨٧؛ الجامع لمسائل أصول الفقه، ص ٣٨٠ و ٣٨١؛ أثر الأدلّة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ص ٣٤١.

ولكنَّ بعضهم كأبي حامد الغزالي رفض هذا الرأي^١.
 الحنفيّة والمالكيّة يقبلون مذهب الصحابي فيما إذا لم يكن في المسألة نصّ خاصّ^٢.
 وأوّل من اختار مذهب الصحابي كأصل من أصول التشريع هو عبد الله بن عمر^٣.
 ويجدر بالذكر أنّ علماء السنّة والإمامية الذين اختاروا مذهب الصحابي لم يكن
 خلاف بينهم في أصل ذلك، وإنّما الخلاف بينهم في أنّ الشيعة تتلقّى سنّة الرسول من
 آل البيت، وأنّ أهل السنّة يتلقّونها من الصحابة والتابعين، فعليه التقريب حاصل في
 هذا المصدر أيضاً.

ل- أسباب الخلاف في حجّية شريعة السلف [شرع من قبلنا]

اختلفت آراء المذاهب الإسلاميّة في اعتبار شريعة السلف:
 فبعض يرى أنّ شريعة السلف ليست شريعتنا؛ لأنّ الإسلام نسخها. قاله الغزالي
 في المستصفى^٤، وسيف الدّين الآمدي في كتاب الإحكام في أصول الأحكام^٥.
 وبعض الفقهاء يرى أنّ شريعة الماضين تعتبر أيضاً شريعتنا، إلّا إذا كان نسخها
 معلوماً من شريعتنا^٦.

وبعض آخر يقول: إنّ الذي نقرأه في الكتاب والسنّة من قصص وعلى أسلوب
 قصصي، إذا لم يقدّم دليل على نفيها، فهي أحكام بالنسبة إلينا. قال به الأستاذ عبد الوهاب
 خلاف في أصول الفقه^٧ نقلاً عن جمهور من الأحناف، وعن بعض أتباع مالك.

-
١. المستصفى، ص ١٦٨. ولاحظ الإحكام للآمدي، ج ٤، ص ١٤٩.
 ٢. الإحكام للآمدي، ج ٤، ص ١٤٩؛ مناهج التشريع الإسلامي، ص ٥٨٧؛ أصول الفقه لأبي زهرة، ص ٢٠٢ (وإن أبطل هذه النسبة)؛ أثر الأدلّة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ص ٣٤٠-٣٤١.
 ٣. موسوعة فقه عبد الله بن عمر، ص ٢٧.
 ٤. المستصفى، ص ١٦٥.
 ٥. الإحكام للآمدي، ج ٤، ص ١٤٢ وما بعدها. وكذا قال به الشيرازي في اللمع، ص ١٨٤.
 ٦. الجامع لمسائل أصول الفقه، ص ٣٧٨-٣٧٩؛ أصول الفقه الإسلامي لشلي، ص ٣٥٣.
 ٧. علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف، ص ٨٣.

إنّ أتباع أبي حنيفة في أواخر القرن الثاني اعترفوا بشريعة السلف كأصل من أصول الشريعة الإسلامية، ثمّ أخذ بهذا الرأي أتباع مالك والإمام الشافعي^١.

م - سبب الخلاف في حجّية العرف

إنّ فقهاء الشيعة لم يعترفوا بحجّية العرف والعادات بنحو عامّ، بل إنهم أخذوا به في ظروف خاصّة^٢.

يذكر أحمد الزرقا في كتاب المدخل الفقهي العام: أنّ الفقه الإسلامي قد اعتبر العرف وإن كان هناك خلاف في حدود اعتبار العرف والعادات، وأنّ فقهاء الإسلام (خاصّة الأحناف) يعتبرون للعرف والعادة في إثبات الحقّ والمعاملات وتصرفات الناس أهمّية كبرى، ويعتبرون ذلك مصدراً هاماً في إثبات الأحكام الفقهية، إلا إذا كان لديهم نصّ شرعيّ على خلافه^٣.

يقول ابن عابدين في مجموعة الرسائل: «إنّ المرجع في كثير من المسائل هو العرف والعادة، حيث يعتبر ذلك كأصل من أصول التشريع»^٤.

وجاء في كتاب فلسفة التشريع في الإسلام: «مع أنّ علماء الأصول لم يعدّوا العادة من المصادر التشريعيّة، ولكن العرف قد دخل من الأبواب الخلفية في الفقه الإسلامي»^٥.

ن - سبب الخلاف في اعتبار السيرة العملية لأهل المدينة [إجماع أهل المدينة]

اتفقت كلمة جميع أرباب المذاهب الإسلاميّة على حجّية هذه السيرة؛ لأنّ هذه السيرة العملية تكشف عن السنّة، وإنّما الخلاف وقع في كيفيّة اعتبارها، حيث إنّ

١. أثر الأدلّة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ص ٥٣٤.

٢. تحرير المجلّة، ج ١، ص ١٥٤-١٥٦.

٣. المدخل الفقهي العام، ج ١، ص ١٣٣-١٣٤.

٤. مجموعة رسائل ابن عابدين، ص ٤٤.

٥. فلسفة التشريع في الإسلام، ص ٢٦٤-٢٦٥.

٢٠٤----- دُرُوسٌ فِي الْفِقْهِ الْمُقَارَنِ (المدخل)/الجزء الأول

الإمامية يرون اعتبارها من جهة كشفها عن سنة النبي ﷺ، ولكن بعض علماء السنة يرى اعتبارها في نفسها^١.

س - وحدة الرأي في الاستدلال لدى جميع المذاهب

اتفقت آراء علماء المذاهب الإسلامية على اعتبار الاستدلال (باب الملازمات العقلية) من مصادر معرفة الأحكام^٢.

ع - اتفاق الآراء في البراءة الأصلية والاستصحاب

لم تختلف آراء علماء المذاهب الإسلامية في اعتبار هذه الأصول، ويستخدمونها في مرحلة معرفة الأحكام، وإنما الخلاف الذي يرى بين علماء الشيعة والسنة هو أن الشيعة لا تنظر إلى الأدلة بنظرة واحدة، بل إنها تميز بين الأدلة الاجتهادية كالكتاب والسنة وبين الأدلة الفقاهتية مثل البراءة والاستصحاب (التي يستخدم في مقام الشك)، ولذلك لم يعدوا هذه الأصول من مصادر الاجتهاد، ولم يذكروها في عداد الأدلة الاجتهادية^٣. وأما علماء السنة فهم لا يفرقون بين الأدلة الاجتهادية

١. أصول الفقه للمظفر، ج ٣، ص ١٧٦ وما بعدها؛ المعالم الجديدة للأصول، ص ١٦٨ وما بعدها. ولاحظ: أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ص ٤٢٩؛ أبحاث حول أصول الفقه الإسلامي، ص ١٧٨-١٨٠؛ المدخل إلى دراسة الفقه الإسلامي، ص ١٢٠-١٢١. هذا، مع العلم بأن البحث حول إجماع أهل المدينة (والذي هو حجة عند مالك دون الآخرين) لا سيرة أهل المدينة كما ذكره المصنف (حفظه الله)، فلاحظ.

٢. فلسفة التشريع في الإسلام، ص ١٩٦-١٩٧؛ مصادر التشريع ومنهج الاستدلال والتلقي، ص ١٧٣-١٧٤ و ١٨١ وما بعدها.

وراجع الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٧٧، وما بعدها.

٣. أوثق الوسائل، ص ٣٤٣ و ٤٦٤؛ بدائع الأفكار، ص ٤٦١؛ درر الفوائد للأخوند، ج ١، ص ٢٢؛ مقالات الأصول، ج ٢، ص ٤٨٧-٤٨٨؛ وسيلة الوصول للسبزواري، ص ٥٦٧ و ٧٠٢.

والفقهائية، وهم يرون أن الدليل عبارة عما يحتجّ به لإثبات حكم ما، وهذا التعريف يشمل الأدلة الاجتهادية والفقهائية، ولذلك لم يجعلوا حداً بين الأدلة الاجتهادية والفقهائية.

٢٢. سبب شروعنا في البحث عن الفقه التطبيقي على ضوء المذاهب الإسلامية

هو أنه بعدما رأينا أن الفقه التطبيقي على ضوء المذاهب الإسلامية وآراء فقهاءهم لها دخل في مقام استنباط الأحكام الشرعية في بعض الموارد التي يكون الخلاف بينهم لتنظيم بعض الأدلة في مذهب بأدلة مذهب آخر في الحكم المستفاد منها، فعلى المستنبط من أي مذهب كان في مقام الاستنباط أن يعرف جميع أدلة المذاهب؛ حتى لا يفتي على خلاف ما يقتضيه مذهبه من الحكم.

ولذلك بنينا على تدريسه مع بيان أدلة علماء المذاهب حتى لا يقع في مقام الاستنباط خلاف ما يقتضيه مذهبه، ولذلك شرعنا من أول الفقه من كتاب الطهارة إلى آخره وهو كتاب الديات، وطال تدريسه أكثر من عشرة سنوات، وكانت أبحاثنا باللغة العربية للطلاب العراقيين وغيرهم من البلاد العربية في مركز الثقافة العراقية، وباللغة الفارسية للطلاب الإيرانيين وغيرهم في منطقة الثقافة الإيرانية، وعندما صارت أبحاثنا كاملة كتبنا جميع ما ألقيناها باللغة الفارسية باللغة العربية وجعلنا مجموعها في عشرة أجزاء.

-
١. أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ص ٨٧ و١٨٨-١٨٩؛ مناهج التشريع الإسلامي، ص ٦١٢؛ أصول الفقه الإسلامي لأبي زهرة، ص ٢٧٨-٢٧٩؛ الجامع لمسائل أصول الفقه، ص ٣٧٦-٣٧٧؛ فلسفة التشريع في الإسلام، ص ١٩٧-١٩٩؛ التعريف بالفقه الإسلامي والنظريات الفقهية، ص ١٣١-١٣٢.
 ٢. أصول الفقه الإسلامي لشليبي، ص ٥١؛ مصادر التشريع ومنهج الاستدلال والتلقي، ص ٥٩-٦٠.

٢٣. بيان المصادر الاجتهادية للاستنباط وسيرها التاريخي

لفقهاء المذاهب الاسلامية نظريات مختلفة في منابع الاجتهاد، قبل التحقيق فيها ينبغي أن نشير إلى آرائهم فيها بنحو ملخص.

آراء فقهاء الإمامية

إنّ الأصوليين من فقهاء الإمامية اعتقدوا بأنّ منابع الاجتهاد عبارة عن الكتاب والسنة والإجماع والعقل^١، ولكنّ الأخباريين منهم (أتباع ملا محمد أمين الأسترآبادي)^٢ قبلوا الكتاب والسنة بعنوان منبع الاجتهاد والاستنباط^٣، وبعضهم حصروا المنبع بالسنة^٤.

آراء فقهاء الحنفية

اعتقد فقهاء الحنفية (أتباع أبي حنيفة) أنّ منابع الاجتهاد عبارة عن الكتاب والسنة المتواترة وإجماع الصحابة وأقوالهم والقياس والاستحسان والعرف^٥.

آراء فقهاء المالكية

إنّ فقهاء المالكية (أتباع مالك بن أنس الأصبحي) اعتقدوا بأنّ منبع الاجتهاد

١. مفاتيح الأصول، ص ٦٠٢؛ قوانين الأصول، ص ٩؛ هداية المسترشدين، ج ٣، ص ٤٩٦؛ الفصول الغروية، ص ٤ و ٤٠٤؛ بحر الفوائد، ج ١، ص ٨١؛ الرسائل للخميني، ج ١، ص ٧٤.
٢. محمد أمين بن محمد شريف الأسترآبادي: فقيه إخباري، توفي بمكة سنة ١٦٢٤ م. من آثاره: الفوائد المدنية، رسالة في طهارة الخمر، شرح المدارك، شرح التهذيب، شرح الاستبصار. (معجم المؤلفين، ج ٩، ص ٧٩؛ فهرس التراث، ج ١، ص ٨٤٦-٨٤٧).
٣. حكى عنهم في بحر الفوائد، ج ١، ص ٣٠.
٤. انظر المصدر المتقدم.
٥. المدخل إلى دراسة الفقه الإسلامي، ص ١٩١؛ التعريف بالفقه الإسلامي والنظريات الفقهية، ص ٦٢-٦١؛ التشريع الإسلامي والمدارس الفقهية المعاصرة، ص ١١٣-١١٥.

بيان المصادر الاجتهادية للاستنباط ----- ٢٠٧

عبارة عن الكتاب والسنة والسيرة العملية لأهل المدينة والمصالح المرسلة وقول الصحابي وقياس منصوص العلة^١.

وقد نسبت إلى مالك منابع أخرى، كشرعية السلف والعرف و سدّ الذرائع وفتح الذرائع والاستقراء والاستدلال^٢.

آراء فقهاء الشافعية

إنّ فقهاء الشافعية (أتباع محمد بن إدريس الشافعي) يعتقدون بأنّ منابع الاجتهاد منحصر بالكتاب والسنة والإجماع والقياس، أعمّ من القياس مستنبط العلة وقياس التشبيه والتمثيل^٣.

آراء فقهاء الحنبلية

إنّ علماء الحنابلة (أتباع أحمد بن حنبل الشيباني) حصروا المنابع الاستنباطية بالكتاب والسنة وقياس منصوص العلة وكذا قياس التشبيه والتمثيل، ولكن في صورة الضرورة، وفتوى الصحابي إذا لم تكن مخالفة للكتاب والسنة، والحديث سواء كان مرسلًا ضعيفاً أو مسنداً معتبراً^٤.

١. مناهج التشريع الإسلامي، ص ٤٦٨-٤١١؛ فلسفة التشريع في الإسلام، ص ٥٥؛ المدخل إلى دراسة الفقه الإسلامي، ص ١٩٥-١٩٦؛ التعريف بالفقه الإسلامي والنظريات الفقهية، ص ٦٤؛ التشريع الإسلامي والمدارس الفقهية المعاصرة، ص ١٢٣.

٢. راجع المصادر المتقدمة في الهامش السابق.

٣. مناهج التشريع الإسلامي، ص ٤٧٩-٥٦٠؛ فلسفة التشريع في الإسلام، ص ٥٩؛ المدخل إلى دراسة الفقه الإسلامي، ص ٢٠١؛ التعريف بالفقه الإسلامي والنظريات الفقهية، ص ٦٧؛ التشريع الإسلامي والمدارس الفقهية المعاصرة، ص ١٢٣.

٤. المدخل إلى دراسة الفقه الإسلامي، ص ٢٠٨؛ التعريف بالفقه الإسلامي والنظريات الفقهية، ص ٦٩؛ التشريع الإسلامي والمدارس الفقهية المعاصرة، ص ١٣٦-١٣٧؛ أبحاث حول أصول الفقه الإسلامي، ص ٢٤٥-٢٦٥.

آراء فقهاء الظاهرية

إنَّ علماء الظاهرية (أتباع داود بن علي الظاهري الإصفيهاني) اعتقدوا بأنَّ المنابع الاستنباطية منحصرة بالكتاب والسنة والإجماع المتحقق في عصر الخلفاء لا في ما بعد عصرهم^١.

يقول ابن حزم الأندلسي الظاهري الذي كان إمام المذهب الظاهري بعد داود الإصفيهاني: «كلّ من يدّعي الإجماع في المسائل التي طرحت بعد عصر الخلفاء فهو كذاب»^٢.

إيقاظ

[قد يقال]: لا يخفى أنّ أحمد بن حنبل الشيباني وداود بن علي الظاهري الإصفيهاني كانا من الأخباريين ويعملان بظاهر الأخبار، فعليه لماذا أطلق الظاهري على مذهب داود و لم يطلق هذا العنوان على المذهب الحنبلي؟ فنقول: إنّ وجه ذلك هو أنّ علماء مذهب داود ما كانوا يعملون بالقياس في مقام الاستنباط حتّى بقياس منصوص العلة فضلاً عن قياس التشبيه والتمثيل، و فقط كانوا يعملون بظاهر الأخبار، ولكن علماء المذهب الحنبلي كابن تيمية وغيره كانوا يعملون على طبق القياس، وحتّى ابن تيمية ألّف كتاباً في القياس.

١. فلسفة التشريع في الإسلام، ص ٧٢؛ المدخل إلى دراسة الفقه الإسلامي، ص ٢٠٩؛ التعريف بالفقه الإسلامي والنظريات الفقهية، ص ٧٣؛ التشريع الإسلامي والمدارس الفقهية المعاصرة، ص ١٥٤-١٥٥.

٢. الإحكام لابن حزم، ج ٤، ص ٥٤٢. وفي الواقع حكى ابن حزم هذا القول عن أحمد بن حنبل، فليلاحظ.

تحقيق تفصيلي حول المصادر الاستنباطية:

القرآن الكريم

(المصدر الأول من مصادر الاستنباط)

اعتبار القرآن الكريم بعنوان المصدر الأول للأحكام الشرعية بالنسبة إلى المسائل في مقام الاستنباط ممّا لا خلاف فيه بين فقهاء المذاهب الإسلامية وغيرهم؛ لإيمانهم بتواتره وإعجازه.

يرجع تاريخ الاستفادة من القرآن الكريم بعنوان المصدر الأول لمعرفة الأحكام الشرعية إلى عصر التشريع، ويستمرّ ذلك إلى يوم القيامة.

وأجمع علماء المذاهب الإسلامية على أنّه هو المصدر الأول في مقام الاستنباط، ولم يكتفوا بذلك، بل قالوا: إنّ الآيات القرآنية ومفاهيمها معيار لتمامية وعدم تمامية المصادر التشريعية الأخرى. ولكن الاستفادة منه في مقام الاستنباط تحتاج إلى معرفة المعايير والضوابط المعيّنة، وبدونها لا يمكن الاستنباط منها؛ لأنّ الآيات الواردة فيه تكون على أنحاء، وكلام أمير المؤمنين عليّ (عليه السلام) ناظر إليها بنحو التفصيل. قال: «إنّ الله تبارك وتعالى أنزل القرآن على سبعة أقسام، كلّ منها شاف كاف، وهي: أمر، وزجر، وترغيب، وترهيب، وجدل، ومثل، وقصص. وفي القرآن ناسخ ومنسوخ، ومحكم ومشابه، وخاصّ وعمام، ومقدّم ومؤخّر، وعزائم ورخص، وحلال وحرام، وفرائض وأحكام، ومنقطع ومعطوف ومنقطع غير معطوف، وحرف مكان حرف، ومنه ما لفظه خاصّ ومنه ما لفظه عامّ محتمل العموم، ومنه ما لفظه واحد ومعناه جمع ومنه ما لفظه جمع ومعناه واحد، ومنه ما لفظه ماض ومعناه مستقبل، ومنه ما لفظه على الخبر ومعناه حكاية عن قوم آخر، ومنه ما هو باق محرّف عن جهته، ومنه ما هو على خلاف تنزيله ومنه ما تأويله في تنزيله، ومنه ما تأويله

قبل تنزيله، ومنه ما تأويله بعد تنزيله. ومنه آيات بعضها في سورة وتامها في سورة أخرى، ومنه آيات نصفها منسوخ ونصفها متروك على حاله، ومنه آيات مختلفة اللفظ متفقة المعنى، ومنه آيات متفقة اللفظ مختلفة المعنى، ومنه آيات فيها رخصة وإطلاق بعد العزيمة؛ لأنَّ الله عزَّ وجلَّ يحبُّ أن يؤخذ برخصه كما يؤخذ بعزائمه...^١.

الآيات المحكمات والمتشابهات

في القرآن الكريم آيات محكمات ومتشابهات؛ لقوله تعالى فيه: ﴿آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾^٢. فعليه يكون استنباط الأحكام الشرعية للموضوعات من المحكمات للمجتهد سهلاً ولا يحتاج له فيها إلى تحقيق وسيع، ولكن استنباطه من المتشابهات يكون صعباً، إذ يتوقَّف على تحقيق واسع وإلى الرجوع إلى الأحاديث المروية عن النبي وأوصيائه.

وكيف كان، فقد وقع الخلاف في تعريف المحكم والمتشابه بين أهل النظر

بالنحو التالي:

١. المحكم: ما لا يحتاج في فهم معناه إلى تحقيق الخاص، والمتشابه: ما يكون محتاجاً إليه.

٢. المحكم: ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، والمتشابه: ما يحتمل وجهين فصاعداً.

قال به الجبائي.

٣. المحكم: ما يعمل به، والمتشابه: الذي يشبه بعضه ببعض.

٤. المحكم: ما يعلم تعيين تأويله، والمتشابه: ما لا يعلم تعيين تأويله.

١. بحار الأنوار، ج ٩٠، ص ٤-٥.

٢. سورة آل عمران: ٧.

قال به جابر بن عبد الله^١.

٥. المحكم: ما عرف المراد منه إمّا بالظهور وإمّا بالتأويل، والمتشابه: ما استأثر الله بعلمه.

قال به بعض المحققين^٢.

ومهما أريد من لفظ المحكم والمتشابه فإنّ الذي يكون حجّة من آيات الكتاب - ومن دون توسط التأويل - هو خصوص ما كان منها نصّاً في مدلوله أو ظاهراً فيه. أمّا حجّة ما كان نصّاً منها فللقطع بمدلوله؛ لأنّ النصّ هو ما لم يحتمل فيه الخلاف، والقطع حجّة ذاتية كما سبق.

وأما الظاهر فحجّيته أوضح من أن يطال فيها الحديث مادام البشر في جميع لغاته قد جرى على الأخذ بظواهر الكلام وترتيب آثارها ولوازمها عليها، بل لو أمكن أن يتخلّى عنها لما استقام له التفاهم بحال؛ لأنّ ما كان نصّاً في مدلوله ممّا ينتظم في كلامه لا يشكّل إلا أقلّ القليل.

وكيف كان، قد يقع الخلاف بين الفقهاء في تفسير بعض الآيات ومسألة النسخ وتخصيص العام بخبر الواحد وتفسيره به ونحوها، ولكنّها لا تنصّر بالمقصود.

١. مجمع البيان، ج ٢، ص ٢٣٩؛ متشابه القرآن ومختلفه، ج ١، ص ٢.

٢. نُسب إلى جابر بن عبد الله و ابن دئاب - وهو مقتضى قول الشعبي والثوري وغيرها - في تفسير البحر المحيط، ج ٢، ص ٣٩٦.

وحكي دون نسبة إلى أحد في: فتح الباري، ج ٨، ص ١٥٨؛ الإتيان للسيوطي، ج ٢، ص ٥، رياض السالكين، ج ٥، ص ٤٢٣؛ إرشاد الفحول، ص ٣٢؛ الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ١٠١.

سنة رسول الله والأئمة والصحابة

(المصدر الثاني من مصادر الاستنباط)

يرجع تاريخ الاستفادة من سنة رسول الله قولاً وفعلاً وتقريراً في معرفة الاحكام الشرعية إلى عصر التشريع.

وأجمع علماء المذاهب الإسلامية على أنه هو المصدر الثاني في مقام الاستظهار. واستدلوا لذلك بالآيات والأحاديث والإجماع والعقل^١، وتفصيل ذلك يضيق به المقام هنا.

وأما سنة أئمة أهل البيت (عليهم السلام) وسنة الصحابة ففقهاء الشيعة يرون أن سنة أئمة أهل البيت في جميع الأعصار هي استمرار لسنة رسول الله على أساس العصمة، وفقهاء أهل السنة يرون أن سنة الصحابة قولاً وفعلاً وتقريراً تكشف عن سنة الرسول على أساس الوثاقة^٢، ولكل واحد من الفريقين دلائل ليس هنا مجال ذكرها.

١. تقدّم تخريجه.

٢. تقدّم تخريجه.

الإجماع

(المصدر الثالث من مصادر الاستنباط)

يرجع تاريخ استخدام الإجماع في مقام تعيين الوظيفة إلى أوائل عصر الصحابة، وصار رأي السقيفة مستنداً إليه. وأما الفرق بين الإجماع الذي يقول به علماء الشيعة وبين الإجماع الذي يقول به علماء السنة هو أنّ علماء الشيعة يأخذون به إذا كان كاشفاً عن رأي المعصوم، وعلماء السنة يعتبرونه مطلقاً في حدّ نفسه^١.

ولكشف الإجماع عن قول الإمام المعصوم عند الشيعة طرق ومسالك كالدخولي أو التضمّني للسيد المرتضى^٢، أو اللطفي للشيخ الطوسي^٣، أو التقريري للحلي^٤، أو الحدسي للشيخ الأنصاري^٥، أو الكشف عن الدليل المعبر للنائيني^٦، أو الكشف عن سيرة أصحاب الأئمة في المسائل المتعلّقات للسيد البروجردي^٧.

ولحجّة الإجماع في نفسه أدلة لدى علماء السنة، مثل: «لا تجتمع أمّتي على الخطأ»^٨،

١. تقدّم تخريجه.

٢. المسمّى بطريقة الحسّ. حكي في فرائد الأصول، ج ١، ص ١٨٥-١٨٦ و ١٨٧ و ١٩٤.

٣. عدّة الأصول، ج ٢، ص ٦٣٩-٦٤٢؛ فرائد الأصول، ج ١، ص ١٨٨ و ١٩٢-١٩٣؛ أوثق الوسائل، ص ٢٩٦؛ درر الفوائد، ج ٢، ص ٣٧١-٣٧٢؛ مباحث الأصول للحائري، ج ٢، ص ٢٨١.

٤. التقريري للمتأخّرين كصاحب المعالم والفاضل التوني. والحلي قائل باللطفي. راجع فرائد الأصول، ج ١، ص ١٨٨ و ١٩٢-١٩٣.

٥. فرائد الأصول، ج ١، ص ١٩٧ وما بعدها. ونُسب إلى سلطان العلماء في أوثق الوسائل، ص ١١٣، وإلى أكثر المتأخّرين في أصول الفقه للمظفر، ج ٣، ص ١١٥.

٦. أجود التقريرات، ج ٢، ص ٩٨ وما بعدها؛ فرائد الأصول، ج ٣، ص ١٤٩-١٥٠.

٧. منتهى الأصول، ج ٢، ص ١١٢؛ حاشية على كفاية الأصول للحجّتي، ج ٢، ص ٨٢ و ٨٦ وما بعدها؛ نهاية الأصول، ج (٢-١)، ص ١٩٨ و ٥٣٤ وما بعدها.

٨. مجمع الزوائد، ج ٧، ص ٢٢١؛ نظم المتناثر، ص ١٦١. وراجع: الفصول في الأصول، ج ٣، ص ٢٦٥؛ اللمع للشيرازي، ص ٢٤٦؛ المستصفي، ص ١٣٨.

ونحوه، إلا أنني ناقشت في جميع الطرق التي ذكرها علماء الشيعة لكشف الإجماع عن قول المعصوم وجميع الأدلة التي ساقها علماء السنة من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية على اعتبار الإجماع في حدّ نفسه في كتابنا منابع الاجتهاد من وجهة نظر الفقهاء.

فإن قلت: فما فائدة الإجماع؟ قلت: فائدته هي كقول رجالي بأن فلاناً ثقة، وقول اللغوي بأن لفظ كذا لمعنى كذا وكذا فائدته، في تراكم الظنون، مع أنّ هذه الأمور لا حجّية فيها في حدّ نفسها، إلا أنّها قد توجب الاطمئنان بالحكم والوظيفة العملية. وبهذا يمكننا القول بأنّه لا خلاف بين الشيعة والسنة في الإجماع؛ إذ الإجماع المعتبر والمصطلح إذا تحقّق يوجب الاطمئنان بالحكم والوظيفة، فعليه يكون الإجماع معتبراً.

العقل

(المصدر الرابع من مصادر الاستنباط)

يرجع تاريخ اعتبار العقل بعنوانه المنبع العام للمعرفة إلى عصر التشريع، ويرجع تاريخ استخدامه بعنوان المنبع الاستنباطي لمعرفة الأحكام الشرعية العلمية عند الشيعة إلى ما بعد أيام الغيبة الكبرى للإمام المهدي، وعند أهل السنة إلى ما بعد عصر التشريع ووفاة رسول الله ﷺ، واستخدامه لمعرفة الأحكام الشرعية عند أهل السنة يكون في دائرة أوسع مما يستخدمه الشيعة في ذلك.

ولا يخفى أنّ للعقل دوراً مهماً في تمييز خصائص الموضوعات الداخلية والخارجية التي تتحوّل بتحوّل الزمان وشرائطه، وتحوّلها يوجب تحوّل أحكامها؛ لخروجها به عن حيطتها أصل شرعي ودخولها في حيطتها أصل شرعي آخر. وكذا للعقل دور مهمّ في إدراك ملاك الحكم للموضوع الذي شرّع له لأجله، وعنده يمكن تحوّل بتحوّل الزمان وشرائطه حسب ما يقتضيه الزمان في تمام الأزمنة. ولذلك فإنّ القرآن الكريم يدعو المسلمين إلى التفقّه والاجتهاد في الدين ويقول: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^١، وكذلك الأئمة يؤكّدون على الاجتهاد وردّ الفروع إلى أصولها وتطبيق القوانين الكلية على مصاديقها الخارجية بواسطته.

قال الإمام الرضا (عليه السلام): «إنّما علينا إلقاء الأصول، وعليكم التفريع»^٢.

وقال الإمام الصادق (عليه السلام): «علينا أن نُلقي إليكم الأصول، وعليكم أن تفرّعوا»^٣.

١. سورة الأنفال: ١٢٢.

٢. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٦٢.

٣. عوالي اللئالي، ج ٤، ص ٥٦٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٦٢.

وقال الإمام علي (عليه السلام) في صفات المتقين: «إِنَّ مِنْ أَحَبِّ عِبَادِ اللَّهِ إِلَيْهِ عَبْدٌ أَعَانَهُ اللَّهُ عَلَى نَفْسِهِ ... وَتَصْيِيرِ كُلِّ فِرْعٍ إِلَى أَصْلِهِ»^١.

فتح باب الاجتهاد

على كل حال، نحن نعتقد أنّ باب الاجتهاد كان مفتوحاً في زمن التشريع الذي استمرّ ثلاث وعشرين سنة، وزمن الصحابة الذي استمرّ حدود مائة عام، وزمن التابعين الذي استمرّ حدود سبعين عاماً، وزمن أتباع التابعين إلى زماننا هذا. وكان أتباع مدرسة أهل البيت يفتون، ولم يكن مجتهد ما تابعاً لمجتهدٍ آخر، بل كان تابعاً للدليل ويُفتي على أساسه حتّى إذا كان مخالفاً لنظر المجتهد الآخر، ولو وقف الاجتهاد واقتصر على اجتهاد المجتهدين السابقين في الأحكام لسارت الحياة الإنسانية المتطوّرة في الجماعة الإسلامية في عزلة عن التوجيه الإسلامي، وبقيت أحداث هذه الحياة في بعد عن تجديد الإسلام إيّاها، ممّا يوجب حرج المسلمين في إسلامهم.

الاجتهاد ليس تشريعاً

ولا يخفى أنّ الاجتهاد عند الشيعة ليس تشريعاً مثل القوانين الوضعية التي تفرّد الإنسان بوضعها، ولا تقليداً مبتنياً على الإطاعة للأحكام الصادرة عن المجتهدين على أنّه مشاركة الإنسان بما أنعم الله عليه من خبرة نابعة من الجهد والممارسة في فهم الحكم الشرعي على أساس المباني المعتمدة من الكتاب والسنة لمعالجة شؤون الحياة المتطوّرة لا على أساس الرأي والفكر الشخصي. وقد كان للشيعة شرف التمسك بالاجتهاد على أساس المباني الشرعية وصيانتها خلال التاريخ^٢. نستخلص ممّا ذكر: أنّ الاجتهاد هو الوسيلة المشروعة الملائمة بين أحداث الحياة المتجدّدة ومنابع الفقه الاجتهادي.

١. نهج البلاغة، ج ١، ص ١٥٢-١٥١.

٢. لاحظ تحرير المجلة، ج ١، ص ١١٤-١١٥.

القياس

(المصدر الخامس من مصادر الاستنباط)

قبل طرح الموضوع ينبغي ذكر ما يلي:

- تعريف القياس لغة.
- تعريف القياس اصطلاحاً.
- أول من اختاره بعنوان مصدر استنباط.
- عوامل اعتباره بعنوان المصدر.
- عناصر القياس.
- شرائط المقيس عليه.
- شرائط المقيس.
- تعريف علة القياس.
- شرائط علة القياس.
- تقسيم الاجتهاد في العلة
- أقسام القياس.
- اختلاف آراء فقهاء المذاهب الإسلامية في اعتبار القياس.
- أدلة اعتبار القياس.

١. تعريف القياس لغةً

القياس في اللغة استعمل في معنيين:

- أحدهما: التقدير، ومنه (قست الثوب بالذراع): إذا قدرته به.
- ثانيهما: المساواة، ومنه (يمكن قياس الإمام علي (عليه السلام) بنينا محمداً (عليه السلام) لا مع الآخر).
جاء كلا المعنيين للقياس في اللغة، ولكن المعنى المشهور له هو الأول^١.

١. العين للفراهيدي، ج ٥، ص ١٨٩؛ صحاح اللغة، ج ٣، ص ٩٦٧-٩٦٨؛ معجم مقاييس اللغة، ج ٥، ص ٤٠.

٢. تعريف القياس اصطلاحاً

عرّفه بعض: بالاجتهاد، بمعنى الرأي، واختاره محمّد بن إدريس الشافعي إمام مذهب الشافعية بناءً على ما نقله عنه سيف الدين الأمدى في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام»^١.

وعرّفه بعض آخر: ببذل الجهد بقصد الوصول إلى الحق.

حكاه الأمدى في المصدر المذكور^٢.

ونوقش في هذين التعريفين للقياس: بعدم كونهما جامعين للأفراد ومانعين من [دخول] الأغيار^٣.

أما عدم كونهما جامعين للأفراد؛ فلخروج القياس الجليّ عنهما؛ لعدم وجود الجهد والاجتهاد فيه في مقام استنباط الحكم.

وأما عدم كونهما مانعين من الأغيار؛ فلدخول النظر في بقيّة الأدلّة كالكتاب والسنة وغيرهما من مصادر التشريع في ضمن هذا التعريف، مع عدم كونها من القياس المصطلح. نعم، إذا كان المقصود منهما شرح الاسم لا يلزم الإشكال عنهما، ولكن لا ثمرة علمية لهما.

وللتعريفين المذكورين نظائر:

(منها): ما نقله الشوكاني عن الباقلاني في كتابه «إرشاد الفحول إلى تحقيق

الحقّ من علم الأصول»^٤.

١. الإحكام للأمدى، ج ٣، ص ١٨٤. وراجع الرسالة للشافعي، ص ٤٧٧.

٢. الإحكام للأمدى، ج ٣، ص ١٨٤.

٣. راجع نفس المصدر السابق.

٤. إرشاد الفحول، ص ١٩٨.

و(منها): ما ذكره صاحب كتاب «مختصر السؤل والأمل»^١ [ابن الحاجب] والعلامة الآمدي^٢ وابن همام الحنفي صاحب «التحريير في أصول الفقه»^٣ والبيضاوي الشافعي في «منهاج الوصول إلى علم الأصول»^٤ والشيخ البهائي في «زبدة الاصول»^٥ ومصطفى الزرقاء صاحب كتاب «المدخل الفقهي العام»^٦ وأبو حامد محمد الغزالي في كتابه «المستصفي»^٧ وكذلك غيرهم^٨.

ولكن ما ذكره من التعاريف لا تستحقّ طرحها؛ لبعدها عن فنية التعريف، وهي أقرب إلى الشروح اللفظية التي لا تترتب عليها ثمرة عملية.

٣. أوّل من اختار القياس بعنوان مصدر استنباط

أوّل من اختاره بهذا العنوان هو عمر بن الخطّاب، وحدّثنا التاريخ: أنّه كتب إلى أبي موسى الأشعري: «إذا وجدت الحكم في كتاب الله فاحكم بمقتضاه، وإن لم تجد فيه فاحكم بمقتضى السنّة، وإن لم تجد الحكم فيها فقس الأمور بعضها ببعض»^٩.

-
١. مختصر السؤل والأمل، ج ٢، ص ٢٠٤؛ شرح مختصر المنتهى الأصولي، ج ٣، ص ٢٧٩ وما بعدها. وحكي عنه في القياس أصلاً من أصول الفقه، ص ٢٠٠.
 ٢. الإحكام للآمدي، ج ٣، ص ١٩٠.
 ٣. تيسير التحرير، ج ٣، ص ٢٦٤. وحكي عنه في القياس أصلاً من أصول الفقه، ص ٢٠٠.
 ٤. منهاج الوصول للبيضاوي، ص ١٨٩. وحكي في القياس أصلاً من أصول الفقه، ص ١٨١.
 ٥. زبدة الأصول للبهائي، ص ١٠٧.
 ٦. المدخل الفقهي العام، ج ١، ص ٦٧.
 ٧. المستصفي، ص ٢٨٠.
 ٨. راجعها في: القياس لمصطفى جمال الدين، ص ١٣٢-١٣٨؛ القياس أصلاً من أصول الفقه، ص ١٧٦ وما بعدها.
 ٩. عيون الأخبار، ج ١، ص ١٣٣؛ أنساب الأشراف، ج ١٠، ص ٣٨٩؛ أخبار القضاة لوكيع، ج ١، ص ٧١ و٢٨٤. وقد نوّقت هذه الرواية بمناقشات تجدها في: المحلّي، ج ١، ص ٥٩؛ القياس لمصطفى جمال الدين، ص ٩٠-٨٩.

وفي أوائل أيام التابعين أول من عمل بمقتضاه إبراهيم بن يزيد النخعي (م ٩٥) إمام مذهب النخعية، ثم تلميذه حماد بن [أبي] سليمان (م ١٢٠)، وبعده تلميذه أبي حنيفة (م ١٥٠)، وتوسّع استعماله في زمانه في مقام الاستنباط في الحوزة الاجتهادية لمعرفة الأحكام الشرعية، بحيث وصل إلى حدّ كبير، وتبعه تلاميذه مثل القاضي أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني.

٤. عوامل اعتبار القياس بعنوانه مصدراً استنباطياً

ذكر بعض من علماء السنّة عوامل عديدة له^٢، ونذكرها بالنحو التالي:

١. انقطاع الوحي بوفاة النبي ﷺ في زمن كان الإسلام قد أثار بهداه الآفاق، ونشأت لأجله المسائل الجديدة والموضوعات المستحدثة في جميع أبعاد حياة المجتمع، من البعد الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والديني وما شاكل ذلك، ولمّا كان الجواب عنها على أهل الفتوى مشكلاً وصعباً عن طريق الكتاب والسنّة، لذلك أقبلوا في مقام الجواب عنها إلى الاجتهاد عن طريق الرأي والمنابع الظنيّة، كالقياس ومذهب الصحابي والمصالح المرسلة والاستصلاح ونحوها.

٢- قلّة الأخبار عند أهل السنّة؛ وذلك لمنع تدوينها عندهم حتّى النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، وإلحراق بعض الأحاديث المدوّنة، وذلك بأمر بعض الخلفاء.

٣- بعد مركز الرأي - وهي الكوفة - عن مركز الحديث، أي: المدينة.

٤- نشوء جعل الحديث بشكل وسيع، وذلك في زمن بني أمية بالخصوص.

٥- وجود التعارض في عدّة من الأحاديث التي نقلت عن رسول الله ﷺ.

١. القياس أصلاً من أصول الفقه، ص ٤٣.

٢. راجع المصدر المتقدم في الهامش السابق، ص ٤٣-٤٤. وكذا لاحظ فلسفة التشريع في الإسلام، ص

- ٦- عدم العمل بالأحاديث التي لم تبلغ حدّ التواتر.
 - ٧- عدم قبول الأحاديث المروية عن أهل البيت عليهم السلام.
- وغير ذلك من العوامل.

٥. عناصر القياس

للقياس عناصر أربعة^١:

- ١- الأصل أو (المقيس عليه)، وهو: المحلّ الذي ثبت حكمه في الشريعة.
 - ٢- الفرع أو (المقيس)، وهو: الموضوع الذي يراد معرفة حكمه من طريق مشاركته للأصل في علّة الحكم.
 - ٣- الحكم، ويراد به: الاعتبار الشرعي الذي جعله الشارع على الأصل - وهو المقيس عليه - على الفرع، وهو المقيس.
 - ٤- العلة، وهي: الجهة المشتركة بين المقيس عليه والمقيس، والتي بنى الشارع حكمه عليها في المقيس عليه.
- مثال ذلك: نحن نعلم بحرمة شرب الخمر في الشريعة الإسلامية لأجل إسكارها، ففي هذا المثال يكون الخمر أصلاً، والحرمة حكمه، والإسكار علّتها.. فإذا وجد الإسكار في النبيذ - وهو الفرع - فقد ثبتت الحرمة له بالقياس.

٦. شرائط المقيس عليه

- شرائط الأصل - وهو المقيس عليه - عبارة عمّا يلي:
- ١- ثبوت الحكم له من طريق الدليل الشرعي، لا من طريق القياس.
 - ٢- عدم الدليل الخاصّ على اختصاص الحكم للأصل.

١. فلسفة التشريع في الإسلام، ص ١٨٥-١٨٦؛ الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٣٠٧.

- ٣- عدم شمول الحكم الثابت للأصل في نفسه للفرع، مع قطع النظر عن القياس.
- ٤- إمكان معرفة علة الحكم الشرعي في ناحية الأصل، وهو المقيس عليه.

٧. شرائط المقيس

شرائط الفرع - وهو المقيس - عبارة عما يلي:

- ١- عدم ثبوت الحكم له من طريق سائر الأدلة.
- ٢- عدم تقدّم حكم الفرع على الأصل.
- ٣- وجود تشابه الفرع مع الأصل، واشترائهما في العلة.
- ٤- عدم المانع لإثبات الحكم للفرع في البين.

٨. تعريف العلة

علة الحكم عبارة عن: الشيء الذي صار موجباً لتشريع الحكم على الموضوع، مثل الإسكار الذي صار موجباً لتشريع الحرمة على الخمر.

٩. شرائط علة القياس

شرائط علة القياس عبارة عما يلي:

- ١- إمكان درك العلة بالنحو الكامل.
- ٢- عدم تأثير تحوّل الزمان في تحوّل العلة.
- ٣- إناطة الحكم بالعلة إثباتاً ونفيّاً.
- ٤- عدم اختصاص الحكم بمورد النصّ.
- ٥- عدم وجود دليل خاصّ على عدم اعتباره.

١٠. تقسيم الاجتهاد في العلة

ذكروا للاجتهاد في العلة أقساماً، وهي عبارة عمّا يلي:

١- تحقيق المناط، وهو عبارة عن: القاعدة الكلية منصوصاً عليها، ويجتهد الفقيه في تحقيقها في الفرع.

ومثل له بالاجتهاد في القبلة، وهو معلوم بالنص، والاجتهاد إنّما يكون في تشخيصها من بين الجهات الأربعة، وكذلك في مقدار الكفايات في النفقات ونحوها. هذا ممّا لا خلاف فيه بين فقهاء المذاهب الإسلامية في اعتباره^١، ولكن عدّه من تحقيق المناط واعتباره بهذا العنوان ممّا لا معنى له؛ لعدم كونه اجتهاداً في مقام تشخيص علة الأصل في الفرع، وإنّما يكون اجتهاداً في مقام تشخيص صغريات موضوع الحكم للكبرى. فعليه لا يمكن عدّه من قسم تحقيق المناط.

٢- تنقيح المناط، وهو عبارة عن: إضافة الشارع الحكم إلى سببه، وتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة.

ومثل له بقصة الأعرابي الذي قال للنبي ﷺ: هَلَكْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فقال له: «ما صنعت؟» قال: وقعت على أهلي في نهار رمضان، قال: «اعتق رقبة»^٢، حيث استفادوا منه عدم الخصوصية للأوصاف التي ذكرت في الحكم المذكور^٣، وهي: أ: كونه أعرابياً، ولذا ألحقوا به غيره.

١. الإحكام لابن حزم، ج ٧، ص ١٠٤٤؛ البحر المحيط للزركشي، ج ٢، ص ٥٠٦؛ الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٣٠١ و ٣١٣ وما بعدها.

٢. إرشاد الفحول، ص ٢٢٢؛ الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٣١٤-٣١٥.

٣. مسند أحمد، ج ٢، ص ٢٨١؛ السنن الكبرى للبيهقي، ج ٤، ص ٢٢١. وقارن: الكافي، ج ٤، ص ١٠٢؛ وسائل الشيعة، ج ١٠، ص ٤٥.

٤. المستصفي، ص ٢٨٢؛ المحصول، ج ٥، ص ٢٣١؛ قوانين الأصول، ص ١٦٨؛ الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٣١٥. وحول تنقيح المناط راجع: مفاتيح الأصول، ص ٢٦٥؛ تعليقة على معالم الأصول للقرظيني، ج ٧، ص ٥٣٤-٥٣٥؛ درر الفوائد، ج ٢، ص ٣٧٩.

ب: كون المرأة التي وقع عليها في نهار رمضان أهلاً له، ولذا ألحقوا بها غيرها في الحكم.

ج: كون الشهر الذي وقع فيه على أهله شهر رمضان، فألحقوا به غيره. وهذه التعميمات وأمثالها مما تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع، وهي مبنية على حجية القياس.

٣- تخريج المناط، وهو: أن ينص الشارع على حكم في موضوع دون أن يتعرّض لمناط أصلاً.

وذلك كتحریم الربا في البُرِّ، فيُعَمَّم إلى كلِّ مكيل من طريق استنباط علته، وهو كونه كيلاً.

١١. أقسام القياس

ذكر الأصوليون للقياس أقساماً، وهي:

١- قياس التشبيه والتمثيل.

٢- قياس منصوص العلة.

٣- قياس مستنبط العلة.

٤- قياس الأولوية.

١٢. اختلاف آراء الفقهاء [في حجية القياس]

وقع الخلاف بين فقهاء المذهب الإسلامية في اعتبار القياس، ونقلها بالنحو التالي:

نظر الإمامية

إن فقهاء الإمامية لم يعتبروا قياس التشبيه والتمثيل بعنوانه مصدراً للاستنباط،

ولكن اعتبروا قياس منصوص العلة والأولية وكذلك قياس مستنبط العلة اذا أوجب للفقهاء الاطمئنان^١.

نظر الحنفية

إنّ فقهاء الحنفية اعتبروا القياس بنحو مطلق في مقام الاستنباط، سواء كان من نوع قياس الأولوية أم قياس التشبيه والتمثيل^٢.

نظر الشافعية والمالكية

إنّ فقهاء الشافعية والمالكية هم أيضاً اعتبروا القياس في مقام الاستنباط^٣.

نظر الحنبلية

إنّ علماء الحنبلية لم يعتبروا القياس بجميع أنواعه، إلا في مقام الضرورة^٤.

نظر الظاهرية

إنّ علماء الظاهرية لم يعتبروا القياس مطلقاً.

١٣. أدلة اعتبار القياس

استدلّ على اعتبار القياس في مقام الاستنباط بوجوه:

١. تقدّم تخريجه. وقارن الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٣٢٠ وما بعدها.
٢. تقدّم تخريجه. وراجع المدخل إلى دراسة الفقه الإسلامي، ص ١٩١.
٣. تقدّم تخريجه. ولاحظ: فلسفة التشريع في الإسلام، ص ٥٥ و ٥٩؛ التشريع الإسلامي والمدارس الفقهية المعاصرة، ص ١٢٣ و ١٢٩-١٣٠.
٤. تقدّم تخريجه. وانظر كذلك المدخل إلى دراسة الفقه الإسلامي، ص ٢٠٨.
٥. تقدّم تخريجه. وراجع التشريع الإسلامي والمدارس الفقهية المعاصرة، ص ١٥٤-١٥٥.

الدليل الأول لاعتبار القياس

من الأدلة إجماع الصحابة، وقد اعتبره العلامة سيف الأمدي في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام»^١، وكذلك جملة من المحققين من فقهاء أهل السنة. قال ابن عقيل الحنبلي: «وقد بلغ التواتر المعنوي عن الصحابة باستعماله، وهو قطعي»^٢.

وقال الصفي الهندي: «هو المعول عليه لجماهير المحققين من الأصوليين»^٣. ونحوه ما قاله الرازي في «المحصول» على ما نقل عنه في «إرشاد الفحول»^٤. ولكن يرد الاستدلال بهذا الدليل:

أولاً: أنه كيف يمكن تحصيل اتفاق آرائهم فيه مع عدم كونهم محصورين في عدّة محدودة؟!!

ثانياً: أن هذا الإجماع معارض بإجماع مماثل على الخلاف ادّعاه بعضهم، بأنّ الصحابة أنكروا على العاملين بالرأي والقياس^٥.

قال الإمام علي (عليه السلام): «لو كان الدين بالقياس لكان أسفل الخفّ أولى بالمسح من أعلاه»^٦.

وفي حديث آخر قال: «لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخفّ أولى من ظاهره»^٧.

١. الإحكام للآمدي، ج ٣، ص ٢٠٠؛ وج ٤، ص ٥٣.

٢. حكى في إرشاد الفحول، ص ٢٠٣.

٣. حكى في نفس المصدر المتقدّم.

٤. نفس المصدر المتقدّم.

٥. المحلي، ج ١، ص ٥٨-٥٩ و ٦٠.

٦. سنن أبي داود، ج ١، ص ٤٤؛ السنن الكبرى للبيهقي، ج ١، ص ٢٩٢.

٧. كنز العمال، ج ٩، ص ٦٠٦.

وقال عبدالله بن مسعود: «إذا قلت في دينكم بالقياس أحللتكم كثيراً ممّا حرّم الله، وحرّمتكم كثيراً ممّا حلّل الله»^١.

قال ابن عباس: «إياكم والمقاييس، فإنّما عبّدت الشمس والقمر بالمقاييس»^٢.

يذكر ابن حزم الظاهري في كتابه^٣: أنّ جميع الصحابة لم يعملوا بالقياس، وأنّه كيف يمكن قبول عملهم به مع أنّهم قرأوا آية ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^٤؟! وأنّ ابن قَيِّم الجوزية ذكر في كتابه «أعلام الموقعين عن ربّ العالمين»^٥ جمع من الصحابة الذين كانوا من المخالفين للعمل بالرأي.

ثالثاً: أنّ كلمة القياس لم تر في كلمات النبي ﷺ وأصحابه، إلا ما جاء في كتابة عمر ابن الخطّاب لأبي موسى الأشعري، وهو: «اعرف الأشياء والأمثال، وقس الأمور»^٦.

ولكن ابن حزم الظاهري يعتقد بأنّ هذه الرواية مجعولة، نقلها عبدالملك بن الوليد عن أبيه، ولا اعتبار بكلامهما^٧.

ولكن لا يخفى أنّه جاءت كلمة (الرأي) في عبارات بعض الصحابة، حديث نقل في «الفصول في الأصول»^٨ وفي «المستصفي»^٩: أنّ أبا بكر قال في مورد الكلاله: «أقول فيها برأبي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمَنّي ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان منه».

-
١. العدة في أصول الفقه، ج ٢، ص ٦٨٩؛ المحصول، ج ٥، ص ٧٧؛ الإحكام للآمدي، ج ٤، ص ٤٧ و ٥٢.
 ٢. الذريعة للمرئضي، ج ٢، ص ٧٣٧؛ المحصول، ج ٥، ص ٧٨. ونُسب إلى ابن سيرين في: المصنّف لابن أبي شيبة، ج ٨، ص ٣٣٤؛ جامع بيان العلم وفضله، ج ٢، ص ٧٦.
 ٣. المحلّي، ج ١، ص ٥٦ و ٦٠-٦١.
 ٤. سورة المائدة: ٣.
 ٥. أعلام الموقعين، ج ١، ص ٥٧.
 ٦. تقدّم تخريجه.
 ٧. المحلّي، ج ١، ص ٥٩.
 ٨. الفصول في الأصول، ج ٤، ص ٣٣٦.
 ٩. المستصفي، ص ٢٨٧.

وكذا نقل الآمدي في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام» عن عمر بن الخطاب أنه قال: «أقضي في الجدد برأيي، وأقول منه برأيي»^١.

وابن حزم الظاهري في كتابه «المحلى» نقل عن ابن مسعود أنه قال: «أقول فيها بجهد رأيي، فإن كان صواباً فمن الله وحده، وإن كان خطأً فمَنِّي ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان»^٢.

ولكن لا يمكن الاستدلال بها على تمامية الإجماع؛ لصدورها عن بعض الأفراد من الصحابة أمام أفراد، فكيف يمكن دعوى اتفاق جميعهم حتى الساكنين في خارج المدينة؟! عليه فبناءً عليه لا يكون الإجماع من نوع المحصل منه الذي يراه الأصوليون حجة^٣.

الدليل الثاني لاعتبار القياس

من أدلة اعتبار القياس الآيات، منها:

١. الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَدَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرَّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾^٤.

مورد الاستدلال في هذه الآية هو كلمة (فاعتبروا) التي تكون ظاهرة في جعل الوجوب للاعتبار^٥.

١. الإحكام للآمدي، ج ٣، ص ٢٨٧.

٢. المحلى، ج ١، ص ٦٢.

٣. فوائد الأصول، ج ٣، ص ١٤٩؛ نهاية الأفكار، ج ٣، ص ٩٧.

٤. سورة الحشر: ٢.

٥. القياس أصلاً من أصول الفقه، ص ٢٢٧.

ما جاء في الأصول العامة للفقهاء المقارن

لا بأس بذكر ما جاء في كتاب «الأصول العامة للفقهاء المقارن» للعلامة الحكيم في هذا المجال بنحو التفصيل.

حيث ذكر: أنه اختلفت آراء فقهاء المذاهب في المراد من الاعتبار، فذهب بعضهم إلى أن المراد منه الاعتراض، وذهب بعض آخر منهم إلى أن المراد منه التعجب، وذهب ثالث منهم إلى أنه مأخوذ من العبور والمجاورة. والذي يرتبط بالقياس هو المعنى الأخير بدعوى أن في القياس عبوراً من حكم الأصل إلى حكم الفرع، فإذا كنا مأمورين بالاعتبار فقد أمرنا بالعمل بالقياس، وهو معنى حجته، بل حتى لو أريد من الآية الأمر بالاعتراض وقلنا: إن المراد من الاعتبار هو هذا المعنى، فالآية (فيما يرى خلاف) ظاهرة في جعل الحجية للقياس؛ لأنها تقرير، لأن سنة الله في خلقه أن ما جرى على النظر يجري على نظيره^١.

بيان مناقشة الحكيم

وقد ناقش في الاستدلال بها العلامة الحكيم بما يلي:

أولاً: أن إثبات الحجية لمطلق الاعتبار، بحيث يشمل المجاوزة القياسية، موقوف على أن يكون المولى في مقام البيان من هذه الجهة، والمقياس في كونه في مقام البيان هو أننا لو صرحنا بالمعنى الذي يراد بيانه لكان التعبير سليماً، وظاهر الدلالة على كونه مراداً لصاحبه، فلو قال الشارع: أحل الله البيع، وأردنا أن نصرح بمختلف البيوع بدلاً من الإطلاق لساغ الكلام، وليس ما يمنع من ذلك إلا التطويل، كأن نقول: أحل الله البيع العقدي والبيع المعاطاتي، وهكذا حتى نستوفي جميع أنواع البيوع...

وإذا صح هذا المقياس عدنا إلى الآية لنرى هل أن سياقها يتسع لهذا النوع من

١. الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٣٣٤.

التفصيل؛ كأن نقول: وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا يا أولي الأبصار أنفسكم عليهم، والنيذ على الخمر، والضرب على التأفف، والذرة على البر في الربا، وهكذا أمثال هذا ممّا يسيغه كلام عربي لتصح نسبة مدلوله إلى قائله؟

ومن هنا يعلم أن الآية ليست واردة لبيان هذا المعنى، فلا يسوغ الاستدلال بها عليه. **ثانياً:** ومع التنزل وافتراض مجيئها لبيان هذا المعنى ولو بإطلاقها، إلا أنّها واردة لجعل الحجية لأصل القياس كدليل، وأصل القياس لا ينبغي أن يكون موضعاً لنقاش جذري؛ لما سبق أن قلنا: من أنّ حجّيته تقتضي أن تكون من الضروريات العقلية، وإنّما الخلاف الجذري في الطرق والمسالك الكاشفة عن توفر العلة في الأصل والفرع. والدليل الوارد لجعل الحجية لأصل الدليل لا يتعرّض إلى طرق إثباته، فكما أنّ الأدلة الدالة على أنّ السنّة النبوية من مصادر التشريع لا تتكفل جعل الحجية لخبر الواحد الحاكي لها، بل نحتاج في الاستدلال عليه إلى أدلة أخرى، فكذلك هنا.

بيان الآية الثانية على اعتبار القياس

٢- الآية: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾^٢.

استدلّ بهذه الآية على إمكان التشخيص في الأمثال التي تضرب للناس، وهذا ليس إلا بتمثيل الشيء بعدله، ولا يكون القياس سوى هذا، فيكون القياس معتبراً^٣. ولكن يرد على الاستدلال بهذه الآية: بأنّها إنّما وردت بسبب التوبيخ الذي يوجّهه الله إلى من لا يرفعون أيديهم عن الانحراف حتّى بعد الإرشادات الكثيرة التي يوجّهها الله إليهم، فعليه لا ربط لها بالقياس.

١. الأصول العامة للفقّه المقارن، ص ٣٣٥-٣٣٦.

٢. سورة العنكبوت: ٤٣.

٣. حكي ذلك في الإحكام للآمدي، ج ٧، ص ٩٦٦.

بيان الآية الثالثة على اعتبار القياس

٣- الآية: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾^١.

وهي التي استدلل بها محمد بن إدريس الشافعي على اعتبار القياس، إذ قال: «هذا تمثيل الشيء بعدله»^٢.

يمكن المناقشة في الاستدلال بها على اعتبار القياس: بأن الشارع وإن ترك لنا أمر تشخيص الموضوعات، إلا أنه لا مطلقاً، بل على وفق ما جعل لها الشارع من الطرق، وكون القياس الظني من هذه الطرق كالبيّنة هو موضع الخلاف، والآية أجنبية عن إثباته.

بيان الآية الرابعة على اعتبار القياس

٤- الآية: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾^٣.

بتقريب: أن العدل هو التسوية، والقياس هو التسوية بين مثلين في الحكم، فيتناوله عموم الآية^٤.

وقد استدلل بذلك ابن تيمية على اعتبار القياس على ما جاء في «إرشاد الفحول»^٥. ولكن أجاب عنه الشوكاني في المصدر المذكور: بمنع كون الآية دليلاً على المطلوب، ولو سلمنا لكان ذلك في الأقيسة التي قام الدليل على نفي الفارق فيها، لا في الأقيسة التي هي شعبة من شعب الرأي ونوع من أنواع الظنون الزائفة وخصلة من خصال الخيالات المختلّة^٦.

يمكن أن يقال: إن هذه الآية لو تمّت دلالتها على الأمر بالقياس بما أنه عدل فهي

١. سورة المائدة: ٩٥.

٢. الرسالة للشافعي، ص ٤٩٠.

٣. سورة النحل: ٩٠.

٤. نسب هذا الاستدلال إلى ابن تيمية في القياس لمصطفى جمال الدين، ص ٣٤٩.

٥. إرشاد الفحول، ص ٢٠٢.

٦. المصدر السابق نفسه.

إنّما تدلّ على أصل القياس، لا على مسالكه المظنونة، والكلام إنّما هو في القياس المعتمد على استنباط العلل بالطرق السالفة.

بيان الآية الخامسة على اعتبار القياس

٥- الآية: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾^١.

وقد استدللّ بها عبد الوهاب خّلاف في كتابه «مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه». قال: «إنّ الله تبارك وتعالى في هذه الآية استدللّ بالقياس على ما أنكره منكروا البعث والنشور، فهو قاس إعادة المخلوقات بعد فنائها على بدء خلقها وإنشائها أوّل مرّة، كذلك له القدرة على إحيائهم ثانية بعد مماتهم؛ لإقناع المنكرين بأنّ من قدر على بدء خلق الشيء قادر على إعادته بعد موته. وهذا دليل على صحّة الاستدلال بالقياس، وهذا وإن كان قياساً في الحسّيات، ولكنّه يدل على أنّ النظر ونظيره يتساويان»^٢.

بيان إشكال الاستدلال بالآيات المذكورة

ولكن يرد على الاستدلال بهذه الآية:

أولاً: أنّ النظر ونظيره على ثبوت ذلك بينهما في جميع المجالات لا يتّجه ذلك إلا بضرب من القياس الظنّي.

ثانياً: أنّ الآية إنّما تكون في صدد إثبات المعاد الجسماني وإعادة الإنسان بعد موته، ولا ربط لها بالقياس المصطلح.

ثالثاً: على فرض الإغماض عنه يكون القياس المذكور في الآية من نوع القياس القطعي الذي يعتبره جميع الأصوليون، لا من نوع القياس الظنّي، وهو قياس التشبيه والتمثيل الذي يكون مورداً للخلاف.

١. سورة يس: ٧٨-٧٩.

٢. مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه: ص ٢٧. وحكي عنه في الأصول العامة للفقّه المقارن، ص ٣٣٦.

رابعاً: على فرض تسليم ذلك أنّ الآية كما ترى تكون في صدد بيان بعض الأمور المحسوسة بالبعض الآخر منها، لا في صدد بيان مطلق الأمور، فلا يكون شاملاً للقياس في الأحكام الشرعية التي تكون مورداً للبحث؛ لعدم كونها من الأمور المحسوسة.

بيان الآية السادسة على اعتبار القياس

٦- الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾^١.

يمكن أن يقال في مقام الاستدلال بالآية: إنّ القياس بعد استنباط علته بالطرق الظنية من الكتاب والسنة يكون ردّاً إلى الله والرسول ﷺ، ونحن مأمورون بالرجوع إليهما، ومعنى ذلك أننا مأمورون بالرجوع إلى القياس عند التنازع، وليس هذا إلا جعل الحجية له^٢.

مناقشة الاستدلال بالآية المذكورة

ولكن نقش في الاستدلال بها بما يلي^٣:

أولاً: أنّ دلالة الآية متوقفة على أن يكون القياس الظني ردّاً إلى الله والرسول ﷺ، وهو موضع الخلاف، والمقياس في الردّ إلى الله وعدم الردّ إليه - وذلك كما أفاده العلامة السيّد الحكيم^٤ - قيام الدليل عليه، فإن كان هذه الآية لزم الدور؛ بدهة أنّ دلالتها على حجّية القياس المظنون موقوفة على كونه ردّاً، وكونه ردّاً موقوف على دلالتها على حجّيته .. على أنّ القضية لا تثبت موضوعها بالضرورة وإن كان الدالّ

١. سورة النساء: ٥٩.

٢. الأحكام للآمدي، ج ٤، ص ٢٤ (وإن ردّ هو الاستدلال بها).

٣. انظر المصدر السابق، مضافاً إلى الأصول العامة للفقّه المقارن، ص ٣٣٣-٣٣٤.

٤. الأصول العامة للفقّه المقارن، ص ٣٣٣.

على كونه ردّاً غير هذه الآية تحوّل الحديث إلى حجّيته، ومع قيامها لا نحتاج إلى الاستدلال بهذه الآية.

ثانياً: ومع الغصّ عن هذه المناقشة، فالآية إنّما وردت في التنازع والرجوع إلى الله والرسول لفضّ النزاع والاختلاف، ومن المعلوم أنّ الرجوع إلى القياس لا يفضّ نزاعاً ولا اختلافاً لاختلاف الظنون، بل الرجوع إلى الكتاب والسنة، كذلك لما يقع فيه المنازعون عادة من الاختلاف في فهم النصوص .. ومن هنا رأينا أعظم العلماء والصحابة يختلفون في فتاويهم مع وحدة مصادرهم. وإذن فلا بدّ أن يكون المراد من الآية هو تشريع الرجوع في مقام التخاصم إلى الرسول باعتباره منصوباً من الله عزّ وجلّ، ومن ينصبه الرسول من أولي الأمر لفضّ خصوماتهم، أي: إلى أشخاص القائمين بالحكم بأمر الله، أو قل: إلى أشخاص الولاية ومن يعيّنونهم لفضّ الخصومات.

ومن هنا أعطي لحكم الحاكم أهميّة كبرى في الاسلام، حتى جعل الرادّ عليه رادّاً على الله، وهو على حدّ الشرك بالله، كما طفحت بذلك كثير من الروايات^١. وعلى هذا، فالآية أجنبية عن جعل الحجّية لأيّ مصدر من مصادر التشريع قياساً أو غير قياس، وموردها الرجوع إلى من له حقّ القضاء والحكم باسم الإسلام لفضّ الخصومات.

الدليل الثالث على اعتبار القياس

من أدلّة اعتبار القياس هي الروايات، ومنها:

الرواية الأولى

١. ما روي عن معاذ أنّه لما بعثه رسول الله ﷺ إلى اليمن قال له: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء»؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد في كتاب الله»؟

١. بحار الأنوار، ج ١٠١، ص ٢٦٢.

قال: فبسنّة رسول الله، قال: «فإن لم تجد في سنّة رسول الله ولا في كتاب الله»؟ قال: اجتهد رأيي ولا آلو... فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله»^١.

وذلك بتقريب: أن رسول الله ﷺ أقر الاجتهاد بالرأي في طول النص بإقراره لاجتهاد معاذ، وهو شامل بإطلاقه القياس^٢.

بيان مناقشة الاستدلال بالرواية

ولكن نوقش في الاستدلال بهذه الرواية على اعتبار القياس بوجه^٣:

الأول: أنها ضعيفة بجهالة حارث بن عمر، حيث نصوا على أنه مجهول^٤.

الثاني: أشكل عليها بعد الغصّ عن سندها بما يلي:

أولاً: ربّما كان إقرار النبي ﷺ لمعاذ على اجتهاده بالرأي لخصوصية يعرفها النبي ﷺ فيه تبعده عن الوقوع في الخطأ، ومن عدم الاستفصال عن أقسام الرأي التي سلّم عدم حجّية كثير منها حتّى من قبل القائلين بالقياس ندرك هذه الخصوصية، ولا أقلّ من احتمالها، ومع هذا الاحتمال لا يتمّ الاستدلال به إلا بعد دفع الخصوصية، وهي لا تدفع إلا بضرب من القياس الظني.

ثانياً: لا يمكن تعميمه بالنسبة إلى الجميع؛ لكونه وارداً في خصوص باب القضاء، ولذا لا يمكن تعميمه إلى حوزة الإفتاء؛ لما تقتضيه لوازم قطع الخصومات من استعمال بعض العناوين الثانوية أحياناً، فتعميمه إلى حوزة الإفتاء والعمل الشخصي للمجتهد موقوف على إلغاء هذه الفوارق.

١. مسند أحمد، ج ٥، ص ٢٣٠ و ٢٣٦ و ٢٤٢؛ سنن الدارمي، ج ١، ص ٦٠؛ سنن الترمذي، ج ٢، ص ٣٩٤.

٢. الإحكام للآمدي، ج ٤، ص ٣٢.

٣. القياس لمصطفى جمال الدين، ص ٦٦-٧٠ و ٣٥٥-٣٥٧؛ الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٣٣٩-٣٤١.

٤. ضعفاء العقيلي، ج ١، ص ٢١٥؛ تهذيب الكمال، ج ٥، ص ٢٦٦-٢٦٧؛ ميزان الاعتدال، ج ١، ص ٤٣٩.

ثالثاً: كما جاء في كتاب «إبطال القياس» لابن حزم أنه معارض بما دلّ على الردع عن إعمال الرأي، ولا أقلّ على تخصيصه بخروج الآراء الفاسدة جمعاً بين هذه الأدلة على طريقة أخذ بعضهم بالجموع التبرّعية أو أخذاً بالضرورة من أنّ هذا الحديث لم يبقَ على عمومته بالنسبة إلى كلّ رأي^١.

الرواية الثانية

٢. ما روي عن الجارية الخثعمية أنّها قالت: يا رسول الله، إنّ أبي أدركته فريضة الحجّ شيخاً زماً لا يستطيع أن يحجّ، إن حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال لها «أرأيت لو كان على أبيك دين ففضيته أكان ينفعه ذلك»؟ قالت: نعم، قال: «فدين الله أحقّ بالقضاء»^٢.
ففي هذا الحديث كما ترى الحقّ دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء ودفعه، وهو عين القياس^٣.

الرواية الثالثة

٣. ما روي أنّه ﷺ قال لأُمّ سلمة - وقد سئلت عن قبلة الصائم -: «هل أخبرته أنّي أقبل وأنا صائم»^٤.
وإنّما ذكر ذلك فيما يقول الآمدي^٥ تنبيهاً على قياس غيره عليه.

١. حكي عن «إبطال القياس» لابن حزم في الأصول العامة للفقّه المقارن، ص ٣٤٠-٣٤١.
٢. مسند أحمد، ج ١، ص ٣٢٩؛ سنن الترمذي، ج ٢، ص ١٨٥؛ السنن الكبرى للبيهقي، ج ٧، ص ٨٩؛ كنز العمال، ج ٥، ص ٢٧٢.
ورجل زمن: مبتلى مُقَعَد. (صحاح اللغة، ج ٥، ص ٢١٣١).
٣. ورد هذا الاستدلال - وكذا الاستدلال بالرواية الرابعة - في الإحكام للآمدي، ج ٤، ص ٣٣-٣٤.
٤. حكي هذا الحديث في المستصفى، ص ٢٩٤.
٥. الإحكام للآمدي، ج ٤، ص ٣٤.

الرواية الرابعة

٤. قوله لما سُئِلَ عن بيع الرطب بالتمر: «أينقص الرطب إذا يبس»؟ فقالوا: نعم، فقال: «فلا إذن»^١.

بيان المناقشة في الروايات المذكورة

يمكن المناقشة في الروايات المذكورة بما يلي^٢:

١- إن هذه الأحاديث لو كانت واردة في مقام جعل الحجية للقياس فغاية ما يستفاد منها جعل الحجية لمثل أقيسته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مما كان معلوم العلة لديه، كما هو مقتضى ما تلزم به رسالته من كونه لا يعدو في تشريعاته ما أمر بتبليغه من الأحكام، فتشبيه قياساتنا بقياساته وإثبات الحجية لها على هذا الأساس قياس مع الفارق. وقد أشار عمر بن الخطاب إلى هذا الفارق في بعض خطبه بقوله: «يا أيها الناس، إن الرأي إنما كان من رسول الله مصيباً لأن الله كان يريه، وإنما هو منّا الرأي والتكلف»^٣.

ومع هذا الفارق كيف يمكن لنا أن نسري الحكم الى قياساتنا المظنونة؟! أليست صحة هذه التسرية أنها مبنية على ضرب من القياس المظنون، وهو موضع الخلاف؟! والقياس المعلوم علته تعبداً أو وجداناً مما لا ينبغي أن يكون موضعاً لخلاف، كما سبق الحديث فيه.

٢- عدم كون الأحاديث المذكورة من القياس في شيء؛ فرواية الخثعمية واردة في تحقيق المناط الذي يكون من القسم الأول من أقسام العلة، أي: تطبيق الكبرى على

١. مسند أبي يعلى، ج ٢، ص ٦٨ و ١٤١، المنتقى لابن الجارود، ص ١٦٥.

٢. لاحظ الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٣٤٣-٣٤٤.

٣. سنن أبي داود، ج ٢، ص ١٦١؛ السنن الكبرى للبيهقي، ج ١٠٥، ص ١١٧؛ عون المعبود، ج ٩، ص ٣٦٤-٣٦٥.

صغراها، فالكبرى - وهي معلومة (كلّ دين يُقضى) - هي في واقعها أعمّ من ديون الله وديون آدميين، وقد طبّقها رسول الله ﷺ على دين الله لأبيها، فحكم بلزوم القضاء. وأين هذا من القياس المصطلح؟! على أنّها لو سلّمنا أنّه منه فهو من قبيل قياس الأولوية بقريته قوله ﷺ: «فدين الله أحقّ»، أي: أولى بالقضاء، وهو ليس من القياس موضوع النزاع في شيء، كما مرّ تحقيقه.

وما يقال عن الرواية الختمية يقال عن الرواية الثالثة، حيث نَفَحَ ﷺ بسؤاله صغرى لكبرى كَلِيَّة، وهي (كلّ ما ينقص لا يجوز بيعه) لو أمكن نسبة الجهل بالموضوعات إليه لتصحيح مثل هذا السؤال منه.

والرواية الثانية لا أعرف كيف أقحمت في هذا المجال مع أنّها صريحة بحكم ما فيها من استفسار وسؤال لأمّ سلمة في ورودها لتبنيها على لزوم ذكر السنّة النبوية لأمثال هذه السائلة لتأخذ بها، والأخذ بالسنّة ليس من القياس في شيء.. على أنّ لسان الرواية يأبى نسبة مضمونها إلى النبي ﷺ، فهو أسمى من أن يشهر بشيء يعود الى شؤونه وعوالمه الخاصّة مع نسائه، وحسبه من تبليغ الحكم غير هذا الطريق.

بيان إشكال الاستدلال بالرواية الخامسة على اعتبار القياس

٥. ما روي عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «أنا أفضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحي»^١.

يرد على الاستدلال بهذه الرواية على اعتبار القياس بما يلي:

١. إنّها ضعيفة سنداً، فلا يمكن الاعتماد عليها.

٢. مضمون هذه الرواية مخالف لصريح القرآن الذي جاء فيه: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ

الْهَوَىٰ ۖ إِن هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^٢.

١. حكي في: المستصفي، ص ٢٩٤؛ الإحكام للآمدي، ج ٤، ص ٣٥ و٣٧.

٢. سورة النجم: ٣-٤.

٣. إنّ منزلة رسول الله ﷺ عند الله مغايرة لسائر البشر، لذا فإن الرأي والحكم الصادر منه هو لسان حال الوحي الإلهي، ورأيه يعتبر سنّة وأحد منابع التشريع للأحكام الشرعية. ولذا لا يمكن قياس آراء الآخرين برأي رسول الله ﷺ.
٤. ليس عندنا دليل على أنّ حكمه ﷺ بالرأي هو نفس القياس الاصطلاحي.
٥. مورد الحديث إنّما يكون في القضاء، وتعميمه في الموارد الفقهية يحتاج إلى دليل.

بيان إشكال الاستدلال بالرواية السادسة على اعتبار القياس

٦. ما روي عن رسول الله ﷺ أنّه قال لابن مسعود: «أقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما، فإذا لم تجد الحكم فيهما اجتهد رأيك»^١.
- يرد عليها كلّ ما ورد على سابقاتها من ضعف السند وغيره.

عدم عمل الإمامية بقياس التشبيه

وأما الإمامية فلا يعملون بقياس التشبيه والتمثيل، ولكنهم يعملون بقياس منصوص العلة والأولية وكذا تنقيح المناط وتخريج المناط وتحقيق المناط ومستنبط العلة إذا وجب من ذلك الاطمئنان^٢.

توضيح وشرح العناوين

ولا بأس بتوضيح هذه العناوين بنحو مختصر، فنقول:
أما قياس تنقيح المناط فهو عبارة عن: دراسة أوصاف الموضوع والواقعة التي لها حكم؛ لأنّه يمكن الوصول إلى وصف عن هذا الطريق تكون له صلاحية ملاك ومناط

١. المحصول، ج ٥، ص ٣٩؛ الإحكام للآمدي، ج ٤، ص ٣٣.

٢. تقدّم تخريجه.

الحكم، وفي النتيجة يترتب الحكم على الموارد الأخرى التي لها نفس الملاك. ولهذا يطلق عليه في الاصطلاح العلمي «تنقيح المناط».

وأما قياس تخريج المناط فهو عبارة عن: دراسة التناسب بين الحكم والموضوع؛ لأنه من الممكن الوصول إلى ملاك الحكم بهذا الطريق أيضاً. ويصطلح على هذا الأسلوب علمياً بـ «تخريج المناط».

وأما قياس تحقيق المناط فهو عبارة عن: دراسة نفس الموضوع بعد كون ملاك الحكم معلوماً، فحينئذٍ يترتب الحكم على الموضوع الذي أحرزنا. ويطلق عليه «تحقيق المناط».

وأما قياس مستنبط العلة فهو عبارة عن: دراسة مصالح ومفاسد المورد الذي له حكم عن طريق النص، فمن الممكن أن يتضح على أي خصوصية استند النص. ويطلق على هذا الأسلوب في الاصطلاح العلمي بـ «مستنبط العلة».

العرف

(المصدر السادس من مصادر الاستنباط)

قبل الورود في طرح الموضوع ينبغي بيان ما يرتبط به بعنوان المقدمة، وهو عبارة
عمّا يلي:

١. تعريف العرف.
٢. الفرق بين العرف والإجماع.
٣. عناصر العرف.
٤. أقسام العرف.
- أ- العرف العام والعرف الخاصّ.
- ب- العرف العملي والعرف القولي.
٥. أنواع العرف.
٦. مجالات العرف.
٧. اعتبار العرف من وجهة نظر أهل العالم.
٨. أدلة اعتبار العرف.
٩. السير التاريخي للعرف في حوزة الاستنباط.
١٠. أول من استخدمه في حوزة الاستنباط.
١١. هل العرف أصل أو لا.
١٢. وحدة معنى العرف والعادة.

١. تعريف العرف

ذكر المحققون وأهل النظر للعرف تعريفات، ومن المناسب أن نذكر هنا قسمًا
منها بعنوان النموذج:

١. عرّفه العلامة علي بن محمّد الجرجاني بقوله: «العرف: ما استقرّت به النفوس على شهادة العقول، وتلقّته الطّبائع بالقبول»^١.
٢. عرّفه الأستاذ علي حيدر في شرحه للمجلّة عندما عرّف (العادة) بقوله: «هي: الأمر الذي يتقرّر بالنفوس ويكون مقبولاً عند ذوي الطّبائع السليمة بتكراره المرّة بعد المرّة»، ثم قال: «والعرف بمعنى: العادة»^٢.
وقريب منه تعريف ابن عابدين له^٣.
٣. عرّفه الإمام أبو حامد محمّد الغزالي بقوله: «العادة والعرف: ما استقرّ في النفوس من جهة العقل، وتلقّته الطّبائع السليمة بالقبول»^٤.
٤. عرّفه العلامة محمّد سلام المدكوري بقوله: «هو: ما استقرّ في النفوس، وتلقّته الطّبائع السليمة بالقبول، فعلاً كان أو قولاً، دون معارضة لنصّ وإجماع سابق»^٥.

بيان مناقشة التعاريف المذكورة

يمكن المناقشة في التعاريف التي أخذت فيها شهادة العقول وتلقّي الطّبائع له بالقبول في مفهومه بوجوه:

أولاً: وجود كثير من الأعراف على خلاف العقول والطّبائع ولا تستحسنها العقول، فعليه كيف يمكننا إطلاق العرف عليها؟!

١. التعريفات للجرجاني، ص ٧٧.

٢. درر الحكام، ج ١، ص ٤٠.

٣. رسائل ابن عابدين، ج ٢، ص ١١٢.

٤. هذا التعريف لم يذكره أبو حامد الغزالي في كتابه؛ بل المستصفي هنا هو كتاب المستصفي شرح الفقه النافع لأبي البركات حافظ الدين النسفي المتوفى سنة ٧١٠هـ، والذي سبّب هذا الالتباس هو اتّباع العلماء في النقل للفقهاء الحنفي ابن عابدين في رسائله، حيث نقله عن المستصفي، فظنّوا أنّه مستصفي الغزالي، فلاحظ.

راجع أثر العرف في تغيّر الفتوى، ص ٣٩ (الهامش الرابع). وكذا انظر العرف والعادة في رأي الفقهاء، ص ٢٨.

٥. مدخل الفقه الإسلامي للمدكور، ص ١٠٠.

ثانياً: أنّ الأعراف تتفاوت باختلاف الأزمنة والأمكنة، وهذا يلازم اختلاف العقول والطبائع السليمة مع اختلافها، مع أنّه لا يمكن الالتزام به.

ثالثاً: أنّ قسماً من الأعراف تكون فاسدة، فهل تقبلها العقول والطبائع السليمة؟ قطعاً لا، فعليه كيف يمكن تعريف الأعراف بها مع أنّها مجانية للسليم من الطبائع؟! رابعاً: قد حَقَّق في محلّه أن تعريف شيء لا بدّ وأن يكون جامعاً لأفراده ومانعاً من أغيره^١، ونرى أنّ التعاريف المذكورة لا تشمل أفراده ولا تكون مانعة من أغيره.

والذي يُسهّل الخطب أنّ هذه التعاريف ليست تعاريفاً واقعية وحقيقية بل تكون شرحاً اسمياً، وأقرب التعريفات التي ذكروها للعرف هو ما ذكره الأستاذ خَلاف، وهو: «أنّ العرف: ما تعارفه الناس وساروا عليه من قول أو فعل أو ترك»، ثمّ قال: «ويسمّى: العادة»^٢.

٢. الفرق بين العرف والإجماع

الفرق بين العرف وبين الإجماع هو عدم انعقاد الإجماع إلا باتّفاق مجتهدى الأمة أو مجتهدى مذهب معيّن على اختلاف في المباني في ذلك، ولكن في العرف يكفي في انعقاده سلوك الأثرية من دون فرق بين كونها من المجتهدين أو غيرهم من أيّ مذهب كانوا.

٣. عناصر العرف

عناصر العرف بنظر المحقّقين^٣ عبارة عمّا يلي:

أ- العمل المعيّن.

ب- تكراره عند جميع الناس أو أكثرهم.

ج- حرّية ذلك العمل، لا كونه من الغرائز.

١. لاحظ المنطق للمظفر، ص ١٢٣.

٢. علم أصول الفقه لعبد الوهاب خَلاف، ص ٩٩. وحكي عنه في الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٤١٩.

٣. الاجتهاد والعرف، ص ١٥١.

٤. أقسام العرف

ذكر المحققون للعرف تقسيمات عديدة،^١ منها:

١. العرف العام والعرف الخاص.
٢. العرف العملي والعرف القولي.
٣. العرف الصحيح والعرف الفاسد.

(١) العرف العام والعرف الخاص

ألف: العرف العام

يراد به: العرف الذي يشترك فيه أكثر الناس على اختلافٍ في أزمانهم وبيئاتهم وألوانهم وألسنتهم وثقافتهم ومستوياتهم. فهو أقرب إلى ما يدعى ببناء العقلاء، وتدخل في هذا القسم كثير من الظواهر الاجتماعية العامة وغيرها.

ب: العرف الخاص

ويراد به: العرف الذي يكون معمولاً عند فئة من الناس تجمعهم وحدة من زمانٍ معين أو مكانٍ كذلك أو مهنة خاصة أو فنٍ، كالأعراف التي تسود في بلد خاص أو بين أرباب مهنة خاصة أو غيرها. ويدخل في هذا القسم كثير من عوالم استعمال الألفاظ وإعطائها طابعاً خاصاً له تميّزه عند أهل ذلك العرف وقسم من المعاملات التي يتميّزون بها عن غيرهم من أهل الأعراف الأخر.

١. الاجتهاد والعرف، ص ١٤٧-١٤٩؛ العرف عند الأصوليين وأثره في الأحكام الشرعية، ص ٦٥-٧٤؛ أثر العرف في تغيير الفتوى، ص ٤٣-٤٧؛ العرف والعادة في رأي الفقهاء، ص ٤٣-٤٧.

٢) العرف العملي والقولي

ألف: العرف العملي

أريد منه: العرف الذي استقرّ في بعض الأعمال، كالبيع المعاطاتي وكذا الإجارة والمزارعة والشركة وغيرها، وترتيب آثار الصحّة عليها.

ب: العرف القولي

أريد منه: الألفاظ التي لها عندهم معانٍ خاصّة تختلف عن مداليلها اللغوية وعن مداليلها عند الآخرين، كإطلاق بعض البلاد لفظة (الولد) على خصوص الذكر، في حين يطلق في اللغة على الأعمّ من الذكر والأنثى، وإطلاق لفظ (اليوم) في بعض البلاد على خصوص النهار، في حين يُطلق في اللغة [على] الأعمّ من النهار والليل.

٣) العرف الصحيح والعرف الفاسد

ألف: العرف الصحيح

وهو كما أفاده الأستاذ خَلّاف^١: ما تعارفه الناس، ولم يكن فيه مخالفة لنصّ، ولم يكن موجِباً لتفويت مصلحة ولا جلب مفسدة.

ولا بأس بذكر نماذج لذلك، وهي:

١. إطلاق لفظ على معنى عرفي له غير معناه اللغوي.

٢. وقف بعض المنقولات عندهم.

٣. تقديم بعض المهر وتأجيل بعضه، وتعارفهم أنّ ما يقدّمه الخاطب إلى

خطيبته من ثياب وغيرها يعتبر هدية وليس من المهر.

١. مصادر التشريع الإسلامي، ص ١٢٤. وانظر العرف عند الأصوليين وأثره في الأحكام الفقهية، ص ٧٢.

ب: العرف الفاسد

وهو: الذي يتعارف بين قسم من الناس وفيه مخالفة للشرع، كتعارفهم على بعض العقود الربوية أو اللعب بالشطرنج بعنوان القمار وغير ذلك ممّا علّم في الشريعة الإسلامية منعه.

٥. أنواع العرف

للعرف أنواع، وهي:

أ: الأساليب المدنية.

ب: الأساليب الحقوقية.

ج: المراودات الاجتماعية.

د: الأساليب اللهوية^١.

٦. مجالات العرف

وللعرف مجالات، وهي عبارة عمّا يلي:

١. ما يستكشف منه حكم شرعي في الموارد التي لا نصّ فيها وإنّما يكتشف منه الحكم بعد إثبات كونه من الأعراف العامّة التي تتخطّى طابع الزمان والمكان، لنستطيع أن نبلغ بها عصر الأئمّة عليهم السلام، ونضمن إقرارهم لها، لتصبح سنّة بالإقرار. يدخل في هذا القسم في ضمن هذا المجال كل ما قامت عليه سيرة المتسرّعة أو بناء العقلاء.

٢. ما يُرجع إليه لتشخيص بعض مفاهيم الألفاظ التي أوكل الشارع أمر تحديدها إلى العرف، مثل لفظ (الإناء) و(الصعيد) وغيرهما، ممّا أخذ موضوعاً في السنة بعض المنابع الاجتهادية.

١. انظر الاجتهاد والعرف، ص ١٥٠.

ونحن نرى في المباني الفقهية أنّ بعض الأحكام إنّما ترتبت على موضوعات عرفية، فتشخيص مثلها ممّا يُرجع به إلى العرف، ففي هذا القسم نرى تفاوت الأحكام بتفاوت موضوعاتها الناشئ من اختلاف الأعراف باختلاف الأزمنة، فالفقير - وهو الذي لا يملك قوت سنته - تتفاوت مصاديقه بتفاوت الأعراف في تحديده.

٣. ما يُرجع إليه لاستكشاف مرادات المتكلمين عندما يطلقون الألفاظ، أعمّ من أن يكون المتكلم هو الشارع المقدّس أو غيره^١.

٧. اعتبار العرف من وجهة نظر أهل العالم

العرف كما قال به بعض المحقّقين^٢ كان مورد النظر منذ ظهور الإنسان في العالم، وكان منشأه من ثلاثة عوامل مهمّة، وهي: الوضع الجغرافي، والعوامل القومية والطائفية والقبلية، ودافع التقليد.

٨. أدلة اعتبار العرف

استدلّ على اعتباره بعنوانه مصدراً استنباطياً بوجوه:

الأول: الإجماع^٣.

ونوقش فيه: بعدم وجوده؛ لوجود الاختلاف في اعتباره، وعلى فرض ثبوته فلا يكون معتبراً؛ لاحتمال أن يكون مدركه الأدلّة الآتية، فالعبرة بها لا به.

الثاني: رواية عبدالله بن مسعود مؤسس مكتب الرأي: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»^٤.

١. الأصول العامّة للفقّه المقارن، ص ٤٢٢-٤٢٣.

٢. انظر العرف والعادة في رأي الفقهاء، ص ٣٨-٣٩.

٣. يستفاد ذلك من كلام محمّد إبراهيم في الاجتهاد والعرف، ص ١٥٤.

٤. مسند أحمد، ج ١، ص ٣٧٩؛ نصب الرأية، ج ٥، ص ٢٨٨؛ كشف الخفاء، ج ١، ص ١٦٩، وج ٢، ص

١٨٨؛ عوالي اللئالي، ج ١، ص ٣٨١.

وقد استدللّ السرخسي بها في كتابه «المبسوط» على ذلك، يقول: «وتعامل الناس من غير نكير أصل من الأصول كبير؛ لقوله ﷺ: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن...»^١.

وقد استدللّ ابن الهمام بها أيضاً على ذلك^٢.
ونوقش فيها^٣:

أولاً: أنّها ضعيفة سنداً؛ لكونها مقطوعة، واحتمال أن تكون كلاماً لابن مسعود، لا رواية عن رسول الله، فلا تصلح للحجّة.

ثانياً: أنّه لا علاقة للعرف بعوالم الحسّ؛ لعدم ابتناؤه عليه غالباً، ونرى أنّ كثيراً من الأعراف غير المعلّلة لدى الناس والمعلّلة منها - أي: الذي يدرك العقل وجه حسنه - نادر جدّاً، فالاستدلال - لو تمّ - أضيق من المدعى، وحتّى في هذه الحدود الضيقة لا يجعله أصلاً مستقلاً، وإنّما يكون من صغريات حكم العقل؛ لما تقدّم من أنّ هذه الرواية لا تزيد على كونها تأكيداً لحكم العقل.

الثالث: قولهم: إنّ الشارع في تشريعه راعى عرف العرب في بعض أحكامه، فوضع الدية على العاقلة، واشترط الكفاءة في الزواج...^٤

ونوقش في هذا الوجه: بأنّ الشارع لم يراعِ العرف بما أنّه عرف، وإنّما وافقت أحكامه بعض ما عند العرف، فأبرزها بطريق الإقرار، ولذلك اعتبرنا إقراره سنّة، وفرق بين أن يقرّ حكماً لدى أهل العرف لموافقته لأحكامه وبين أن يعتبر نفس العرف أصلاً يرجع إليه في الكشف عن الأحكام الواقعية، فما أقرّه من الأحكام العرفية يكون من السنة، وليس أصلاً برأسه في مقابلها^٥.

١. المبسوط للسرخسي، ج ١٢، ص ١٣٨.

٢. حكي عنه في الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٤٢٤.

٣. تحرير المجلّة، ج ١، ص ١٥٤-١٥٦؛ الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٤٢٤-٤٢٥.

٤. حكي عن كتاب مصادر التشريع لخلاف في الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٤٢٥.

٥. المصدر السابق، ص ٤٢٥.

الرابع: ما قال به بعض^١: «إنّما يتعارفه الناس من قول أو فعل يصير من نظام حياتهم ومن حاجاتهم، فإذا قالوا أو كتبوا فإنّما يعنون المعنى المتعارف لهم، وإذا عملوا فإنّما يعملون على وفق ما تعارفوه واعتادوه، وإذا سكتوا عن التصريح بشيء فهو اكتفاء بما يقضي به عرفهم؛ ولذا قال الفقهاء: المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً^٢. وقالوا: إنّ الشرط في العقد يكون صحيحاً إذا اقتضاه العقد، وورد به الشرع، أو جرى به العرف»^٣.

ونوقش في هذا الوجه بما لا يخفى: إذ لا أعرف له محصلاً، فكون ما يتعارفه الناس يصبح من نظام حياتهم لا يصلح دليلاً لاستكشاف الحكم الشرعي منه، وليس عندنا من الأدلّة ما يسمّى بنظام الحياة، والذي نعرفه من أنظمة الحياة التي تعارف عليها الناس أنّ بعضها ممضى في التشريع فهو حجّة، وبعضها غير ممضى فيه فهو ليس بحجّة ولا يجوز الركون إليه.. وكم من الأعراف التي كانت جارية في زمن الجاهلية قد استأصلت في التشريع وبعضها مجهول الحال؛ لعدم الدليل عليه نفيّاً أو إثباتاً، ومثل هذا محكوم بالإباحة الظاهرية.

هذا إذا أريد من العرف العرف الذي يراد معرفة حكم الشارع منه، وأمّا إذا أريد منه العرف فيما أوكل الشارع تحديد موضوعاته إليه أو ما استشكف منه مرادات المتكلّمين فهو وإن كان حجّة بمعنى أنّه المرجع لتحديد المراد أو تشخيص الموضوع، إلا أنّه لا يشكّل كبرى كلية تقع في طريق الاستنباط، ليكون مصدراً في مقابل المصادر الأصلية للاستنباط، وإنّما وظيفته تنقيح الصغرى لموضوع الحكم الكلّي أو الصغريات لقياس الاستنباط، وحال الثالث منه في بعض صورته حال مباحث الألفاظ في تنقيح الظهور للسنة أو الكتاب.

١. حكى عن خلاف في كتاب مصادر التشريع، وذلك في المصدر السابق، ص ٤٢٥.

٢. المنشور في القواعد، ج ٢، ص ٣٦٢؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ١٢٢ و١٢٣.

٣. الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٤٢٥-٤٢٦.

٢٥٠----- دُرُوسٌ فِي الْفِقْهِ الْمُقَارَنِ (المدخل)/ الجزء الأول

ولعلّ مراد العلامة الرياحي التونسي من قوله: «والعرف المعتبر هو ما يخصّص العامّ ويقيّد المطلق»، هو هذا القسم، أعني: خصوص الذي يستكشف منه مرادات الشارع فيما يصلح أن يكون قرينة عليها.
وبما ذكرنا ندرك أنّه لا موضع للإطلاق في أمثال هذه الكلمات التي اشتهرت على ألسنة كثير من الفقهاء:

(المعروف عرفاً كالمشروط شرعاً).

(المشروط عرفاً كالمشروط شرعاً).

(العادة المطّردة تنزّل منزلة الشرط).

(المعروف بين التجّار كالمشروط بينهم).

(التعيين بالعرف كال تعيين بالنصّ).

(اليقين بالعرف كاليقين بالنصّ).

(العرف في الشرع له اعتبار).

(العرف شريعة محكمة).

(العادة محكمة)¹.

وذلك لأنّها من التعميمات التي لا تستند بعمومها على أساس.

١. لمعرفة مصادر هذه القواعد وكذا الإشكالات عليها راجع تحرير المجلّة، ج ١، ص ١٥٣-١٥٨ (مع الهوامش).

الاستحسان

(المصدر السابع من مصادر الاستنباط)

قبل طرح الموضوع ينبغي بيان ما يرتبط به بعنوان المقدمة، وهو:

١. معنى الاستحسان في اللغة.
٢. معنى الاستحسان في الاصطلاح.
٣. زمان استخدام الاستحسان بعنوانه مصدراً للتشريع.
٤. شرائط اعتباره بعنوانه مصدراً لمعرفة الحكم الشرعي.
٥. أقسام الاستحسان.
٦. اعتبار الاستحسان بعنوانه مصدراً من وجهة نظر الفقهاء.
٧. أدلة القائلين باعتبار الاستحسان بعنوانه مصدراً من مصادر الاستنباط.

١. معنى الاستحسان في اللغة

الاستحسان مصدر باب الاستفعال، ويكون من لفظ الحسن بمعنى: طلبه، يقال: استحسنت الشيء، أي: اعتقدت حسنه.

قال العلامة إسماعيل بن حمّاد الجوهري في كتابه «صاح اللغة»: «يستحسنه: يعدّه حسناً»^١.

وقال الطريحي في كتابه «مجمع البحرين»: «واستحسن الشيء: عدّه حسناً، ومنه الاستحسان عند أهل الرأي»^٢.

قال العلامة الحكيم نقلاً عن «مسلم الوصول» الاستحسان في اللغة هو: عدّ الشيء حسناً، سواء كان من الأمور الحسّية أو المعنوية»^٣.

١. صحاح اللغة، ج ٥، ص ٢٠٩٩.

٢. مجمع البحرين، ج ٦، ص ٢٣٥.

٣. الأصول العامة للفقّه المقارن، ص ٣٦١.

٢. معنى الاستحسان في الاصطلاح

وقع الخلاف في تحديده بين الأصوليين، وذكروا في تعريفه آراءً مختلفة، وإليك نماذج منها:

- ١) الاستحسان عبارة عن: القياس الخفي في مقابل القياس الجلي.
- هذا الاصطلاح منسوب إلى عدّة من علماء السنّة^١، وربما يكون المراد منه هو تبادر المعنى بدوّاً الذي يكون مصطلحاً عند الإمامية^٢.
- ٢) الاستحسان: ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس^٣.
- ٣) الاستحسان: طلب السهولة في الأحكام فيما يتبلي به الخاص والعام^٤.
- ٤) الاستحسان: الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة^٥.
- ٥) الاستحسان: الأخذ بالسماحة وانتقاء ما فيه الراحة^٦.
- ٦) الاستحسان هو: الالتفات إلى المصلحة والعدل.
- وهذا منسوب إلى المالكية^٧.
- ٧) الاستحسان هو: العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه، أو هو: تخصيص قياس بدليل أقوى منه.

نسب الأستاذ عبد الوهاب خُلاف في كتابه «مصادر التشريع الإسلامي» هذا التعريف والاصطلاح إلى العلامة علي بن محمّد البزدوي الحنفي صاحب كتاب

١. نُسب إلى ابن أمير الحاج وأمير بادشاه و صدر الشريعة والعضد الإيجي وابن ملك في الاستحسان وأثر العمل به على مسائل الأحوال الشخصية، ص ٢٠-٢١.

٢. المعالم الزلّفي، ص ٢٥٣؛ بدائع الأفكار، ص ٢١٩.

٣. المبسوط للسرخسي، ج ١٠، ص ١٤٥.

٤. المصدر السابق نفسه.

٥. نفس المصدر المتقدّم.

٦. المصدر نفسه.

٧. نُسب إليهم في فلسفة التشريع في الإسلام، ص ١٩٢. وراجع بداية المجتهد، ج ٢، ص ١٤٩.

«الأصول»^١، ونسبه الدكتور المحمصاني في كتابه «فلسفة التشريع الإسلامي» إلى الأحناف^٢.

٨) الاستحسان هو: العمل بأقوى الدليلين.

هذا التعريف والاصطلاح منسوب إلى أبي إسحاق إبراهيم الشاطبي القرطبي المالكي (ت ٢٠٩هـ) صاحب كتاب «الموافقات»^٣.

٩) الاستحسان هو: العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل شرعي خاص.

هذا الاصطلاح منسوب إلى نجم الدين أبي ربيع سليمان بن عبد القوي المعروف بالطوفي الحنبلي في مختصره^٤.

١٠) الاستحسان هو: ما يستحسنه المجتهد بعقله^٥.

١١) الاستحسان دليل ينقذ في نفس المجتهد، ولكن لا يقدر على التعبير عنه^٦.

والتعاريف الثلاثة الأخيرة نسبت إلى ابن قدامة المقدسي الحنبلي^٧.

١٢) الاستحسان عبارة عن: الرجحان الذي لم يكن مستنداً إلى دليل شرعي، أو:

عدول من الدليل الشرعي المعتبر إلى العادة التي لم تكن مورد اعتبار الشرع.

وهذا منسوب إلى المحقق القمي في كتابه «قوانين الأصول»^٨.

١. حكي ذلك في الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٣٦٢.

٢. فلسفة التشريع في الإسلام، ص ١٩٢.

٣. هذا هو تعريف ابن العربي وأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي ومحمد بن خويز منداد، كما في

الاستحسان وأثر العمل به على مسائل الأحوال الشخصية، ص ٢٤-٢٥. وراجع أحكام القرآن لابن

العربي، ج ٢، ص ٢٧٨.

٤. وكذا نُسب إلى ابن اللحام. لاحظ الاستحسان وأثر العمل به على مسائل الأحوال الشخصية، ص ٣٢.

٥. المستصفي، ص ١٧١.

٦. حكي هذا التعريف في: الأحكام للآمدي، ج ٤، ص ١٥٧؛ البحر المحيط للزركشي، ج ٤، ص ٣٩٢؛

إرشاد الفحول، ص ٢٤٠.

٧. الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٣٦٢.

٨. لاحظ قوانين الأصول، ص ٣٩٨.

وعليه لا يمكن عدّ هذا المعنى بمعنى الاستحسان الذي يكون مورداً للبحث؛ إذ الاستحسان يكون في مورد كان الدليلان فيه موجودين ليتمكن شمولهما في واقعة، والفقهاء يرجح أحدهما على الآخر بما يراه.

بيان مناقشة التعاريف المذكورة

أولاً: بعدم كونها من التعاريف المنطقية التي يعتبر فيها أن تكون جامعة للأفراد ومانعة من الأعيار، وهي كما ترى لا تكون جامعة للأفراد ولا مانعة من دخول الأعيار. **ثانياً:** ليس فيها ما يدلّ على جعل الاستحسان مصدراً مستقلاً لمعرفة الحكم الشرعي في مقابل بقية المصادر؛ لإمكان إرجاع قسم منها إلى كتاب الله وسنة رسوله، وقسم منها إلى القياس، وقسم ثالث منها إلى حكم العقل، وقسم رابع منها إلى المصالح المرسلّة لو أمكن جعلها من المصادر المستقلّة، وسيأتي البحث عنها ويتّضح عدم كونها من المصادر المستقلّة في نفسها. **ثالثاً:** يكون مقتضى بعض التعريفات تقديم الدليل الخاصّ على العامّ والمقيّد على المطلق والمبيّن على المجمل، أو تقديم الدليل الأقوى في مقام المعارضة على غيره من حيث السند أو من حيث الدلالة.

٣. زمان اعتبار الاستحسان بعنوانه مصدراً للتشريع

يرجع تاريخ اعتبار الاستحسان بعنوانه مصدراً للاستنباط إلى أوائل النصف الثاني من القرن الأول الهجري، ولم يكن مذكوراً بهذا العنوان قبل ذلك. وأوّل من استخدمه بعنوانه مصدراً للاستنباط هو عبد الله بن عمر (ت ٧٣ هـ)^١، وتبعه بعض أهل العلم فيه، وجعلوه في عداد مصادر التشريع. وفي أواخر القرن الثاني أصبح له مقام خاصّ عند أهل التشريع في أخذه في مقام

١. موسوعة عبد الله بن عمر، ص ١١٢-١١٣.

الاستنباط؛ إذ أنّ أبا حنيفة (٨٠ - ١٥٠ هـ) كان ينظر إليه كما ينظر إلى القياس في مقام الاستنباط، وحتىّ حينما كان يرى دليلاً أقوى من طريق الاستحسان على القياس كان يقدّمه عليه في مقام الاستنباط. وجرى على ذلك أتباعه، حيث استنبطوا الأحكام عن طريقه^١. وعليه فالقول بأنّ مؤسس الاستحسان بعنوانه مصدراً للتشريع هو أبو حنيفة في القرن الثاني أو مالك بن أنس الأصبحي (ت ١٧٩ هـ) إمام مذهب المالكية، ممّا لا أساس له.

٤. شرائط اعتبار الاستحسان

شرائط اعتبار الاستحسان عند من اختاره بعنوانه مصدراً للتشريع عبارة عمّا يلي:
(١) عدم إمكان الوصول إلى الحكم الشرعي للموضوع من طريق الكتاب و السنّة والإجماع.
(٢) عدم مطابقة العمل على طبق القياس مع المصلحة ومطابقته لها على طبق الاستحسان.
وتشير إلى ذلك فتوى مالك بن أنس الأصبحي وأتباعه على أساس الاستحسان، وكذلك كلام العلامة الشاطبي في كتابه «الموافقات»^٢.
وينقل العلامة ابن العربي في كتابه «أحكام القرآن»: أنّ الاستحسان عند المالكية والحنفية عبارة عن: العمل على طبق الدليل الأقوى^٣، وبعده يضيف ويقول: «الاستحسان هو: ترجيح الاستدلال الحرّ على القياس، ولكن ليس معناه أنّه كان يحكم على خلاف القياس على أساس الميل والرغبة وبدون الدليل»^٤.

١. تاريخ التشريع الإسلامي لمعوض وعبد الموجود، ج ٢، ص ٨٢؛ فلسفة التشريع في الإسلام، ص ١٩٠-١٩١.

٢. الموافقات، ج ٤، ص ٢٠٧.

٣. أحكام القرآن لابن العربي، ج ٢، ص ٢٧٨.

٤. المصدر السابق نفسه.

٥. أقسام الاستحسان

ينقسم الاستحسان الى قسمين:

١. ترجيح القياس الخفي على القياس الجلي فيما إذا كان موافقاً مع مقتضى الاستحسان ومخالفاً لنتيجة القياس الجلي.
يعبر عن هذا النحو من الاستحسان بالاستحسان القياسي^١.
٢. خروج مورد جزئي من القاعدة الكلية بسبب المصلحة الموجودة.

٦. اعتبار الاستحسان من وجهة نظر فقهاء الإسلام

وقع الخلاف بينهم في اعتبار الاستحسان بعنوانه مصدراً للاستنباط بالنحو التالي:

نظر الإمامية

إن الإمامية لم يعتبروا الاستحسان بعنوانه مصدراً للاستنباط، واعتقدوا أنّ شأنه كشأن القياس، فكما لا يكون القياس معتبراً عندهم في مقام الاستنباط، فكذلك الاستحسان^٢.

وتمسكوا لذلك بوجوه:

الأول: أنّ الاستحسان من أظهر الظنون التي منع الاعتماد عليها في كتاب الله والسنة النبوية والأوصياء (عليهم السلام)، وقد ورد في الآية ٣٦ من سورة يونس: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾، فالنقد والإشكال الذي يرد على القياس يرد على الاستحسان بطريق أولى؛ لأنّ اعتباره يكون أقلّ من القياس.

١. أصول الفقه لأبي زهرة، ص ٢٤٧-٢٤٩؛ أصول الفقه للبرديسي، ص ٢٩٧-٢٩٨؛ الاستحسان وأثر العمل به على مسائل الأحوال الشخصية، ص ١٠٨.
٢. تهذيب الوصول، ص ٢٩٤؛ نهاية الوصول، ج ٤، ص ٣٩٨؛ مفاتيح الأصول، ص ٤٥٨؛ قوانين الأصول، ص ٢٩٩؛ مناهج الأحكام، ص ٢٤٨؛ الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٣٦٣.

الثاني: بناءً على نظرية التصويب اعتبار الاستحسان بعنوانه مصدراً للتشريع يكون موجباً للتناقض في الأحكام التي تصدر من الفقهاء على أساسه، ولازمه تعدد الأحكام الفقهية بتعدد الفقهاء، وكلها من أحكام الله.

ينبغي هنا التنبيه على أمور:

وهو: أنه أخذ للاستحسان في بعض التعاريف السابقة من أنه العمل أو الأخذ بأقوى الدليلين، وهذا التعريف بعمومه شامل لما كان فيه الدليلان لفظيين أو غير لفظيين أو أحدهما لفظياً والآخر غير لفظي، فالمناسب طرحها وبيان الحكم فيها بالنحو التالي:

أولاً: بيان مناشئ الاختلاف بين الدليلين اللفظيين

وهي عبارة عما يلي:

(١) التزاحم

أريد منه هنا: صدور حكمين من الشارع وعدم إمكان الجمع بينهما للمكلف في مقام الامتثال اتفاقاً، ويتعين في هذا الحال كما حقق في الأصول^١ الرجوع إلى مرجحات باب التزاحم.

وهي عبارة عما يلي:

١. تقديم الحكم المصنِّق على الحكم الموسَّع من حيث الوقت، مثل: ما لو تزاحم الأمر بالصلاة في أول وقتها مع الأمر بإزالة النجاسة عن المسجد، ففيه تقدّم الإزالة على الصلاة، فأولاً يزيل النجاسة عن المسجد، ثم يأتي بالصلاة لتوسعة وقتها.

١. فوائد الأصول، ج ٢-١ و ٣٢١-٣٣٠؛ نهاية الأفكار، ج ٤ (القسم الثاني)، ص ١٣٢؛ منتهى الأصول، ج ٢، ص ٥٥٥-٥٥٨. وراجع كذلك: منية الطالب، ج ٢، ص ٣١٩؛ المعالم الزلفي، ص ٢٣٤ و ٤٥١ و ٥٠٢؛ مصباح الهدى، ج ٧، ص ١٩٩.

٢. تقديم ما ليس له البديل على ما له البديل، مثل: ما لو دار الأمر بين صرف الماء الذي عنده في الوضوء وبين دفعه إلى الظمآن، ففي هذا الفرض يقدم حفظ النفس المحترمة ويتمم مكان الوضوء للصلاة.
٣. تقديم ما كان أمره معيناً على ما كان مخيراً.
٤. تقديم ما كان مشروطاً بالقدرة العقلية على ما كان مشروطاً بالقدرة الشرعية، كتقديم أداء الدين بالمال الذي عنده على الحج؛ لأنّ الدين مشروط بالقدرة العقلية، ولكن وجوب الحج مشروط بالقدرة الشرعية.
٥. تقديم ما هو الأهمّ منهما على غيره فيما إذا كان هناك أهمّ ومهمّ وأحرز الأهمّ، وأمّا إذا لم يحرز فإن كان أحدهما أقدم زماناً من حيث ظرف الامتثال فبحكم العقل يقدم، وإلا فيكون المكلف مخيراً في امتثال أيهما شاء.

(٢) التعارض

- يختلف التعارض بين الأدلة اللفظية باختلاف مواردها، إذ في بعضها يزول التعارض بأدنى تأمل فيها، وفي بعضها الآخر لا يزول به.
- ولا بأس بذكر نماذج له:
١. تعارض العام والخاص، ففيه يقدم الخاص على العام ويخصّص العام به.
 ٢. تعارض الدليل الحاكم مع الدليل المحكوم، ففيه يقدم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم، كالتعارض بين دليل «لا ربا بين الولد والوالد» وبين أدلة حرمة الربا، فهنا يقدم الدليل الأول على الدليل الثاني، وفيه يضيّق دائرة الموضوع - وهو الربا - من حيث الحكم، فيحكم بحلّية الربا بين الولد والوالد.
- وفي بعض الموارد الدليل الحاكم توسّع دائرة موضوع الدليل المحكوم، كالتعارض بين دليل «الطواف بالبيت صلاة» وبين أدلة الصلاة الدالة على اعتبار الشرائط الخاصة فيها، فهنا يقدم الدليل الأول على الثاني، وتوسّع دائرة الموضوع وهو الصلاة، وتترتّب جميع شرائط الصلاة في الطواف.

مرجحات باب التعارض

وهي عبارة عما يلي:

١. موافقة الكتاب تقدّم على مخالفة الكتاب.
يراد من موافقة الكتاب كون الحكم داخلاً في ضمن أحكامه العامة والخاصة، ويراد من مخالفة الكتاب أن يعارضها على نحو التباين.
٢. مخالفة وموافقة العامة.
والمراد من العامة هم العلماء الذين كانوا مع حكام الجور و الذين كانوا يبرّرون جملة تصرّفاتهم. وفي مقام التعارض إذا لم نجد مرجحاً يكون المرجع هو التسايط.

ثانياً: بيان منشأ الاختلاف بين الدليلين غير اللفظيين

في هذا المورد تارة يكون الدليلان في رتبتين كما هو الشأن في الاستصحاب وأصل البراءة، وأخرى يكون الدليلان في رتبة واحدة كما يتفق ذلك في القياس والاستحسان.. ففي الفرض الأول يقدّم السابق رتبة على غيره، وفي الفرض الثاني قدّم ما تكون العلة فيه أقوى، ومع تساوي الأدلة في الرتبة وتعارضها تتساقط ويرجع إلى الأدلة الأخرى.

ثالثاً: بيان منشأ الاختلاف بين الأدلة اللفظية وغيرها

يُتعيّن في هذا المورد تقديم الدليل اللفظي على غيره من الأدلة؛ لكونه حاكماً على غيره من الأصول. نعم، إذا كان مرجع الاستحسان إلى ظاهر الدليل اللفظي أو كان المراد من اعتباره هو الأخذ بأقوى الدليلين لا يلزم المحذور المتقدّم، ولكن في هذا الفرض لا يمكن جعله دليلاً مستقلاً في مقابل الكتاب والسنة؛ لكون اعتباره بناءً عليه فرع اعتبار الكتاب والسنة.

مناقشة كلام المحقّق القمي في اعتبار الاستحسان

ناقش المحقّق القمي في كتابه «قوانين الأصول» في اعتبار الاستحسان بما يلي:

١. عدم قيام دليل شرعي معتبر على اعتباره.

٢. عدم إفادته الظنّ المعتمد بالحكم الشرعي.
٣. قيام الإجماع على عدم اعتباره.
٤. الروايات الدالة على النهي عن الحكم على طبق الاستحسان^١.

نظر الشافعية

إنّ إمام الشافعية محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠-٢٠٤ هـ) كالإمامية لم يعتبر الاستحسان بعنوانه المصدر المستقلّ في معرفة أحكام الموضوعات، وخالف فيه مخالفة شديدة، وجعل في كتابه «الأمّ» بحثاً مستقلاً في هذا المجال، وسماه (إبطال الاستحسان)، وصرّح فيه: «ليس للمجتهد أن يشرّع، ومن استحسّن فقد شرّع»^٢.
والعلامة الغزالي في «المستصفى» والعلامة الدهلوي في كتابه «الحجّة البالغة» ينقلون عن الشافعي: أنّ من استحسّن أراد أن يكون شارعاً^٣.
وقال الشافعي في رسالته الأصولية «الاستحسان تلذذ»^٤، وفي كتابه «الأمّ» في باب (إبطال الاستحسان) قال: «أفريت إذا قال الحاكم والمفتي في النازلة: ليس فيها نصّ وخبر ولا قياس، وقال: استحسّن، فلا بدّ أن يزعم أن يكون جائزاً لغيره أن يستحسن خلافه، فيقول: كلّ حاكم في بلدٍ ومفتٍ بما يستحسن، فيقال في الشيء الواحد بضروبٍ من الحكم والفتيا، فإن كان هذا جائزاً عندهم فقد أهملوا أنفسهم فحكموا حيث شاءوا، وإن كان ضيقاً فلا يجوز أن يدخلوا فيه»^٥.

١. قوانين الأصول، ص ٣٩٨.

٢. الرسالة للشافعي، ص ٥٠٧؛ المغني، ج ٧، ص ٢٤؛ المستصفى، ص ١٧١؛ المنحول، ص ٤٧٦؛

الإحكام للآمدي، ج ٤، ص ١٠٦.

٣. المستصفى، ص ١٧١ و ١٧٩؛ الحجّة البالغة، ج ١، ص ٣١١.

٤. الرسالة للشافعي، ص ٥٠٧.

٥. الأمّ، ج ٧، ص ٣١٦.

عدم تمامية دليل الشافعي

ولا يخفى أنّ الإمامية وإن لم يعتبروا الاستحسان بالمصطلح عند أهل السنّة، ولكن لم يقبلوا الاستدلال الذي استدللّ به محمّد بن إدريس الشافعي ردّاً على الاستحسان^١؛ لأنّ لازمه المنع من أيّ نوع من أنواع الاجتهاد في أحكام الموضوعات؛ إذ الفتوى على طبقه ومن طريقه توجب نشوء الاختلاف كما يوجب نشوءه من طريق الاستحسان، فيلزم إشكاله الذي أورده على الاستحسان على الاجتهاد أيضاً.

وكيف كان، يذكر محمّد بن إدريس في كتابه «الأمّ»: أنّ العمل بالاستحسان يكون على خلاف الآية الكريمة: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾^٢، ثمّ يذكر: أنّ كل من يعمل بالاستحسان أقام على نفسه برهاناً، إذ يكون معنى الاستحسان عدم الحكم لله ورسوله، فلا بدّ له من العمل على طبق الاستحسان^٣.

والشافعي في كتابه «الرسالة» يهجم على الاستحسان ويذكر: أنّه يمكن الاجتهاد عن طريق القرآن والسنّة والإجماع والقياس، ولكن لا يمكن ذلك عن طريق الاستحسان؛ إذ لو كان ذلك ممكناً لكان لكلّ شخصٍ أن يظهر الرأي والنظر في الفقه الإسلامي ولو لم يكن له اطلاع على المصادر المعتمدة الشرعية^٤.

نظر الظاهرية

إنّ داود الظاهري الإصفيهاني (٢٠٢-٢٧٠ هـ) وأتباعه لم يعتبروا الاستحسان بعنوانه المصدر الاستنباطي، وخالفوا فيه مخالفة شديدة^٥.

١. لاحظ الأصول العامّة للفقه المقارن، ص ٣٧٦-٣٧٧.

٢. سورة القيامة: ٣٨.

٣. الأمّ، ج ٧، ص ٣١٣ و ٣١٥.

٤. الرسالة للشافعي، ص ٥٠٨-٥١١.

٥. الأحكام لابن حزم، ج ٢، ص ١٦٧، وج ٦، ص ٧٥٨ وما بعدها؛ التعريف بالفقه الإسلامي والنظريات الفقهية، ص ١٢١؛ أثر الأدلّة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ص ١٢٤.

والعلامة محمد بن علي الشوكاني في كتابه «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول» ينقل عن ابن القفال: «كل ما يحصل لك من توهم شيء من الاستحسان والاستقباح بدون دليل معتبر قبوله ممنوع، والحكم على طبقه غير جائز»^١.

نظر المالكية في الاستحسان

مالك بن أنس الأصبحي (٩٣-١٧٩ هـ) اعتبر الاستحسان بعنوانه مصدرًا للاستنباط، ورجّحه على القياس، ونقل بعضهم عن مالك أنه قال: «الاستحسان تسعة أعشار العلم»^٢. كتب العلامة الشاطبي المالكي في كتابه «الموافقات في أصول الشريعة»: أن مالك ابن أنس وأتباعه أفتوا على مبنى الاستحسان^٣. وكذا في كتابه «الاعتصام»، وكذا ابن رشد القرطبي في كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» عن جماعة من أتباع مالك أنهم قبلوا الاستحسان في مفهوم الالتفات والتوجه بالمصلحة والعدالة^٤.

نظر الحنبلية حول الاستحسان

نقل عن أحمد بن حنبل الشيباني (١٦٤-٢٤١ هـ) إمام مذهب الحنابلة أنه قبل الاستحسان بمفهوم الالتفات والتوجه بالمصلحة والعدالة، وذكره العلامة سيف الدين الآمدي في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام»، حيث أكد وجهة نظر أحمد بن حنبل في هذا المجال^٥.

١. إرشاد الفحول، ص ٢٤١.

٢. الإحكام لابن حزم، ج ٦، ص ٧٥٧؛ البحر المحيط للزركشي، ج ٤، ص ٣٨٧؛ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج ٣، ص ٤٧٩.

٣. الموافقات، ج ٤، ص ٢٠٧.

٤. بداية المجتهد، ج ٢، ص ١٤٩ و ٢٢٥؛ الاعتصام للشاطبي، ج ٢، ص ٣٧٠ وما بعدها.

٥. الإحكام للآمدي، ج ٤، ص ١٥٦.

ولكن هذا النقل عنه خلاف ما نقل عنه العلامة السبكي في كتابه «جمع الجوامع»^١.

٧. أدلة القائلين باعتبار الاستحسان بعنوانه مصدراً استنباطياً

إنَّ القائلين باعتبار الاستحسان بعنوانه مصدراً استنباطياً تمسكوا بوجه:

الدليل الأوَّل: الآيات

ومنها:

الآية الأولى

١- الآية: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾^٢.

بتقريب: أنه تعالى مدح العباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه^٣.
ونوقش في هذا الوجه^٤:

أولاً: أن استعمال لفظ الأحسن في الآية المذكورة إنما يكون في مفهومه اللغوي، لا في معناه الاصطلاحي، وهو أجنبي عنه.

ثانياً: على فرض تسليم استعماله في معناه الاصطلاحي مع ذلك لا يمكن التمسك به في مقام الاستنباط؛ لكثرة معانيه الاصطلاحية التي تقدّم ذكرها، فعلى أيها ينزل ليكون صالحاً للدليلية عليه مع كونها متباينة وعدم وجود قدر جامع بينها، وحملها على بعضها دون بعض مصادرة.

١. جمع الجوامع، ص ٤٤٩. وراجع الاستحسان وأثر العمل به على مسائل الأحوال الشخصية، ص

٦٧-٦٨، حيث نقل إنكار الاستحسان عند ابن حنبل عن شرح الطوفي والقاضي أبي يعلى.

٢. سورة الزمر: ١٧-١٨.

٣. أصول السرخسي، ج ٢، ص ٢٠٠؛ المسبوط للسرخسي، ج ١٠، ص ١٤٥.

٤. الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٣٧٣-٣٧٤.

ثالثاً: من اللازم كون الأطراف في الترجيح متعدّدة، وهنا ليست كذلك؛ لكون الآية ناظرة إلى ترجيح الدليل اللفظي على الدليل اللفظي الآخر، أو في ترجيح مطلق الكلمات التي يستمعها العباد، ولا ربط لها بالاستحسان المطلق الذي ليس معناه محدوداً. وعلاوة على ذلك أنّ الاستحسان على أساس التمايلات الإنسانية لا ينطبق على الموازين الشرعية، فتدبر.

الآية الثانية

٢- الآية: ﴿اتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾^١.

[بتقريب: أنّ الآية تطالب من المسلمين اتباع الأحسن ممّا أنزل إليهم، فلا بدّ وأن يكون الأحسن حجة لتأمر به]^٢.

ونوقش فيها^٣:

أولاً: بما تقدّم في الآية الأولى.

ثانياً: يكون المقصود من لفظ أحسن متابعة أحسن الكلمات التي وصلتنا من طريق الربّ، مع أنّ الاستحسان بمعناه الاصطلاحي لم يأت من طرفه، ولذا يقع البحث عن حجّيته واعتباره، ومع هذا الوصف كيف يمكن ادّعاء شمول الآية له؟!

الآية الثالثة

٣- الآية: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ﴾^٤.

ونوقش فيها: بعدم ارتباطها بالاستحسان^٥.

١. سورة الزمر: ٥٥.

٢. الإحكام للآمدي، ج ٤، ص ١٥٩.

٣. الأصول العامة للفقّه المقارن، ص ٣٧٣-٣٧٤.

٤. سورة الزمر: ٢٣.

٥. الاستحسان لمصطفى جمال الدين، ص ٤٧.

الآية الرابعة

٤- الآية: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^١.

[وذلك باعتبار أن الأخذ بالاستحسان من مصاديق ترك العسر إلى اليسر، وهو أصل في الدين]^٢.
ونوقش فيها بما ذكرنا آنفاً^٣.

الدليل الثاني: الروايات

(منها): ما رواه عبد الله بن مسعود، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه المؤمنون قبيحاً فهو عند الله قبيح»^٤.
يمكن المناقشة فيه بما يلي^٥:

أولاً: لم يثبت صدورهما عن رسول الله ﷺ، ولم يروها أحد عنه، وربما كانت كلاماً لابن مسعود، لا حديثاً عن رسول الله ﷺ، ومع هذا الاحتمال لا تصلح لجعلها دليلاً أصلاً.. ولكن العلامة سيف الدين الآمدي (ت ٦٣١ هـ) في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام» عدّه حديثاً^٦.

ثانياً: لا دليل على إطلاق نفس الحسن على الاستحسان بالمعنى المصطلح في هذه الرواية؛ لكون الاستحسان من المعاني المستحدثة لدى المتأخرين، فكيف تصح نسبة مفهومها إلى ابن مسعود؟!

١. سورة البقرة: ١٨٥.

٢. المبسوط للسرخسي، ج ١٠، ص ١٤٥.

٣. موسوعة أصول الفقه المقارن، ج ١، ص ٢٧٧.

٤. تقدّم تخريجه. ولا حظ: مسند أبي داود الطيالسي، ص ٣٣؛ المعجم الكبير للطبراني، ج ٩، ص ١١٣؛

كنز العمال، ج ١٢، ص ٤٨٥. وممن استدلّ به السرخسي في أصوله، ج ٢، ص ٢٠٧.

٥. لاحظ: الإحكام لابن حزم، ج ٦، ص ٧٥٩-٧٦٠؛ المستصفى، ص ١٧٢؛ الإحكام للآمدي، ج ٤، ص

١٥٩-١٦٠؛ الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٣٧٥.

٦. الإحكام للآمدي، ج ٤، ص ١٥٩.

ثالثاً: على فرض الإغماض عنه لا يمكن الأخذ بمضمونه؛ إذ لو كان المقصود من الألف واللام في كلمة (المسلمون) الألف واللام الاستغراقية الأفرادية يلزم أن كل شيء يرويه حسناً نراه حسناً أيضاً، وهذا ما لا يمكن قبوله، وإذا كان المقصود من الألف واللام فيها الألف واللام المجموعية فلا يفيد الاستدلال به؛ إذ لا يعتبر بناءً عليه دليلاً مستقلاً في مقابل الإجماع، حيث يكون حينئذٍ نوعاً منه.

رابعاً: أنه ذكر في طليعة البحث معانٍ متعددة، وانطباقها على كلمة (أحسن) غير ممكن؛ لكونها متضادة ومتباينة، وانطباق بعضها على الكلمة المذكورة يحتاج إلى دليل، وهو مفقود.

خامساً: أنه لا ارتباط له بالفتوى؛ إذ يمكن أن يكون معناه أن المسلمين إذا اتفقوا على استحسان أمرٍ وصدر منهم الرأي فيه عليكم أن تحسنوه ولا تخالفونهم، وهذا غير مرتبط بفتوى المفتي.

الدليل الثالث: الإجماع^١

نوقش فيه^٢ بما لا يخفى، باعتبار عدم كونه من الإجماع المعتبر - وهو التعبدي منه - لكونه من الإجماع المدركي، أو لاحتمال أن يكون مدركه الأدلة المتقدمة، فالعبرة بها - إن تمت - لا به.

الدليل الرابع: العقل

يقول الشاطبي في كتابه «الموافقات»: «الأطّلاع على المصالح والمفاسد من طريق القياس قد يوجب نتائج غير مطلوبة، وفي هذه الصورة بحكم العقل لا بدّ من صرف النظر عن القياس والعمل على ما يقتضيه الاستحسان»^٣.

١. الأحكام للآمدي، ج ٤، ص ١٥٧؛ الاعتصام للشاطبي، ج ٢، ص ٣٧٠.

٢. الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٣٧٦.

٣. الموافقات، ج ٤، ص ٢٠٧. وانظر شرح تنقيح الفصول للقرافي، ص ٤٥٢. وحكي ذلك مع رده في نظرية الاستحسان، ص ١١٩.

المصالح المرسلة

(المصدر الثامن من مصادر الاستنباط)

قبل بيان الآراء والمسائل المتعلقة بها يلزم ذكر الأمور التالية:

١. معنى المصلحة في اللغة.
٢. معنى المصلحة في الاصطلاح.
٣. معنى المرسلة.
٤. زمان اعتبار المصالح المرسلة بعنوانها مصدراً للاستنباط.
٥. أول من استخدمها في مقام الاستنباط.
٦. أقسام المصالح المرسلة.
٧. المصالح المرسلة من وجهة نظر فقهاء المذاهب الإسلامية.
٨. أدلة اعتبار المصالح المرسلة.

١. معنى المصلحة في اللغة

المصلحة على وزن مفعلة أخذت من مادة (صَلَحَ)، ومعناها: المنفعة، وضدّها المفسدة.

يقول ابن منظور المصري في كتابه «لسان العرب» في مادة (صَلَحَ): «الإصلاح نقيض الإفساد، والمصلحة: الصلاح»^١.

قال العلامة الطريحي في مجمع البحرين: «وفي الأمر مصلحة، أي: خير»^٢.

١. لسان العرب، ج ٢، ص ٥١٧.

٢. مجمع البحرين، ج ٢، ص ٣٨٩.

٢. معنى المصلحة في الاصطلاح

وقع الخلاف بين الفقهاء في ذلك:

قال أبو حامد محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) في كتابه «المستصفى» في مقام بيان تعريف المصلحة: «المصلحة عبارة عن: جلب المنفعة ودفع الضرر»^١.

وقال أبو ربيع سليمان بن عبد القوي الحنبلي المعروف بالطوفي (ت ٧١٦ هـ) في رسائله: «المصلحة هي: السبب المؤدي إلى مقصود الشرع عبادة وعادة، العبادة: ما يقصده الشارع لحقّه، والعادة: ما يقصده الشارع لنفع العباد وانتظام معاشهم وأحوالهم»^٢. وقال الأستاذ معروف الدواليبي في كتابه «المدخل إلى علم أصول الفقه»:

«المصالح المرسلة عبارة عن: المطلب الذي لم يكن في الشريعة له أصل كلي»^٣. وقال الأستاذ مصطفى الزرقا في كتابه «المدخل الفقهي العام»^٤: «المصالح المرسلة عبارة عن: مصلحة لم يكن في الشرع نصّ خاصّ على اعتبارها، لا بنحو الخاصّ ولا بنحو العام».

وهذا التعريف يرجع إلى التعريف الذي ذكره الأستاذ عبد الوهاب خُلاف في كتابه «علم أصول الفقه»^٥.

وقال الأستاذ محمد سلام المذكور في كتابه «مدخل الفقه الإسلامي»: «المصلحة هي عبارة عن: جلب منفعة ودفع ضرر في الحدود التي تحفظ مقاصد الشرع»^٦.

١. المستصفى، ص ١٧٤.

٢. حكى عنه في الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٣٨١.

٣. المدخل إلى علم أصول الفقه للدواليبي، ص ٢٨٤.

٤. المدخل الفقهي العام، ج ١، ص ٩٠.

٥. علم أصول الفقه لخُلاف، ص ٧٥.

٦. مدخل الفقه الإسلامي لمذكور، ص ٩٣.

وقال الشوكاني في كتابه «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول»: «المصالح المرسلة عبارة عن: شيء كان مستنداً إلى أصل كلي أو جزئي»^١.

٣. معنى المرسلة

وقع الخلاف بين فقهاء المسلمين في معناها^٢: حيث قال بعض: إنّ معناها عبارة عن عدم الاعتماد على أي نص شرعي، وإنّما يترك للعقل حق اكتشافها. وقال بعض آخر: إنّ معناها عبارة عن: عدم الاعتماد على نص خاص، وإنّما تدخل ضمن ما ورد في المنابع من النصوص العامة، فمن جهة وجود التفاوت في معنى الإرسال تتفاوت تعاريف المصلحة. وقد عرّفها الشوكاني في كتابه «إرشاد الفحول» بقوله: «ما لا تستند إلى أصل كلي أو جزئي»^٣.

وهذا التعريف يرجع إليه التعريف الذي ذكره عمر عبد الله في هذا المجال، حيث قال: «إنّ المصالح المرسلة عبارة عن: الوصف المناسب للملائم لتشريع الحكم على أساس جلب المنفعة للإنسان ودفع الضرر عنه»^٤. وكيف كان، نحن راجعنا جميع التعاريف التي ذكرناها لها، ولكن لم نجد تعريفاً منطقياً فيها لكي يكون جامعاً للأفراد ومانعاً من الأعيار. نعم، إذا كان المقصود منها فقط شرح الاسم لم يرد عليها إشكال، لكن لا ثمرة علمية لها، فعلياً أن تتعرض للأحكام على أساس الأدلة المعتمدة نفيًا وإثباتاً.

١. إرشاد الفحول، ص ٢٤٢.

٢. كما جاء ذلك في الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٣٨١-٣٨٢.

٣. إرشاد الفحول، ص ٢٤٢ (وهو في الواقع تعريف ابن برهان، نقله الشوكاني عنه).

٤. سلّم الوصول، ص ٣٠٩. وحكي عنه في الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٣٨٢.

٤. زمان اعتبار المصالح المرسله بعنوانها مصدراً للاستنباط

إنّ للمصالح معنيين:

الأول: المعنى العام.

الثاني: المعنى الخاصّ.

المعنى العامّ للمصالح المرسله عبارة عن: تشريع الحكم للحوادث المستجدّة والفروع الجديدة على أساس الرأي والنظر الشخصي وإن كان مخالفاً للنصّ. والمعنى الخاصّ للمصالح المرسله عبارة عن: تشريع الحكم للموضوع على أساس الرأي والتفكّر الشخصي فيما إذا لم يكن مخالفاً للنصّ من الكتاب والسنة.

زمان اعتبار المصالح المرسله بالمعنيين المذكورين

زمان اعتبار المصالح المرسله بمعناها العامّ يرجع إلى أوائل القرن الأول الهجري في حدود السنة الثانية عشرة من الهجرة، وقبل هذا التاريخ لم يكن مذكوراً بهذا المعنى. وأما طرحها بمعناها الخاصّ فيرجع إلى أوائل النصف الأول من القرن الثاني.

وكيف كان، فلكلّ واحد من المعنيين أنصار ومؤيّدون.

٥. أوّل من استخدم المصالح المرسله في مقام الاستنباط

أوّل من استخدم المصالح المرسله بمعناها العامّ في مقام الاستنباط كان أبو بكر، وهو من هذا الطريق جوّز الحرب مع مانعي الزكاة، ولم يجوّز القصاص على خالد بن الوليد قاتل مالك بن نويرة^١.

وبعده استخدمها عمر بن الخطّاب في بعض المسائل، وهو من هذا الطريق شرّع

١. تاريخ الطبري، ج ٢، ص ٥٠٣ وما بعدها؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج ١٧، ص ٢٠٢ وما بعدها.

حكماً على خلاف النصّ، هو إلقاء سهم المؤلّفة قلوبهم من الزكاة^١، وكذا غيرها^٢.
وتبعهم في ذلك بعض أئمّة أهل السنّة، منهم: عمر بن عبد العزيز (٦٦-١٠١هـ)،
القاضي أبو يوسف الحنفي (ت ١٨٩ هـ)، محمّد بن الحسن الشيباني الحنفي
(ت ١٨٩ هـ)، أحمد بن إدريس المالكي المعروف بالقرافي (ت ٦٨٤ هـ)، سليمان بن
عبد القوي الحنبلي المعروف بالطوفي (ت ٧١٦ هـ).

وأوّل من استخدم المصالح المرسلة بمعناها الخاصّ في مقام الاستنباط
هو مالك بن أنس الأصبحي إمام مذهب المالكية (٩٠-١٧٩ هـ)^٣، وتبعه بعض
العلماء في ذلك العصر. وكان يعتقد بعدم إمكان الجواب عن الحوادث الواقعة غير
المتناهية بالنصوص المحدودة المتناهية التي وصلتنا من طرف رسول الله ﷺ
وأصحابه، ولذا لا بدّ من طريق الاطلاع على درك العلل ودرك مصالح التشريع حتّى
لا تبقى الوقائع المستحدثة بلا جواب. ومالك أوّل من جعل هذا وسيلة للتشريع،
وسمّاه المصالح المرسلة.

٦. أقسام المصالح المرسلة

ذكر أبو حامد محمّد الغزالي في كتابه «المستصفى»^٤: أنّ المصالح المرسلة
تنقسم إلى ثلاثة أنواع:

١. الضروري: وهو عبارة عن: المصالح التي يكون المقصود الأصلي للشرعية

١. السنن الكبرى للبيهقي، ج ٧، ص ٢٠؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج ١٢، ص ٨٣.

٢. جاء ذكر بعض النماذج من استعمال المصالح المرسلة في العصر الأوّل للإسلام في: أصول الفقه لأبي
زهرة، ص ٢٦٢-٢٦٣؛ أصول الفقه الإسلامي لشليبي، ص ٢٩١-٢٩٣، فراجع.

٣. أصول الفقه لأبي زهرة، ص ٢٦١؛ أصول الفقه الإسلامي لشليبي، ص ٢٩٠؛ تاريخ الفقه الإسلامي
لبدران، ص ٢١٠؛ تاريخ التشريع الإسلامي للقطنان، ص ٢٤٧-٢٤٨؛ مناهج التشريع الإسلامي،
ص ٦٠٠.

٤. المستصفى، ص ١٧٤-١٧٥.

على حفظها، حيث تحفظ الدين والعرض والمال، وكذا كل ما تكون الحياة الإنسانية مادياً ومعنوياً منوطة بها.

٢. غير الضروري: وهو عبارة عن: المصالح التي يوجب رعايتها توسعة لحياة الإنسان من الناحية المعيشية.

٣. التجملي: وهو عبارة عن: المصالح التي يوجب رعايتها الكمال، وعدم رعايتها يوجب المحصورة في حياة الإنسان.

ولهذا التقسيم ثمرات، أهمها تقديم بعضها في موارد التزاحم على بعض، فالنوع الأول يقدّم على النوعين الأخيرين، والثاني يقدّم على النوع الثالث.

٧. اعتبار المصالح المرسلّة من وجهة نظر فقهاء المذاهب

وقع الخلاف بين فقهاء المذاهب الإسلامية في اعتبارها بعنوانها مصدراً للاستنباط.

نظر فقهاء الإمامية

إنّ فقهاء الإمامية اتفقوا على عدم اعتبارها بعنوانها مصدراً من دون فرق في ذلك بين المسائل العبادية وغيرها؛ وذلك للزوم مفساد من قبولها بهذا العنوان، وهي عبارة عن الأمور التالية:

١. الاعتراف بالنقص في الشريعة، وهذا غير مقبول.

٢. لزوم التضادّ في الفقه الإسلامي؛ وذلك لإعطائها الحقّ للمجتهدين في الموارد التي لا نصّ لها بالخصوص لتشريع الحكم على أساس المصلحة، ولازمه

١. معارج الأصول، ص ٢٢٢؛ الفوائد الطوسية، ص ٤١٩ و ٤٢٥؛ مفاتيح الأصول، ص ٤٦٦؛ تقريرات المجدّد الشيرازي للروزدري، ج ١، ص ٣٦٤؛ النور الساطع، ج ١، ص ١٥٧؛ تحرير المجلّة، ج ١، ص ١٥٠ و ١٥١؛ أسس النظام السياسي عند الإمامية، ص ٢٧٢.

تعدّد آراء المجتهدين في عصر واحد، لموضوع واحد ولزوم قبولها بعنوانها أحكاماً إلهية، مع أنه لا يمكن الالتزام بها بهذا العنوان.

٣. الاعتماد على المصالح المرسلة التي هي من أظهر الظنون، مع أنه في الشريعة ممنوع؛ لأنّ الله تبارك وتعالى قال في الآية: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^١.

نظر فقهاء الشافعية

إنّ فقهاء الشافعية - وعلى رأسهم إمامهم محمّد بن إدريس الشافعي - أنكروا اعتبار المصالح المرسلة بعنوانها المصدر للتشريع، واعتقدوا بأنّ بيان الحكم للحوادث الواقعة عن طريقها كبيانه عن طريق الاستحسان، فكما أنّ بيان الحكم عن طريق الاستحسان تشريع محرّم، فكذلك بيانه عن طريق المصالح المرسلة^٢.

نظر فقهاء الحنفية

ان فقهاء الحنفية بناءً على المعروف لم يعتبروا المصالح المرسلة بعنوانها مصدراً استنباطياً، ولكن الأستاذ عبد الوهاب خالاف لا يقبل نسبة هذا إليهم. ومن أحبّ الاطلاع الدقيق على هذا القول عليه مراجعة كتاب «مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نصّ فيه»^٣.

نظر فقهاء الظاهرية

إنّ فقهاء الظاهرية أتباع داود بن علي الظاهري الإصفيهاني لم يعتبروا المصالح المرسلة بعنوانها المصدر الاستنباطي مطلقاً لا في المسائل العبادية ولا في غيرها،

١. سورة يونس: ٣٦؛ سورة النجم: ٢٨.

٢. فيما يتعلّق بوجهة نظر المذاهب حول المصالح المرسلة تقدّمت الإشارة إلى منابع ذلك، فراجع.

٣. مصادر التشريع في ما لا نصّ فيه، ص ٧٤.

واعتقادهم بأن ملاكات الأحكام غير معقولة المعنى ولا يمكن إدراكها عن طريق العقل بالنحو الكامل.

نظر فقهاء المالكية

إن فقهاء المالكية اعتبروا المصالح المرسله بعنوانها المصدر الاستنباطي في الموارد التي لا يوجد فيها نصّ خاصّ أو اجماع، واشتروا في اعتبارها فيها شرائط، وهي:

١. استخدامها في المسائل المعاملاتية لا العبادية، وذلك لإمكان إدراك الملاك والمصلحة عن طريق العقل فيها، وعدم إمكان ذلك في المسائل العبادية.
٢. عدم منافاة المصلحة المشخّصة عن طريق العقل مع روح الشريعة الإسلامية، وكذا منابعتها من الكتاب والسنة والجماع.
٣. عدم كون المصلحة من قسم الكماليات والأمر التزيينية، وكونها من قبيل الضروريات للإنسان أو ممّا يحتاج إليه في أمره المعيشية^١.

نظر علماء الحنبلية

إن فقهاء الحنابلة لم يعتبروا المصالح المرسله بعنوانها مصدراً استنباطياً سوى سليمان بن عبد القوي الحنبلي المعروف بالطوفي (ت ٧١٦ هـ)، حيث إنّه يعتبرها منها، حتى أنّه بالغ في نظريته، إذ قدّم المصالح المرسله على النصّ والجماع فيما لو وقع التعارض بينهما ولم يمكن الجمع^٢.

كان العلامة الطوفي يعتقد بعدم وجود نظر خاصّ للشارع في المسائل غير العبادية سوى تأمين مصلحة العباد وحفظهم من الوقوع في المفاسد والهلكات، فعليه

١. أصول الفقه لأبي زهرة، ص ٢٦١؛ تاريخ التشريع الإسلامي للسبكي والسايس والبربري، ص ٢٩٩؛

تاريخ الفقه الإسلامي لبدران، ص ٢١١.

٢. تقدّم تخريجه.

إذا لم يكن الحكم الشرعي في المسائل غير العبادية موازياً مع مصلحة العباد ولم يمكن الجمع بينهما ففي هذا الفرض تقدّم مصلحة العباد على الحكم الشرعي. ينبغي هنا الإشارة إلى أمرٍ، وهو: أنّ الكاتب المصري الكبير محمّد أبا زهرة اعتقد بأنّ الطوفي من الشيعة^١.

٨. أدلة اعتبار المصالح المرسلة

أدلة اعتبار المصالح المرسلة بعنوانها المصدر الاستنباطي هي عبارة عمّا يلي:

١. سيرة الصحابة؛ إذ أنّهم بعد وفاة رسول الله ﷺ شرّعوا للحوادث الواقعة التي وقعت ما رأوا أنّ فيه تحقيق المصلحة، وما وقفوا عن التشريع؛ لأنّ المصلحة ممّا قام دليل من الشارع على اعتبارها، ولذا حارب أبو بكر مانع الزكاة ودرأ القصاص عن خالد بن الوليد، وألقى عمر سهم المؤلّفة قلوبهم، ونحو ذلك^٢. فهم كانوا في الموارد التي تقتضيها المصلحة يشرّعون الحكم على طبقها ولو كان مخالفاً للنصّ. ولكن نوقش في هذا الدليل بوجوه يبيّنها في كتابنا «منايع الاجتهاد من وجهة نظر الفقهاء»، ومن أحبّ الاطلاع عليها فليراجع الكتاب.

٢. ذكر أبو حامد محمّد الغزالي: أنّ الأحكام الشرعية إنّما شرّعت لمصالح العباد، وأنّ الأحكام التي تبني عليها معقولة المعنى، أي: ممّا يدرك العقل ملاكاتها، فإذا لم يكن في واقعة نصّ يجوز للحاكم أن يضع حكماً فيه^٣. ولكن يناقش فيه: بأنّه يتمّ إذا كان للعقل إمكانية درك مصلحة الحكم، وهذا لا يمكن في أغلب الموارد؛ لقصور العقل عن إدراك جميع الملاكات والموانع والشرائط الواقعية للأحكام.

١. راجع: مجلة الوكلاء / العدد: ١٦؛ ومختصر الحقوق المدنية / العدد: ٣.

٢. تقدّم تخريجه.

٣. المستصفي، ص ٢٨٦؛ المنحول، ص ٤٦٠ و ٥٦٥ و ٥٧٧.

٣. قولهم: «إنَّ الوقائع والحوادث تتجدد بتحوّل الزمان، فلو لم يُفتح للمجتهدين باب التشريع عن طريق المصالح المرسلّة لضاقت الشريعة الإسلامية عن مصالح العباد وقصرت عن حاجاتهم ولم تصلح لمسايرة مختلف الأزمنة والأمكنة والبيئات والأحوال، مع أنّها الشريعة العامّة لكافة الناس وخاتمة الشرائع كلّها»^١.
ولكن نوقش في هذا الدليل أيضاً: بأنّ الأحكام الشرعية بمفاهيمها الكلية وقواعدها لا تضيق عن مصالح العباد ولا تقصر عن حاجاتهم، وهي بذلك مسايرة لمختلف الأزمنة إذا لوحظت مختلف المفاهيم والقوانين الكلية بعناوينها الأولية والثانوية وأحسن تطبيقها والاستفادة منها^٢.

١. حكي عن مصادر التشريع في الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٣٨٧.

٢. انظر المصدر السابق، ص ٣٨٨.

الاستصلاح

(المصدر التاسع من مصادر الاستنباط)

الاستصلاح لغةً

الاستصلاح في اللغة هو من مادة (صلح) بمعنى: طلب الإصلاح^١، ويكون مثل لفظ (الاستفسار) الذي يكون بمعنى طلب التفسير.

الاستصلاح اصطلاحاً

وقع الخلاف بين فقهاء المسلمين في تحديد الاستصلاح: قال بعض: «الاستصلاح هو عبارة عن: الحكم الذي يكون مبتنياً على وجود المصلحة في المورد الذي لم يكن فيه نصّ خاصّ، ولم يكن مورداً للقياس، وكان الحكم فيه مبتنياً على قواعدٍ عامّة في الشريعة لعدم المماثلة». هذا ما قال به الأستاذ معروف الدواليبي في كتابه «المدخل إلى علم أصول الفقه»^٢.

وقال بعض آخر: «الاستصلاح عبارة عن: جعل الحكم على موضوع لم يصل من جانب الشرع حكم خاصّ فيه ولكن المجتهد بعد تحقيقه فيه عن المصالح والمفاسد يحكم له بما يقتضيه»^٣.

وكيف كان، فللفقهاء آراء مختلفة باعتبار الاستصلاح بعنوانه المصدر.

١. صحاح اللغة، ج ١، ص ٣٨٣؛ معجم مقاييس اللغة، ج ٣، ص ٣٠٣.

٢. المدخل إلى علم أصول الفقه للدواليبي، ص ٣٨٤.

٣. تاريخ التشريع الإسلامي للسبكي والسايس والبربري، ص ٢٩٩.

الاستصلاح من وجهة نظر الفقهاء

نظر فقهاء الإمامية

ذهب فقهاء الإمامية على عدم اعتباره بهذا العنوان^١؛ لاعتقادهم بأن أصول الأحكام والقوانين الكلية في منابع التشريع بالنسبة إلى المجالات المختلفة (أعم من العبادي والاقتصادي والاجتماعي والحقوقى والجزائي والعلمي والثقافي والسياسي والأخلاقي) وصلتنا عن طريق الشرع، وعن طريق أعمال الاجتهاد فيها يمكننا ردّ الفروع الجديدة من أي نوع وقسم كانت إلى أصولها وتطبيق القوانين الكلية على مصاديقها الخارجية، ولذا لا نحتاج الى قانون الاستصلاح في مقام الجواب عن الحوادث الواقعة والمسائل المستجدة.

نظر فقهاء الشافعية

إن فقهاء الشافعية لا يعتبروا الاستصلاح بعنوانه المصدر الاستنباطي^٢، وحتى محمد بن إدريس الشافعي إمام المذهب الشافعي (١٥٠-٢٤٠ هـ) قال: «من استصلح فقد شرّع»^٣، وفي كتابه «الأمم» قال: «توسعته توجب أن يكون كل شرع حكماً على الموضوعات»^٤.

ولكنّ أبا حامد محمد الغزالي الشافعي وإن لم يقبله بنحو مطلق بعنوانه مصدراً، ولكنّه قبله بالعنوان المذكور في موردٍ أحرز الفقيه وجود المصلحة بصورة قطعية وضرورية فيه، ففي هذه الصورة جوّز استنباط الحكم عن طريقه للموضوع^٥.

١. معارج الأصول، ص ٢٢١-٢٢٤؛ الفوائد الطوسية، ص ٤١٩؛ تقارير المجدّد الشيرازي للروزدري، ج ١، ص ٣٦٤؛ النور الساطع، ج ١، ص ١٥٧؛ تحرير المجلّة، ج ١، ص ١٥١؛ أصول الفقه للمظفر، ج ٣، ص ٢٠٧-٢٠٨؛ بحوث في علم الأصول للمهاشمي، ج ٤، ص ١١٩؛ الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٤٠٣-٤٠٤.

٢. البحر المحيط للزركشي، ج ٤، ص ٣٧٧ (حيث نسبه إلى الأكثر).

٣. المستصفي، ص ١٨٠.

٤. الأم، ج ٧، ص ٣١٥.

٥. المستصفي، ص ١٧٥-١٧٦.

نظر فقهاء الحنفية

إنّ فقهاء الحنفية اعتبروه بعنوانه المصدر الاستنباطي، ولكن أكثرهم لا يعتبرونه في العبادات بهذا العنوان، وفي غير العبادات يعتبرونه^١.

نظر فقهاء المالكية

ذهب جماعة من فقهاء المالكية إلى اعتباره بعنوانه مصدراً استنباطياً^٢.

نظر فقهاء الحنبلية

إنّ فقهاء الحنبلية لا يعتبرون الاستصلاح بعنوانه مصدراً استنباطياً، ولكنّ أبا ربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي الحنبلي كان يعتقد بإمكان الرجوع إليه في المسائل غير العبادية في مقام الاستنباط، حتّى في الموارد التي ورد النصّ من طرف الشارع لها، ولكن لا مطلقاً، بل فيما لو أحرز بأنّ الحكم الوارد في النصّ تتبعه المفاسد لو عمل على طبقه، أو كان في ترك العمل به مصلحة، ففي هذا الفرض يُقدّم الاستصلاح على النصّ^٣.

شروط اعتبار الاستصلاح

القائلون باعتبار الاستصلاح بعنوانه مصدراً استنباطياً اشترطوا فيه ما يلي:

١. احراز المصلحة الواقعية لتشريع الحكم للموضوع بنحو اليقين، لا إحرازها بنحو الظنّ أو الخيال.
٢. كون المصلحة ممّا كان لها فائدة لأكثر الناس.
٣. عدم معارضة المصلحة المحرزة مع النصّ والإجماع^٤.

١. أثر الأدلّة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ص ٤٥-٤٨؛ تاريخ الفقه الإسلامي لبدران، ص ٢١٠.
٢. أثر الأدلّة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ص ٤١-٤٥؛ تاريخ الفقه الإسلامي لبدران، ص ٢١٠-٢١١.
٣. أصول الفقه لأبي زهرة، ص ٢٦٢.
٤. تقدّم تخريجه.
٥. أصول الفقه لأبي زهرة، ص ٢٦١؛ تاريخ التشريع الإسلامي للسبكي والسايس والبربري، ص ٢٩٩.

الفرق بين الاستصلاح وبين القياس من حيث المورد

الاستصلاح يكون في مورد لم يكن لموضوعه دليل حتى يجب الحكم على طبقه، وأمّا القياس فيكون في مورد كان لموضوعه نصّ خاصّ، ولكن لم يكن لموضوع آخر نصّاً خاصّاً، وعن طريقه يلحق الموضوع غير المنصوص بالموضوع المنصوص من حيث الحكم بواسطة القدر الجامع بينهما.

الفرق بين الاستصلاح وبين الاستحسان

الاستصلاح يكون في مورد لم يكن لموضوع دليل خاصّ ويحكم له عن طريقه، وأمّا الاستحسان يكون في مورد كان لموضوع واحد دليلان بحيث يشمّلانه، ولكن الفقيه يستحسن أحدهما، وعلى طبقه يحكم له.

الفرق بين الاستصلاح وبين المصالح المرسلة

الاستصلاح عبارة عن واقعة كان لها مصلحة ومفسدة للعباد والمجتهد يجعل مصالحها ومفاسدها مورداً للتحقيق ثم بعد ذلك يحكم بما يقتضيه، ولكن المصالح المرسلة إنّما تكون في مورد لم تكن المصلحة فيه محرزة والفقيه يحقّق أنّ فيه مصلحة أو لا، فإذا أحرز وجود المصلحة فيه يحكم على طبقه.

ولكنّ أبا حامد محمّد الغزلي لم يفرّق بين الاستصلاح والمصالح المرسلة، إذ في كتابه «المستصفى» يعبر عن المصالح المرسلة بالاستصلاح، وكذلك العكس^١. والعلامة الخضري في «أصول الفقه» هو أيضاً يعبر عن المصالح المرسلة بالاستصلاح^٢.

١. المستصفى، ص ١٧٣.

٢. أصول الفقه للخضري، ص ٢٠٢.

مذهب الصحابي

(المصدر العاشر من مصادر الاستنباط)

الصحابي لغةً واصطلاحاً

الصحابي في اللغة بمعنى: المعاصر^١.

وفي الاصطلاح وقع الخلاف في تحديده بين علماء المذاهب الإسلامية، حيث اعتقد جمع من علماء السنّة بأنّ الصحابي يطلق على من لقي النبي ﷺ مؤمناً ومات على الاسلام^٢.

وصرح بهذا ابن حجر العسقلاني في كتابه «الإصابة في تمييز الصحابة»^٣، وكذا محمّد بن إسماعيل البخاري صاحب كتاب «الجامع الصحيح»^٤، وأحمد بن حنبل الشيباني صاحب كتاب «المسند»^٥.

واعتقد جمع من علماء الشيعة - ومنهم الشهيد الثاني في كتابه «الدراية»^٦ - بأنّه يُطلق على من لقي النبي ﷺ في حال الإيمان ومات على الإيمان والاسلام وإن تخلّلت ردّته بين كونه مؤمناً وبين كونه مسلماً على الأكثر^٧.

-
١. تاج العروس، ج ٢، ص ١٤٠.
 ٢. انظر: نخبة الفكر، ص ٦٥؛ عمدة القاري، ج ١٦، ص ١٦٩؛ سبل السلام، ج ٤، ص ٢٣٠؛ إرشاد الفحول، ص ٧٠، ردّ المختار، ج ١، ص ١٤.
 ٣. الإصابة، ج ١، ص ٨.
 ٤. صحيح البخاري، ج ٤، ص ١٨٨.
 ٥. حكي عنه في الكفاية للخطيب البغدادي، ص ٦٩.
 ٦. الرعاية، ص ٣٣٩.
 ٧. الدرجات الرفيعة، ص ٩؛ الفوائد الرجالية للكجوري، ص ٢٢٧؛ رجال الخاقاني، ص ١٠٨؛ مقباس الهداية، ج ٣، ص ٣٠٠-٣٠١.

وقال سعيد بن المسيّب: «الصحابي لا يُعدّ إلا من أقام مع رسول الله ﷺ سنة أو سنتين وغزا معه غزوة أو غزوتين»^١.

وذكر العلامة محيي الدين النووي في كتاب «التقريب والتمهيد لمعرفة سنن البشير النذير»: أنه وقع الخلاف في حدّ الصحابي، والمعروف عند المحدثين أنه كل مسلم رأى رسول الله ﷺ، وقال بعض: إنه من طالت مجالسته على طريق التبّع^٢.

وقال بعض: إنه يُطلق على من كان له أحد الأوصاف الأربعة بطريق منع الخلو:

١. من جالس النبي ﷺ في مدّة طويلة.
 ٢. من تحمّل حفظ الرواية عن رسول الله ﷺ.
 ٣. من شارك معه في الحرب مع الكفار.
 ٤. من استشهد أمام رسول الله ﷺ في الحرب مع الكفار^٣.
- وتوجد في هذا المقام نظريات أخرى لا حاجة إلى بيانها.

تعريف مذهب الصحابي

مذهب الصحابي عبارة عن: التعلّد بما قال به رسول الله ﷺ أو رآه منه بدون أن يكون له مستند.

زمان نشوء مذهب الصحابي بعنوانه مصدراً للاستنباط

يرجع تاريخ استخدام مذهب الصحابي بعنوانه مصدراً استنباطياً إلى عام ١١ من الهجرة، ولم يكن مذكوراً بهذا العنوان قبله.

١. حكي عنه في: الكفاية للخطيب البغدادي، ص ٦٨-٦٩؛ مقدّمة ابن الصلاح، ص ١٧٥.

٢. تدريب الراوي، ص ٤١٨-٤١٩.

٣. مخالفة الصحابي للحديث النبوي الشريف، ص ٤٨ وما بعدها.

شرائط العمل على طبق مذهب الصحابي

للعمل على طبق مذهب الصحابي عند من اعتبره بعنوانه مصدراً شرطان:
أحدهما: عدم وجدان نصٍّ في مورد المسألة.
ثانيهما: عدم إمكان تحصيل إجماع الصحابة على بيان الحكم في المسألة.

أول من ذكر مذهب الصحابي بعنوانه مصدراً استنباطياً

أول من ذكر مذهب الصحابي بعنوانه مصدراً استنباطياً هو عبدالله بن عمر،
وأشير إلى ذلك في كتاب «موسوعة عبد الله بن عمر، ص ٢٧»، ولكن هو يعتبره بهذا
العنوان فيما إذا كان كبار الصحابة متفقين على الحكم في المسألة.

الخلاف بين علماء المذاهب في عدّ مذهب الصحابي بعنوانه مصدراً استنباطياً

إنّ فقهاء المذاهب الإسلامية اختلفوا في اعتبار مذهب الصحابي بعنوانه مصدراً
للاستنباط.

وها هي نظراتهم:

نظر فقهاء الإمامية

إنّ فقهاء الإمامية لم يعتبروا مذهب الصحابي بهذا العنوان إلا في مورد قام الدليل
الخاصّ على حجّيته واعتباره^١.

نظر فقهاء الحنفية

اعتبره فقهاء الحنفية في مورد لم يكن فيه دليل خاصّ^٢.

١. تقدّم تخريجه.

٢. تقدّم تخريجه.

نظر فقهاء الشافعية

اعتبر محمّد بن إدريس الشافعي إمام مذهب الشافعية مذهب الصحابي بعنوانه مصدراً للاستنباط بشرط عدم مخالفة صحابي آخر معه، ولكنّ أبا حامد محمّد الغزالي الشافعي لم يقبله بهذا العنوان^١، وجماعة أخرى منهم اعتبروا فقط فتوى الخلفاء في المورد الذي اتفقوا فيه، وجماعة أخرى منهم ذهبوا إلى اعتباره فقط بفتوى أبي بكر وعمر^٢.

أدلة القائلين باعتبار مذهب الصحابي في مقام الاستنباط

استدلّ هؤلاء بروايات، منها:

١. ما روي عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «أصحابي كالنجوم، بأيّهم اقتديتم اهتديتم»^٣.

٢. روي أنّه ﷺ قال: «أصحابي أمانة لأمتي»^٤.

٣. روي أنّه ﷺ قال: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي»^٥.

٤. روي أنّه ﷺ قال: «اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر، وعمر»^٦.

ولكن يُناقش في هذه الروايات:

أولاً: بضعف السند.

ثانياً: بعدم إمكان صدور هذا المضمون عن رسول الله ﷺ؛ لأنّ لازمه اعتبار

جميع آراء الصحابة، ومن المعلوم أنّه لا يمكن الالتزام به.

١. تقدّم تخريجه.

٢. حكى هذين الموردين في كتاب «رسالتان في الصحابة» للعلائي، ص ١٤٥-١٥١.

٣. تخريج الأحاديث والآثار، ج ٢، ص ٢٣٠؛ شرح مسند أبي حنيفة للقاري، ص ٣٢٨.

٤. مسند أحمد، ج ٤، ص ٣٩٩؛ صحيح مسلم، ج ٧، ص ١٨٣؛ الجامع الصغير، ج ٢، ص ٦٨٠.

٥. مسند أحمد، ج ٤، ص ١٢٦ و١٢٧؛ المعجم الكبير للطبراني، ج ١٨، ص ٢٤٧.

٦. مسند أحمد، ج ٥، ص ٣٨٢؛ سنن الترمذي، ج ٥، ص ٣٣٦؛ السنن الكبرى للبيهقي، ج ٥، ص ٢١٢.

ثالثاً: وجود معارضتها، وهو أخبار الثقلين التي ذكرت في المجامع الحديثية للإمامية وأهل السنة^١.

مناقشة الغزالي [وغيره] في الروايات

أبو حامد محمد الغزالي ناقش في الروايات المذكورة في كتابه «المستصفى»^٢، وكذا العلامة سيف الدين الآمدي في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام»^٣، وهو عدّها من الأصول الموهومة^٤، علاوة أنّه أشكل على خصوص الرواية الأولى بما يلي^٥:
الأول: بعدم إمكان الالتزام بمدلولها؛ إذ كان بين الصحابة من هو مؤمن ومن هو منافق.
الثاني: على فرض كونهم مؤمنين لا يلزم حجّية قولهم في كلّ صورة حتّى يُحسب أصلاً من أصول التشريع.
الثالث: على فرض الغصّ عن جميع ذلك يكون قولهم من السنة، لا أنّه أصل مستقلّ في مقابل الكتاب والسنة.

١. للإمامية راجع: بصائر الدرجات، ص ٤٣٤؛ كمال الدين، ص ٢٣٤؛ بحار الأنوار، ج ٣، ص ١٠٦ و ١٠٩ و ١١٣ و ١٣٣ و ١٤٠، وج ٣٣، ص ١٨٤.
ولأهل السنة راجع: مسند أحمد، ج ٣، ص ٢٦؛ فضائل الصحابة للنسائي، ص ١٥؛ المستدرک للحاكم، ج ٣، ص ١٠٩؛ مجمع الزوائد، ج ٩، ص ١٦٣.
٢. المستصفى، ص ١٦٨-١٦٩.
٣. الإحكام للآمدي، ج ١، ص ٢٣٤ و ٢٤١ وج ٤، ص ١٥٤-١٥٥.
٤. المستصفى، ص ١٦٨.
٥. المصدر السابق، ص ١٦٨-١٦٩.

سدّ الذرائع وفتح الذرائع

(المصدر الحادي عشر من مصادر الاستنباط)

قبل الورود في البحث عنه بعنوانه مصدراً للاستنباط ينبغي ذكر ما يلي: معنى سدّ الذرائع وفتح الذرائع في اللغة، ومعناه في الاصطلاح، وزمان نشوئه.

معنى السدّ والفتح والذريعة لغةً

السدّ في اللغة بمعنى: الحجز والمنع^١، والفتح بمعنى: رفع المانع وخلاف الإغلاق^٢، وذرائع جمع ذريعة، والذريعة تكون بمعنى: الوسيلة^٣.. قال العلامة الطريحي في كتابه «مجمع البحرين»: «الذريعة: الوسيلة، وتذرّع بذريعة: توسّل، والجمع الذرائع»^٤، وقال العلامة القرافي في «الفروق»: «الذريعة هي: الوسيلة»^٥.

معنى سدّ الذرائع وفتح الذرائع اصطلاحاً

قال أبو إسحاق الشاطبي الغرناطي في كتابه «الموافقات»: «الذريعة عبارة عن: جعل شيء فيه مصلحة مرسل وطريقاً للوصول إلى شيء فيه مفسدة»^٦. وقال محمّد سلام المذكور في كتابه «المدخل إلى الفقه الإسلامي»: «الذريعة: ما يُتوسّل به إلى شيء ممنوع الذي يكون مشتملاً على مفسدة»^٧. وأصحاب هذه النظرية يحرمون مقدّمة كلّ حرام، ويعتقدون بوجوب مقدّمة كلّ

١. صحاح اللغة، ج ٢، ص ٤٨٦.
 ٢. معجم مقاييس اللغة، ج ٤، ص ٤٦٩.
 ٣. لسان العرب، ج ٨، ص ٩٦.
 ٤. مجمع البحرين، ج ٤، ص ٣٢٨.
 ٥. الفروق للقرافي، ج ٢، ص ٣٣.
 ٦. الموافقات، ج ٤، ص ١٩٩.
 ٧. المدخل إلى الفقه الإسلامي للمذكور، ص ٢٦٦.

واجب، فمعنى سدّ الذرائع بحسب الاصطلاح هو: لزوم ترك كل وسيلة تصير سبباً للوصول إلى الحرام^١، ومعنى فتح الذرائع بحسب الاصطلاح هو: إيجاد كل وسيلة تصير سبباً لتحقيق الواجب^٢.

وكيف كان، فالتعريف المذكور للذريعة لا يتم إذا كان منطقياً لها؛ لعدم شموله للوسائل التي توجب وصوله إلى الواجب، فعليه لا يكون التعريف جامعاً للأفراد، وإذا كان المقصود منه شرح الاسم لم يلزم منه إشكال، ولكن لا ثمرة علمية له.

زمان نشوء سدّ الذرائع وفتح الذرائع

يرجع تاريخ استخدامه بعنوانه مصدراً للاستنباط إلى النصف الأول من القرن الثاني، وأول من اعتبره بهذا العنوان هو مالك بن أنس الأصبحي، وتبعه بعده بعض الفقهاء^٣.

اعتبار سدّ الذرائع وفتح الذرائع من وجهة فقهاء المذاهب الإسلامية

لا خلاف بين فقهاء أهل السنة من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والظاهرية والثورية والليثية والنخعية والتميمية وغيرهم وبين فقهاء الإمامية في أصل اعتبار سدّ الذرائع وفتحها بعنوانه مصدراً للاستنباط، وإنّما الخلاف بينهم في حدوده وخصوصياته^٤.

وحقق في محله أنّ الذريعة (المقدمة) لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب، وإنّما

١. تقدّم تخريجه.

٢. تقدّم تخريجه.

٣. أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ص ٥٧٣.

٤. غير أنّ المعروف مخالفة الأحناف والشوافع في اعتباره مصدراً للتشريع. راجع المسألة في: أبحاث حول أصول الفقه الإسلامي، ص ١٩٤-١٩٨؛ أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ص ٥٧٣ وما بعدها؛ أصول الفقه الإسلامي للسبكي، ص ٣٠٤-٣١٢؛ الجامع لمسائل أصول الفقه، ص ٣٩١؛ سدّ الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص ٣٢٩ وما بعدها؛ الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٤١٥؛ أسس النظام السياسي عند الإمامية، ص ٢٧٢؛ بحوث فقهية مهمة، ص ٢٤٧.

العقاب يترتب على ترك امتثال الواجب (ذي المقدمّة) فقط، ونحن فصلنا هذا البحث في أبحاثنا الأصولية، ومن أحبّ الاطلاع عليه فليراجع كتابنا «مصادر الاجتهاد من وجهة نظر الفقهاء».

شريعة السلف [شرع من قبلنا]

(المصدر الثاني عشر من مصادر الاستنباط)

شريعة السلف اصطلاحاً

يراد من شريعة السلف: خصوص الشرائع التي أنزلها الله تبارك وتعالى على أنبيائه عليهم السلام مطابقاً لما يقتضيه الزمان من فروع الدين^١. فالشريعة التي شرّعت في زمان نوح عليه السلام كانت مطابقة لشرائط زمانه، وكذا الشريعة التي شرّعت في زمان موسى عليه السلام كانت أيضاً مطابقة لشرائط زمانه، وكذلك في زمان عيسى عليه السلام، و زمان خاتم النبيين محمد بن عبدالله صلى الله عليه وآله الذي كمل الدين في زمانه. ونحن أثبتنا في أبحاثنا عن الأديان بأنّ لله عزّ اسمه ديناً واحداً في تمام الأزمنة، وصارت الشرائع متعدّدة، أو بتعبير آخر صارت مدارس مختلفة، والتي اقتضاها الزمان.

اعتبار شريعة السلف بعنوانها مصدراً للاستنباط

ذهب بعض الفقهاء إلى أنّ شريعة السلف شرع لنا مطلقاً، إلا ما ثبت في شريعتنا نسخهُ^٢.

وذهب بعض آخر منهم إلى عدم كونها شرع لنا مطلقاً؛ لكونها منسوخة، وأمّا الحكم المجعول في شريعتنا الموافق مع ما في الشريعة السابقة يكون مماثلاً له، لا بقاءً له^٣.

١. أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ص ٥٣٢؛ التعريف بالفقه الإسلامي والنظريات الفقهية،

ص ١٢٥.

٢. تقدّم تخريجه.

٣. تقدّم تخريجه.

أدلة اعتبار شريعة السلف بعنوانها مصدراً للاستنباطياً

استدلّ عليها بعنوانها مصدراً للاستنباط بوجهين:

الأول: الآيات، والتي منها:

- ١- الآية ٩٠ من سورة الأنعام: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾.
- ٢- الآية ١٢٣ من سورة النحل: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً﴾.
- ٣- الآية ١٣ من سورة الشورى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً﴾.
- ٤- الآية ٤٤ من سورة المائدة: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يُحْكَمُ بِهَا النَّبِيُّونَ﴾.

الثاني: الأخبار، ومنها:

ما استشهد به النبي ﷺ في مقام التشريع بما ورد في شريعة سابقة في قوله: «مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا»^١ بقوله تعالى في الآية ١٤ من سورة طه: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾، وهو خطاب مع موسى.

ونحوه غيره من الأخبار، [حيث نقل ذلك الغزالي وإن ناقشها جميعاً]^٢. ونوقش فيها - لو تمت حججيتها على إقرار الشرائع السابقة - بما يلي:^٣ أولاً: دلالتها على اعتبار أصلها الذي أنزله الله على أنبيائه ﷺ، لا على ما هو الموجود في كتبهم المتداولة، فلذا لا ينفعنا ذلك في مجالتنا الخاصة. ثانياً: أنّ العلم الاجمالي في طرو التحريف عليها يمنع من التمسك بظواهر جميع أطرافها؛ لاحتمال طرو النقص أو الزيادة على كلّ منها، ولا يكون هنا في البين مدفع لهذا الاحتمال من أصل أو غيره؛ لعدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي المنجز، أو جريانها وتساقطها بالمعارضة على اختلاف في المعنى.

١. المصنّف للصنعاني، ج ٢، ص ٣؛ مسند أبي يعلى، ج ٥، ص ٤٠٩؛ المنتقى لابن الجارود، ص ٧٠؛ المعجم الأوسط للطبراني، ج ٦، ص ١٨٢.
٢. المستصفي، ص ١٦٧.
٣. المستصفي، ص ١٦٨؛ الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٤٣٠.

أدلة النافين لشريعة السلف بعنوانها مصدراً الاستنباطياً

توجد لهم بعض الأدلة، منها:

١- حديث معاذ، وقد قال النبي ﷺ لما بعثه إلى اليمن: «بم تحكم»؟ قال: بكتاب الله، فقال النبي ﷺ: «إذا ما وجدت في كتاب الله بم تحكم»؟ قال: بالسنة. قال: «إذا ما وجدت بالسنة بم تحكم»؟ قال: اجتهد برأيي^١. ولم يذكر التوراة والإنجيل وشرع من قبلنا، ولو كان ذلك من مصادر الأحكام لما جاز العدول له إلى الاجتهاد إلا بعد العجز عنه^٢.

ولكن نوقش فيه بضعف السند.

٢- إنه لو كان ما جاء في الشرائع السابقة مدركاً لكان تعلمها ونقلها وحفظها من فروض الكفايات كالقرآن والسنة للرجوع إليهما في موارد الخلاف، ولم ينقله أحد من العلماء.

ونوقش في هذا أيضاً:

أولاً: أنه لا ينفي إقرار أصل الشرائع السابقة واعتبارها.

وثانياً: أنه لم يثبت الإجماع مع وجود جمهور الحنفية وغيرهم المانع من انعقاده.

١. تقدّم تخريجه.

٢. أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ص ٥٣٧-٥٣٨.

السيرة العملية لأهل المدينة [عمل أهل المدينة]

(المصدر الثالث عشر من مصادر الاستنباط)

السيرة لغةً واصطلاحاً

السيرة في اللغة بمعنى: الطريقة^١، وفي الاصطلاح: يطلق على عمل الناس على الفعل الخاص أو تركه^٢، وفي اصطلاح الأصوليين يطلق على ما يلي:

١. سيرة العقلاء، أعم من المسلمين وغيرهم^٣، ويطلق عليها بناء العقلاء أيضاً.
٢. سيرة المتشرعة، وهي عبارة عن: طريق وأسلوب عملي لأهل الإسلام على فعل شيء أو تركه^٤.

أما القسم الأول - وهو سيرة العقلاء - فتكون حجةً وتجعل من المصادر ولكن لا مطلقاً، بل فيما لو ثبت أنّ للشارع نفس الطريقة والأسلوب المعروف بين العقلاء في مقام العمل. وأما سيرة المسلمين التي يطلق عليها سيرة المتشرعة أيضاً فتكون معتبرة وحجةً إذا كانت كاشفة عن رضا الشارع المقدس.

الفرق بين العرف والسيرة بنظر فقهاء المذاهب

أكثر فقهاء أهل السنة لم يفرّقوا بين العرف والسيرة؛ لأنّهم اعتبروهما بعنوانهما المصدر المستقلّ للاستنباط.

وأما فقهاء الإمامية لم يعتبروهما بهذا العنوان بنحو مطلق بل بنحو المقيّد، وهو

١. لسان العرب، ج ٤، ص ٣٩٠.

٢. دستور العلماء، ج ٢، ص ١٤٠.

٣. الأصول العامة للفقّه المقارن، ص ٤٥٧؛ اصطلاحات الأصول للمشكيني، ص ٢٠ و ١٣٩.

٤. الأصول العامة للفقّه المقارن، ص ١٩٧.

٥. الأصول العامة للفقّه المقارن، ص ١٩٩؛ اصطلاحات الأصول للمشكيني، ص ٥٤ و ١٩٩.

في العرف ما إذا لم يكن فيه نصّ على خلافه، وفي السيرة إذا كانت كاشفة عن رأي المعصوم عليه السلام.

ولذا يمكن القول: بأنّ السيرة في الحقيقة نوع من الإجماع، فيكون حكمها حكم الإجماع. نعم، يفرّق بينهما بأنّ الإجماع عبارة عن اتفاق نظر الفقهاء على فتوى في مسألة، وأمّا السيرة العملية فتكون عبارة عن اتفاق الفقهاء وغيرهم في مقام العمل على الإتيان به.

الاستدلال

(المصدر الرابع عشر من مصادر الاستنباط)

أنواع الاستدلال ومعانيها

قبل الورود في طرح الموضوع ينبغي بيان أنواع الاستدلال، فنقول: إنَّ له أنواعاً،

وهي:

١. القياس.

٢. التمثيل.

٣. الاستقراء.

النوع القياسي منه عبارة عن: استعمال القضايا والقوانين الكلية صغرياً وكبرياً للوصول واستحصال القضايا الجزئية، مثل: العالم متغيّر، وكلّ متغيّر حادث، والنتيجة الحاصلة من القضيتين قضية جزئية، وهي أنّ العالم حادث.

يُطلق على مقدّمتي القياس الصغرى والكبرى وعلى القضية الحاصلة منهما

النتيجة.

والنوع التمثيلي من الاستدلال عبارة عن: جعل الحكم الذي يكون ثابتاً للموضوع الجزئي على الموضوع الجزئي الآخر بدليل وجود التماثل والتشابه بينهما. ويطلق على وجه الشبه الجامع بين الجزئين، وعلماء المنطق لا يعتبرونه حجّة بدليل عدم إفادته اليقين، ولذا لا يجوزون تسرية الحكم الثابت لموضوع إلى موضوع آخر^١.

النوع الاستقرائي من الاستدلال هو عبارة عن: التحقيق في حال الجزئيات للوصول إلى الحكم الكلي. فعليه يترتب الحكم على الكلّ بدليل وجود الحكم في

١. الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ٢٣١-٢٣٢؛ مختصر المعاني، ص ٢٤٦؛ الجوهر النضيد، ص ١٨٩ و١٩٣؛ المنطق للمظفر، ص ٢٣٤ و٣١٥-٣١٧.

أجزاء الكلّ الذي استقرّأناه. فمثلاً: ثبت علمياً بعد التحقيق أنّ الفلزّات من المعادن على اختلاف أجناسها وشرائطها من حيث الزمان والمكان، ولكنّها تشترك في حالة، وهي انبساطها عند تعرّضها للحرارة الشديدة، فيحكم بذلك على جميعها بنفس الحكم .. هذا الاستقراء في تمام أفرادها يطلق عليه الاستقراء الكامل، وإذا لم يقع على تمام الأفراد يطلق عليه الاستقراء الناقص.

ينبغي هنا بيان أمور

الأول: أنّ القياس في اصطلاح علماء الفقه والأصول عبارة عن: التمثيل المنطقي^١ الذي يكون له طرفان، أحدهما الأصل والآخر الفرع، ويكون بينهما أمر مشترك.

الثاني: أنّ الحكم في القياس الفقهي والأصولي والحكم في التمثيل المنطقي ليس بمعنى واحد؛ إذ المراد منه في علم المنطق يكون حكماً عقلياً، وفي الفقه والأصول حكماً شرعياً؛ إذ الفقه والأصول بعنوانهما من علوم الاستنباط، وهي تكون مرتبطة بالمبادئ الاستدلالية لأحكام الشرع.

الثالث: نتيجة الأنواع الثلاثة للاستدلال هي: أنّه في القياس الاستدلالي تكون النتيجة هي الوصول من الحكم الكلّي إلى الجزئي، وفي التمثيل الاستدلالي هي الوصول من الجزئي إلى الجزئي، وفي النوع الاستقرائي عكس النوع القياسي منه، وهي الوصول من الجزئي إلى الكلّي.

الرابع: أنّ هذا الأصل ذكر في كتاب «الحاصل من المحصول»، ثمّ في كتاب «معارج الأصول» للمحقّق الحلّي^٢.

١. لاحظ المصادر المتقدّمة في الهامش السابق.

٢. معارج الأصول، ص ٢٢٠. وراجع فلسفة التشريع في الإسلام، ص ١٩٦-١٩٧.

الخلافا في اعتبار الاستدلال بعنوانه مصدراً استنباطياً

تقدّم الكلام في النوع الأول والثاني في البحث عن القياس ولا نعيده، وهنا ننقل الخلافا بين الفقهاء في اعتبار الاستقراء بعنوانه مصدراً للاستنباط، فنقول: ذهب بعض فقهاء أهل السنة إلى اعتباره^١، ولكن فقهاء الإمامية لم يعتبروه بهذا العنوان^٢، واستدلوا لذلك بما يلي:

أولاً: عدم إمكان استقراء جميع الأفراد.

ثانياً: عدم الدليل عليه عقلاً ولا شرعاً.

ثالثاً: اختلاف موارد الأحكام، إذ نرى أنه قد يثبت الحكم لبعض الموضوعات المتشابهة ولا يثبت في بعضها الآخر مع وجود كمال المشابهة.

رابعاً: نرى ثبوت الحكم لكثير من الأفراد التي وقع عليها الاستقراء، ومع هذا لا يجوز ثبوت الحكم في غيرها.

وأما القول بثبوت الحكم في الأفراد الأخر من جهة الاشتراك في الاسم أو عنوان آخر فمدفوع: بأنه بناءً عليه يخرج المبحث عن الاستقراء، ويدخل في القياس الذي بيّنا حكمه.

موارد الاستقراء

فقهاء الإمامية لم يعتبروا الاستقراء بعنوانه مصدراً لمعرفة الحكم الشرعي^٣، ولكن بعضهم كالمحقق الحلّي في كتابه «معارج الأصول» اعتبره في موارد^٤، وهي عبارة عمّا يلي:

١. لمعرفة من اعتبر الاستدلال مَمَّن رفضه راجع: المستصفي، ص ٤١؛ المحصول، ج ٦، ص ١٦١؛ البحر المحيط للزركشي، ج ٤، ص ٣٢١.

٢. مفتاح الأصول، ص ٩ و ٥٣ و ٦٣ و ٨٢؛ قوانين الأصول، ص ١٤٣؛ هداية المسترشدين، ج ٢، ص ١٥٨؛ الفصول الغروية، ص ١٢٧ و ١٣١؛ أوثق الوسائل، ص ٣١٨ و ٤٠٨؛ كفاية الأصول، ص ١٧٩.

٣. كما تقدّم ذكره.

٤. معارج الأصول، ص ٢٢٠. وراجع: مفاتيح الأصول، ص ٥٣ و ٧٢ و ٨٢ و ١٧٦؛ هداية المسترشدين، ج ١، ص ٢١٤، و ج ٢، ص ٦٧-٦٨؛ الفصول الغروية، ص ٤٠.

١. في اللغة، إذا استند لإثبات وجود الحقيقة المشتركة فيها بالاستقراء، فالاستقراء عنده في اللغة يكون معتبراً.

٢. في العرف، اذ لإثبات وجود الحقيقة العرفية تمسك هو بالاستقراء.

٣. في المسألة الأصولية، إذ استند في مقام الاستدلال على نفي حجّة القياس في الأحكام بالاستقراء في النصوص التي لم يوجد لها نصّ دلّ على جواز العمل على طبقه، ولذا حكم بعدم جواز العمل به، ومنشأ حكمه هذا هو الاستقراء.
ينبغي هنا ذكر ما يلي:

(١) الاستقراء إذا كان تاماً يمكن الاعتماد عليه في مقام تعيين الوظيفة.

(٢) يمكن إثبات وجود الحقيقة المشتركة في اللغة بالاستقراء؛ لأنّه فيها يكون راجعاً إلى الموضوع.

(٣) يمكن إثبات العرف به أيضاً؛ لما تقدّم في الثاني.

كما ينبغي هنا الإشارة إلى أمرٍ

وهو: أنّه لا خلاف بين فقهاء المذاهب الإسلامية في اعتبار الاستدلال بعنوانه مصدراً في معرفة الوظيفة والحكم الشرعي في المستقلّات العقلية التي يمكن فيها معرفة الحكم والموضوع بدون احتياجه إلى بيان الشارع فيه، وحتى لو كان له بيان في موردها يحسب بعنوان الحكم الإرشادي لا الحكم المولوي^١.

ثمّ لا يخفى أنّ اعتبار المستقلّات العقلية بالمعنى المذكور مخصوص بالإمامية والمعتزلة لا الأشاعرة؛ لعدم كونهم قائلين بها^٢.

١. تقدّم تخريجه.

٢. تعليقة على معالم الأصول للقرظيني، ج ٥، ص ٤٧٢؛ فوائد الأصول، ج ٣، ص ٥٧؛ نور الأفهام، ج ١، ص ٢٠١.

الاستصحاب

(المصدر الخامس عشر من مصادر الاستنباط)

استهلال

لا خلاف بين فقهاء المذاهب الإسلامية من الإمامية وأهل السنة في كون أصل الاستصحاب من الأدلة الاستنباطية لمعرفة الحكم الشرعي، وإنما الخلاف بينهم في جعل الحدّ بين المصادر الاجتهادية (وهي الكتاب والسنة والإجماع والعقل) والأدلة الفقاهتية (وهي الاستصحاب والبراءة والاحتياط والتخيير). والإمامية جعلوا الحدّ بينهما، ولذا تركوه في عداد الأدلة الفقهية لا في عداد المصادر الاجتهادية^١، ولكن فقهاء السنة لم يجعلوا حدّاً بينهما، ولذا ذكروهما في عداد المصادر الاجتهادية^٢. وعلى كلّ حال، لا مجال للبحث عن أصل حجّة الاستصحاب واعتباره بنظر الفريقين؛ لاعتباره عندهم.

أقسام الاستصحاب بنظر الشهيد الأول

ذكر الشهيد الأول للاستصحاب أقسام أخرى، وهي:

١. مبادئ الوصول، ص ٢٥٠؛ الحاشية على استصحاب القوانين، ص ٢٢؛ تنقيح الأصول، ص ٤٧.
٢. مذهب أكثر المالكية والشافعية والحنابلة أنّ الاستصحاب حجّة، ومذهب أكثر المتأخرين من الحنفية أنّه حجّة في النفي الأصلي دون إثبات حكم شرعي جديد، ومذهب كثير من الحنفية وبعض أصحاب الشافعي وجماعة من المتكلمين أنّه ليس بحجّة أصلاً.
- راجع: الجامع لمسائل أصول الفقه، ص ٣٧٦؛ مناهج التشريع الإسلامي، ص ٦١٢؛ التعريف بالفقه الإسلامي والنظريات الفقهية، ص ١٣١-١٣٢؛ المدخل إلى دراسة الفقه الإسلامي، ص ١٠٢؛ أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ص ١٨٨-١٨٩.
- وذهب عبد الوهاب خلاف - وتبعه محمّد أبو زهرة وغيره - إلى أنّ الاستصحاب ليس في ذاته دليلاً فقهياً ولا مصدراً للاستنباط، ولكنّه إعمال للدليل قائم وإقرار لأحكام ثابتة لم يحصل تغيير فيها.
- لاحظ: علم أصول الفقه لخلاف، ص ٨٣؛ أصول الفقه لأبي زهرة، ص ٢٨٣. هذا، وقدّم تخريج المطلبين، فراجع.

١. استصحاب النفي في الحكم الشرعي إلى أن يرد دليل، وهو المعبر عنه بالبراءة الأصلية.
٢. استصحاب حكم العموم إلى ورود مخصّص، وحكم النصّ إلى ورود ناسخ، وهو إنّما يتمّ بعد استقصاء البحث عن المخصّص والناسخ.
٣. استصحاب حكم ثبت شرعاً.
٤. استصحاب حكم الإجماع في موضع النزاع، كما نقول: الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء؛ للإجماع على أنّه متطهر قبل هذا الخارج، فيستصحب؛ إذ الأصل في كلّ متحقّق دوامه حتّى يثبت معارض، والأصل عدمه^١.

ينبغي التنبيه على أمور

الأول: اعتبار الاستصحاب

كان اعتبار الاستصحاب لدى المتقدّمين من الإمامية بعنوان المصدر الاستنباطي لمعرفة الوظيفة والحكم الشرعي مورداً للخلاف، إذ كان الشيخ المفيد والشيخ الطوسي يعتقدان باعتباره مصدراً للاستنباط^٢، ولكن السيّد المرتضى وابن زهرة كانا من المخالفين له، واختارا عدم اعتباره بهذا العنوان^٣.

وكذا كان المتأخرون من الإمامية يعتقدون باعتبار الاستصحاب^٤، ولكن بعضهم، كصاحب «المعالم»^٥ وصاحب «معارج الأصول»^٦، كانا [من] المخالفين فيه^٧.

١. القواعد والفوائد، ج١، ص ١٣٢-١٣٣.

٢. العدة في أصول الفقه، ج ٢، ص ٧٥٦. وحكي عن المفيد والمرتضى في المصدر السابق.

٣. لا يوجد في الغنية لابن زهرة استدلال بالاستصحاب، وهذا يحكي الدلالة على عدم اعتباره عنده.

٤. لاحظ: زبدة الأصول للبهائي، ص ١٠٦؛ قوانين الأصول، ص ٥٧؛ كفاية الأصول، ص ٣٨٧.

٥. معالم الدين (قسم الأصول)، ص ٢٣٥.

٦. معارج الأصول، ص ٢٠٦-٢١٠.

٧. وكذا الفاضل التوني في الوافية في أصول الفقه، ص ٢٠٣؛ والفيض الكاشاني في الأصول الأصلية،

الثاني: الخلاف في موارد إجراء الاستصحاب

وقع الخلاف بين المتأخرين من علماء الإمامية في موارد إجراء الاستصحاب، وذهب الشيخ الأنصاري إلى جريانه فقط في المورد الذي كان مورد الشك فيه بقاءً هو الشك في تحقق الرفع دونما إذا كان منشأ الشك فيه بقاءً هو الشك في وجود المقتضي له^١، ولكن الآخوند الخراساني ذهب إلى جريانه في المورد سواء كان منشأ الشك فيه بقاءً هو الشك في تحقق الرفع أم الشك في وجود المقتضي له^٢.

الثالث: أركان الاستصحاب

إن للاستصحاب أركاناً، وهي: اليقين السابق والشك اللاحق فيه، ووحدة الموضوع في ظرف اليقين والشك، وفعلية الشك واليقين فيه، ووحدة القضية المتيقنة والقضية المشكوكة في جميع الجهات (أي: أن يتحد الموضوع والمحمول والنسبة والحمل والرتبة وهكذا، ويستثنى من ذلك الزمان فقط رفعاً للتناقض)، واتصال زمان الشك بزمان اليقين (بمعنى ألا يتخلل بينهما فاصل من يقين آخر). ولا خلاف في اعتبارها فيه بين فقهاء المسلمين^٣، فإذا تمت الأركان في مورد يجري الاستصحاب فيه وتترتب عليه الأحكام، وإلا فلا يجري، ففي صورة عدم جريان الاستصحاب في مورد من جهة عدم تمامية أركانه فيه يتعين فيه الرجوع إلى أصل آخر من الأصول الشرعية.

١. الحاشية على استصحاب القوانين، ص ٢٠١؛ فراند الأصول، ج ٣، ص ٩٨ و١٩٦ و٢٢٣ و٢٩٥. وحكي

عنه في أجود التقريرات، ج ٢، ص ٣٥١ و٣٥٣.

٢. درر الفوائد، ج ١، ص ٣٨٥.

٣. تنقيح الأصول، ص ٩٢ و١٦٣؛ منتهى الأصول، ج ٢، ص ٢٩٦ و٢٩٧؛ أصول الفقه للمظفر، ج ٤،

ص ٢٧٨-٢٨٣.

ولأهل السنة راجع المصادر المتقدمة في أول بحث الاستصحاب.

الرابع: تعيين مرتبة الأدلة الفقاهية

لا مجال للرجوع إلى الأدلة الفقاهية إلا بعد عدم إمكان تحصيل الحكم الواقعي من طريق الأدلة الاجتهادية، فتكون مرتبة الأدلة الفقاهية بعد الأدلة الاجتهادية.

الخامس: أدلة حجية الاستصحاب

استدلّ على حجّية الاستصحاب بعدة أدلة^١، أهمّها ما يلي:

١. سيرة العقلاء.

٢. السنّة (سنّة رسول الله ﷺ و سنّة أوصيائه عليهم السلام)، ومن أحبّ الاطلاع عليها

فليراجع الكتب الحديثية^٢.

١. راجع على سبيل المثال: تعليقة على معالم الأصول للقرزويني، ج ٦، ص ٢٨٤ وما بعدها؛ مقالات

الأصول، ج ٢، ص ٣٤١ وما بعدها؛ بحوث في علم الأصول للشاهرودي، ج ٦، ص ١٧ وما بعدها.

٢. الروايات التي استدلّ بها على الاستصحاب هي: روايات زارة الثلاثة، ورواية محمّد بن مسلم، ورواية

علي ابن محمّد القاساني.

فلرواية زارة الأولى راجع: التهذيب، ج ١، ص ٨؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٢٤٥.

وللرواية الثانية انظر: الاستبصار، ج ١، ص ١٨٣؛ التهذيب، ج ١، ص ٤٢٢؛ وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٤٦٦

و٤٧٧.

ولروايته الثالثة لاحظ: الكافي، ج ٣، ص ٣٥٢-٣٥١؛ التهذيب، ج ٢، ص ١٨٦؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢١٧.

ولرواية محمّد بن مسلم قارن: الخصال، ص ٦١٩؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٢٤٧.

ولرواية القاساني لاحظ: الاستبصار، ج ٢، ص ٦٤؛ التهذيب، ج ٤، ص ١٥٩؛ وسائل الشيعة، ج ١٠، ص ٢٥٦.

البراءة الأصلية

(المصدر السادس عشر من مصادر الاستنباط)

استهلال

يجري فيها جميع ما تقدّم ذكره بالنسبة إلى الاستصحاب، فكما لا خلاف بين فقهاء المسلمين في أصل اعتبار الاستصحاب بعنوان معرفة الحكم الشرعي، فكذلك لا خلاف بينهم في اعتبار أصل البراءة الأصلية، وإنّما الخلاف بينهم فيها في جعل الحدّ بين الدليل الاجتهادي والدليل الفقهي، والإمامية جعلوا الحدّ بينهما، ولذا لم يجعلوا البراءة ولا الاستصحاب في عداد المصادر الاجتهادية، بل جعلوها في عداد الأدلة الفقهية^١، وأمّا فقهاء أهل السنّة فلم يجعلوا الحدّ بينهما، وإنّما جعلوهما في عداد المصادر الاجتهادية^٢.

ينبغي التنبيه على أمور

الأوّل: أنّ المستفاد من كلمات السيّد المرتضى والشيخ الطوسي أنّهم جعلوا البراءة الأصلية في عرض سائر الأدلة لا في طولها^٣، ولكن المحقّق الحلّي جعلها في طولها، وهو يقدّم سائر الأدلة عليها إذا كانت موجودة^٤. وبناءً عليه فالبراءة الأصلية لا تعارض سائر الأدلة.

الثاني: أنّ البراءة تقسّم إلى قسمين: الشرعية والعقلية، والبراءة الشرعية هي: الوظيفة الشرعية النافية للحكم الشرعي عند الشكّ فيه واليأس من تحصيله، والبراءة العقلية هي:

١. تقدّم تخريجه.

٢. تقدّم تخريجه.

٣. لذا لم يذكرها في بحوثهم الأصولية.

٤. معارج الأصول، ص ٢١٢ و٢١٧، حيث عبّر عنها بأصالة النفي.

بيان المصادر الاجتهادية للاستنباط ----- ٣٠٣

الوظيفة المؤمنة من قبل العقل عند عجز المكلف عن بلوغ حكم الشارع أو وظيفته. فمجال البراءة العقلية تكون بعد البراءة الشرعية، فمادام يمكن معرفة الوظيفة من طريق البراءة الشرعية، لا يمكن الرجوع إلى البراءة العقلية في تعيين الوظيفة.

الثالث: استدللّ على حجّية البراءة الشرعية بنصوص من الكتاب والسنة، فراجعهما^١.

واستدلّ على حجّية البراءة العقلية بالقاعدة العقلية المعروفة بقاعدة (قيح العقاب بلا بيانٍ واصلٍ من طرف الشارع)^٢.

١. راجعهما في هداية المسترشدين، ج ٣، ص ٥٤٥ وما بعدها.

٢. انظر: تقريرات المجدّد الشيرازي للروزدري، ج ٤، ص ٥٤؛ منهاج الأصول للكلباسي، ج ٤، ص ٨٩؛ تحرير المجلّة، ج ١، ص ١٣٤.

٢٤. الأساليب الاجتهادية التي رآها الفقه الإسلامي في طول التاريخ

إنَّ الأساليب التي استخدمها الفقه الاجتهادي على مدى الزمن، منذ نشأته - وذلك في أواخر أيام الغيبة الصغرى للإمام الثاني عشر عليه السلام - وحتى الدور الحالي من أدوار الاجتهاد، هي عبارة عمّا يلي:

١. الاجتهاد على أساس المصادر وأسس المعرفة بشكل علمي فقط، لا عملي، وبدون صدور فتوى.

٢. الاجتهاد على أساس ظاهر النصوص وبشكل عملي، وصدور الفتوى استناداً إلى ظاهر النصّ، ولكن بدون تفرّيع وتطبيق.

وطبعاً يجب أن يعدّ هذا الاجتهاد والاجتهاد الأول اجتهاداً بالمعنى اللغوي، وليس بمعناه الاصطلاحي؛ لأنّ الاجتهاد في اصطلاح الإمامية هو التفرّيع والتطبيق. قال الإمام الصادق عليه السلام: «إنّما علينا أن نلقي إليكم الأصول، وعليكم أن تفرّعوا»^١.

وقال الإمام الرضا عليه السلام: «علينا إلقاء الأصول، وعليكم التفرّيع»^٢. وإذا فُقدتْ هاتان الخصوصيتان فلا يسمّى حينذاك اجتهاداً، وإنّما هو استنباط الحكم من ظاهر النصوص.

٣. الاجتهاد على أساس المصادر مع التفرّيع والتطبيق، ولكن في مقام النظرية والرأي فقط، وليس في مقام العمل والفتوى. ويسمّى الاجتهاد في مقام النظرية والرأي بـ «الاجتهاد الأصولي»، وفي مقام العمل والفتوى بـ «الاجتهاد الأخباري».

أمّا كونه أصولياً في مقام النظرية؛ فلائنه يقوم بالتفرّيع والتطبيق في ذلك المقام، وهو خارج من دائرة ظواهر النصوص.

١. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٦١-٦٢.

٢. المصدر السابق، ج ٢٧، ص ٦٢.

وأما سبب تسميته بالأخباري في مقام العمل؛ فلأنه ليس له تفريع أو تطبيق في هذا المقام، ويكتفى بالاستنباط في ظاهر النصوص، ويحكم بالشكل الذي يقتضيه الاحتياط. ٤. استخدام الاجتهاد في مصادر المعرفة ليس فقط في مرحلة النظرية والرأي، وإنما حتى في مقام العمل والفتوى، ومع تعقُّبه بالتفريع والتطبيق، ولكن دون محاسبة أبعاد القضايا ودراسة ملاكات الأحكام التي تكون بالذات سبباً وعلّة لتشريع الأحكام على الموضوعات على مدى الزمان، وتكون قابلة للدرك في غير المسائل العبادية بواسطة العقل، وكذلك دون دراسة الخواصّ الداخلية والخارجية للموضوعات التي تتطوّر على طول الزمان .. وبالنتيجة تتحوّل أحكامها أيضاً. نعم، قد يصدر حكم لموضوع أو عنوان أو ملاك معيّن، ولكن الفرد المسؤول لا ينظر الى ذلك الحكم أو الملاك أو الموضوع على مدى الزمان تغير أم لا، وهذا ما يسمّى بالاجتهاد المصطلح، ولكنه يسمّى في الحكومة الإسلامية بالاجتهاد غير المتحرّك والراكد.

٥. استخدام الاجتهاد على أساس الاستنباط الذي حصل للمجتهدين السابقين من الأدلّة والفتوى على طبقه.

٦. استخدام الاجتهاد في المصادر والمباني لأجل استنباط الحكم الشرعي منها والفتوى على طبق ما استنبطه منها ولو كان مخالفاً لفتوى فقهاء الماضين، ولكن بدون التحقيق عن فروع الأصول والمصاديق القوانين الكلية والارتباط بينهما.

٧. استخدام الاجتهاد على أساس العناصر الأصلية للاستنباط مع تعقُّبه بالتفريع والتطبيق في مقام الفتوى والعمل، ولكن بدون التحقيق في أبعاد الأدلّة من حيث الشروط الزمانية والمكانية والعرفية وظروف صدور الأحكام، وخصوصيات السائلين والمخاطبين والغاية من صدور الحكم، وكذلك بدون التحقيق في خصائص موضوعات الأحكام وملاكاتهما في غير المسائل العبادية التي تتحوّل بتحوّل الزمان وشرائطه.

٨. استخدام الاجتهاد في المصادر مع التفريع والتطبيق وفي مقام العمل والفتوى، وبعد النظر بدقّة في أبعاد القضايا وملاكاتهما ودراسة موضوعات الأحكام من

زاوية خواصّها الداخلية والخارجية. هذا هو الاجتهاد الوحيد الذي نعتبره في الحكومة الإسلامية، ويسمّى بالاجتهاد المسابير والتقدّمي والمطلوب. وهذا التحوّل في كميّات الاجتهاد معلول لكيفية الرشد وتوسعة المجتمعات الإسلامية وتفكّر الفقهاء ونشوء المظاهر الجديدة والموضوعات المستحدثة، فعلى الفقهاء معرفة أحكامها.

نقطة أساسية

وهنا نصل إلى النقطة الأساسية في البحث حول الأسلوب الاجتهادي، وهي: أنّ الفقه الاجتهادي المصطلح والسائد في الحوزات العلميّة ليس كافياً اليوم لإدارة المجتمع وتسيير أمور الحكومة الإسلامية، وأنّ حاجة المجتمع والمشاكل التي تواجه الحكومة الإسلامية تلزمنا أن ننظر بأسلوب آخر للفقه؛ لأنّه لا يمكن مواجهة الظواهر الحديثة والمسائل الجديدة والحوادث الواقعة باستخدام الأساليب الفقهية الاجتهادية القديمة؛ وذلك للزوم كونها طبقاً للظروف الزمانية.

دراسة الأساليب الاجتهادية:

الأسلوب الاجتهادي الأول

الأسلوب الأول الاجتهادي، الذي يعدّ أسلوباً علمياً وليس عملياً، ظهر في أواخر أيام الغيبة الصغرى للإمام الحجّة عليه السلام على يد علماء ومجتهدى ذلك العصر، مثل ابن أبي عقيل العماني^١، وابن الجنيد الإسكافي، وأتباعهما. ولم تكن فيه أيّة فائدة عملية

١. ابن أبي عقيل العماني هو أول من طرح الموازين الاجتهادية وأصولها في مقام الاستنباط على نحو علمي. ومن جملة الموازين التي طرحها:

أ- مبحث الدلالات.

ب- مبحث المفاهيم، بأنّ الشرط واللقب والوصف والغاية والعدد لها مفهوم أو لا.

ج- مبحث الأمارات كمسألة التواتر في أنّه شرط في اعتبار خبر أو لا.

وبعد تلميذه ابن الجنيد الإسكافي طرح المباحث في حوزة تدريسه لتلاميذه، وكان من جملة تلاميذه

للمجتمع والحكومة الإسلامية بشكل مباشر. وفائدته الوحيدة هي أنه هيباً الأرضية لظهور أساليب اجتهادية اخرى، كانت مفيدة للمجتمع. إذاً، فهؤلاء من مؤسسي الاجتهاد على الطراز العملي^١.

الأسلوب الاجتهادي الثاني

هذا الأسلوب يعتمد على المقيّدون بظواهر الأمور وأهل الجمود، الذين يكتفون بظاهر النصوص فقط في مقام الاستنباط، وكان له شكل خاص في القرنين الحادي عشر والثاني عشر.

ومع أنه ليس كالأسلوب الأول، ولكنّه في الوقت نفسه لا يعدّ أسلوباً مفيداً وجيداً بحدّ ذاته في مقام العمل؛ لأنّه لا تمكن من خلاله الإجابة على المسائل وما يعترض الحكومة الإسلامية من قضايا؛ لأنّ الفقه - وبهذا الأسلوب - سينتهي إلى الركود والانحلال والجمود في ما يتعلّق بقضايا المجتمع والظواهر التي تتعلّق بالحكومة، ويجب أن نضع بعين الاعتبار خسائر فادحة في المجال الفقهي إذا ما التزمنا هذا الأسلوب، والتي من جملتها ابتعاده عن مسرح الحياة الحديثة والمتطورة والقضايا التي تتعلّق بالحكومة؛ لأنّه لا يمكن أن يدير أسرة من خلال هذا الأسلوب اليوم، فكيف بإدارة قرية أو مدينة أو دولة أو العالم بأسره؟!

→

الشيخ المفيد رحمته الله، وقد نشر آراءه بنحو مختصر في كتابه «أصول الفقه»، وبعد الشيخ المفيد نشر الآراء والموازن الاجتهادية وأصولها تلميذاه السيّد المرتضى في كتابه «الذريعة إلى علم الأصول» بنحو مثير للاهتمام، وبعد السيّد المرتضى نشرها الشيخ الطوسي في كتابه «عدّة الأصول»، وبعدهم نشرها علماء الأصول في كتبهم مع تفصيل أكثر، وفي هذا الزمان وقع ذلك مورداً لاستفادة جميع رواد العلم والفضيلة. (المؤلف).

١. لمعرفة ما يتعلّق بذلك راجع أدوار الفقه الإمامي، ص ٩٣-٩٦ و ٩٩-١٠٤.

عوامل ظهور الأسلوب المذكور

وهنا أجد من الضروري بيان أسباب ظهور هذا الأسلوب، وبشكل مجمل:

١. عدم إدراك كون الفقه والشريعة عالميين.
٢. عدم المعرفة بأصول ومباني الشريعة بشكل عميق.
٣. عدم إدراك روح الشريعة المبنية على أساس التساهل والتسامح.
٤. عدم الإلمام بالمواضيع والعناوين الكلية.
٥. فقدان القدرة على تحليل القضايا وأبعادها.
٦. عدم إدراك متطلبات المجتمع وعلاقة المجتمعات بعضها مع بعضها الآخر.
٧. عدم إدراك العناوين الموجودة حقيقة في نصوص موضوعات الأحكام.
٨. ضيق النظرة، وفقدان النظرة المستقبلية.
٩. فقدان الشمولية من الناحية العلمية.
١٠. نفوذ آراء مأخوذة من مصادر غير معتبرة، والتأثر أمام اعتراضات الأفراد غير الواعين لموازين الفقه الاجتهادي، ووجود تقاليد خاطئة في البيئة والمجتمع، وظهور الاتجاهات عن هذا الطريق.
١١. تأثير وسريان الجمود والتحجر.
١٢. عدم إدراك الظروف الزمانية والمكانية التي تلعب دوراً في تنقيح موضوعات وملاكات الأحكام.
١٣. عدم اعتبار العقل في مرحلة الاستنباط للحصول على ملاكات الأحكام في القضايا غير العبادية.

الأسلوب الاجتهادي الثالث

تعتبر الصيغة الاجتهادية الثالثة السائدة عند بعض المجتهدين الأصوليين كالصيغة والأسلوب الثاني (الظاهري والجامد) من ناحية التأثير والاستخدام، ولا

يمكن لهذا الأسلوب أن يجيب على مستحدثات ومتطورات الحياة الحديثة؛ لأنه لا فرق بين هذا الأسلوب والأسلوب الثاني في مقام الاستنباط، فاختلافهما الوحيد هو أنّ أصحاب الأسلوب الثاني أخباريون وظاهريون في مقام النظرية والرأي وفي مقام الفتوى والعمل أيضاً، واستنباطهم يفتقد إلى التفريع والتطبيق. أمّا أصحاب الأسلوب الثالث فهم أصوليون وعميقون في مقام النظرية والرأي ولاجتهداهم التفريعي، ولكنهم في مقام الفتوى والعمل أخباريون وظاهريون، وفي هذا المقام - الفتوى والعمل - يحتاطون حتّى في الموارد التي تفتقد إلى الدليل في الاحتياط بها.

وفي دراستنا لأدوار الاجتهاد وجدنا أنّ أسلوب بعض المجتهدين الأصوليين (سنّة وشيعة) أسوأ من أسلوب الأخباريين بكثير في مقام الفتوى!

على أيّ حال، فإنّ الأسلوبين الثاني والثالث غير نافعين؛ لأنّ الاثنين ينتهيان إلى تحديد استخدام الفقه الاجتهادي والحيلولة دون بسطه على أساس المصادر. ومما يذكر أنّ سبب ظهور هذا الأسلوب الاجتهادي وما يترتب عليه في العمل والفتوى هو علل وعوامل الأسلوب الثاني نفسها.

الأسلوب الاجتهادي الرابع

وهو الذي يتبعه بعض المجتهدين الأصوليين، وعلى الرغم من كونه مفيداً لحدّ ما في المسائل التي لا تتعلّق بالحكومة، إلّا أنّه لا يكتفي بظواهر الألفاظ، وفيه تفريع وتطبيق في مقام العمل والفتوى، ويمكن عن طريقه حلّ المسائل التي لا تتعلّق بالحكومة. ولكنّه لا يعتبر أسلوباً ناجعاً في المسائل الحكوميّة؛ لأنّ لا دور فيه للزمان والمكان، ولا تراعى الظروف الزمانية والمكانية التي هي من عوامل ومشخّصات الموضوعات وخصوصياتها الداخلية والخارجية في هذا الأسلوب، ولا نرى تحوّلاً في الاجتهاد على أساس المصادر، وبالنتيجة لا يستطيع الفقه الاتّساع من ناحية الفروع والمصاديق، وأنّ يجيب على المسائل المستحدثة، خاصّة فيما يتعلّق بالحكومة.

هذا الأسلوب كان مفيداً إلى حدّ ما في ذلك الوقت الذي لم تكن فيه حكومة ونظام إسلامي؛ لأنّه كان يعطي جواباً للمستجدّات الاجتماعيّة طبّقاً لظروف ذلك الزمان. أمّا في الوقت الراهن، ومع وجود نظام إسلامي مع تغيّر الظروف بجميع الأبعاد وتغيّر الموضوعات من ناحية خصائصها الداخلية والخارجية، فإنّ ذلك الأسلوب لا يعدّ أسلوباً مفيداً أو عملياً؛ لأنّه لا يمكن من خلاله حلّ المشاكل وسدّ النواقص التي تواجه الحكومة في الأبعاد الاقتصادية والحقوقية والإدارية والسياسية والدولية... الخ. وهذه حقيقة لا يمكن نكرانها؛ لأنّها ثابتة بمشاهدة العين.

الأسلوب الاجتهادي الخامس

هذا الأسلوب هو الذي اختاره بعض الفقهاء من بعد الشيخ الطوسي، ولا يعدّ أسلوباً مفيداً؛ لعدم إمكان الإجابة عن الموضوعات التي تحوّلت خصائصها الداخلية والخارجية من خلاله، وكذلك لا يمكن من خلاله الإجابة عن الموضوعات المستحدثة والمسائل الجديدة.

الأسلوب الاجتهادي السادس

لا يمكن الاعتماد على هذا الأسلوب الاجتهادي؛ وذلك لأنّه بدون دراسة فروع الأصول ومصاديق القوانين الكلّية والعلاقة بينهما بدقّة، ولا يمكن ترتّب فروع كثيرة على غير أصولها وتطبيق القوانين الكلّية على غير مصاديقها الخارجية.

الأسلوب الاجتهادي السابع

وهذا الأسلوب كسابقه لا يجوز الاعتماد عليه؛ لأنّه بدون التحقيق في أبعاد القضايا وخصائص الموضوعات الداخلية والخارجية لها والتي تتحوّل بتحوّل الزمان وشرائطه، وكذلك بدون التحقيق في ملاكات الأحكام في غير المسائل العبادية يمكن ترتّب كثير من الأحكام على غير موضوعاتها فيما إذا تغيّرت خصوصيات الموضوع أو الملاك الذي صار علّة لتشريع الحكم عليه.

الأسلوب الاجتهادي الثامن

هذا هو الأسلوب الاجتهادي الذي اخترناه تحت عنوان قانون تحوّل الاجتهاد بتحوّل الزمان وشرائطه، إذ في هذا الأسلوب تطبيق وتفريع في مرحلتي النظرية والعمل، وكذلك يتمّ الاجتهاد فيه على أساس مصادر المعرفة بعد تقييم أبعاد القضايا ودراسة خصوصيات الموضوعات في ضوء الزمان.

ولهذا يعتبر هذا الأسلوب هو الأمثل في حلّ المسائل المتعلقة بالحياة الفردية، وفي حلّ المسائل التي تتعلّق بالحكومة؛ لأنّ فيه مراعاةً لدور الظروف الزمانية والمكانية وللأوضاع التي تلعب دوراً في تغيير موضوعات الأحكام الإلهية، والتي يتحوّل الاجتهاد على أساس المصادر الأساسية في الاستنباط طبقاً لها. وبالنتيجة لا تبقى [قضايا] مستجدة دون جواب عن طريق استخدام هذا الأسلوب. بالإضافة إلى أنّه يؤدي إلى إثراء واتساع الفقه الإسلامي من زاوية الفروع والمصاديق، ويجعل الحكومة الإسلامية مبسوطة اليد في جميع المجالات الاجتماعية والحكومية.

ومن الواضح أنّ الأساليب السبعة السابقة لا تستطيع أبداً مواكبة التطوّرات الجديدة والمستحدثة، وكذلك القيام بأداء رسالتها الصعبة والثقيلة عند قيام النظام الإسلامي وظهور متطلّبات الحياة الجديدة وتطوّرات الحضارة البشرية على مدى التاريخ في الحاضر والمستقبل، وتحوّل المجتمعات في العلاقات الإنسانية والتغيير الكيفي والماهوي للموضوعات، وكذلك بتحوّل بعض ملاكات وعناوين موضوعات الأحكام. وبالنتيجة يبقى الفقه الاجتهادي في قالب عناصر الاستنباط المطابقة لزمان ظهور الاسلام، وتبقى أحكامه بشكل سنن وتقاليد جامدة وغريبة عن متطلّبات العصر وظروفه، وقد حكم عليها إلى الأبد بالقدم وعدم الفاعلية، وعجزها عن حلّ مشاكل الإنسانية.

الفقيه الراحل^١ نبّه كثيراً على هذه الأمور، وكان يقول: «يجب أن تشابروا حتّى لا

١. مقصوده الإمام الخميني رحمته الله.

يقال - والعياذ بالله -: إنَّ الإسلام عاجز عن إدارة العالم في المجالات الاقتصادية والعسكرية والاجتماعية والسياسية^١.

وقال: «ومع أنَّ الإسلام - وباعتباره فكراً - كان قبل الثورة مهجوراً، وقد نهض بعد الثورة، وقبلت الجماهير المسلمة بمسؤولياتها إزاءه في المجتمع والعالم، إلا أنَّ الفقهاء الذين كانوا يفكِّرون بعقول ما قبل الثورة لم يقوموا لحدِّ الآن بمسؤولياتهم المطلوبة. يجب أن نسعى لأن يكون الفقه متحرِّكاً وقائماً كالاسلام؛ لأنَّ الحكومة الإسلامية والعالم الإسلامي ينتظرون من الإسلام القائم تقديم برنامج جديد، ومادام الفقه غير قائم لا يستطيع الإجابة عن متطلِّبات المجتمع وحلِّ مشاكله. ومع أنَّ الحكومة عند المجتهد الحقيقي هي الفلسفة العملية لجميع الفقه وفي جميع زوايا الحياة البشرية، الحكومة هي مظهر الجانب العملي للفقه في تعامله مع جميع المعضلات الاجتماعية والسياسية والعسكرية والثقافية، فالفقه هو النظرية الحقيقية والكاملة لتدبير شؤون الإنسان والمجتمع من المهد إلى اللحد»^٢.

وقال: «الهدف الأساسي هو كيف أننا سنطبِّق أصول الفقه القويمة في عمل الفرد والمجتمع، وأن يكون باستطاعتنا تقديم أجوبة للمعضلات. فخوف الاستكبار في الدرجة الأولى من هذه المسألة هو أن يظهر للفقه الاجتهادي جانب عيني وعملي»^٣.

ما يجب رعايته في الاجتهاد

لكي يكون الاجتهاد متناسباً مع الفقه الشمولي العالمي، ومن أجل أن يترتَّب عليه أثر عملي ومطلوب، خصوصاً في هذه الأيَّام التي ننعم فيها بوجود دولة إسلامية وتحوُّل حضاري جديد، تجب رعاية الأمور التالية فيه - أي: الاجتهاد - بشكل كامل:

١. صحيفة النور، ج ٢١، ص ٦١.

٢. المصدر نفسه، ج ٢١، ص ٨٨.

٣. المصدر نفسه، ج ٢١، ص ٩٨.

أولاً: يجب أن يأخذ الاجتهاد بنظر الاعتبار وبدقة متطلبات الحكومة الإسلامية والمسائل التي تواجه المجتمع الإسلامي وباقي المجتمعات المتحضرة.
ثانياً: يستخدم الاجتهاد في المصادر المعتمدة والأصلية على أساس النظرة العالمية وحقيقة العصر وحيثيات الخارج وخصوصياته.
ثالثاً: بيان أحكام الموضوعات المتعلقة بالمسائل الحكومية التي نحتاجها اليوم بشكل منتظم.

رابعاً: الاجتهاد بالأسلوب الثامن، يعني استخدامه في المصادر بعد دراسة موضوعات الأحكام الشرعية بخصوصياتها الداخلية والخارجية.
 وإذا لم تراعى هذه الشروط فلا يمكن للفقهاء الاجتهادي أبداً حلّ القضايا التي يواجهها المجتمع المتطور اليوم. واليوم لا تعدّ معرفة الفقيه بأقسام الوضع، ومن هو الذي وضع اللفظ، الله أم يعرب بن قحطان؟ أو أنّ دلالة الألفاظ على المعاني بالوضع أم بالطبع؟ أو أنّ المشتق بسيط أم مركّب؟ أو أنّ موضوع علم الأصول هو الجامع بين موضوعات المسائل أو الأدلّة الأربعة؟ أو إمكان تصوير الجامع على القول بأنّ العبادات أسامي للصحيح منها، وعلى القول بأنّها أسامي للأعمّ منها، وعدم إمكانه فيها، أو أنّ معنى الحرفي إخطاري أو إيجادي؟ أو غير ذلك، كمعرفة الفرق بين الماهية المهملة والله بشرط المقسمي، أو الجواب عن الإشكال في الشرط المتأخّر عن أداء الواجب - وهو المشروط - بلزوم انخراط القاعدة العقلية فيه، وهي تقدّم المعلول على علته، فلا تعدّ معرفة الفقيه بكلّ ذلك مجوّزاً كلياً لنشر رسالته (العملية)، أو أنّ له شروحاً على الكتب التي تكرر شرحها، أمثال «العروة الوثقى» التي حلّ المتقدّمون جميع إشكالاتها، ولكن جواز نشرها اليوم هو للشخص الذي يستطيع:

أولاً: إدراك جميع جوانب عناصر الاستنباط الخاصّة التي صدرت عن الرسول الأكرم ﷺ وأوصيائه وخلفائه عليهم السلام، فلا يكون الفقيه فقيهاً إلا إذا عرف معارض كلامنا.

١. هذا اقتباس من قول الصادق عليه السلام: «... ولا يكون الرجل منكم فقيهاً حتى يعرف معارض كلامنا». ←

ثانياً: أن يدرك المسائل التي تواجه الدولة وعلى جميع الأصعدة، السياسية والاقتصادية والحقوقية والعسكرية... الخ، وأن يستطيع الإجابة عليها عن طريق مصادر الاستنباط، ومن ثمَّ ينظِّم رسالة حول تلك الأمور، وليس فقط في المسائل الفردية والعبادية الموجودة في باقي الرسائل العملية والتي تكرر مئات المرات. أما اليوم فالقضية هي: إمَّا أن نشكَّك في الفقه الاجتهادي الذي يدَّعي الشمولية العالمية، أو في الأشخاص المتصدِّين له، أو تلك الأحاديث التي تتنافى مع العلم والشعور، وكذلك الأحاديث الضعيفة والمجعولة التي شوَّهت وجه المذهب المشرق. واليوم أماننا السؤال التالي: أإننا نملك مجتهداً مطلقاً بالأساس أم لا؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، فإنَّ باب الاجتهاد مفتوح أم مغلق؟ وإذا كان مفتوحاً بشكل حقيقي، فلماذا تشنَّ أعنف الهجمات على الشخص الذي يصل إلى نتائج جديدة من مصادر الاستنباط، لم يصل إليها من قبل شخص آخر؟!

في اعتقادي، إذا ما روعي الأسلوب الجديد في الاجتهاد مع الشروط المذكورة في مقام الاستنباط، واستخدمت في مصادر فقه الدولة وغيره، فسوف تستطيع تقديم أجوبة للمسائل والتطورات الجديدة، ولن نكون بحاجة إلى طرح المصادر الظنِّية في الاستنباط، كالاستحسان ومذهب الصحابي والقياس والمصالح المرسلة وشريعة السلف والعرف وقاعدة الاستصلاح والسيرة العملية لأهل المدينة والاجتهاد من طريق الرأي والتفكُّر الشخصي وغير ذلك.

إنَّ بعض إخواننا من أهل السنَّة الذين طرحوا هذه القضايا بعد وفاة الرسول ﷺ (في زمن الصحابة والتابعين) كان بسبب تصوُّرهم أنَّ عصر النصوص انتهى بعد وفاة الرسول ﷺ، ولأنَّه لم يكن بأيديهم مصادر ونصوص كافية، لذلك كانوا مجبرين على اللجوء إلى الاجتهاد بالرأي والفكر الشخصي، للإجابة على التطورات والأمور المستجدة التي لم يرد فيها نصٌّ خاصٌّ من الرسول ﷺ.

→

أما الإمامية الذين لم تكن لديهم النظرة المذكورة والذين يؤمنون بأن النصّ الوارد عن الأئمة (عليهم السلام) هو استمرار للنصّ الوارد عن الرسول ﷺ^١، كانوا يرون أنّهم يستطيعون الإجابة عن المسائل المستحدثة عن طريق استخدام ذلك الأسلوب الحديث. إذاً الاجتهاد هو الأمر الوحيد الذي يمكن أن يكون سنداً لنظرية الحكومة الإسلامية في العصر الحاضر، ويستطيع أن يحفظ الهوية الدينيّة، ولكن لا مطلق الأساليب الاجتهادية، بل هو الأسلوب الاجتهادي الثامن بالشروط المذكورة. وعلى هذا فإنّ إهمال هذا الأسلوب الذي يعدّ القوّة المحرّكة للفقهاء وتعميمها بظروف الزمان سيؤدّي إلى الركود والجمود الفقهي والاجتهادي، ويجب أن نقبل بخسائر فادحة في الفقه عن هذا الطريق.

منشأ ظهور الأسلوب الاجتهادي الثامن

إنّ منشأ ظهور هذا الأسلوب الاجتهادي هو عبارة عمّا يلي:

١. إدراك رسالة الفقه الاجتهادي الخطيرة.
٢. التعرّف على متطلّبات المجتمع، بل وجميع المجتمعات الأخرى وقضاياها.
٣. فهم النظرة الشمولية للشريعة، وكذلك حقائق العصر وعينيات الخارج بجميع خصائصها، مع إمكانية الالتزام بها.
٤. الوقوف بصلافة أمام هيمنة التقاليد الاجتماعيّة والبيئة الخاطئة، وعدم التوقع في دائرة الخرافة والسطحية.
٥. المعرفة الدقيقة بالمواضيع وخصوصياتها المتغيّرة، حتّى لو كان عن طريق مجموعة من المتخصّصين في كلّ فرع ومجال، على مدى الزمن الذي يلعب دوراً في تحوّل الاجتهاد.

١. تقدّم تخريجه.

نتائج هذا الأسلوب

وأما نتائج هذا الأسلوب الاجتهادي فهي عبارة عن:

١. تقديم أجوبة حاسمة وواضحة عن جميع الأسئلة المطروحة، وفي جميع ميادين الحياة الفردية والعبادية والاجتماعية والحكومية.
٢. عدم اتهام الفقه بعجزه عن إدارة المجتمع الإسلامي الكبير.
٣. خروج الفقهاء من حالة الركود إلى مرحلة التحرك والفاعلية والازدهار، واتساع دائرتها لتشمل جميع أبعاد الحياة.
٤. حذف الاحتياطات التي ليس لها سند معتبر.

نظرة إلى الإشكالات المثارة حول هذا الموضوع

تويبه

يقول بعضهم: لماذا لم يقدم علماء الدين أجوبة مناسبة عن طريق الفقه الاجتهادي للمشاكل والقضايا الضرورية بعد قيام النظام الإسلامي المقدس ومرور سنوات على الثورة؟

وهنا يجب أن لا نتعامل بسطحية وعصبية مع أمثال هذه الانتقادات، وإنما يجب أن نلتفت إلى ما يلي:

أولاً: لا يستطيع المجتهدون الواعون تقديم أجوبة مناسبة وعملية ومنظمة عن التطورات الحكومية، كالمسائل الاقتصادية والاجتماعية والطبية والسياسية والحقوقية والقضائية والفنية والثقافية والدولية.. في وقت قصير، وإنما يحتاج هذا الأمر إلى زمن معقول؛ حتى يستطيع هؤلاء تقديم أجوبة مناسبة عن طريق الأسلوب الاجتهادي الحديث في مختلف المجالات.

ثانياً: يجب الإقرار بأن عدم وجود أجوبة، ليس بسبب عدم استطاعة المجتهدين، وإنما سببه يعود إلى عدم وجود أرضية إجرائية وعملية للأحكام في الماضي؛ لأنهم

لم يشعروا بضرورة ذلك، لذلك لم يقوموا بعمل حقيقي في تلك المجالات .. ولذلك عانى الفقه الاجتهادي من الجمود أمام تطوّرات المجتمع والمسائل التي تمسّ الحكومة، ولذلك كانت البحوث النظرية والدراسية تدور حول المسائل والمواضيع التي كانت مطروحة في الماضي، وأهمّها المسائل الفردية والعبادية، وقد أدّى هذا الأمر - وبسبب أمور أخرى - إلى تأخر المجتهدين في تقديم حلول مناسبة وبقاء الخلل بعد ظهور الحكومة الإسلامية.

ثالثاً: كلنا يعرف أنّ الفقه الاجتهادي عانى من موانع كثيرة على مدى الزمن، وأنّ بعضها لا يزال موجوداً مع قيام الحكومة الإسلامية. وقد أتضح لي خلال دراستي التفصيلية لأدوار الفقه التسعة، وأدوار كيفية بيان الفقه السّنة، وأدوار الاجتهاد الثمانية، وتطوّر الاجتهاد في الحوزة الاستنباطية وفي دراسة الأساليب الثمانية، أتضح لي أنّ هذه الظاهرة الحياتية عانت من موانع جمّة على مرّ التاريخ، والتي أدّت إلى أن لا تتجلّى قيمة وقابلية هذه الظاهرة في مجال الحياة الماديّة والمعنوية، ولهذا لم تستطع مواكبة مسيرة التحوّلات وظروف الزمان ومظاهر الحياة الحديثة، وتخلّفت عنها بمقدار كبير.

أمّا لماذا تعاني هذه الظاهرة اليوم من الجمود على المستوى العملي، مع وجود الحكومة الإسلامية وإجراء القوانين الإسلامية؟ فهذا يعود إلى جملة من الأمور تجمّعت على طول الزمن.

موانع الفقه الاجتهادي من استخدام أسلوبه المطلوب

أمّا موانع الفقه الاجتهادي من استخدام أسلوبه المطلوب في طول التاريخ فكثيرة، ويمكن تلخيصها في ما يلي:

١. الضغوط السياسيّة التي كانت توجّه من قبل الحكومات السابقة على

الحوزة العلميّة.

٢. عدم انسجام برامج وامتون الدراسة في حوزات الفقه الاجتهادي مع متطلبات الزمن.
 ٣. عدم تنقية البحوث الاجتهادية من المواد غير الضرورية، والتي هي إما تفتقد لأي دور في الاستنباط، أو أنّ دورها فيه ضعيف جداً.
 ٤. عدم وجود سلسلة أبحاث ضرورية في الامتون العلميّة لحوزات المجتمعات الإسلاميّة، من قبيل الأبحاث الاقتصاديّة والسياسيّة والدولية.
 ٥. انحصار دائرة عمل وتنظير الباحثين والمجتهدين الواعين بمسائل المجتمع ومتطلّباته، مع أنّ هذا الانحصار قد انخفض نسبياً، إلاّ أنّه لا يزال على مستوى واسع.
 ٦. صياغة بحوث ومسائل الفقه الاجتهادي في إطار المدارس والمنازل، دون الاهتمام بظروف المجتمع والحكومة الإسلاميّة ومتطلّباتها.
 ٧. انسلاخ معظم البحوث الاجتهادية من واقع الخارج وحقائق العصر.
 ٨. التآثر بآراء ونظريات السابقين، التي تتسجم مع ظروفهم والمواضيع المطروحة آنذاك، ولا تتسجم - وبأي شكل - مع الظروف الحالية.
 ٩. سيطرة جوّ من الجمود والتجبر على بعض الذهنيات مقابل الأفكار والرؤى المنفتحة والحركات الصحيحة والقيّمة التي كانت تصدر من قبل مجتهدين حقيقيين، كالشيخ الطوسي وابن إدريس والوحيد البهبهاني، وهذه الموانع لا زالت موجودة وكثيرة.
 ١٠. النظرة الأحادية والضيقّة للأمور التي أدت إلى عدم الشمولية في الاجتهاد.
 ١١. الحالات والقرارات الانفعالية تجاه بعض أفراد المجتمع أو المجتمع أساساً.
 ١٢. سيادة الذهنية غير الأصولية عند المسؤولين.
 ١٣. عدم تسلّح الفقيه بالعلوم التي تؤثّر في كيفية معرفته بالمواضيع وخصوصياتها والملاكات والعناوين التي تدخل في ذات الأحكام، وكذلك في كيفية تطبيق وتفريع الفقه على الأفراد والمجتمع والحكومة.
- وعلى الرغم من أنّ تلك العلوم ليس لها دور في أصل المحتوى الفقهي، غير أنّها تؤثّر في الاستنباط.
- نموذجاً لذلك: إذا أراد الفقيه تطبيق كليات الأحكام الشرعية على الواقع

الخارجي فيما يتعلّق بالقبلة، فإنّه سيحتاج إلى علم الهيئة والهندسة، وهذا الموضوع هو من قبيل الموضوعات العرفية التي لا تقع معرفتها على عاتق الفقيه.

نعم، يجب على الفقيه أن يحدّد معنى الكَرِّ، ومواقيت الإحرام للحجّ، ونصب الزكاة. وفي غير ذلك يستعين بمجموعة من المتخصّصين في كلّ فرع، حتّى يقوم كلّ منهم بدراسة وتعريف موضوعه بدقّة، ويتمّ بيان الحكم المناسب على أساس التشخيص.

١٤. حصر التحقيق والبحث من قبل الفقهاء بالمسائل الفردية والعبادية، وعدم طرحها بشكل منظم.

وسبب ذلك يعود إلى عدم سيادة الفقه الاجتهادي قبل الثورة، ولذلك لم تدرس قضايا المجتمع والحكومة من قبل المجتهدين.

١٥. وقوع الفقه الاجتهادي في مسير الفقاهاة التقليدية، وعدم مواكبة الفقاهاة الاجتهادية، بشكل أدّى إلى مواكبة الأسلوب الأصولي والأسلوب الأخباري في مقام العمل والفتوى.

١٦. عدم الاهتمام بقانون تحوّل الاجتهاد بتحوّل الزمان والمكان وظروفهما. وقد أعاقت هذه الموانع أيضاً الفقه الاجتهادي من مواكبة التطوّرات الجديدة للمجتمع الإسلامي ومسائل الحكومة. وإذا نظرنا بواقعية إلى الموضوع فلن نجد جواباً مناسباً موجّهاً واستدلالياً، ولكن اليوم، وباستقرار النظام الإسلامي، نجد أنّ أكثر تلك الموانع قد أزيل وارتفع، وقد وُجدت أرضية عملية وتنفيذية في جميع أبعادها. ويجب أن ينتبه الباحثون إلى أمرين:

أولاً: أن يبدأوا بأبحاثهم بوعي وجهد كبيرين على أساس المصادر الشرعية المعتمدة في جميع الأبعاد، خاصّة في المصادر الحكومية.

ثانياً: استخدام الاجتهاد بالأسلوب الحديث في المصادر الأساسية بعيداً عن المصادر الذهنية والعرفية؛ حتّى يمكن للفقه الاجتهادي مواكبة التطوّرات والمستجدّات. ودون أدنى شكّ فإنّ الحاجة والضرورة الاجتماعية والحكومية هي من

أهمّ العوامل في تنمية الاستعدادات والقابليات، وحافز مهمّ على السعي والمثابرة في مختلف أبعاد الحياة الماديّة والمعنوية.

ونأمل أن تؤدّي هذه المتطلّبات المتزايدة في الأبعاد الاجتماعيّة والحكوميّة اليوم - وكذلك الاستخدام الجامع للاجتهاد بالأسلوب الاجتهادي الحديث لنا - إلى عصر مزدهر ومثمر من الأجوبة والحلول لكلّ ما يواجهنا من تطوّرات ومستجدّات في الحياة؛ لأنّه لا ينقصنا شيء في مجال المصادر المعتمدة وأسس الاستنباط المقبولة والمتفق عليها، طبعاً بشرط أن لا يحزّف هذا التيار من يعانون من ضيق النظرة والفكر السطحي والجمود الفكري وعدم الوعي، وأن لا يضعوا أمامه سيلاً من الموانع والعقبات.

ومع الأسف الشديد يجب الاعتراف بعدم قيام عمل يستحقّ التقدير مع حذف أغلب العقبات أمام الفقه الاجتهادي ومع توافر جميع الأرضيات والإمكانات للتكامل والنهوض.

النتائج المفيدة للأسلوب الاجتهادي الجديد

النتائج المفيدة للأسلوب الجديد الاجتهادي هي عبارة عمّا يلي:

١. الاستخدام الجامع للاجتهاد، واتّساع دائرة استخدامه بالأسلوب الحديث في جميع المصادر الفردية والاجتماعيّة والحكوميّة.
٢. اتّساع المسائل والأبحاث الاجتهادية في الحوزات العلميّة، وطرحها في جميع الصحف والمجلّات.
٣. فتح باب الاجتهاد بالأسلوب الجديد.
٤. القبول بقانون تحوّل الاجتهاد على أساس المصادر مع تحوّل الزمان والمكان وظروفهما.
٥. لزوم معرفة الفقيه بالموضوعات والعناوين الكليّة في مقام الاستنباط.
٦. خروج الفقه من حالة الركود والجمود، ودخوله الى مرحلة الحركة والفاعلية.

٧. تحوّل الفقه من المسائل الذهنية والنظرية والفرضية إلى المسائل العينية والخارجية.

٨. قابلية الفقه في الإجابة بأسلوبه الاجتهادي الحديث أمام الحوادث والمستجدات، بعنوان أحكام أولية، ودون الحاجة إلى عناوين ثانوية.

٩. إيجاد حلول مناسبة لبعض المشاكل في الأبعاد القضائية والحقوقية والحكومية.

١٠. إدانة السطحية والجمود الفكري، وقصر النظرة وضيقها، وإصدار الأحكام المسبقة، والتسليم، واستصغار الرأي أمام فتاوى السابقين في مقام الاستنباط.

١١. إعادة النظر في الأفكار الفقهية للسابقين.

١٢. إعادة النظر في جميع المصادر الفقهية.

١٣. الامتناع عن السير في طريق الإفراط المتحرّك وطريق التفريط التقليدي بمعناهما الباطل في مقام الاستنباط.

١٤. تقديم طرق لاستخدام العقل في مقام الاستنباط، ومن جملتها أقسام الاجتهاد في العلة.

أقسام الاجتهاد في العلة:

١. تحقيق المناط

وهو عبارة عن: القاعدة الكلية منصوفاً عليها ويجهتد في تحقيقها في الفرع، كالاجتهاد في القبلة، وهو معلوم بالنص، وإنما يكون الاجتهاد في تشخيص القبلة من بين الجهات.

هذا ممّا لا خلاف فيه بين فقهاء مذاهب الإسلاميين في اعتباره^١، ولكن اعتباره

١. تقدّم تخريجه.

من باب تحقيق المناط ممّا لا معنى له؛ لعدم كونه اجتهاداً في مقام تشخيص علّة الأصل في الفرع، وإنّما يكون اجتهاداً في مقام تشخيص صغريات موضوع الحكم الكبرى.

٢. تنقيح المناط

وهو عبارة: أن يضيف الشارع حكمه إلى سبب خاصّ، ولكن مقروناً بأوصاف لا مدخل لها في الإضافة.

ومثّل لها بقصّة الأعرابي الذي قال للنبي ﷺ: هلكت يا رسول الله! فقال له: «ما صنعت؟» قال: وقعت على أهلي في نهار رمضان. قال: «أعتق رقبة»^١.

يستفاد منه عدم الخصوصية للأوصاف في الحكم المذكور، وهي:
أ. كونه أعرابياً.

ب. كون المرأة المذكورة أهلاً له.

ج. عدم الخصوصية لشهر رمضان في ما عمل به.

وهذا التعميمات ممّا تقتضيها مناسبة الحكم والموضوع، وهي مبنية على حجّة القياس.

٣. تخريج المناط

وهو عبارة عن: أن ينصّ الشارع على حكم في موضوع دون تعرّضه لمناط حكمه، كتحرّيم الربا في: البرّ، فيعمّم إلى كلّ ما يكون من المكيل من طريق استنباط علّته، وهو كونه مكيلاً.

١. تقدّم تخريجه.

٤ . مستنبط العلة

من المهمّ دراسة مصالح ومفاسد المورد الذي له حكم عن طريق النص، فمن الممكن أن يتّضح على أيّ خصوصية استند النصّ؟ ويطلق على هذا الأسلوب في الاصطلاح العلمي بـ «مستنبط العلة»^١.

١٥. دراسة طرق الدليل الشرعي من أجل الوصول إلى ملاك الحكم، وسنأتي على ذكرها الآن:

طرق الدليل الشرعي:

١ . طريق «تنبيه الخطاب»

وهذا في مكان يستفاد من الكلام على ملاك الشيء دون أن يصرّح بكونه ملاكاً، كالنقصان في بيع الرطب بعنوان تمر، فقد سأل المعصوم: «أينقص الرطب إذا جفّ؟» فأجابوه: بلى، فقال: «فلا إذن»^٢، ويفهم من هذا الجواب أنّ سبب المنع في بيع الرطب بعنوان تمر هو نقصان الرطب. وقد أطلق بعضهم على هذا بـ «فحوى الخطاب»^٣.

٢ . طريق «دليل الخطاب»

ويكون هذا عندما يعلّق الحكم بين واحدة من صفتين، مثل: «في السائمة زكاة»، فهنا يعلّق الحكم على وصف السائمة من الحيوانات، والتي هي واحدة من صفتي الغنم.

١. تقدّم تخريجه.

٢. تقدّم تخريجه.

٣. العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٥٩٧ و ٣٧٧؛ معالم الدين (قسم الأصول)، ص ٢٣٠؛ هداية المسترشدين، ج ٢، ص ٤١٩؛ وقاية الأذهان، ص ٤١٣.

وراجع: اللمع، ص ١٠٨ و ١٣٤ و ١٤٥؛ المنحول، ص ٤٣٣؛ الإحكام للآمدي، ج ٣، ص ٦٦ و ٦٨.

وفي الاصطلاح الأصولي يطلق «مفهوم الوصف» على ذلك^١، وقد رآه الشيخ الطوسي معتبراً، فيما أنكره السيد المرتضى^٢.

٣. طريق «لحن الخطاب»

وهذا يكون في سياق الكلام الدالّ على اللفظ المحذوف، مثل قوله تعالى: ﴿أَضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ﴾^٣، فسياق الآية الكريمة يدلّ على كلمة «فضرب» تقديراً قبل ﴿فَانْفَجَرَتْ﴾، وقد اكتفي بهذه الدلالة^٤.
ويقال للحن الخطاب «معايير الكلام» أيضاً، بمعنى التعريضات التي التي يكون المتعلّق بها معلوماً دون ذكره.

٤. طريق «فحوى الخطاب»

ويكون في الموارد التي يتم التوصل فيها إلى علّة وملاك الحكم عن طريق العقل وبشكل قطعي ويقيني، مثل: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ﴾^٥، فالآية تدلّ على أنّ ملاك الحكم هو أذية الأبوين، فإذا كان قول ﴿أُفٌّ﴾ محرّماً، ف«بالأولوية القطعية» يحرم ضرب وشتم الوالدين.

والسبب الذي اعتبر فيه البعض ذلك دلالة لتنبيه الخطاب أيضاً هو أنّ بيان الحكم الأدنى يشعر ببيان الحكم الأعلى، بأولوية قطعية، وبشرط إحراز اشتراك الملاك بين الحدّين الأدنى والأعلى.

١. المستصفي، ص ٢٧٠؛ الإحكام للآمدي، ج ٢، ص ٣٢٨، وج ٣، ص ٦٦ و ٧٠. ولاحظ: مطارح الأنظار،

ص ١٨٢؛ الوافية في أصول الفقه، ص ٢٣١؛ قوانين الأصول، ص ١٧٨؛ أصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ١٦٩.

٢. العدة في أصول الفقه، ج ٢، ص ٤٦٧ وما بعدها. وحكي عن السيد المرتضى في المصدر المزبور، ج

٢، ص ٤٦٩.

٣. سورة البقرة: ٦٣.

٤. اللمع، ص ١٣٤.

٥. سورة الإسراء: ٢٣.

٢٥ . دور الزمان والمكان والعرف والأحوال في تحوّل الاجتهاد

مراعاة النبي ﷺ لشرائط الزمان و المكان والعرف والأحوال
كان النبي ﷺ يراعي شرائط الزمان والمكان والعرف وأحوال الناس في مقام
العمل والحكم.
ولذلك نماذج تطبيقية، هي:

النموذج الأول

نقل في المصادر: أنّ النبي ﷺ كان يطوف حول الكعبة وحولها ثلاث مئة وستون
صنماً، فلم يتعرّض لها طوال الفترة المكيّة، حتّى دخلها فاتحاً، فكسرها^١.

النموذج الثاني

لم يقطع النبي ﷺ يد السارق في الغزو خوفاً من أن يحمله ذلك على الفرار إلى
الكفار، وهذا مثال على اعتبار النبي ﷺ للمكان^٢.

النموذج الثالث

قال النبي ﷺ لعائشة: «لولا حداثة قومك بالجاهلية لهدمت البيت وبنيته على قواعد
إبراهيم»^٣، وهذا منه ﷺ اعتبار للحالة التي هم عليها، وهي قرب عهدهم بالجاهلية.
وروي عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «لولا أنّي أكره أن يقال: إنّ محمداً استعان بقوم
حتّى إذا ظفر بعدوّه قتلهم، لضربت أعناق قوم كثير»^٤.

١. نشرية الأمان / العدد: ١٦٤ (المؤلف).

٢. المصدر السابق.

٣. المصدر السابق. وراجع: صحيح البخاري، ج ٢، ص ١٥٦؛ المصنّف للصنعاني، ج ٥، ص ١٠٤؛

صحيح ابن خزيمة، ج ٤، ص ٣٣٧.

٤. الكافي، ج ٨، ص ٣٤٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٨، ص ٣٣٣.

النموذج الرابع

عدم قطع الخليفة الثاني يد السارق عام الرمادة اعتباراً بالحالة التي كانوا عليها من الجوع والفقراً^١.

ولذلك كله، نحن نشترط في المجتهد أن يكون عالماً بشرائط الزمان والمكان وأحوال الناس وعوائدهم وأعرافهم، ولكنّ بناءه على هذه الأصول يحتاج إلى فهمه الدقيق لمقاصد الشريعة.

الإشارة إلى بعض النقاط في المقام

ومن الضروري هنا الإشارة إلى النقاط التالية بشكل سريع:

١. ليس تحوّل الزمان سبباً لتشريع حكم جديد على الموضوع؛ لكونه ظرفاً للحكم لا موضوعاً له. نعم، يكون تحوّل الزمان سبباً له إذا صار موجباً لتحوّل الموضوع أو خصوصياته الداخليّة أو الخارجيّة، ففي هذه الصورة تحوّل الزمان يكون موجباً لتشريع حكم جديد للموضوع على أساس الأدلّة الاجتهادية؛ لخروج الموضوع بتحوّله عن حيطة أصل شرعي كان في تحته ودخوله في حيطة أصل شرعي آخر.
٢. تحوّل الزمان ووقوع المستجدات أو التحوّل في المكان والعرف والأحوال لا يؤدّي إلى حكم ثانوي للموضوع؛ لأنّ ذلك يحصل للموضوع الواحد الذي له حكم أولي للمختار وحكم ثانوي للمضطرّ. لكن موضوع بحثنا غير ذلك؛ لأنّ تحوّل الموضوع أو المكان أو العرف والأحوال على مدى الزمن هو نتيجة لتحوّل خصوصياته الداخليّة أو الخارجيّة الذي وإن كان يتبعه حكم آخر، إلا أنّ هذا الحكم يعدّ أولياً لموضوع آخر، وليس الموضوع الأول، حتّى يعدّ حكماً ثانوياً.

١. نشرية الأمان/ العدد: ١٦٤.

وعام الرمادة: سنة ١٨ هـ، وقد حصل فيها من شدّة الجذب واغبرت الأرض ما سَطَّر في المدونات. انظر: عمدة القاري، ج ٧، ص ٣٢؛ سبل السلام، ج ٢، ص ٨١.

٣. تحوّل حكم موضوع إلى حكم آخر بسبب تغييره لا يتنافى وقوله ﷺ: «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة، وحرام محمّد حرام إلى يوم القيامة»^١؛ لأنّ ذلك في حال ترتيب حكم آخر دون تحوّل في موضوع الحكم، أمّا بتحوّل الموضوع - والذي هو المفروض في البحث - فلا بدّ أن يترتب عليه حكم آخر. وبناءً على ما تقدّم، يمكن تلخيص الرأي الأساس للفقهاء الاجتهادي في الاسلام بالنحو التالي:

أحكام الشريعة ثابتة بطبيعتها، ولا تتغيّر بتغيّر الأحداث والوقائع على مدى الزمن، لكن علينا أن نعلم أنّ لها موضوعات وملاكات خاصّة، وما شرّع الشارع المقدّس تلك الأحكام إلّا بلحاظ هذه الموضوعات والملاكات. إذن ما لم تتغيّر تلك الموضوعات على مدى الزمن أو حسب المكان أو بواسطة العرف والأحوال، فإنّ أحكامها أيضاً تبقى ثابتة غير متغيّرة. أمّا إذا حصل فيها تغيير على مدى الزمان، أو بسبب المكان، وما إلى ذلك، نتيجة تحوّل وقائع ومظاهر الحياة الحديثة والعلاقات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، ففي هذه الحالة تتغيّر أحكامها أيضاً، وتجري عليها أحكام جديدة. وهذا يتطابق والموازين والملاكات التي وضعتها شريعتنا نفسها.

تناسب إعجاز الأنبياء مع الزمان وشرائطه

أرى من المناسب قبل طرح عنوان البحث بيان الفرق بين السحر والمعجزة، فنقول:

إمّا السحر فمن خصوصياته:

١. عدم وجود عمل السحر في الخارج حقيقة وواقعاً؛ إذ ليس فيه إلّا التصرّف في

الخيال والحواس الظاهرية في الإنسان.

٢. إنّ فنّ السحر لا يحصل إلّا من طريق التعليم والتمرين، لا من غيره.

١. تقدّم تخريجه.

أما المعجزة فمن خصوصياتها:

١. إنَّ عمل المعجزة يكون له الواقعية والحقيقة، وهي تتحقّق في الخارج بدون التصرّف في خيال الإنسان وحواسه الظاهرية.
٢. إنَّ حصول المعجزة في الخارج لا يحتاج إلى التعليم والتمرين.

الفرق بين الساحر و صاحب المعجزة

وأما الفرق بين الساحر و صاحب المعجزة فهو عدم قيام الساحر بالمقابلة لَمَّا يدعيه؛ لعلمه بوجود من يكون أعلم منه ويمكنه بإبطال سحره بنحو سهل، وأما صاحب المعجزة فيقوم بالمقابلة في مقابل ادّعائه؛ لعلمه بعدم قيام من يقابله في إبطال معجزته.

إنَّ جميع المحقّقين يدعون بأنَّ معجزات الأنبياء في القرون المتمادية كانت مطابقة لمقتضيات وشرائط الزمان ومتناسبة معها على نحو كامل، وكان نوع الإعجاز في كلّ زمان مطابقاً للعلوم والفنون الرائجة^١.

بعنوان النموذج: نرى أنّ في زمان موسى (عليه السلام) كان فنّ السحر والعمل على طبقه من خوارق العادات الرائجة والشائعة بين الناس، وكثير منهم كانوا عارفين به، وكان بإمكانهم إبطال سحر الآخرين بسهولة، وكذا تشخيص السحر من غيره، لذا أعطاه الله معجزة بما لم يكن في وسعهم أن يأتوا بمثله أو إبطالها، وهو تبديل عصاه بحية.

ونرى أنّ علم الطبّ بين الناس كان شائعاً في زمان عيسى (عليه السلام)، وكان فيه الأطباء والمتخصّصون الذين كانوا بإمكانهم معالجة الأمراض صعبة العلاج، ولذا جعل الله معجزته بما لم يكن في وسعهم أن يعملوا بمثل عمله (مع تخصّصهم في علم الطبّ)، وهو إحياء الموتى في الوقت الذي تقتضيه المصلحة.

١. سيأتي تخريجه عمّا قريب.

ونرى أنّه في زمان ظهور الإسلام في جزيرة العرب كان علم الأدب والفصاحة والبلاغة في أعلى الكمال، ولذا جعل الله معجزة نبي الإسلام كمعجزة الأنبياء السابقين مطابقة لشرائط زمانه، وهي القرآن الكريم الذي كان معجزاً كلامياً في العلوم الأدبية والفصاحة والبلاغة وغيرها، وكذا كان له معجزات أخرى كشق القمر ومعرجه وغيرهما، ولهذا صاروا معجبين به واعترفوا بإعجازه.

وورد ما ذكرنا من تناسب معجزات الأنبياء مع شرائط الزمان في بعض الأحاديث فيما روي عن الإمام الهادي عليه السلام [وقيل: الرضا عليه السلام] أنّه قال في مقام الجواب عن سؤال ابن السكيت الذي كان من أصحابه: «إنّ الله بعث موسى عليه السلام في وقت كان الغالب على أهل عصره السحر، فأتاهم من عند الله بما لم يكن في وسعهم مثله، وما أبطل به سحرهم، وأثبت به الحجّة عليهم. وإنّ الله بعث عيسى في وقت ظهرت فيه الزمانات واحتاج الناس إلى الطبّ، فأتاهم من عند الله بما لم يكن عندهم مثله، وبما أحيى لهم الموتى وأبرأ الأكمه والأبرص بإذن الله، وأثبت به الحجّة عليهم. وإنّ الله بعث محمداً عليه السلام في وقت كان الغالب على أهل عصره الخطب والكلام» - وأظنه قال: الشعر - «فأتاهم من عند الله من مواعظه وحكمه ما أبطل به قولهم، وأثبت به الحجّة عليهم»^١.

وقام أهل التحقيق والعلم بشرح هذه الرواية، من جملةهم: العلامة الطباطبائي في تفسيره «الميزان»^٢، والفيض الكاشاني في كتابه «الوافي»^٣، ومحمد صالح المازندراني في «شرح أصول الكافي»^٤، والمحقّق اللاهيجي في «گوهر مراد»^٥، والقاضي الباقلائي في كتابه^٦.

١. الكافي، ج ١، ص ٢٤-٢٥؛ علل الشرائع، ج ١، ص ١٢١-١٢٢؛ عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ٨٥-٨٦.

٢. الميزان، ج ٦، ص ٢٢٢ و٢٢٦.

٣. الوافي، ج ١، ص ١١٢.

٤. شرح أصول الكافي للمازندراني، ج ١، ص ٢٩٤.

٥. گوهر مراد، ص ٣٨٥.

٦. الإنصاف للباقلاني، ص ٦٩.

دور الزمان في الأحكام الحكومِيَّة

لا شكَّ أنَّ للزمان دوراً في تحوُّل خصوصيات وظروف الموضوعات التي تؤدِّي إلى الأحكام الحكومِيَّة، ففي زمان معيَّن مثلاً وبسبب ظروف خاصَّة ربَّما يكون استعمال شيء أو شرب نوع من المشروبات الغازية أو بيع وشراء بضاعة معيَّنة يؤدِّي إلى دعم البنية الاقتصاديَّة عند الكافرين وأعداء الإسلام وإضعاف الحكومة الإسلاميَّة، في ذلك الزمان يرى الحاكم الإسلامي من الواجب عليه تحريم ذلك الشيء؛ حتَّى ترتفع آثاره ونتائجه السيئة.

وفي زمان آخر ليس هناك آثار ونتائج سيئة لبيع أو شراء البضاعة الفلانية أو أكل الغذاء الفلاني أو استعمال الشيء الفلاني، فيحكم الحاكم بحليتها.

ومن موارد الفرض الأول ما أفتى به العالم الشيعي الكبير المرحوم الميرزا محمد حسن الشيرازي من حرمة استعمال التبناك^١، وموارد أخرى من هذا القبيل لا ضرورة لذكرها.

ففي الموارد المذكورة لم يتحوَّل حكم الشريعة المترتب على موضوعاته الأصلية من منظار الفقه الاجتهادي، بل تغيَّرت الخصوصيات الداخلية الخارجية للموضوعات على مدى الزمان بسبب التطوُّر العلمي والتقدُّم في الوسائل الطبيَّة الحديثة والتفكير العميق والدقيق ونوع الاستعمال، أو أن يكون قد حصل تغيير في الأحوال والأمكنة أو في العرف، فأصبحت لها خصوصيات أخرى، فأدَّى تغيُّر الموضوعات أو الأماكن أو العرف أو الأحوال إلى تغيير أحكامها بشكل طبيعي على أساس المباني الشرعية المعتمدة وعن طريق الاجتهاد.

إذاً، مع أنَّ الموضوع في الموارد المذكورة في الزمن الماضي والحاضر وفي الأماكن المختلفة واحد في الظاهر، إلاَّ أنَّ تغيُّر خصوصياته حوَّله في الحقيقة إلى موضوع آخر؛ لذا وجب أن يكون له حكم آخر أيضاً، وإذا ما عادت إليه الخصوصيات الأولى نفسها، في هذه الحالة سيعود الحكم الأول إليه أيضاً.

١. موسوعة أعلام الدعوة والوحدة والإصلاح، ج ٢، ص ١٨٩. وراجع: بحوث فقهية مهمَّة، ص ٢٦٥.

وبهذا لا يرد الإشكال الذي يطرحه البعض حول حلّية بعض الأشياء التي كانت في السابق محرّمة أو العكس؛ لأنّها كانت محرّمة في السابق بسبب الخصوصيات التي كانت لها، أمّا اليوم فإنّ خصوصياتها تلك قد تغيّرت، وهذا ما جعلها محكومة بالحلّية والإباحة.

دور المكان في تحوّل الاجتهاد

ذكرنا أنّ للزمان دوراً في تحوّل خصائص الموضوع الداخلية والخارجية الموجبة لتحوّل حكمه بعد تحوّل الاجتهاد، ولكن ليس له دور في تحوّل الشريعة؛ لكونها ثابتة على موضوعاتها في جميع الأزمنة. فكما للزمان دور في تحوّل خصوصيات الموضوع والاجتهاد، كذلك يمكن أن يكون للمكان دور في هذا التحوّل أيضاً، أي: أن يكون شيء في مكان ما من مصاديق موضوع الحكم بالتحريم، ويكون ذلك الشيء نفسه في مكان آخر من مصاديق موضوع الحكم بالجواز؛ لذلك وضع فقهاء المذاهب الإسلامية أحكاماً لدار الإسلام لم يقرّوها في دار الحرب، بل إنهم وضعوا أحكاماً خلاف ذلك في دار الحرب^١.

وهذا الموضوع يحتاج بيانه الى دراسة تفصيلية، لكن من الضروري هنا تقديم نماذج منها:

النموذج الأوّل

الربا المعاملاتي لا القرضي، الذي يحرم في المكيل والموزون فيما يكون حلالاً في المعدود، أي: حرمة بيع عشرة كيلوات من الرز مقابل اثني عشر كيلواً. وكذلك بيع عشرة مكيات من الحليب مقابل أحد عشر مكياً. أمّا لو بيعت عشرة دنانير مقابل

١. راجع كتاب الجهاد في الموسوعات الفقهية لدى الفريقين.

اثني عشر ديناراً، إذا ما قصد من ذلك المعاملة، فهذا لا يعتبر رباً، وليس حراماً على رأي المشهور؛ لأنه ليس ممّا يكال أو يوزن^١.

ومن الواضح أنّ البضائع تختلف من بلد إلى آخر من حيث المعدودية وعدمها؛ لأنه يمكن أن تكون بضاعة ما معدودة في بلد، بينما تباع في بلد آخر بالوزن.. فعلى سبيل المثال يباع الموز في بعض الأماكن بالوزن، وفي مكان آخر بالعدد، وهكذا البيض و... وفي مثل هذه الموارد على المجتهد أن يصدر حكمه طبقاً لما هو مرسوم ومعمول به في ذلك المكان؛ لأنّ الموضوع يختلف في مكانين من حيث الظروف والخصوصيات. وبالنتيجة يجب أن يكون الحكم أيضاً متفاوتاً.

إذن لا يمكن بيان حكم كلي دون الأخذ بنظر الاعتبار دور المكان في تحوّل الاجتهاد.

النموذج الثاني

برامج الإذاعة والتلفزيون، حيث تكون في بلدٍ ما وسيلة للإصلاح والإصلاح ونشر المسائل والمعارف الدينية والأخلاقية، وفي بلد آخر تكون وسيلة لنشر الفساد والفحشاء، ففي هذا المورد لا يمكن لأيّ مجتهد أن يصدر حكماً واحداً للمكانين دون الأخذ بخصوصيات كلّ منهما.

دور العرف في تحوّل الاجتهاد

كما أنّ للزمان والمكان دوراً في تحوّل الاجتهاد من جهة تحوّل خصوصيات موضوع الحكم، كذلك يمكن أن يكون للعرف أيضاً هذا الدور والأثر.

بعنوان النموذج: مسألة اشتراط رضا الزوجة بالعقد تحديداً، جاء في الروايات: أنّ

١. انظر: كلمة التقوى، ج ٤، ص ١٤٣ و ٥٠١؛ الأحكام الواضحة، ص ٣١٥؛ أحكام البنوك للفتاوى، ص ٤٥ و ٨٦.

أثر الزمان والمكان والعرف والأحوال في تحوّل الاجتهاد ----- ٣٣٣

«إذنها صماتها»^١، أي: أنّ سكوت البنت عند عقد الزواج دليل رضاها، وهنا نلاحظ أنّ في زمن صدور هذه الرواية كان لهذا الأمر حقيقة، وكانوا يكتفون بذلك عند إيقاع العقد؛ لأنّ مبنى الحديث هو عرف ذلك الزمان، أي: زمن الرسول ﷺ، لكن اليوم حيث تغيّر العرف فلا يمكن الاكتفاء بسكوتها عند إجراء العقد؛ لأنّ الحديث كان مبنياً على عرف ذلك العصر، وقد تغيّر. إذن يجب على البنت إعلان رضاها عن طريق اللفظ، ولا يمكن الاكتفاء بسكوتها.

رواية الإمام علي عليه السلام في المقام

لا بأس بذكر ما رواه الإمام علي عليه السلام عن رسول الله الدالّ على أنّ سكوت البنت عند عقد الزواج كان علامة لرضاها في ذلك الزمان، وهو: «كان رسول الله ﷺ إذا أتته كريمة قوم لا ولي لها، وقد خطبت، يأمر أن يقال لها: أنت راضية بالبعل؟ فإن استحييت وسكتت جعل إذنها صماتها وأمر بتزويجها، وإن قالت: لا، لم يكرهها على ما يختاره»^٢.
وروي: أنّ الإمام علياً لما أراد الزواج من فاطمة أبلغها رسول الله ﷺ، فسكتت، وعندما خرج رسول الله من الغرفة قال: «الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر»، ثمّ قال: «سكوتها إقرارها»^٣.

دور الأحوال في تحوّل الاجتهاد

كما أنّ للزمان والمكان والعرف دوراً في تحوّل الاجتهاد لتحوّل خصوصيات الموضوع، كذلك يمكن أن تكون لأحوال الإنسان أيضاً دور في تحوّل الاجتهاد.
بعنوان النموذج: نشاهد في أجوبة رسول الله ﷺ وأئمة أهل البيت عليهم السلام أنّها كانت

١. قرب الإسناد، ص ٣٦١؛ الكافي، ج ٥، ص ٣٩٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٢٧٤.

٢. لاحظ صحيح البخاري، ج ٨، ص ٦٣.

٣. بحار الأنوار، ج ٣١، ص ١٣٤، وج ٤٦، ص ١٦، وج ٩٧، ص ٥٧، وج ١٠٠، ص ٣٣١، وج ١٠١، ص ٢٠٠.

٣. الأمالي للطوسي، ص ٣٩-٤٠؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٢٧٥.

تتناسب وما كان عليه حال الناس؛ لذا نشاهد أجوبة مختلفة لسؤال واحد يطرحه أشخاص متعددون، وسبب اختلاف أجوبتهم هو اختلاف أحوال السائلين، كالطبيب الذي يصف الدواء لمرضاه طبقاً لحالاتهم وظروفهم المرضية المختلفة. ونموذج آخر، وهو: قصة تبول أحد الأعراب في مسجد رسول الله ﷺ في المدينة أمام الناس، فهاج أصحاب رسول الله ﷺ وأرادوا أن يعاقبوه على عمله، فمنعهم رسول الله ﷺ عن ذلك، وأمرهم ان ينظروا إلى حدود فهمه وإدراكه وملاحظة بيئته، فهو أعرابي ولم يتأذّب بعد بأداب الاسلام، ثم أمرهم بتطهير المكان وإخلاء سبيل الرجل^١.

١. نشرية الأمان / العدد: ١٦٤. (المؤلف).

ولاحظ: مسند أحمد، ج ٢، ص ٢٣٩؛ صحيح البخاري، ج ٧، ص ٨٠ و ١٠٢؛ صحيح مسلم، ج ١، ص ١٦٣؛ سنن ابن ماجه، ج ١، ص ١٧٦.
وانظر: ذكر أخبار إصبهان، ج ١، ص ٨٥.

٢٦. المسائل المتعلقة بالتقريب بين المذاهب الإسلامية

ندرس في هذه المسألة المواضيع التالية:

- أ- المقصود من التقريب.
- ب- زمان طرح مسألة التقريب.
- ج- أهمّية مسألة التقريب.
- د- المؤسّسون للتقريب.
- هـ- أهمّ عناصر ومباني التقريب وأسسها.
- و- ثمرات التقريب وفوائده.
- ز- شروط نجاح التقريب.

أ- المقصود من التقريب

المقصود من التقريب بين المذاهب الإسلامية هو: اجتماع علمائها في مكان واحد، وطرح المسائل النظرية الاجتهادية فيه في جوّ ودّي بقصد الوصول إلى النظر الأرجح والأقوى، أو: الوصول إلى التقريب بين الآراء والنظرات المختلفة في الهدف فيما يمكن ذلك، وفي غيره يعطى المجال لكلّ واحد منهم في بيان أدلّته، حتّى يظهر لكلّ واحد من أتباع المذاهب أنّ الآراء في كلّ مذهب مبتنية على الدليل.

ب - زمان طرح مسألة التقريب

إنّ فكرة التقريب بين المذاهب الإسلامية في البعد العلمي والعقائدي والاجتماعي لم تكن وليدة الساعة، بل إنّها درست من قبل كبار علماء الشيعة منذ القديم، ويرجع تاريخها إلى أواخر القرن الثالث الهجري.

ج - أهمية مسألة التقريب

أهمية مسألة التقريب من أوضح الواضحات، وإنّها تعتبر من أهمّ القضايا الإسلامية، ولذا دُرِسَتْ منذ زمن بعيد من قبل كبار علمائها، وأكّدوا جميعاً عليها. وإنّ طرح هذه المسألة في زمان كلّ واحد منهم كان يعدّ من أجلّ وأبدع القضايا الإسلامية؛ لما كان له من الفوائد والآثار البتّة في البعد العلمي والديني والمذهبي والاجتماعي والسياسي.. ولذلك يجب على جميع أفراد الأمة أن يراعوا هذه القضية ويعدّونها قضيتهم الأساسية.

د - المؤسّسون للتقريب

من المناسب أن نذكر بعض أسماء علماء المذاهب الذين ساهموا في تحقيق هذه المسألة:

من علماء الشيعة

الشيخ المفيد البغدادي (ت ٤١٣ هـ)، والشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، والعلامة الحلّي (ت ٧٢٦ هـ)، والشهيد الأوّل جمال الدين محمّد بن مكّي العاملي اللبناني (ت ٧٨٦ هـ)، والشهيد الثاني زين الدين [بن علي] الجبعي العاملي (ت ٩٦٥ هـ)، والشيخ محمّد الحسين كاشف الغطاء النجفي (ت ١٣٧٣ هـ)، والسيد محسن الأمين العاملي (ت ١٣٧١ هـ)، والسيد عبدالحسين شرف الدين اللبناني (ت ١٣٧٧ هـ)، وآية الله السيد حسين البروجردي (ت ١٣٨١ هـ)، والشيخ محمّد تقي القمّي، وآية الله السيد الخميني. وقد عرض هذه القضية مع مميّزات وخصوصيات على الساحة الإسلامية قائد الثورة الإسلامية آية الله السيد الخامنئي.

ومن علماء الزيدية: علي بن إسماعيل ممثّل الزيدية في اليمن، والسيد علي المؤيّد وزير الثقافة باليمن.

من علماء أهل السنّة

مفتي الديار المصرية الشيخ محمّد عبده (ت ١٣٢٣ هـ)، والمفتي الأعظم للبلاد المصرية الشيخ عبد المجيد سليم، ورئيس هيئة وادي النيل العليا للدفاع عن فلسطين محمّد علي علّوبة باشا، ورئيس جامعة الأزهر محمّد [محمّد] المدني، والعلامة الشيخ محمّد الفحام، وسماحة الشيخ عبد الله دراز، وإمام المذهب المالكي الشيخ عبد الفتاح المرغيناني، والمفتي الأعظم للديار الفلسطينية الحاجّ السيّد أمين الحسيني، وزعيم الإخوان المسلمين فضيلة الأستاذ حسن البنا، والعلامة التونسي محيي الدين القليبي، ورئيس جامعة الأزهر مصطفى عبد الرزاق، والمفسّر الكبير مصطفى المراغي، والأستاذ [عبد الرحمان] الكواكبي، والعلامة محمود قياض، ورئيس جامعة الأزهر الشيخ محمود شلتوت، والدكتور قاسم غني، وحلمي عيسى باشا من الوزراء السابقين في مصر، وإلى غير ذلك من الشخصيات وكبار علماء المذاهب.

هـ - أهمّ عناصر ومباني التقريب وأسسها:

أهمّ عناصر ومباني التقريب عبارة عمّا يلي:

العنصر الأوّل للتقريب

الاعتقاد بأنّ أتباع جميع المذاهب من أتباع دين واحد، وليس بينهم خلاف في الأصول (التوحيد، والنبوة، والمعاد) التي لها دخل في تحقّق أصل الإسلام. وأمّا في الأبحاث الكلامية والتفسيرية والفقهية والأصولية والحديثية، وإن كان بينهم خلاف فيها، ولكن ليس بينهم خلاف في أصل الأصول الاعتقادية. وسنذكر هذه التقريبات ليتّضح الأمر أكثر:

في علم الكلام

توجد بعض الاختلافات الكلامية بين أرباب المذاهب، حيث يوجد اختلاف في

أنَّ صفات الباري عين ذاته أو زائدة عن ذاته وخارجة عنها^١، أو أنَّ الحسن والقبح ذاتي أو بالوجوه والاعتبار^٢، أو أنَّ كلام الله حادث أو قديم^٣، أو أنَّ أفعال الله تعالى معلَّلة بالأغراض أو لا^٤، أو أنَّ الإنسان مختار في أفعاله أو مجبر^٥، أو أنَّ الخلافة منصب إلهي كالنبوة فلا بدَّ من أن تتعيَّن من جانب الله عن طريق النصِّ، أو أنَّها مسألة دينية فلا بدَّ من أن تتعيَّن من جانب الشورى أو إجماع فقهاء المسلمين، أو أنَّ الخلافة ليست منصباً إلهياً ولا مسألة دينية، بل تكون مسألة سياسية اجتماعية فلا بدَّ من أن تتعيَّن من جانب الشعب، أو تكون مسألة سياسية فلا بدَّ من أن تتعيَّن من جانب رجال السياسة^٦؟

ولكن هذه الخلافات ليست راجعة إلى أصل [من] الأصول الاعتقادية.

١. نهج الحق، ص ٦٤؛ الحاشية على الكشف للجرجاني، ص ٤٦؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ٢٠٨، دلائل الصلح، ج ٢، ص ١٦٩ و ٢٣٣؛ عقائد الإمامية للمظفر، ص ٣٧ و ٣٨-٣٩؛ نور الأفهام، ج ١، ص ١٨٦؛ مطروح الأنظار، ص ٢٤٤؛ حقائق الإيمان، ص ١٣٨؛ المسلك في أصول الدين، ص ٨٥؛ قواعد المرام، ص ١٠٤.
٢. تقدّم تخريجه. وراجع كذلك: حقائق الإيمان، ص ١٣٨؛ الوافية في أصول الفقه، ص ١٧٥. وانظر أيضاً: المستصفي، ص ٤٥؛ البحر المحيط للزركشي، ج ١، ص ١٠٦؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ١٨١؛ كشف القناع، ج ٥، ص ٢٨٠؛ ردّ المختار، ج ٤، ص ١٩٢.
٣. تفسير القرآن المجيد للمفيد، ص ٣٥٣؛ تفسير الفخر الرازي، ج ١، ص ٣١ و ١٤، ص ١٢٣، و ١٥، ص ٢٢٧، و ٢٠، ص ٣٢؛ فتح الباري، ج ٨، ص ٥٦٦، و ١٣، ص ٢٩٠؛ التفسير الكاشف، ج ٦، ص ٦٣؛ نهاية الأصول (١-٢): ٩١.
٤. المواقف للإيجي، ج ٣، ص ٢٩٤ و ٢٩٥؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٥٤ و ١٥٦؛ رسائل الكركي، ج ٣، ص ١٦٠؛ زبدة البيان، ص ٦٢٩؛ هداية المسترشدين، ج ٢، ص ٥٩٣؛ روح المعاني، ج ٤، ص ١٦١، و ١٧، ص ٣٠؛ مطروح الأنظار، ص ٢٤٩.
٥. التحفة العسجدية، ص ١٩؛ تقريب المعارف، ص ١٠٨؛ المواقف للإيجي، ج ٣، ص ٢٦٣ و ٢٧١؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ١٨٥؛ مرآة العقول، ج ٤، ص ٣٣٠، و ٥، ص ١٠٨؛ بدائع الأفكار، ص ٣٥٠؛ محاضرات في الإلهيات، ص ١٩١.
٦. الفرق بين الفرق، ص ٣٠٨؛ الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٤، ص ٨٧ وما بعدها؛ أصل الشيعة وأصولها، ص ٣٣ و ٢١١؛ رسائل ومقالات، ص ٢٤٢ و ٤١١؛ الشيعة في الميزان، ص ١٦.

في علم التفسير

وقع الخلاف بين فقهاء المذاهب الإسلامية في أنّ المراد من اللّمس في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ...﴾^١ في آية الوضوء، هل هو معناه اللغوي (وهو المصافحة)، أو معناه الكنائي (وهو المجامعة والمضاجعة)؟
 اختار الأول محمّد بن إدريس الشافعي^٢، واختار الثاني جميع علماء المذاهب^٣.
 وكذا وقع الخلاف بينهم في أنّ المراد من الاستطاعة في آية: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^٤ هل هي العقلية، كما قال به مالك بن أنس الأصبحي، أو العرفية كما اختاره السيّد المرتضى، أو الشرعية كما اختاره جميع علماء المذاهب^٥.
 ونحو هذا الخلاف غيره من الخلافات الموجودة بينهم في مقام الاستظهار عن بعض الآيات.

في علم الفقه

وقع الخلاف بينهم في الطهارة الذاتية للكفار أو نجاستهم^٦.
 وفي الخمس في أنّه هل يكون ثابتاً في مطلق الفوائد أو يختصّ بالغنائم الحربية^٧؟

١. سورة النساء: ٤٣؛ سورة المائدة: ٦.

٢. تقدّم تخريجه.

٣. تقدّم تخريجه.

٤. سورة آل عمران: ٩٧.

٥. تقدّم تخريجه.

٦. المغني، ج ٢، ص ٤٠١؛ المنتهى، ج ١، ص ١٤٨ وما بعدها؛ فتح الباري، ج ١، ص ٣٣٤؛ عمدة

القاري، ج ٣، ص ٢٣٩-٢٤٠؛ المسالك، ج ١٢، ص ٨٦ وما بعدها؛ حاشية الشرواني على تحفة

المحتاج، ج ١، ص ٢٩٢؛ نيل الأوطار، ج ١، ص ٢٥ وما بعدها؛ مصباح الفقيه، ج ٧، ص ٢٣٥ وما

بعدها؛ مهذب الأحكام، ج ١، ص ٣٥٥ وما بعدها.

٧. تقدّم تخريجه.

وفي خيار المجلس في أنه هل يكون ثابتاً في البيع أو لا^١؟
وفي المتعة هل تكون مشروعة في هذا العصر أو لا^٢؟
وفي طهارة الأرجل في الوضوء في أنها المسح كما اختاره الإمامية، أو الغسل كما
اختاره الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية، أو التخيير بينهما كما اختاره محمد بن
جرير الطبري، أو الجمع بين المسح والغسل كما اختاره بعض علماء الظاهرية
(أتباع داوود بن علي الإصفهاني)^٣؟
وفي صيغة الطلاق في أن اللفظ والصيغة الخاصة شرط في تحققه أو ليس ذلك
بشرط، بل يقع بغير اللفظ^٤؟

في باب الإرث

وقع الخلاف في العول فيما إذا كانت تركة الميت أقل من سهام الفروض، فهل
ينقص من سهام الجميع بالنسبة أو ينقص من سهم ذي فرض واحد^٥؟ وفي التعصيب
فيما إذا كان تركة الميت أزيد من سهام صاحب الفروض في أنه هل يعطى لصاحب
فرض واحد أو يوزع على عصابة الميت، وهي الأعمام وأولادهم^٦؟

١. الأم، ج ٣، ص ٤؛ المبسوط، ج ٢، ص ٧٨-٨٢؛ الخلاف، ج ٣، ص ١٣-١٤؛ الغنية، ج ٢، ص ٢٢٠؛ فتح
العزیز، ج ٨، ص ٢٩٤؛ المجموع، ج ٩، ص ١٧٨ و١٩٢؛ التذكرة، ج ٦، ص ٥١٦؛ المسالك، ج ٣، ص
٢١١؛ مجمع الفائدة، ج ٨، ص ٣٨٨؛ المكاسب، ج ٥، ص ٤٦؛ تحرير المجلة، ج ١، ص ٤٨٢-٤٨٣.

٢. تقدّم تخريجه.

٣. تقدّم تخريجه.

٤. تقدّم تخريجه.

٥. تقدّم تخريجه.

٦. تقدّم تخريجه.

في علم الأصول

وقع الخلاف بينهم في أنّ النهي في العبادات موجب لفساد العبادة كما قال به جميع الفقهاء، أو لا كما قال به أبو حنيفة^١؟
وفي أنّ الأمر هل يدلّ على الفور كما قال به جميع الفقهاء، أو لا كما قال به الشافعي [أو لا يدلّ على أيّ واحد منها]^٢؟
وفي أنّ الإجماع حجّة في نفسه وأنّه يعتبر مستقلاً كما قال به أهل السنّة، أو لا كما قال به علماء الشيعة، حيث إنهم اعتبروه وسيلة لكشف قول المعصوم، فإذا كان كاشفاً عنه فيكون حجّة، وإلا فلا^٣؟
وفي أنّ الاجتهاد أصل مستقلّ كالكتاب والسنّة كما قال به علماء السنّة، أو أنّه وسيلة كما قال به علماء الشيعة^٤؟
وفي أنّ الاجتهاد اعتباره منوط فيما إذا كان على أساس كتاب الله وسنّة رسوله كما قال به علماء الشيعة، أو لا، بل يكون معتبراً حتّى فيما لم يكن على أساس كتاب الله وسنّة رسول الله، بل كان على أساس المنابع الظنيّة كالاستحسان والقياس والمصالح المرسلّة، كما قال به أكثر علماء السنّة من الأصوليين^٥؟

١. العدّة في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٦٠ وما بعدها؛ اللمع، ص ٨٥ وما بعدها؛ المستصفي، ص ٢٢١ وما بعدها؛ المحصول، ج ٢، ص ٢٩١ وما بعدها؛ البحر المحيط للزركشي، ج ٢، ص ١٦٣ وما بعدها؛ الوافية في أصول الفقه، ص ١٠٠ وما بعدها؛ الفصول الغرورية، ص ١٤٠؛ وقاية الأذهان، ص ٤٠٣ وما بعدها.
٢. المحصول، ج ٢، ص ١١٣ وما بعدها؛ مبادئ الوصول، ص ٩٦؛ معالم الدين (قسم الأصول)، ص ٥٥؛ إرشاد الفحول، ص ٩٩ وما بعدها؛ أصول الفقه لأبي زهرة، ص ١٦٦؛ الجامع لمسائل أصول الفقه، ص ٢٢٨-٢٢٩؛ المباحث الأصولية، ج ٣، ص ٣٥٢.

٣. تقدّم تخريجه.

٤. تقدّم تخريجه.

٥. تقدّم تخريجه.

في علم الحديث

وقع الخلاف في أن تواتر الحديث شرط في اعتباره، كما قال به أبوحنيفة، أو لا كما قال به أتباع أئمة أهل البيت عليهم السلام وأتباع مالك بن أنس الأصبحي ومحمد بن إدريس الشافعي^١؟

وفي أن الحديث المرسل معتبر كما قال به أكثر الأخباريين من السنة والشيعة، أو لا كما قال به الأصوليون منهم^٢؟

وفي أن الوثوق كاف في اعتبار الخبر، أو لا كما قال به الأصوليون منهم^٣؟
 هذه الاختلافات بين علماء المذاهب (كما ترى) ليست في أصول العقائد، بل إنما تكون في بعض المسائل النظرية المذهبية والفرعية الاجتهادية التي يكون الاختلاف فيها طبعياً وجوزه الإسلام، ولكن للمجتهدين الواجدين للشروط على أساس أن للمجتهد المصيب أجرين وللمخطئ أجراً واحداً.
 فلا بد لكل واحد منهم أن يعذر الآخر فيما اختلفوا فيه؛ إذ هدف الجميع واحد، الوصول إلى حكم الله، فلا ينبغي أن يصير هذا الخلاف سبباً للنزاع والحقد الذي حذر الله منه في آيات كثيرة من القرآن الكريم، بل لا بد أن يجعل وسيلة للوصول إلى القول الأرجح والأقوى.

إيراد بعض الكلمات في المقام

كلام السيد عبدالحسين شرف الدين

يذكر صاحب المراجعات آية الله السيد عبدالحسين شرف الدين: أن الاختلاف

١. تقدّم تخريجه.

٢. معرفة علوم الحديث، ص ٢٥؛ غرر الفوائد المجموعة، ص ٨٩ وما بعدها؛ الرواشح السماوية، ص ٢٥٤؛ نهاية الدراية، ص ١٩٣-١٩٤.

٣. تقدّم تخريجه.

بين أهل السنة والشيعة ليس إلا كالاختلاف بين مجتهدين في مذهب واحد في استنباط الحكم من المباني الاجتهادية^١.

على هذا الأساس لا يمكن لأحد من أتباع المذاهب بدون الدليل القطعي أن يحكم ببطلان أعمال أتباع مذهب آخر؛ إذ احتمال الخطأ وخلاف الواقع في استظهارات المجتهدين من المباني في جميع المذهب موجود، ولا يختص ذلك بمذهب دون آخر.

وأئمة مذاهب أهل السنة ومراجع التقليد في الشيعة لا يعتقدون العصمة لأنفسهم، ولا يعتقدون بأن آراءهم مطابقة للواقع مئة بالمئة، وأن متابعتهم واجبة بقول مطلق.

كلام أبي حنيفة

كان أبوحنيفة في مقام الفتوى يقول: «هذا رأيي، وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاء بأحسن منه فهو أولى بالصواب»^٢.

وكان يقول: «لا ينبغي لمن لم يعرف دليلي أن يفتي بكلامي»^٣.

كلام مالك بن أنس

كان مالك بن أنس إمام مذهب المالكية يقول: «أنا بشر أصيب وأخطئ، فاعرضوا قولتي على الكتاب والسنة»^٤.

وقال - وذلك عندما طلب منه المنصور إعلان رسمية كتاب «الموطأ» للعمل -
:«دع الناس - يا أمير المؤمنين - وما اختاروا لأنفسهم»^٥.

١. المراجعات، ص ٣.

٢. تاريخ بغداد، ج ١٣، ص ٣٥١؛ تاريخ الإسلام للذهبي، ج ٩، ص ٣٠٧؛ الوافي بالوفيات، ج ٢٧، ص ٨٩.

٣. العهود المحمدية، ص ٦٣٤.

٤. الفتاوى الكبرى لابن تيمية، ج ٥، ص ١٢٤، وج ٦، ص ٣٣٩، وج ٢٠، ص ٢١١.

٥. المنتخب من ذيل المذيل، ص ١٤٤؛ الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، ص ٤١؛ جامع بيان

العلم وفضله، ج ١، ص ١٣٢؛ علماء المسلمين والوهابيون، ص ٤٦-٤٥.

وفي هذا يروى: «لَمَّا حَجَّ المنصور قال لمالك: قد عزمت أن أمر بكتبتك هذه التي صنفتها فتسخ، ثُمَّ أبعث في كلِّ مصر من أمصار المسلمين منها نسخة، وأمرهم بأن يعملون بما فيها، ولا يتعدّوه إلى غيره. فقال مالك في مقام الجواب: لا تفعل هذا، فإنَّ الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كلُّ قوم بما سبق إليهم، وأتوا به من اختلاف الناس، فدع الناس وما اختار أهل كلِّ بلد منهم لأنفسهم»^١.

وهذه الفكرة التي أرادها المنصور في أواخر القرن الثاني الهجري وصرفه عنها مالك قد نفّذها خليفة عبّاسي آخر قبل منتصف القرن الرابع، فحصر المذاهب في أربعة^٢، وبذلك ميّز مذاهب وترك مذاهب، ولم يأخذ عن أئمة أهل البيت مذهباً. ولعلَّ هذا يرجع إلى ما بين العبّاسيين وآل علي من خلاف معروف، وهذا الحصر صار موجباً لانعزال بعض المذاهب واندثار بعضها.

وأما الانعزال فيتمثل في الشيعة التي تستمسك بأراء أئمة أهل البيت عملاً بالأحاديث النبوية التي وردت بشأنهم، والتي ذكرت في مصادر الشيعة والسنة.

وأما الاندثار فيتمثل في مذاهب أخرى، كمذهب الليث بن سعد المصري، وسفيان ابن سعيد الثوري، وداوود بن علي الظاهري الإصفهاني، وعبدالرحمان الأوزاعي، وإسحاق بن راهويه، وإبراهيم بن يزيد النخعي، والزهري، وأبي ثور الكلبي، وابن جريج، وسفيان بن عيينة، وغيرهم.

وهؤلاء خلّفوا في الفقه آراء ونظرات نحتاج نحن إلى الانتفاع بها إذا كان لها دليل معتبر؛ إذ الفكرة الإسلاميّة سلسلة متّصلة الحلقات منذ عصر النبوة، فلا ينبغي أن يكون فيها قديم أو جديد أو مأخوذ أو متروك.

١. راجع المصادر المتقدّمة في الهامش السابق.

٢. وهو القادر بالله. راجع معجم الأدباء، ج ١٥، ص ٥٤-٥٥.

مقال الشافعي

كان الشافعي يقول: «مذهبي صواب يحتمل الخطأ، ومذهب غيري خطأ يحتمل الصواب»^١.

وقال: «إذا صحَّ الحديث فهو مذهبي»^٢.

وقال لأحد تلامذته: «يا [أبا] إبراهيم، لا تقلدني في كلِّ ما أقول، وانظر في ذلك لنفسك، فإنَّه دين الله»^٣.

وقال: «إذا رأيتم حديثاً [صحيحاً] خلاف قولي فاضربوا بقولي على الجدار»^٤.

كلام أحمد بن حنبل

كان أحمد بن حنبل يقول: «لا تردّ آية ولا حديث بقول الصحابي أو بقول عالم مذهب، ومن عمل كذلك فهو ضالٌّ وخارج دين الله»^٥.

وقال لأحدهم: «لا تقلدني ولا تقلد مالكا ولا الأوزاعي ولا النخعي ولا غيرهم، وخذ الأحكام من حيث أخذوا من الكتاب والسنة»^٦.

وقال: «ليس لأحد مع الله ورسوله كلام»^٧.

هكذا كان أسلوب أئمة المذاهب، فيجب على أتباعهم أن يكونوا كذلك، وأن لا يعتقدوا بأنَّ كلَّ ما يفهمونه هو المطابق للواقع.

١. وركبت السفينة، ص ٦٨.

٢. المجموع، ج ١، ص ٦٣ و ٩٢، وج ٦، ص ٣٧٠، وج ١٥، ص ٤٦١؛ سير أعلام النبلاء، ج ١٠، ص ٣٥؛ فتح الوهاب، ج ٢، ص ١٩٢، مغني المحتاج، ج ١، ص ١٤؛ فتح الباري، ج ٢، ص ١٨٥.

٣. وهو المزني صاحب «المختصر».

٤. العهود المحمّدية، ص ٦٣٤.

٥. المجموع، ج ١، ص ٦٣؛ سير أعلام النبلاء، ج ١٠، ص ٣٥.

٦. مجلّة رسالة الإسلام، العام الثامن، ص ١٧٥.

٧. المستخرج على المستدرک، ص ١٦؛ العهود المحمّدية، ص ٦٣٥؛ أضواء البيان، ج ٧، ص ٣٤٧.

٨. المستخرج على المستدرک، ص ١٦؛ العهود المحمّدية، ص ٦٣٤.

عدم ادّعاء علماء المذاهب وجوب المتابعة عن مذهب معين

لا يخفى أنّ علماء المذاهب لم يدّعوا وجوب المتابعة عن مذهب خاصّ ومعين، بل حكموا بلزوم المتابعة عن حكم يكون أقرب إلى الكتاب والسنة. قال الشارح لكتاب «مسلم الثبوت»: «لم يوجب الله ولا رسوله على أحد من الناس أن يتمذهب بمذهب رجل من الأئمة، فيجابه تشريع محرّم»^١. وقال أبو شامة:^٢ «ينبغي لمن اشتغل بالفقه ألا يقتصر على مذهب إمام، بل يعتقد في كلّ مسألة ما كان أقرب إلى دلالة الكتاب والسنة المحكمة، وذلك سهل عليه إذا حصل وسائل الاجتهاد؛ ليتجنّب التعصّب والنظر في طرائق الخلاف المتأخّرة، فإنّها للزمن مضيعة ولصفوه مكذّرة»^٣.

وما أروع الانتقاد اللاذع الذي وجهه العزّ بن عبدالسلام إلى أمثال هؤلاء حين قال: «لم يزل الناس يسألون عمّن اتفق من العلماء من غير تقيّد بمذهب ولا إنكار على أحد من السائلين، إلى أن ظهرت هذه المذاهب وتمتعصّبوا من المقلّدين. فإنّ أحدهم يتبع إمامه كأنّه نبي أرسل، وهذا نأي عن الحقّ وبعد عن الصواب، لا يرضى به أحد من ذوي الألباب»^٤!

وكان سعيد بن المسيّب إذا أتاه من يستفتي منه يقول له: «اذهب إلى سليمان بن يسار، فإنّه أعلم من بقي اليوم»^٥.

١. شرح مسلم الثبوت، ص ٦٢٨. وحكي في: فلك النجاة، ص ٢٨٧؛ وركبت السفينة، ص ٦١.

٢. من علماء الشافعية.

٣. حكي في: دائرة معارف القرن العشرين، ج ٣، ص ٢٤٨؛ وركبت السفينة، ص ٥٢.

٤. قواعد الأحكام للسلمي، ص ٣٠٥. وحكي في: التشيع والوسطية الإسلامية، ص ١٤-١٥؛ مجلّة تراثنا، ج ٤٧، ص ١٤-١٥.

٥. الطبقات الكبرى لابن سعد، ج ٢، ص ٣٨٤؛ وفيات الأعيان، ج ٢، ص ٣٩٩؛ تهذيب الكمال، ج ١٢، ص ١٠٤؛ سير أعلام النبلاء، ج ٤، ص ٤٤٦؛ مرآة الجنان، ج ١، ص ١٨٠؛ تهذيب التهذيب، ج ٤، ص ٢٠٠.

نظر أئمة المذاهب بالنسبة إلى الإمام الصادق عليه السلام

نظر أبي حنيفة

كان أبو حنيفة إمام المذهب الحنفي يعتقد بأعلمية وأفقهية الإمام الصادق عليه السلام.
العلامة الذهبي في كتابه «تذكرة الحفاظ» ينقل عنه أنه قال: «ما رأيت أفقه من جعفر ابن محمد»^١.

وحين يصف سعة علم الإمام الصادق وإحاطته بالخلافات الفقهية يقول في حقه: «إنّ أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس»^٢.

ويقول: «طلبني المنصور وقال: إنّ الناس قد فتنوا بجعفر بن محمد، فهبّ لي من المسائل الشداد! فهبّات له أربعين مسألة، ثمّ بعث إليّ أبوجعفر (المنصور) - وهو بالحيرة - فأتيته، فدخلت عليه، وجعفر بن محمد جالس عن يمينه، فلما بصرت بهما دخلني لجعفر من الهيبة ما لم يدخلني لأبي جعفر، فسلمت وأذن لي فجلست، ثمّ التفت إلى جعفر فقال: يا أبا عبد الله، تعرف هذا؟ قال: نعم، هذا أبو حنيفة، ثمّ اتبعها: قد أتانا، ثمّ قال: يا أبا حنيفة، ألق على أبي عبد الله من مسائلك، فجعلت ألقى عليه فيجيبني، فيقول: أنتم تقولون كذا، وأهل المدينة يقولون كذا، ونحن نقول كذا، فربّما تابعهم، وربّما خالفنا جميعاً، حتّى أتيت على الأربعين مسألة، ثمّ قال أبوحنيفة: ألسنا روينّا أنّ أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس؟!»^٣.

وجاء في «تاريخ العلويين»: «سأل رجل أبا حنيفة عن رجل وقف ماله للإمام، فمن يكون المستحقّ؟ فأجاب: «المستحقّ هو جعفر بن محمد»^٤.

١. تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ١٦٦؛ تاريخ الإسلام للذهبي، ج ٩، ص ٨٩؛ الوافي بالوفيات، ج ١١، ص ٩٩.

٢. مناقب آل أبي طالب، ج ٣، ص ٣٧٩؛ تهذيب الكمال، ج ٥، ص ٨١٨٠؛ سير أعلام النبلاء، ج ٦، ص ٢٥٨؛ بحار الأنوار، ج ٤٧، ص ٢١٨.

٣. راجع المصادر المزبورة في الهامش السابق.

٤. موسوعة المصطفى والعترة، ج ٩، ص ٣٧٣.

كذلك كان عظيم التقدير لأستاذه زيد بن علي بن الحسين ومؤازرته له في دعوته المعروفة^١.

وجاء في كتاب بعض الكتب ما هذا نصّه: «وأما جعفر الصادق فقد ملأ الدنيا علمه وفقهه، ويقال: إنَّ أباحنيفة وسفيان بن سعيد الثوري من تلامذته، وحسبك بهما...»^٢.

نظر مالك بن أنس

كان مالك بن أنس الأصبحي أيضاً يعتقد بأفضلية الإمام جعفر الصادق (عليه السلام)، نقل عنه أنّه قال: «والله، ما رأيت عيني أفضل من جعفر بن محمد زهداً وفضلاً وعبادة وورعاً، وكنت أقصده ويكرمني ويقبل عليّ»^٣.

وقال: «اختلفت إليه زماناً فما كنت أراه إلا على إحدى ثلاث خصال: إمّا مصلياً، وإمّا صائماً، وإمّا يقرأ القرآن، وما رأيتك يتكلم إلا على طهارة»^٤.

وقال: «كان من عظماء العباد وأكابر الزهاد الذين يخشون ربّهم، وكان كثير الحديث وطيب المجالسة وكثير الفائدة»^٥.

وكان مالك بن أنس يروي عن الإمام جعفر الصادق (عليه السلام)، وإنكار روايته عنه^٦ محكوم بشهادة الأعلام، وكان يرجع إليه في مشكلات الشريعة^٧.

١. الكشف، ج ١، ص ٣٠٩؛ المجدي في أنساب الطالبين، ص ٣٥٠؛ البحر المحيط لأبي حيان، ج ١، ص ٥٤٩.

٢. هذا قول الجاحظ البصري.

انظر: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج ١٥، ص ٢٧٤؛ التشيع والوسطية الإسلامية، ص ١٧.

٣. الأمالي للصدوق، ص ٦٣٦؛ روضة الواعظين، ص ٤٠١؛ مناقب آل أبي طالب، ج ٣، ص ٣٩٦.

٤. الشفا للقاضي عياض، ج ٢، ص ٤٢؛ سبل الهدى والرشاد، ج ١١، ص ٤٤٠؛ بحار الأنوار، ج ١٧، ص ٣٣.

٥. الأمالي للصدوق، ص ٢٣٤؛ الخصال، ص ١٦٧؛ روضة الواعظين، ص ٢١١؛ مناقب آل أبي طالب، ج ٣، ص ٣٩٦.

٦. حيث أنكرها الذهبي في ميزان الاعتدال، ج ١، ص ٤١٤.

٧. تاريخ القضاء في الإسلام، ص ٦٢.

كلام الشافعي بالنسبة إلى علي بن الحسين عليه السلام

قال محمّد بن إدريس الشافعي في كتابه «الرسالة» بالنسبة إلى علي بن الحسين:
«وجدت علي بن الحسين أفضه أهل المدينة»^١.

سيرة السلف

وعلى كلّ حال، فقد كانت سيرة السلف ثقة بعضهم ببعض، وعذر بعضهم لبعض، وحتى كان بعضهم يصلّي خلف بعض آخر.
أبو حنيفة كان يصلّي خلف أنمة أهل المدينة مع أنّهم لا يقرأون البسملة، لا سرّاً ولا جهرّاً^٢.

وكذا محمّد بن إدريس الشافعي كان يصلّي وراءهم^٣.
وكان أبو يوسف يصلّي خلف الرشيد مع أنّه قد احتجّم، ولم يعد صلاته، واكتفى بها^٤. وكان إفتاء مالك بأنّه لا وضوء عليه^٥.

وكان أحمد بن حنبل يرى الوضوء من الرعاف والحجامة، فقليل له: فإن كان الإمام قد خرج منه الدم ولم يتوضّأ، هل تصلّي خلفه؟ فقال: «كيف لا أصلّي خلف الإمام مالك وسعيد بن المسيّب؟!»^٦.

وصلّي محمّد بن إدريس الشافعي قريباً من مقبرة أبي حنيفة، ولم يقنت تأدباً معه^٧.

١. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج ١٥، ص ٢٧٤؛ مناقب أهل البيت للشيرازي، ص ٢٥٨.

٢. الفتاوى الكبرى لابن تيمية، ج ٢، ص ٣١٨.

ولاحظ الكافي لابن عبد البر، ص ٤٠.

٣. الفتاوى الكبرى لابن تيمية، ج ٢، ص ٣١٨.

٤. نفس المصدر السابق.

٥. نفس المصدر السابق.

٦. نفس المصدر السابق. وراجع الإمام جعفر الصادق للجندي، ص ٢٤٥.

٧. الإمام جعفر الصادق للجندي، ص ١٨١.

العنصر الثاني للتقريب

الإدعان بأن جميع أتباع المذاهب من محبي أهل البيت، وليس بينهم خلاف فيه.

أشعار الشافعي

ومن المناسب هنا أن أذكر بعض الأبيات التي أنشدها محمد بن إدريس الشافعي في محبته بالنسبة إلى أهل البيت (عليهم السلام):

(منها): قوله:

لو فتشوا قلبي لألفوا به
العدل والتوحيد في جانب
سطين قد خطا بلا كاتب
وحب أهل البيت في جانب^١

و(منها): قوله:

يا راكبا قف بالمحصب من منى
سحرا إذا فاض الحجيج إلى منى
واهتف بقاعد خيفها والناهض
فيضاً كملتطم الفرائض
إن كان رفضاً حب آل محمد
فليشهد الثقلان أنني رافضي

ونقل عنه أنه كان يقول: «أنا لا أتكلم في مجلس كان أحد العلويين حاضراً فيه؛ لأنهم أليق بالتكلم»^٢.

نعم، أهل السنة وإن كانوا لا يعتقدون في أهل البيت حقهم بالخلافة والشيعية يعتقدون في حقهم ذلك على أساس النص، ولكن أهل السنة يعتقدون في حقهم بأنهم من المرجعيات العلمية والفقهية، ويعترفون لهم بالتقوى.

١. ينابيع المودة، ج ٣، ص ٣٥١-٣٥٢.

وُنُسبَ البَيْتَانِ إِلَى الصَّاحِبِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عَبَّادٍ فِي: الْأَمَالِيِّ لِلْمُرْتَضَى، ج ٢، ص ٦٢؛ أَمَلِ الْأَمَلِ، ج ٢، ص ٣٧؛ أَعْيَانِ الشَّيْعَةِ، ج ٣، ص ٣٥٨.

٢. الفهرست لابن النديم، ص ٢٦٣؛ الكنى والألقاب، ج ٢، ص ٣٤٨.

ومما يثبت هذا المدعى مؤلفاتهم التي كتبوها حول فضائلهم ومناقبتهم، منهم: المقريزي ألف كتاباً في هذا المجال وسماه «فضائل أهل البيت»، وكذلك السيوطي وسماه بالاسم المذكور، والقندوزي سمى كتابه «ينابيع المودة لذوي القربى»، وابن المغازلي سمى كتابه «مناقب الإمام علي»، وعبد الرحمان الشرقاوي سمى كتابه «علي إمام المتقين»، ومحمود شلبي سمى كتابه «حياة الإمام علي»، ومحمد يحيى [الهاشمي الحلبي] سمى كتابه «الإمام الصادق ملهم الكيمياء»، وأمير الهندي سمى كتابه «مدارس الفلسفة الإسلامية».

وكذا أهل السنة وإن اعتقدوا بعد وفاة النبي ﷺ بأنّ سنة الصحابة على أساس الوثيقة استمرار لسنة رسول الله ﷺ، والشيعا اعتقدوا بأنّ سنة أئمة أهل البيت على أساس النص استمرار لسنة رسول الله، ولكنهم مشتركون في الهدف، وهو الوصول إلى سنة رسول الله ﷺ.

العنصر الثالث للتقريب

التوجه إلى أنّ جميع أتباع المذاهب مشتركون في اعتبار المنابع والمباني الاجتهادية التي كانت موجودة في زمان رسول الله (الكتاب والسنة)، وأما في المنابع والمباني الاجتهادية التي وجدت بعد وفاة رسول الله ﷺ كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة... وإن كان الاختلاف فيها موجوداً، ولكن بعد تحقيقنا فيه رأينا إمكان التقريب في أكثرها، وقد تقدّم الكلام عنه ولا نعيده.

وأما فيما لا يمكن التقريب بينها فيذكر أدلة كلّ واحد من المذاهب، إذ يظهر بذلك لأتباع كلّ مذهب أنّ نظرية أتباع مذاهب أخرى مبتنية على أساس الدليل، وهذا وإن كان موجبا لإثبات الخلاف بينهم، ولكن مع هذا يكشف لنا أنّ لأتباع المذاهب:

أولاً: وجود الدليل لدى الجميع.

ثانياً: يظهر لهم بأنّ سبب الخلاف هو الاجتهاد على أساس الدليل، وبه يعذر كلّ

واحد الآخر؛ لعدم كون منشأ الخلاف الهوى والتشهي، بل منشأ الاجتهاد الذي جوزه الإسلام، ولكن للمجتهدين الواجدين للشروط لا لغيرهم.

وينبغي أن تطرح أدلة المسائل الخلافية بين فقهاء المذاهب في جوّ وديّ وصميمي، والتحقيق فيها بدقّة وتعمّق؛ حتّى يتّضح الدليل القوي والقول الأرجح، فلا ينبغي أن يجعل هذا الخلاف محوراً يستغله المتربّصون لهم لتعميق الهوة بينهم، ومن ثمّ إضعاف شوكتهم جميعاً.

العنصر الرابع للتقريب

الإدراك بأنّ مقدّراتنا واحدة، وعدوّنا واحد، ومصالحنا واحدة، والتوجّه إلى أنّ السياسة العالمية والحركات الاستكبارية والصهيونية وعملاءهم في البلاد الإسلاميّة تلجأ إلى كلّ وسيلة للتفرقة بين صفوف أبناء دين واحد (من باب: فرق تسد)^١، بقصد الوصول إلى مقاصدهم السيئة والدينية، فعلياً أن نفتح عقولنا ونسعى في مجالات أوسع للتقريب الذي يكون في هذا العصر أمراً ضرورياً.

العنصر الخامس للتقريب

علينا أن نتّبع الأساليب التي كانت للسلف الصالح في مباحثاتنا ومناظراتنا؛ لأنّها كانت على ما تقتضيه الحكمة والأخلاق.

علماء السلف اختلفوا في كثير من المسائل النظرية في الرأي في مقام الاستظهار من الأدلّة، لكن لم يكن ذلك سبباً لافتراقهم.. إنهم اختلفوا، ولكنهم لم يتفرّقوا، وكانوا يحترزون عن التقاطع والتباغض والأحقاد، وكانوا متواصلين متعاونين في حفظ الوحدة. وكان الإمام علي (عليه السلام) إمام الإغماض والمداراة لحفظ التقريب، وكان أسلوب العلماء الكبار في أبحاثهم على هذا النمط.

١. موسوعة السياسة، ج ٣، ص ٣٨٨-٣٨٩.

فلا بدّ من أن يكون البحث والمناظرة وطرح المسائل الخلافية وإراءة الأدلّة في جوّ ودّي وسليم وصميمي مع الاحترام المتبادل وبعيداً عن التعصّب، وعلى قبول كلّ نظرية كان لها دليل قوي من أيّ مذهب كان.

ونحن نعتقد أنّ الموقّفة للأبحاث تكون منوطة بأمور:

أ - طهارة نية الطرفين في الأبحاث، وخلوّهم من الشوائب وعن كلّ مقصد انحرافي.

ب - احترام آراء ونظرات الآخرين.

ج - الاعتقاد بنتائج الأبحاث.

د - عدم إتلاف الوقت بالأبحاث غير المفيدة.

هـ - الوصول إلى الهدف، وهو النظر الأرجح والأحسن من طريق الدليل العلمي

والمنطقي.

العنصر السادس للتقريب

نقل المسائل الخلافية، وإراءة أدلّتها من جميع المذاهب، وتقديم ما هو الأقوى من الأدلّة من أيّ مذهب كان؛ كي تكون النتيجة مثمرة.

كلام الشيخ شلتوت في هذا المجال

قال الشيخ الأكبر محمود شلتوت رئيس جامعة الأزهر في هذا المجال: «يجب علينا أن نتّبع الأدلّة من أيّ مذهب كان، ونأخذ بالدليل الأقوى»^١.

وقد أضاف الشيخ شلتوت في مقدّمة تفسيره: يجب على المجتهد أن يراعي تقوى الله، أي: لا تأخذه العصبية في مقام العلم وتبيين الدليل، ولا يجوز أن يرفض الدلائل القوية بحجّة أنّها خارجة من مذهبه، هذا عمل غير جائز، ونهى الله تعالى عن ذلك، حيث قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا

١. مجلّة رسالة الإسلام / العدد: ١ / السنة: ١١ / الصفحة: ١٠٨؛ مع رجال الفكر، ج ٢، ص ٣٠ و٣٢.

أَبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ^١. ولم يرد دليل على إلزام فرد بلزوم متابعة مذهب أو العمل بفتوى شخص بدون البرهان والدليل؛ إذ لو كان الدليل عن شخص أو أتباع مذهب هو التقليد يلزم الدور أو التسلسل المجمع على بطلانه، فيلزم أن يكون التقليد مبتنياً على العقل والمنطق، فيجب عليه أن يعمل بما يقتضيه الدليل القوي ولو كان من غير مذهبه، وإلا يلزم اتباع الجهل^٢.

وفي اليوم الذي أعلن الشيخ شلتوت في مصر قانون نظام الأسرة على أساس مذهب الإمامية في أنّ الطلاقات في مجلس واحد تحسب طلقة واحدة^٣، قام ضدّ هذا القانون جماعة من المتعصّبين، ولكن مع ذلك وقع مورداً للتصويب، وسبب هذا كان قوّة الدليل عند مذهب الإمامية حول هذا الموضوع.

وأفتى ابن تيمية وابن قيم الجوزية صاحب «أعلام الموقعين عن ربّ العالمين» على طبق هذه النظرية^٤.

قصة الشيخ محمّد جواد مغنية مع الشيخ محمود شلتوت

أودّ أن أنقل إليكم في هذه المجال القصّة التي حكاها المرحوم العلامة محمّد جواد مغنية: أنّه قال: «قد ذهبت في إحدى سفراتي في مصر لزيارة العلامة الشيخ محمود شلتوت، وسألته عن سرّ فتواه بالنسبة إلى التعلّد وجواز الأخذ بالمذهب الجعفري، فأجاب الشيخ: الله يعلم أنّي لم أكن في حين إصدار هذه الفتوى متأثراً بالعوامل السياسية والاجتماعية وغير ذلك، إلا أنّي حينما دققت النظر في أدلّة بعض

١. سورة الزخرف: ٢٣.

٢. تفسير القرآن الكريم لمحمود شلتوت، ص ٩-١٠ و ٣٣ و ١٣٣.

٣. تقدّم تخريجه. وراجع الشيعة من وجهة نظر أعلام أهل السنة، ص ٤٥٩. ولاحظ: مع رجال الفكر، ج ٢، ص ٣٠ و ٣٢؛ أضواء على الصحيحين، ص ٤٢٥.

٤. نُسب إليهما في روح المعاني، ج ٢، ص ١٣٦. وراجع مجموعة الفتاوى لابن تيمية، ج ٣٣، ص ١٣٠.

المسائل الفقهية للشيعة الإمامية (الجعفرية) الاثني عشرية، رأيتها رصينة قوية متينة لا تشوبها شائبة، وأنها أقوى وأدلّ من باقي الأدلة الفقهية في بعض المسائل، ولذلك أصدرت فتاوي. وأضاف: إنني قد أفيتت في بعض المسائل الفقهية على أساس المذهب الجعفري .. ثمّ أشار إلى العلماء الحاضرين في مجلسه، وقال: عليكم بمطالعة كتب الشيعة الإمامية والتدبر فيها^١.

وقال الألويسي - وهو من كبار علماء أهل السنة في علم التفسير -: «إنني حينما كنت أدرس كتاب «علم الأصول» للعلامة الشيعي الشيخ مرتضى الأنصاري في مبحث الظنّ قد أعجبت بهذا العالم الشيعي أيّ إعجاب! حيث لم أر بين إخواننا السنة من أبدع في بحث الظنّ كما أبدع هو، ولم يصنّف أحد مثل ما صنّفه الشيخ الأنصاري في المظنّة لا في السنة ولا في الشيعة». وأضاف في آخر كلامه: «إنّ هذه المظنّة طريقة حسنة إلى القول بحجّة القياس»^٢. (ولكن نحن الإمامية لا نقبل اعتبار قياس التشبيه والتمثيل).

العنصر السابع للتقريب

تأليف كتب فيما يتعلّق بالتقريب؛ إذ لها دور أساس فيه أيضاً، ولكن لا مطلقاً، بل فيما إذا توفّرت الشروط التالية فيها:

أولاً: تعيين زمان نشوء الخلاف في المسائل التي تطرح فيها.

ثانياً: بيان سبب الخلاف فيها.

ثالثاً: تعيين زمان نشوء المذاهب الإسلامية.

رابعاً: بيان وجه نشوء المذاهب في أواخر أيام التابعين وعدم نشوئه في زمان التشريع وفي زمان الصحابة وفي أوائل أيام التابعين.

١. الشيعة من وجهة نظر أعلام أهل السنة، ص ٤٨١.

٢. لم أعثر على مظانه.

خامساً: بيان التقريب في موارد الخلاف فيما أمكن ذلك فيها، وبيان أدلتها فيما لا يمكن فيها التقريب.

سادساً: بيان الآراء والفتاوى المعمول بها حالياً عند أتباع المذاهب والإسلامية واحترامها.

سابعاً: بيان الخصائص والتفاوت بين مدرسة الرأي التي أسسها عبدالله بن مسعود في زمان الصحابة، ومدرسة الحديث التي أسسها عبدالله بن عمر وزيد بن ثابت، وبيان التفاوت بين هاتين المدرستين وبين مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

ثامناً: كتابة المقدمة الخاصة والمناسبة لكل كتاب باللغة المعمولة بين الناس.

تاسعاً: كون التحقيقات في الكتب على أساس أسلوب علمي ومنهجي.

وإذا لم يكن الكتاب حول التقريب واجداً للخصائص المذكورة فلا يكون مثمراً.

العنصر الثامن للتقريب

تأسيس مدارس لتدريس علوم القرآن والحديث والفقهِ والأصول والكلام المقارن في المراكز العلمية. هذا مع توفّر الأساتذة المقتدرين المدركين لآراء جميع المذاهب كاملة.

وإني أعتقد أنّ له دوراً أساسياً في نبذ الخلافات، ولأجل هذا اهتمّ علماؤنا السابقون بالتدريس بهذا الأسلوب، أمثال: الشيخ المفيد، والسيد المرتضى صاحب كتاب «الانتصار»، والشيخ الطوسي، والعاملي، والعلامة الحلّي، وغيرهم.

وفي هذه الأيام يتصدّى في معاهدنا العلمية والثقافية في بلدة قم لتدريس الفقهِ والأصول وعلوم القرآن والحديث والكلام المقارن أنا وبعض الأساتذة والفقهاء المعروفين، ونرجو من علماء سائر البلاد الإسلامية أن يدرّسوا بهذا الأسلوب في معاهدهم ومدارسهم؛ إذ له أثر كبير في التقريب بين أتباع المذاهب.

العنصر التاسع للتقريب

جمع ونشر الروايات المشتركة في النصّ والفتوى التي وردت في المصادر الحديثية للمذاهب الإسلامية. وإني أعتقد أنّ له أثراً كبيراً في نبذ الخلافات.

العنصر العاشر للتقريب

معرفة الرواة الذين هم مورد لقبول جميع المذاهب من باب كونهم موثّقين، وفي المصادر الفقهية للشيعة نرى كثيراً من الروايات التي رواها من أهل السنة، وعمل بها فقهاؤهم من باب كون رواها موثّقين. وكذلك نرى في المصادر الفقهية للسنة من الروايات التي رواها من رجال الشيعة، وقد عمل بها فقهاؤهم^١.

العنصر الحادي عشر للتقريب

معرفة الرواة الذين هم ليسوا مورداً لقبول جميع المذاهب من باب عدم كونهم موثّقين، ونبذ الروايات التي رواها الغلاة والواردة في المصادر الحديثية للشيعة، والتي قد حدّدهم علماء الرجال عندهم في كتبهم الرجالية، وأتفق أئمة أهل البيت (عليهم السلام) على تحريم الرواية عنهم.

قال الإمام الصادق (عليه السلام): «احذروا على شبابكم الغلاة، لا يفسدونهم، فإنّ الغلاة شرّ خلق الله، يصغرون عظمة الله، ويدعون الربوبية لعباد الله»^٢.

وكذا نبذ الروايات التي رواها من النواصب والواردة في المصادر الحديثية للسنة، وقد حدّدهم علماء الرجال عندهم في كتبهم الرجالية، وأتفقت آراؤهم على حرمة النصب وردّ رواياتهم، كما أنّ علماء الشيعة يردّون روايات الغلاة.

١. راجع كتاب «الرواة المشتركون» الذي صدر بطبع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ويقع في مجلدين.

٢. الأمالي للطوسي، ص ٦٥٠؛ بحار الأنوار، ج ٢٥، ص ٢٦٥، وج ٧٦، ص ٢٢٥.

ورأيت ابن حجر العسقلاني يذكر في كتابه «تقريب التهذيب» في كثير من الموارد - وكذا الذهبي في «ميزان الاعتدال» - أن فلاناً ناصبي أو شديد العداوة أو التحامل والبغض لعلي عليه السلام، من أمثال: إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني^١، وأزهر بن عبد الله الحرّازي الحمصي^٢، وعمران بن حطّان^٣، وعبد الله بن شفيق^٤، ونعيم بن هند^٥، وحرّيز بن عثمان^٦، وإبراهيم السعدي^٧، وغيرهم.

ومهما يكن من أمر، فإنّي أعتقد أنّ لبذ الروايات التي روتها الغلاة والنواصب من المصادر الحديثية الإسلامية تأثيراً كبيراً في نبذ الخلافات؛ إذ بها يمكننا أن نقدم إلى أبناء هذا الجيل موسوعة حديثية معتبرة مقبولة عند علماء جميع المذاهب، ونعالج بها بتوسّط الاجتهاد (المنظور الاجتهادي المتطوّر) كافة نواحي الحياة والعقائد.

العنصر الثاني عشر للتقريب

الجمع بين الأخبار المتعارضة، وله طرق:

أولاً: من طريق الإطلاق والتقييد والعام والخاص الذي يعبر عنه بالجمع الموضوعي والعرفي عند جميع المذاهب الإسلامية.

ثانياً: من طريق الروايات الأخرى التي يمكن جعلها شاهداً للجمع بينها، ويطلق على هذا الجمع بالجمع الحكمي.

ثالثاً: من طريق حمل الظاهر على النصّ الذي يعبر عنه بالجمع الدلالي.

١. ميزان الاعتدال، ج ١، ص ٧٦؛ تقريب التهذيب، ج ١، ص ٦٩.

٢. ميزان الاعتدال، ج ١، ص ١٧٣؛ تقريب التهذيب، ج ١، ص ٧٥.

٣. ميزان الاعتدال، ج ٣، ص ٢٣٥؛ تقريب التهذيب، ج ١، ص ٧٥١.

٤. لم يتعرّض إليه الذهبي والعسقلاني في كتابيهما.

٥. لم يتعرّض إليه الذهبي والعسقلاني في كتابيهما.

٦. ميزان الاعتدال، ج ١، ص ٤٧٥؛ تهذيب التهذيب، ج ٢، ص ٢٠٨.

٧. هو نفسه المتقدّم في المتن تحت اسم: إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني، وهذا من سهو قلم المؤلف.

العنصر الثالث عشر للتقريب

نقد الروايات المروية في الكتب الحديثية مع الموازين العلمية الدقيقة والشروط المقررة في الكتب الرجالية.

العنصر الرابع عشر للتقريب

عرض الأخبار والروايات على كتاب الله والأصول المسلمة في الإسلام، وحذف التهم والافتراءات الموجودة في كتب المذاهب. وأنا أستحضر الآن ما يقارب مئة مورد في هذا الخصوص.

العنصر الخامس عشر للتقريب

إصدار نشرية جامعة ومفيدة حول التقريب، ولا يتحقق ذلك إلا مع توفر الشروط الآتية:

١. تبين عناصر التقريب بين المذاهب الإسلامية.
٢. تبين فوائد التقريب.
٣. تبين شروط نجاح التقريب.
٤. طرح الأبحاث الهامة والتاريخية.
٥. الاشتغال على الدراسات التي لها ضدية مع الاستعمار.
٦. تكثير الدراسات الفقهية والكلامية.
٧. طرح المناظرات في العلوم المرتبطة بالتقريب.
٨. نشر الأخبار والتقارير المتعلقة بمراكز التقريب في كافة أنحاء العالم.
٩. نشر الأنباء الهامة للعالم الإسلامي، وتحليلها.
١٠. تبين الأخطار التي تهدد العالم الإسلامي، مع إيجاد الحلول لرفعها.
١١. سدّ الفراغ في العالم الإسلامي، وإيجاد الطرق لحلّ مشاكله.
١٢. إيضاح وتبيين الإحصاءات العلمية لكافة المسلمين عن مسلمي العالم.
١٣. التعرّف على إمكانات العالم الإسلامي المادية والمعنوية.

١٤. تبين البرامج التربوية والثقافية.

١٥. تبين المسائل الاجتهادية الفقهية والمسائل الكلامية المتفق عليها بين المذاهب.

و- ثمرات التقريب وفوائده

نشير إلى بعض ثمرات التقريب باختصار، وهي عبارة عما يلي:

١. معرفة المباني والمنابع الاجتهادية التي نشأت بعد عصر التشريع في زمان الصحابة والتابعين، والتي صارت موجبة لاختلاف الآراء بين علماء المذاهب الإسلامية ولنشوء المذاهب المختلفة، كالقياس والاستحسان والعرف والمصالح المرسلة والاستصلاح ومذهب الصحابي.
٢. وضوح الغرض من تأسيس المباني المذكورة.
٣. توفّر أرضية ضرورية بين العلماء والمفكرين، ومن طريق تبادل الأفكار؛ لأجل الوصول إلى حقائق إسلامية في كافة الأبعاد.
٤. إنجاز وتكميل الدراسات الإسلامية من جميع أبعادها؛ للوصول إلى نتائج عملية وثقافية واجتماعية مفيدة ومثمرة.
٥. تقريب آراء المذاهب الإسلامية في شتى مسائلها الخلافية في الأبعاد العلمية والفكرية والاعتقادية والثقافية.
٦. تحديد العوامل التي تسبب الخلاف بين أتباع المذاهب الإسلامية في المسائل الفقهية الاجتهادية، التي أوجبت نشوء المذاهب الإسلامية.
٧. نبذ عوامل التفرقة الناشئة من جهل وافتراء بعض المذاهب على بعضها الآخر، والتي أوجبت نشوء الاختلافات والأحقاد والخصومات بين المسلمين.
٨. تحوّل العداء بين أتباع المذاهب الإسلامية إلى الصداقة والودّ، ممّا يؤدي إلى انعدام التأثير السيئ لإعلاميات أعداء الإسلام.
٩. نبذ النزاعات العاطفية غير العلمية عن طريق الدرس والبحث.

١٠. إعطاء معلومات صحيحة عن كلّ من المذاهب الإسلاميّة، وجعلها في متناول العلماء والدارسين. وبما أنّ الجهل هو العامل الرئيسي لكلّ الخلافات، فيلزم علينا أن نزيح ستار الجهل والغموض عن أفكارنا، لا سيّما في القضايا الفقهيّة والفكرية والثقافيّة.

١١. معرفة أنّ الفتاوى في كلّ مذهب قد نشأت عن الدليل ولو لم يكن ذلك الدليل مورداً لقبول الجميع.

١٢. ظهور البراهين القوية في كلّ مذهب لأتباع المذاهب الأخرى، وهذا له أثر كبير في هداية الإنسان في انتخاب مذهب كان إتقانه واستحكامه أكثر.

١٣. وضع كلّ مذهب من المذاهب في موضعه الحقيقي.

١٤. التحلّي بالنظر الواسع وغير المحدود لأتباع كلّ المذاهب. فعن طريق التقريب يتسنى لنا تقديم الفكرة الرشيدة لكلّ من المذاهب، وبذلك يلتزم العلماء والباحثون أن يراعوا آداب البحث، وألا يخرجوا عن الأدب الإسلامي.

ز- عوامل نجاح التقريب

العوامل التي يجب أن تتوفر في نجاح التقريب كما يلي:

١. اعتبار قضية التقريب مسألة جديّة واقعيّة لا شكليّة، وإلا لم نصل إلى النتائج المفيدة والمطلوبة.

٢. متابعة السيرة العلميّة لأنّمة المذاهب، عندما كانوا يجتمعون مع بعضهم البعض، ويطرحون المسائل الخلافية، ويبحثونها في جوّ ودّي مع الاحترام المتبادل بينهم.

كان الإمام الصادق عليه السلام يؤكّد على إقامة هذا الاجتماع والتلاقي على أساس الأخوة والرأفة وأسس المناظرة السليمة^١.

١. الإمام الصادق لأبي زهرة، ص ٢٥٢ وما بعدها.

٣. الرجوع إلى الأدلة والمباني الاجتهادية التي تؤكد على إقامة الاجتماعات على أساس الأخوة والرفقة والمحبة.

جاء في القرآن: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾^١.

وقال نبينا الكريم ﷺ: «المسلمون أخوة، تتكافأ دماءهم، يسعى بدمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم»^٢، وقال: «... ولا تحاسدوا، ولا تدابروا، ولا تباغضوا، وكونوا عباد الله إخواناً»^٣.

وقال الإمام الصادق (عليه السلام): «المسلم أخو المسلم، هو عينه ومرآته ودليله»^٤.

٤. إقامة صلاة مستمرة بين علماء المذاهب الإسلامية، وطرح المسائل العلمية والاعتقادية والفقهية والأصولية وغيرها، والتحقيق فيها، والتسليم في مقابل المنطق الصحيح والدليل القوي من أي مذهب كان، إذا تمّ التباحث بصورة فقهية وعلمية حول الكثير من فتاوى علماء وفقهاء الإسلام، فإنه سيصبح من الممكن أن تتقارب الفتاوى بعضها من البعض الآخر.

٥. نشر نتائج الأبحاث في مجلة خاصة، وإيصالها إلى أتباع المذاهب.

٦. إعطاء المجال للطرف الآخر في مقام البحث لأن يطرح أفكاره وآراءه؛ لأنّ

عدم السماح له يعرقل التفاهم ومبادلة الأفكار، ويبعث على إساءة الظنّ بالآخر.

٧. جعل المسائل المشتركة الفقهية والاعتقادية والأصولية والحديثية والتفسيرية

نصب العين، وغضّ النظر عن المسائل الخلافية الجزئية التي لا يمكن التقريب فيها

١. سورة الحجرات: ١٠.

٢. مسند أبي داود الطيالسي، ص ٢٩٩؛ المصنّف لابن أبي شيبة، ج ٦، ص ٤٤٠؛ سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ٨٩٥؛ الكافي، ج ١، ص ٤٠٣؛ الخصال، ص ١٥٠.

٣. سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ١٢٦٥؛ سنن أبي داود، ج ٢، ص ٤٥٨؛ سنن الترمذي، ج ٣، ص ٢٢١؛ عوالي اللئالي، ج ١، ص ٤٣٣-٤٣٤.

٤. الكافي، ج ٢، ص ١٦٦؛ وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٢٠٤.

في المسائل النظرية التي وجدت حسب الاجتهاد الذي جوزه الإسلام، فلا بدّ على كلّ واحد أن يعذر الآخر فيها، ويجعل كلّ واحد من أتباع المذاهب نصب عينه ما ورد: «أنّ للمجتهد المصيب أجرين، وللمخطئ أجرًا واحدًا»، حفظاً لمصلحة الأمة وللوحدة الإسلامية.

٨. التمتع بحسن النية وسعة الصدر والصبر ورعاية الأدب في مقام التفاهم وتبادل الآراء والنظرات.

٩. البعد عن التحجّر والجمود الفكري والنظر المحدود، وتوجّه المتحاورين إلى شروط الزمان والمكان والأحوال التي تتحوّل في طول الزمان الموجبة لتحوّل شروط الموضوعات الداخلية والخارجية. ومن المعلوم أنّ هذا التحوّل وإن لم يكن موجباً لتحوّل أحكام الشريعة، إلاّ أنّه موجب لتحوّل الاجتهاد على أساس المنابع الموجبة لترتب أحكام آخر عليها.

١٠. عدم كون الأطراف حديثي عهد في المجال العلمي والثقافي المقارن.

١١. الإلمام بالقضايا الهامة في العلوم التي تتعلّق بالتقريب، وبه يحصل الهدف المطلوب.

١٢. توجّه الأطراف إلى القضايا التي تجري في البلاد الإسلامية، وجعل مصالحها بعين الاعتبار.

١٣. الاهتمام بالحوادث المستجدة والحديثة في العالم الإسلامي وغيره.

١٤. الانتباه إلى مكر الاستعمار والسياسة العالمية الاستكبارية، والإذعان بأنّ الخلاف بين علماء المذاهب لا يستغلّه إلاّ أعداء الإسلام.

١٥. ابتعاد الأطراف عن التعصّب؛ لأنّ العصبية تعمي العيون عن رؤية الحقّ وتبعد الإنسان عن درك الحقائق وقبولها، والحديث الذي يكون فيه رائحة التعصّب يكون مرفوضاً حتّى لو كان حقّاً.

التعصبات الكريهة

قد عرف التاريخ الفقهي ألواناً من التعصّب الكريه بين أتباع المذاهب تجلّت بعض صورته فيما يلي:

أ - المناظرات غير العلميّة التي لم يكن الغرض منها إثبات الحقّ وإزهاق الباطل، بل كان الغرض منها إفحام الخصم بالحقّ أو بالباطل. والتعصّب على مشكل إيجاد مناظرات بين أتباع المذاهب، تتحوّل إلى صراع جدلي لا يعرف الحقيقة والواقع ولا الأمانة العلميّة، وإنّما يعرف قصد الغلبة بأيّ وجه حصلت، ففقدت المناظرات بذلك مهمّتها في صقل الآراء وتعميقها وتنمية الأفكار وتطويرها، وصارت من عوامل ضعف الحياة العلميّة، وتعميق هوة الخلاف بين أتباع المذاهب، وتوهين روابط الوحدة.

ب - تبادل عبارات الذمّ والسخرية بين أتباع المذاهب.

ج - صدور آراء فاسدة لا ينبغي لمسلم أن يتفوّه بها، أو ينعت بها أخاه المسلم من أنّه كافر أو نجس ونحوها.

د - توقّف الاجتهاد الذي يساير الفقه الإسلامي مع الحياة.

هـ - الصراع الدامي بين أتباع المذاهب الشافعية والمالكية والحنبلية وغيرهم^١.

٢٧. أسباب التفرّق

من أهمّ أسباب التفرّق والخلاف بين المسلمين - لاسيّما فيما يخصّ الوحدة - ما يلي:

مكيدة أعداء الإسلام

أولاً: تدبير أعداء الإسلام وكيد الحاقدين، حيث زرعوا بذور الخلاف والتفرقة بين المسلمين خلال قرون طويلة.

١. من أراد الاطلاع على تفصيله فليراجع: معجم البلدان، ج ٣، ص ١١٧؛ الكامل في التاريخ، ج ١٠، ص ١٢٤، وج ١١، ص ٥٢٥؛ نهاية الإرب، ج ٢٣، ص ٢٤٦؛ سير أعلام النبلاء، ج ٢٢، ص ١٢٦؛ تاريخ ابن خلدون، ج ٥، ص ٨٤؛ أعيان الشيعة، ج ١، ص ٢٠٤.

نماذج من بروتوكولات بني صهيون

وكنموذج لذلك أذكر ما جاء في البروتوكول الخامس من بروتوكولات الصهيونية:
 «لقد بذرنا الخلاف بين كل واحد وغيره في جميع أغراض الأُمَميين، الشخصية والطائفية والقومية، ونشر التعصبات الدينية خلال عشرين قرناً. ومن هذا كله تتقرر حقيقة، وهي: أن أي حكومة منفردة لن تجد لها سنداً من جاراتها حين تدعوها إلى مساعدتها ضدنا؛ لأن كل واحدة منها ستظن أن أي عمل ضدنا هو نكبة على كيانها الذاتي».

وجاء أيضاً في البروتوكول السادس عشر: «وقد عنيينا عناية عظيمة بالحط من كرامة رجال الدين غير اليهود في أعين الناس، وبذلك نجحنا في الإضرار برسالتهم التي كان يمكن أن تكون عقبة كؤودة في طريقنا، وإن نفوذ رجال الدين على الناس يتضاءل يوماً فيوماً».

فعلينا أن ننظر كيف يكرس أبناء صهيون كل قواهم من أجل إيجاد الخلاف بين المسلمين.

المسلمون من أبناء دين واحد

ثانياً: عدم المعرفة بأننا من أبناء دين واحد، وأن مقدراتنا واحدة، ومصالحنا واحدة، وأن أعداءنا متحدون ضدنا.

الوحدة واجب إلهي

ثالثاً: عدم الإدراك بأن الوحدة واجب إلهي جعله الله بيننا، سواء أردناها أم لم نردّها؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾^٢.

١. بروتوكولات حكماء صهيون: محاضر جلسات عددها ٢٤ مطلباً، نظّمها اليهود للاستئثار بالعالم، أغلبها كان سنة ١٨٩٧ م في بال بسويسرا، وتمّ تسريبها، فنقلها الأستاذ مرجي نيلوس إلى اللغة الروسية ونشرها عام ١٩٠٥ م، وترجمها الأستاذ محمّد خليفة التونسي إلى اللغة العربية. (مقارنة الأديان (اليهودية)، ص ٢٧٢-٢٧٥).

٢. سورة الأنبياء: ٩٢.

الجهل بمبادئ الدين

رابعاً: الجهل بمبادئ الدين ومبانيه وتعاليمه الدينية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية وبآراء علماء المذاهب وأدلتهم في المسائل النظرية الاجتهادية، وعدم وجود التفاهم بينهم في جوّ ودّي يراعى فيه جانب الأخلاق وأدب التخاطب.

شيوخ التحجّر والتعصّب

خامساً: شيوخ التحجّر والجمود وقصر النظر والتعصّب الأعمى في الرأي، وعدم الاعتراف بآراء الآخرين وإن كانت مقرونة بالدليل المعتبر، مع أنّه يجب علينا أن نتّبع الأدلّة من أيّ مذهب كان، ونأخذ بالدليل الأقوى.

كلام العلامة شلتوت

قال العلامة الكبير الشيخ محمود شلتوت في مقدّمة تفسيره: «يجب على المجتهد أن يراعي تقوى الله، أي: لا تأخذه العصبية في مقام العلم وتبيين الدليل، ولا يجوز أن يرفض الدلائل القوية بحجّة أنّها خارجة عن مذهبه، وهذا عمل غير جائز». لا يخفى أنّ جامعة الأزهر في مصر في أواسط القرن الماضي فتحت آفاقاً جديدة لطلبة العلوم، وقامت بتحوّل عظيم جلبت فيه أنظار علماء المذاهب إليها، وذلك عندما قرّرت تدريس الفقه المقارن في صفوف جامعتها.

الفتوى التاريخية لشلّتوت

أعلن الأستاذ الكبير الشيخ محمود شلتوت الرئيس الأسبق لجامعة الأزهر والمفتي الأعظم لأهل السّنة في ١٧ ربيع الأول من عام ١٣٧٨ هـ بصراحة فتواه

التاريخية بجواز التعبد والعمل بالمذهب الجعفري كجواز التعبد والعمل بالمذاهب الأخرى من الحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية^١.

وقال في حديث له: «أنا وكثير من إخواني الذين كنا نشتغل في دار التقريب وجامعة الأزهر عندما تنعقد لجان للتحقيق حول قانون الأحوال الشخصية المربوط بالأحكام العائلية، تمكنا من ترجيح بعض الآراء لعلماء مذهب الشيعة على بعض الآراء لعلماء السنة.

وإني لا أنسى حينما كنتُ أشتغل بتدريس فقه المذاهب الإسلامية، وحينما كانت تجول الآراء في ذهني، كانت آراء علماء الشيعة فقط تجلب نظري، وربما كنت أرجح نظرهم؛ لما له من قوة الاستدلال والمنطق الصحيح؛ وذلك للزوم خضوع الإنسان في مقابل الدليل المعبر.

وأيضاً فإني لا أنسى أنني في كثير من القوانين، وبالخصوص القوانين المرتبطة بالأحوال الشخصية، كالزواج والطلاق والإرث ونحوها، أفتيتُ مطابقاً لفتاوى علماء المذهب الجعفري.

ولذلك رأيت أن وظيفتي وواجبي تقرير البحث في الفقه الإسلامي بجميع مذاهبه (الفقه المقارن) بنحو شامل، والذي كنتُ أتمناه منذ أمدٍ بعيد في كلية الحقوق التي هي من كليات جامعة الأزهر بالنحو المطلوب الخالي من التعصب؛ إذ ليس لنا هدف من دراسة فقه كل واحد من المذاهب إلا تحصيل الحكم الإسلامي الصحيح وما هو الأقرب إلى الواقع، ومن المسلم أن الفقه الجعفري يكون في الطليعة لتحقيق ذلك الهدف»^٢.

١. موسوعة أعلام الدعوة والوحدة والإصلاح، ج ٢، ص ٥٠٤ و ٥١٠؛ الشيعة من وجهة نظر أعلام أهل السنة، ص ٤٤٩-٤٥٦.

٢. الشيعة من وجهة نظر أعلام أهل السنة، ص ٤٥٦ و ٤٥٩ و ٤٦٥-٤٦٦.

سؤال وجواب

حينما سأله العلامة مغنية عن سرّ فتواه بالنسبة إلى جواز التعبد بالمذهب الجعفري، قال: «اللّه يعلم أنّي لم أكن في حين إصدار هذا الفتوى متأثراً بالعوامل السياسية والاجتماعية وغير ذلك، إلا أنّي حينما دققت النظر في أدلة بعض المسائل الفقهية للشيعّة الإمامية، رأيتها رصينة قوية متينة، لا تشوبها شائبة، وأنها أقوى وأدلّ من باقي الأدلة في بعض المسائل الفقهية، ولذلك أصدرت فتواي»^١.

الآثار السيئة للتعصّب

ومهما يكن من أمر، فإنّ العصبيّة تعمي العيون عن رؤية الحقّ وتبعد الإنسان عن درك الحقائق وقبولها، والكلام الذي فيه رائحة التعصّب يكون مرفوضاً عند أهل الفضل حتّى لو كان حقّاً.

وقد عرف التاريخ الفقهي ألواناً من التعصّب الكريه بين أتباع المذاهب، وقد تجلّت بعض صورته فيما يلي:

أ - المناظرات غير العلميّة.

ب - تبادل عبارات الذمّ والسخرية.

ج - صدور آراء فاسدة غير مبتنية على الأدلة.

د - نسبة التهم والافتراءات إلى المخالف.

هـ - الصراع الدائم، وأمثال ذلك.

عدم التوجّه بما تقتضيه شروط الزمان

سادساً: عدم التوجّه إلى شروط الزمان والمكان والأحوال والعرف المقبول على طول الزمان الموجبة لتحوّل شروط الموضوعات الداخلية والخارجية، مع أنّ لتحوّلها تأثيراً في تحوّل الأفكار والآراء، وهذا ممّا لا يمكن إنكاره.

١. تقدّم تخريجه.

الأحاديث المجعولة

سابعاً: الأحاديث التي سميت بالإسرائيليات والأحاديث الموضوعية من الغلاة المطرودين عند أئمة أهل البيت، والتي رويت في بعض المصادر الحديثية غير المقبولة عندهم، والأحاديث الموضوعية عن طريق النواصب المطرودين عند أهل السنة، والتي رويت في بعض المصادر غير المقبولة عندهم أيضاً.

أحاديث الغلاة والنواصب وتبعاتها

من المؤسف أنّ الأحاديث الموضوعية من طريق الغلاة وعن طريق النواصب من أهل السنة أوجبت الحساسيات عند فرق المسلمين عبر التاريخ، ولكن على أهل السنة ألا يحسبوا اليوم الغلاة الذين تحدّثوا عن الأئمة وعن مسائل الدين بالغلو بعنوان فرق الشيعة، ولا أن تتخذ آراؤهم ونظرياتهم ذريعة للطعن عليهم؛ لأنّهم مطرودون عند أئمة أهل البيت وتبرأوا منهم، ولذا لا اعتبار بما يعتقدون به.

كما على الشيعة ألا يحسبوا اليوم النواصب الذين كانوا يحملون العداة لأهل بيت النبوة بعنوان فرق السنة، ولا أن تتخذ آراؤهم ذريعة للطعن عليهم.

فلا يجوز التحامل على الشيعة من وزر هؤلاء (أي: الغلاة)، كما أنه لا يجوز تحميل أهل السنة وزر هؤلاء: (أي: النواصب).

نشر الكتب المتضمنة للكذب

ثامناً: نشر الأعداء الكتب المتضمنة للكذب والافتراء لكلّ مذهب على مذهب آخر، بأنّ الشيعة يحملون العداة لجميع الصحابة إلا ثلاثة منهم، وأنّ السنة يحملون العداة للإمام علي (عليه السلام) لأنّهم من النواصب.

خبث السرائر

تاسعاً: خبث السرائر وسوء الضمائر.

قال الإمام علي (عليه السلام) في هذا المجال: «أنتم إخوان على دين الله، ما فرق بينكم إلا خبث السرائر وسوء الضمائر، فلا توازرون ولا تناصحون ولا تباذلون ولا توادون»^١.

تسلط أعداء الإسلام في البلاد

عاشراً: تسلط أعداء الإسلام وعملائهم على كثير من بلاد المسلمين، وزرعهم بذور الخلاف والتفرقة بينهم (من باب: فرق تسد)، وكذا تسلط علماء السوء الذين يعملون طبقاً لسياسات المستكبرين ويفتون بتكفير هذه الطائفة أو تلك الطائفة، إما بادعاء أنهم يعتقدون بتحريف القرآن، أو البداء ونسبة النقص إلى الله، أو بألوهية الإمام علي، أو بخيانة الأمين جبرئيل في إبلاغ الرسالة؛ لأنه كان مأموراً بإبلاغها إلى الإمام علي (عليه السلام)، ولكن خان في هذا الأمر وأبلغها إلى محمد بن عبد الله عليه السلام، أو اعتقادهم بنبوة أئمة أهل البيت، أو اعتقادهم بأفضلية الإمام علي (عليه السلام) على النبي عليه السلام، أو أنهم ينسبون القذف إلى عائشة زوجة النبي، أو أنهم ينكرون الخاتمية، أو أنهم يرون الرجعة والإمامة من أصول الدين، أو أنهم أهل البدع، أو أنهم يعتقدون بحرمة النار على الشيعة إلا قليلاً، إلى غير ذلك من التهم والافتراءات التي يوجهونها إلى عباد الله المخلصين.

ومن المؤسف أننا نراهم يذيعون بها في العالم وبشتى الطرق والوسائل من دون مراعاتهم للتعاليم الدينية والأخلاقية وتقديرهم للواقع والتوجه إلى شروط الزمان، ولا مراعاة الظروف والضرورات وما عمّت به البلوى.

ولو كان هؤلاء يراعون التعاليم الإسلامية والظروف الزمانية لما سمحت نفوسهم بتكفير من يشهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله، وقيم الصلاة، ويؤتي الزكاة، ويصوم شهر رمضان، ويحج البيت الحرام، ويأمر بالمعروف، وينهى عن

١. نهج البلاغة، ج ١، ص ٢٢٢.

المنكر؛ إذ الإسلام يتحقق بها، كما جاء في حديث نقله مسلم بن الحجاج النيشابوري في صحيحه،^١ وقد ورد في الحديث: «ملعون ملعون من رمى مؤمناً بكفر، فهو كقتله»^٢.

لقد نهى كبار علماء أهل السنة عن تكفير أهل القبلة:

(منهم): محمد بن إدريس الشافعي إمام مذهب الشافعية، حيث قال في رسالته: «لا أكفر أحداً من أهل القبلة بذنوب»^٣.

و(منهم): ابن حزم الظاهري، حيث قال: «إنه لا يكفر ولا يفسق مسلماً بما قاله في اعتقاد أو فتياً»^٤.

و(منهم): محمد بن عبد الرحمان بن أبي ليلى وأبوحنيفة وسفيان بن سعيد الثوري وداوود بن علي الظاهري الإصفهاني^٥.

و(منهم): أبو الحسن الأشعري - وهو إمام أهل السنة في أصول العقيدة - حيث قال: «اشهدوا عليّ أنني لا أكفر أحداً من أهل القبلة بذنوب؛ لأن كلهم يشيرون إلى معبود واحد، والإسلام يشملهم ويعمهم»^٦.

روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله حرم على النار من قال: لا إله إلا الله، يتنغي

١. صحيح مسلم، ج ١، ص ٢٩ و ٣٠.

٢. المعجم الكبير للطبراني، ج ٢٢، ص ١٧٧؛ كنز الفوائد، ص ٦٣؛ الجامع الصغير، ج ٢، ص ٦٠٥؛ وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ٢٨٠.

٣. حكي عنه في: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٣، ص ٢٤٧؛ الفصول المهمة لشرف الدين، ص ٣٩.

٤. الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٣، ص ٢٤٧.

٥. حكي عنهم جميعاً في المصدر السابق، ج ٣، ص ٢٤٧.

٦. وراجع: البداية والنهاية، ج ٩، ص ٣٣٦؛ فتح الملك العلي، ص ٩٧؛ الفصول المهمة لشرف الدين، ص ٣٨.

٦. السنن الكبرى للبيهقي، ج ١٠، ص ٢٠٧؛ معرفة السنن والآثار، ج ٧، ص ٤٣٠؛ سير أعلام النبلاء، ج ١٠، ص ٨٨.

بذلك وجه الله عز وجل^١، وقال: «ما من أحد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله صدقاً من قلبه إلا حرمه الله على النار»^٢.

الاعتقاد بمطابقة ما يفهم من الأدلة للواقع

الحادي عشر: الاعتقاد بأن جميع ما يفهمه من الأدلة وما استظهره منها مطابق للواقع مئة بالمئة، وجميع ما يفهمه غيره منها خلاف له مئة بالمئة، مع أن كبار مراجع التقليد في الشيعة وأئمة المذاهب من أهل السنة لا يعتقدون بأن آراءهم مطابقة للواقع؛ إذ احتمال الخطأ وخلاف الواقع في استظهاراتهم من الأدلة كان موجوداً عندهم، ولا يختص ذلك بفقهاء مذهب دون آخر.

كلام أبي حنيفة

كان أبو حنيفة في مقام الفتوى يقول: «هذا رأيي، وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاء بأحسن منه فهو أولى بالصواب»^٣، ويقول: «لا ينبغي لمن لا يعرف دليلي أن يفتي بكلامي»^٤.

كلام مالك

وكان مالك بن أنس الأصبحي يقول: «أنا بشر أصيب وأخطئ، فاعرضوا قولي على الكتاب والسنة»^٥.

وقال عندما طلب منه المنصور أن يعلن رسمية كتاب «الموطأ» للعمل به في

١. صحيح البخاري، ج ٦، ص ٢٠٢؛ صحيح ابن خزيمة، ج ٣، ص ٧٧؛ كنز العمال، ج ١، ص ٤١٥.

٢. الترغيب والترهيب، ج ٢، ص ٤١٣؛ كنز العمال، ج ١، ص ٤٧.

٣. تقدّم تخريجه.

٤. تقدّم تخريجه.

٥. تقدّم تخريجه.

المجامع الإسلاميّة: «لا تفعل هذا، فإنّ الناس قد سبقت إليهم الأقاويل وسمعوا أحاديث ورووا روايات، وأخذها كلّ قوم بما سبق إليهم وآتوا به من اختلاف الناس، فدع الناس وما اختار أهل كلّ بلد منهم لأنفسهم»^١

كلام الشافعي

قال محمّد بن إدريس الشافعي: «مذهبي صواب يحتمل الخطأ، ومذهب غيري خطأ يحتمل الصواب».

وقال: «إذا صحّ الحديث فهو مذهبي»^٢.

وقال لأحد تلامذته: «يا [أبا] إبراهيم، لا تقلدني في كلّ ما أقول، وانظر في ذلك لنفسك، فإنّه دين الله»^٣.

وقال: «إذا رأيتم حديثاً [صحيحاً] خلاف قولي فاضربوا بقولي على الجدار»^٤.

وقال: «إذا صحّ الحديث فاضربوا بقولي الحائط»^٥.

وقال: «إذا رويت عن رسول الله ﷺ حديثاً، ولم آخذ به، فاعلموا أنّ عقلي قد ذهب»^٦.

كلام أحمد بن حنبل

وقال أحمد بن حنبل: «لا تردّ آية ولا حديث بقول الصحابي أو بقول عالم مذهب، ومن عمل كذلك فهو ضالّ وخارج عن دين الله»^٧.

١. تقدّم تخريجه.

٢. تقدّم تخريجه.

٣. تقدّم تخريجه.

٤. تقدّم تخريجه.

٥. تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ٣٦٢؛ شذرات الذهب، ج ٤، ص ١٠٠؛ حاشية الشرواني على تحفة المحتاج،

ج ٣، ص ٣٧٧؛ إعانة الطالبين، ج ١، ص ٥.

٦. تاريخ مدينة دمشق، ج ٥١، ص ٣٨٧؛ تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ٣٦٢؛ المستخرج على المستدرک، ص ١٦.

٧. تقدّم تخريجه.

وقال: «لا تقلدني ولا مالك ولا الأوزاعي ولا النخعي ولا غيرهم، وخذ الأحكام من حيث أخذوا من الكتاب والسنة»^١.

وقال: «ليس لأحد مع الله ورسوله كلام»^٢.

هكذا كان أسلوب كبار فقهاء المذاهب، فيجب اتباعهم في ذلك.

رفع الخلاف بين اليهود والنصارى

أيها القراء الكرام، بالرغم من حالات الخلاف والنزاع الدموي والتناحر التي سادت بين اليهود والنصارى خلال قرون طويلة في المسائل النظرية، إلا أننا نراهم قد مضوا عبر وحدة الاعتقاد بالمبدأ والمعاد في طريق الوحدة اجتماعياً وسياسياً، وتخلّوا عن جميع خلافاتهم، وأزالوا العداوة والبغضاء بينهم.

وكذلك حدث صراع دموي بين المسيحيين أنفسهم بعد القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، وذلك على أثر قيام النهضة البروتستانية، حيث تضاربت الآراء بينهم، وأريقَت الدماء، وأقيمت المذابح الجماعية، وتدخل البلاط وسلطات الكنيسة في الصراع^٣، إلا أنهم ساروا عبر التفاهم وتبادل الآراء والنظرات في طريق الوحدة سياسياً واجتماعياً.

أيها القراء الكرام، ألم يكن حرياً بالمسلمين - وهم أتباع دين واحد ومشركون في جميع الأسس والأصول الإسلامية فضلاً عن كثير من الفروع - أن يفعلوا كما فعل هؤلاء؟!؟

أيها المسلمون، ألم يقل رسول الله ﷺ كما جاء في القرآن الكريم: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾^٤!

١. تقدّم تخريجه.

٢. تقدّم تخريجه.

٣. تقدّم تخريجه.

٤. سورة آل عمران: ٦٤.

وإذا كان الإسلام ينادي أعداءه إلى كلمة سواء للتفاهم والتآخي، فكيف بالنسبة إلى أتباعه الذين إلههم ونبیهم وكتابهم ومصيرهم واحد، والذين لا خلاف بينهم إلا في بعض المسائل الفرعية النظرية الاجتهادية مما جوزه الإسلام للمجتهدين الواجدين للشروط على أساس أن للمجتهد المصيب أجرين وللمخطئ اجرا واحداً؟! فلا ينبغي أن يتخذ الخلاف في تلك المسائل الناشئة عن الاجتهاد سبباً للفرقة والنزاع ومحوراً يستغله المتربصون لهم لتعميق الهوة بينهم، ومن ثم إضعاف شوكتهم، بل ينبغي أن يتخذ وسيلة للوصول إلى القول الأرجح والأقوى.

المسلمون بأمس الحاجة إلى وحدة الصف

أيها القراء، جميعنا نعلم بأن المسلمين اليوم بأمس الحاجة إلى توحيد الصف والكلمة والأخوة في هذه الأزمنة العصيبة، حيث وضعهم وسيرتهم أخطر وأدق مما كانوا عليه زمان الصحابة والتابعين وتابعيهم الأوائل، وذلك: أما أولاً: فلما نرى من هجوم جميع الأعداء عليهم من كل جانب على اختلاف شعوبهم وبلادهم وسياساتهم.

وأما ثانياً: فلأننا نعلم جميعاً بأن سياسة أعداء الإسلام في هذا الزمان غير سياستهم في تلك الأزمنة؛ وذلك لعدم قيام سياستهم في زماننا على المعاهدة والمفاوضة والاتفاق والحب والبغض والصدق والكذب، بل تقوم على القوة للاستيلاء على ثروات وذخائر المسلمين.

وأما ثالثاً: فلأن سياستهم في هذا الزمان لا تعتمد على أسس ثابتة وعلى منطق سليم، بل تتلون وتتغير وتتبدل حسب مصالحها ومطامعها، وتكتيف حسب رغباتها، ولا تتبع القوانين، وإنما تتبع مصالحها الخاصة.

ورأى المسلمون أن الاستكبار العالمي - وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية - يهتم بسياسة المواقع الاستراتيجية لرفع مستوى بلاده في جميع ميادين الحياة، وأنه قد

كّرّس جهوده على إيجاد الاضطرابات والفتن والويلات في البلدان المتحرّرة التي لا تخضع لسياسته، ولذا فقد الكثير من البلدان الاستقرار وسادتها الاضطرابات، وليس عنده رأفة، ولا يعرف الرحمة، ولا يؤمن بمصالح الشعوب والإنسانية.

وأما رابعاً: نرى أنّهم لا يراعون حقوق الإنسان، وهم يدّعون تقرير حقوقه في قوانينهم، ولكن لا يجفّ قلمهم حتّى يسعوا لجعل عدّة من الدول معرضاً للأخطار والخسران في صميم أوطانهم، وطرد مئات الآلاف من بني الإنسان من ديارهم ليكونوا فريسة الجوع والجهل والمرض والعري، وحرمانهم من الحرّيّة والاستقلال.

وأما خامساً: فلأنّ عندهم العنصرية الشديدة، وهم يدّعون منع التمييز العنصري والديني، ولكن نرى أنّهم يصمّون آذانهم تجاه فلسطين ولبنان وأفريقيا... وكأنّ المسلمين في آفاق العالم ليسوا من أفراد الإنسان ولا ولدتهم أمّهاتهم أحراراً! وأما سادساً: فلأنّهم يدّعون حرمة القتل والحرق والتدمير، ويتوّعدون المخالفين بأشدّ أنواع العقوبة والجزاء، ولكن يخالفون ذلك تجاه المسلمين في أنحاء العالم، كأنّ دم المسلمين وكرامتهم لا تدخل في منطوق قراراتهم!

مراعاة الوحدة على جميع المسلمين

على الجميع أن يراعوا مبادئ الوحدة، ونحن نعلم أنّ انتصار المسلمين الأوائل على أعدائهم لم يكن إلّا حين كانوا يداً واحدة، وتمكّنوا بها من نشر دين الله وإعلاء كلمة الله وهداية البشرية، وإخراجها من عبادة الأوثان إلى عبادة الرحمان، ومن جور الطغيان إلى عدل الإسلام، ومن ظلمات الجهل إلى نور العلم، ومن الكفر إلى الإيمان.

فعلينا أن نتّحد ونتّفق على أساس أصول مشتركة من الاعتقاد بمبدأ واحد وكتاب واحد وقبلة واحدة والرسالة المحمّدية، وكذا على أساس الاتّفاق في الفروع الكثيرة من المسائل النظرية.

وأما الاختلاف في بعض المسائل النظرية الفرعية وإن كانت موجودة، ولكن لا

ينبغي أن تصير سبباً للعداوة والبغضاء والنزاع، بل ينبغي أن تصير سبباً للوصول إلى القول الأرجح. وهذا الخلاف فيها كان موجوداً بين السلف الصالح، ولكن لم يكن سبباً لنزاعهم وافتراقهم، وإنهم اختلفوا فيها ولكن لم يتفرّقوا، إذ سبب الخلاف فيها لم يكن هو المذهب، بل كان سببه الاجتهاد.

وأنا قد حققت النظر بجميع المصادر الاجتهادية - والتي يبلغ عددها ثمانية عشر - على ضوء اثنين وعشرين مذهباً، ورأيت إمكان التقريب في أكثرها، وفي بعضها وإن لم يمكن التقريب، ولكن سببه الاجتهاد لا المذهب.

ما يجب على المسلمين مراعاته

أيها القراء، إنّ أهمّ ما يجب على المسلمين مراعاته في هذا الزمان العصيب الذي أبتلي به الإسلام والمسلمون بمن يفرّق شملهم ويوسّع دائرة الخلاف بينهم ليسهل بعد ذلك على أعداء الإسلام السيطرة على إراداتهم والتسلّط على بلادهم والتحكّم بمصادر ثروتهم، هو الاعتماد على أنفسهم مع الاستعانة بالله تعالى، وأن لا يعتمدوا على الغرب ولا على الشرق، وأن يتركوا اختلافاتهم، ويجمعوا كلمتهم، ويوحّدوا أهدافهم، ويرصّوا صفوفهم في مقابل أعداء الإسلام؛ لردّ عدوانهم على المسلمين في جميع أنحاء العالم، ولإنقاذ أراضي المسلمين من أيديهم، وخاصة أرض فلسطين لتترف عليها راية الإسلام مرّة أخرى، وينشد المسلمون عليها نشيدهم المدوّي (الله أكبر).

وسيلة الخلاف

إنّ من المؤسف جدّاً أن يأخذ أعداء الإسلام عنوان السنّة والشريعة وسيلة لإثارة الخلاف والنزاع بين المسلمين، فيحقّقون عن طريقه أهدافهم ورغباتهم ويتصيّدون في الماء العكر، والمسلمون في غفلة من ذلك، مع أنّه لا خلاف بين الشيعة والسنّة إلا في بعض المسائل النظرية، والاختلاف فيها أمر طبيعي.

مسألة الخلافة

من المسائل النظرية مسألة الخلافة، إذ بعض المسلمين كان يعتقد بأنها منصب إلهي كالنبوة، لا بدّ من أن تعيّن من جانب الله، ونحن نقول به. وبعض آخر منهم اعتقد أنها مسألة دينية، لا بدّ من أن تعيّن من قبل الشورى أو من قبل إجماع فقهاء المسلمين.

وثالث منهم كان يعتقد بأنها مسألة سياسية اجتماعية، لا بدّ من أن تعيّن من جانب آراء الشعب أو اتفاق أهل الحلّ والعقد وجمع من المسلمين.

ورابع منهم كان يعتقد بأنها مسألة سياسية، لا بدّ من أن تعيّن من جانب رجال السياسة^١.

فهذه المسألة نظرية، والاختلاف فيها طبيعي، وكان من اللازم اجتماع العلماء وأرباب النظر للبحث حولها في جوّ ودّي صميمي بعيداً عن التعصّب، وعلى أساس الأدلة المعتبرة، وليس من المناسب أن تتخذ وسيلة للخلاف والنزاع، بل ينبغي أن تجعل وسيلة للوصول إلى القول الأرجح.

وقد أعلنت مراراً في المؤتمرات الدولية التي انعقدت في إيران وسوريا ولبنان وتركيا... بأنّي مستعدّ للبحث في المسائل النظرية على أساس الأدلة المعتبرة، مع رعاية أدب التخاطب.

اتّخاذ مسألة الخلافة وسيلة للنزاع

ومن المؤسف أنّنا على طول التاريخ نرى أنّ هذه المسألة قد اتّخذت وسيلة للنزاع، وحتّى إراقة الدماء، وكم بذل ذوي الآراء والنظرات من القوى والإمكانات لمواجهة بعضهم البعض، بدل أن يوحدوا جهودهم ضدّ عدوّهم المشترك، وهم الكفرة والمشركون، وكان

١. تقدّم تخريجه.

من الواجب عليهم أن يبذلوا جهودهم في ردّ كيد الأعداء ومحاولاتهم الرامية إلى سلب خيراتهم ونهب ثرواتهم، فضلاً عن غزو عقولهم وأفكارهم. والإمام علي (عليه السلام) كان يعتقد بأنّ الخلافة حقّه الشرعي على أساس النصّ، ولكنّه مع ذلك صبر ولم يمنعه ذلك من الحفاظ على الوحدة وإعلاء كلمة التوحيد ونشر راية الحقّ وقيامه في مقابل أعداء الأُمَّة.

الخلاف في مسألة طهارة الأرجل

من المسائل النظرية التي وقع الخلاف فيها مسألة طهارة الأرجل في الموضوع: في أنّه المسح، كما قال به الإمامية وعدّة من الصحابة وغيرهم كابن عبّاس وعكرمة وأنس والشعبي وأبي العالية؟ أو الغسل، كما قال به الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والتميمية والنخعية والكلبية والليثية والأوزاعية والراهوية والسفيانية والإباضية؟ أو التخيير بين المسح والغسل، كما قال به الطبرية والبصرية والظاهرية والثورية والجرجية؟ أو الجمع بين المسح والغسل، كما قال به الناصر للحقّ من الأئمّة الزيدية وبعض علماء الظاهرية؟ وهكذا اختلفنا في هذه المسألة وسواها من المسائل النظرية - والتي يأتي بيان كلّ واحد منها مع أدلّتها في باب الموضوع - على مرّ الزمان وتعاقب الأيام، حتّى أصبحت على شكل صراعات وأحقاد ونظرات سوء وما إلى ذلك، ممّا استفاد منها الأعداء في تمزيق جسد الأُمَّة، حتّى لم يبق لنا موضع قدم في أرض فلسطين! ومن المؤسف أنّه نرى في هذا العصر فيما بين المسلمين من يقوم بإيجاد

الخلاف بين أبناء أمة واحدة وشق عصا المسلمين وتغذية تفرقتهم وتمزيق جماعتهم، وهم يظنون أنهم ينصرون دين الله وينشرون شريعة الإسلام ويتبعون سلفاً صالحاً! والحال أنهم لا ينصرون ديناً ولا مذهباً ولا شريعة ولا يتبعون السلف الصالح، بل هم في الحقيقة ينصرون أعداء الإسلام.

٢٨. أهمية الوحدة

قبل الورود في الموضوع أود أن أعبر عن سروري؛ وذلك لما أرى من أن الوحدة والأخوة الإسلامية تعد اليوم أسمى أهداف المسلمين وأملهم المنشود بعد تلك الاختلافات والنزاعات الكثيرة بين فرق المسلمين، فعلى أن نعمل بجد وإخلاص لتوحيد الصف والكلمة، ولنفتح عقولنا وقلوبنا لنداء الوحدة من طريق وحدة الصف والكلمة والتقريب بين المذاهب من خلال الأبحاث العلمية والفقهيّة والأصوليّة والكلاميّة، ونكون دائماً على يقظة في مقابل حركات أعداء الإسلام ومؤامرات العالم الاستكباري والصليبي وخدع الصهيونية ومساعي عملائهم في البلاد الإسلاميّة ضدّ المسلمين، إذ نرى أنهم يسعون بكلّ طاقاتهم ليلاً ونهاراً لإشعال نار التفرقة والنزاع والفتنة بينهم عن طريق غزوهم الثقافي وعنوان الشيعة والسنة ونشر الأكاذيب والتهم والافتراءات وغير ذلك من الطرق والوسائل المتاحة لديهم، ولا يريدون منها إلا الضرب في صميم الوحدة الإسلاميّة، وليس هناك مانع عن تحقّق أهدافهم ورغباتهم غير الوحدة بين صفوف المسلمين في البعد الثقافي والاجتماعي والسياسي لتقف حائلاً دون وصولهم إلى أهدافهم المشؤومة وأغراضهم الفاسدة والدنيئة، وكلنا ننشد تحقيق هذا الهدف البتاء. وما أحسن أن يتعاون المسلمون جميعاً ليصلوا إلى هدف واحد مشترك، ويشكّلوا حكومة واحدة إسلامية على أساس كتاب الله وسنة رسوله، ويرجعوا إلى الإسلام قوّته وعزّته وثقافته.

أهمية الوحدة في المباني

نعلم جميعاً أنّ للوحدة والأخوة في المصادر والأدلة أهمية خاصة أكّدت هذه المصادر عليها كثيراً، وهذه ليست إلا من جهة أنّ لكلّ دين ونظام حياة طبيعية، وطبيعة دين الإسلام هي الوحدة والأخوة: ولذا دعا أتباعه في تعاليمه الدينية والأخلاقية والاجتماعية إليها، وأوجب عليهم رعايتها.

أهمية الوحدة في كتاب الله

وقد ثبتت أهميتها بنصّ القرآن الكريم الذي جاء فيه: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾^١، وقال: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾^٢.

وقد عبّر عنها القرآن الكريم بعنوان الطريق المستقيم، وقال: ﴿وَ أَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^٣.

سيرة النبي ﷺ على تقوية الوحدة

ونرى أنّ سيرة النبي المصطفى ﷺ زاخرة بالشواهد التاريخية الدالة على ضرورة تقوية الوحدة بين المسلمين.

ونعلم جميعاً سيرته في دعوته المهاجرين والأنصار إلى ميثاق الأخوة بينهم في أروع مثال للوحدة بين المسلمين، كما نطق به الواقع التاريخي^٤، وهكذا دوى صوت الوحدة في فضاء المدينة المنورة لأول مرة، وبقي يداعب أسماع العالمين على مرّ الأيام وتوالي العصور.

١. سورة المؤمنون: ٥٢.

٢. سورة الحجرات: ١٠.

٣. سورة الأنعام: ١٥٣.

٤. المعارف، ص ١٥٢؛ المنتظم، ج ٣، ص ٧٠؛ السيرة النبوية لابن سيّد الناس، ج ١، ص ٢٦٤؛ السيرة الحلبية، ج ٢، ص ٢٩٢.

ونرى أنه عليه السلام وأصحابه لأجل تحقق الوحدة الشاملة حارب جميع أساليب التفرقة من القبيلة والطائفية والعشائرية والعنصرية، وكذا نرى أن أصحابه والسلف الصالح الذين تابعوه أكدوا على حفظ الوحدة والأخوة بين المسلمين، وكانت سيرتهم تبعاً لسيرة النبي صلى الله عليه وآله دعوة المسلمين على حفظ الوحدة، وتحذيرهم عن الفرقة والاختلاف وشق صفوفهم، والتركيز على الأخطار التي تهدد الأمة الإسلامية نتيجة الفرقة والاختلاف والنزاع بين المسلمين.

أهمية الوحدة في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله

وقد وردت في المصادر الحديثية أحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله [وعن علي (عليه السلام)] تدل على أهمية الوحدة، منها:

١. قال: «المسلمون أخوة تكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم»^١،
٢. قال: «... ولا تحاسدوا، ولا تدابروا، ولا تباغضوا، وكونوا - عباد الله - إخواناً»^٢.
٣. قال صلى الله عليه وآله: «لا تختلفوا؛ فإن من كان قبلكم اختلفوا فهلكوا»^٣.
٤. قال صلى الله عليه وآله: «يا أيها الناس، عليكم بالطاعة والجماعة؛ فإنها جبل الله الذي أمر به، وإن ما تكرهون في الجماعة خير مما تحبون في الفرقة»^٤،
٥. وقال [علي (عليه السلام)]: «إياكم والتلون في دين الله، فإن جماعة فيما تكرهون من الحق خير من فرقة فيما تحبون من الباطل، وإن الله سبحانه لم يعط أحداً بفرقة خير مما مضى ولا ممن بقي»^٥.

١. تقدم تخريجه.

٢. تقدم تخريجه.

٣. مسند ابن الجعد، ص ٨٣؛ صحيح البخاري، ج ٣، ص ٨٨، وج ٤، ص ١٥١.

٤. المستدرک للحاکم، ج ٤، ص ٥٥٥؛ مجمع الزوائد، ج ٥، ص ٢٢٢، وج ٧، ص ٣٢٨.

٥. نهج البلاغة، ج ٢، ص ٩٦.

٦. قال عليه السلام: «إنه لم يجتمع قوم قط على أمر واحد إلا اشتد أمرهم واستحكمت عقدهم»، أي: إذا لم يجتمعوا وتفرقوا سوف تتفكك عرى وحدتهم.

٧. وفي كلام آخر قال عليه السلام: «... وتذبّروا في أحوال الماضين من المؤمنين قبلكم، فانظروا كيف كانوا في حال التمحيص والبلاء ... حيث كانت الإملاء مجتمعة والأهواء متفكة، والقلوب معتدلة، والأيدي مترادفة، والسيوف متناصرة، والبصائر نافذة، والعزائم واحدة، ألم يكونوا أرباباً في أقطار الأرضين وملوكاً على رقاب العالمين؟ فانظروا إلى ما صاروا إليه في آخر أمورهم حين وقعت الفرقة، وتشّتت الألفة، واختلفت الكلمة والأفئدة، وتشعبوا مختلفين وتفرقوا متحاربين، قد خلع عنهم لباس كرامته، وسلبهم نضارة نعمته، وبقي قصص أخبارهم فيكم عبرة للمعتبرين منكم»^٢.

تأكيد أئمة مذهب الإمامية على حفظ الوحدة

وكذا نرى أئمة مذهب الإمامية كانوا يحرصون على حفظ وحدة المسلمين، ويأمرون أتباعهم بعدم القيام بعمل مهما كان، حتّى [من] العمل العبادي الذي [هو] من أحبّ الأعمال للإنسان المسلم إذا كان موجباً لإيجاد الفرقة والاختلاف بين المسلمين.

وهناك روايات كثيرة تؤكّد على أصحابهم أن يصلّوا مع الجماعة في الصفوف الأولى، وأنّ الصلاة في هذا الصفّ كالصلاة خلف رسول الله^٣، وهذا يكشف لنا عن أهميّة الوحدة.

١. وقعة صفّين، ص ١١٤؛ بحار الأنوار، ج ٣٢، ص ٤٠٥.

٢. نهج البلاغة، ج ٢، ص ١٥١-١٥٢.

٣. الكافي، ج ٣، ص ٣٨٠؛ الفقيه، ج ١، ص ٣٨٢؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢٩٩ و٣٠٠.

إظهار ولاء أئمة أهل السنة لأئمة أهل البيت عليهم السلام

ونرى أيضاً في كتب التاريخ أنّ أئمة المذاهب المعروفة كانوا يظهرُونَ ولاءهم لأئمة أهل البيت، وحتى أنّهم يعترفون بأعلمية وأفقهية الإمام جعفر الصادق عليه السلام وغيره. ويأتي كلام أبي حنيفة في مسألة التقريب أنّه قال: «ما رأيت أفقه من جعفر بن محمّد»^١، وقال عندما أجاب الإمام الصادق عليه السلام في مجلس المنصور عن أربعين مسألة التي طرحها فيه بأمر المنصور: «ألسنا روينا: أنّ أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس؟!». ^٢ ويأتي في تلك المسألة كلام مالك بن أنس الأصبحي أنّه قال: «والله، ما رأيت عيني أفضل من جعفر بن محمّد زهداً وفضلاً وعبادة وورعاً، وكنت أقصده ويكرمني ويقبل عليّ»^٣، وقال: «اختلفت إليه زماناً فما كنت أراه إلا على إحدى ثلاث خصال: إمّا مصلاً، وإمّا صائماً، وإمّا يقرأ القرآن، وما رأيته يتكلّم إلا على طهارة»^٤. ويأتي كلام محمّد بن إدريس الشافعي أنّه قال: «ما رأيت في المدينة أفقه من علي بن الحسين»^٥. وقال به الزهري^٦.

اعتراف علماء أهل السنة بأفقهية أهل البيت عليهم السلام

ونرى أيضاً أنّ كثيراً من العلماء والمحقّقين من أهل السنة اعترفوا بأفقهية أهل البيت عليهم السلام.

يقول ابن عساكر في تاريخه في ترجمة علي بن الحسين عن أبي حازم [المدني]

١. تقدّم تخريجه.

٢. تقدّم تخريجه.

٣. تقدّم تخريجه.

٤. تقدّم تخريجه.

٥. تقدّم تخريجه.

٦. تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ٧٥.

أنه قال: «ما رأيت هاشمياً أفضل من علي بن الحسين، وما رأيت أحداً كان أفقه منه»^١.
وقال عبدالله بن عطاء [المكّي]: «ما رأيت العلماء عند أحد أصغر علماً منهم
عند أبي جعفر. وقد رأيت الحكم بن عتيبة مع جلالته في القوم كأنه صبي بين
يدي معلّمه»^٢.

تأكيد علماء المذاهب الإسلامية على حفظ الوحدة

ونرى أيضاً أنّ كبار الفقهاء والمتكلمين والمحدثين والمفسرين من المذاهب
الإسلامية في طول أربعة عشر قرناً أكدوا في مؤلفاتهم ومقالاتهم وخطبهم على
وجوب حفظ الوحدة ومراعاتها في الأبعاد المختلفة من الحياة؛ وذلك لما رأوا لها من
أثر بالغ في إعلاء كلمة التوحيد، وتطبيق العدالة الاجتماعية، وتحقيق الأهداف
الرسالية بحفظ مصالح المسلمين.

منع الإسلام عما يوجب الخلاف والتفرقة

ثمّ إنه بقدر ما أكد الإسلام في تعاليمه على وحدة الصفّ والكلمة بين
المسلمين، فقد حذّرهم عما يسبّب الخلاف والتفرقة، ونهاهم الله عنه في كثير من
الآيات، منها قوله تعالى:

١. ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾^٣.

٢. ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ

عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^٤.

١. تاريخ مدينة دمشق، ج ٤١، ص ٣٨٨؛ تهذيب الكمال، ج ٢٠، ص ٣٩٣؛ سير أعلام النبلاء، ج ٤، ص ٣٩٤.

٢. الإرشاد للمفيد، ج ٢، ص ١٦٠؛ حلية الأولياء، ج ٣، ص ١٨٦؛ إعلام الوري، ج ١، ص ٥٠٧.

٣. سورة آل عمران: ١٠٣.

٤. سورة آل عمران: ١٠٥.

٣. ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾^١.
وأوجب على المسلمين في موارد الاختلاف أن يجعلوا الحاكم هو الله وألا يلجأوا إلى سواه، حيث قال:

١. ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾^٢.
٢. ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ﴾^٣.

كما أن نبيّه الكريم أكد على ذلك في مناسبات عديدة وبعبارات مختلفة، منها:
١. «إن الله رضى لكم ثلاثاً...: ألا تعبدوا إلا الله ولا تشركوا به شيئاً، وأن تصبحوا لمن
ولاه الله أمركم، وأن تعصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا»^٤.
٢. «أيها الناس، إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، إن
أكرمكم عند الله أتقاكم»^٥.

٢٩ . المقصود من الوحدة

للوحدّة أبعاد مختلفة، ولكن ليس المقصود من الوحدة التي يجب مراعاتها على جميع المسلمين والاهتمام بحصولها هي الوحدة في الأساليب الفقهية الاجتهادية التي صارت سبباً لنشوء المذاهب العديدة؛ إذ تحقّقها بهذا المعنى بعيد جدّاً، بل غير ممكن عادةً، والتاريخ نعم الشاهد على ذلك، فإنّها لم تتحقّق لا في زمان الصحابة ولا في زمان التابعين ولا في زمان تابعي التابعين، وذلك من جهة اختلاف علمائه في جميع تلك

١. سورة الأنفال: ٤٦.

٢. سورة الشورى: ١٠.

٣. سورة النساء: ٥٩.

٤. مسند أحمد، ج ٢، ص ٣٦٠.

٥. تحف العقول، ص ٣٤؛ كنز العمال، ج ٣، ص ٩٣.

الأزمة في اعتبار بعض الأدلة الاجتهادية، إذ بعضهم كانوا من أتباع مذهب أهل البيت، وبعضهم من أتباع مدرسة الحديث التي أسسها زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وسعيد ابن المسيب، وبعضهم كانوا من أتباع مدرسة الرأي التي أسسها عبد الله بن مسعود. وكذلك ليس المقصود منها بعدها العرفاني والفلسفي والمنطقي، وكذا ليس المراد منها إعلاء مذهب على مذهب آخر، أو إدغام المذاهب وجعلها مذهباً واحداً، أو تأسيس مذهب جديد، بل المقصود منها البُعدان الاجتماعي والثقافي. والمقصود من الأول هو وقوف المسلمين في مختلف أرجاء الأرض وعلى اختلاف لغاتهم وألوانهم وقومياتهم، الذين لا يقدمون الطاعة والولاء للمستعمرين والكافرين باسم المصلحة الإسلامية العليا في صف واحد في مقابل الأعداء، لأجل ألا يتسلطوا عليهم، ولدحر مساعيهم في زرع الفرقة بين المسلمين، فليس المقصود منها صيرورة السني شيعياً والشيعي سنياً. نعم، لا بد على السني أن يكون مسلماً قبل أن يكون سنياً، وعلى الشيعي أن يكون مسلماً قبل أن يكون شيعياً.

٣٠. المقصود من التقريب

المقصود من البُعد العلمي والثقافي للوحدة، الذي يعبر عنها بالتقريب بين المذاهب الإسلامية، هو: اجتماع علماء المذاهب ومحققهم في مكان واحد ليطرحوا المسائل النظرية في الفقه والكلام والتفسير والأصول في جو ودي بعيداً عن التعصب على أساس التفاهم وتبادل الآراء والنظريات والانتقادات؛ لمعرفة الآراء والنظرات الصحيحة، والوصول إلى ما هو الواقع، ودرك ما هو الحقيقة على أساس الأدلة المعتمدة لينقلوها إلى أتباعهم من أجل رفع سوء الفهم الذي يستغله ويكرسه العدو بين المسلمين. وبهذه الطريقة يتضح الأمر للجميع بعدم وجود الخلاف الكثير بين المذاهب الإسلامية في الأصول والأسس، بل إنما وقع الخلاف في بعض المسائل النظرية الاجتهادية المتعلقة في الفروع الناشئة عن الاستنباط عند المجتهدين على

صعيد المذاهب الإسلامية كافة؛ لأنّ الاختلاف في المسائل النظرية أمرٌ طبيعيٌ أجازه الإسلام، ولكن للمجتهدين الواجدين للشروط لا الفاقدين لها.

الاختلاف في المسائل النظرية أمر طبيعي

لا يخفى أنّ الخلاف في المسائل النظرية على أساس الاجتهاد أمر طبيعي، لا يختصّ بعلماء مذهب خاصّ مع مذهب آخر، بل يعمّ علماء المذهب الواحد أيضاً. وكيف كان، فأنا أعتقد أنّه من طريق الاجتماع للبحث حول المسائل النظرية الفرعية التي وقع الخلاف فيها بين فقهاء المذاهب على أساس الأدلّة يمكننا إيجاد التفاهم المفيد بين أتباع المذاهب والوصول إلى الدليل القوي ورفع الاختلافات المهمّة، والكلام المعروف يكون ناظراً إليه، وهو لو أنّهم تقاربوا لتفاهموا، ولو تفاهموا لذهب الاختلاف.

قال الإمام علي (عليه السلام): «من استقبل وجوه الآراء عرف مواقع الخطأ»،^١ وقال (عليه السلام): «اضربوا بعض الرأي ببعض، يتولّد منه الصواب»^٢.

شروط تحقّق اجتماع مفيد

لا يخفى أنّه لا يمكن تحقّق اجتماع مفيد ومثمر لهذا المقصود، إلّا إذا كان المشتركون فيه واجدين لما يلي:

١. اطلاع كلّ واحد من المشتركين بنحو كامل على مباني وأدلّة مسائل مذهبه ومسائل المذاهب الأخرى.
٢. اطلاع كلّ واحد من المشتركين على نقاط الضعف والقوّة في أدلّة المسائل النظرية في مذهبه والمذاهب الأخرى.

١. نهج البلاغة، ج ٤، ص ٤٢؛ الكافي، ج ٨، ص ٢٢؛ الفقيه، ج ٤، ص ٣٨٨.

٢. عيون الحكم والمواعظ، ص ٩١.

٣. التصميم على التفاهم وتبادل النظر في أدلة المسائل، واتباع الدليل القوي في كلّ مذهب.

٤. رعاية أدب التخاطب عند المباحث في جميع المجالات.

حكم أتباع الأديان

يلزم احترام جميع أتباع الأديان في كتاب الله.

و أنا ألّفت كتاباً قبل سنوات بعنوان «همبستگى أديان و مذاهب إسلامي»، و ذكرت فيه ما في المباني و المنابع الإسلامية التي تدلّ على لزوم رعاية الأخلاق بالنسبة إلى كلّ إنسان سواء كان من أتباع الأديان و المذاهب الإسلامية أم غيرهما، و منعت شديداً من تحقير قوم لآخرين و جعلهم مورداً للاستهزاء و السخرية، و لزمّت رعاية العدالة في الأمور المادية و المعنوية، و في كتاب الله آية ٢٥ من سورة الحديد و آية ٣ و ٨ من سورة المائدة و آية ١٩ من سورة الممتحنة، كلّها تدلّ على ذلك، و من أراد الاطلاع عليها فليراجعها.

الآيات الدالّة على عدم الفرق بين بني آدم

و بعض الآيات تدلّ صريحاً على عدم الفرق بين المخلوقين، منها الآية ١٣ من سورة الحجرات، قال الله تعالى فيها: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾.

و الآية ١ من سورة النساء، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَ نِسَاءً﴾.

و يقول في الآية ٦٢ من سورة البقرة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ الَّذِينَ هَادُوا وَ النَّصَارَىٰ وَ الصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾.

و في بعض الآيات صرّح في القرآن الكريم (لكلّ إنسان له كرامة)، و قال في الآية

٧٠ من سورة الإسراء: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾.

وفي الآية ٢٥٦ من سورة البقرة قال: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾.

سنة رسول الله وأوصيائه عدم الفرق بين بني آدم

في سنة رسول الله ﷺ لزوم احترام جميع أتباع الأديان، وكذا في أوامر وأوصيائه، قال: «أيها الناس، ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم، وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم»، وليس لعربي على عجمي ولا لأحمر على أبيض ولا لأبيض على أحمر فضل إلا بالتقوى.

وقال الإمام علي (عليه السلام): «فإنهم (أي: الناس) صنفان: إما أخ لك في الدين، وإما أخ لك في الخلق». ونرى أن الإمام علياً (عليه السلام) في رسالته لمالك بن الأشتر أكد على حفظ كرامة الإنسان، حيث قال: «لا تكوننّ عليهم سبعا ضارياً تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين، وإما نظير لك في الخلق»^١.

وقال (عليه السلام): «من آذى ذمياً فكأنما آذاني»^٢. وكان لرسول الله في جميع أموره اهتمام خاص في حفظ كرامة مطلق الإنسان وحفظ حقوقه، نقل جابر بن عبد الله الأنصاري عن رسول الله: أنه قام احتراماً لأجل جنازة كانت لليهودي، فقال أصحابه: يا رسول الله، هي لليهودي لا لمسلم! فقال في جوابهم: إن ليس هذا مانعاً من احترام هذه الجنازة؛ لأنه إنسان، وله احترام، سواء كان مسلماً أو غيره^٣.

١. تقدّم تخريجه.

٢. نهج البلاغة، ج ٣، ص ٨٤؛ تحف العقول، ص ١٢٧.

٣. الأسرار المرفوعة، ص ٤٦٠.

٤. مسند أحمد، ج ٣، ص ٣١٩ و ٣٣٥؛ صحيح البخاري، ج ٢، ص ٨٧؛ السنن الكبرى للبيهقي، ج ٤،

ولذلك نرى أنّ المسلمين في البلاد التي فيها مسيحيّون وغيرهم يعيشون معهم مع رعاية حقوق جميع أتباع الأديان في جوٍّ وديٍّ وصميميٍّ دون أيّ تعصّب. ولهم الاهتمام بالتعاون والتنسيق معهم في ما يكون من لوازم حياتهم. وكان هذا الأسلوب مورداً لتأييد جميع الأنبياء والأوصياء والصالحين من عباد الله في جميع الأزمنة والأمكنة، وكانوا يجتمعون في تحقيق ذلك في طول حياتهم.

ما أَرادَه الإسلام من أتباع الأديان

إنّ الإسلام في منابعه وفي مبانيه حكم بما يلي:

- ١- رعاية حقوق أتباع الأديان وغيرهم في جميع الأعمال والوظائف، ونرى في إيران التعامل مع المسيحيّين واليهود والزرادشت معاملة المسلمين أمام القانون، ويعتقدون بأنّ لهم جميع حقوق المواطنين في المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ولا يتعاملون معهم معاملة أهل الذمّة.
- ٢- لزوم حفظ دمائهم وأعراضهم وأموالهم.
- ٣- الدفاع عنهم في مقابل المتجاوزين والمعتدين والظالمين.
- ٤- التجنّب من كلّ ما يوجب السوء لهم.
- ٥- احترام عقائدهم ومعابدهم وشعائهم.
- ٦- رعاية الأدب في مقام البحث والتخاطب. قال الله تعالى في كتابه: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^١، وقال: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^٢. إضافة على ذلك أنّ القرآن أعلن مطلباً خاصاً بالنسبة إلى المسيحيّين، حيث قال: ﴿وَلْتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى﴾^٣.

١. سورة العنكبوت: ٤٦.

٢. سورة النحل: ١٢٥.

٣. سورة المائدة: ٨٢.

العوامل المانعة

العوامل المانعة من إيجاد التعاون بين أتباع الأديان هي عبارة عمّا يلي:

- ١- المسائل السياسية التي يهتمّ بها روادها ليلاً ونهاراً بالتوسعة في مجال الاختلافات بين أتباع الأديان بشتى الطرق والوسائل من باب (فرق تسد).
- ٢- يعرّفون دين الإسلام بعنوان الخطر العظيم الذي يهدّد سكّان العالم ويهدف إلى إبادة المخالفين له في الدين.
- مع أنّه نفى صريحاً في القرآن الإكراه على الدين^١، ومع أنّه دين الرحمة والمحبة الشاملة لجميع الأمم والشعوب لتأسيس قواعده على حفظ كرامة الإنسان وعلى توطيد الأمن والاستقرار والطمأنينة في آفاق العالم.
- ٣- وهم يعرّفون دين المسيحية بعنوان سلطة استعمارية تهدف إلى السيطرة على أموال الأمم والشعوب، وجعلهم معرضاً للأخطار والخسران في صميم أوطانهم.
- ومن هذا الطريق استطاعوا أن يجعلوا بين أصحاب الأديان الخلاف والشقاق والتباغض بقصد الوصول إلى أغراضهم الفاسدة ومقاصدهم المشؤومة، مع أنّ دين المسيحية وغيره نفى الظلم والتعدّي والتجاوز على حقوق الآخرين؛ لأنّها أسست على الأخلاق والمحبة والمودة الشاملة.
- ٤- حبّ أعداء الدين التسلّط والسيطرة والظهور، ومن ثمّ تظهر وجوه الاستعمارية والاستبدادية والعنصرية و تتعاظم أهدافها للنيل من التعاون القائم بين أبناء الأديان السماوية.
- ٥- عدم الاطلاع والمعرفة الكافية لأعداء الأديان لآراء الآخرين من أتباع الأديان من المباني والمنابع والمصادر المعتمدة، بل يكون اطلاعهم منها من طريق كتب الأعداء أو ألسنتهم.

١. في كريمة قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (سورة البقرة: ٢٥٦).

٦- عدم وجود حوار التفاهم بين أتباع الأديان في جوّ سليم وخال عن التعصّب، مع أنّ الصلح والحياة الهادئة للبشرية منوطة به، وهذا أهمّ وظيفة على عهدة علماء الأديان بوجود إمكانات لتحقيق ذلك بيدهم.

٧- إشاعة مسلك القومية والطائفية والعنصرية ونحوها بين المشتمعات التي لا تتسجم مع مبادئ الأديان؛ لأنّ الدين قائم على أساس المبادئ الإنسانية لا على أساس القومية والطائفية والعنصرية، ولذا جميع أتباعها جادلوا في طول الزمان من بدو ظهور القوميات وجميع أساليب التفرقة.

٨- اعتقاد أتباع كلّ دين بأنّ عقائده مئة في المئة حقائق مطلقة و مطابقة للواقع وأنّ عقائد الآخرين باطلة وخلاف الواقع، بدون التحقيق والبحث فيها مع الآخرين على أساس الدليل والبرهان ومنطق العقل.

٩- عدم التعرّف على التعاون الثقافي، ومن المعلوم أنّه بدون معرفته لا يمكن الوصول إلى الحقائق التي تؤدّي إلى السلام.

١٠- وجود النزعات العاطفية والأهداف غير العلمية والأعراف الاجتماعية، في حال أنّ الأنبياء حذّروا ومنعوا أن يجعلوها المعيار والهدى في جميع أبعاد حياة الإنسان.

أصول دين الله

إنّ الأديان الإلهية من ناحية أصولها - وهي الاعتقاد بالمبدأ والمعاد والنبوة في جميع الأزمنة وفي جميع المراكز الدينية التي أسّست للعبادة من زمن آدم إلى زمان خاتم النبيين - واحدة، ولم يقع خلاف فيها بين أتباعها، وقد ورد في الآية (٤٣) من سورة الروم في كتاب الله ما يدعو الناس إليه: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَئِيمِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللَّهِ يَوْمَئِذٍ يُصَدِّعُونَ﴾.

فروع دين الله

وأما في فروع الدين وإن وقع الخلاف بينهم فيها، لكنّه ممّا اقتضته ظروف تحوّل

الزمان وشرائطه لاقتضاء كلّ زمان تشريع أحكام خاصّة له، وإنّ الله تبارك وتعالى من باب قاعدة اللطف شرّعها مطابقاً لشرائط كلّ زمان وأرسلها عن طريق الإنسان الكامل من جميع الجهات إلى العباد لإرشادهم، وهو جعلها في أيديهم بدون النقص والزيادة، وإنّ الله تبارك وتعالى في الآية ٦٧ من سورة الحجّ يشير إليه بقوله: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ﴾، وقال في الآية ٤٨ من سورة المائدة: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾. فالاختلاف الموجود في مقام العبادة بين أتباع الدين الإلهي في المراكز العبادية من الكنائس والمساجد وغيرها يكون بسبب فروع الدين والأحكام التي اقتضتها شرائط الزمان وأبلغها الله إلى الناس في كلّ زمان عن طريق أنبيائه، وصار سبباً للفرق بين الناس في عباداتهم، ولكن هذا الفرق فيها الذي اقتضته شرائط الزمان لا يوجب الفرق في أصل دين الله تعالى من ناحية أصوله.

لزوم الاعتقاد بنبوة جميع الأنبياء

وعلينا أن نعتقد بنبوة جميع الأنبياء وأنهم مبعوثون من جانب الله تعالى لإرشاد البشر، وفي الآية ١٣٦ من سورة البقرة قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ آتَمْنَا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾.

وفي الآية ٦٩ من سورة المائدة قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾.

على أيّة حال، إنّ دين جميع أتباع الأنبياء قبل نبي الإسلام دين، ونحن نعتقد به، وأمّا ما ورد في آية ١٩ من سورة آل عمران من أنّ المراد من كلمة الإسلام ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [وفي الآية ٨٥ من سورة آل عمران]: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾، ليس المراد من كلمة (إسلام) فيها معناه الاصطلاحي المعروف، بل المراد منه هو معناه اللغوي، وهو بمعنى التسليم لأمر الله تعالى في

الاعتقاد والأعمال، فالمراد من الإسلام هو التسليم به كما قال الإمام علي (عليه السلام): «اعلم أن أول الدين التسليم، وآخره الإخلاص»^١، وهذا المعنى حاصل لأتباع دين موسى وعيسى وغيرهما، وكثير من الآيات تكون دالة على هذا المطلب، منها:

١. قال الله تبارك وتعالى في كتابه في سورة آل عمران: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا﴾^٢.

٢. وجاء في سورة البقرة كلام النبي إبراهيم (عليه السلام)، حيث قال: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ﴾^٣.

٣. جاء في السورة المذكورة: أن الله تبارك وتعالى قال لإبراهيم: ﴿أَسْلِمِ...﴾، وهو قال: ﴿أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^٤.

٤. وجاء في سورة الحجرات: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾^٥.

٥. وجاء في سورة البقرة أن إبراهيم قال لأولاده: ﴿يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾^٦.

٦. وجاء في سورة البقرة أن يعقوب سأل أولاده: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي﴾، قالوا: ﴿نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهُهَا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾^٧.

يستفاد من هذه الآيات أن المقصود من كلمة الإسلام هو المعنى اللغوي، وهو

١. عيون الحكم والمواعظ، ص ٧٥.

٢. سورة آل عمران: ٦٧.

٣. سورة البقرة: ١٢٨.

٤. سورة البقرة: ١٣١.

٥. سورة الحجرات: ١٤.

٦. سورة البقرة: ١٣٢.

٨. سورة البقرة: ١٣٣.

التسليم، لا معناه الاصطلاحي، وجاء في القرآن الكريم: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾^١.

الفرق بين شرائع الأنبياء

وأما الفرق بين شرائع الأنبياء من حيث الكمية والكيفية في مقام العمل - وهو مما اقتضته شرائط الزمان - فلا يمنع في الواقع عن كون أصل الدين في أصوله أمراً واحداً، وآية ٤٣ وآية ٢٨٥ من سورة الأعراف وآية ٦٢ وآية ٦٣ من سورة الزخرف تدل على هذا المطلب؛ لأن كلمة (المسلمين) فيها أطلقت على أتباع جميع الأنبياء السابقين.

أقسام الكفار

للكافر أقسام، وهي: الكتابي، والمشرک، والملحد.

١. يطلق الأول على الكفار الذين يعتقدون بدين الله ويعتبرون أنفسهم من أمة نبي من أنبياء الله ويكون لهم كتاب سماوي من [الكتب] التي أنزلت على الأنبياء، كاليهود والنصارى والزرادشت والصابئة الذين يسكن جماعة منهم في خوزستان والبصرة، وأما البوذيون فليسوا من أهل الكتاب.

٢. يطلق الثاني على الكفار الذين يعبدون الأصنام لأجل أن يقربوهم إلى الله؛ فيطلق عليهم عنوان المشركين، ولكن لا في مقام الذات، بل في مقام العبادة.

٣. يطلق الثالث على الكفار الذين ليس لهم كتاب سماوي ولا عبادة، يطلق عليهم عنوان الملحدين.

١. سورة آل عمران: ٦٤.

الطهارة الذاتية للكفار

الكافر بجميع أقسامه حسب رأينا طاهر ذاتاً، وإذا اجتنب عن النجاسات المعروفة عندنا فلا نجاسة عرضية له أيضاً، ولكن له نجاسة روحية وقذارة معنوية؛ لفساد عقائده الراجعة الى روحه لا الى جسمه، فتكون روحه قذرة ونجسة لا جسمه. وقد ألفنا كتاباً قبل خمس وأربعين سنة بصورة مفصلة على أساس الكتاب والسنة تحت عنوان (طهارة الكتابيين) في النجف الأشرف، وبعد نشره في الحوزة العلمية ووقوعه مورداً لمطالعة الكثير من الفقهاء القائلين بنجاسة الكتابي الذاتية رجعوا عن رأيهم وأفتوا بطهارتهم الذاتية.. ثم ألفت رسالةً في قم المقدسة قبل ثلاثين عاماً حول الطهارة الذاتية لكل إنسان حتى المشركين والملحدين في (رسالة مجمع المسائل) الجزء الأول، وكذا في كتب أخرى التي ألفتها باللغة الفارسية. وبعد أن وقع مورداً لمطالعة العلماء القائلين بنجاستهم الذاتية رجع البعض منهم عن القول بنجاستهم الذاتية.

المراد من النجس في الآية

وأما ما ورد في كتاب الله العزيز في الآية ٢٨ من سورة البقرة: ﴿إِنَّمَا الْمُسْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾ فقد أثبتنا فيها أن المراد من كلمة (النجس) الواقعة فيه ليس بمعناه المصطلح الشرعي المعروف عند المسلمين، بل المراد منه هو معناه اللغوي، وهو القذارة الروحية والمعنوية لأهل الشرك، وهذا صار موجباً لمنعه من الدخول في المسجد الحرام كما تكون الجنابة والحيض مانعين من دخول الجنب والحائض فيه ولو كانا طاهرين ظاهراً، ويكون منعهما من الدخول فيه لأجل القذارة الروحية والمعنوية لهم، لا النجاسة بمعناها الاصطلاحي.

وأهل اللغة وكذا المفسرون وإن اختلفوا في المراد من كلمة (النجس) الواقعة في الآية أنها نجاسة اصطلاحية أو نجاسة معنوية، ونحن أثبتنا أن المراد من النجس الواقعة فيها هو النجاسة الباطنية والمعنوية لا الظاهرية والاصطلاحية، وأن المراد معناها

اللغوي لا الاصطلاحي؛ لأنّ الانحراف في العقائد يكون مربوطاً بالروح لا بالجسم، فيكون الخبث والقذارة المعنوية مربوطاً به لا بالجسم، والمراد من النجس الواقع في الآية الشريفة: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ هو معناه اللغوي، وهو القذارة الروحية والمعنوية، فالكافر بجميع أنواعه طاهر ذاتاً.

المراد من الشرك في الآية

المراد من الشرك في الآية المذكورة هو الشرك في مقام العبادة، لا الشرك بالنسبة إلى ذات الله سبحانه وتعالى؛ لأنّ المشركين موحدون ويعتقدون بأنّ للعالم إلهاً واحداً، فليسوا من الوثنية.

ومما يدل على ذلك ما نُقل في القرآن الكريم في الآية الثالثة من سورة الزمر أنّهم يقولون: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾، وفي الآية ١٨ من سورة يونس يقولون: ﴿هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾.

مسائل الكافر

إذا لم يعلم بملاقة عضو من أعضاء الكافر بشيء نجس يحكم بطهارته، فإذا لاقته يد المسلم مع الرطوبة لا تنجس.

وإذا رأى المسلم يد الكافر تالقي شيئاً نجساً وغاب الكافر وبعد مضي ساعة أو ساعات رجع ولم يعلم المسلم أنّه طهرها أو لا، فليس للمسلم أن يحكم بطهارتها؛ إذ غيبته لا تكون مطهرة، وهذا الحكم يختصّ بالمسلم.

والكافر كما يكون طاهراً ذاتاً يكون طاهراً بالعارض إذا اجتنب عن النجاسات التي يساورها كالبول والدم والمني وغيرها، فإذا اجتنب عنها كان سورته طاهراً ويجوز أكل طعامه؛ لعدم كونه نجساً بالعارض في هذه الصورة.

وإذا شكّ في طهارتهم من جهة عدم اجتنابهم عن النجاسات مادام لم نر ملاقاتهم لها فيحكم بطهارتهم.

طهارة أواني الكفار

أواني المشركين وسائر الكفار من الكتابيين والملحدين منهم محكومة بالطهارة ذاتاً ويجوز استعمالها فيما يُشترط فيه الطهارة ما لم يُعلم ملاقاتها لما يكون نجساً عند المسلمين مع الرطوبة المسرية، وأما مع الشك فيه فلا مانع من استعمالها فيما يُحتاج إليه بشرط أن لا تكون من الجلود، وأما إذا كانت منها فهي محكومة بالنجاسة، إلا إذا علم تذكية حيوانها أو علم سبق يد مسلم عليها، وكذا ممّا في أيديهم ممّا يحتاج إلى التذكية كاللحم والشحم والإلية، فإنّها محكومة بالنجاسة، إلا إذا ثبتت التذكية أو سبق يد المسلم عليها، وأما ما لا يحتاج إلى التذكية فهو محكوم بالطهارة، إلا مع العلم بالنجاسة عن طريق الملاقاة معها بالرطوبة المسرية.

ولا يكفي الظنّ بملاقاة الأواني مع الرطوبة المسرية والحكم بالنجاسة، بل يحتاج إلى العلم أو الاطمئنان بها.

والمشكوك في كون الجلد المذكور من جلد الحيوان أو من شحمه أو إلبته فهو محكوم بعدم كونه منه، فيحكم عليه بالطهارة وإن أخذ من الكافر.

استعمال ما أُتخذ من جلود نجس العين

يجوز الانتفاع من الظروف المصنوعة من نجس العين أو الميئة مطلقاً في غير ما يشترط فيه الطهارة، وأما ما يشترط فيه الطهارة، كالأكل والشرب والوضوء والغسل، فلا يجوز استعماله فيها.

وجميع الحيوانات قابلة للتذكية، وبعد حصول التذكية يكون جلدها طاهراً عدى الكلب والخنزير، وأما قبول الحشرات للتذكية، خصوصاً الصغار منها، ففيه تأمل.

تطهير الملابس في محلات الغسل والتجفيف

الملابس التي تُعطى إلى محلات الغسل والتجفيف وفيها ملابس أتباع الديانات الأخرى إذا لم تكن نجسة فيحكم بطهارتها.

ولا يلزم التحقيق عند شراء المواد الغذائية في البلاد الإسلامية في أن يد بايعها أو صانعها مسّها أو أنه استخدم الكحول الممنوعة في صناعتها أو لا، فيجوز شراؤها منه بدون سؤال، وأمّا احتمال تلاقه مع المواد الغذائية مع الرطوبة النجسة المسرية لعدم اجتنابهم من الأشياء التي بنظرنا تكون نجسة فلا يكون مانعاً من شرائها منه، إلا إذا علم بها.

والملابس النجسة التي تُعطى لمحلّات غسل الملابس في بلاد أتباع الديانات الأخرى ولا يُعلم أنّهم يستخدمون الماء المطلق في تغسيلها وأنهم يراعون مسائل الطهارة والنجاسة أو لا، في هذه الصورة لا يمكن الحكم بطهارتها.

ولا يلزم على المسلم الذي أجر داره للكافر بعد مضي مدّة الإجارة أن يطهّره. ونرى في بعض بلاد المسلمين أنّ هناك أشخاصاً يعيشون فيها ونحتمل أنّهم من المسلمين فالظاهر أنّهم بحكم المسلمين ويترتب عليهم أحكام المسلمين، ومنها الحكم بطهارة ما إذا لامست يده شيئاً برطوبة.

ويجوز الأكل من طعام أهل الكتاب كاليهود والنصارى والزرادشتية والصابئين من أي نوع كان، إلا إذا علمنا بملاقة أيديهم معه برطوبة مسرية بما يكون نجساً بعقيدتنا، وأمّا مع الشكّ أو الاحتمال فيه فيكون محكوم بطهارته ويجوز الأكل منه.

ومسّ الأشياء الخاصّة بالكفّار من الكتائبين وغيرهم باليد المبلّلة لا يوجب تتجّسّها؛ لكونها محكومة بالطهارة، إلا إذا علم بنجاستها؛ وذلك لما قلنا مراراً من أنّ الإنسان طاهر ذاتاً سواء كان مسلماً أو كافراً، والكافر سواء كان كتابياً أو مشركاً أو ملحداً.

حكم الكافر إذا ادّعى الإسلام

لو ادّعى الكافر أنّه أسلم وتشهد الشهادتين، تقبل شهادته تلك إسلاماً له ويترتب عليه حكمه ولو لم يطمئن القاضي إلى صدقه في مدّعاه، فيجوز له أن يتزوَّج مع المرأة المسلمة.

وإذا تزوّجت المرأة المسلمة مع الشخص المذكور ثم علمت أنّه لم يسلم وإنّما

كذب في إظهاره للإسلام، فيكون العقد باطلاً من أصله ولا يحتاج إلى الفسخ أو الطلاق. هذا إذا ظهر أنه حينما أظهر الإسلام كان كاذباً، وأما إذا لم يظهر ذلك فلا يحكم ببطلان العقد وإن علمت الزوجة من غير جهة إظهاره أنه لا يعتقد بالإسلام.

حكم ما إذا أسلم زوج الكافرة

إذا ظهر للمرأة المسلمة بعد الزواج عدم كون زوجها مسلماً لا يحقّ لها النفقة معه؛ إذ الزواج يكون باطلاً من أصله. وإذا أسلم زوج الكتابية بقيا على نكاحهما الأول، سواء كان كتابياً أو وثنياً، وسواء كان إسلامه قبل الدخول أو بعده. وإذا أسلم زوج الوثنية، وثنياً كان أو كتابياً، فإن كان إسلامه قبل الدخول بها انفسخ النكاح في الحال، وإن كان بعده ينتظر انقضاء العدة، لكن يفرّق بينهما حتى يعلم الحال. وفي الفرض المتقدم لو أسلمت المرأة قبل انقضاء العدة، بقيا على نكاحهما، وإلا انفسخ النكاح وانكشف أنها بانت منه حين إسلامها.

مسائل المرتدّ

ينبغي هنا بيان ما يلي:

المرتدّ هو: الذي ينكر ما يكون ضرورياً من ضروريات الإسلام بحيث صار إنكاره له موجباً لإنكار الرسالة أو الله تعالى، وإلا فلا تجري عليه أحكام المرتدّ. ونحن ذكرنا المسائل المتعلقة به في الجزء الثاني من رسالتنا العملية «توضيح المسائل» وقلنا هناك: إذا كان إنكاره للضروري على أساس الشبهة المعقولة لا بدّ من الجواب عنها، وكذا إذا كان على أساس الاعتقاد لا على سبيل العناد، فعلياً أن نجيب عنه، ولا يمكن ترتّب أحكام المرتدّ عليه، ولكن إذا كان إنكاره للضروري على سبيل عناده للإسلام فتجري عليه أحكام المرتدّ.

ومن أراد الاطلاع على مسائل المرتد فليراجع كتاب «توضيح المسائل» الجزء الثاني، وكتاب «الوحدة والتضامن بين الأديان والمذاهب» المطبوعين باللغة الفارسية. ولا يجوز للمسلمة المرتدة أن تنكح المسلم، وكذا لا يجوز للمسلم المرتد أن ينكح المسلمة.

أقسام المرتد

المرتد على قسمين: فطري، وملّي ..

الأول: من كان أحد أبويه مسلماً حال انعقاد نطفته ثم أظهر الإسلام بعد بلوغه ثم خرج عنه.

الثاني: من كان أبواه كافرين وأظهر الكفر بعد البلوغ ثم أسلم ثم عاد إلى الكفر، كنصراني بالأصل أسلم ثم عاد إلى نصرانيته مثلاً.

حكم المرتد

المرتد الفطري إن كان رجلاً تبيّن منه زوجته وينسخ نكاحها بغير طلاق، وتعدّد عدّة الوفاة ثم تزوّج إن أرادت، وتقسّم أمواله التي كانت له حين ارتداده بين ورثته بعد أداء ديونه كالميت، ولا ينتظر موته ولا تفيد توبته ورجوعه إلى الإسلام في رجوع زوجته وماله إليه. نعم، تقبل توبته باطناً وظاهراً أيضاً بالنسبة إلى بعض الأحكام، فيطهر بدنه وتصحّ عباداته، ويملك الأموال الجديدة بأسبابه الاختيارية كالتجارة والحيازة والقهرية كالإرث، ويجوز له الزواج بالمسلمة، بل له تجديد العقد على زوجته السابقة، وأمّا إن كان امرأة بقيت أموالها على ملكها ولا تنتقل إلى ورثتها إلا بموتها، وتبيّن من زوجها المسلم في الحال بلا اعتداد إن كانت غير مدخول بها، ومع الدخول بها فإن تاب قبل تمام العدة - وهي عدّة الطلاق - بقيت الزوجية، وإلا انكشف عن الانفساخ واللينونة من أول زمان الارتداد.

وأما المرتد الملّي سواء كان رجلاً أو امرأة فلا تنتقل أمواله إلى ورثته إلا بالموت،

وينفسخ النكاح بين المرتد وزوجته المسلمة وكذا بين المرتدة وزوجها المسلم بمجرد الارتداد بدون اعتداد مع عدم الدخول، ومعه وقف الفسخ على انقضاء العدة، فإن رجع أو رجعت قبل انقضائها كانت زوجته، وإلا انكشف أنها بانت عنه عند الارتداد. ثم إن هناك أقساماً أخرى في إلحاقها بالفطري أو المَلِّي، وفيها خلاف موكول إلى محلّه.

حقّ المرتدّ

لو ظهر منه ما يوجب الارتداد ولكن ادّعى الإكراه مع احتماله أو عدم القصد وسبق اللسان مع احتماله، قُبِلَ منه، ولو قامت البيّنة على صدور كلام منه كان موجِباً للارتداد فادّعى ما ذُكِر قُبِلَ منه.

ولد المرتدّ المَلِّي

ولد المرتدّ المَلِّي قبل ارتداده بحكم المسلم، فلو بلغ واختار الكفر استتيب، فإن تاب، وإلا قتل.. وكذا ولد المرتدّ الفطري قبل ارتداده بحكم المسلم، فإذا بلغ واختار الكفر وكذا ولد المسلم إذا بلغ واختار الكفر قبل إظهار الإسلام، فالظاهر عدم إجراء حكم المرتدّ فطرياً عليهما، بل يستتابان ويقتلان.

ولا يجب على المرتدّ المَلِّي بعد التوبة تعريض نفسه للقتل، ويجوز له الممانعة منه وإن وجب قتله على غيره مع إطلاع الحاكم الشرعي عنه.

ولو ارتدّ أحد الزوجين قبل الدخول انفسخ العقد في الحال، وكذلك بعد الدخول إذا ارتدّ الزوج عن فطرة، وإذا ارتدّ عن ملّة، وكان دخل بزوجه، ولم تكن يائسة، فانفساخ النكاح يتوقّف على انقضاء عدّتها.

٣١. خطاب عامّ للمسلمين

جميعنا نعلم بأنّ المسلمين اليوم بأمرّ الحاجة إلى الوحدة؛ إذ إنّ وضعهم

وسيرتهم أخطر وأدقّ ممّا كانوا عليه زمان الصحابة والتابعين وتابعيهم الأوائل؛ إذ كلّهم يعلمون أنّ سياسة أعداء الإسلام في هذا الزمان غير سياستهم في تلك الأزمنة؛ وذلك لأنّ سياستهم لا تقوم في زماننا على المعاهدة والمفاوضة والاتّفاق والحبّ والبغض والصدق والكذب، بل تقوم على القوّة للاستيلاء على ثروات وذخائر المسلمين، وأنّ سياستهم لا تعتمد على أُسس ثابتة وعلى منطق سليم، بل تتلوّن وتتغيّر وتتبدّل حسب مصالحها ومطامعها، وتتكيّف حسب رغباتها، ولا تتّبع القوانين، وإنّما تتّبع مصالحها الخاصّة.

ورأى المسلمون أنّ الولايات المتّحدة الأمريكية تهتمّ بسياسة المواقع الاستراتيجية لرفع مستوى بلادها في جميع ميادين الحياة، وأنّها كرّست جهودها على إيجاد الاضطرابات والفتن والويلات في البلدان المتحرّرة التي لا تخضع لسياستها، ولذا فقدت كثير من البلدان الاستقرار وسادتها الاضطرابات، وليس عند أولئك رافة ولا يعرفون الرحمة ولا يؤمنون بمصالح الشعوب والإنسانية.

وهم يدّعون تقرير حقوق الإنسان في قوانينهم، ولكن لا يجفّ قلمهم حتّى يسعوا لجعل عدّة من الدول معرضاً للأخطار والخسران في صميم أوطانهم، وطرد مئات الآلاف من بني الإنسان من ديارهم ليكونوا فريسة الجوع والجهل والمرض والعري، وحرمانهم من الحرّية والاستقلال.

وهم يدّعون منع التمييز العنصري والديني، ولكن يصمّون آذانهم تجاه فلسطين ولبنان وأفريقيا... وكأنّ هؤلاء ليسوا من أفراد الإنسان الذين ولدتهم أمّهاتهم أحراراً وهم يدّعون حرمة القتل والحرق والتدمير ويتوعّدون المخالفين لذلك بأشدّ أنواع الجزاء، ولكن يخالفون ذلك تجاه المسلمين في أنحاء العالم، كأنّ دم المسلمين وكرامتهم لا يدخلان في منطوق قراراتهم!

وكيف كان، فنحن نعلم أنّ انتصار المسلمين الأوائل على أعدائهم لم يكن إلاّ حين ما كانوا يداً واحدة وتمكّنوا بها من نشر دين الله وإعلاء كلمة الله وهداية البشرية

وإخراجهم من عبادة الأوثان إلى عبادة الرحمان، ومن جور الطغيان إلى عدل الإسلام، ومن ظلمات الجهل إلى نور العلم، ومن الكفر إلى الإيمان .. فيجب عليهم الاعتماد على أنفسهم والاستعانة باللّٰه، ولا يعتمدوا على الغرب ولا على الشرق، ويتركوا خلافاتهم، ويرصّوا صفوفهم، ويجمعوا كلمتهم في مقابل أعداء الإسلام؛ لردّ عدوانهم عن المسلمين في جميع أنحاء العالم، ولإنقاذ أراضي المسلمين من أيديهم، وخاصّة أرض فلسطين؛ لتترف عليها راية الإسلام مرّة أخرى، وينشد المسلمون عليها نشيدهم المدوّي (اللّٰه أكبر).

فيا أيّها المسلمون، اتّحدوا وانبذوا ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾^١.

حكم العمل في مطاعم غير المسلمين من وجهة نظر فقهاء المذاهب الإسلامية

ينبغي هنا بيان ما يلي:

- ١- لا يجوز العمل في مكان تُباع فيه المحرّمات كالخمر والميتة ونحوها، إلا إذا كان العمل فيها ضرورياً له، ولكن إذا كان عمله فقط استلام النقود يجوز له تسلّم الثمن إذا كان البائع والمشتري من غير المسلمين، وكذا يجوز له تسلّم الثمن غير الحرام.
- ٢- لا يجوز للمسلم أن يعمل في مطعم تباع فيه اللحوم المحرّمة كالخنزير واللحم غير المدكّي ولو لم تكن وظيفته إلا قيامه بتقديم ذلك الطعام للمشتري.

مسألة المصافحة مع المرأة الأجنبية

ينبغي هنا ذكر ما يلي:

- ١- لا بأس بمصافحة الرجل للمرأة الأجنبية المسلمة من وراء الثوب إذا لم يكن في

١. سورة آل عمران: ١٣٩.

البين تلذذ وريبة، كما يكون كذلك في لمس المحارم. سئل الإمام الصادق عليه السلام: أنه هل يجوز المصافحة مع المرأة المسلمة؟ فأجاب عليه السلام: «لا، إلا من وراء الثوب»^١.

٢ - يجوز للمسلم مصافحة المرأة الأجنبية غير المسلمة من دون آية ريبة أو رغبة في ذلك فيما إذا كان في تركه مفسدة أو ضرر، كما فيما لو ابتدأت المرأة بالمصافحة مع الرجل المسلم في الدوائر الرسمية والحفلات والمراكز العلمية، وكان الامتناع عن ذلك سبباً لتوهين الشخص أو تحقير دينه.

أموال غير المسلمين من وجهة نظر فقهاء المذاهب الإسلامية

ينبغي هنا بيان المسائل التالية:

الأولى: تعتبر شرعاً أموال الدولة غير الإسلامية مما يكون تحت يدها أو تحت أيدي المعامل والمصانع والشركات التابعة لها ملكاً للدولة، ويتعامل معها معاملة الملك المعلوم مالكة، ويتوقف جواز التصرف فيها على إذن المسؤول الذي بيده أمر التصرف في هذه الأموال، كما هو الحال في الدول الإسلامية.

الثانية: لا يجوز الغش والكذب والخداع في المعاملة وغيرها مع غير المسلمين من أجل الحصول على الفائدة في حالة عدم التفاتهم إلى ذلك، كما لا يجوز ذلك مع المسلمين.

الثالثة: تجب رعاية حقوق الدولة في الأملاك العامة وحقوق الملاك في الأملاك الخاصة في بلاد غير المسلمين، ولا تجوز الاستفادة من الإمكانيات الموجودة في المراكز التعليمية في غير الموارد التي تجيزها المقررات القانونية لتلك المراكز؛ لعدم الفرق فيه بين أملاك الأشخاص وبين أموال الدولة الإسلامية وغيرها.

الرابعة: لا فرق في الحكم المذكور بين كون ذلك في بلاد الكفر أو في البلاد الإسلامية ولا بين كون المالك مسلماً أو كافراً، فيكون التصرف فيها بدون الإذن حراماً وموجباً للضمان.

١. الكافي، ج ٥، ص ٥٢٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٢٠٧-٢٠٨.

الخامسة: لا يجوز للمسلم أخذ الزيادة لو اشترى بضاعة من شركة أجنبية في بلد غير إسلامي، فأعطاه البائع خطأً أكثر ممّا طلب، ولو أخذها لزمه الإرجاع.

السادسة: لا يجوز للمسلم وقف عدّاد الكهرباء أو الماء أو الغاز أو التلاعب به في الدول غير الإسلامية.

السابعة: لا يجوز للمسلم أن يسرق من الكفّار في بلادهم من أموالهم الخاصّة أو العامّة، وكذا لا يجوز له إتلافها.

رعاية القوانين في بلاد غير المسلمين من وجهة نظر فقهاء المذاهب الإسلامية

يذكر هنا ما يلي:

١. لا يجوز في الدول غير الإسلامية أو التي لا تحكم بالإسلام مخالفة النظام العامّ في قوانينه، مثل أن يحصل على الكهرباء والماء ومنافع أخرى من دون دفع العوض أو بطريق مخالف للنظام الموجود.
٢. يجب إطاعة القانون في جميع قوانينه، إلا إذا كان مخالفاً للشرع، فلا يجوز في حدّ نفسه.
٣. لا يجوز غشّ شركات التأمين في الدول غير الإسلامية، حتّى فيما إذا اطمأن بأنّ عمله لا يضرّ بسمعة الإسلام والمسلمين.
٤. لا يجوز للمسلم أن يعطي معلومات غير صحيحة للدوائر الحكومية في البلاد الغربية أو الأوربية للحصول على تسهيلات مالية أو معنوية وبالطريقة القانونية لديهم؛ لأنّه من الكذب، ويحتاج جوازه فيه إلى دليل.

دخول غير المسلمين في مساجدهم من وجهة نظر فقهاء المذاهب الإسلامية

من المناسب هنا ذكر ما يلي من المسائل:

١. المعروف بين الفقهاء عدم جواز دخول الكفّار من الكتابيّين والمشرّكين

والملحدين أجمع في المساجد كلها، ولكن إثبات هذا الحكم مشكل، وبنظرنا دخلوهم في المساجد لا مانع منه. نعم، لا يجوز دخول المشركين خاصة في المسجد الحرام؛ وذلك للدليل خاص^٢.

٢. لا بأس في دخول الكفار المساجد للاستماع إلى المحاضرات الإسلامية.

٣. من المناسب حفظ احترام الكنائس والبيع وعدم تنجيسها؛ لأنها من مراكز العبادة.

٤. يجوز إعطاء القرآن بيد الكافر لو كان لغرض مطالعته والتحقيق في تشريعاته

وأحكامه مع العلم بعدم مسّه بالرطوبة المسرية غير الطاهرة، وكذا يجوز إعطاؤه له إذا كان لأجل إرشاده وهدايته إلى الحق.

٥. يجوز بيع المصحف على الكافر إذا علم بعدم قصده لإهانتته وهتك حرمة

ومع احتمال تأثيره فيه.

العلاقات الاجتماعية من وجهة نظر فقهاء المذاهب الإسلامية

ينبغي هنا بيان أمور:

الأول: لا بأس بالمشاركة في تشييع جنازة غير مسلم لمن كان بينه وبين أوليائه ارتباط.

١. الخلاف، ج ٥، ص ٢٣؛ السرائر، ج ١، ص ١٨٩-١٩٠ و٤٧٦؛ التحرير، ج ٢، ص ٢١٤؛ المسالك، ج ٣، ص ١٥٩؛ الجواهر، ج ٢١، ص ٢٨٦-٢٨٧.

وذهب الشافعية والحنابلة ومحمد بن الحسن الشيباني من الحنفية إلى حرمة دخول الكافر المسجد الحرام وعدم كراهة دخوله غير المسجد الحرام، إلا أن جواز الدخول مقيد بالإذن على الصحيح عند الشافعية والحنابلة، سواء كان الكافر جنباً أم لا؛ لأنه لا يعتد حرمة.

ويرى الحنفية جواز دخول الكافر مطلقاً إلى المسجد الحرام وغيره. وكرهه المالكية - وهو رواية عند الحنابلة - مطلقاً إلا لضرورة، كعمارة لم تمكن من مسلم، أو كانت من الكافر أتقن.

انظر: المهذب للشيرازي، ج ٢، ص ٢٥٩؛ الكافي للمقدسي، ج ٤، ص ٢٦٨؛ الاختيار، ج ٤، ص ١٦٦؛

المجموع، ج ٢، ص ١٧٤، وج ١٧، ص ٤٤٤، وج ١٩، ص ٤٣٦-٤٣٧؛ مغني المحتاج، ج ١، ص ٢٠٤

و٣٥٧؛ إعلام الساجد، ص ٣٢١-٣٢١؛ المبدع، ج ٣، ص ٣٨٠؛ جواهر الإكليل، ج ١، ص ٢٣٠ و٣٨٣.

٢. لاحظ: الجواهر، ج ٢١، ص ٢٨٦؛ المساجد وأحكامها، ج ١، ص ٢٠٣.

والدليل الخاص هو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾ (سورة التوبة: ٢٨).

الثاني: لا مانع من تبادل المحبة والاحترام مع غير المسلم إذا كان شريكاً معه في عمل أو ما شابه.

الثالث: لا يجوز إزعاج غير المسلم الذي لا يؤمن بدين ما أصلاً بدون سبب إلى ذلك.
الرابع: يجوز التصدق على الكفار الفقراء كتابيين كانوا أو غير كتابيين، ويثاب المتصدق على فعله ذلك.

الخامس: يجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا كان المأمور من الكتابيين الذين يحتمل التأثير فيهم مع الأمن من الضرر.

اللجوء إلى البلاد الأوربية والغربية للمسلم من وجهة نظر فقهاء المذاهب الإسلامية

ينبغي هنا ذكر أمور:

١. لا مانع من اللجوء السياسي إلى دولة غير مسلمة في نفسه ما لم يترتب عليه مفسدة، ولكن لا يجوز التوسل بالكذب واختلاق ما لا واقع له للحصول على مقصده.
٢. لا مانع من البقاء والعيش في نفسه في بلد تتوفر فيه أسباب المعاصي، لا سيما إذا كان مضطراً إليه، ولكن يجب عليه التجنب عما يحرم عليه شرعاً.
٣. يجوز اللجوء إلى البلاد الغربية والأوربية وغيرهما من بلاد الكفر في حالة عدم توفر عمل في وطنه إذا كان ضرورياً له ولا يتأثر بعباداتهم المحرمة.
٤. يجوز للزوجة مخالفة زوجها والولد لوالده في عدم الذهاب إلى بلاد الكفر إذا كان الذهاب يضر دينهما وأخلاقهما.
٥. يجوز للمسلم أن يهاجر إلى بلد غير إسلامي ما لم يكن فيه خوف تلف دينه، ويجب عليه التمكن من الدفاع عن دينه.
٦. يجوز اللجوء إلى البلاد الغربية والأوربية وغيرهما من البلاد في حالة عدم توفر عمل في الوطن إذا كان ضرورياً ولم يتأثر بعباداتهم غير الإسلامية.

التزوّج مع المرأة غير المسلمة من وجهة نظر فقهاء المذاهب الإسلامية

ينبغي هنا بيان ما يلي:

الأول: يجوز للمسلم الزواج مع الكافرة الكتابية من اليهودية والنصرانية والزرادشتية والصابئة، سواء كان بنحو النكاح المنقطع (المتعة) أو بنحو الدائم، ولكن لا يجوز تزوّجه مع غير الكافرة الكتابية من أصناف الكفار كالكافرة المشركة والملحدة، لا متعة ولا دواماً؛ للأدلة الخاصة.

الثاني: إذا تزوّج المسلم الكافرة الكتابية بالمتعة بنظر فقهاء الإمامية، لا بدّ أن تعرف هي أنّه عقد متعة وأنّه علقه خاصّة بين زوجين، وكذا إذا تزوّج معها بالنكاح الدائم.

٣٢. ختام المقدمة

وفي الختام إذا كان لي أن أنبّه إخواني في هذا الزمان إلى شيء بعد التمسك بشعائر الله سبحانه وتعالى والتأسي بسنة رسوله ﷺ، فليس هو إلا التنبيه إلى ما يثيره هؤلاء الأعداء من تفريق كلمة المسلمين وتشتيت هدفهم بإثارة البغضاء بين أتباع المذاهب كلّها بشتى الوسائل والطرق.

أسأل الباري (عزّ اسمه) أن يجمع كلمة المسلمين على حبّ الرسول الأمين، وأن يؤلّف قلوبهم، ويجمع كلمتهم، ويوحّد مواقفهم وصفوفهم وأهدافهم في هذا الزمان العصيب، الذي ابتلى به الإسلام والمسلمون بمن يفرّق شملهم، ويوسّع دائرة الخلاف بينهم، ليسهل بعد ذلك على أعداء الله ورسوله السيطرة على إرادتهم والتسلّط على بلادهم والتحكّم بمصادر قوتهم.

كما وأسأل الباري (عزّ اسمه) أن يعطي الجميع عينا بصيرة وأذناً مصغية وقلباً واعياً، إنّه سميع مجيب وبالإجابة قدير.

تمّ بتوفيق الله وعنايته ما أردنا إيرادَه في مقدّمة كتابنا «دروس في الفقه المقارن»، فالحمد لله على ذلك، وله الشكر على تسديده.

محمّد إبراهيم الجنّاتي

قم المقدّسة

١٧ / ربيع الأوّل / ١٤٠٩ هـ

نبذة من حياة المؤلف

سماحة آية الله العظمى محمد إبراهيم الجنّاتي (دام ظلّه الوارف)

أهمية علم الفقه الإسلامي ومكانة البحوث الفقهية الاجتهادية من وجهة نظر فقهاء المذاهب الإسلامية

الحمد لله القائل: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾^١،
والصلاة على رسوله الأمين القائل: «إذا أراد الله بعبدٍ خيراً ففقهه في الدين»^٢،
والسلام على أهل بيته الطيبين الطاهرين.

قبل الورود في بيان أصل الموضوع أرى من المناسب بيان مطلب، وهو: أن علم الفقه من أجل العلوم شأنًا، وأعظمها شرفًا، وأعلاها قدرًا؛ إذ به يتعرّف الإنسان على تكاليفه الشرعية وأموره الدينية، ولذلك اهتم فقهاء الإسلام به وأتعبوا أنفسهم في تأليف كتب قيمة حوله، فمنهم من أطنب فأجاد، ومنهم من أوجز فأفاد، فشكر الله سعيهم الجميل بثوابه الجزيل، وظهر بذلك أعلام في المجتمعات الإسلامية أشير لهم بالبنان، فأهاب بهم التاريخ، وأذعن لخدماتهم العلمية والدينية والأخلاقية والاجتماعية، العدو والمحب، والقاصي والداني، وامتازوا عن أقرانهم بالمواهب الخلاقة والنظرات الجديدة المفيدة، فأسسوا بذلك مجدهم المؤثّل وآراءهم العلمية الخالدة على مرّ الدهور.

وممن سار في هذا الطريق المملوء بالأشواك والعراقيل لإرساء الموازين والقواعد الفقهية الاجتهادية ومسايرتها مع الحياة المتطورة ومطابقتها مع مقتضيات الشروط الزمانية والمكانية والعرف وأحوال الإنسان وحاجة المجتمع، هو فقيه الأمة سماحة آية الله العظمى الشيخ محمّد إبراهيم الجنّاتي رحمته الله، وهو كما يعرفه كلّ من له أيسر إلمام بالفقه الإسلامي أنّه علم خفّاق في عالم الفكر الإسلامي وأنّه شخصيّة فريدة من نوعها

١. سورة المجادلة: ١١.

٢. الكافي، ج ١، ص ٣٢؛ كنز العمال، ج ١٠، ص ١٣٧.

في تاريخ الإسلام، فهو كالطود الشامخ في آثاره الجديدة، واليَمِّ الخضم المتلاطم الأمواج في أفكاره وآرائه في مقابل الذين لم يدركوا واقع الفقه وكيفية مسيرته مع الحياة المتطورة، وهو بحق شخصية إسلامية قليلة النظير في العلوم المختلفة. إذ نرى أنّ الثقافة الإسلامية بكلّ فروعها من الفقه والأصول وعلوم القرآن والحديث والكلام في الحوزة العلمية في النجف الأشرف وقم المقدّسة على ضوء المذاهب الإسلامية مدينة لجهود هذا الفقيه الكبير الذي نذر حياته لخدمة الإسلام، وكان لخدمته هذه فوائد جمة في تطوير الدراسات الإسلامية والأبحاث العلمية، والقضاء على النزعات الطائفية وإبعادها عن مجالات المباحث العلمية والثقافية، والحدّ من تأثير العوامل المساعدة على التفرقة والتشتت بحصول التقارب بين وجهات النظر والآراء المختلفة، وإطلاع أتباع كلّ مذهب على آراء المذهب الآخر، فالخلاف في المطلق على أسلوب البحث المنهجي البعيد عن التعصّب الأعمى والتحجّر والجمود الفكري، واعتقاده باحتمال الخطأ في نظره، واحتمال الصحة في نظر مخالفه، وكذا اعتقاده بأنّ ضرب بعض الرأي ببعض يتولّد منه الصواب^١، وأنّ: «من استقبل وجوه الآراء عرف مواقع الخطأ»^٢، يمكنه التغلّب على عواطفه والتحكّم بآرائه وظهوره على مسرح الفكر على أساس التفاهم، وتبادل الآراء والاحترام المتبادل.

نبذة من حياة المؤلّف

ولد سماحة آية العظمى محمّد إبراهيم الجنتاتي رحمته الله في سنة ١٣٥١هـ في بلدة تاش^٣ التي تبعد عن مدينة شاهرود بحوالي ٢٥ كيلو متراً، ونشأ وترعرع فيها، ولمّا بلغ

١. قال الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام: «اضربوا بعض الرأي ببعض يتولّد منه الصواب». (عيون الحكم والمواعظ، ص ٩١).

٢. نهج البلاغة، ج ٤، ص ٤٢؛ الكافي، ج ٨، ص ٢٢.

٣. بلد تاش يبعد عن شاهرود حدود ٢٤ كيلو متراً تقريباً.

السادسة من عمره أرشده أبوه إلى تعلّم القرآن المجيد والأدب الفارسي، وعند بلوغه الحادية عشرة من عمره دخل المدرسة العلميّة في شاهرود، وبعد مضي أربع سنوات على تحصيله العلمي، أتمّ المقدمات ومقداراً من السطح العالي، وقبل أن يتمّ الثامنة عشرة من عمره أكمل السطح العالي في الفقه والأصول وكذا منظومة السبزواري في الفلسفة على يد أكابر الأساتذة والآيات في شاهرود، ثمّ هاجر إلى مشهد الرضا عليه السلام لتكميل دراساته عن طريق حضوره واشتراكه في دروس الخارج عند أساتذته، واشترك في دروسهم مدّة واستفاد منهم، ثمّ هاجر إلى قم المقدّسة وحضر مدّة في درس خارج فقه آية الله السيّد البروجردي، وخارج أصول آية الله الخميني، واستفاد منهما، ثمّ هاجر إلى النجف الأشرف وبقي فيها مقيماً أكثر من ستّة وعشرين عاماً، قضى خمس عشرة سنة منها في إكمال دروس الخارج في الفقه والأصول عند أساتذته، وهم الآيات العظام: السيّد محسن الحكيم، والسيّد محمود الحسيني الشاهرودي، والسيّد عبدالهادي الشيرازي، والسيّد أبو القاسم الخوئي، والشيخ حسين الحلّي، والميرزا باقر الزنجاني. وانحصر تتلمذه في خارج الأصول على أستاذه السيّد الخوئي، وكذا في دروس خارج المكاسب على أستاذه الشيخ الزنجاني، وفي خارج الفقه في غيره من الكتب الفقهية لم ينحصر بأستاذ خاصّ، بل كان الشيخ الحلّي والسيّد الشاهرودي والسيّد الشيرازي والسيّد الحكيم (قدّس الله أسرارهم)، وفي الكثير من المناسبات كان ينقل آية الله الجنّاتي أنّه استفاد كثيراً من الشيخ الحلّي في الفقه.

تأليفاته في الفقه

في خلال المدّة المذكورة وفقه الله لتأليف الكتب الفقهية، والأصولية، والاقتصادية، والاجتماعية، ونُشرت في النجف الأشرف وغيرها من البلاد الإسلامية، ودُرّس السطوح العالية (الرسائل، والمكاسب، والكفاية)، ولكن بعد إكمال مراحلها الدراسية تفرّغ للتدريس والتأليف، فدرّس في جامعة النجف الأشرف السطوح العالية

باللغة العربية لمدة إحدى عشرة سنة، وفي مدرسة اليزدي باللغة الفارسية، ودرّس خارج الأصول في مدرسة الآخوند الخراساني باللغة العربية. وحصيلة تدريسه باللغتين العربية والفارسية، وكذا تحقيقاته العلميّة وتأليفاته الكثيرة التي نذكرها في فهرس الآثار ومؤلفات سماحته ممّا تدلّ على مكانته العلميّة في العلوم المختلفة، ولأجل وجود هذه الخصوصيّات له أصدر أساتذته إجازة الاجتهاد قبل أربعين سنة، الذي إمّا أنّه لا نظير له أو قليل النظير، ونشر بعضها في مقدّمة «كتاب الحجّ» ومجلّة «عالم الثقافة».

ولذلك كلّ صار يشار له بالبنان، وعُدّ من كبار المجتهدين والأساتذة في النجف الأشرف وقم المقدّسة.

سفره إلى إيران و تدريسه في الحوزة العلميّة

بعد مضي مدّة من قيام الثورة الإسلاميّة في إيران التقى محافظ مدينة النجف في زمانه بسماحة آية الله السيّد الخوئي رحمته الله وأخبره بأنّه لا يوجد مانع من بقاء حدود اثني عشر من العلماء الإيرانيين في النجف، والذين كان منهم سماحة الشيخ الجنّاتي، وقد راجع سماحته بيت آية الله السيّد الخوئي رحمته الله ليطمئن من هذا الخبر، وبعد حصول اليقين لديه تيقّظت في نفسه مشاعر الحنين إلى والديه، فقرّر السفر إلى إيران وهيّأ الأسباب لذلك، وقد أخذ بطاقة بسمة العودة ليستطيع الرجوع بعد أن يتمّ سفره، ولكنّه حينما قرّر الرجوع كانت الحرب قد أشعلت نيرانها لذا لم يتسنّ له العودة إلى العراق وربوع النجف الأشرف وجوار أمير المؤمنين عليه السلام، لذا قرّر التوجّه إلى مدينة قم المقدّسة، وكان ذلك في سنة ١٣٩٩ هـ، وقصد الإقامة في قم المقدّسة، وشرع في الحوزة العلميّة بتدريس خارج الفقه في حسينية صفائية وخارج الأصول في مسجد السلماسي، وأكمل الدورة الكاملة فيها، وكذا شرع بعد مضيّ مدّة بتدريس الفقه التطبيقي على ضوء المذاهب الإسلاميّة في مقرّ المنطقة الثانية للبلاد لمنظمة الإعلام الإسلامي باللغة الفارسية، وفي مركز الثقافة العراقية باللغة العربية، وأكمل الدورة

الكاملة للفقهِ الاجتهادي من أول كتاب الطهارة إلى آخر كتاب الديّات وكذا علوم القرآن وعلوم الحديث التطبيقية في معهد الدراسات الإسلامية باللغة العربية، وأكمل الدورة الكاملة فيها، وتخرّج على يده جيل واعٍ وكبير من الأساتذة المنشغلين في التدريس الآن.

أول من تصدّى لتدريس الفقه وعلوم القرآن والحديث التطبيقي

سماحة آية الله العظمى الجنّاتي رحمته الله هو أول من تصدّى لتدريس الفقه وعلوم القرآن والحديث بنحو تطبيقي في الحوزة العلمية في قم المقدّسة، وهو حينما علم بتأثير الفقه وعلوم القرآن والحديث التطبيقي في إيجاد التقريب بين أتباع المذاهب الإسلامية شرع في تدريسها طوال سنين بنحو موسّع.

الإشارة إلى أمور

ومن المناسب أن نذكر هنا بنحو الإشارة إلى الأمور التالية:

١. إنَّ سماحة الشيخ لم يقتصر في بحثه على ضوء المذاهب الخمسة: الإمامية، والحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنبلية فقط، بل شمل نحو اثنين وعشرين مذهباً من مائة وثمانية وثلاثين مذهباً، والتي ظهرت على طول التاريخ الإسلامي في المجتمعات الإسلامية ورآها الفقه الإسلامي، ومنها: البصريّة، الزيديّة، الإباضيّة، الظاهريّة، الأوزاعيّة، الثوريّة، الليثيّة، التميميّة، النخعيّة، الراهويّة، الطبريّة، الجرجيّة، الكلبيّة، الشبرميّة، الزهريّة، العينيّة، و مذهب محمّد بن أبي ليلي.
٢. جعل مجموع دروسه في الفقه المقارن في عشرة أجزاء، وفي الأصول وعلوم القرآن والحديث كلّ واحد منها في جزء واحد.

أجوبته عن المسائل الجديدة

كان لسماحة آية الله العظمى الجنّاتي رحمته الله في السنوات المتمادية تحقيقات

مستمرة حول المسائل الجديدة والموضوعات المستحدثة، أجاب عن المزيد من المظاهر المتطورة للحياة على أساس المباني الفقهية الاجتهادية والعناصر الأصلية منها، مع ملاحظة تحوّل شروط الزمان والمكان والعرف وأحوال الناس واحتياجات المجتمع، التي لها دخل في تحوّل خصائص الموضوعات الداخلية والخارجية، والتي توجب تحوّل أحكامها لأحكام جديدة على أساس الأصول والأدلة المعتبرة من الكتاب والسنة، لخروج الموضوع بتحوّله عن حيطه أصل شرعي كان في حيطه، ودخوله في حيطه أصل شرعي آخر عن طريق الاجتهاد.

ولا ينافي هذا التغيير الذي يحصل للموضوع المتحوّل من ناحية الحكم مع ما ورد في الحديث: «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة، وحرام محمّد حرام إلى يوم القيامة»؛ لعدم ترتّب الحكم الثاني على الموضوع الأول، وإنّما يترتب عليه بعد تحوّله من جهة تحوّل خصائصه الداخليّة والخارجيّة، فيكون الحكم الثاني للموضوع الثاني لا الموضوع الأول.

وعلاوة على ذلك فقد طرح أبحاث علمية جديدة بأسلوب خاصّ في المحافل العلميّة والمراكز الثقافيّة على أساس المباني الشرعيّة، مع ملاحظة قانون تحوّل الاجتهاد بتحوّل الزمان وشروطه، ونشرها في المنشورات والجرائد، وعن طريق الحوار والمقابلات والآراء والنظريات الجديدة له يبلغ إحصاؤها حدود مائة نظرية، ومهد الطريق للمحقّقين والعلماء في هذا السبيل. وقد جمع بعض نظرياته في رسالته العملية بالعربية والفارسية عن طريق الأسئلة التي وجّهت إليه من شيعة خارج إيران وأجوبتها.

آراؤه وفتاواه الجديدة

لا بأس بذكر بعض آراء وفتاوى سماحة آية الله العظمى الجنتاني رحمته الله في عدّة من المسائل، منها:

١. الكافي، ج ١، ص ٥٨، وج ٢، ص ١٧-١٨؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٦٩.

أ- مسائل التقليد

١. يجب التقليد من المجتهد الذي يكون واجداً للشرائط، و أما تعيين المجتهد الأعلّم من بين المجتهدين المطلقين بمعناه المعروف لا يمكن تصوّره بينهما لا بلحاظ مقام الثبوت والواقع و لا بلحاظ مقام الإثبات والدليل؛ أما بلحاظ مقام الثبوت والواقع فلأنّ المجتهد الذي تكون فتواه مطابقةً للواقع يكون عالماً والمجتهد الذي تخالف فتواه الواقع يسمّى جاهلاً، وأما بلحاظ مقام الإثبات فكذلك لا يمكن تصوّره بينهما؛ لأنّ المفروض كونهما واجدين للموازين الاجتهادية ويستنبطان الأحكام على أساس الأصول، وهذه الأحكام تكون معتبرة في مرحلة الإثبات لهم ولمقلّديهم، ولا يمكن القول بالتبعيض بينها في مقام الإثبات. وأما الأعلمية بمعناها الآخر بأن يقال: إنّ الأعلّم هو الذي قلّمَا يُخطئ في مقام تطبيق القواعد الكلّية على مصاديقها الخارجية و في إرجاع الفروع المستجدة الى أصولها، وبهذا الشكل يمكن تصوّره بينهما، ولكن تشخيص الأعلّم بهذا المعنى ليس من عمل أيّ شخص، بل يمكن لمن تتوافر فيه جملة شروط في تشخيص الأعلّم، ومن جملة الشروط: أن يكون أقوى منهما أو مثلهما، ويبحث معهما في المسائل الكثيرة، ولمدّة طويلة.

٢. عدم اشتراط الذكورية في التقليد عن المجتهد، فيجوز تقليد المرأة إذا كانت واجدة للشرائط المعتبرة في المجتهد؛ لأنّ الدليل المهمّ له هو حكم العقل برجوع الجاهل إلى العالم، ولا فرق فيه بين الرجل والمرأة.

٣. يجوز تقليد الميّت ابتداءً، كما قال به شريف العلماء الأستاذ الأعظم الشيخ الأنصاري وسعيد العلماء البابلي^١، ولهما دليل على ذلك، ولكن فرق بين دليلي في هذه المسألة وبين دليلهما فيها.

١. مطارح الأنظار، ص ٢٦٨-٢٦٩ و ٢٩٢.

ونُسب إلى المحقّق القميّ والمحدّث البحراني في الدرّ النضيد للكرودي، ص ٢١٦.

ب - تعميم الحكم

٤. تعميم الحكم في مورد الاحتكار بكل ما يضرّ بالمجتمع، وعدم اختصاصه بالحنطة والشعير والتمر والزبيب.
٥. تعميم حكم الزكاة في غير الموارد التسعة المذكورة في النصوص في صورة ما إذا تحققت شروطه.
٦. تعميم الحكم في مورد السبق والرماية بكل ما يفيد التمرّن فيه على القتال لحفظ الحدود والثغور الإسلامية من تسلّط الأعداء، فلا يختصّ الحكم فيه بالفرس والنصل.
٧. تعميم الحكم في الدية، وعدم اختصاصه بالإبل والبقر والغنم.
٨. تعميم الحكم في مسألة إجراء الحدّ لغير الإمام المعصوم (عليه السلام).
٩. ثبوت الإرث للمرأة ممّا ترك زوجها سواء في ذلك بين المنقول وغير المنقول، كما أنّ الرجل يرث من تركته المرأة من المنقول منه وغيره.

ج - تحديد الحكم

١٠. تحديد الحكم في مورد الإحياء والتملّك في الاستفادة من الأراضي الموات بما كان معمولاً بين الناس في زمان صدور النصوص؛ إذ بدون القيد ومع ملاحظة وجود الآلات والوسائل الجديدة قد يمكن لشخص أن يقوم بإحياء جميع الأراضي الموات في بلده، فيصير مالكاً لجميعها، وهذا ممّا يضرّ بالمجتمع وينافي مصالحه.
١١. تحديد الحكم في مورد الأنفال بالكيفية التي كانت معمولاً بها في زمان صدور نصوصها؛ إذ هو بدون القيد موجب للخسارة العظيمة، فيختصّ الحكم فيها بما يكون بمقدار حاجته.
١٢. تحديد النسل فيما إذا اقتضته شرائط نظام المجتمع.
١٣. اختصاص حكم حرمة الحضور على المائدة (الوليمة) التي يتوفّر فيها الخمر بما إذا كان صاحبها مسلماً سواء كان في البلاد الإسلامية أو غيرها، وأمّا إذا كان

صاحبها كافراً فلا يحكم به؛ لعدم وجوب النهي عن المنكر فيه عليه؛ لعدم اعتقاد صاحب المائدة في دينه بحرمة شرب الخمر.

د - عناوين الجواز

١٤. جواز تغيير الجنسية في مورده الخاص.
١٥. جواز استتساخ الإنسان مع مراعاة الشروط.
١٦. جواز التلقيح الصناعي.
١٧. جواز تشريح بدن الميت مع مراعاة الشروط.
١٨. جواز زرع الأعضاء.
١٩. جواز بيع بعض أعضاء البدن.
٢٠. جواز إهداء بعض أعضاء البدن لمن يحتاج إليه مع مراعاة الشرائط.
٢١. جواز استئجار رحم الأجنبية القادرة على تنمية نطفة الرجل الأجنبي في حال عدم قدرة رحم الزوجة على فعل ذلك.
٢٢. جواز بيع الرحم لمن يحتاج إليها عن طريق الطرق الطبية.
٢٣. جواز زرع نطفة الأجنبي في رحم الزوجة فيما إذا كان زوجها عقيماً وراضياً به.

هـ - الموسيقى

٢٤. جواز الموسيقى الغنائية المحرمة في الأعراس بدليل حلية الغناء فيها.
٢٥. حلية الأجرة التي تأخذها المرأة المغنية، وكذا الرجل المغني في الأعراس.
٢٦. جواز إجراء الموسيقى الغنائية في غير مجالس الأعراس، إذا لم يكن بنحو اللهو واللعب.
٢٧. جواز بيع وشراء الآلات الموسيقية غير الممحصنة في اللهو.
٢٨. جواز استعمال الآلات الموسيقية في تنظيم الأشعار والقصائد المفيدة في البعد الديني، والمذهبي، والأخلاقي، والاجتماعي، والثقافي.

٢٩. جواز بيع وشراء كل شيء يمكن الانتفاع به منفعة محللة.
وغيرها من الآراء الجديدة التي له في باب البنوك والمضاربة والربا وغيرها، وأتى بها في رسالته «توضيح المسائل» في الجزء الثاني والثالث والرابع والخامس والسادس منها، ومن أحبّ الاطلاع عليها فليراجعها.
٣٠. جواز رقص النساء للنساء، والرجال للرجال في الأعراس والأفراح.
٣١. جواز اجتماع الرجال والنساء (الأجانب بعضهم مع بعض) سوية، لإنشاد الأناشيد الحماسية والدينية والمذهبية والأخلاقية والاجتماعية والعرفانية، إذا لم يترتب عليه محرم.
٣٢. جواز التصفيق في الأعراس والأفراح، وفي مقام تحفيز الشاعر وغيره في المؤتمرات.
٣٣. جواز أنواع الموسيقى التي لا يكون القصد منها الإطراب واللهو (الموسيقى الكلاسيكية التي يقال: إنها تؤثر في هدوء الأعصاب)، وهكذا الحال في بعض الأناشيد الحماسية.

و - علامة بلوغ البنت

٣٤. علامة بلوغ البنت عنده هي الحيض لا السنّ الخاصّ، وهو تسع سنوات عند الإمامية، لا خمس عشرة سنة التي قال به الشيخ الطوسي في مبسوطه^١، ولا ثلاث عشرة سنة التي قال بها الفيض الكاشاني^٢، ولا ثماني عشرة سنة التي قال بها أبو حنيفة^٣، ولا خمس عشرة سنة التي قال بها الشافعية^٤، ولا ستّ عشرة سنة التي قال بها

١. قال الشيخ في «المبسوط» ببلوغ البنت عشر سنين. (المبسوط، ج ١، ص ٢٦٦ و ج ٢، ص ٢٨٣).

ولكنّه قال في موضع آخر بخمس عشرة سنة. (المصدر السابق، ج ٨، ص ١٢١).

٢. مفاتيح الشرائع، ج ١، ص ١٤.

٣. عمدة القاري، ج ١٣، ص ٢٣٩؛ الفتاوى الهندية، ج ٥، ص ٦١.

٤. المجموع، ج ١٣، ص ٣٦١ و ٣٦٣؛ مغني المحتاج، ج ٢، ص ١٦٦.

الحنبلية^١، ولكن قال مالك بن أنس الأصبحي: إن البلوغ أمر طبيعي لم يشترط في تحقّقه السنّ الخاصّ^٢. وكذلك داود بن علي الظاهري الأصفهاني^٣: لعدم المعنى لجعله علامة له؛ لكون البلوغ أمراً طبيعياً ولا يحصل إلا بعد نشوء البويضة التي تكون أمراً طبيعياً في الرحم، وعلامة حصولها في رحم البنت هو الحيض لا السنّ الخاصّ؛ لعدم ارتباطه بها.

ز- يأس المرأة [وغيره]

٣٥. يأس المرأة إنّما يتحقّق بنظره في صورة ما إذا لم يكن لرحمها قابلية انعقاد النطفة ونموها ورشدتها فيها، وهذه ترجع إلى طبيعة المرأة، ولذا لا يمكن جعل السنّ الخاصّ علامة لها، وهو بلوغها الستين للسيدة والخمسين لغيرها.
٣٦. عدم اعتبار إذن الأب في صحّة عقد زواج بنته في صورة ما إذا أمكنها معرفة المصلحة والمفسدة، ولا تتحكّم فيها العواطف والإحساسات.
٣٧. حقّ العمل الجنسي للزوجة تجاه زوجها عند حاجتها إليه، كما يكون هذا العمل حقّاً للزوج بالنسبة إلى زوجته ﴿لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^٤، فلا معنى للقول بمحدودية حقّ المرأة في كلّ أربعة أشهر مرّة ونحوها.
- وأما ما دلّ على ذلك من الأخبار^٥ فوقع مورداً للإشكال من حيث السند وغيره.
٣٨. جواز التزويج بدون الكراهة مع كلّ شخص كان ذا دين وخلق حسن من أيّ قوم ولسان ولون كان، وأما ما دلّ من الأخبار على كراهة الزواج مع الزنوج والأكراد والخوز والسند والهند^٦ فمورد للنقد والإشكال من جهات عديدة.

١. البلوغ عندهم بخمس عشرة سنة. لاحظ المغني، ج ٤، ص ٥١٤.

٢. حكى عنه في المجموع، ج ١٣، ص ٣٦٢. ولاحظ الاستذكار، ج ٧، ص ٣٣٥.

٣. حكى عنه في المغني، ج ٤، ص ٥١٤.

٤. سورة البقرة: ٢٢٨.

٥. وسائل الشريعة، ج ٢٠، ص ١٤٠.

٦. المصدر السابق، ج ١٥، ص ١٣٢، وج ٢، ص ٨٢-٨٤.

٣٩. جواز العقد باللغة الفارسية.

٤٠. صحّة طلاق كلّ ذي دين ومذهب بما إذا كان واجداً للشرط عندهم، ولو لم يكن واجداً للشروط عندنا، فطلاق أهل السنّة وغيرهم صحيح؛ لما ورد من الأخبار، وهي: «الزموهم بما ألزموا به أنفسهم»^١، وله بحث مستقلّ حول قاعدة الإلزام.

٤١. مفاد قاعدة الإلزام حكم واقعي لا الإباحة والمشروعية فقط، وأشكل على السيّد الحكيم الذي قال: بأنّ مفادها الإباحة والمشروعية بمقتضى الأخبار^٢.

ح - مسألة تصدّي المناصب للمرأة [وغيرها]

٤٢. جواز تصدّي النساء للمناصب الاجتماعية والإدارية والمرجعية وجميع المسؤوليات، في صورة ما إذا كانت واجدة لشروطها، وهي القدرة الفكرية والعلم والتدبير والمهارة.

٤٣. عدم اعتبار إذن الزوج في خروج المرأة عن بيت زوجها، إلا إذا كان منافياً لحقّ الزوجية.

٤٤. وجوب ستر المرأة جميع بدنّها، إلا الوجه والكفّين بأيّ نوع من أنواع الملابس التي توجبها.

٤٥. يجب على الأم إرضاع اللبّاء - وهو أوّل اللبن - عند الولادة لمولودها؛ لأنّه كما قال به بعض المتخصّصين في طبّ الأطفال: إنّ إرضاع المولود من ثدي المرأة أولى من إرضاعه من الحليب الصناعي أو الحيوان أو غيره؛ لأنّ تركيب حليب الأمّ يتطوّر كلّ يوم بما يلائم حاجة الرضيع الغذائية وتحمل جسمه، وذلك لا يوجد في الحليب الصناعي ولا في غيره.

١. المصدر السابق، ج ٢٦، ص ٣٢٠.

٢. مستمسك العروة، ج ٤، ص ٦٧-٦٨، وج ١٤، ص ٥٢٥.

ط - مسائل الكفار [وغيرها]

٤٦. الطهارة الذاتية لجميع أقسام الكافر الكتابي والمشرک والملحد.

٤٧. الطهارة الذاتية لكل إنسان مهما كان مسلكه ومذهبه وعقيدته.

٤٨. الكافر بجميع أقسامه من الكتابي والمشرک والملحد طاهر ذاتاً؛ لأنَّ

الانحراف في العقائد يكون مرتبطاً بالروح لا بالجسم، فيكون الخبث والقذارة المعنوية مربوطاً به لا بالجسم. والمراد من النجس الواقع في الآية الشريفة: ﴿إِنَّمَا الْمُسْرِكُونَ نَجَسٌ﴾^١ يكون المراد منه هو معناه اللغوي، وهو القذارة الروحية والمعنوية. فالكافر بجميع أنواعه طاهر ذاتاً.

والكافر إذا اجتنب عن النجاسات المعروفة عندنا فلا نجاسة عرضية له أيضاً، ولكن له نجاسة روحية وقذارة معنوية؛ لفساد عقائده الراجعة إلى روحه لا إلى جسمه، فتكون روحه قذرةً ونجسةً لا جسمه.

٤٩. إذا لم يعلم المسلم بملاقاة عضو من أعضاء الكافر بشيء نجس يحكم

بطهارته، فإذا لاقته يد المسلم مع الرطوبة لا ينجس.

٥٠. إذا رأى المسلم بملاقاة يد الكافر شيئاً نجساً وغاب الكافر وبعد مضي ساعة

أو ساعات رجع ولم يعلم أنه طهره أو لا، لا يمكن للمسلم أن يحكم بطهارته؛ إذ غيبته لا تكون مطهرة، وهذا الحكم يختص بالمسلم.

٥١. جواز تزويج المسلم مع الكافرة الكتابية بالانقطاع والدوام، لا مع الكافرة

المشركة والملحدة.

٥٢. جواز جعل الجزية على أهل الذمة (وهم الذين يعيشون في بلد المسلمين)

على رؤوسهم، وعلى أموالهم، وعلى غير ذلك.

٥٣. عدم التفاوت بين دية المسلم والكافر من حيث المقدار.

٥٤. حلّية ذبيحة أهل الكتاب كاليهودي والنصراني والزرادشتي، لا غيرهم من الكفار.
٥٥. جواز التذكية بالإستيل.
٥٦. جواز الأكل من السمك الذي لا فلس له، كما قال به الشهيد الأول
والمحقّق الحلّي^١.
٥٧. الكافر لا يرث من المسلم وإن كان من أولاده.

ي - مسائل اللعب بآلات القمار

٥٨. جواز اللعب بآلات القمار كالشطرنج والدوملة والطاولي وغيرها، ولو عدّت
من آلات القمار، إذا كان المقصود من اللعب بها الرياضة الفكرية وتقوية البنية
الرياضية، وأما إذا كان المقصود من اللعب بها الرهان فهو حرام.
٥٩. جواز اللعب بالألعاب الألكترونية التي تظهر على التلفاز بواسطة جهاز
(يسمّى الأتاري) ويلعب بها بواسطة أزرار، وهي للتسلية، ولكن في صورة ما إذا لم
يكن معها رهان ولو عدّت من آلات اللهو عرفاً.

ك - مسائل متفرقة

٦٠. جواز التنجيم ومعرفة النجوم وآثارها الطبيعية؛ لعدم وجود العقائد الباطلة
للناس في هذا الزمان بالنسبة إليهم في تأثيرها في أمورهم.
٦١. جواز التجسيم؛ لآئه في هذا الزمان يعنون بعنوان الفنّ ولا تترتّب عليه الآثار
المذمومة من الشرك وقصد التشبّه بالخالق وغيرهما، فبتحوّل ملاك حرمة أو كراهته
بتحوّل الزمان تحوّل ملاكه، فلا إشكال فيه.
٦٢. جواز معرفة القيافة؛ لعدم ترتّب مفسدة عليها في هذا الزمان.
٦٣. جواز معرفة الفنون بأنواعها المختلفة؛ لعدم المانع شرعاً عنها، بل إنّ بعضها
يقع مورداً لتأييد الشرع.

١. الشرائع، ج ٤، ص ٧٤٨ (على كراهية)؛ اللعة الدمشقية، ص ٢١٧.

٦٤. جواز جعل ميقات أدنى الحلل الجعرانة والحديبية كبقية المواقيت لإحرام الحج كميقات مسجد الشجرة والجحفة وغيرهما.
٦٥. كفاية إصابة الحصى في رمي الجمرات في منى بالعمود ومجمع الحصاة.
٦٦. جواز الأضحية في يوم العيد (وهو اليوم العاشر من ذي الحجة) في غير منى إذا لم يكن فيها فقير لكي يتغذى بها.
٦٧. كفاية أضحية واحدة لأصحاب مائدة واحدة في زمان ارتفاع الأسعار وفقاً لما ورد في الحديث^١، ولكن يلزم إحراز ارتفاع الأسعار في هذا الحال.
٦٨. عدم بطلان الحج إذا أدرك الحاج في الليل العاشر من ذي الحجة المشعر الحرام، ولو ترك الوقوف فيه ما بين الطلوعين عمداً، ولكن عليه الكفارة.
٦٩. قبوله تحوّل الاجتهاد بتحوّل الزمان والمكان والعرف وأحوال الآدمي لا تحوّل الشريعة؛ لأنّ الزمان ليس موضوعاً للحكم الشرعي، بل يكون ظرفاً له، ولذا بتحوّله لا يتحوّل الحكم. نعم، إنّ تحوّل الزمان والمكان وغيرهما يكون دخيلاً في الواجبات التعبدية في تحوّل الموضوع أو خصوصياته الداخلية والخارجية، ففيه يتحوّل حكمه من طريق الاجتهاد على أساس الأدلة الشرعية بحكم آخر؛ لخروج الحكم الأوّل للموضوع عن تحت دليله ودخوله تحت دليل آخر بسبب تحوّله.
٧٠. عدم إمكان إثبات الحكم بمقتضى قاعدة التسامح في أدلة السنن؛ لعدم تمامية دليلها.
٧١. نظرية خاصة له في الحكم على المرتد، وهي تخالف النظرية المعروفة فيه لاستنباطه من الأدلة شرائط خاصة في حكمه، وهو كون ارتداده على سبيل العداة مع الإسلام لا على أساس الشبهة والاعتقاد.
٧٢. نظرية خاصة له في حكمه على المحارب؛ لاعتباره فيه شرائط خاصة.

١. وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ١١٨.

٧٣. الإشكال في مشروعية الرجم:

أولاً: لعدم تمامية الأدلة من حيث السند.

ثانياً: لوجود معارض بينها.

ثالثاً: لعدم إمكان حصول شرائط هذا الحكم عادةً.

رابعاً: عدم تحقق الشروط لمنفذي هذا الحكم.

٧٤. لا يتعلّق الخمس بما فيه فائدة مملوكة له، كالهبة، والهدية، والجائزة، والمال

الموصى به، والميراث الذي لا يحتسب، ونماء الوقف الخاصّ إذا حصل بنفسه، وأمّا إذا كان باستنماء أعيان آخر في العين الموقوفة فيثبت الخمس فيه.

٧٥. لا يجب الخمس في المهر، وفي عوض الخلع، وفي الدية، وفي الإرث،

وفي الهبة والهدايا.

٧٦. المراد بالمؤونة التي لا يجب فيها الخمس كلّ ما يصرفه في سنته في معاش

نفسه وعياله على النحو اللائق بحاله، أو في صدقاته وزياراته، وهداياهم وجوائزهم المناسبة له، أو في ضيافة أضيافه، أو وفاءً بالحقوق اللازمة له بنذر أو كفارة، أو أداء دين، أو أرش جنائية، أو في تزويج أولاده وختانهم، وكذا في ما يحتاج إليه من منزل وأثاث ومركب، ولكن يشترط فيها أن لا يكون أزيد من شأنه.

٧٧. يحسب من المؤونة رأس المال بمقدار الحاجة لا زائداً عليها؛ لأنّه نراه من

شؤون المؤمن، فلا يجب إخراج خمس رأس المال إذا كان محتاجاً إلى فوائده في مؤونة سنته أو حفظ شؤونه.. وهكذا حكم الآلات المحتاج إليها في كسبه، فكلّ المنافع التي يحصلها من طريق رأس المال والكسب وغيره من الأعمال ويصرفها في شؤونه المادية والمعنوية لا يجب فيها الخمس.

٧٨. لا فرق في مؤونة السنة بين ما يصرف عينه، مثل المأكل والمشروب

ونحوهما، وبين ما ينتفع به مع بقاء عينه، مثل الدار والفرش والأواني ونحوها من الآلات المحتاج إليها، فيجوز استئناؤها إذا اشتراها من الربح وإن بقيت للسنين الآتية.

٧٩. رأس المال إذا كان بمقدار الحاجة يُحسب من المؤنة، فلا يجب الخمس فيه إذا كان محتاجاً إلى فوائده؛ لكونه من مؤنة المؤمن.
٨٠. لا تثبت سيادة شخص إلا بوجود شجرة نسب موثقة من قبل أهل الفن والاختصاص بالنسب وبالشياع الموجود في بلده الأصلي، يعني بلد الآباء والأجداد الذين كانوا ساكنين فيها في القرون والأعصار، لا في غيره، وهو البلد الاتخاذ الثاني والثالث، وبالشياع فيه لا تثبت السيادة.
٨١. يجوز بيع الكحول الذي يستفاد منه في الطب وكثير من الصناعات؛ لعدم كونه من المسكر، بل يكون من السموم، حتى إذا رقت بإضافة ماء عليها وأمكن شربها، ولكن مع ذلك لا يخرجها عن عنوان السم فعلاً، ولا يكون موجباً لدخولها تحت عنوان المسكر في هذا الحال، وتكون طاهرة.
٨٢. يحرم بيع المواد المخدرة واستعمالها، ولكن لا يكون نجساً بل يتدخّن بها أو يستعمل عن طريق التزريق والغرز، فإن فيها سكرًا، وهي موجبة لأنواع الضرر، وقد ورد في الأحاديث الواردة في المجامع الحديثية: «إن الله تبارك وتعالى لم يحرم الخمر لاسمها، وإنما حرمها لعاقبتها»^١، فما كان نتيجته نتيجة الخمر يكون حراماً.
٨٣. يجوز بيع بعض ما لا يقبل التطهير لا ظاهراً ولا باطناً، كالصابون والصبغ والدهن؛ لأن منفعته الغالبة فيها غير مشروطة بالطهارة.
٨٤. يجوز بيع ما يقبل ظاهره التطهير، كالقير النجس والفلترات النجسة عند ذوبانها؛ لعدم كونه مانعاً من الانتفاع به.
٨٥. لا شك في جواز بيع ما يقبل التطهير ظاهراً وباطناً، كالألبسة وغيرها.
٨٦. لا يجوز بيع ما يكون منفعته الغالبة مشروطة بالطهارة، كعصير الفواكه.

١. الكافي، ج ٦، ص ٤١٢؛ التهذيب، ج ٩، ص ١١٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٥، ص ٣٤٢ و٣٤٣.

٨٧. يجوز بيع ما يكون منافعه مشتركة بين المشروط بالطهارة وغيرها، كبيع الأدهان.

٨٨. يجوز بيع أجزاء الميتة مما لا نفس له سائلة وكذا أجزائها التي لا تحلها الحياة؛ لعدم صدق الميتة عليها كالشعر والوبر وشبهها، وتكون محكومة بالطهارة.

٨٩. يجوز بيع الأسماك المحرمة والميتة والطعام النجس وبعض الحيوانات غير المأكولة لمن يستحلّه.

٩٠. لا يجوز بيع الشراب وأمثاله لمن يستحلّه.

٩١. يجوز بيع الدم لتزريقه لمريض يحتاج إليه وأخذ ثمنه مع الصلح عليه، وكذا يجوز زرع كلية كل حيوان حتى الكلب والخنزير في بدن مريض يحتاج إلى ذلك.

٩٢. لا يجوز بيع أرواث وأبوال غير المأكول إلا إذا كانت لهما منفعة محللة مقصودة عند العقلاء، أما أرواث وأبوال الحيوان المأكول فلا مانع من بيعها إذا كانت لها منفعة محللة معتد بها كالتسميد ونحوه.

٩٣. لا يجوز بيع الخنزير عند جميع المسلمين، أما الكلب فإنه على قسمين: الهراش، وغير الهراش. والمراد بالهراش هنا هو الكلب الذي لا ينتفع به منفعة محللة مقصودة، فيكون بيعه حراماً، أما غير الهراش من الكلب فهو على قسمين: صيود، وغير صيود. أما الصيود منه فيجوز بيعه وكذا غيره مما ينتفع به، وهو كلب الماشية والبستان والزرع وحراسة البيوت.

٩٤. يجوز بيع ما نراه من أنواع الكلاب في زماننا من كلاب معلّمة أخرى للأمر التي تكثر الحاجة إليها، وهي على أقسام: منها كلاب الشرطة، ومنها كلاب كشف الأجساد التي تقع تحت البيوت المنخروبة أو المواد الأفيونية، ومنها كلاب الحراسة أو المستخدمة لشراء بعض الأشياء أو غير ذلك. وتلحق هذه الكلاب من حيث الحكم بكلب الصيود، بل لعلّ الحكم فيها بجواز بيعها يكون أسهل من الحكم من كلب الهراش؛ لوجود ملاك الجواز فيها.

٩٥. يجوز بيع ما يكون نجساً وقابلاً للانتفاع به إلا ما ورد المنع عن بيعه بالخصوص؛ لأنّ جواز البيع يتبع الانتفاع، فكلّ ما كان منتفعاً به جاز بيعه.
٩٦. يجوز بيع الأصنام والصليب باعتبار مادّتهما إذا كان لهما مادة يمكن الانتفاع بها.
٩٧. لا يجوز بيع سائر آلات الفساد كالأشرطة والأفلام غير الأخلاقية والمفسدة والأدوية المخدّرة وما لا فائدة له، إلا في صنع المواد المخدّرة والأجهزة الجاسوسية والصور القبيحة والأسلحة الكيماوية.
٩٨. لا يجوز بيع السلاح إلى أعداء الدين في حال حربهم مع المسلمين، أمّا في غير زمان الحرب فلا بدّ من مراعاة مصالح الإسلام والمسلمين ومقتضيات اليوم، والأمر فيه موكول إلى نظر ولي المسلمين.
٩٩. لا يجوز بيع العنب ليُعمل مسكراً؛ لكونه من قبيل الإعانة على الإثم، والمعتبر في صدقها القصد وجعل مقدّمة الحرام تحت يد غيره وكونها قريبة لوقوع المعان عليه.
١٠٠. يجوز معونة الظالمين في غير المحرّمات ما لم يعدّ من أعوانهم.
١٠١. لا يجوز تعلّم وتعليم السحر، وهو ما يعمل من كتابة أو تكلم أو دخنة أو تصوير أو نفث أو عقد ونحو ذلك يوتّر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله، فيؤتّر في إحضاره أو إنامته أو إغمائه أو تحييبه أو تبغيضه، ويلحق بذلك استخدام الملائكة وإحضار الجنّ وتسخيرهم وإحضار الأرواح وتسخيرها وأمثال ذلك.
١٠٢. يحرم إحضار من يضرّه إحضاره من النفوس المحترمة دون غيرهم، ولكن لا بأس بالتنويم المغناطيسي، وهو ليس من السحر ظاهراً، بل قد يستفاد منه في الطبّ اليوم بدلاً من المواد الموجبة لفقد الحسّ والشعور للعمليات الجراحية أو لكشف ما في ضمير الإنسان من أسباب الأمراض الروحية، فيعالجه الطبيب الروحي من طريق حلّ عقده، فهذا كلّه أمر جائز لا حرمة فيه؛ لعدم وجود أركان معنى السحر فيها.
١٠٣. لا يبعد عدم جواز تعلّم وتعليم الشعبة، وهي إراءة غير الواقع واقعاً بسبب

الحركة السريعة، فقد يظهر المشعبد أنه يبذل القرطاس نقوداً ورقية أو بالعكس أو يجعل البيضة في لحظة واحدة فرخاً أو يلقي درهماً إلى السماء لا يعود إليه ثم يخرج من أنف الحاضرين، وليس ذلك إلا لسرعة الحركات بيده وإخفاء السكّة أو النقود الورقية في كمّه مثلاً وإظهارها ببعض الحركات السريعة، ولكن لو صرح المشعوذ بأنه لا يفعل ذلك إلا بخفّة اليد وسرعة الحركات ولم يرد به خديعة يمكن القول فيه بإخراجه عن عنوان السحر.

١٠٤. لا يجوز الاستناد إلى العلامات الخاصّة في إلحاق بعض الناس ببعض وسلب

بعضهم عن بعض [القيافة] على خلاف ما جعله الشارع ميزاناً له من الفراش وعدمه.

١٠٥. لا يجوز الغشّ والتدليس في المعاملة، والغشّ هو ضدّ النصح

والخلوص بمعنى الخدعة والخيانة اللتين هما من عمل الشيطان، ويصدق فيما يلي:

أ- ما إذا شوب جنس بغير جنس، كشوب اللبن بالماء.

ب- شوب الجيّد بالرديء، كما في الحنطة والأرز والفواكه.

ج- جعل الجيّد أعلاه والرديء أسفله.

د- إخفاء العيب الموجود ونحوها وغيرها.

١٠٦. وأمّا ما هو المتعارف في هذا العصر من تزيين الأمتعة بجعلها في غلاف أو

زجاجة و محلّ خاصّ وغير ذلك من وسائل التزيين لا يعدّ غشّاً، ما لم يكن فيه

إراءة الخلاف.

١٠٧. لا يجوز أخذ الأجرة في الواجبات؛ لأنّ كون الشيء الواجب يكون مقهوراً

عليه من قبل الشارع، فيوجب عدّ أكل المال في مقابله أكلاً للمال بالباطل، إلا أن

يكون لبعض الأفراد الواجب المخيّر فيها مزيد كلفة أو خصوصية.

١٠٨. لا يجوز أخذ الأجرة على المحرّمات؛ لأنّه «إذا حرم الله شيئاً حرّم ثمنه»^١،

١. عوالي اللئالي، ج ٢، ص ١١٠ و ٣٢٨، وج ٣، ص ٤٧٢.

وراجع: مسند ابن الجعد، ص ٤٧٩؛ سنن الدارقطني، ج ٣، ص ٧.

أما الصناعات التي يتوقف عليها نظام المجتمع مثل الزراعة والتجارة وأمثالها فإنها بذاتها ليست واجبة، بل بما أنها من مصاديق التعاون الحافظ للنظام، فإذا كان الواجب هو التعاون كان أخذ الأجرة مأخوذاً في مفهومه، فلا تندرج المسألة في أخذ الأجرة على الواجبات.

١٠٩. الاحتكار عبارة عن: حبس السلعة عن البيع^١، وفي الشرع: حبس الطعام وجمعه يترتب به الغلاء مع حاجة المسلمين واضطرارهم وعدم وجود من يبذله قدر كفايتهم [وهو حرام].

١١٠. لا يختصّ حكم تحريم الاحتكار بنوع خاصّ ممّا يحتاجه الناس كالحنطة والشعير والتمر والزبيب كما هو المعروف، ولا يختصّ حكمه بالطعام فقط، بل يعمّ ما يحتاجه الناس من مأكّل وملبس ومشرب وأدوات وغير ذلك.

١١١. حقّ الطبع المعروف في هذه الأيام ليس أمراً شرعياً، فلا يجوز سلب تسلّط الناس على أموالهم بلا تعاقد وتشارط، فمجردّ طبع كتاب والتسجيل فيه بأنّ حقّ الطبع محفوظ لصاحبه لا يوجب شيئاً ولا يعدّ قراراً مع غيره، فجاز لغيره الطبع ولا يجوز لأحد منعه عن ذلك. وكذا ما تعارف من ثبت صنعة لمخترعها ومنع غيره عن التكرير لا أثر له شرعاً، وكذا ما تعارف من حصر التجارة في شيء أو أشياء بمؤسسة أو تجّار ونحوهما لا أثر له شرعاً.

الحوار الواقع بين المؤلّف وبين غيره من الوفود العلميّة

زارت الوفود العلميّة سماحته من داخل البلاد وخارجها، وذلك للبحث عن المسائل المتعلّقة بالأديان والمذاهب الإسلاميّة وحقوق المرأة ومسائل أخرى على المستوى العلمي والديني والمذهبي، من مثل: الأردن، سوريا، لبنان، الحجاز، تونس، المغرب، البحرين، الإمارات المتّحدة، اليمن، العراق، بريطانيا، كندا، السويد،

١. تاج العروس، ج ٦، ص ٣٠٠.

٤٣٦ ----- دُرُوسٌ فِي الْفِقْهِ الْمُقَارَنِ (المدخل)/ الجزء الأول

ألمانيا، النمسا، اليابان، فرنسا، أستراليا، تركيا، الهند، باكستان، كشمير، أفغانستان،
وأذربيجان.

وأما الوفود العلمية التي زارته في بيته من داخل إيران للبحث حول المسائل
الجديدة والموضوعات المستحدثة فكانت من أكثر مدن إيران.

فهرس آثار ومؤلفات سماحة آية الله العظمى الشيخ محمد إبراهيم الجنّاتي

لقد ألف سماحته أكثر من مائة كتاب علمي ورسائل اجتماعية وأخلاقية باللغة
العربية والفارسية، وقد ذكرت أسماؤها في مجلة «ميثاق أمين»، ونحن نقلها منها:

مؤلفات سماحته باللّغة العربية

١. طهارة أهل الكتاب.
٢. مفاد قاعدة الإلزام (في فتوى السيد الحكيم) ذكر المؤلف اشكاله في هذه المسألة على نظرية سيد الحكيم فيها.
٣. كتاب الحجّ، يقع في خمسة أجزاء (٢٥٠٠ صفحة).
٤. كفارات الإحرام.
٥. النفحات العلميّة في أصول فقه الاماميّه (يقع في جزئين).
٦. الفقه المقارن. يقع في عشرة أجزاء و هو دورة كاملة للفقه بعنوان المذاهب الاسلامية من كتاب الطهارة الى آخر كتاب الديّات.
٧. الفقه الإسلامي و أساليبه الإجتهاديّه.
٨. مناسك الحجّ على ضوء المذاهب الإسلاميّة.
٩. مناسك الحجّ على ضوء المذهب الإماميّة.
١٠. رسالة عملية (مجمع المسائل) و يقع في الثلاثة أجزاء و هي تشمل على جميع أبواب المسائل الشرعية.
١١. علوم القرآن على ضوء المذاهب الإسلاميّة.
١٢. الإسلام اقتصادياً و اجتماعياً و قد تُرجم إلى اللغة الفارسيّة (بعنوان توازن ثروت در حكومت اسلامي).
١٣. المُقايسة بين الاقتصاد الاسلامي و الرأس المالي و الاشتراكي و قد تُرجم إلى اللغة الفارسيّة في المشهد الرضا (عليه السلام).
١٤. اليهود قديماً و حديثاً و قد تُرجم إلى اللغة الفارسيّة (بعنوان يهود در زمان گذشته و حال...).

١٥. الطهارة الذاتية لكل إنسان من حيث الجسم من دون فرق فيه بين المسلمين و غيرهم من الكفار، ولكن طهارة الكفار تكون من ناحية الجسم لا من جهة الروح؛ لأنهم من هذه الجهة يكونون نجسين؛ لأنه من المعلوم أن عقائدهم الفاسدة صارت موجبة لكفرهم، وكفرهم يكون من جهة الروح لا من جهة الجسم، فتكون نجاستهم روحية ومعنوية لا جسمية.

١٦. حليّة ذبائح أهل الكتاب لا من غيرهم من المشركين و الملحدين، وأما تركهم البسمة في مقام الذبح فلا يكون موجبا لحرمة الأكل من ذبيحتهم. وأما آية ﴿لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه فسق﴾ فلا تشملهم؛ لاختصاص الحكم في هذه الآية لمن يعتقد بسم الله في وقت الذبح، و لا يشمل من لا يعتقد به.

١٧. جواز التزويج مع المرأة الكتابية لا من غيرها من المشركين و الملحدين.

١٨. حاشية على العروة الوثقى.

١٩. دُرر و أجزاء في مبحث الإجزاء.

٢٠. علوم الحديث على ضوء المذاهب الإسلامية.

٢١. المساجد و أحكامها في التشريع الإسلامي.

٢٢. الفقه المقارن يقع في جزئين و قد تُرجم الى اللغة الأندونزية و يقع في ثلاثة أجزاء.

مؤلفات سماحته باللغة الفارسية

٢٣. تطوّر اجتهاد در حوزه استنباط.

٢٤. مصادر اجتهاد از منظر فقيهان.

٢٥. روشهای کلی استنباط در فقه.

٢٦. أدوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامي.

٢٧. أدوار فقه و کیفیت بیان آن.

٢٨. منابع اجتهادی از نگاه مذاهب اسلامي.

٢٩. سير تطوّر فقه اجتهادی در بستر زمان (دو جلدی).
٣٠. تاریخ تحولات و کیفیت بیان فقه.
٣١. مناسک حجّ از نگاه مذاهب اسلامی.
٣٢. رساله عملیه (توضیح المسائل) که دارای ١١ جلد میباشد که جلد اول آن بصورت پرسش و پاسخ نیست ولی ١٠ جلد آن تحت عنوان (استفتائات) بصورت پرسش و پاسخ میباشد.
٣٣. همبستگی بین ادیان و مذاهب اسلامی.
٣٤. فقه و زمان.
- رسائل علمیه و اخلاقیه و اجتماعی و مذهبیة**
٣٥. حقوق متقابل بین مردمان و حاکمان.
٣٦. آزادی و حقوق بشر.
٣٧. سلسله گفتارها.
٣٨. احکام شهید.
٣٩. أسباب محرومیت زنان از وظایف اجتماعی.
٤٠. ارث زن از ترکه شوهر از منقول و غیر منقول.
٤١. اشکال در مسئله رجم و سنگسار بر اساس مبانی فقه اجتهادی.
٤٢. نظریه طهارت ذاتی برای همه انسانها.
٤٣. حلّیت ذبایح اهل کتاب.
٤٤. جواز وعدم جواز غذا خوردن در سفره ای که شراب در آن باشد. در صورتیکه صاحب سفره مسلمان باشد خوردن غذا در آن جایز نیست و اگر صاحب آن غیر مسلمان باشد اشکال ندارد .
٤٥. تحول اجتهاد با تحول زمان و شرایط آن.

٤٦. موسیقی غنائی از نگاه فقه اجتهادی.
٤٧. هنر و فن از نگاه فقه اجتهادی.
٤٨. حجاب و چگونگی آن از نگاه فقه اجتهادی.
٤٩. مجتهد مطلوب در حکومت اسلامی.
٥٠. نظام آموزش حوزه مطابق شرائط زمان.
٥١. عوامل پیشرفت تربیتی.
٥٢. شرایط مبلغان.
٥٣. تعامل عرف و شرع.
٥٤. رویکردهای اسلامی به آزادی و حقوق بشر.
٥٥. یگانه بودن اصل دین.
٥٦. گفتگوی پیروان ادیان.
٥٧. مسأله تصدی مقام ریاست جمهوری برای زنان بر اساس ادله.
٥٨. تصدی مقام قضاوت برای زنان بر اساس ادله.
٥٩. مسأله تصدی مقام مرجعیت برای زنان بر اساس ادله.
٦٠. شرایط و وظایف مدیران در نظام اسلامی.
٦١. شاعران از نگاه مبانی اسلامی.
٦٢. جایگاه عقل در منابع استنباطی.
٦٣. پوشیدن لباس سیاه از نگاه مبانی اسلامی.
٦٤. مسأله دین و آزادی.
٦٥. عدم تحریف قرآن.
٦٦. حکم قرائت های مختلف.
٦٧. مقصود از وحدت و هماهنگی میان مسلمانان.
٦٨. تقریب بین مذاهب اسلامی.

٦٩. امر به معروف و نهی از منکر.
٧٠. عوامل پیدایش عاشورای حسینی.
٧١. جواز ازدواج با اهل کتاب.
٧٢. مسأله مجسمه سازی.
٧٣. شطرنج و بازی های فکری.
٧٤. برد و باخت در مسابقات اسب سواری و تیر اندازی.
٧٥. مسأله تحدید نسل.
٧٦. مسأله نطفه و تلقیح مصنوعی.
٧٧. مسأله تغییر جنسیت در صورت وجود شرایط.
٧٨. مسأله شبیه سازی.
٧٩. مسأله تقلید از میت.
٨٠. آراء حول مرجعیت دینی.
٨١. پیشینه فقه تطبیقی و پیشگامان آن.
٨٢. تکامل و رکود فقه اجتهادی اهل سنت.
٨٣. جایگاه و مواضع اجتهاد در مبانی فقهی.
٨٤. عدم امکان تعیین اعلم (بین دو مجتهد مطلق) ثبوتاً و اثباتاً و ظاهراً و واقعاً.

مقالات سماحته في المجلات والجرائد والكتب

- كتب سماحته أكثر من سبع مائة مقالة باللغتين العربية والفارسية، نشرتها المجلات والجرائد في إيران وفي غيرها من البلدان الإسلامية وغير الإسلامية، وسنذكرها بالترتيب التالي:
١. في المجلات الفارسية.
 ٢. في المجلات العربية.

٣. في الجرائد الفارسية.

٤. في الجرائد غير الفارسية.

٥. في بعض الكتب.

مقالات سماحته في المجلات الفارسية

كيهان انديشه، كيهان فرهنگي، ميراث جاويدان، ميقات الحج، انديشه حوزه، فرزانه، تبيان، علوم سياسي، ادبستان، كوثر، بيك ياران، نور علم، ماهان، سروش، إيران جوان، إيران فردا، آئينه، آئينه سخن، زائر، دين پژوهان، ميثاق امين، وكاوشى نوين در فقه. نشرت المقالات في بعضها بصورة مسلسلية، وفي بعض آخر منها بصورة غير مسلسلية.

مقالات سماحته في المجلات العربية

العدل، صوت الإسلام، الثقافة الإسلامية، الفكر الإسلامي، التوحيد، رسالة التقريب، الوقف الكويتي، ومجلة الاجتهاد والتجديد اللبنانية.

مقالات سماحته في الجرائد الفارسية

إيران، كيهان، همشهري، جمهوري إسلامي، أبرار، كيهان هوائي، اطلاعات، قدس، رسالت، بعثة الحج، سلام، جهان إسلام، سير وسياحة، صبح امروز، حيات نو، اعتماد ملي.

مقالات سماحته في الجرائد غير الفارسية

المبلغ الرسالي، طهران تايمز، وفي بعض الجرائد الباكستانية، والهندية، والتركية، والبريطانية.

مقالات سماحته في بعض الكتب

كتاب جلوة، الموسيقى الغنائية من وجهة نظر الفقه الاجتهادي، كتاب آراء حول المرجعية الدينيّة، كتاب همايش جمهوريت وانقلاب إسلامي، كتاب همايش چيستی گفتگوی تمدن‌ها.

محاضرات سماحته في المؤتمرات

شملت خطابات ومحاضرات سماحته في المؤتمرات المنعقدة في داخل إيران وخارجها، وبدعوة من المسؤولين عنها.

محاضرات سماحته في المؤتمرات التي عقدت في إيران

١. طهران، مؤتمرات في: جامعات طهران، مؤتمر الوقف، مؤتمر حقوق الإنسان، مؤتمر الجمهوريّة والثورة الإسلاميّة، مؤتمر حول الأديان، مؤتمر حول الحضارة، مؤتمر حقوق المرأة.
٢. قم، إلقاء محاضرات في جامعة قم ومركز محافظتها، وفي المراكز الثقافية، و في مؤسّسة حقوق المرأة في مقرّ المحافظة.
٣. مشهد، إلقاء المحاضرات في الحوزة العلميّة وجامعة فردوسي حول حقوق المرأة.
٤. أصفهان، جامعة العلوم الطّبيّة ومقرّ المحافظة.
٥. رشت، جامعة العلوم الطّبيّة.
٦. بندر أنزلي، جامعة العلوم.
٧. تبريز، مؤتمرات لتكريم الجعفري، والأميني، والطباطبائي.
٨. أهواز، جامعة العلوم (شهيد جمران)، مؤتمر تأثير تحوّل الزمان على الاجتهاد.
٩. جرجان، مؤتمر أسبوع الوحدة الإسلاميّة.
١٠. رامسر، المؤتمر العلمي والثقافي.

١١. نور، مؤتمر الشهيد فضل الله النوري.
١٢. سنندج، مؤتمر الوحدة الإسلامية.
١٣. أرومية، مؤتمر الوحدة الإسلامية.
١٤. زاهدان، مؤتمر الوحدة الإسلامية.
١٥. شيراز، مؤتمر لتكريم العلامة اللغوي الفيروزآبادي.
١٦. تربت جام، مؤتمر حول شخصية فاطمة الزهراء (عليها السلام).

اشترك سماحته في المؤتمرات المنعقدة خارج إيران

١. جامعة بيرمنغهام في بريطانيا، مؤتمر مكانة العقل وأهميته في الكتب المقدسة وكيفية الاستفادة منه. ومما تجدر الإشارة إليه أنه في هذا المؤتمر بعدما أثبت سماحته نظرية البروتستانت في جواز تصدّي المرأة رسمياً للمناصب الإدارية والمعنوية في الكنيسة على أساس الاجتهاد والأدلة، وذلك بخلاف نظرية الكاثوليك الذين يمنعون عن ذلك على أساس أدلتهم، قام رئيس الجلسة البروفسور فرانسيسان يانك والبروفسور وات في وسط الجلسة وقاما بتكريم سماحته وتجليل مقامه، وأراد أحدهما تقبيل يده، ولكنه أبى ذلك تكراً كما أجاب في جلسة أخرى الأسئلة التي تلقاها من بعض الحاضرين.

٢. جامعة إسطنبول، مؤتمر معرفة الشيعة في التاريخ والحاضر. وبعدهما أجاب سماحة الشيخ عمّا نسب إلى الشيعة في البعد الاجتهادي عن طريق الدكتور خيرالدين خرامان وفي البعد المذهبي عن طريق الدكتور إبراهيم جالشقان قاما كلاهما وقالوا بصوت عالٍ: لقد استفدنا كثيراً، وكذلك كان من الحضور الذين قاموا بتكريم الشيخ وتجليله هما رئيس الأوقاف العراقية الذي كان بعثياً، وكذا الدكتور النائب عن دولة الباكستان، حيث قاما في المجلس وأبديا احترامهما لسماحته، ونشر تفصيل ما حدث في المؤتمر في منشور المؤتمر بشكل مفصّل.

٣. جامعة دمشق، مؤتمر الفقه التطبيقي والأساليب الاجتهادية (في اجتماعين)، حيث قال فيه رئيس المؤتمر ورئيس الجامعة الدكتور محمد فاروق عكّام وكذا الدكتور وهبة الزحيلي والدكتور مصطفى البغا في مقالاتهم: إن سماحة الشيخ منقطع النظر في البعد الأخلاقي والعلمي والاجتماعي والديني، ونُشرت مقالاتهم في سوريا وإيران.

٤. مكة المكرمة، مؤتمر التقريب بين المذاهب الإسلامية (في اجتماعين).

٥. المدينة المنورة، مؤتمر الحج.

٦. قماطية في لبنان، مؤتمر البحوث العلميّة حول التضامن بين الأديان والمذاهب الإسلامية. وقد ألقى محاضرة قيمة وقعت مورداً لاستحسان الحاضرين، وذكر: أنه على أساس كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وأوصيائه عليهم السلام يجب نشر المحبة والاحترام والأخلاق الحسنة بين الجميع.

٧. سامراء.

حواراته العلميّة والدينيّة والمذهبيّة

دارت الحوارات المذكورة بين سماحته وبين الوفود التي زارته في مكتبه من البلاد الإسلاميّة وغيرها عن أتباع الأديان والمذاهب الإسلاميّة، حيث أكد على حفظ الوحدة ورعاية الأخوة الإسلامية التي كرّرها الباري تعالى، وذلك على أساس الكتاب والسنة.

فهرس المحتوى

كلمة الأمين العام للمجمع	٥
مقدمة المعهد العالي	٧
مقدمة المحقق	٩
التمهيد	١٥
أولاً: معنى المذهب لغةً واصطلاحاً	٢٤
ثانياً: معنى الفرقة في اللغة والاصطلاح	٢٤
ثالثاً: الفرق بين الفرقة والمذهب	٢٤
رابعاً: عدد المذاهب	٢٥
خامساً: تاريخ نشوء المذاهب	٢٥
سادساً: زمن الاقتصار على المذاهب الأربعة	٢٦
سابعاً: المذاهب المتبعية للمنهج الأخباري والمنهج الأصولي الاجتهادي	٢٧
ثامناً: منهج الشيخ الطوسي ومنهجنا في فقه المذاهب	٢٨
تاسعاً: لا خلاف بين المذاهب في الكتاب والسنة من حيث الأصل والأساس، بل في فهم الدليل في مقام الاستنباط	٢٨
عاشراً: اختلاف فقهاء المذاهب في المصادر الظنية	٣١
اختلاف فقهاء المذاهب في غير الكتاب والسنة	٣٢
حادي عشر: عقد المناقشات الفقهية، وبيان أمر في حق أبي حنيفة	٣٢
ثاني عشر: الاجتهاد وسيلة لا هدف	٣٣
ثالث عشر: تعبير الأحكام وعدمه	٣٣
بيان المسائل المرتبطة بفقه المذاهب الإسلامية	٣٤
١. مذهب الإمامية وسبب شهرة مذهبهم باسم المذهب الجعفري	٣٦
٢. أصول مذهب الإمامية في مقام الاستنباط	٣٨
كتب علماء الإمامية	٣٨
٣. أشهر تلامذة الإمام الصادق (عليه السلام)	٣٨
المسائل التي افترقوا بها عن غيرهم	٣٩

- ٤٠..... ما رواه علماء اهل السنّة عن النبي ﷺ في مدح الشيعة.....
- ٤٠..... أهمّ الكتب الفقهية في مقام الاستنباط عند فقهاء مذهب الإمامية.....
- ٤١..... ٤. مذهب الحنفية.....
- ٤٢..... متابعة تلاميذ أبي حنيفة له في أسلوبه الفقهي.....
- ٤٢..... أساتذة أبي حنيفة.....
- ٤٢..... تشدّد أبي حنيفة في قبول الحديث.....
- ٤٣..... سبب ابتلائه بالسجن.....
- ٤٣..... ٥. أصول مذهب الحنفية في مقام الاستنباط.....
- ٤٣..... ٦. أشهر تلاميذ أبي حنيفة.....
- ٤٤..... أهمّ الكتب الفقهية من وجهة نظر أتباع مذهب الحنفية في مقام الاستنباط.....
- ٤٤..... أشهر فقهاء الحنفية.....
- ٤٦..... الرسائل الفتوائية في مذهب الحنفية.....
- ٤٦..... ٧. مذهب المالكية.....
- ٤٧..... انتشار المذهب المالكي.....
- ٤٧..... سبب نشر مذهب مالك في مصر.....
- ٤٨..... ٨. أصول مذهب المالكية في مقام الاستنباط.....
- ٤٨..... ٩. أشهر تلاميذ مالك.....
- ٥٠..... أشهر أصحاب مالك.....
- ٥٠..... أهمّ الكتب الفقهية في مقام الاستنباط من وجهة نظر أتباع هذا المذهب.....
- ٥٠..... مشاهير فقهاء مذهب المالكية.....
- ٥١..... ١٠. مذهب الشافعية.....
- ٥٢..... مذهب أهالي مصر.....
- ٥٢..... ١١. أصول مذهب الشافعية في مقام الاستنباط.....
- ٥٣..... مذهب الشافعي.....
- ٥٣..... رواة مذهب الشافعي.....
- ٥٤..... ١٢. أشهر تلاميذ الشافعي.....
- ٥٤..... الفقهاء المعروفون في مذهب الشافعية.....
- ٥٥..... ١٣. مذهب الحنبلية.....
- ٥٥..... ١٤. أصول مذهب الحنابلة في مقام الاستنباط.....
- ٥٦..... ١٥. أشهر تلاميذ أحمد بن حنبل.....
- ٥٧..... الفقهاء المعروفون في مذهب الحنبلية.....

٥٧.....	أهمّ المنابع الفقهيّة في مقام الاستنباط من وجهة نظر فقهاء هذا المذهب
٥٧.....	بيان مطلب [حول السلفية]
٥٨.....	أهمّ منابع السلفية في مقام الاستنباط
٥٨.....	١٦. مذهب الزيدية.....
٥٨.....	١٧. أهمّ الكتب الفقهيّة عند هذا المذهب.....
٥٩.....	١٨. أصول مذهب الزيدية في مقام الاستنباط.....
٥٩.....	١٩. مذهب الإباضية.....
٥٩.....	٢٠. أصول مذهب الإباضية في مقام الاستنباط.....
٦٠.....	المذاهب الإسلامية الأخرى في الفقه.....
٦٠.....	٢١. مذهب الظاهرية.....
٦١.....	٢٢. أهمّ كتاب فقهي لهذا المذهب.....
٦١.....	الفقهاء المعروفون في مذهب الظاهرية.....
٦١.....	٢٣. المسائل التي خالف فيها الظاهرية خلفاء أهل السنّة.....
٦١.....	٢٤. مذهب الثوري.....
٦٢.....	٢٥. مذهب الأوزاعي.....
٦٢.....	٢٦. مذهب الشبرمية.....
٦٢.....	٢٧. مذهب الليثية.....
٦٢.....	٢٨. مذهب الراهوية.....
٦٣.....	٢٩. مذهب النخعية.....
٦٣.....	٣٠. مذهب التميمية.....
٦٣.....	٣١. مذهب الطبرية.....
٦٤.....	٣٢. مذهب الجبرية.....
٦٤.....	٣٣. مذهب أبي ثور الكلبي.....
٦٤.....	٣٤. مذهب ابن أبي ليلى.....
٦٥.....	٣٥. مذهب الزهرية.....
٦٥.....	٣٦. مذهب ابن عيّنة.....
٦٥.....	٣٧. مذهب الجرجية.....
٦٥.....	تذنيب: حول الإسماعيلية.....
٦٦.....	٣٨. المصادر الحديثية لفقهاء المذاهب.....
٦٦.....	المصادر الحديثية للإمامية.....
٦٧.....	الإشارة إلى أمر في المقام.....

٦٨.....	المصادر الحديثية لفقهاء أهل السنة.....
٦٩.....	٣٩. مشكلة الجمع بين بعض فتاوى فقهاء المذاهب الإسلامية.....
٦٩.....	٤٠. نقل فتاوى فقهاء المذاهب المعروفة وغيرهم.....
٧٠.....	٤١. كيفية نقل فتاوى فقهاء المذاهب الأربعة.....
٧٠.....	٤٢. تلخيص فتاوى فقهاء المذاهب.....
٧١.....	٤٣. وجوب متابعة الفقهاء في الأحكام الشرعية.....
٧١.....	٤٤. ترتيب أبواب الدروس في أجزاء الكتاب.....
٧٢.....	٤٥. مكان إلقاء الدروس.....
٧٢.....	٤٦. الختام.....
٧٣.....	المقدمة (حول الفقه المقارن)
٧٥.....	١. الفقه في اللغة والاصطلاح.....
٧٧.....	٢. معنى الفقه المقارن لغةً.....
٧٧.....	٣. تعريف الفقه المقارن.....
٧٨.....	الإشارة إلى أمور.....
٧٩.....	الفرق بين الفقه التطبيقي والحقوق التطبيقية.....
٨٠.....	٤. موضوع الفقه المقارن.....
٨٠.....	٥. مجالات الفقه المقارن.....
٨٠.....	٦. عرض أنواع الفقه المقارن.....
٨١.....	٧. فوائد الفقه المقارن.....
٨٢.....	٨. أول من طرح المسائل بنحو مقارن.....
٨٢.....	أول من تصدى لطرح المسائل بنحو مقارن.....
٨٢.....	ما جرى بين الإمام الصادق (عليه السلام) والدوانيني في المجلس.....
٨٣.....	٩. أول من ألف في الفقه المقارن من فقهاء المسلمين.....
٨٤.....	أول من ألف في الفقه المقارن عند الشيعة.....
٨٤.....	التنبيه على أمر.....
٨٥.....	مزايا كتاب «الخلافا».....
٨٦.....	خصائص ومزايا كتاب «منتهى المطلب».....
٨٦.....	أول من ألف في الفقه المقارن عند أهل السنة.....
٨٧.....	التنبيه على أمر.....
٨٧.....	مزايا كتاب «اختلاف الفقهاء».....
٨٨.....	مزايا كتاب «بداية المجتهد».....

- ٩١..... مزايا كتاب «موسوعة الفقه الإسلامى».....
- ٩٢..... مزايا كتاب «الفقه الإسلامى وأدلته».....
- ٩٣..... ١٠. مجالس البحث والمناظرة.....
- ٩٤..... ١١. عدم التعصب فى حضور دروس الفقه المقارن وغيره.....
- ٩٥..... تدريس الفقه بنحو مقارن فى زمان متأخرى المتأخرين.....
- ٩٦..... ١٢. توسعة تدريس الفقه بصورة مقارنة بعد انتصار الثورة الإسلامىة فى إيران.....
- ٩٨..... ١٣. كبار فقهاء المذاهب الإسلامىة.....
- ٩٨..... أشهر فقهاء الشىعة.....
- ١٠٠..... أشهر فقهاء الحنفىة.....
- ١٠١..... أشهر فقهاء الشافعىة.....
- ١٠٣..... أشهر فقهاء المالكىة.....
- ١٠٤..... أشهر فقهاء الحنابلىة.....
- ١٠٥..... أشهر فقهاء الزىدىة.....
- ١٠٥..... أشهر فقهاء الإباضىة.....
- ١٠٥..... أشهر فقهاء الظاهرىة.....
- ١٠٥..... ١٤. تاريخ نشأة المذاهب الإسلامىة.....
- ١٠٥..... أ - عدم وجود المذاهب فى عصر التشريع.....
- ١٠٧..... ب - عدم وجود المذاهب بعنوان مدرسة خاصة فى عصر الصحابة.....
- ١٠٨..... ج - عدم وجود المذاهب فى عصر التابعىن.....
- ١٠٩..... علماء مدرسة الرأى والحديث فى عصر التابعىن.....
- ١١١..... علماء مدرسة الرأى والحديث فى عصر تابعى التابعىن.....
- ١١٢..... د - نشوء المذاهب فى عصر تابعى التابعىن.....
- ١١٣..... بىان الآراء الجرىئة لبعض فقهاء التابعىن.....
- ١١٤..... أتباع مدرسة الرأى.....
- ١١٦..... عنوان الإمام «بديل للمرجع».....
- ١١٦..... نقل كلام السابىس فى كتابه.....
- ١١٧..... الفرق بىن الاجتهاد فى مذهب الإمامىة ومذهب أهل السنة.....
- ١١٧..... ١٥. زمان نشوء نواة وبذور المذاهب الإسلامىة.....
- ١١٩..... ١٦. زمان حصول نتائج البذور للمذاهب.....
- ١١٩..... ١٧. العناصر التى أدت إلى إشاعة المذاهب.....
- ١٢٠..... ١٨. تاريخ حصر المذاهب.....

١٩. العوامل التي صارت موجبة لنشوء المذاهب الإسلامية..... ١٢١
- [استهلال]..... ١٢١
- أنواع المسائل المطروحة في المباني الاجتهادية..... ١٢١
- عدم الخلاف في النوع الأول..... ١٢١
- وقوع الخلاف في النوع الثاني..... ١٢٢
- الأساليب الاجتهادية..... ١٢٣
- الأسلوب الاجتهادي المفيد..... ١٢٣
- الأول: الاجتهاد عند الإمامية**..... ١٢٤
- مشكلة الاجتهاد كانت في عصر تابعي التابعين..... ١٢٤
- وجود علم الأصول مع علم الفقه..... ١٢٥
- الثاني: سدّ باب الاجتهاد**..... ١٢٥
- الاجتهاد ليس تشريعاً ولا تقليداً..... ١٢٦
- مسألة تحوّل الاجتهاد بتحوّل الزمان والمكان وشرائطه..... ١٢٧
- نظر علماء الإمامية فيها..... ١٢٧
- نظر علماء مذاهب أهل السنّة فيها..... ١٢٨
- الإشارة إلى أمر..... ١٢٩
- توسعة المسائل بالأسلوب الاجتهادي المذكور..... ١٣١
- عدم درك أهمّية الاجتهاد بالأسلوب المذكور..... ١٣٢
- تأثير دور الزمان والمكان والظروف في الاجتهاد..... ١٣٢
- الخلاف في المسائل النظرية أمر طبيعي..... ١٣٣
- نماذج خلافية**..... ١٣٣
١. الوضوء وكيفيته..... ١٣٣
٢. الاستطاعة..... ١٣٥
٣. وقت الوقوف بعرفات والمشعر الحرام..... ١٣٥
٤. السعي بين الصفا والمروة..... ١٣٧
٥. رمي الجمرات..... ١٣٧
٦. لمس النساء..... ١٣٧
٧. تيّتة الوضوء..... ١٣٨
٨. الغناء وحكمه..... ١٣٩
- القمار وآلاته..... ١٤٠
١. معنى القمار في الآلات..... ١٤١

٢. حكم اللعب بألات القمار.....١٤١
٣. اللعب بالطاولة.....١٤٢
٤. ورق اللعب.....١٤٢
٥. حكم اللعب بالألات بدون الرهان.....١٤٢
٦. عدم الفرق بين البلاد في حرمة اللعب بألات القمار.....١٤٣
٧. اللعب بغير آلات القمار.....١٤٣
٨. حكم اللعب بالداما والبرجيس.....١٤٣
٩. حكم اللعب بالمينو.....١٤٣
- مسائل متفرقة.....١٤٣
- الخمير.....١٤٤
- الأول: وجه تسمية الخمير به [وحرمته].....١٤٤
- الثاني: التداوي بالخمير.....١٤٥
- الثالث: ما يكون مسكراً بالأصالة.....١٤٥
- الرابع: حكم الكحول الأثيلية.....١٤٥
- الخامس: المرطبات التي تُصنع في بلاد المسلمين.....١٤٥
- السادس: عدم الفرق بين الكحول الصناعية و الطيبة.....١٤٥
- السابع: حكم المائع الذي من شأنه أن يكون مسكراً.....١٤٦
- حكم الفقاع.....١٤٦
- الكحول الأثيلي.....١٤٧
- أنواع المسكرات.....١٤٧
- حكم الكحول.....١٤٨
- مسائل التشريح:.....١٤٩
- الأولى: تشريح جسد الميت.....١٤٩
- الثانية: التشريح أمر مستحدث.....١٤٩
- الثالثة: الشروط المعتمدة في التشريح لغرض التعليم والتعلم.....١٥٠
- حكم الغسل في مسّ بدن الميت.....١٥١
- حكم الترفيع وزراعة الأعضاء.....١٥١
- مسائل الدية وغيرها.....١٥٢
- عدم جواز تشريح بدن الميت.....١٥٣
- زرع الكلية.....١٥٤
- شروط أخذ العضو والزرع.....١٥٤

١٥٥.....	الترقيع الجلدي.....
١٥٥.....	شروط الترقيع الجلدي.....
١٥٥.....	تغيير الجنس.....
١٥٥.....	بيان حكم تغيير جنس الرجل بالمرأة وجنس المرأة بالرجل.....
١٥٦.....	حكم ما لو علم بأنه رجل أو امرأة.....
١٥٦.....	بيان النماذج للمسألة المذكورة.....
١٥٧.....	قضية البنت.....
١٥٧.....	قضية المرأة المتزوجة التي صارت رجلاً.....
١٥٧.....	مسألة الزوجة التي صارت رجلاً.....
١٥٨.....	٩. النكاح وأقسامه.....
١٥٨.....	نقل المسائل الخلافية.....
١٦٠.....	نكاح المتعة.....
١٦٠.....	١٠. الرضاع.....
١٦٢.....	١١. الطلاق.....
١٦٣.....	١٢. الوصية.....
١٦٥.....	١٣. الميراث.....
١٦٦.....	أ - ميراث العصبية.....
١٦٦.....	مراتب الإرث عند الإمامية.....
١٦٨.....	ب - ميراث الزوجة.....
١٦٩.....	ج - العول.....
١٦٩.....	نظر الإمامية في العول.....
١٧٠.....	نظر أهل السنة في العول.....
١٧٠.....	د - إرث المسلم من الكافر.....
١٧١.....	١٤. الحجب.....
١٧٢.....	ينبغي هنا بيان أمر.....
١٧٢.....	١٥. الخمس.....
١٧٣.....	النتيجة.....
	٢٠. عوامل اختلاف الروى بين الفقهاء في مقام استنباط الحكم الشرعي من الأدلة الاجتهادية.....
١٧٣.....	الاجتهادية.....
١٧٧.....	أسباب تعارض الروايات.....
١٧٩.....	كلام الإمام علي عليه السلام في المقام.....

١٨١	٢١. التقريب في المسائل الخلفية
١٨١	عدم كون الاختلاف في المسائل النظرية خطراً
١٨٢	تقريب مصادر الفقه عبر المذاهب
١٨٢	أ - وحدة نظر مذاهب المسلمين في كتاب الله
١٨٣	ب - وحدة نظر المذاهب الإسلامية في سنة الرسول ﷺ
١٨٤	ج - تقريب نظر المذاهب الإسلامية في اعتبار الإجماع
١٨٥	الإشارة إلى أمرين
١٨٥	د - تقريب وجهات النظر في العقل
١٨٦	هـ - تقريب وجهات النظر في القياس
١٨٦	١. قياس منصوص العلة
١٨٨	٢. قياس الأولوية
١٨٨	٣. قياس تنقيح المناط
١٨٩	٤. قياس تخريج المناط
١٩٠	٥. قياس تحقيق المناط
١٩٠	٦. قياس مستنبط العلة
١٩١	٧. قياس التشبيه والتمثيل
١٩٣	و - سبب الخلاف في اعتبار الاستحسان
١٩٣	الفريق الذين لم يجوزوا استخدام الاستحسان
١٩٤	الفريق الذين أجازوا استخدام الاستحسان
١٩٥	ز - سبب الخلاف في المصالح المرسلة
١٩٦	كلام الطوفي بالنسبة إلى المصالح المرسلة
١٩٧	ح - سبب الخلاف في حجية قاعدة الاستصلاح
١٩٨	ط - وحدة المذاهب في فتح الذرائع وسدّها
١٩٨	نظر علماء الإمامية
١٩٩	بيان اختلاف الشيعة في طريق الحكم
٢٠٠	معنى فتح الذرائع وسدّها
٢٠١	ي - التقريب في حجية الاجتهاد
٢٠١	ك - سبب الخلاف في حجية مذهب الصحابي
٢٠٢	ل - أسباب الخلاف في حجية شريعة السلف [شرع من قبلنا]
٢٠٣	م - سبب الخلاف في حجية العرف
٢٠٣	ن - سبب الخلاف في اعتبار السيرة العملية لأهل المدينة [إجماع أهل المدينة]

- س - وحدة الرأي في الاستدلال لدى جميع المذاهب ٢٠٤
- ع - اتفاق الآراء في البراءة الأصلية والاستصحاب ٢٠٤
٢٢. سبب شروعهنا في البحث عن الفقه التطبيقي على ضوء المذاهب الإسلامية ٢٠٥
٢٣. بيان المصادر الاجتهادية للاستنباط وسيرها التاريخي ٢٠٦
- آراء فقهاء الإمامية ٢٠٦
- آراء فقهاء الحنفية ٢٠٦
- آراء فقهاء المالكية ٢٠٦
- آراء فقهاء الشافعية ٢٠٧
- آراء فقهاء الحنبلية ٢٠٧
- آراء فقهاء الظاهرية ٢٠٨
- إيقاظ ٢٠٨
- تحقيق تفصيلي حول المصادر الاستنباطية: ٢٠٩
- القرآن الكريم (المصدر الأول من مصادر الاستنباط)** ٢٠٩
- الآيات المحكمات والمتشابهات ٢١٠
- سنة رسول الله والأئمة والصحابة (المصدر الثاني من مصادر الاستنباط) ٢١٢
- الإجماع (المصدر الثالث من مصادر الاستنباط)** ٢١٣
- العقل (المصدر الرابع من مصادر الاستنباط)** ٢١٥
- فتح باب الاجتهاد ٢١٦
- الاجتهاد ليس تشريعاً ٢١٦
- القياس (المصدر الخامس من مصادر الاستنباط)** ٢١٧
١. تعريف القياس لغةً ٢١٧
٢. تعريف القياس اصطلاحاً ٢١٨
٣. أول من اختار القياس بعنوان مصدر استنباط ٢١٩
٤. عوامل اعتبار القياس بعنوان مصدر استنباطياً ٢٢٠
٥. عناصر القياس ٢٢١
٦. شرائط المقيس عليه ٢٢١
٧. شرائط المقيس ٢٢٢
٨. تعريف العلة ٢٢٢
٩. شرائط علة القياس ٢٢٢
١٠. تقسيم الاجتهاد في العلة ٢٢٣
١١. أقسام القياس ٢٢٤

٢٢٤.....	١٢. اختلاف آراء الفقهاء [في حجية القياس]
٢٢٤.....	نظر الإمامية
٢٢٥.....	نظر الحنفية
٢٢٥.....	نظر الشافعية والمالكية
٢٢٥.....	نظر الحنبلية
٢٢٥.....	نظر الظاهرية
٢٢٥.....	١٣. أدلة اعتبار القياس
٢٢٦.....	الدليل الأول لاعتبار القياس
٢٢٨.....	الدليل الثاني لاعتبار القياس
٢٢٩.....	ما جاء في الأصول العامة للفقهاء المقارن
٢٢٩.....	بيان مناقشة الحكيم
٢٣٠.....	بيان الآية الثانية على اعتبار القياس
٢٣١.....	بيان الآية الثالثة على اعتبار القياس
٢٣١.....	بيان الآية الرابعة على اعتبار القياس
٢٣٢.....	بيان الآية الخامسة على اعتبار القياس
٢٣٢.....	بيان إشكال الاستدلال بالآيات المذكورة
٢٣٣.....	بيان الآية السادسة على اعتبار القياس
٢٣٣.....	مناقشة الاستدلال بالآية المذكورة
٢٣٤.....	الدليل الثالث على اعتبار القياس
٢٣٥.....	بيان مناقشة الاستدلال بالرواية
٢٣٦.....	الرواية الثانية
٢٣٦.....	الرواية الثالثة
٢٣٧.....	الرواية الرابعة
٢٣٧.....	بيان المناقشة في الروايات المذكورة
٢٣٨.....	بيان إشكال الاستدلال بالرواية الخامسة على اعتبار القياس
٢٣٩.....	بيان إشكال الاستدلال بالرواية السادسة على اعتبار القياس
٢٣٩.....	عدم عمل الإمامية بقياس التشبيه
٢٣٩.....	توضيح وشرح العناوين
٢٤١.....	العرف (المصدر السادس من مصادر الاستنباط)
٢٤١.....	١. تعريف العرف
٢٤٢.....	بيان مناقشة التعاريف المذكورة

- ٢٤٣..... ٢. الفرق بين العرف والإجماع.....
- ٢٤٣..... ٣. عناصر العرف.....
- ٢٤٤..... ٤. أقسام العرف.....
- ٢٤٤..... (١) العرف العام والعرف الخاص.....
- ٢٤٥..... (٢) العرف العملي والقولي.....
- ٢٤٥..... (٣) العرف الصحيح والعرف الفاسد.....
- ٢٤٦..... ٥. أنواع العرف.....
- ٢٤٦..... ٦. مجالات العرف.....
- ٢٤٧..... ٧. اعتبار العرف من وجهة نظر أهل العالم.....
- ٢٤٧..... ٨. أدلة اعتبار العرف.....
- ٢٥١..... **الاستحسان (المصدر السابع من مصادر الاستنباط)**.....
- ٢٥١..... ١. معنى الاستحسان في اللغة.....
- ٢٥٢..... ٢. معنى الاستحسان في الاصطلاح.....
- ٢٥٤..... بيان مناقشة التعاريف المذكورة.....
- ٢٥٤..... ٣. زمان اعتبار الاستحسان بعنوانه مصدراً للتشريع.....
- ٢٥٥..... ٤. شرائط اعتبار الاستحسان.....
- ٢٥٦..... ٥. أقسام الاستحسان.....
- ٢٥٦..... ٦. اعتبار الاستحسان من وجهة نظر فقهاء الإسلام.....
- ٢٥٦..... نظر الإمامية.....
- ٢٥٧..... ينبغي هنا التنبيه على أمور:
- ٢٥٧..... **أولاً:** بيان مناشئ الاختلاف بين الدليلين اللفظيين
- ٢٥٧..... (١) التزاحم
- ٢٥٨..... (٢) التعارض.....
- ٢٥٩..... مرجحات باب التعارض.....
- ٢٥٩..... **ثانياً:** بيان منشأ الاختلاف بين الدليلين غير اللفظيين.....
- ٢٥٩..... **ثالثاً:** بيان منشأ الاختلاف بين الأدلة اللفظية وغيرها.....
- ٢٥٩..... مناقشة كلام المحقق القمي في اعتبار الاستحسان.....
- ٢٦٠..... نظر الشافعية.....
- ٢٦١..... عدم تمامية دليل الشافعي.....
- ٢٦١..... نظر الظاهرية.....
- ٢٦٢..... نظر المالكية في الاستحسان.....

٢٦٢.....	نظر الحنبلية حول الاستحسان.....
٢٦٣.....	٧. أدلة القائلين باعتبار الاستحسان بعنوانه مصدراً استنباطياً.....
٢٦٣.....	الدليل الأول: الآيات.....
٢٦٣.....	الآية الأولى.....
٢٦٤.....	الآية الثانية.....
٢٦٤.....	الآية الثالثة.....
٢٦٥.....	الآية الرابعة.....
٢٦٥.....	الدليل الثاني: الروايات.....
٢٦٦.....	الدليل الثالث: الإجماع.....
٢٦٦.....	الدليل الرابع: العقل.....
٢٦٧.....	المصالح المرسلة (المصدر الثامن من مصادر الاستنباط).....
٢٦٧.....	١. معنى المصلحة في اللغة.....
٢٦٨.....	٢. معنى المصلحة في الاصطلاح.....
٢٦٩.....	٣. معنى المرسلة.....
٢٧٠.....	٤. زمان اعتبار المصالح المرسلة بعنوانها مصدراً للاستنباط.....
٢٧٠.....	زمان اعتبار المصالح المرسلة بالمعنيين المذكورين.....
٢٧٠.....	٥. أول من استخدم المصالح المرسلة في مقام الاستنباط.....
٢٧١.....	٦. أقسام المصالح المرسلة.....
٢٧٢.....	٧. اعتبار المصالح المرسلة من وجهة نظر فقهاء المذاهب.....
٢٧٢.....	نظر فقهاء الإمامية.....
٢٧٣.....	نظر فقهاء الشافعية.....
٢٧٣.....	نظر فقهاء الحنفية.....
٢٧٣.....	نظر فقهاء الظاهرية.....
٢٧٤.....	نظر فقهاء المالكية.....
٢٧٤.....	نظر علماء الحنبلية.....
٢٧٥.....	٨. أدلة اعتبار المصالح المرسلة.....
٢٧٧.....	الاستصلاح (المصدر التاسع من مصادر الاستنباط).....
٢٧٧.....	الاستصلاح لغةً.....
٢٧٧.....	الاستصلاح اصطلاحاً.....
٢٧٨.....	الاستصلاح من وجهة نظر الفقهاء.....
٢٧٨.....	نظر فقهاء الإمامية.....

- ٢٧٨..... نظر فقهاء الشافعية.....
- ٢٧٩..... نظر فقهاء الحنفية.....
- ٢٧٩..... نظر فقهاء المالكية.....
- ٢٧٩..... نظر فقهاء الحنبلية.....
- ٢٧٩..... شرائط اعتبار الاستصلاح.....
- ٢٨٠..... الفرق بين الاستصلاح وبين القياس من حيث المورد.....
- ٢٨٠..... الفرق بين الاستصلاح وبين الاستحسان.....
- ٢٨٠..... الفرق بين الاستصلاح وبين المصالح المرسلة.....
- ٢٨١..... **مذهب الصحابي (المصدر العاشر من مصادر الاستنباط)**.....
- ٢٨١..... الصحابي لغةً واصطلاحاً.....
- ٢٨٢..... تعريف مذهب الصحابي.....
- ٢٨٢..... زمان نشوء مذهب الصحابي بعنوانه مصدراً للاستنباط.....
- ٢٨٣..... شرائط العمل على طبق مذهب الصحابي.....
- ٢٨٣..... أوّل من ذكر مذهب الصحابي بعنوانه مصدراً استنباطياً.....
- ٢٨٣..... الخلاف بين علماء المذاهب في عدّ مذهب الصحابي بعنوانه مصدراً استنباطياً.....
- ٢٨٣..... نظر فقهاء الإمامية.....
- ٢٨٣..... نظر فقهاء الحنفية.....
- ٢٨٤..... نظر فقهاء الشافعية.....
- ٢٨٤..... أدلة القائلين باعتبار مذهب الصحابي في مقام الاستنباط.....
- ٢٨٥..... مناقشة الغزالي [وغيره] في الروايات.....
- ٢٨٦..... **سدّ الذرائع وفتح الذرائع (المصدر الحادي عشر من مصادر الاستنباط)**.....
- ٢٨٦..... معنى السدّ والفتح والذريعة لغةً.....
- ٢٨٦..... معنى سدّ الذرائع وفتح الذرائع اصطلاحاً.....
- ٢٨٧..... زمان نشوء سدّ الذرائع وفتح الذرائع.....
- ٢٨٧..... اعتبار سدّ الذرائع وفتح الذرائع من وجهة فقهاء المذاهب الإسلامية.....
- ٢٨٩..... **شريعة السلف [شرع من قبلنا] (المصدر الثاني عشر من مصادر الاستنباط)**.....
- ٢٨٩..... شريعة السلف اصطلاحاً.....
- ٢٨٩..... اعتبار شريعة السلف بعنوانها مصدراً للاستنباط.....
- ٢٩٠..... أدلة اعتبار شريعة السلف بعنوانها مصدراً الاستنباطياً.....
- ٢٩١..... أدلة النافين لشريعة السلف بعنوانها مصدراً الاستنباطياً.....

السيرة العملية لأهل المدينة [عمل أهل المدينة] (المصدر الثالث عشر من مصادر

٢٩٢ (الاستنباط)
٢٩٢ السيرة لغةً واصطلاحاً
٢٩٢ الفرق بين العرف والسيرة بنظر فقهاء المذاهب
٢٩٤ (المصدر الرابع عشر من مصادر الاستنباط)
٢٩٤ أنواع الاستدلال ومعانيها
٢٩٥ ينبغي هنا بيان أمور
٢٩٦ الخلاف في اعتبار الاستدلال بعنوانه مصدراً استنباطياً
٢٩٦ موارد الاستقراء
٢٩٧ كما ينبغي هنا الإشارة إلى أمر
٢٩٨ (المصدر الخامس عشر من مصادر الاستنباط)
٢٩٨ استهلال
٢٩٨ أقسام الاستصحاب بنظر الشهيد الأول
٢٩٩ ينبغي التنبيه على أمور
٢٩٩ الأول: اعتبار الاستصحاب
٣٠٠ الثاني: الخلاف في موارد إجراء الاستصحاب
٣٠٠ الثالث: أركان الاستصحاب
٣٠١ الرابع: تعيين مرتبة الأدلة الفقهية
٣٠١ الخامس: أدلة حجية الاستصحاب
٣٠٢ (المصدر السادس عشر من مصادر الاستنباط)
٣٠٢ استهلال
٣٠٢ ينبغي التنبيه على أمور
٣٠٤ ٢٤. الأساليب الاجتهادية التي رآها الفقه الإسلامي في طول التاريخ
٣٠٦ نقطة أساسية
٣٠٦ دراسة الأساليب الاجتهادية:
٣٠٦ الأسلوب الاجتهادي الأول
٣٠٧ الأسلوب الاجتهادي الثاني
٣٠٨ عوامل ظهور الأسلوب المذكور
٣٠٨ الأسلوب الاجتهادي الثالث
٣٠٩ الأسلوب الاجتهادي الرابع
٣١٠ الأسلوب الاجتهادي الخامس

٣١٠.....	الأُسْلُوبُ الاجتهادي السادس.....
٣١٠.....	الأُسْلُوبُ الاجتهادي السابع.....
٣١١.....	الأُسْلُوبُ الاجتهادي الثامن.....
٣١٢.....	ما يجب رعايته في الاجتهاد
٣١٥.....	منشأ ظهور الأُسْلُوبُ الاجتهادي الثامن.....
٣١٦.....	نتائج هذا الأُسْلُوبُ.....
٣١٦.....	نظرة إلى الإشكالات المثارة حول هذا الموضوع
٣١٦.....	تنويه
٣١٧.....	موانع الفقه الاجتهادي من استخدام أسلوبه المطلوب
٣٢٠.....	النتائج المفيدة للأُسْلُوبُ الاجتهادي الجديد
٣٢١.....	أقسام الاجتهاد في العلة:
٣٢١.....	١. تحقيق المناط
٣٢٢.....	٢. تنقيح المناط
٣٢٢.....	٣. تخريج المناط
٣٢٣.....	٤. مستنبط العلة
٣٢٣.....	طرق الدليل الشرعي:
٣٢٣.....	١. طريق «تنبيه الخطاب»
٣٢٣.....	٢. طريق «دليل الخطاب»
٣٢٤.....	٣. طريق «لحن الخطاب»
٣٢٤.....	٤. طريق «فحوى الخطاب»
٣٢٥.....	٢٥. دور الزمان والمكان والعرف والأحوال في تحوّل الاجتهاد.....
٣٢٥.....	مراعاة النبي ﷺ لشرائط الزمان و المكان والعرف والأحوال
٣٢٥.....	النموذج الأول
٣٢٥.....	النموذج الثاني
٣٢٥.....	النموذج الثالث.....
٣٢٦.....	النموذج الرابع.....
٣٢٦.....	الإشارة إلى بعض النقاط في المقام
٣٢٧.....	تناسب إعجاز الأنبياء مع الزمان وشرائطه
٣٢٨.....	الفرق بين الساحر و صاحب المعجزة
٣٣٠.....	دور الزمان في الأحكام الحكوميّة.....
٣٣١.....	دور المكان في تحوّل الاجتهاد

٣٣١	النموذج الأول.....
٣٣٢	النموذج الثاني.....
٣٣٢	دور العرف في تحوّل الاجتهاد.....
٣٣٣	رواية الإمام علي <small>عليه السلام</small> في المقام.....
٣٣٣	دور الأحوال في تحوّل الاجتهاد.....
٣٣٥	٢٦. المسائل المتعلقة بالتقريب بين المذاهب الإسلامية
٣٣٥	أ- المقصود من التقريب.....
٣٣٥	ب- زمان طرح مسألة التقريب.....
٣٣٦	ج- أهمية مسألة التقريب.....
٣٣٦	د- المؤسسون للتقريب.....
٣٣٦	من علماء الشيعة.....
٣٣٧	من علماء أهل السنة.....
٣٣٧	هـ- أهمّ عناصر ومباني التقريب وأسسها:.....
٣٣٧	العنصر الأول للتقريب.....
٣٣٧	في علم الكلام.....
٣٣٩	في علم التفسير.....
٣٣٩	في علم الفقه.....
٣٤٠	في باب الإرث.....
٣٤١	في علم الأصول.....
٣٤٢	في علم الحديث.....
٣٤٢	إيراد بعض الكلمات في المقام.....
٣٤٢	كلام السيّد عبدالحسين شرف الدين.....
٣٤٣	كلام أبي حنيفة.....
٣٤٣	كلام مالك بن أنس.....
٣٤٥	مقال الشافعي.....
٣٤٥	كلام أحمد بن حنبل.....
٣٤٦	عدم ادّعاء علماء المذاهب وجوب المتابعة عن مذهب معيّن.....
٣٤٧	نظر أئمّة المذاهب بالنسبة إلى الإمام الصادق <small>عليه السلام</small>
٣٤٧	نظر أبي حنيفة.....
٣٤٨	نظر مالك بن أنس.....
٣٤٩	كلام الشافعي بالنسبة إلى علي بن الحسين <small>عليه السلام</small>

٣٤٩.....	سيرة السلف.....
٣٥٠.....	العنصر الثاني للتقريب.....
٣٥٠.....	أشعار الشافعي.....
٣٥١.....	العنصر الثالث للتقريب.....
٣٥٢.....	العنصر الرابع للتقريب.....
٣٥٢.....	العنصر الخامس للتقريب.....
٣٥٣.....	العنصر السادس للتقريب.....
٣٥٣.....	كلام الشيخ شلتوت في هذا المجال.....
٣٥٤.....	قصة الشيخ محمّد جواد مغنبة مع الشيخ محمود شلتوت.....
٣٥٥.....	العنصر السابع للتقريب.....
٣٥٦.....	العنصر الثامن للتقريب.....
٣٥٧.....	العنصر التاسع للتقريب.....
٣٥٧.....	العنصر العاشر للتقريب.....
٣٥٧.....	العنصر الحادي عشر للتقريب.....
٣٥٨.....	العنصر الثاني عشر للتقريب.....
٣٥٩.....	العنصر الثالث عشر للتقريب.....
٣٥٩.....	العنصر الرابع عشر للتقريب.....
٣٥٩.....	العنصر الخامس عشر للتقريب.....
٣٦٠.....	و- ثمرات التقريب وفوائده.....
٣٦١.....	ز- عوامل نجاح التقريب.....
٣٦٤.....	التعصبات الكريهة.....
٣٦٤.....	٢٧. أسباب التفرّق.....
٣٦٤.....	مكيدة أعداء الإسلام.....
٣٦٥.....	نماذج من بروتوكالات بني صهيون.....
٣٦٥.....	المسلمون من أبناء دين واحد.....
٣٦٥.....	الوحدة واجب إلهي.....
٣٦٦.....	الجهل بمبادئ الدين.....
٣٦٦.....	شيوع التحجّر والتعصب.....
٣٦٦.....	كلام العلامة شلتوت.....
٣٦٦.....	الفتوى التاريخية لشلّتوت.....
٣٦٨.....	سؤال وجواب.....

٣٦٨ الأثار السيئة للتعصب
٣٦٨ عدم التوجه بما تقتضيه شروط الزمان
٣٦٩ الأحاديث المجعولة
٣٦٩ أحاديث الغلاة والنواصب وتبعاتها
٣٦٩ نشر الكتب المتضمنة للكذب
٣٦٩ خبث السرائر
٣٧٠ تسلط أعداء الإسلام في البلاد
٣٧٢ الاعتقاد بمطابقة ما يفهم من الأدلة للواقع
٣٧٢ كلام أبي حنيفة
٣٧٢ كلام مالك
٣٧٣ كلام الشافعي
٣٧٣ كلام أحمد بن حنبل
٣٧٤ رفع الخلاف بين اليهود والنصارى
٣٧٥ المسلمون بأمس الحاجة إلى وحدة الصف
٣٧٦ مراعاة الوحدة على جميع المسلمين
٣٧٧ ما يجب على المسلمين مراعاته
٣٧٧ وسيلة الخلاف
٣٧٨ مسألة الخلافة
٣٧٨ اتخاذ مسألة الخلافة وسيلة للنزاع
٣٧٩ الخلاف في مسألة طهارة الأرجل
٣٨٠ ٢٨. أهمية الوحدة
٣٨١ أهمية الوحدة في المباني
٣٨١ أهمية الوحدة في كتاب الله
٣٨١ سيرة النبي ﷺ على تقوية الوحدة
٣٨٢ أهمية الوحدة في سنة رسول الله ﷺ
٣٨٣ تأكيد أئمة مذهب الإمامية على حفظ الوحدة
٣٨٤ إظهار ولاء أئمة أهل السنة لأئمة أهل البيت ﷺ
٣٨٤ اعتراف علماء أهل السنة بأفقهية أهل البيت ﷺ
٣٨٥ تأكيد علماء المذاهب الإسلامية على حفظ الوحدة
٣٨٥ منع الإسلام عما يوجب الخلاف والتفرقة
٣٨٦ ٢٩. المقصود من الوحدة

- ٣٨٧..... **٣٠. المقصود من التقريب**
- ٣٨٨..... الاختلاف في المسائل النظرية أمر طبيعي
- ٣٨٨..... شروط تحقّق اجتماع مفيد
- ٣٨٩..... حكم أتباع الأديان
- ٣٨٩..... الآيات الدالّة على عدم الفرق بين بني آدم
- ٣٩٠..... سنّة رسول الله وأوصيائه عدم الفرق بين بني آدم
- ٣٩١..... ما أَرادَه الإسلام من أتباع الأديان
- ٣٩٢..... العوامل المانعة
- ٣٩٣..... أصول دين الله
- ٣٩٣..... فروع دين الله
- ٣٩٤..... لزوم الاعتقاد بنبوّة جميع الأنبياء
- ٣٩٦..... الفرق بين شرائع الأنبياء
- ٣٩٦..... أقسام الكفّار
- ٣٩٧..... الطهارة الذاتية للكفّار
- ٣٩٧..... المراد من النجس في الآية
- ٣٩٨..... المراد من الشرك في الآية
- ٣٩٨..... مسائل الكافر
- ٣٩٩..... طهارة أواني الكفّار
- ٣٩٩..... استعمال ما اتُّخذ من جلود نجس العين
- ٣٩٩..... تطهير الملابس في محلّات الغسل والتجفيف
- ٤٠٠..... حكم الكافر إذا ادّعى الإسلام
- ٤٠١..... حكم ما إذا أسلم زوج الكافرة
- ٤٠١..... مسائل المرتدّ
- ٤٠٢..... أقسام المرتدّ
- ٤٠٢..... حكم المرتدّ
- ٤٠٣..... حقّ المرتدّ
- ٤٠٣..... ولد المرتدّ المَلّي
- ٤٠٣..... **٣١. خطاب عامّ للمسلمين**
- ٤٠٥..... حكم العمل في مطاعم غير المسلمين من وجهة نظر فقهاء المذاهب الإسلامية
- ٤٠٥..... مسألة المصافحة مع المرأة الأجنبية
- ٤٠٦..... أموال غير المسلمين من وجهة نظر فقهاء المذاهب الإسلامية

٤٠٧.....	رعاية القوانين في بلاد غير المسلمين من وجهة نظر فقهاء المذاهب الإسلامية.....
٤٠٧.....	دخول غير المسلمين في مساجدهم من وجهة نظر فقهاء المذاهب الإسلامية.....
٤٠٨.....	العلاقات الاجتماعية من وجهة نظر فقهاء المذاهب الإسلامية.....
٤٠٩.....	اللجوء إلى البلاد الأوروبية والغربية للمسلم من وجهة نظر فقهاء المذاهب الإسلامية.....
٤١٠.....	التزوّج مع المرأة غير المسلمة من وجهة نظر فقهاء المذاهب الإسلامية.....
٤١١.....	٣٢. ختام المقدّمة.....
٤١٣.....	نبذة من حياة المؤلّف.....
	أهمّية علم الفقه الإسلامي ومكانة البحوث الفقهيّة الاجتهاديّة من وجهة نظر فقهاء المذاهب الإسلامية.....
٤١٥.....	الإسلامية.....
٤١٧.....	تأليفاته في الفقه.....
٤١٨.....	سفره إلى إيران و تدريسه في الحوزة العلميّة.....
٤١٩.....	أول من تصدّى لتدريس الفقه وعلوم القرآن والحديث التطبيقي.....
٤١٩.....	الإشارة إلى أمور.....
٤١٩.....	أجوبته عن المسائل الجديدة.....
٤٢٠.....	آراؤه وفتاواه الجديدة.....
٤٢١.....	أ - مسائل التقليد.....
٤٢٢.....	ب - تعميم الحكم.....
٤٢٢.....	ج - تحديد الحكم.....
٤٢٣.....	د - عناوين الجواز.....
٤٢٣.....	هـ - الموسيقى.....
٤٢٤.....	و - علامة بلوغ البنت.....
٤٢٥.....	ز - يأس المرأة [وغيره].....
٤٢٦.....	ح - مسألة تصدّي المناصب للمرأة [وغيرها].....
٤٢٧.....	ط - مسائل الكفّار [وغيرها].....
٤٢٨.....	ي - مسائل اللعب بالآلات القمار.....
٤٢٨.....	ك - مسائل متفرّقة.....
٤٣٥.....	الحوار الواقع بين المؤلّف وبين غيره من الوفود العلميّة.....
٤٣٦.....	فهرس آثار ومؤلّفات سماحة آية الله العظمى الشيخ محمّد إبراهيم الجنّاتي.....
٤٣٧.....	مؤلّفات سماحته باللّغة العربيّة.....
٤٤١.....	مقالات سماحته في المجلّات والجرائد والكتب.....
٤٤٢.....	مقالات سماحته في المجلّات الفارسيّة.....

٤٦٨ ----- دُرُوسٌ فِي الْفِقْهِ الْمُقَارَنِ (المدخل)/ الجزء الأول

٤٤٢.....	مقالات سماحته في المجالات العربية.....
٤٤٢.....	مقالات سماحته في الجرائد غير الفارسية.....
٤٤٣.....	مقالات سماحته في بعض الكتب.....
٤٤٣.....	محاضرات سماحته في المؤتمرات.....
٤٤٣.....	محاضرات سماحته في المؤتمرات التي عقدت في إيران.....
٤٤٤.....	اشترك سماحته في المؤتمرات المنعقدة خارج إيران.....
٤٤٥.....	حواراته العلميّة والدينيّة والمذهبيّة.....
٤٤٧.....	فهرس المحتوى