



بسم الله الرحمن الرحيم



دورة

"بين الفقه والشريعة"

يحاضر فيها الأستاذ الدكتور

**محمد كمال الدين إمام**

أستاذ ورئيس قسم الشريعة - كلية الحقوق - جامعة الإسكندرية

في الفترة من

١/٨/١٤٣٢هـ - ٢٧/٨/١٤٣٢هـ

الموافق

٢/٧/٢٠١١م - ٢٨/٧/٢٠١١م

بقاعة رواق المعرفة - مركز الدراسات المعرفية

## المحاضرة الرابعة

عصر التقليد وفيه مرحلتان

مرحلة التدوين، ومرحلة التقنين

يلقيها أ. د. مُحَمَّد كمال الدين إمام

أستاذ الشريعة- كلية الحقوق- جامعة الإسكندرية

الأربعاء ١٢ من شعبان ١٤٣٢

الموافق ١٣ / ٧ / ٢٠١١ م

أ. د. مُحَمَّد كمال الدين إمام/

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على رسول الله نستكمل محاضراتنا المنهجية حول عصور التشريع الإسلامي، مركز الدراسات المرفية مشكور وفر لكم مادة علمية تستطيعون من خلالها أن تتحاوروا مع هذا الطرح الذي ربما يبدو جديدًا في تناول تاريخ التشريع وحركة العقل الإسلامي عبر العصور المختلفة. في المحاضرات الماضية تناولنا العصريين الأولين عصر التأسيس بمرحلتيه، وعصر الازدهار بمرحلتيه أيضًا.

نتحدث الآن عن العصر الثالث من عصور العقل الإسلامي، أو من عصور التشريع الإسلامي، أو من عصور التفكير الفقهي الإسلامي - سمه ما شئت - ولكن هذا العصر هو العصر الطويل الممتلئ فنحن عرضنا لعصر الازدهار بأهم ملامحه، وعرضنا قبله لعصر التأسيس أيضًا بأهم قسماته ولامحه ونعرض لعصر التقليد.

### عصر التقليد:

لا نقصد بكلمة التقليد هنا هو إتباع قول الغير بغير حجة -التقليد بالمعنى الأصولي- كما هو الحال ما بين المفتي والمستفتي، فالمستفتي يسأل والمفتي يجيبه ومذهبه مذهب مفتيه لأنه مقلد لا مذهب له أو لأنه لا يستطيع أن يستنبط الأحكام الشرعية. لا نقصد هذا المعنى الذي هو معنى من معاني التقليد في أصول التراث الإسلامي وإنما نعني بالتقليد شيئاً آخر وهو التفكير في ضوء أصول المذاهب بمعنى أن العالم والفقهاء قد يبلغ درجة من الاجتهاد لا نظير لها ولكنه لا يجتهد منطلقاً بفكره فقط وإنما يعمل في إطار مذهبي معين فالإمام ابن القاسم على سبيل المثال

يجتهد ويرجح ولكن في إطار المذهب المالكي، وكذلك القاضي عياض، وكذلك شهاب الدين القرافي، وكذلك الإمام الشاطبي هم جميعاً أعلام ومجتهدون ويشار إليهم بالبنان في مجال التفكير الفقهيّ العالي المستوى ولكنهم يأخذون بمذهب إمامهم أصولاً وقد يختلفون معه في الفروع. قد يختلفون معه في الفروع في مسائل نص عليها فهم يختلفون معه اختلافاً ليس دليل وبرهان كما يقولون وإنما اختلاف عصرٍ وأوان وليس اختلاف دليل وبرهان لأنهم هم في مجال الأدلة يتعاملون مع الأدلة التي رتبها واستقر عليها إمام المذهب ولكنهم يختلفون معه اختلاف عصرٍ وأوان لأنه في بعض الأحيان قد تجدّ أمور وقد أشرنا إلى أن قدامى الأحناف لا يرون أخذ الأجرة على تعليم القرآن ثم جاء المتأخرون من علماء الأحناف ونصوا على أنه لا بد أن تأخذ هذه الأجرة على تعليم القرآن وأنها مباحة وأنها من الأمور المستحبة أيضاً لأنّ فيها حفاظ على النص القرآنيّ أن يظل كما هو محفوظ في السطور يظل أيضاً محفوظاً في الصدور وإلا لو تطوع هؤلاء الناس من أجل تعليم القرآن فمن أين يأكلون ومن أين يشربون ومن أين يراعوا بيوتهم وأولادهم إلى غير ذلك؟ وبالتالي كانت هذه هي التغيير الذي نسميه تغيير عصر وأوان وليس تغيير دليل وبرهان.

نفس الشيء بالنسبة للمذهب الشافعيّ فقد وجدنا أيضاً فقهاء كبار نشئوا في ظل المذهب الشافعيّ من أمثال الإمام المواردي وحجة الإسلام الإمام الغزالي وقبلهما الإمام الجويني وقبلهما والد الإمام الجويني الإمام أبي عبد الله الجويني وغير ذلك من كبار فقهاء الشافعيّة ومع ذلك كانوا لا يجتهدون بعيداً عن المذهب وهنا ثارت مسألة أشار إليها الإمام النووي وأشار إلى بعض الأحناف وهي قد يأتي المجتهد في داخل المذهب برأيٍ مخالف لرأي إمام المذهب فكان هناك خلاف بين الأصوليين هل يعد ذلك من رأي المذهب؟ الأحناف أجابوا نعم يُعد من رأي المذهب والآراء التي خالف فيها أبو يوسف وخالف فيها أبو محمد خالفوا فيها الإمام أبي حنيفة

تعد آراء وأقوال في مذهب أبي حنيفة، الإمام النووي وموقف الشافعية يرى أنه إذا كانت الآراء تخالف أصول الشافعي أو تناقض رأياً جزئياً للشافعي فلا تعد من المذهب لأن الإمام لم يقل بها وربما كان في هذا المجال رأي الأحناف أكثر رجحاناً لأن رأي الأحناف يوسع من إطار المذهب ولا يجعل مؤسس المذهب فقط هو الذي يتحكم في المذهب وإنما يجعل الذي يتحكم في المذهب أصول المذهب التي استقر عليها الإمام واستقر عليها تلاميذه فإذا ما اختلف العصر والأوان والجغرافياً والتاريخ واستدعى الأمر ظهور آراء جديدة قد تخالف وقد تأتي بأشياء لم تُعرض أمام إمام المذهب لأن المشكلة لم تكن في حياته ولا في زمنه معروضة ولكنها عرضت في أزمنة أخرى وتعرض لها فقهاء المذهب فاعتبروا ذلك جزءاً من آراء المذهب وليس بعيداً عن المذهب طالما أن صاحبه قام بتخريجه واستنباطه على أصول المذهب وكذلك الأمر عند الأحناف والحنابلة فسواء عبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل أو أخذنا بآراء أبي يعلى الفراء أو أخذنا بآراء ابن الجوزي الحنبلي أو آراء ابن عقيل الحنبلي حتى نصل إلى المتأخرين من الحنابلة كل هؤلاء إنما كانوا ومعهم ابن تيمية ومعهم ابن القيم الجوزية كانوا أعلام في مجال الاجتهاد ولكنهم كانوا يجتهدون في إطار المذهب ولذلك قلنا أن من ملامح هذه المراحل أن عصر التقليد نفسه إلى مرحلتين:

- مرحلة تدوين المذاهب (مرحلة التدوين)

- مرحلة تقنين المذاهب (مرحلة التقنين)

عصر التقليد من ملامحه الأساسية التي برزت هو اكتمال المذاهب الفقهية وهذا الاكتمال أدى إلى وجه إيجابي لها وهو أن العلماء جاءوا يكتبون في المذهب ويدونون فيه ويرصدون آرائه ويحققونه فروعاً وأصولاً الأمر الذي أدى إلى أن نتعرف على المذهب بشخصيته، بعلمه، بأشخاصه الذين أثروا في هذا المذهب وهذه مسألة علمية دقيقة وأدت إلى أن نستفيد خاصة بعد أن تحولت من كتابات صغيرة إلى موسوعات لكن

في نفس الوقت كان لها وجه سلبيّ وهو ذلك الصراع ما بين أتباع المذهب الواحد أو أتباع المذاهب المختلفة فكل منهم يناصر مذهبه وكل منهم ينتصر لإمامه وفي بعض الأحيان قد يصل هذا الأمر إلى درجة من التعصب غير مقبولة كما أشرنا سابقاً إلى أن بعض المذاهب رأت أن الخلاف في المذهب وكأنه خلاف في الدين وخلاف في الهوية يمنع من الترابط الأسرة فلا يتزوج حنفيّ شافعيّة أو في بعض الأحيان يصل الأمر إلى تكفير المخالف ومن هنا كان هذا هوّ الوجه السلبيّ. ولكن الوجه الإيجابيّ هوّ الأكثر إشراقاً وهو أنّه بدأ تدوين المذاهب أصولاً وفروعاً وبدأت تظهر موسوعات فقهية كبيرة ولذلك وجدنا في عصر التدوين أن الاهتمام كان كبيراً بإنشاء العلوم الفقهية الداخلية لأنّ مجرد أن تقوم بعملية الانتصار للمذهب فأنت تحرر أصول المذهب فيظهر ما نسميه علم أصول الفقه المقارن تبدأ في تحرير الموسوعات الفقهية والوصول إلى الجزئيات وحصرها لوضعها في قواعد عامة فيبدأ ما نسميه علم القواعد الفقهية في الظهور والنمو ولذلك الآن الذين يقومون بإعداد معلّمة للقواعد الفقهية ماذا يفعلون؟ يستخرجون هذه القواعد من هذه الموسوعات من كتاب المغني لابن قدامة أو "كتاب المبسوط" أو "كتاب النوادر والزيادات" لابن القصار أو غير ذلك من الكتابات الفقهية الكبيرة يقومون باستخراج القواعد الفقهية وحتى الكتب الأولى مثل "كتاب الأم للإمام" الشافعيّ لأنّ هذه الكتب نتيجة التدوين بدأت تضبط آراء المذاهب على ضوء قاعدة كلية تجمع فيها الجزئيات والتفاصيل لأنّ القاعدة الكلية هي عبارة عن حكم كليّ ينطبق إما على أغلب جزئياته أو على كل جزئياته حسب الميدان فإذا كنا في مجال الأصول فلا يوجد فيها استثناءات وإنما تنطبق على كل الجزئيات، وإذا كنا في مجال الفروع والفقه فقد توجد استثناءات للقاعدة والاستثناء هنا ينبغي تحريره فحينما نقول أن هناك استثناء للقاعدة ليس معنى ذلك أن الاستثناء أصبح قاعدة وإنما الاستثناء دخل في قاعدة أخرى أي ما خرج من قاعدة لم يبق استثناء على هذه القاعدة وحسب

وإنما دخل في قاعدة أخرى قد تكون قاعدة ضرورة وقد تكون قاعدة كلية أخرى وقد تكون قاعدة جزئية أخرى حتى لا يتقلت الفقه من الجزئيات ولذلك الإمام القرافي يسمي علم القواعد الفقهية بأنه: أصول الفقه على الحقيقة لأن من استطاع أن يستوعب هذه الكليات ويحفظ هذه القواعد استغنى عن حفظ التفاصيل الجزئية والموسوعات الكلية بمجرد أن تصادفه نازلة أو حادثة أو قضية يستخرج لها ببساطة شديدة في ضوء هذه القواعد الكلية الأحكام المناسبة لها.

والقواعد الفقهية ليست كثيرة في حصرها فأكثر الذين حصروها ففي مجلة الأحكام العدلية لا تزيد عن ٩٩ قاعدة في أكبر كتاب للقواعد الفقهية قديم وهو كتاب الإمام المنقري المالكي كتابه في قواعد الفقه به حوالي ١٢٠٠ أو ١٣٠٠ قاعدة فقهية. الذين كتبوا في القواعد الفقهية من المعاصرين وخطوا القواعد الفقهية بالضوابط بغيرها مثل موسوعة العلامة محمد صديق الجرنبي وهو أحد الإخوة في المملكة العربية السعودية أصدر موسوعة فقهية في اثني عشر مجلد عدد القواعد الفقهية التي فيها أيضاً محصور قد لا يتجاوز ٢٠٠٠ أو ٣٠٠٠ قاعدة إذن هذه القواعد محصورة بينما الأحوال الإنسانية التي تحتاج إلى أحكام غير محصورة ونستطيع من خلال هذه القواعد أن نضبط هذه التفاصيل والجزئيات وبالتالي إذن عملية التدوين أنشأت علوم فقد أنشأت علم أصول الفقه المقارن، أنشأت علم القواعد الفقهية، أنشأت علم الخلاف وهو الذي أصبح بعد ذلك يسمى علم الفقه المقارن لأنه أصبح هناك مذاهب فقهية مستقرة لها أعلام ولها أتباع مناطق جغرافية يسود فيها المذهب المالكي، ومناطق جغرافية يسود فيها المذهب الحنفي، ومناطق جغرافية يسود فيها المذهب الحنبلي صراع بين هؤلاء الفقهاء فأصبح الانتصار للمذهب هو الذي أنشأ علم الخلاف لأن كل أصحاب مذهب لهم رأي يقدمون هذا الرأي بدليله وينتصرون له بأدلة من القرآن والسنة والإجماع ويناقشون أدلة الآخرين فأصبح هناك في هذا المعترك من

الآراء في هذه الصراعات بين آراء المذاهب المختلفة ما أنشأ ما يسمى علم الخلاف وضوابطه وعلم الخلاف على نوعين حتى يكون الأمر واضحاً لحضراتكم وأنتم طلبية دراسات عليا هناك نوعين من الخلاف هذا العلم الذي نشأ في عصر التدوين أو في مرحلة التدوين من عصر التقليد هناك نوعين من علم الخلاف:

- **هناك علم الخلاف العالي** هذا بتعبير الفقهاء القدامى الذين قرءوا في علم الخلاف فنحن قليلا ما نقرأ في علم الخلاف فنحن نقرأ فيما نسميه كتب الخلاف لكن لا نقرأ في علم الخلاف ففي كتب الخلاف نقرأ مثلا "الأوسط لابن المنذر"، نقرأ مثلا "كتاب المغني لابن قدامة" ونرى الخلافات الفقهية بين المذاهب لكن لا نقرأ في علم الخلاف أي في ضوابط العلم والكتب المحررة فيه والقواعد التي تضبط هذا العلم كثيرا لا نقرأ في هذا المجال والفقهاء القدامى قسموا هذا العلم إلى مجالين: علم الخلاف العالي وهو علم الخلاف الذي ينشأ ما بين المذاهب الفقهية المختلفة حيث ينتصر أصحاب كل مذهب لقواعد إمامهم وليس فقط لقواعد إمامهم ولآراء إمامهم الجزئية في مواجهة أصول الإمام الآخر وأيضا مسائله الجزئية فترتب على هذا أن حدث علم الخلاف وهو من العلوم التي أسست لما نسميه في فقه القانون الفقه المقارن والقانون المقارن والدراسات الموثقة هذا علم الخلاف العالي ومن علم الخلاف العالي الآن ما هو جديد وهو المقارنة بين الفقه الإسلامي ككل والقوانين الوضعية هذا أيضا داخل من علم الخلاف العالي.

- **ثم علم الخلاف النازل** وهذا مصطلحهم هم وليس مصطلحي أي علم الخلاف بين أئمة المذاهب بعضهم البعض فأنت قد تجد حتى في بداية المذهب تجد رأي لأبي حنيفة يؤيده فيه الإمام أبو يوسف ويختلف معه فيه الإمام محمد بن الحسن أو



يختلف معه فيه ظفر أو يختلف معه فيه الحسن بن زياد وهم كلهم من تلاميذ المذهب ومن مؤسسيه اضرب لكم مثلاً: شرط التأقيت الذي يصحب عقد الزواج عند أبو يوسف ومحمد وأبو حنيفة يبطل عقد الزواج ويصبح عقد الزواج الذي صحبه شرط التأقيت عقد باطل لأنه أصبح عقد متعة كما يرى الفقهاء الأوائل من الاحناف، يأتي ظفر ويقول يبطل الشرط ويصح العقد وهو رأي مخالف تماماً فهو يجعل البطلان يرتد على الشرط ولا يرتد على العقد فيصح العقد ويبطل الشرط ويقول هذا الشرط وهو شرط التأقيت باطل والعقد عقد دائم وليس عقداً باطلاً هذا ما نسميه علم الخلاف النازل أي الذي يكون بين آراء المذهب الواحد، عندما يتسع المجال لكي يكون خلافاً بين المذهب الإمامي والمذهب الشافعي وهذا نجده كثيراً في كتاب "الخلاف" لشيخ الطائفة الطوسي وهو من فقهاء الشيعة الإمامية تجد دائماً ما يذكر الخلاف بينه وبين الشافعية لأنه كان شافعي قديم حتى إن الإمام السبكي في طبقات الشافعية جعله وترجم له على أنه من أئمة الشافعية وهو من فقهاء الشيعة الإمامية المشهورين فهم يسمونه شيخ الطائفة في الأصول والفروع له كتاب "العدة في أصول الفقه" وله كتب في الفقه الإمامي من بينها مثلاً كتابه "المبسوط في فقه الإمامية" ومن بينها أيضاً كتابه المشهور الذي هو في علم الخلاف يسمى "كتاب الخلاف عند الشيعة الإمامية" كتاب مليء وهو من فقهاء القرن الخامس الهجري فالإمام الطوسي عاصر الإمام الماوردي وعاصر الإمام الغزالي. لكن في عصر التقليد أيضاً الذي هو العمل في إطار المذهب وليس الأخذ بقول الغير بدون حجة كما يُعرف التقليد عند الأصوليين.

ففي هذه الفترة وهي فترة التدوين بدأت تستقر المذاهب، بدأت تُدون الآراء بدأت حتى إلى جوار هذا يظهر ليس فقط مجرد تدوين المذهب لأنّ هذه المرحلة مرت بثلاث مراحل بداخلها:

١. كتابة المذاهب أنفسها وهذا أمر مهم.

٢. تعليم المذاهب نفسها.

٣. المقارنة بين المذاهب نفسها.

فقد نشأت ثلاث مجالات كل هذه المجالات إنّما انبثقت في عصر التدوين وكان لها دور بالغ الأهمية في استقرار المذاهب، وفي التعرف عليها، وضبط قواعدها، وبيان أصولها، وتحرير مسائلها، وفي إبراز قضاياها كل هذا تم في هذا العصر الذي يمتد من القرن الثالث الهجري أو من أواخر القرن الثالث الهجري إلى يوم الناس هذا فلا زلنا في عصر التدوين وكثير من الفقهاء الآن أيضًا يكتبون ويدونون سواء بتلخيص المدونات القديمة أو بشرح بعض الكتب المختصرة القديمة ويزيدون عليها أو بإضافة الاجتهادات الجديدة إلى الكتب القديمة فلازلنا في عصر التقليد في مرحلة التدوين.

هذه المرحلة شملت جميع المذاهب ولذلك نجد أن الكتب الأصولية الفقهية المعتمدة ظهرت في هذه الفترة وهي فترة عصر التدوين نجد عند الأحناف على سبيل المثال كتاب "بدائع الصنائع" للكساني كتاب "المبسوط" حتى نصل إلى المتأخرين "في حاشية ابن عابدين" وكلها كتب مهمة موجودة وكتاب "التجريد" للقدوري كل هذه كتابات مهمة جدًا تحفظ لنا متون وآراء وفقه الإمام أبي حنيفة وتلاميذه لأنّ بعض هذه الكتب مثل "المبسوط" هو شرح للكتب الستة للإمام مُحَمَّد بن الْحَسَن الشيباني التي تسمى كتب "ظاهر الرواية" أي كتب الآراء الراجحة عند الأحناف لأنّ هناك كتب تسمى ظاهر الرواية وهناك النوادر والزيادات، النوادر والزيادات هذه لا تشمل الآراء الراجحة عند الأحناف وإنّما ما يشمل

الآراء الراجحة للأحناف هي كتب ظاهر الرواية عند الإمام مُحَمَّد بن الحَسَن الشيباني وله النوادر والزيادات والكسيانيات كلها كتب ليست معتمدة عند الأحناف لأنها ليست كتب ظاهر الرواية وإنما كتب ظاهر الرواية هي كتابه المسمى على سبيل المثال الأصل كتابه "شرح السير الكبير"، "شرح السير الصغير"، "الفقه الأكبر" كل هذه الكتابات الأساسية للإمام مُحَمَّد بن الحَسَن الشيباني مدون المذهب الحنفي.

نفس الشيء عند المالكية وجدنا كتب كبيرة عند المالكية مثل النوادر ففي هذه الفترة -وأنا اعلم أن المذكرة بين أيديكم فلا أريد أن استغرق في التفاصيل- حدث انفراد بتدوين الفقه لأنه في المرحلة الأولى في عصر المذاهب الفقهية في أولها وفي عصر المدارس الفقهية أيضاً كان هناك يدون الفقه مختلطاً بالحديث هكذا ترى في موطأ مالك في القرن الثاني الهجري حتى وصلنا أيضاً إلى مصنفات "مصنف ابن أبي شيبة"، و"مصنف عبد الرزاق" نجد هذه المصنفات وكذلك كتاب الإمام مالك "الموطأ" تضم إلى جوار حديث رسول الله ﷺ أقوال الصحابة وفتاوى التابعين إذن هي تضم ليس الحديث فقط كما حدث بعد ذلك في الصحاح صحيح الإمام البخاري أو في صحيح الإمام مسلم وإنما اختلطت في المرحلة الأولى في التدوين الأول وليس معنى ذلك التدوين أي الكتابة أيضاً وإنما التدوين يعني عكوف كل أهل مذهب على تدوين آراء المذهب أصولاً وفروعاً بتفاصيله وجزئياته وكتباته لكن كتابة المذاهب بدأت مبكراً حتى في عصر الرسول كان هناك صحيفة عبد الله بن عمرو بن العاص، ومسائل ابن أبي الأزرق، وكان بعض الصحابة يكتبون أحاديث رسول الله ﷺ لكن هذه كانت كتابة شخصية بينما عصر التدوين انتقل فيه الفقه الإسلامي من مرحلة الشفوية المرحلة التي كان الناس فيها يحفظون ويتكلمون من ذاكرتهم ومن حفظهم وبين مرحلة الكتابة والتدوين الذي أصبح سمة هذا العصر وأصبح كل مذهب له مدوناته ولذلك وجدنا كما أشرنا إلى مدونات في المذهب الحنفي نشير إلى مدونات في المذهب

المالكيّ نجد أنه بعيداً عن المدونة وبعيداً عن الأُسدية وبعيداً عن مدونة سحنون نجد إضافةً إلى هذا كتب بدأت تظهر مثل البيان والتحصيل لابن رشد الجد، النوادر والزيادات لابن القصار، كتب الباقلاني سواء في الفقه أو في أصول الفقه فله كتب في الفقه كثيرة وفي الأصول له "التقريب والإرشاد" وهكذا إلى أن نصل إلى الإمام القرافي وكتابه في "الذخيرة" إلى أن نصل إلى الإمام الشاطبي وكتابه في "الموافقات" إلى يوم الناس هذا والناس يكتبون ويدونون فقه مالك.

أيضاً في المذهب الشافعيّ نجد إضافةً إلى كتاب "الأم" للإمام الشافعيّ بدأت تظهر كتابات على مذهب الإمام الشافعيّ ومن بينها كتابات مثل "الحاوي" للإمام الماوردي، "الوسيط" للإمام الغزالي، "نهاية المطلب في دراية المذهب" وقد نشره شيخنا العلامة عبد العظيم الديب رحمة الله عليه في اثنتين وعشرين مجلد وهو يعد من كتب الفقه الأصيلة جداً وأنا أذكر أن الرجل منذ ثلاثين عاماً وهو يجمع مخطوطاته وخصص غرفة له في منزله بمدينة نصر لتروا كيف العلماء حينما يريدون أن ينصرفوا إلى شيء د. عبد العظيم الديب كان متخصص في الإمام الجويني ورسالته في الدكتوراه في دار العلوم عن "الإمام الجويني: فقهه ومذهبه" ثم كتب ترجمة جيدة للإمام الجويني ثم نشر للإمام الجويني كتاب "البرهان في أصول الفقه" ونشر للإمام الجويني كتاب "الغياث" ونشر للإمام الجويني كتاب "الدرة المضيئة في الخلاف ما بين الأحناف والشافعيّة"، ثم ظل ثلاثين عاماً وأنا شهدته بعيني رأسي وكنت أذهب إلى بيته في مدينة نصر في أيام أجازته لأنه ظل يعمل فترة طويلة في قطر أستاذ ورئيس قسم الشريعة مع أستاذنا الشيخ القرضاوي في قطر فظل يجمع المخطوطات وظل ثلاثين عاماً يحقق هذا الكتاب وكان يتمنى أن يصدر قبل وفاته والحمد لله أن الكتاب صدر بمجلداته الأكثر من عشرين مجلد بتحقيقه وهذا الكتاب تحفة فتجد فيه القواعد الفقهيّة والمقاصد والأحكام الفقه الإسلاميّ مرتبة ترتيباً عجباً وهو كتاب "نهاية المطلب في دراية

المذهب" للإمام الجويني -إمام الحرمين- وهذا على الفقه الشافعي وإن كان يقارن فيه بين الآراء المختلفة.

هذا هوَ عصر التدوين تدوين هذه الموسوعات الكبيرة ونجد الإمام الشافعيّ أيضًا تلاميذه ليسوا المباشرين وإنما تلاميذه في المذهب دونوا كثيرًا من كتبه حتى نصل إلى الرافعي في "الوجيز"، وإلى النووي في "شرح المجموع" كل هذه الكتابات شافعية ثم نجد أيضًا أن المكتبة الإسلامية لم تكن قاصرة في تحقيق كتابات الإمام أحمد بن حنبل بالإضافة إلى مسائل أحمد بن حنبل لابنه بالإضافة إلى كتاب أحمد بن حنبل المعروف الذي هوَ في السنة النبوية الشريفة نجد أن تلاميذه كتبوا كتابات مفصلة في الفقه الإسلامي فنجد الإمام ابن قدامة له كتاب "المغني" كما تعلمون وهو عدد مجلداته ضخمة وكبيرة في الفقه الحنبلي وأيضًا في الفقه المقارن وقبل الإمام ابن قدامة نجد الإمام ابن الجوزي وقد كتب في التفسير والأصول والفقه الحنبلي ونجد أيضًا كتاب الإمام البهوتي الذي هوَ "منتهى الإرادات وشرحها" كل هذه الكتابات نجدها في موسوعة لدى الفقه حتى في الخلاف نجد أيضًا للمرداوي كتاب "الخلاف في فقه الحنابلة" وهو أكثر من اثني عشر مجلدًا إذن نحن أمام تراث فقهي كبير ولذلك سمينا هذه الفترة عصر التدوين، وطبعًا كان بها ملامح لعصر التقنين وظهر فيها ما يسمى تخصيص القضاء ولكن ليس تخصيص القضاء بنصوص قانونية كما في عصر التقنين وإنما تخصيص القضاء بمذهب منذ عصر الخليفة هارون الرشيد عندما ولي الإمام أبو يوسف لكي يكون قاضي قضاة الدولة العباسية الأولى كان الإمام أبو يوسف يُعين القضاة على مذهبه مما أدى إلى تخصيص القضاء بالمذهب، ثم ظهرت بعض الدول مثل الدولة الفاطمية التي أسست الأزهر الشريف أيضًا كان القضاء فيها على مذهب الشيعة الإمامية أو على مذهب الدولة الفاطمية. ثم بعد ذلك وجدنا الدولة العثمانية ألزمت كل الولايات التابعة لها بأن تكون على مذهب الأحناف لكن هذا كان تقييدًا بمذهب وليس تقنينًا

لأحكام ولذلك كان القاضي في هذه المرحلة عليه ألا يقضي إلا بمذهب الأحناف، وإذا كان في الدولة الفاطمية فعليه ألا يقضي إلا بمذهب الفاطميين، وإذا كان في الدولة الرستمية على سبيل المثال في المغرب العربي لا يقضي إلا بالمذهب الإباضي لأن الدولة الرستمية كما تعلمون في المغرب العربي كانت دولة إباضية ولم تكن دولة لا عباسية ولا شيعية وإنما دولة إباضية وظلت فترة طويلة هذه الدولة الإباضية في المغرب العربي منذ أسسها عبد الرحمن بن رستم وطبعاً لها فقهاؤها وفي مقدمتهم مسلم بن أبي عبيدة الذي هو من مؤسسي المذهب الإباضي في البصرة.

وهذا التخصيص للقضاء بالمذهب وبالأشخاص كان تمهيداً طبيعياً لظهور المرحلة التالية وهي مرحلة تقنين المذاهب، وتقنين المذاهب لا يقوم على الالتزام بمذهب وإنما الإلزام بقانون أي يستنبط من الشريعة الإسلامية سواء في إطار المذهب أو في إطار الشريعة ككل مواد قانونية تصدر بعد ذلك من الخليفة أو من ولي الأمر أو من المؤسسات التشريعية في حياتنا المعاصرة وتُصبح هذه ملزمة بحيث لا يستطيع القاضي أن يحكم إلا بمقتضى هذه القوانين. طبعاً حصلت مرحلة عندما جُمعت فتاوى الفقهاء الأحناف فيما نسميه "الفتاوى الهندية" أصبح القضاة يلتزمون بها بناءً على أمر السلطان ولكنها لم تكن قانوناً بالفعل أول ما نستطيع أن نقول إنه قانون حقيقي جلس الفقهاء على استمداده من الشريعة الإسلامية ليصدر كقانون كان "مجلة الأحكام العدلية" التي صدرت عن الدولة العثمانية وكانت في فترة نسميها فترة التنظيمات وكان هناك صراع بين اتجاهات الحداثة واتجاهات التماسك في داخل الدولة العثمانية فانتصرت المؤسسة الإسلامية الأصلية لتقنين المذهب الحنفي وإصدار قانون مستمد من الشريعة الإسلامية وليس قانوناً مستورداً كقانون نابليون أو غيره ونشأت "مجلة الأحكام العدلية" وصدرت بلجنة كان بها عدد كبير من فقهاء الدولة العثمانية وأصبحت هذه المجلة هي القانون المدني الذي يحكم

العلاقات ما بين الأفراد في البيوع والشراء والتجارة وغيرها على امتداد ساحة الدولة العثمانية إلا بعض الدول حتى دول البلقان التي كانت خاضعة للدولة العثمانية كانت تطبق "مجلة الأحكام العدلية" حتى بعد يوغوسلافيا الشيوعية كان المسلمين هناك لا يحتاجون إلى القانون اليوغسلافي وإنما يحتكمون إلى "مجلة الأحكام العدلية" ولا تزال في فلسطين إلى الآن تطبق "مجلة الأحكام العدلية" إلى جوار القانون الإسرائيلي على المسلمين أي أن هذه المجلة كان لها تأثير كبير لكنها لم تكن مطبقة في مصر لأن مصر في عصر "محمّد علي" حصلت على استقلال تشريعي من الدولة العثمانية وهذا الاستقلال منع من تطبيق "مجلة الأحكام العدلية" على مصر لأنها أصبحت صحيح أنها إحدى ولايات الدولة العثمانية ويعين الأمير فيها أو الحاكم بقرار أو فرمان من السلطان العثماني لكنها لم تكن خاضعة تشريعياً للدولة العثمانية وهذا هو الذي جعل أن مصر غير العراق وسوريا وغير حتى اليمن في التاريخ التشريعي الخاص بها لأنها لم تكن خاضعة لمجلة الأحكام العدلية ولم تكن تدرس "مجلة الأحكام العدلية" في كليات الحقوق في مصر أو في كلية الحقوق السلطانية بينما كانت هي القانون المدني كان هناك أستاذ اسمه أستاذ المجلة وكلمة المجلة هنا كلمة تركية تعني قانون عندما نقول مجلة الأحكام العدلية أي القانون المدني العثماني فكلمة مجلة تعني قانون في اللغة التركية القديمة ولذلك كان هناك أستاذ اسمه أستاذ المجلة في كل كليات الحقوق في العراق وفي سوريا وفي القسطنطينية وفي لبنان كل هذه المناطق فيها أستاذ للمجلة وعندنا شروح لهؤلاء الأساتذة حتى العلامة عبد الرزاق السنهوري عندما ذهب سنة ١٩٣٦ إلى العراق كان يدرس مجلة الأحكام العدلية كان أستاذاً لمجلة الأحكام العدلية أي القانون المدني العثماني أو العراقي الذي كان يُدرس في كلية الحقوق.

طبعاً في مصر هذه تسمى محاولات تقنين للشرعية رسمية أي صدرت من دول كما حدث بعد ذلك في تجربة لتقنين أحكام القانون

المدنيّ في الكويت و صدر القانون المدنيّ الكويتي أحكام القانون المدنيّ الأردني كما صدر من خلال العلامة مصطفى الزرقا في الأردن وفي محاولات في دولة الإمارات العربيّة المتحدة و صدر قانون مدنيّ إماراتي مستمد من الشريعة الإسلاميّة لكن البدايات كانت في مصر في مثل ذلك الوقت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بدأت محاولات غير رسمية التي تمثلت في أمرين:

أولاً: في كتابات قدري باشا التي هي كتابه في "مرشد الحيران" و كتابه في "أحكام الوقف" و كتابه في "الأحوال الشخصية" هذه كانت تقنين للأحكام الشرعيّة على المذهب الحنفيّ ليحكم بها القضاة لكنها لم تصدر من هيئة تشريعيّة ولذلك نسميها دائماً محاولات غير رسمية على الرغم من أن القضاة أصبحوا يلجئون إليها وأصبحت كليه الحقوق في مصر بدلاً من أن تدرس مجلة الأحكام العدلية وتشرحها تشرح مرشد الحيران وتشرح كتاب الوقف والأحوال الشخصية ومن راجع كتب "الشيخ زيد الإبياني" الذي كان استاذاً لي في كليه الحقوق السلطانية منذ أواخر القرن التاسع عشر أي سنة ١٨٩٠م تقريباً إلى سنة ١٩٢٠م بعد أن توفي أو ١٩٢٣م كانت مؤلفات زيد الإبياني قائمة على كتب "قدري باشا" فالأصل الذي يشرحه هي كتابات قدري باشا، كذلك أيضاً "الشيخ أحمد إبراهيم" كل كتاباته كتابه في الأحوال الشخصية و كتابه في المعاملات و كتابه في الوقف هو شرح لكتب قدري باشا، كتب "الشيخ أحمد أبو الفتح" شرح لكتب قدري باشا، كتب المرافعات للشيخ عبد الحكيم محمد شرح أيضاً للمرافعات الشرعيّة كما جاءت في كتابات قدري باشا لكنها كانت كتب اعتمدها القضاء وسكنت عنها الدولة وأصبحت مجالاً للدراسة في كليه الحقوق بعيداً عن أن تصدر من هيئة تشريعيّة لأنه كان في ذلك الوقت الدولة المصريّة أخذت القانون المدنيّ الفرنسي وطبقته منذ عصر إسماعيل باشا الذي يسمى عصر الإصلاح التشريعيّ وهو عصر الخراب التشريعيّ أو الإفساد التشريعيّ لكن حينما ندرسه نقول عصر الإصلاح



التشريعيّ لم يكن فيه إصلاح لأنه منذ أن صدر هذا القانون أساتذة القانون قبل أساتذة الشريعة قالوا إن القوانين لا يمكن أن تستنبت في بيئة ثم تصدر إلى بيئة أخرى هي ليست مصنوعات جلدية وليست تليفزيون وليست سيارة وليست طائرة وإنما القانون تعبيرٌ عن هوية الشعب وثقافته وحضارته وعقيدته وبالتالي الذي يرجع إلى كتابات أساتذة القانون منذ أواخر القرن التاسع عشر يجد هجومًا عنيفًا على المشرع المصريّ لأنه نقل قانونًا لا عاداته هي عادات مصريّة ولا أحكامه تتواءم مع العقيدة المصريّة ولا ثقافته تتواءم وتتوافق مع الثقافة المصريّة ولذلك كان محل انتقاد وهذا ما جعل أن هناك اتجاه ظهر في كليّات الحقوق في هذه الفترة للمقارنة بين القانون والشريعة فمن يرجع لكتب القانونيين من ١٩١٦م إلى أواخر الثلاثينيات يجد جميع الكتب التي صدرت في جميع فروع القانون في التجاريّ، الجنائيّ والمرافعات وحتى الدوليّ العام يجد كل هذه الكتب تقارن أحكامها بالشريعة الإسلاميّة وليس مثل أساتذة الحقوق في زماننا هذا يعبدون النص القانونيّ ولا يكادون يتحركون خارجه. لا. هؤلاء لأنهم تعلموا على يد أساتذة شريعة كبار فكانوا يلجئون إلى الشريعة الإسلاميّة ويتكلمون في مسائلها الدقيقة ويقارنون بينها وبين النصوص الواردة في القوانين الوضعيّة ويطالبون الدولة بتغيير هذه القوانين فالذي يرجع لمجلة الحقوق في سنة ١٩١٣/ ١٩١٤م نجد مجموعة مقالات لعبد السلام زهني كلها تطالب بتمصير التشريع وليس أسلمة التشريع وإنما تمصير التشريع وحتى يكون مصريًا حينما تقرأ هذه المقالات لا بد أن يكون معتمدًا على الشريعة الإسلاميّة لأنها حضارة هذا الوطن وثقافة هذا الوطن فهي بالنسبة لغير المسلم حضارة وبالنسبة للمسلم أحكام عقيدة وأحكام دين وهذه هي الصفحات الغائبة التي لم تكتب في تاريخ القانون المعاصر في مصر - القانون الحديث والمعاصر- تاريخ هذه الصفحات لم يكتب كتابة جيدة ولم يحرر ولم نتبين فيه أن الشعب المصريّ حينما فرضت عليه هذه القوانين إنما

فرضت فرضاً ولم تكن اختياراً من المجالس التشريعية ولا من الحكام ولا من الشعب ولا من أساتذة القانون وإنما قرار استعماري فهناك تعبير لأحد القادة البريطانيين قالوا: "إننا لا يمكننا أن نحكم هذا الشعب إلا إذا غيرنا من شريعته" جعلنا لا نحتكم إلى هذه الشريعة وقالوا أن المسلمين ما كانوا يدافعون عن عقيدتهم لأن عقيدتهم راسخة وإنما يدافعون أمام القوى الأجنبية من أجل تطبيق شريعتهم وليس من أجل الدفاع عن عقيدتهم وهذا صحيح لأنه من الصعب أن تخرج المسلم من عقيدته أما الشيء الذي فعله الحكام ليس هو إخراج المسلمين عن عقيدتهم وإنما إلغاء الشرائع الإسلامية في التطبيق العملي من دنيا الناس وبالتالي أصبح الجهد المبذول هو كيف نعيد الشريعة الإسلامية لتصنع الحياة اليومية على ضوءها، لتصنع على عين هذه الشريعة أحكام القضاء وأحكام القانون وأحكام الثقافة وأحكام الفكر وأحكام الإعلام أحكام حتى الجوار والعلاقات بين الناس كل هذه تكون مصنوعة على عين من شريعة الإسلام ما نجح فيه المستعمرون هم أنهم فصلوا هذه الشريعة عندما وجدوا من الصعب جداً أن تفصل في مسائل الأسرة فوضعوا تقسيمة غير موجودة في قوانين العالم إطلاقاً من خلال أحوال شخصية وأحوال عينية ولا توجد هذه التقسيمة في القانون الإسلامي ولا في قانون العالم وإنما صنعوها بأن منطقة الحياة الخاصة بالزواج والطلاق والمواريث مؤقتاً نجعل الناس أصحاب العقائد يحتكمون إلى شرائعهم في مجال الأحوال الشخصية، ثم حركوا بقية التفاصيل في المدني والجنائي والمرافعات والتجاري والزراعي كلها هذه جعلوا يحتكمون فيها إلى شرائع مستوردة وإلى أحكام مستجلبة وكلها بعيدة عن أن تؤدي وظيفة الدور الطبيعي الذي ينبغي أن يقوم به القانون في حياة الناس لأن القانون في حياة الناس هو مجموعة من الأنساق التي تتعامل معها في كل لحظة. أنت الآن جئت إلى هذه القاعة قبل أن تأتي ربما مررت إلى مطعم فأكلت ففقت بعقد بينك وبين المطعم للمأكولات، وقد تكون ركبت أتوبيس أو سيارة ففقت

بعمل عقد نقل، وقد تكون دخلت إلى الصيدلية واشترت بعض الأدوية فقامت بعقد بيع وشراء، فكل تفاصيل الحياة اليومية في كل يوم هي عملية احتكام إلى النصوص ولذلك كان الاستعمار كثير الذكاء والدهاء حينما حاول أن يبعد تفاصيل الحياة اليومية عن أن تكون محكومة بالشريعة حتى يأتي في نهاية المطاف ويقول لك إن هذه الحياة اليومية نوع من السياسيّة فلا بد من إبعاد الدين عن السياسة حتى لا تكون أنت صاحب موقف خاص ورؤية خاصّة ونظريّة مستقلة فأنت حينما ترى أنك تأكل وتشترى وتبيع وتتعلم وتتقف وتسمع وسائل الإعلام على منهج غير منهج الله فأنت إذن قد غابت عنك العناصر الأساسيّة التي تستطيع من خلالها أن تكون مسلمًا حقيقيًا لأنّ الإسلام ليس مجرد العلاقة بينك وبين الله الإسلام ما وطر في القلب وصدقه العمل والعمل هو كل عمل الإنسان حتى إن رسول الله ٣ في حديث صحيح: الإمام أحمد في مسنده، والبخاري في الأدب المفرد عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إن قامت الساعة وبيد أحدكم فسيلة فإن استطاع أن لا يقوم حتى يغرسها فليفعل))<sup>(١)</sup> فالقيامه قائمة عن يقين لم يقل له تفرغ للعبادة ولا للتوبة من الذنوب التي نفعها كلنا في دنيا الناس وإنما قال فليغرسها والفسيلة لا تؤتي ثمراتها إلا بعد سنوات أي أنه لن يستفيد منها أحد لأنّ القيامه قائمة عن يقين وإنما يستفيد من ثمرة الغرس من قيامه بهذا الدور فكأن إذن صناعة الحياة على ضوء من شريعة الله والعمل فيها ولذلك العمل في الإسلام مطلق ﴿وَقُلْ اْعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ (التوبة: ١٥٠) لم يقل القرآن

---

(١) رواه أحمد (١٢٥١٢) واللفظ له، والبخاري في الأدب المفرد (١٦٨/١)، قال شعيب الأرنؤوط وآخرون: إسناده صحيح على شرط مسلم، انظر مسند الإمام أحمد بن حنبل (٢٩٦/٢٠) المحقق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط. الأولى (١٤٢١هـ-٢٠٠١م).

أبداً أن العمل هو أن تقوم بأعمال الآخرة فقط فإن تصوم وأن تزكي. لا. بل جعل كل أعمال الإنسان في أي مكان في أي موضوع في أي حرفة أو مهنة أو صناعة أو تجارة هي من العمل الذي يتحول إذا ما قصد به وجه الله إلى طاعة وأعمال الإنسان كلها إما طاعة أو معاصي أو مباحات كما قلنا في إحدى المحاضرات الأولى إما في دائرة المعاصي وإما في دائرة الطاعات وإما في دائرة المباحات لا يوجد خارج التقسيم الثلاثي هذا الذي ذكره الإمام الغزالي في إحياء علوم الدين لا يوجد خارج هذا التقسيم الثلاثي أي إضافة. فكل أعمال الإنسان هكذا إما أنها طاعات وبالتالي في دائرة الطاعات يصبح حكمها إما النذب أو الوجوب في مجال الطاعات، أو في مجال المعاصي ويصبح حكمها إما في مجال التحريم أو في مجال الكراهية إما محرم أو مكروه، أو في مجال المباحات حيث يصبح الأمر فيها على التغيير بين الفعل والدرء وكلاهما لا عقاب عليه ولا ثواب عليها أيضاً هذه هي المناطق الثلاثة من الزاوية الأصولية لعمل الإنسان ولا يوجد خارجها أي عمل يبتعد عنها حتى لو ركبت سفينة فضاء لتتجول على المريخ أو في المنطقة الفارغة التي ليس فيها هواء فأنت في رحلتك هذه أعمالك تنقسم إلى هذه الأعمال الثلاثة ولا تخرج عنها وأنت لن تتخلص من هذه الأعمال باعتبارها جزءاً من المطالبة الإنسانية إلا حينما تذهب إلى رحاب الله حيث تبدأ مرحلة أخرى ليس من بينها مرحلة العمل ولذلك بعض أهل الكفر قالوا: أرجعوني، لكي يقوم بعملية العمل لأنه اكتشف أن هذا العمل له تأثيره فالذي يكتب الآن إذا قصد بذلك أن يتعلم وقصد بذلك وجه الله وأتقن في عمله فهو في عبادة حتى تنتهي هذه المحاضرة والمستمع نفس الشيء والصامت نفس الشيء كل هؤلاء في مرحلة العمل.

جزء من عصر التقنين أن نتعلم أن عصر التقنين كيف نعود بالشرعية الإسلامية لأن تكون حاكمة لحياة الناس؟ طبعاً هذه تحتاج إلى خطة أولاً: خطة علمية كما قال العلامة السنهوري وقد يكون هذا رداً

لبعض الأسئلة التي أثيرت في يوم أمس فالعلامة السنهوري قال: "أن الشريعة الإسلامية قبل أن تتحول لقانون لا بد من توطئة أكنافها" أي لا بد من تيسيرها وتسهيلها ومن عناصر هذا التأثير والتيسير أن تتحرك في جانبيين:

- أن تكون مواد دراسية متقنة.

- وأن يكتب الفقه الإسلامي في شكل معاصر في هيئة موسوعات ومن آثار هذا نشأت موسوعة الفقه الإسلامي الذي بدأ مجمع البحوث الإسلامية، وقبلها كان هناك موسوعة فكر فيها الشيخ أبو زهرة نشأت عن جمعية معهد الدراسات الإسلامية وصدر منها جزءان ولم تكتمل هذه الموسوعة وكانت من أدق الموسوعات والشيخ أبو زهرة كان هو الذي يشرف عليها وكتب لها مقدمة رائعة وكتب فيها فصولاً في حرف الألف وأظن أن المجلدين كانا في حرف الألف، وموسوعة الفقه الإسلامي التي سميت موسوعة جمال عبد الناصر وقد سألت أحد أعلام كبار هذه الموسوعة المجموعة لماذا سميتوها موسوعة جمال عبد الناصر؟ وكان المستشار عليّ عليّ منصور هو مقرر الموسوعة وأحد كبار أستاذة القانون وكان مستشار في مجلس الدولة وصاحب حكم البهائية المشهور حينما صدر حكم من مجلس الدولة حينما أراد البهائيون أن يعيدوا فتح أماكنهم ويريدوا إثبات هويتهم صدر حكم من دائرة القضاء الإداري للمستشار عليّ عليّ منصور وقال "إن هذه ليست ديانة وإنما هذا إلحاد محض" وبالتالي رفض أن يكون هؤلاء من أصحاب الديانات السماوية في مصر وبالتالي ظل هذا الحكم مطبقاً إلى أن لعبت به أيدي العابثين الذين هم في السجون الآن، وقد سألت عليّ عليّ منصور وكان يسكن في ١٥ ش النباتات في جاردن سيتي في الدور الأرضي وقد ذهبت إليه وكنت أجلس إليه لأنه هو من قنن أحكام

الفقه الإسلاميّ في ليبيا فذهب هوَ والعلامة السنهوري وتركه هناك وعاد ومعه مجموعة كبيرة من أساتذة القانون والشريعة في تجربة تقنين القوانين لليبيا بعد الثورة الضائعة فسألته لماذا سميتوها موسوعة جمال عبد الناصر؟ قال حينما بدأنا في الموسوعة لم نجد تمويلا على الإطلاق وبمجرد أن سمينها موسوعة جمال عبد الناصر للفقه الإسلاميّ انهمر علينا التمويل مثل الكتب التي كانت تصدر لمكتبة الأسرة فالكل قد تعلموا من فقيه واحد ولكنه كان فقيه فساد لا إصلاح لكن الجميع تعلموا من فقيه واحد والمؤمن كيس فطن فالذي يهم ليس أن يوضع عليه اسم فلان ولكن الذي يهم أن تصدر هذه الموسوعة التي أوصى بها فقهاء كبار وتعتبر مرحلة مهمة جداً من مراحل تطبيق الشريعة الإسلامية وهي أن تتحول إلى موسوعة هذه الموسوعة سوف تيسر على القارئ كيفية العودة للشريعة الإسلامية وتحت كل رأس موضوع عدد كبير من المراجع يستطيع المتخصص أن يعود إليها وفي نفس الوقت تقرب الشريعة من القارئ الأجنبي الذي لا يستطيع أن يقرأ لا "المبسوط" ولا "بدائع الصنائع" ولا "البيان والتفصيل" ولا "البرهان" فتيسر له هذه المسائل وللأسف التقطت هذه الفكرة دولة الكويت وربما ليس للأسف وإنما لحسن الحظ وصدرت الموسوعة الكويتية في ٤٥ مجلداً ولا تزال الموسوعة المصرية تترنح فلم يصدر منها حتى الآن منذ عام ١٩٦٠ إلى ٢٠١١ م إلا ٢٨ أو ٢٩ مجلد ولا يزال في حرف الألف أو قد نكون وصلنا إلى حرف الباء إذن حتى نصل إلى نهاية الحروف تكون مانت أجيال واستيقظت أجيال لأنه كان هناك استهانة حتى مستوى الأداء فالمجلدات الأولى التي كتبها الشيخ علي الخفيف والشيخ أبو زهرة والشيخ محمد علي السائس والشيخ محمد محمد المدني تجد حتى المقدمة تقع في حوالي

١٠٠ صفحة أو ١٢٠ صفحة عن تطور تاريخ التشريع الإسلامي  
كتبها العلامة فرج السنهوري -رحمة الله عليه- تجد كلام ثمين  
ونفيس ورائع بعد ذلك أصبحت الكتابات كلها عبارة عن نقل من  
كتب الفقه الإسلامي لا تعرف لها صياغة ولذلك نرجو أن يرزق  
الله -سبحانه وتعالى- في عصرنا الذي نتمنى أن يكون مشرقاً  
أحد وزراء الأوقاف المؤمنين بهذه الفكرة حيث تستعيد الموسوعة  
ليس فقط إصدارها وإنما عافيتها الفكرية والتشريعية والثقافية  
حيث تكون موسوعة فقهية على المستوى المطلوب.

فكرة الموسوعات جزء من التمهيد وتحويل الفقه الإسلامي إلى مناهج  
دراسية سواء في مرحلة الليسانس أو في مرحلة الدراسات العليا، في  
مرحلة الدراسات العليا تقسيمه إلى موضوعات في المنهج وفي مرحلة  
الدراسة تقسيمه إلى ما نسميه مفردات دراسية مستهدفة تغيير الثقافة  
القانونية في مصر. إذن مفردات منهج داخلي فعلى سبيل المثال نبدأ مادة  
النظريات الفقهية ندرس نظرية التعسف في استعمال الحق ونظرية  
الضرر ونظرية تحمل التبعة ونظرية الضرورة كل النظريات الفقهية التي  
لها صدى في العالم ندرسها من خلال التشريع الإسلامي ولحسن الحظ أن  
هناك رسائل دكتوراه أعدت في مصر وفي فرنسا وكلها حول هذه  
الموضوعات وتبين أن الشريعة الإسلامية ليس فقط لها قسم السابق وإنما  
هي التي وضعت هذه النظريات بإتقان لا يقارن فلا تجد مثل هذه  
النظريات لا عند الرومان ولا في القوانين الجرمانية ولا في القوانين  
الفرنسية ولا في القوانين الأنجلو سكسونية وأذكر مما قرأته أن أحد كبار  
فلاسفة القانون في أمريكا وهو "روسكو باوند" ويعد مؤسس لمدرسة  
فلسفة القانون المعاصرة في الولايات المتحدة الأمريكية وفي المجال  
الأنجلو سكسوني ككل زار مصر سنة ١٩٣٦م وزار شيخ الأزهر وكان  
في وقتها الشيخ محمد مصطفى المراغي وحينما سمع منه الأسس التي  
يقوم عليها التشريع الإسلامي قال: "إن لديكم فلسفة للقانون غير موجودة

في أيّ مكان في العالم"، نحن أشخاص لدينا ثروة كبيرة جدًا ومهتمون جدًا بتبديدها في الملاهي كالرجل الذي ورث ثروة كبيرة جدًا من أسرته أو أبيه ثم انتقل بها من مكانها الطبيعيّ إلى شارع الهرم نفس الشيء نحن نتعامل مع ثقافتنا القانونيّة وللأسف الشديد نحن نعرف ثقافتنا ربما التاريخ الإسلاميّ كلنا نقرأ في التاريخ والسير ربما نعرف بعض عصور التاريخ من خلال الدول التي دُرست علينا مثل الدولة العباسيّة والأمويّة والسلجوقية إلى أن نصل إلى الدولة العثمانية ولكن غاب من تاريخنا - وأنا أقول أنه في مراحل العقدين أو الثلاثة الأخيرة كان ذلك على عمد- ضاع من تاريخنا أن يتعلم أبنائنا الثقافة الرئيسية للمسلم وهي ثقافته الفقهية وليس من الثقافة الفقهية أن يعرف أحكام الصوم والصلاة والزكاة هذه المسائل يمكن أن يسأل عنها وإنما تكوين العقل الفقهية على نفس المنهجية التي صاغها علماء الإسلام والتي أبدع إلى جوار أنها صنعت المذاهب الفقهية بعصورها المختلفة التي تناولناها صنعت أيضًا ما نسميه الحضارة الإسلاميّة ولذلك كان من الطبيعيّ جدًا أن تجد "ابن سينا" فيلسوف وفقهه، وأن تجد "الماتريدي" متكلم وفقهه، وأن تجد "ابن رشد" فيلسوف وطبيب وقاضي مالكيّ وفقهه، وأن تجد "الخوارزمي" يكتب كتاب الجبر والمقابلة الذي هو إبداع محض في نظريات تتعلق بالرياضيات وبالجبر ويختتمها بحديث مباشر وتطبيق حقيقي على علم الفرائض وعلم الميراث لأنه لا توجد ثقافة منفصلة ومنعزلة فكانت ثقافة الأمة هي فقهها وأحكام شريعته وهي التي تنضبط بضوابط الشرع هذه هي ثقافة الأمة.

أ. سمر /

العلوم الآن قد توسعت والمعارف أصبح ليس لها حدود ومن الصعب أن يلم الآن بكل العلوم حتى لو كان متتبعًا المنهجية.



أ. د. مُحَمَّد كمال الدين إمام/

ليس مطلوبًا أن يكون عالم بل مطلوب في عصر التخصص أن تكون متخصصًا في علمك الخاص لكن أن يكون هذا التخصص قائمًا على منهجية تقوم على أمرين:

الأمر الأول: أنك تؤمن بأن هذا العلم هو قطرة من بحر لا ساحل له من علم الله المطلق. فالإيمان ينعكس على العلم وتصبح معرفة إنسانية ومعرفة إنسانية قادرة على البقاء والعطاء فتجعل علمك هذا كله لا يعطيك حق في أن تتصور بأنك أصبحت أعلم الخلق وأنت أصبحت ممثلًا للعلم كله لأنه - سبحانه وتعالى - فوق كل ذي علم عليم ولذلك ﴿وَمَا أُوْتِيتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ هذا جزء من المنهج ولذلك أينشتين كان يقول في مذكراته أنه وصل عن طريق هذا العلم إلى الله لأنه علم يجعله يكتشف أن كل هذه الإنجازات التي رآها وفحصها لا يمكن أن تدل على أن هذا العالم نشأ بالصدفة أو أنه ليس له خالق.

الأمر الثاني: الذي تتعلمه من منهجية الإسلام هو أنه كل ما تصنعه أنت من علم وفكر وثقافة وإنجاز مادي ومعنوي قيمته في تحقيق مصالح الناس الحقيقية هذه قيمته فمن أين يستمد مشروعيته؟ فلا يوجد ما يسمى الفن للفن ولا العلم للعلم ولا الثقافة للثقافة فالإسلام هنا يجعل هذا الجهد البشري المبذول يتجه مباشرة في وظيفة أساسية لرعاية مصالح الناس في المعاش والمعاد والمصالح هنا تشمل المصالح الدنيوية التي هي مآكل ومشرب وغير ذلك والمصالح أيضًا الأخروية التي هي ذات الوقت ما يستقبله الإنسان في حياته الآخرة والآيات القرآنية تجمع فأقرأ عليكم قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ (الأنبياء: ١٠١) الحديث هنا عن الآخرة، ﴿لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنفُسُهُمْ خَالِدُونَ \* لَا يَحْزَنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ وَتَتَلَقَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ هَٰذَا يَوْمُكُمْ الَّذِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾ (الأنبياء: ١٠٢-١٠٣) بدأت النقلة فهذا

الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُوَعَّدُونَ أَي وَعِدْتُمْ بِهِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدَّا عَلَيْهَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ \* وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ \* إِنَّ فِي هَذَا لَبَلَاغًا لِقَوْمٍ عَابِدِينَ \* وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٤-١٠٧) انظر إلى التزاوج الكامل ما بين الدنيا والآخرة في هذه الآيات القرآنية والقارئ يقول ﴿أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ هذا ليس بالمعنى الدنيوي على الإطلاق لأنه في المعنى الدنيوي قد تجد الإنسان الصالح فقير وقد تجد الإنسان الصالح عليه متاعب كثيرة وقد يكون هو بعيد عن السلطة وقد يكون هو أقل الناس حظاً في هذه الحياة ولكن ميراث الأرض بمعنى أن الإنسان لا يقفز من دنياه إلى آخرته وإنما يحصد من دنياه ما قدمه في حياته وأن يحدث في آخرته ما قدمه في الحياة الدنيا فهنا تتكامل الصورة بحيث حينما نتصور المنهجية الإسلامية لا ينبغي أن نتصورها بعيداً عن أنها لقاء ما بين الحياة الأخرى والحياة الدنيا وأنا لا ينبغي أن نفصل بين ما قاله رسول الله ٣: "أعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً"<sup>(١)</sup>، فأية القرآن واضحة ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ (الزمر: ٧٣) الرد يأتي من الأرض ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ﴾ (الزمر: ٧٤) أي أعطانا الحصاد الحقيقي المفيد المثمر المنتج من وجودنا على الأرض

(١) هذا الكلام مع شهرته لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم . قال الشيخ الألباني رحمه الله : "لا أصل له مرفوعاً ، وإن اشتهر على الألسنة في الأزمنة المتأخرة" انتهى من "السلسلة الضعيفة" (٨) . وجاء في "فتاوى اللجنة الدائمة" (المجموعة الثانية ٢٦٩/٣) : " ليس بحديث مرفوع عن الرسول صلى الله عليه وسلم

ولنرى همزة الوصل القائمة فالأرض بالرغم من أن دورها انتهى ولم تعد موجودة ولكن ﴿وَأُورَثْنَا الْبَرِّئَةَ نَبَّأً مِنْ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ﴾ ونحن لا نسأل عن وجود الأرض لأن الله - سبحانه وتعالى - أشار إلى أنه في يوم القيامة سوف تبدل الأرض غير الأرض والسموات فنحن أمام الآيات الكونية الدينية لا نتوقف إلى أن نظل حتى لو كانت الأرض هي الأرض فلن نكون نحن عليها لأن مصيرنا محدد في المنظور الإسلامي وفي المنظور القرآني، ولذلك الذي يدرس التشريع الإسلامي الفقه خاصة منفصلاً عن الشريعة وعن أبعادها ومبادئها الأساسية وعن كونها ليست مجرد قانون دنيوي يحكم حياة الناس ويترك مسائلهم الأخلاقية لضميرهم حينما ننظر إلى الفقه الإسلامي في ضوء هذه النظرة فنحن نضيق من مجاله ونجعله مجرد قانون وضعي يتحكم في العلاقات ما بين إنسان وإنسان ولا يتحكم أيضاً في العلاقات التي تقوم أيضاً بين الإنسان وذاته في البنية الأخلاقية ولا بين الإنسان وخالقه في البنية العقائدية هذا الترابط الشديد ما بين البنية الأخلاقية والبنية العقائدية والبنية الفقهية هو الذي يعطي التشريع الإسلامي قسامته الخاصة وحضوره المستقل في دنيا الناس فالإسلام يختلف تماماً عن بقية الأديان السماوية ويختلف تماماً عن بقية الشرائع الوضعية في أن كل هذه الأبعاد فيه تمثل جسداً واحداً ولذلك كان يقول لي أستاذي - أطال الله في عمره - إن الشريعة الإسلامية نظام لا يقبل التبويض ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ لأنه كل مجموعة أحكام لا يمكن أن نصل عن طريقها إلى الوضع الأمثل المطلوب منه الخطاب الإسلامي إلا بأن تتجاوب معها بقية الأحكام الأخرى ولذلك عملية القطيعة التي أوجدتها القوانين الوضعية بأنها أخذت جزء من جغرافيا الإسلام وجعلته خاضعاً للقوانين الوضعية وجزء آخر جعلته خاضعاً للشريعة الإسلامية في الزواج والطلاق والمواريث وغيرها هذا لم يؤدي إلى أن يصبح الإسلام حاضراً في دنيا الناس ولا في قلوب الأفراد فهذه عملية إضعاف للإسلام فيصبح الإسلام حاضراً حينما تمتزج

قواعده كلها مع بعضها البعض لأن كل منها يؤسس لقوة النظام الآخر فنظام الميراث لن تنتظر إليه نظرة صحيحة إلا إذا نظرت إليه في الإطار العقائدي والأخلاقي، نظام الزواج منضبط بالشريعة وغير ذلك من الممكن أن نقول فلم لا نتبع أنظمة الزواج الأوروبية؟ فهي أنظمة تؤدي إلى الإنجاب والحياة الإنسانية فيها مستمرة فلو أردت التقييم على المستوى الوضعي لفرطت في معرفة حقيقة الإسلام في المجال الزواج والطلاق لأن الزواج والطلاق في الإسلام قائم على ما نسميه أنه نظام إلهي لم يُعط للأفراد حق تغييره ولذلك الفقهاء لهم عبارات دقيقة حيث يقولون إن آثار عقد الزواج جعلية أي يجعل الشارع وليس بإرادة الطرفين أنت بمجرد أن تعقد على امرأة حرمت عليك أمها وجدتها وخالتها وعمتها تحريمًا مؤبدًا وأختها تحريمًا مؤقتًا شئت أم أبيت، أصبحت هذه المرأة مدينة بالمهر في ذمتك لا يسقط إلا بالأداء أو الإبراء لأنه من حقوق العباد التي لا تسقط -أيضًا بجعل الشارع- ووجبت عليك نفقتها -أيضًا بجعل الشارع- أصبحت ترثها -بجعل الشارع- وترثك هي أيضًا -بجعل الشارع- ولذلك الآثار هنا جعلية وكأن الإنسان ليس له في قرار الزواج إلا أن يختار امرأته أما الآثار كلها فليست موضوعة محل اختبار ولا محل تنافس ولا محل تضارب وإنما هي مباشرة تترتب، فالأولاد ينسبون إليك وإليها ولذلك كل المشكلات الموجودة آثار جعلية ولذلك أبعد ولي الأمر -صالحًا كان أو فاسدًا- على أن يتدخل في نظام الزواج عند المسلمين فليس من سلطة ولي الأمر أن يوافق على اتفاقية دولية تجيز الزواج بين المرأة والمرأة أو بين الرجل والرجل لأنه مخالف لنظام الزواج الإسلامي فهو نظام واضح ﴿قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾، ﴿خُلِقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى﴾ فالمسألة محسومة وواضحة ولذلك أي توقيع على أية اتفاقية دولية تخالف هذا النظام الإلهي توقيع باطل سواء جاء من برلمان أو جاء من رئيس دولة أو حتى جاء من انتخابات حرة للمجتمع فهو توقيع باطل لأن نظرتنا إلى الديمقراطية

ليست هيَ النظرة الغربية للديمقراطية ففي الغرب كانوا يقولون في انجلترا إن مجلس البرلمان يستطيع أن يفعل كل شيء غير أن يجعل المرأة رجلاً أو الرجل امرأة فهذا الذي لا يملكه البرلمان البريطاني نحن لدينا الأمر ليس كذلك البرلمان لدينا عليه في نهاية المطاف أن يكون طائعاً لإرادة الله القطعية فإذا خرج عليها فقد خرج عن المشروعية الموجودة في داخل المجتمع ولذلك المشروعية في النظام الإسلامي هيَ مشروعية مؤسّسة على مبادئ قبلية هيَ الأحكام القطعية في الشريعة الإسلامية وليست مؤسّسة على إرادة جماعية هيَ إرادة مجموع الساكنين أو المواطنين أو مجموع الشعب بل قائمة على إرادة كونية لا يحدّها إلا الله - سبحانه وتعالى - وهذا هوَ مفهوم فكرة الحاكمية وليس أن الناس ليست لهم إرادة ولا يصنعون قوانينهم ولا يطبقونها لكنهم يصنعونها في ضوء نظام كوني إلهيَ فهل أنت ينتقص من حريتك ولا تكون شخصاً حراً إذا ألقيت بنفسك من على أعلى البرج فنزلت إلى الأرض ولم تصعد إلى أعلى طبقاً لقانون الجاذبية فهل هذا يفقدك الحرية أم أنك تحس بأنك حر وانك اتخذت القرار وأنت أردت أن تنتهي حياتك فأنتهيتها هذه هيَ الصلة بين فكرة الحرية الإنسانية وبين القوانين الإلهية الكونية فالقوانين الإلهية الكونية ليست هيَ فقط القوانين الطبيعية التي هيَ قانون الجاذبية أو ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ والقوانين الكونية أشار إليها القرآن الكريم ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَاءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ \* قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ﴾ (الفصص: ٧١-٧٢) فهذه كلها قوانين كونية تعني أن يكون للناس حق وإرادة في التعبير عما يرغبون فيه ويريدونه لكن ألا يكون ذلك خارج الحدود الكونية أي ليس من المنطقي أن تكون ركباً لطائرة وتطلب من قائد الطائرة أن يفتح لك النوافذ لأنك تريد أن تلقي نفسك من أعلى لأنّ هذا مخالف لقوانين الطيران التي

وضعت من الإنسان فما بالك بقوانين الله في الكون فإذا لا تكون أي حرية موجودة ولا أي ديمقراطية موجودة إلا إذا كانت في إطار ما نسميه القوانين الكونية التي ليست هي قوانين تتعلق فقط بالمادة وإنما قوانين تتعلق بالأخلاق والنفوس كما تتعلق بالمادة وبهذا نستطيع أن نحسم الصراع الدائر والجدل العقيم الذي يدور بين الناس هل الإسلام له دخل في سياسة الناس ورعايتهم أم ليس له دخل؟ طبقاً للقوانين الكونية التشريعية هم محكومون جميعاً بهذه القوانين مسلمين وغير مسلمين وطبقاً لحقوق الإنسان التي يعرفونها فأنت مسئول عن ملكك ومسئول عن فعلك ومسئول عن عملك ومسئول عن صوتك الانتخابي وتستطيع أن تعطيه لشخص ما وإذا أسأت الاختيار فهذا عليك كيفما تكون يول عليكم في إطار الكيان البشري الإنساني، والإسلام هنا لا يتدخل ليفرض عليك اختيار شخص ولكن ليلزمك بنتيجة اختيارك ولن يفرض عليك شخص معين هو يوجهك لاختيار الأفضل والأحسن والأنسب والأقدر ويوجه إليك هذا الخطاب فإذا ما أسأت هذا الاختيار فالمسئولية عليك وأنت في نهاية المطاف الذي تحاسب يوم ﴿نَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ﴾ (الأنبياء: ٤٧). والحمد لله رب العالمين.

## مداخلات المحاضرة الرابعة

### من دورة بين الفقه والشريعة

أ. د. مُحَمَّد كمال الدين إمام/

بسم الله الرحمن الرحيم، هناك أكثر من اقتراح أو لا اقتراح أن تتضمن ورشة العمل الإجابة على بعض أسئلتكم ثم عرض كتيبه إحدى الزميلات عن نظرية المصلحة عند الطوفي وكيف يمكن أن تعرض وجهة نظرها وعرضها ويصبح هذا محل حوار ونقاش فيما بيننا هذا عرضكم جزء لأسئلة قد تكون ملحة والجزء الآخر أن يقدم بعض الإخوة والأخوات عرض لبعض العناصر التي تناولناها وإحدى الأخوات عرضت أن تعرض وجهة نظر الطوفي في نظرية المصلحة. هناك أيضاً اقتراح آخر بتقسيم ورشة العمل إلى مجموعات وهذه المجموعات تتساوى بالقرعة باعتبارها أساساً للتقسيم وتكون مشروعات مختلفة وفي نفس الوقت يتم الحوار حول هذه الموضوعات.

نحن لسنا بالعدد الكبير الذي نقسمه إلى مجموعات ولكن من الممكن أن نقسم المجموعات بمعنى أن كل اثنين أو ثلاثة لديهم تواصل مع بعضهم البعض أي من الممكن أن يتكلموا ويجلسوا مع بعض أن يكتبوا في عنصر من العناصر أو يقدموا عنصر من العناصر ويصبح هناك حوار حول هذا العنصر لأنه كما قلنا أن المطلوب هو تحويل هذه المحاضرات إلى معرفة تتضمن مجموعة من المهارات وليس مجرد مجموعة من المعلومات ففي نهاية المطاف المعلومات موجودة في الكتب لكن كيف يمكن أن تتجسد هذه إلى معلومات منظمة يستخدمها الباحث في إعداد بحث والإجابة على سؤال أو في حياته الخاصة وفي حواراته مع الآخرين وبهذه الطريقة يحدث نوع من التفاعل ما بين الثقافة والمجتمع والثقافة الفقهية الآن هي الغائبة عن المجتمع وأنتم رسل هذه الثقافة في المجتمع كل بقدر ما يستطيع أن يؤدي في هذا المجال.

طبعًا هناك بعض الأسئلة الخاصّة إن شاء الله أجيّب لصاحبها عليه بعد انتهاء المحاضرة لكن إذا كان لديكم أسئلة فيما يتعلق بالموضوعات فأنا سأجيّب عليها.

خالد عبد المنعم/

أين يقع كتاب "إسلام بلا مذاهب" للدكتور مُحَمَّد الشكعة من انتصار حضرتك وانتصار الأمة كلها للمذاهب الأربعة؟

أ. د. مُحَمَّد كمال الدين إمام/

كتاب "إسلام بلا مذاهب" للمرحوم العلامة الشيخ الأستاذ الدكتور مصطفى الشكعة هُوَ كتاب ثقافيّ جيد بمعنى أنّه يعطينا معلومات على كافّة المذاهب الفقهيّة حتى الدروز يعطينا معلومات عنهم وهو يحاول أن يقول إن الإسلام حقيقة واحدة وأنه ليس بحاجة إلى مذاهب وهذا المنهج قد يكون من الزاوية الثقافيّة مفيد ولكن من زاوية الفقه الإسلاميّ غير مفيد وأقول لكم لماذا من زاوية الفقه الإسلاميّ غير مفيد لأننا إذا كنا نقصد أن نعرف أن الفقه الإسلاميّ فيه مذاهب مختلفة مثل الإباضية حتى الدروز عند الدكتور الشكعة مذهب من المذاهب الإسلاميّة وأن هذه المذاهب ينبغي أن تكون كلها متحدة ويلتقي بعضها مع بعض وألا يوجد خلاف هذا فهم بسيط لحركة العقل الإسلاميّ فحركة العقل الإسلاميّ فيما يتعلق بتعاملها مع النصّ الشرعيّ هي بطبيعتها ذات مستويات متعدّدة، المستوى الأول: مستوى الاستنباط أي استنباط الأحكام الشرعيّة من النصوص الشرعيّة وهذا لا يمكن أن يتم إلا في إطار المناهج التي نسميها المذهبيّة لأنّه كل مذهب له طريقتة كما أشرنا في المحاضرة الماضية وما قبلها في التعامل مع المصادر وهناك بعض المذاهب التي ترفض بعض أدلة التشريع مثل الظاهرية التي ترفض القياس، الشيعة الإماميّة التي ترفض القياس وترفض حتى السنة عن غير طريق الشيعة الإماميّة إذن عمليّة الاستنباط المستوى الأعلى من مستويات المنهجية في



التعامل مع النص الشرعيّ هذا مستوى لا يتم إلا في إطار مذهبيّ ويصبح فيه كل مذهب عليه أن يستنبط بطريقته الأحكام الشرعيّة من مصادرها وبأدلتها والترجيح في هذا المستوى يكون حسب قوة الدليل فما قوي دليله كان راجحاً وما ضعف دليله كان مرجوحاً وهذا هو المستوى الأعلى ومهمة هذا المستوى أنه يملئ الحياة الإسلاميّة بمئات الآلف من الحلول والأحكام للمسائل الجزئيّة فيصبح لدينا ثراء فقهيّ لأنّ كل مذهب يعمل بواسطة أدلته وماكينته مذهبه فينتج كل يوم أحكام لنوازل جديدة ويعمل هكذا المذهب الحنفيّ والمالكيّ والشافعيّ والإماميّ وتمتلى الحياة الثقافيّة الإسلاميّة بمئات الآلاف من الحلول تأتي إلى المستوى الآخر ونسميه منهجيّة التقنين أي اختيار بعض هذه الآراء ووضعها في مدونة قانونيّة لتطبيقها إلزاماً وإجباراً في وقت ما وفي مكان ما لظروف ما هذه المنهجية بطبيعتها تختلف عن المنهجية الأولى، هذه المنهجية لا تستنبط أحكام وإنما تختار أحكام من داخل الفقه الإسلاميّ الواسع ومنهجية الاختيار هنا قائمة على أساسين الأساس الأول أن الفقه الإسلاميّ كلّه بمذاهبه المختلفة في هذا المستوى وحدة متكاملة لأنّ كلها آراء مشروعة استنبطها فقهاء المذاهب من أدلتهم فاكتسبت الشرعيّة الإسلاميّة ولكن كل منها قد يصلح لزمن ولا يصلح لآخر قد يصلح لبلد ولا يصلح لآخر قد يصلح لواقعة ولا يصلح لآخر ولذلك يصبح هنا مجال الاختيار الواسع بين الهيئات التشريعيّة أو دور الإفتاء لتختار من هذه الحلول الكثيرة ما تراه مناسباً للظرف الراهن والحالة الحاضرة فإذا كنا في مجتمع مفتوح نختار له العلاقات الواسعة ونختار له من آراء المذاهب ما يوافق ظروفه ومشكلاته، أمّا إذا كنا أمام مجتمع صغير سنختار له ما يوافق مشكلاته أمّا إذا كنا أمام حادثة مفردة مثل سيدة جاءت وعندها مشكلة طلاق أو زواج أو غيرها من المشاكل نختار لها من هذه الآراء ما يناسب حالتها بالذات وقد لا يكون هذا الحكم مناسباً لحالة امرأة أخرى في ظروف مختلفة عنها وفي نفس الواقعة ولكن بطريقة مختلفة وبظروف مختلفة هذه

المنهجية تقوم كما قلت على النظر إلى الفقه الإسلامي لا باعتباره مذاهب وإنما باعتباره سلة واحدة كل ما فيها مشروع والاختيار فيها ليس دائماً بقوة الدليل ولذلك قد نأخذ بالراجح ونترك المرجوح لأن المصلحة تستدعيه فعلى سبيل المثال الراجح في المذاهب الإسلامية أن الخلع طلاق بائن وهكذا في القانون المصري القانون رقم ١ لسنة ٢٠٠٠ هناك رأي عند الشافعية يرى أن الخلع فسخ وليس طلاق بائن لو وجدنا أن المجتمع يكثر من الطلاق ونريد أن نحافظ على الأسر نختر رأي الشافعية الذي يرى أنه فسخ لماذا؟ لأن هذا الرأي يؤدي لو أن الفسخ كان هو المرة الثالثة لا تحرم هذه الزوجة على زوجها إلى أن تتزوج غيره وإنما لا يحتسب في الفسخ من عدد مرات الطلاق وبالتالي حتى لو تم الفسخ مرة أو مرتين أو ثلاثة أو أربعة يظل للبيت إمكانية العودة والالتزام مرة أخرى لأن المصلحة تقتضي ذلك.

إذن حينما نقرأ الفقه الإسلامي بسعة يختار المشرع الحلول التي توافق حالة المجتمع. نأتي إلى المستوى الثالث من المنهجية وهو منهجية التطبيق ومنهجية التطبيق أولاً التدرج واجب لأنه من الممكن جداً أن أجد المجتمع قد انفصل عن شريعته إلى درجة لا يمكن أن استعيدها مرة واحدة بخطاب تشريعي واحد هذا لا يتعلق بالخطاب القرآني فالخطاب القرآني مستمر وثابت وكما أشرت في محاضرة أولى أنه خارج الزمن فنحن مخاطبون بالأمر والنهي الإلهي في كل الأحوال وفي أي مكان فالمسلم في أمريكا مثل المسلم في مصر مثل المسلم في الصين الجميع مخاطبون بخطاب التشريع الإسلامي كخطاب قرآني متعالي فوق الزمان والمكان والأشخاص لكن كخطاب تنزل تطبيقي فأنا في هذه الحالة ممكن أن أدرج وأرى أن الظروف الآنية تستدعي تطبيق هذا الجانب وتستدعي التأني في تطبيق الجانب الآخر هذا التدرج لا تسمح فيه بعملية الاستنباط ولا في منهجية التقنين، أيضاً منهجية التقنين تراعي الخصوصيات ولهذا يمكن تخصيص التقاضي بالزمان مثل أن نخصص قضاء للشرطة

وقضاء للعسكر وقضاء للتجار فيمكن تخصيص القضاء بالزمان والمكان والأشخاص يضاف إليه عملية إمكانية أن نزوج بين الآراء الذي يسميه الفقهاء التلفيق في المذاهب كل هذا تسمح به منهجية تطبيق الحكم الشرعي على النازلة التي أمامنا وبالتالي مجرد أن يصبح كلمة إسلام بلا مذاهب إذا كانت تعني عن طيبة وعن حسن نية أن المسلمون جميعاً مهما اختلفت مذاهبهم إنما ينتمون إلى دين واحد وإلى قرآن واحد وإلى سنة واحدة فهذا شيء جميل ونؤكد عليه "تركتم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيح عنها إلا هالك" أما إذا كان المقصود به أن نخلط المذاهب كلها وأن ندمج ما بينها وأن نمزجها فهذا من الناحية العلمية مستحيل ومن الناحية العملية ضار فهو مستحيل من الناحية العلمية لأنه لا يمكن إطلاقاً أن نمزج المذهب الحنفي مع المذهب المالكي لأنه بذلك سيكون منهج جديد ومذهب شديد القلق وليس شديد الخصوبة لأننا لسنا في كتاب مطالعة نأخذ من كل مسألة بطرف وإنما نحن في بناء قانوني وتشريعي وفقهي لا بد أن يكون قائم على أصول والأصول كأصل الشجرة كل الأغصان مرتبطة بها ارتباط كلي بحيث إذا قطعت جذوع هذه الشجرة وهي أصول المذهب كل هذه الشجرة على اتساعها ورحابتها وتعدد أصولها وكثرة أوراقها بعد أيام قلائل وأسابيع قلائل تذبل وتنتهي وتموت من الحياة كذلك أيضاً المذاهب الفقهية إذا أنت جعلتها مذهب واحد فتنتهي وتزول وبالتالي أنا ضد ما يسمى بالدعوة إلى إغلاق باب المذهبية لكن التعصب الناتج عن المذاهب مرفوض وقد رأينا بعض صور التعصب في محاضرات ماضية فالتعصب لمذهب دون آخر مرفوض وأن كل مجتمع ربما يكون ألف مذهب معين فالمغرب العربي أغلبه ألف المذهب المالكي وسلطنة عمان ألفت المذهب الإباضي في مصر نحن قد ألفنا قضاء المذهب الحنفي وألفنا تطبيقاً المذهب الشافعي وبعض المالكية وبالتالي لا بد أن تراعي في إعداد القوانين والتشريعات مثل هذه الأعراف القائمة لكن هذا لا يعني أننا نوافق على دمج المذاهب

أو إلغاء المذهبية العقلية في فقه الإسلام إنما إلغاء التعصب للمذاهب فهذا أمر مطلوب لأنه يؤدي بدلاً من أن تتحاور هذه المذاهب ويحاول كل منها أن يفيد الآخر وأن يستفيد منه تصبح أفكار مغلقة وكل منا لا يعطي أذنه للآخر ولا يستفيد من الآخر وقد ينقل آراء عن أمريكا ولا ينقلها عن مذهب مجاور له أو فقه مجاور له وهذا خطأ في التفكير لا شك.

أ. د. عبد الناصر العساسي/

بسم الله الرحمن الرحيم، ما وصلني من فهم حول كتاب إسلام بلا مذاهب وقد يكون الفهم خاطئاً أن المقصد من وراء مثل هذا المؤلف أن العمل في الجزئيات هو نتيجة للتقسيمات المذهبية حتى إن المسائل تفرعت فيما لا وجود له مثلاً من المسائل التي مرت هل يجوز بيع شعر الكلب واستخدامه كصوف فهذا لا يعقل وهذا لا يوجد في الواقع ومثل هذه المسائل يجب أن تحذف من العلم ما الذي جعل المتخصصون يلجئون إلى مثل هذه الجزئيات هو التخصص المذهبي فانشغل العقل الإسلامي بفروع الفروع حتى أننا رأينا ما يسمى بفقه الأرائاتيين وهذا ظهر في فترة مبكرة جداً رأيت لو كان كذا لكان كذا وهذا ليس مذهب الصحابة إطلاقاً والصحابة رضوان الله عليهم كانوا لا يفتون إلا فيما وقع أمّا الأرائاتيون وطبعاً مدرسة الرأي هي التي تزعمت هذا الاتجاه فكانوا يبحثون في مسائل لم تقع فيقال لهم ولم تفعلون ذلك قالوا نستعد لأشياء لم تحدث حتى إنه في تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ذكر ٩٠ صفحة في مناقب الإمام أبي حنيفة ٦٠ له وثلاثين عليه وله الكثير وهذا إمام مشهود له حتى لا يفهم خطأ لكن المقصد أن مما ذكر عليه أنه يعمل كل شيء فيما لم يحدث فقالوا نستعد لأشياء لم تحدث قد تحدث وهذا مذهب ليس له أصول عند الصحابة أو أن الأمر غاب عن الصحابة وأدركه أبو حنيفة ومدرسة الصحابة فتطور الأمر وظهر ما يسمى بفقه الحيل وهذا خلاف تيار العام للمعرفة الفقهية التي تفضل أستاذنا بعرضها لكن فقه الأرائاتيين

وفقه الحيل كان له أثر على الحضارة الإسلامية وقد استخدمه بعض الحكام في تحقيق أغراض بعيدة عن الشريعة وأنا من الممكن أن يكون فهمي لهذه القضية خاطئاً وأرجو أن يُمتعنا أستاذنا بما يشفي حيرتنا وشكرًا.

أ. د. مُحَمَّد كمال الدين إمام/

بسم الله الرحمن الرحيم، الأخ الدكتور في عرض مهم جدًا وجهة نظره فيه أنه أميل إلى التعميم منه إلى التدقيق والسبب في هذا ما يلي أولاً إذا تكلمنا عن الفقه الإسلامي، فالفقه يتعلق بالأحكام الجزئية لأنّ الفقه متعلق بالأحكام الشرعية العملية المستنبطة من الأدلة التفصيلية، فالفقه دائماً يتحرك في إطار الجزئيات ويتعامل مع الأدلة الجزئية وليس الأدلة الكلية لأنّ الذي يتعامل مع الأدلة الكلية هو عالم الأصول وليس الفقيه والفرق بين الجزئي والكلي واضح فحينما أقول ما هو الدليل على أن الصلاة واجبة الأصولي يقول القرآن الكريم والفقيه يقول قول الله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ لا ينظر إلا إلى هذه الجزئية وهذه الآية لأنه يتعامل مع الدليل الجزئي الفقهي. فإذن الآرائيتين هذه نخبة قليلة لم يكن لها تأثير على تاريخ الفقه الإسلامي لأنّ مجموعة بسيطة كانت تفترض بحكم أنها في العراق والعراق في حركة متحركة وحياة مركبة وهنا أريد أن أفرق بين أمرين كثيراً ما يحدث الخلط بينهما وأرجو أن تركزوا معي بين الفقه الافتراضي والافتراض الفقهي وأنا لدي بحث أرجو أن أصوره وأعطيه لكم وقد ألقيته في مجمع فقهي في عمان عن الافتراض الفقهي والفقه الافتراضي.

**الافتراض الفقهي:** المبدأ الذي تقوم عليه المسألة وهذا جزء من البداهة العقلية فلا يوجد أي علم لا ينشأ دون افتراض رئيسي ونسبها الفروض العلمية ولذلك جوان كاريه له كتاب وأنت إذا كنت من درس العلم الطبيعي له كتاب عنوانه الفرضية لأنّ هذا أساس أي علم الفرضية

تعني النقطة التي تسلم بها البداهة وينهار العلم إذا ما شلها مثل العلم الرياضي  $2 = 1 + 1$  فإذا حذف ذلك وجعلت  $3 = 1 + 1$  فتكون فرضية أساسية من فرضيات العلم الرياضي كذلك هناك فرضيات أساسية موجودة.. إذن الافتراض الفقهيّ هذا ضرورة لإقامة نسق علميّ نابع عن الفقه الإسلاميّ

**الفقه الافتراضي:** هناك اتجاهين في الفقه الإسلاميّ اتجاه يتعامل مع الحياة كما وقعت واتجاه يرى أن الحادث الذي وقع يدل على أحداث سوف تترتب عليه في المستقبل وأن الدائرة الفقهية ينبغي ألا تقف عند دائرة سقوط الحجر في الماء وإنما لابد أن تنتظر إلى الدوائر المختلفة التي بدأت تتولد عن سقوط هذا الحجر في الماء ومن هنا نشأ الفقه الافتراضي الذي هو نظرة إلى أمرين:

إلى ما يمكن أن يحدث في المستقبل وهذا ما يسمى في العلم ما نسميه الآن **المستقبلات**

والأمر الثاني فقهيّ محض يتعلق بنظريّة المقاصد وهو مآلات الأفعال فالفعل حدث واقعي الآن مآلاته مستقبلية قد يترتب على الفعل - حتى المشروع - قد يترتب عليه ما هو ضار وقد يترتب عليه ما هو نافع فعلى الفقيه منذ البداية أن يحسم مآلات هذا الفعل لنتيجة هذا الفعل على المستوى البعيد وعلى المستوى القريب وينبغي أن يتحوط وهذا هو مبدأ الأخذ بالأحوط الذي قد يكون إلى التشديد وقد يكون إلى التخفيف في الفقه الإسلاميّ فمبدأ الأخذ بالأحوط ينظر إلى نتائج الأفعال ولدينا قاعدة في علم الأصول ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب وهو ما نسميه لماذا تحدث الأصوليين عن سد الذرائع في داخل كتبهم ولم يتحدثوا عن فتح الذرائع؟

لأن فتح الذرائع جزء من نظرية ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فالمسألة مفتوحة إذا كان هذا الأمر ضروريّ لأداء الواجب فقد أصبح

واجبًا مثله وبالتالي النظرية قائمة ومفتوحة ومتسعة لكن سد الذرائع هو الذي نظروا فيه كثيرًا لأنه قد يتحقق من الفعل المشروع أمر ممنوع أو قد يؤول الفعل المشروع إلى أمر ممنوع فقالوا سدًا للذريعة بمنع الفعل المشروع حتى لا يؤدي إلى الفعل الممنوع سدًا لشيء سيحدث في المستقبل وهو الفعل الممنوع إذن جميع المذاهب الإسلامية التي أخذت بمبدأ سد الذرائع وهي كل المذاهب الفقهية الأربعة قد أخذت بفقهاء التوقع لأن الذريعة هي أمر متوقع، الخلاف حول الحيل ولذلك أحد المتشدين في الفقه وهو الإمام ابن القيم الجوزية قسم في كتابه "أعلام الموقعين" كتب عن الحيل الممنوعة والحيل المحظورة ونفس التقسيم تجده عند الإمام الشاطبي في "الموافقات" ونفس التقسيم تجده عند الإمام محمد بن الحسن الشيباني في الكتاب المنسوب إليه عن الحيل ونفس الشيء تقرأه عند الخصاص في الكتاب المنسوب إليه عن الحيل أي الحيل في كل منها تنقسم إلى مشروع وممنوع فإذا كانت هذه الحيلة إنما تم إعدادها فقهياً من أجل تجاوز الحكم الفقهي والقفز عليه وإلغائه إما لمصلحة حاكم أو لهوى فرد هذا من الممنوع هذه من الحيل الممنوعة وإما أن يكون هذه الحيلة مراعاة لأمر واقع أو التفاتاً لأمر متوقع ينبغي أن أضعه في حسابي حتى يكون الحكم صحيحاً فهذه من الحيل المشروعة إذن الأمر المؤكد هو أن موضوع الحيل ليس إلى التحريم على الإطلاق وليس إلى الحل على الإطلاق وإنما يرتبط بغاية الحيلة وبنتيجة الحيلة فإذا كانت غايتها مشروعة ونتائجها مشروعة دخلت في دائرة الحل وإذا كانت نتائجها ممنوعة وأيضاً غاياتها ممنوعة دخلت في إطار الممنوع وإذا كانت غاياتها مشروعة ونتائجها مضمومة فقد دخلت في إطار المنع طبقاً لمبدأ سد الذرائع وبالتالي إذن القضية أكبر بكثير جداً لا يمكن أن نتخيل أن فقهاً عالمياً كالفقه الإسلامي يكون غائباً عنه الافتراض الفقهي الذي يؤسس للأنساق أو الفقه الافتراضي الذي يتحدث عن النتائج والمآلات والآن لم يعد هناك في الفقه المعاصر ومنذ سنين طويلة منذ عصر

الشاطبي أصبحت قضية الفقه الافتراضي لم تعد محل نقاش طالما أن نظرية مآلات الأفعال أصبحت جزءاً أساسياً من النسق الفقهي فقد أصبحت قضية فقه التوقع أو فقه المستقبلات أمر مجاز وصريح وضروريّ وجزء من المنهجية، لو ألغينا فقه المآلات توقفنا وكنا على حذر من فقه التوقع أو من فقه المستقبلات أو ما أسميته أنت ما يتعلق بالفقه الافتراضي أو الأرائاتيين، كان الخلاف بين الأحناف والمالكية حول الأرائاتيين لماذا؟ كان الخلاف بين الأحناف والمالكية في هذه المنطقة والذي كان يسأل أعراقيّ أنت؟ من كثرة هذا العلم لأنّ بيئة مختلفة عن بيئة، بيئة بسيطة ليس بها أحداث الناس يرعون فيها الغنم صباحاً وحتى رحلة التجارة رحلة معروفة وهي رحلة الشتاء والصيف فالمسألة كلها محدّدة ومستقرة ومعروفة فليس فيها نظر إلى المآلات أمّا الثاني فهي حضارة بيزنطية تفرض جزء من قيمها وصياغها ونظامها وحضارة فارسية تفرض جزء من قيمها وصياغها ناس دخلوا إلى الإسلام وبعضهم يحمل فكرة شعوبية وبعضهم يحمل كذا.. أصبحت الحياة قائمة على تنوّع شديد وهو تنوّع لا ينتمي إلى وحدة فهو ليس مثل تنوّع المذاهب ينتمي إلى مصادر واحدة كان هذا يصبح تنوّع ثراء وتنوّع مقبول لكن تنوّع متنافر لأنه قائم على أصول متنافرة فلا الدين الزارادشتي سيدخل مع الدين ولا الذي يعبد الفارسيون هو الذي يعبد البيزنطيون فالمسألة مختلفة فكان السؤال لو أن ذلك حدث كذا وبدأت فكرة المآلات ترتب أحكام وترتب في نفس الوقت حاجة للفقهاء وهذا في علم الأصول ماذا يسمونه؟ فن تحقيق المناط في علم الأصول أي أن تنتظر إلى علة الحكم ومقصده الأساسي هل هو موجود في هذه الواقعة أو غير موجود ولكي تعرف إذا كان موجود في الواقعة أو غير موجود لا بد أن تنتظر إليها نظرة تاريخية للواقعة ما الذي سبقها وما الذي حدث فيها وما الذي يأتي بعدها لا يمكن أن تنتظر إلى تحقيق المناط باعتباره أحد الأساليب الأصولية الرئيسية للتعامل مع الواقعة الشرعية لتنزيل حكم



الله عليها إلا إذا نظرت إليها في هذه الأبعاد بُعد ماضي وبُعد حاضر وبُعد مستقبل ولا يمكن أن تتظر إليها بدون ذلك وإلا تصبح من الفقهاء الجامدين أو من القضاة الذين لا يتحركون بعيداً عن ظاهر النص لكن حتى يتم تحقيق المناط لا بد أن تتظر إلى الواقعة في سياقها التاريخي مثل الإنسان عندما تبدأ في تعيين شخص ما تطلب منه صحيفة الحالة الجنائية لتعرف تاريخه وماضيه عندما تذهب كمريض للطبيب يطلب منك أن تحكي له قصتك سواء كنت مريض نفسي أو عضوي ولذلك دائماً ما يقول الطبيب انه يستطيع أن يصل بدون استخدام أي نوع من أنواع الآلات إلى معرفة المرض بدقة لو كان المريض يحكي بدقة، والإمام الرازي الطبيب له كتاب جميل جداً طبع في مركز التراث الإسلامي في حلب من حوالي عشرون عاماً كان عنوانه "الفروق بين الأمراض" يبين فيه إلى أي مدى العرض واحد والأمراض مختلفة فلو أن شخص عنده صداع هذا الصداع له عشرات الأسباب ممكن شيء متعلق بالعين أو الجهاز الهضمي أو الأنف أو الأسنان ويقول إن الطبيب الذي يستطيع أن يعي ذاكرة المريض هو الذي يستطيع أن يعرف حقيقة المرض.

الحكم الفقهي لا يختلف عن أي حكم من هذه الأحكام يحتاج إلى جزء معين من التاريخ ولذا ظهرت أسباب النزول في الفقه الإسلامي كجزء من علوم القرآن مصدرها الأساسي وهو أن نريد أن نعرف تاريخ النص وما هي الظروف البيئية التي أحاطت بنزوله ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ هذا سؤال لا يحتاج إلى تاريخ أو جغرافياً لكن حينما يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ لا بد أن نعرف ما هي الأنفال والواقع الزمني للحرب وأين تمت هذه الحرب ومن هم الجنود ومن هم الذي يستحقون ومن الذين لا يستحقون؟ إذن هنا التنزيل متعلق بسيرة يسميها فقهاء الشيعة ويعتبرونها من مصادر الفقه ويسمونها السيرة العقلانية أو العقلانية التي تصاحب كل نص لأن هذه من فطرة الإنسان فالإنسان بطبيعته له تاريخ فلا يستطيع

أن تتعامل معه مجرداً هكذا ومصمت فلو أنه مصمت يكون يوم ولدته أمه لا تستطيع محاسبته لأنه ليس له أهلية غير أهلية وجوب لها نصف دقيقة ولكن ليس له أهلية أداء مطلقاً، ولكي يكون له أهلية أداء لا بد أن يسير في التاريخ وهذا هو الإنسان المخاطب بالحكم الشرعي لديه أهلية أداء ناقصة وهو جنين لكي أثبت له بعض الحقوق ولكن ليس عليه أي واجب وهو صغير أثبت له أهلية وجوب للعصمة لأنه أصبح معصوم باعتباره وُلد حياً فاكْتَسَبَ عصمة الإنسان فإذا قتله شخص يكون مثلما قتل شخص عمرة مئة عام ثم بعد ذلك يظل إلى سن ست سنوات أو سبع سنوات لكي يكتسب أهلية وجوب ناقصة ثم يكتسب أهلية وجوب كاملة على أي أساس جاء هذا الترتيب؟ على أساس التاريخ والزمن، وقد أشرفت على رسالة في كلية دار العلوم عنوانها "أثر الزمن في الأحكام الشرعية" وهناك رسائل عن أثر الزمن في أصول الفقه وهناك عن أثر الزمن في تحقيق المناط هذه كلها رسائل أعدت وبعضها تم طبعه وحينما يأتي ويقيد مذاهب المسلمين بإسلام بلا مذاهب ويعتبر جزء من مذاهب المسلمين الدروز هذا تعبير عن واقع أنه في لبنان جعلوا أنفسهم مسلمين وحسبوا أنفسهم على فريق المسلمين ولو قرأت أي كتاب من كتب الدروز تحس أن بينك وبينهم فجوة كبيرة هي بين الكفر والإيمان وليس بين الخلاف والاجتهاد فصومهم وطريقة زواجهم فيها أشياء غريبة مثل البهائية ولذلك هم أحد الفرق الشيعية الغالية ومع ذلك الكيان السياسي أنهم أصحاب دولة الزعيم الأطرش الذي كان في سوريا ومن أحفاده فريد الأطرش وأسْمَهُان فبالتالي لا بد من أن تكون القراءة واسعة ونجد "جوستاف لوبون" صاحب الكتب الشهيرة حول نفسية الأمم وروح الجماعات وروح الاشتراكية وتاريخ الأمم يقول "إن آفة البحث العلمي التعميم" فلا نأتي للقضية مباشرة لنقول أن الحيل تفعل كذا وفقه التوقع يفعل كذا فالتعميم في دراسة العلم أكثر الأشياء تأثيراً سلبياً على العملية المعرفية.

وبالتالي إذن أخص إجابتي بأن الفقه الإسلامي بكل مذاهبه إنما ينظر إلى مآلات الأفعال وإلا ما كنت هناك أهمية مطلقاً لسد الذرائع باعتباره مصدر من مصادر التشريع فسد الذرائع قائم على هذا الأساس كله، وأن الفقه الإسلامي بطبيعته فقه مفتوح على الزمن لأن الإنسان يتحرك في الزمان والمكان ومن هنا نشأت قاعدة تغير الأحكام بتغير الأزمنة وبتغير الأمكنة وبتغير الأشخاص وهذه عملية زمنية فالتاريخ جزء أساسي منه. فقط أردت أن أطيل في هذا الموضوع حتى نحسم قضية النظر إلى المستقبل أو نظل ضد الآرائيين إلى يوم الناس هذا فإذا كان الآرائيين هم الذين سينتقلون بنا من فقه الجمود إلى فقه الانفتاح أو من فقه اللحظة الراهنة إلى فقه ما يترتب عليها سواء كان من مخاطر ومفاسد أو من منافع ومكاسب نحن مع هؤلاء الآرائيين.

ونبدأ الآن بتجربة الورشة من خلال عرض أحد الزميلات فلنستمع إلى هذا العرض ويمكن أن نناقشه في يوم غد إن شاء الله. فأستأذن الأخت التي ستقوم بعرض نظرية الطوفي في المصلحة أن تتفضل.

## عرض كتاب "نظرية نجم الدين الطوفي في المصلحة

أ. أمينة عبد اللطيف (باحثة بالدورة)

أبدأ بطرح نظرية نجم الدين الطوفي عن المصلحة ليس لي موقف منه فأنا لست معه أو ضده مثلما حدث مع آراء الدكتور مُحَمَّد يوسف موسى وطرح اليوم والطرح السابق هُوَ نوع من حب الاستطلاع العلمي وموقفي الآن هو موقف المتعلم من أستاذنا الدكتور كمال الدين إمام وليس موقف تبني لأفكار الطوفي أو ضده.

نجم الدين الطوفي هُوَ فقيه وأصولي حنبلي مولده مختلف عليه من ٦٥٧ حتى ٦٧١ هـ أي بعد أواسط القرن السابع الهجري، وفاته في أوائل القرن الثامن الهجري من ٧١٠ وحتى ٧١٦ هـ الطوفي عالم أصولي مثير للجدل ومختلف عليه وهو عالم سني، وقد اتهم بالتشيع وآخرون أخرجوه من زمرة المسلمين ومن دائرة الملة الإسلامية ومنذ شهرين كنت أقرأ كتابًا للدكتور يوسف القرضاوي ففوجئت بأن الدكتور القرضاوي يضم ويرجع الإمام الطوفي مرة أخرى إلى الديانة الإسلامية فيقول إن الطوفي من داخل الدائرة الإسلامية الصحيحة، "د. مصطفى زيد" الذي أعد رسالة الماجستير حول "المصلحة عند الطوفي" يرد في الفصل الأول من رسالته حول حياة الطوفي ويرد على اتهامه بالتشيع ويرفض هذه الاتهامات ويقول أن الطوفي من أهل السنة وما لفت نظري أن د. مصطفى زيد كانت له لفتة بارعة في أن الاتهامات الموجهة للطوفي بالتشيع حدثت في مصر في عام ٧٠٤-٧٠٥ هـ والطوفي من بغداد حيث تلقى دروس على يد شيخ يدعى الحارثي فاختلف مع أستاذه فعارضه وكان الطوفي يتميز بالجرأة الفكرية الشديدة فهذا لم يلق استحساناً من الأستاذ ولا من ابنه وكان الجو ملائم لتوجيه الاتهامات حيث كان هذا الوقت هُوَ الوقت الذي تم فيه استجلاب أو استقدام الإمام

ابن تيمية إلى مصر وتم حياكة المؤامرات للزج به في سجنه ليلقى محنته في مصر ففي هذا الوقت كانت هناك محنة عامة للحنابلة في مصر وابن تيمية والطوفي من الحنابلة.

اهتمامي أنا في مسألة المصلحة عند الطوفي في إطار اهتمامي بمسألة علاقة النص بالواقع إذا كانت علاقة النص بالواقع عمل في إطار الفقه وأيضًا عمل له إطار فلسفي والكثيرين الآن مما يسمون أنفسهم مفكرين إسلاميين - ويعلم الله ما إذا كانوا مفكرين إسلاميين أم غير إسلاميين - يتم بحثهم في علاقة النص بالواقع بأهداف هدم الثوابت الإسلامية تحت تقديم الواقع على النص أم أن النص لا يكون له سلطان علينا أو فهم أو من يقول أنه من حقنا أن نفهم النص كما شئنا ولا نسلط النص على واقعنا وعلى أنفسنا وأنا اهتمامي في المقام الأول فلسفي وليس فقهي.

د. نصر أبو زيد كانت ذكرى وفاته الأولى له اليوم ومحمد عابد الجابري ومحمد أركون توفى من سنة أو سنتين كلهم يتم تقديمهم على أنهم مفكرين إسلاميين وكلهم من الباحثين في علاقة النص بالواقع.

#### أساس نظرية الطوفي:

يقيم الطوفي نظريته على أساس نص الحديث النبوي "لا ضرر ولا ضرار" والحديث حديث حسن وهذا هو الأساس المطلق للنظرية ويقدم شرح لغوي لمعناه حيث يقول إن الضرر يذهب بإحداث ضرر بأحد، والضرار بأن يرد علي شخص بإحداث ضرار مقابل فهو الابتداء بفعل الفساد في إيذاء الغير أما الضرار فهو رد الفعل من الطرف الآخر، وهذا الحديث حديث عام ولكن يتم تخصيصه بآيات الحدود والعقوبات والطبيعي أن تكون الآيات القرآنية عامة ويتم تخصيصها بأحاديث ولكن الطوفي يقوم على إثبات نظريته بطريقة عكسية حيث ينطلق بالأساس

المطلق لها من خلال الحديث النبوي ويخصصها بآيات العقوبات والحدود.

يبدأ الطوفي بأدلة الشرع ومصادر التشريع الإسلامي ونحن نعرف أن مصادر التشريع الإسلامي مصدرين مطلقين متفق عليهما وهما الكتاب والسنة والإجماع من الأغلب متفق عليه، والقياس هناك خلاف عليه ثم هناك مصادر ثانوية أو أدلة ثانوية أما الطوفي فيعتمد على تسعة عشر دليل وهم: الكتاب، السنة، إجماع الأمة، إجماع أهل المدينة، القياس، قول الصحابة، المصلحة المرسلة، الاستصحاب، البراءة الأصلية، العوائد وهي من العرف، الاستقراء، سد الذرائع، الاستدلال، الاستحسان، الأخذ بالأخف، العصمة، إجماع أهل الكوفة، إجماع العترة، وآخر مصدر هو إجماع الخلفاء الأربعة واجتماع العترة أعتقد أن المقصود بها العترة النبوية، والعصمة هي عصمة الأئمة.

النظرة الأولى للطوفي أنه يأخذ بهذه الأدلة كلها وبذلك يبدو لنا على أنه متسامح فنحن لدينا الإجماع فيه اختلاف عليه وهناك من يرفضه، والقياس ترفضه الظاهرية لكن النظرة الأولى أن الطوفي متسامح جداً ومتقبل لكل الأدلة لكن هذه نظرة أولية ولكن عندما نتعمق في النظرية نجد أنه ليس بهذا التسامح. الشيء الآخر أنه بالرغم من أن نظريته في المصلحة إلا أننا لا نجد المصلحة كدليل معترف به لديه وأتي بالدليل السابع المصلحة المرسلة ولم يقل بالمصلحة مطلقة فالمصلحة ليست موجودة كدليل في التسعة عشر دليلاً إذن ما تم استنتاجه من أدلة التشريع عند الطوفي أن المصلحة مبدأ عام مستبطن في كل الأدلة لأنه لم يذكرها كمبدأ وجودي ولكنها مبدأ عام وهذا سيناكرد لنا عندما نبحث في العلاقة بين المصلحة والأدلة الشرعية.

محمل نظرية الطوفي أنه يريد أن يجعل المصلحة هي المبدأ الأعم والأقوى فلا بد له من أن يبحث عن العلاقة بين المصلحة والأدلة الشرعية

وهو يبحث في علاقة المصلحة بالكتاب والسنة وهو يستخدم كلمة النص بمعنى الكتاب والسنة ويبحث في علاقة المصلحة بالإجماع ومع امتداد النظرية ندهش بأنه يبحث في علاقة المصلحة بالإجماع لأننا سنكتشف بعد ذلك أنه يرى أن الإجماع أقوى من النص فهو ليس بحاجة إلى البحث عن العلاقة بين المصلحة والنص لأنه يبحث بما هو أقوى وهو العلاقة بين المصلحة والإجماع سنجد التسامح الذي ظهر ليس تسامحاً على الإطلاق فالطوفي لكي يرسخ للمصلحة ويوطد لها يقدم أكثر أجزاء نظريته في هدم الإجماع وهدم مشروعيته.

### المقارنة بين المصلحة والإجماع:

أولاً بالنسبة للمصلحة: يرسخ لها ويوطدها من أكثر من وجه بالنسبة للفظها مفعلة من الصلاح، بالنسبة إلى حدها تنقسم إلى حدين بحسب العرف وبحسب الشرع ينسبها المؤدي للمقصود الشارع عبادة أو عادة. بالنسبة للاهتمام الشرعي بها أو التدليل الشرعي عليها من سبعة أوجه في قوله عز وجل: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ﴾ فالموعظة نوع من المصالح، وصف القرآن بأنه ﴿شِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ﴾ هو مصلحة عظيمة وصفه بال﴿هُدًى﴾ وصفه بال﴿رَحْمَةً﴾ وفي الهدى والرحمة غاية المصلحة ﴿بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ﴾ ولمصلحة عظيمة أمر القرآن للمسلمين بالفرح في قوله عز وجل: ﴿فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا﴾ والفرح والفضل يكونان لمصلحة عظيمة، قوله عز وجل: ﴿هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ والذي يجمعون هم مصالحهم، فالقرآن ونفعه أصلح من المصلحة وهو غاية المصلحة وهناك نصوص أخرى كثيرة هذا هو الدليل على المصلحة من الجانب الشرعي.

أما بالنسبة للجانب العقلي فيقول أن أفعال الله معللة والفعل الذي ليس له علة هو عبث والله - عز وجل - منزّه عن العبث، ثانياً يقول إن رعاية المصالح واجبة من الله عز وجل فهو تفضل من الله على العباد والتفضل هو قول أهل السنة وهو يرفض قول المعتزلة بأن الفعل الأصلح واجب

ويأخذ بقول أهل السنة باعتبار رعاية المصالح تفضل من الله على العباد،  
الدليل الثالث أن أقسام المصالح كلها ممكنة فالشرع راعى مطلقة في  
جميع محلها أو راعى مطلقة في بعض أو أكمل في بعض أو راعى منها  
في كل محل ما يصلحه وما ينظم به حوائجهم والمقصود هنا في الدليل  
الثالث مرونة مراعاة المصالح حسب اختلاف الأحوال مراعاة كلية أو  
جزئية حسب محل المصلحة.

البحث الرابع بالرغم من أننا نتحدث عن الأدلة العقلية إلا أنه في  
البحث الرابع يعود إلى الأدلة النصية ويذكر من القرآن ﴿وَالسَّارِقُ  
وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ وهي الحدود التي كان من المفروض أن  
تخصص في الحديث النبوي، ويذكر من السنة "لا يبيع بعضكم على بيع  
بعض، ولا يبيع حاضر لباد، ولا تتكح المرأة على عمتها أو خالتها، إنكم  
إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم".

وبذلك يكون دال على المصلحة من الجهة الشرعية ومن الجهة  
العقلية ويأتي ليدلل عليها من الإجماع قبل أن يورد الإجماع نفسه:

يقول أن العلماء جميعاً ما عدا علماء الظاهرية أجمعوا على تعليل  
الأحكام بالمصالح ودرء المفسد وأكثر القائلين بها هو الإمام مالك والنظر  
العقلي يتفق مع النص لأن الله - عز وجل - راعى مصلحة خلقه عموماً  
وخصوصاً في مبدأهم ومعاشهم ونجد هنا تكرار للأفكار والغريب أن  
تأسيسه للمصلحة كان أقل من الصفحات التي يأتي فيها للإجماع فهو يرى  
أن الإجماع أكر عائق لإقامة المصلحة وبالرغم من ذلك فإنه يخصص  
صفحات أكبر للإجماع.

### الإجماع:

إجماع على وزن إفعال من جمع يجمع وتعني في اللغة العزم  
والاتفاق، أما بالنسبة للحد الاصطلاحي فهو اتفاق مجتهدى الأمة على  
أمر ديني.



الأدلة هناك أدلة نقلية وأخرى عقلية ويتناول هذه الأدلة مفصلة للتنفيذ والنقد.

أدلة الكتاب: الآية الأولى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ (النساء: ١١٥) تفسير ﴿سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ عند جميع العلماء هو الإجماع وأن الآية توعدت لمخالفة إجماع المسلمين بالعذاب ويبدأ الطوفي في الرد على هذا الاتفاق ليقول إن الوعيد هنا وعيد على مشاققة الرسول وعلى اتخاذ غير سبيل المؤمنين لكن لا يذهب أن يقول إن سبيل المؤمنين موجود حيث يقول أن المعنى السلبي هو الموجود في الآية فليس من الضرورة أن نستنبط منها معنى إيجابي الذي هو وجود سبيل المؤمنين وقد أكد هذه الفكرة بعد ذلك.

الوجه الثاني أن المؤمنين هنا في الآية ليس جميع المؤمنين فقد يكون بعضهم فقط لأن أصل الإجماع ليس متفق عليه فالظاهرية قالوا إن الإجماع هو إجماع الصحابة فقط.

الوجه الثالث في نقده أن غير سبيل المؤمنين ليست محضة وأن الوعيد قد يكون على مشاققة الرسول فقط وليس على عدم الإجماع فعدم الإجماع ليس عليه وعيد وليس عليه عقوبة.

الوجه الرابع أن هناك سبل ثلاثة: سبيل للمؤمنين، وسبيل لغير المؤمنين، وسبيل وسط بينهما وهو السبيل المباح وهو ليس عليه عقوبة.

الوجه الخامس أن الآية مقابلة ومعطوفة على الجملة الشرطية التي جاءت قبلها في قوله تعالى: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ١١٤) فيكون معنى الآية أن من خلف الرسول والمؤمنين في عدم فعل الصدقة أو المعروف أو الإصلاح

يتوعدده الله بالعذاب أي أن الوعيد ليس على المخالفة في سبيل المؤمنين وإنما على المعاني الموجودة في الآية السابقة.

الوجه السادس والأخير أنه يقول مع كل هذا النقد هُوَ في النهاية يقول إن المصلحة أقوى من الإجماع فلو أن هناك من رد على أوجه النقد هذه التي قدمها ورفضوا هذه الأوجه فهو يرى أن المصلحة أقوى من الإجماع.

الدليل النقلي الثاني: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ وهنا له تفسير حيث يقول إن القائلين بالإجماع أخذوا أمة وسطاً دلالة على الاستتباط أو الاجتهاد في الأحكام الشرعية، ولكن الطوفي يأتي بتفسير جديد وهو أن هذه شهادة لهذه الأمة في الأفضلية الأخلاقية وهو ينفي وجود علاقة بين الأفضلية الأخلاقية أو الخيرية الأخلاقية والإجماع والاتفاق في الوصول إلى الأحكام الشرعية فهذه الآية تشهد للمؤمنين بالأفضلية الأخلاقية وليست بضرورة الاتفاق على الأحكام الشرعية، ومجال الأخلاق حيث الأمانة في نقل الروايات حيث أن القرآن الكريم شهد للصحابة بالأمانة في نقل الروايات أما مجال استخراج الأحكام فهو مجال المنطق والعقل فكأن الإجماع لا ينعقد في الأمة لمجرد أن أفرادها عدل وبذلك يهدف الطوفي الأساس الوجودي للقول بإجماع الأمة.

ويستكمل مناقشة آراء مثبتي الإجماع فيقول إنهم يقولون أن الإجماع لا يكون إلا عن قاطع عن دليل قطعه فيقول أن القاطع إما أن يكون عقلي أو أن يكون شرعي والقطع العقلي هذا أمر نادر والقطع الشرعي ليس له وجود في الأدلة التسعة عشر حتى الإجماع نفسه وهو الدليل الثالث بعد الكتاب والسنة فلو لجأنا للإجماع لكي ندلل به على الإجماع فهو دور فالطوفي ينفي قيام الإجماع على أساس قطعي سواء قطعي عقلي أو قطعي شرعي، فالقطعي العقلي ذكر أنه أمر نادر الحدوث والقطعي الشرعي غير موجود فلو أننا استدللنا بالإجماع نفسه الذي هو المصدر

الثالث على الإجماع فبذلك نستدل بشيء على الشيء نفسه فيعتبر هذا دور.

أما الدليل الأول وهو النص الذي يشمل الكتاب والسنة فالنص يكون إما متواتراً أو آحاداً فإذا فرضنا أن القطعي حادثاً في النص المتواتر من جميع الجهات ثم تعارض مع المصلحة فإن المصلحة تقدم لأن المصلحة أقوى من النص المتواتر أما إذا كان النص آحاد فهو محتمل القطعي فيه ويختم بأن الإجماع أقوى من النص وإذا كانت المصلحة أقوى من الإجماع فإنه بالأولى أقوى من النص. وذكر في تعليقي بأن الأمر ينتابه الغموض في العرض.

الآية الثالثة من الأدلة النقلية على الإجماع التي يذكرها مفصلاً لكي ينقده أو يهدمه هو قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ وهذه الآية لا تختلف عن الآية الثانية التي خصها بالأفضلية الأخلاقية وليس معناها اتفاقهم على الأحكام الشرعية.

ويأتي إلى أدلة الإجماع من السنة والحديث "أمتي لا تجتمع على ضلالة" يقال أن هذا الحديث متواتر ويرد بأن هذا الحديث في غاية الاستفاضة ولكنه ليس متواتراً وهناك رد آخر من أنصار الإجماع يقول أن هذا الحديث تلقته الأمة بالقبول، ويرد عليهم بأنه ليس جميع الأمة تلقته بالقبول لأن هناك طوائف منكورة للإجماع منهم النظام في المعتزلة، والشيعية، والخوارج، والظاهرية وهناك رد آخر يقول إن الاحتجاج بقبول الأمة لهذا الحديث وبالتالي تستدل به على الإجماع هو احتجاج بالإجماع وإثبات الشيء بنفسه وهو الدور المنطقي الذي تحدثنا عنه من قبل.

الأمر الثالث إذا سلمنا بأن كل الأمة متقبلة لهذا الحديث -حديث "أمتي لا تجتمع على ضلالة"- فهو قبول ظني ولا يبنى الإجماع القطعي على الظني، لأنه إذا كان الإجماع قطعي كما يقولون وهو أقوى أدلة الشرع وبه تسفك الدماء فلا يمكن أن نبنى هذا القطعي على حديث أو قبول ظني

وهو قبول "أمّتي لا تجتمع على ضلالة". ويقدم تفسير آخر للحديث حيث يقول إن عدم اجتماع الأمة على ضلالة الكفر أما الحديث الآخر "اتبعوا السواد الأعظم، فإنه من شذ شذ في النار ويد الله مع الجماعة" أيضاً هنا ليس المقصود به الإجماع ولكنه يقدم تفسير آخر وهو طاعة الأئمة والأمراء وعدم الخروج عليهم وفي النهاية يقدم نقد شامل لجميع الأدلة من الكتاب والسنة يشمل جميع أوجه النقد السابقة حيث يقول:

١. إن الاستدلال على حجية الإجماع بالظواهر السمعية وهي النصوص يستلزم الإجماع للأخذ بتلك الظواهر فلو تم إثبات الإجماع بها يكون ذلك دور أي أن الفكرة الأساسية في نقد الإجماع أو إثبات الإجماع بالنصوص أن فيها دور.

٢. أن لفظ المؤمنون في الآية ولفظ أمّتي في الحديث يستلزمان كل مؤمن وهذا يتناقض مع الحديث النبوي "أن الأمة تفترق إلى ثلاثة وسبعون فرقة".

٣. ويستكمل بأدلة أخرى ففي الوجه الثالث يأتي بمثال تاريخي خلاف بين ابن عباس وعثمان في نصيب الأم حسب عدد الأخوة حيث يقول إن ابن عباس خرج عن الإجماع في ميراث الأم ويفسر ذلك بأن ظاهر النصوص أقوى من الإجماع فابن عباس فقيه ومحِب لهذه الأمة وقد خرج عن الإجماع لظاهر هذه النصوص وقد نقدت الطوفي فإذا كان يقول أن الإجماع أقوى من النصوص فلماذا تستشهد الآن بابن عباس لأنه استشهد بظاهر النص.

## لماذا تقدم المصلحة عن النص والإجماع عند الطوفي؟

١. يقول أن الإجماع محل خلاف فهناك من ينكره، بينما المصلحة موضع اتفاق من منكري الإجماع وقد رددت عليه بأنه إذا كان الإجماع محل الخلاف فالمصلحة أيضاً ليست محل اتفاق من جميع الأمة.

٢. يقول الطوفي أن النصوص مختلفة ومتعارضة - وقد وجهت له في هذا المقام وجوه نقد كثيرة- وهذه الوجه من أضعف أوجه عمل الطوفي لأن الطوفي يفسر الخلافات المذهبية التي ذكر فيها الدكتور مُحَمَّد كمال إمام أن الشافعية يكفروا الحنفية أو أن المرأة الحنفية لا تتزوج من شافعي يفسر هذا التعصب المذهبي أن مرجعها إلى النصوص ومن المفروض أن إمام مثل الإمام الطوفي كان يجلب النصوص سواء كانت نصوص قرآنية أو نبوية أن يجلب بها ويستعظمها لا أن تكون السبب في خلاف المسلمين وهو نفسه ذكر أن النصوص كلها تدعو إلى المحبة والوحدة ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾، ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ﴾ وفي الحديث النبوي: "لا تختلف صفوفكم فتختلف قلوبكم، وكونوا عبداً لله إخواناً" فمن الغريب أن يذكر الطوفي أن النصوص سواء القرآنية أو السنة تكون السبب في خلاف المسلمين بأن يفسر ما حدث في الواقع بالنص فهذا شيء غريب منه.

٣. يقول إنه ثبت في السنة معارضة النصوص بالمصالح وبالتالي تقدم المصلحة على النص.

في النهاية يتواضع ويطالب الطوفي بتقديم رعاية المصالح موضع الاجتهاد على الأقل وهنا التواضع لأنه يتحسب ويتحوط من رفض أفكاره في أولوية المصلحة على النص والإجماع فقد توقع ما سيتم توجيه إليه

من اعتراضات وردود وهم ما تحدثنا عنه من قبل فيما يسمى بالفقه الافتراضي فقدمه بطريقة مسبقة فهو يتخيل ما يعترضون به:

الاعتراض الأول: أنه أقام نظريته في المصلحة على قياس شبيهه بقياس إبليس عندما ﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ ويقول أن هذا وهم واشتباه من نائم.

أ. د. مُحَمَّد كمال الدين إمام/

هذا حديث شيق ومهم جدًا أن يعرض الباحث أفكاره وأطلب من حضراتكم في ورشة العمل القادمة أن يكون هناك حوار ومن الممكن أن أعطيكم بعض الأسئلة لهذا الحوار:

- هل الطوفي قدم المصلحة بالفعل على النص في كتابه هذا وهو "شرح الأحاديث الأربعين النووية" واستفاض في شرح حديث "لا ضرر ولا ضرار".

- الأمر الثاني هل ممكن أن نأخذ رأي الطوفي من هذا الكتاب فقط أم نحن نحتاج إلى أخذ رأي الطوفي من كتابات مختلفة خاصة أنه له شرح مطول على روضة الناظر وشرح الطوفي للروضة وله كتاب "البلبل في أصول الفقه" فأرائه لا بد أن نشرحها ولا نقتصر فقط على كتاب "شرح الحديث لا ضرر ولا ضرار" أم إلى الكل، وهل موقفه من الإجماع كان موقف الرفض أم أنه كان له وجهة نظر في هذا الاتجاه؟

هناك مفاتيح كثيرة ينبغي أن ننظر فيها قبل مناقشة الأخت الزميلة لهذا العرض حول المصلحة عند الطوفي إن شاء الله نجعلها جزء مما نقدمه يوم غد إن شاء الله فيما يتعلق بورشة العمل ونشكر الأخت الزميلة شكرًا جزيلا على معاناتها في قراءة الطوفي لأن الطوفي من الفقهاء الحنابلة بالغي الصعوبة فهو متكلم وله كتابات في التقييح والتحسين وله في التفسير والإشارات الإلهية وله أيضًا في اللغة العربية عن الخطابية

في الدفاع عن اللغة العربية فله كتابات كثيرة جدًا بالإضافة إلى أكثر من ثلاثة كتب في الأصول وثلاثة كتب في العقائد وكتابين في المقاصد والقواعد الشرعية. صحيح لم نعثر عليه حتى الآن ولكن النصوص موجودة في الطوفي في هذه الكتب التي ذكرها وبالتالي فنحن بحاجة إلى أن نؤهل أنفسنا لحوار متحمس مع زميلتنا العزيزة الموعد بعد القادم لترك فرصة للإخوة لقراءة كتابات الطوفي.

**والله ولي التوفيق**