بحث محكم | الدراسات الدينية | 13 فبراير 2020

# تشكّل الشريعة الإسلاميّة: جدل الأصول المدنيّة والدينيّة

**عروسي لسمر**
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2020
All rights reserved © 2020

**الملخّص:**

رغم تعلّق التشريع الإسلامي ببُعده الديني من حيث المنظومة الفقهيّة التي تحكّمت فيه والمنهجيّة الأصوليّة التي تركّز عليها والأصول الدينيّة السابقة على الإسلام في الشرائع السابقة عنه لا سيّما التشريعين اليهودي والمسيحي، فإنّ ذلك لا يحول دون التطرّق إلى الأصول الدنيويّة والتاريخيّة بما تتضمّن من عوامل سياسيّة (الانتقال المنظّم من مجتمع ما قبل سياسي إلى مجتمع سياسي منظّم من خلال نواة دولة المدينة)، واجتماعيّة محكومة بالبداوة والقبيلة ونظام القرابة، واقتصاديّة كانت محدّدة بقدر كبير للتشريع الإسلامي واختلافه عن التشريعات السابقة له. ومن أهمّ العوامل الدور التاريخي للرسول وحرصه على تأسيس شريعة تتماشى مع الأمّة الناشئة، وقد استأنف الخلفاء من بعده ذلك العمل التشريعي والقانوني واختلفوا معه في الكثير من الأحيان. وتوّج ذلك المسار بظهور علم أصول الفقه الذي قنّن الأصول المحدّدة للعمل التشريعي. واستطاع التشريع الإسلامي صهر المنظومة القانونيّة السابقة عليه بالإضافة إلى القوانين التي وجدها لدى الشعوب المفتوحة، فكانت منظومة مبنيّة على التعدّد والاختلاف والمرونة. واستند التشريع إلى مدوّنة فقهيّة تضمّنت آراء المذاهب الفقهيّة ومنظومة قضائيّة فاعلة ومؤثرة حيث مرّت من العفويّة إلى المؤسّسة. وسعينا في هذا المقال إلى التركيز على تاريخيّة التشريع الإسلامي وتجذّره في أصوله الدنيويّة والتاريخيّة، ممّا يتيح إمكانيّة القول بمدنيّة الدولة الإسلاميّة وصهرها للقوانين المنظّمة للمجتمع والأمّة على أسس واقعيّة ودنيويّة.

*****

ترسّخ الاعتقاد في المتصوّر الإسلامي أنّ التشريع حدث ديني محض رغم وضوح الجذور الدنيويّة للعديد من الأحكام. ولهذا ننطلق من فرضيّة مفادها أنّ التشريع هو في الغالب مدني حتى خلال الفترة المبكّرة مع الرسول والخلفاء من بعده. وتوسّع هذا المنهج الدنيوي والذي اتّخذ من الدين قناعاً تبريريّاً في إطار السعي إلى كسب "السيادة العليا التبريريّة". وترسّخ هذا المنحى مع توسّع الدولة؛ فكانوا مثلاً يشرّعون في الأراضي التي يعمرونها بما يرونه الأصلح وبما يتلاءم مع قطعي الأحكام القرآنيّة. وسيتطوّر هذا المنحى مع التشريع الحديث إلى حدّ المطالبة بإدماج أحكام الشريعة ضمن أفق القوانين الوضعيّة.[1] ومن نتائج المراوحة بين الديني والتاريخي ما نلمسه من غموض طرأ على المدوّنة الفقهيّة. ولعلّ العودة إلى جذور النشأة وتاريخيّة الفقه تكشف عن وجوه عدّة لذلك الغموض. وهذه العودة تكشف عن تلك البدايات المنسيّة. ورغم أهميّة الفقه في الثقافة العربيّة الإسلاميّة وغزارة التآليف الفقهيّة على مرّ الحقب التاريخيّة، فإنّ ذلك لم يحل دون غموض التأريخ لنشأته وتشكّل المذاهب الفقهيّة بصفة علميّة دقيقة. ويبدو أنّ كثرة المدوّنات الفقهيّة واختلاف مشاربها كانت عاملاً للظنّ وعدم القطع بالسيرورة التي سلكها الفقه الإسلامي وهو يتشكّل. ومن بين العوامل التي أضفت غموضاً على تطوّر الفقه الإسلامي ما توصّل إليه بعض كبار الدارسين من المستشرقين والمسلمين على حدّ السواء من نتائج كان من المفروض أن تلتمس الإبانة عن تاريخيّة الفقه. أمّا أصول الفقه، فمن المنطقي أن تكون لاحقة بنشأة الفقه والخوض في مناهج الاستنباط المعوّل عليها في استخراج الأحكام، وهو ما لم يتبلور إلّا في القرن الثاني بشكل منهجي مع الإمام الشافعي (ت 204هـ).

وهذا الأمر يستوجب تفصيل القول في أهمّ المراحل التي كوّنت المنظومة الفقهيّة منذ الفترة المبكرة التي ابتدأت مع الرسول خلال المرحلة المكيّة وبداية الوعي بتكوين شريعة جديدة إلى جانب التشريعين اليهودي والمسيحي. ثمّ التطرّق إلى تقنين أصول الفقه من جهة عددها وحجّيتها ووجوبها من عدمه، وهو ما خلّف جدلاً واسعاً بين مختلف المذاهب الإسلاميّة والفقهاء والعلماء بالشأن الديني. ولا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار مأسسة الفقه وتحوّلاته وشروط تلك المأسسة والعوامل التي دفعت إليها. ولم يتوقف الجدل عند بداية الفقه بل شمل لحظة اكتماله وتحوّله إلى مدارس أو ما اعتبر «فترة تأسيسيّة». وساد الظنّ أنّ تلك الفترة انتهت حوالي القرن الثالث للهجرة (نحو 860 م). وقد ترجم المستشرق جوزيف شاخت ذلك في مختصر رأيه القائل: إنّ «كل المذاهب الفقهيّة الهامّة ظهرت للوجود باعتبارها كيانات فقهيّة شخصيّة، وأنّ الفقه

1 طالب الإصلاحيّون الزيتونيّون في تونس منذ منتصف القرن التاسع عشر بتدوين أحكام الشريعة الإسلاميّة في قوانين وضعيّة، متأثرين بما تمّ في السلطنة العثمانيّة من تدوين الفقه الحنفي في موسوعة قانونيّة سمّوها "المجلّة".

الإسلامي وأصول الفقه، حسب شاخت دائماً، قد عرفا أوجهما.»[2] لكنّ شاخت لم يأخذ بالمنتوج الفكري الذي استمرّ بعد تلك الفترة بقرن كامل حتى يكتسب الفقه الإسلامي كلّ مقوّماته الأساسيّة في شكل مذاهب ومدارس فقهيّة واجتهادات كبار الفقهاء إلى جانب الحديث عن طبقات فقهاء كلّ مذهب، أي نحو منتصف القرن الرابع الهجري. ولعلّ مبرّر شاخت في ذلك يعود إلى أمرين أساسيين: أوّلهما حصره لتطوّر المذاهب في عمل الإمام الشافعي بشكل خاص، وهو عمل كان مبعثاً لاختلاف وجهات النظر فيه وفي مساهمته التأصيليّة. وثانيهما تركيزه على بعض اللحظات التأسيسيّة دون تتبّع مساراتها وتحوّلاتها وشروط مأسستها عند تأريخه لفترة العطاء المذهبي. ولعلّ ذلك يناقض ما فهمه مؤرّخ الفقه وائل حلّاق في تصوّره «للمرحلة التأسيسيّة» التي يعرّفها «بأنّها الفترة التي برزت فيها المنظومة الفقهيّة من خلال البدايات الأولى ثمّ تطوّرت إلى حدّ اكتسبت فيه ملامحها الجوهريّة وهيئتها المخصوصة.»[3] وتتّصف تلك المرحلة، في نظره، بأربع صفات، وهي كالآتي:

1- **الصفة القضائيّة:** المتمثلة في منظومة قضائيّة ذات مرجعيّات قانونيّة ونصوص ومحاكم، من سماتها «تطوّر قضائي تام، إلى جانب نظام فقهي، ومحاكم مكتملة الشروط، وتشريع يقوم على الأدلة والأصول.»[4]

2- **صفة المدوّنة**: أي ظهور التآليف الفقهيّة والأطر الفقهيّة، بما في ذلك شرح كتب الفروع بما فيها من خوض في الاختلافات.

3- **الصفة التأويليّة**: وتتأسّس على التمكّن من منهجيّة التشريع والتأويل والإلمام بقوانين التأويل، ويتمثل ذلك في علم الأصول.

4- **الصفة المذهبيّة:** التي تشمل استكمال ظهور المذاهب الفقهيّة، وبروز منظومة فقهيّة وتعليميّة متنوّعة تستند إلى ممارسة واقعيّة.[5]

وقد دامت مرحلة التطوّر الجوهري خلال القرون الأربعة الأولى إلى منتصف القرن الرابع للهجرة، ومن ميزاتها الديناميكيّة والتأثير من خلال منظومتين قضائيّة وتشريعيّة بما فيها من نصوص ومدوّنات وتأويلات وشروح ومعرفة بأصول المنهجيّة التأويليّة وآراء مذهبيّة تطوّرت في شكل مدارس فقهيّة. أمّا

2 وائل حلاق، نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، ترجمة رياض الميلادي، ومراجعة فهد بن عبد الرحمن الحمودي، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت 2007 ص 20.

3 وائل حلاق، المرجع نفسه، ص 23.

4 وائل حلاق، المرجع نفسه، ص 23.

5 وائل حلاق، المرجع نفسه، ص 24.

التغيرات اللاحقة بعد تلك الفترة في أصول الفقه أو التطبيقات، فلم تكن ذات بال نظراً لقلة تأثيرها، بل هي مجرّد «سمات عرضيّة» غير مؤثرة في بنية الشرع الإسلامي.

ورغم وجاهة رأي شاخت وحلّاق بخصوص الفترة التأسيسيّة فإنّ ذلك لا يحول دون النظر في الظروف التي دفعت بتلك التطوّرات، وأهمّها الجانب العفوي لتلك التشريعات في البداية والمتمثلة في مواكبة ظروف البداوة التي عليها المجتمع الإسلامي. ومع تطوّر الوضع التاريخي والسياسي وبفعل التوظيف المذهبي والفرقي اكتسب التشريع أرضيّة جديدة جعلته أكثر تأثيراً في الواقع التاريخي. «ويتناسب ذلك مع انتقال الفقه من التنظير إلى الممارسة ومن النظريّة إلى التطبيق ومن المبادئ إلى الواقع، ممّا ينجرّ عنه انتصار تأويل على غيره من التأويلات الممكنة والموجودة فعلاً يكون الأنسب فيه إلى ذهنيّة القوم في تلك الفترة والأكثر تعبيراً عن التوازنات الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة».[6] ومن أمارات التكيّف مع الظروف التاريخيّة تحوّل الفقه من خطاب معرفي إلى مؤسّسة طبقاً لما شهده الدين من مأسسة جرت في الغالب على ثلاث سيرورات:

**أوّلاً**: التميز عن الآخرين من أهل الديانات الأخرى في اللباس والسلوك. والناظر في الأحكام الفقهيّة يلاحظ عدّة تشريعات تخصّ أهل الذمّة والطوائف المغايرة للمسلمين. وتلك الممارسات بمثابة الخصائص السيميائيّة التي تواكب بعض الشعائر والتي تكوّن في جزء منها الهويّة الجماعيّة.

**ثانياً**: يمكن وسمها بالسيرورة الطقسيّة، وتحصل بتحويل أشكال العبادة إلى طقوس موحّدة وملزمة تحول دون الاجتهادات الفرديّة، وهذا المنحى لا يميز ديناً عن غيره، لأنّ الطقوس سمة ملازمة لكلّ الديانات.

**ثالثاً**: تحوّل الدين بموجب هذه المرحلة إلى مؤسّسة تضمّ مجموعة من العقائد الملزمة لا يمكن إنكارها بالإضافة إلى ظهور فئة متخصّصة في الشؤون الدينيّة. ولئن احتفظ الإنتاج الفقهي في نطاق هذه المذاهب بنصيب وافر من الحلول المتنافرة إلّا أنّ المسلمين التزموا بجملة من الأحكام اعتبروها «ثوابت» لا يمكن التخلّي عنها والحال أنّها كانت في الأصل مسائل خلافيّة.[7] ومن المهمّ الإشارة إلى أنّ الفقه الإسلامي يمثل أنموذجاً لتحوّل التديّن من العفويّة مع الرسول وجيل الصحابة إلى التقنين والصرامة، وهذا الانزياح له مبرّراته متى أخذنا بعين الاعتبار وظيفة الدين الاجتماعيّة والسياسيّة بالإضافة إلى التحوّلات المهمّة للتمثل الاجتماعي للتديّن. ولمّا كان الدين جزءاً من النظام الثقافي المنتج للقيم والأنماط

6 عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ط2، دار الطليعة، بيروت 2008، ص 118.

7 توجد تصانيف كثيرة تحت باب الاختلاف وأهمّها: أبو جعفر جرير الطبري (ت 310هـ)، اختلاف الفقهاء، دار الكتب العلميّة، بيروت 1999، وكتاب القاضي النعمان بن محمّد (ت 351هـ) اختلاف أصول المذاهب، تحقيق مصطفى غالب، ط 3، دار الأندلس للطباعة والنشر، 1983.

التي يتبنّاها الأفراد كان له أهميّة في الإدماج الاجتماعي. و«هكذا يلتئم التماسك الاجتماعي (Functional needs of social integration) مطوّراً عبر الأفراد خاصيّات متناسقة مع منطق النظام الاجتماعي (role-playing skills)"[8].

ومن الظروف المساعدة على التماسك الاجتماعي الاستفادة من الشرائع السابقة التي استقاها المشرّع من البيئة العربيّة السابقة للإسلام، وسعى إلى أسلمة العديد من الأحكام العرفيّة وتثبيتها. ولم يكن هذا العامل ممكناً لولا وجود ثقافة قانونيّة ذات طابع عرفي واكبت البيئة الثقافيّة، وهي بيئة كانت متطوّرة وثريّة من عدّة وجوه، على عكس ما كان يظنّ العديد من المستشرقين الكلاسيكيين بغياب تقاليد قانونيّة وثقافيّة في المنطقة. وقد استقرّ الرأي لديهم أنّ العرب "استوعبوا دون حرج عناصر ثقافات المجتمعات التي فتحوها، بما فيها خاصّة الحضارات البيزنطيّة والرومانيّة والفارسيّة الساسانيّة."[9] لكنّ الواقع يشير إلى عمليّات مراكمة عمّا توفر من تشريعات وأعراف وطرائق صهر ودمج.

ورغم عدم اكتمال المنظومة التشريعيّة فإنّ الرسول كان قد ترك دولة صغيرة تستند إلى مفاهيم واضحة للعدالة وتعتمد أفكاراً واضحة في الشريعة ولها لَبِنَات لنظام قضائي يتطوّر بشكل ملحوظ.[10] وكان هذا الموروث النبويّ السياسي والتشريعي والقانوني مجرّد قاعدة أوّليّة لتوسيع الدائرة التشريعيّة كما كان بمثابة البيئة التي احتضنت القوانين التي وجدوها عند الشعوب المفتوحة، فكان التماهي بين التراث التشريعي النبويّ بما يتضمّن من عناصر سابقة عليه والواقع القانوني لتلك الشعوب الجديدة قد أثمر منظومة فقهيّة تشكّلت خلال ثلاثة قرون ونصف من الزمان.

## تاريخيّة الفقه الإسلامي

لم يثبت المؤرّخون على مراحل دقيقة في تأريخهم للفقه الإسلامي، وتنوّعت مواقفهم من الفترات التأسيسيّة وتكوّن المدارس الفقهيّة وفترة الاكتمال والانكماش. ومن أهمّ المؤرّخين نذكر شاخت، وقد قسّم تاريخ الفقه الإسلامي إلى ثلاث مراحل أساسيّة هي: العصر التمهيدي ما قبل الإسلام، والعصر الأساسي وهو زمن فقهاء المدينة السبعة، ثمّ عصر تكوّن المذاهب، وظهور أوّل مدرسة في تاريخ الشرع الإسلامي على يد محمّد بن إدريس الشافعي.

8 سابينو أكوافيفا وإنزو باتشي، علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات، ترجمة عزّ الدين عناية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2011، ص 42.

9 وائل حلاق، المرجع نفسه، ص 25.

10 وائل حلاق، المرجع نفسه، ص 30.

### أ ـ العصر التمهيدي:

لا ينكر شاخت أهميّة تلك المرحلة السابقة على الإسلام وما لها من أعراف كانت تنظّم حياتهم، رغم أنّه أقرّ بأنّ التشريع الإسلامي قد انبنى على تلك الأعراف، حيث ثبّت القرآن العديد منها دون أن يتعارض ذلك مع قداسة الشريعة، وهو ما أشار إليه شاخت نفسه في قوله: إنّ العلماء المسلمين "على الرغم من اعتقادهم بقدسيّة الشريعة وصبغتها الإلهيّة، يسلّمون بأنّ أحكاماً من أحكامها كانت موجودة فعلاً في شرائع أخرى قبل أن يقرّها التشريع الإسلامي".[11] ومن ذلك أحكام القصاص، فإنّ مبادئه التي عدّلها وأكّدها القرآن والسُنّة ترجع إلى القوانين العرفيّة عند العرب قبل الإسلام. وشبّه شاخت العُرف بـ "الأرض التي كانت تنمو عليها شجرة الشريعة العظيمة."[12] بمعنى أنّ العرف يمثل التربة الخصبة للآراء القانونيّة، ورغم سدادة رأيه فإنّه لم يبيّن بدقة ذلك الموروث القانوني الذي لا يقتصر على الممارسات العرفيّة لعرب شبه الجزيرة العربيّة فقط. ويحسب له أنّه خالف بعض الآراء التي لم تطرح الحياة القانونيّة في جزيرة العرب قبل الإسلام بحجّة غياب المصادر في بيئة تتّصف ببساطة العمران البدوي. وأكّد شاخت على وجود قوانين تجاريّة في مكّة التي كانت مركزاً تجاريّاً ومنطقة للعبور، ممّا جعلها حلقة وصل بين الجنوب والشمال أو بين اليمن وسورية موطن القوانين البيزنطيّة والعراق خزّان الموروث القانوني الساساني. وسيقع استلهام العديد من القوانين المعمول بها في تلك المدن. أمّا المدينة، فكانت مركزاً زراعيّاً ثريّاً بالقوانين المنظّمة للزراعة والبيع والشراء والإجارة واستغلال الأرض. وننتهي إلى أنّ الجزيرة العربيّة كانت ثريّة بالقوانين المتعدّدة المشارب على عكس ما يظنّه البعض.

### ب ـ الفترة الإسلاميّة:

انطلق شاخت في تعليقه على هذه الفترة من حدث الإبقاء على بعض الأعراف الجاهليّة، لكنّه ينتهي إلى تأويل فيه بعض التسرّع، في نظرنا، حين يستنتج أنّ الرسول "لم يكن يقصد خلق نظام يضبط به حياة أتباعه، أو وضع أصول هذا النظام".[13] فلا يتعارض القبول بعدد من الأعراف السابقة عن الإسلام برغبة الرسول في إنشاء نظام قانوني بديل ينظّم الحياة الاجتماعيّة ويضفي عليها طابعاً دينيّاً، ويعتبر ذلك خطوة أوّليّة للتشريع وعملاً تدريجيّاً يواكب حاجات المجتمع إلى تشريعات جديدة تقطع مع الماضي وترسي شريعة جديدة، بدليل كثرة آيات الأحكام من حيث العدد والطول.

---

11 يوسف شاخت، ثلاث محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، ترجمة صلاح الدين المنجّد، ضمن كتاب صلاح الدين المنجّد، المنتقى من دراسات المستشرقين، دراسات مختلفة في الثقافة العربيّة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1955، ص 90.

12 شاخت، المرجع نفسه، ص 92.

13 شاخت، أصول الفقه، ص ص 48 - 49.

ومن القوانين ذات الأصل البدوي النظام الاجتماعي وأحكام العائلات والمواريث وقانون القصاص، وقد اعتبرها مناسبة للمجتمع الإسلامي الناشئ، وواصل العمل بقوانين مدنيّة شأن العقود والشركات واستعمال وثائق مكتوبة.[14] وكان هدف الرسول في تلك المرحلة تصحيح بعض القوانين مدفوعاً باعتبارات دينيّة طالما أنّ الأحكام الاجتماعيّة ذاتُ أساس ديني في جوهرها. أمّا في مرحلة لاحقة، فسيظهر الطابع الواضح للتشريع المحمّدي. وتلك الاستراتيجيّة التشريعيّة هي جزء من استراتيجيّة أكبر كان الهدف منها التماس سبيل وسط للمشروع الإسلامي، وهي جزء من منهجيّة براغماتيّة وواقعيّة انتهجها الرسول لتخطّي العديد من العراقيل التي واجهت الإسلام في طوره المبكّر.

**التشريعي الرسولي:**

الرسول هو المؤسّس الأوّل للتشريع الإسلامي بلا ريب، وخاصّة في المرحلة المدنيّة، واتّخذ العمل التأسيسي طابعاً تدريجيّاً تحت وطأة إكراهات تاريخيّة استمرّت على طول الفترة النبويّة. ولئن تميّزت البدايات بالعفويّة، فإنّ ذلك لم يحل دون الوعي بضرورة ابتكار شرع إسلامي يتجاوز الأعراف الجاهليّة، وإن أقرّ بعضها، ويتميز عن التشريعين اليهودي والمسيحي. ويدفعنا هذا التصوّر إلى التحفّظ من موقف شاخت حيث اعتبر أنّ التشريع المحمّدي لم يكن يرمي إلى وضع نظام يضبط به شؤون المجتمع الإسلامي، بل "ظلّ القانون العرفي العربي القديم -الذي تضمّن كثيراً من العناصر الدخيلة من روميّة إقليميّة وبابليّة ويمنيّة- يسير في الإسلام سيره الطبيعي".[15] ولا يعدو دور محمّد عن البُعد التصحيحي لبعض المسائل مدفوعاً إلى ذلك باعتبارات دينيّة، وخاصّة مجال الأسرة والعقوبات، لأنّ الأحكام التي تمسّ الحياة الاجتماعيّة تقوم أيضاً على أساس ديني.

ولا يصدق هذا الرأي إلّا على الفترة الأولى من الإسلام، وتحت وطأة العديد من الإكراهات التاريخيّة. وقد لاحظ وائل حلّاق أنّ الرسول، قبل هجرته إلى المدينة، "لم يكن يفكّر في تكوين أمّة جديدة ولا في تدشين شريعة أو نظام تشريعي جديد. لقد كان منشغلاً كامل الانشغال بالعقيدة والأخلاق وصفاء الوجود الدنيوي".[16] وتواصل ذلك حتّى بدايات تجربته في المدينة وإلى حدود المواجهة مع اليهود الذين عارضوه وشكّكوا في رسالته.[17] وكان الرسول مهتمّاً في الفترة المكيّة بتجذير السلوك القويم دون التنصيص على كلّ تفاصيله، بل كان يثبت ما ينبغي انتهاجه في شكل حلول ظرفيّة لما يطرأ من مشاكل على الاجتماع الإسلامي، ونتيجة

14 شاخت، المرجع نفسه، ص 93.

15 يوسف شاخت، أصول الفقه الإسلامي، ترجمة إبراهيم خورشيد دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1981، ص ص 48 - 50.

16 وائل حلاق، المرجع نفسه، ص 46.

17 وائل حلاق، المرجع نفسه، ص 46.

لذلك فرض العديد من التوجيهات التربويّة والأخلاقيّة كالإحسان والتقوى وصيانة الفروج والتراحم، وغيرها من المبادئ المنظّمة لحياة المجتمع، وأقرّت تجربة المدينة تشريعات جديدة بلغت ذروتها مع القطيعة مع اليهود والشروع الفعلي في ابتكار شريعة جديدة. وبحلول السنة الخامسة من الهجرة (أوائل 626 هـ) ونتيجة عوامل عديدة وتحوّلات كبيرة في تجربة الرسول بالمدينة بدأ التفكير في تكوين أمّة إسلاميّة جديدة تتميز بالقدرة على امتلاك شريعة مخصوصة ومختلفة "توازي الشرائع التوحيديّة الأخرى".[18] وأبان الوحي في آيات كثيرة عن هذا التمفصل بين الشرائع. ولئن أدمج الرسول بعض القوانين السابقة على الإسلام ضمن تشريعه، فإنّ ذلك لا يعني رضاه عن المنظومة السابقة، فجزء كبير من الحيف والظلم والضلال يعود إلى الأعراف السابقة كما يعود إلى غياب التشريعات. فعدم قبوله للمنظومة الاجتماعيّة يحتوي بطبعه وعيه بفساد القوانين المنظمة لمجتمعه. ولعلّ هذا التفكير كان يخامره قبل الفترة المدنيّة، أي منذ الفترة المكيّة وحتى قبل البعثة. ولعلّ وعيه بتشكيل الأمّة الجديدة يستوجب بطبعه تشريعات جديدة تقطع مع السابق، ولا يعود تأخّر تبلور الشريعة الجديدة إلى تجذير السلوك القويم، كما يرى وائل حلّاق، بقدر ما كان محكوماً بتوفر أمّة ذات مقوّمات مخصوصة تختلف في هويّتها ورهاناتها عن غيرها من الأمم، وهو ما لم يحصل إلّا في الفترة المدنيّة.

ويبدو أنّه واجه بعض التساؤلات عن مبرّرات اختلاف الشريعة الإسلاميّة مضموناً ومنهجاً عن غيرها من الشرائع، حيث أسهب القرآن في البحث عن تلك المبرّرات وجعلها مشدودة إلى الإرادة الإلهيّة باعتبارها إرادة مطلقة.

وقد تضمّن العديد من الآيات القرآنيّة تبريرات لاختلاف الشرائع، وخاصّة ما ورد في سورة المائدة من الآيات الدالّة على انقسام الشرائع إلى ثلاث حسب الأمم الثلاث اليهوديّة والمسيحيّة والمسلمة، و"لكلّ منهم "شرعة ومنهاج". وأكّدت بعض الآيات على اختلاف الشرائع والتزام كلّ ملة بشريعتها واحتجّت عن التجاء اليهود للرسول، والحال أنّ لديهم التوراة، في قوله تعالى: "وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ (43) إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ (44)".[19]

وينطبق الأمر نفسه على المسيحيين مشدّداً على ضرورة ذلك في الآية التالية:

18 وائل حلاق، المرجع نفسه، ص ص 46 - 47.

19 سورة المائدة 5/ الآية 43 - 44.

«وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (47)».[20]

ومثلما كان لليهود والمسيحيين شريعة خاصّة بهم، فإنّ الأمر ذاته ينطبق على المسلمين، في هذه الآية من سورة المائدة: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (48)».[21]

هذه الآية تعلن عن البداية الحاسمة للتشريع بالمعنى العميق وهو يتجاوز العبادات وأسس الدين إلى التفكير في المعاملات وترتيب حياة الأمّة الناشئة على قواعد إسلاميّة. وطرح النصّ القرآني الدواعي الغيبيّة لذلك التشريع، ولم يكن هذا الاختلاف في الأوضاع التشريعيّة لمجتمعات الكتاب خارجاً عن المشيئة الإلهيّة، فلو شاء الله لجعلهم أمّة واحدة من ناحية التفسير الديني، لكنّه يدين الاختلاف الناتج عن البغي. والشواهد القرآنيّة الدالة على ذلك كثيرة، منها قوله تعالى:

«كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ». (البقرة / 213)

وقوله تعالى: «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ». (يونس / 19)

«وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ». (هود / 118)

«وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ». (النحل / 93)

وتوسّع القرآن في الآيات التشريعيّة بحسب ما يمليه واقع الأمّة واستجابة للمشاكل الحاصلة أو بهدف الإجابة عن الأسئلة التي تقلق الصحابة «يسألونك عن... قُلْ».

ورغم ذلك التوسّع التشريعي فإنّ العديد من الباحثين اعتبروا القرآن أقلّ محتوى تشريعيّاً من التوراة. ومتى تأمّلنا في الآيات التشريعيّة، أدركنا أنّ نسبتها أكبر ممّا يوحي به عددها المحدود نظراً لطولها الذي

20 سورة المائدة 5/ الآية 47.

21 سورة المائدة 5/ الآية 48.

يعادل ضعف أو حتى ثلاثة أضعاف الآيات ذات البُعد غير التشريعي. وبهذا فإنّه «لن يكون من الصعب حينئذٍ أن نبرهن على أنّ القرآن ليس أقلّ قيمة في محتواه التشريعي من التوراة وهي المعروفة عموماً بكونها «القانون».[22]

ويذهب الكثير ومن بينهم وائل حلّاق إلى أنّ الإسلام من ناحية عقائديّة «جاء مصلحاً للعقائد السابقة، وصيغة نهائيّة لليهوديّة والمسيحيّة».[23] ونبدي تحفظاً إزاء هذا الرأي الذي تتداوله أغلب الدراسات. فالإسلام كان نتاجاً لتاريخيته وتفاعله مع البيئة العربيّة ورهانات تحقق الرسالة في التاريخ، ولا تبدو صلته بإصلاح الديانتين السابقتين واضحة إلّا من خلال التعاليم القرآنيّة العامّة التي تبغي إصلاح الوضع البشري وتحقيق تاريخ النجاة. ولعلّ فكرة إصلاح الوضع العقائدي تنخرط في تشابه التعاليم الدينيّة وتكيفها مع محيطها التاريخي والسعي إلى مضاهاة الديانتين التوحيديتين، لا سيّما اليهوديّة، وتأثره بها على وجه الخصوص. وفي هذا الصدد يشير وائل حلّاق إلى ذلك بقوله: «لكنّ التأكيد على تأثير هاتين الديانتين في الإسلام تاريخيّاً وعقائديّاً دون اعتراف بأثر «المنهاج» اليهودي -الذي اختمر بين عرب مكّة والمدينة على امتداد أجيال عديدة- إنّما سيمثل قراءة خاطئة للتاريخ».[24]

ورغم التأكيد على فكرة التأثير اليهودي المسيحي فإنّ ذلك لا ينفي الانشغال بمنهاج مختلف عنهما بحكم اختلاف التجربة الدينيّة والرهانات المنوطة بها، وقد عمّق الصراع مع اليهود في المدينة وإخراجهم منها الحرص على هذه الخصوصيّة. ولهذا «تزايدت الآيات ذات الموضوع التشريعي شيئاً فشيئاً في الوقت نفسه الذي بدأت فيه الأمّة تتميز عن بقية الأمم الموحّدة والوثنيّة الأخرى».[25] وقد لعب التشريع دوراً أساسيّاً في إدماج الأفراد في فكرة الأمّة الدينيّة، بقدر مساهمته في تخليص الانتماء من الوجود القبلي الضيق إلى المجال الإسلامي الأرحب. ولم يقتصر على ذلك بل تطرّق إلى تفاصيل الحياة الاجتماعيّة من خلال طائفة من القوانين الاجتماعيّة. وسعى إلى تقنين العقائد والمقدّسات عن طريق جملة من الشعائر، وتطرّق إلى حركة الأفراد على مستوى نشاطهم الاجتماعي متوسّلاً بالتشريعات التجاريّة والماليّة والبيوع والملكيّة والتداين والعقوبات. ولئن كانت هذه الأحكام لم تبلغ مستوى المنظومة القائمة الذات، إلّا أنّ شمولها الواسع الذي يغطّي العديد من تفاصيل الحياة الدينيّة والدنيويّة يدلّ بوضوح على وجود هيكل تشريعي يهدف إلى تقنين حياة الأفراد والأمّة.

---

22 S.D. Goitein; «The Birth- Hour of Muslim Law», Muslim World, 50 I (1960): 23-29.

23 وائل حلاق، نشأة الفقه الإسلامي، ص ص 48 - 49.

24 وائل حلاق، المرجع نفسه، ص ص 48 - 49.

25 وائل حلاق، المرجع نفسه، ص 49.

**الخلفاء «الراشدون»:**

لاحظ شاخت أنّه بموت النبي انتهى التشريع المستند إلى الوحي والحجّة النبويّة، وسار الخلفاء بعده على نهجه واستأنفوا جهوده التشريعيّة، وتوسّعوا في تأويلها إلى حدّ الخروج عن معناها الأصلي، ونتيجة لذلك ظهرت أحاديث جديدة لم تكن معروفة على عهد الرسول. وكانت للخلفاء اجتهاداتهم الفقهيّة التي بلغت حدّ تغيير بعض الأحكام النبويّة. كما واصل الخلفاء الراشدون ترسيخ قيام الدولة على تشريعات جديدة تستأنف التشريع النبوي وتواجه التغيرات التاريخيّة في الآن نفسه. وتميزت خلافة عمر بإصدار عدد من الأحكام والقواعد المتعلقة بتسيير الدولة والمجتمع وتطبيق الحدود مثل عقوبة الزنى والسرقة ومنع زواج المتعة وصيانة حقوق الإماء اللّاتي وضعن أطفالاً من سادتهنّ، وتحريم شرب الخمر وضبط عقوبة ذلك بأربعين جلدة استمراراً لسياسة أبي بكر.

وتمثل أهمّ رهانات التشريع في هذه الفترة المبكّرة في تغيير الأعراف الشائعة، عن طريق المراوحة بين أحكام القرآن والشرائع، عناصر ذات أصول قبليّة قادمة من تقاليد حضارة الشرق الأدنى. وساهمت محدوديّة النصّ القرآني في استمرار الشرائع السابقة عن الإسلام. وكان النظام التشريعي الجديد مع الخلفاء مدعوّاً إلى البحث فيما لم يوفره القرآن من توجيهات وأحكام، فظلّ جزء كبير من الشرائع السابقة حيّاً داخل الثقافة التشريعيّة التي كانت في طور البناء.

**العهد الأموي:**

مع خلفاء بني أميّة وانتقال الحكم إلى دمشق حدثت تحوّلات كثيرة أهمّها فقدان الجماعة الدينيّة في المدينة سيطرتها... واستمرّ القانون العرفي حاضراً في أقاليم الخلافة رغم المؤثرات الأجنبيّة نتيجة للفتوحات في العراق والشام ومصر، وكان يتطوّر جنباً إلى جنب مع النظام القضائي.

ولم يكن القضاء في تلك الفترة منصباً خاصّاً بفضّ النزاعات بين المتخاصمين بقدر ما كان مهمّة تشمل العديد من المجالات مثل التحكيم في الشؤون القبليّة والإداريّة والماليّة والشرطة إلى حدود السنوات الهجريّة التسعين 710م، «وفي حدود هذا الزمن كان التشريع قد بدأ يكتسب طابعه المستقل عن التحكيم القبلي وعن إدارة الشرطة والشؤون الماليّة».[26] وواكب هذا التطوّر تعيين العديد من القضاة على المدن مثل الإسكندريّة وحمص وخراسان. وبتوسّع القضاء في الاعتماد على الفقه ازداد عملهم تخصّصاً ودقة.

26 وائل حلاق، المرجع نفسه، ص ص 96 - 97.

ويرجّح شاخت تأخّر ظهور قوانين دينيّة تستند إلى قضاء منظّم إلى عدم ميل خلفاء بني أميّة إلى تغيير القانون العرفي وإنشاء قانون على أسس دينيّة.[27] وتميز العهد الأموي بظهور الفكر الكلامي وتلاه بروز الشريعة الإسلاميّة».[28] ونلاحظ تشكّل الفقه في إطار جدلي يجمع بين توفر مدوّنة دينيّة وتأويليّة، وأحداث سياسيّة دنيويّة، وبُني ذلك الجدل على التجاذب بين العوامل الدينيّة والمعطيات الدنيويّة، ويتماشى ذلك مع البُعد القبلي الذي انتهجه الأمويّون في سياستهم. فالاندماج بين الديني والسياسي لم يظهر بعدُ إلّا في الفترات اللّاحقة، وخاصّة خلال الفترة العباسيّة التي كانت منعرجاً بارزاً في تاريخ التشريع الإسلامي.

**العهد العباسي:**

اتّخذ العباسيّون من الشريعة الإسلاميّة المعيار الشرعي الأساسي للدولة، ومن الناحية العقائديّة قرّبوا المعتزلة الذين ساندوا الدعوة العباسيّة السياسيّة.[29] وشكّل ذلك دافعاً لانتشار الفكر الاعتزالي وتوسّع النقاش الكلامي وتطوّر الفكر الكلامي بشكل عام، وتوّج القرن الثاني باستقلال علوم الشريعة والكلام. وإلى جانب الكلام الاعتزالي بدأت خلال النصف الثاني من القرن الأوّل للإسلام التأثيرات الإيرانيّة والهلينستيّة التي وصلت ذروتها في القرن الثاني، وبرزت آثارها أوّل الأمر في الشريعة.[30] وبلغ الفقه الإسلامي ذروة تطوّره حوالي عام 800 للميلاد، أمّا القرن التالي، فلم تكن الإضافات فيه جوهريّة، واكتفى الفقهاء بالخوض في الاختلافات والتفاصيل.[31]

ومثلت أوائل القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي لحظة توقف الفقه الإسلامي و«أقفل باب الاجتهاد» والبحث في جميع المسائل الأساسيّة والبتّ فيها بصورة نهائيّة. ولم يعد أمام جمهور المسلمين إلّا اتباع أئمة المذاهب المعترف بها والاهتداء برأيهم. وأصبح النظر الفقهي بموجبه مقتصراً على التقليد، وكان ذلك فاتحة لفترة طويلة من التحجّر العقائدي، واستمرّت تلك الفترة «حتى القرن الحاضر حين تولى الأمر المشرّعون المحدثون».[32] وتناسبت سيطرة التقليد وتبديع الآراء الجديدة مع حالة الانكماش والاختلاف، والخوف من التفكّك العقائدي. وفي ضوء ثقافة التقليد كان اجترار النماذج الكلاسيكيّة الكبيرة ومحاكاتها والاكتفاء بشرحها واختصارها وتهذيبها أحياناً ممّا يعني توقف المنوال المعرفي عن ابتداع معرفة فقهيّة مبتكرة وأصيلة،

27 شاخت، المرجع نفسه، ص 57.

28 جوزيف شاخت وكليفورد بوزورث، تراث الإسلام (الجزء الأوّل)، ترجمة جماعيّة (محمّد زهير السمهوري وحسين مؤنس وإحسان صدقي العهد)، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1998، ص 26.

29 جوزيف شاخت، المرجع نفسه، ج1، ص 26.

30 جوزيف شاخت، المرجع نفسه، ج1، ص ص 26 - 27.

31 جوزيف شاخت، المرجع نفسه، ج1، ص 27.

32 شاخت، المرجع نفسه، ج1، ص 27.

والأمر نفسه بالنسبة إلى نظام القيم السائدة التي لم توضع موضع التساؤل. وبدا الانكماش واضحاً في أوساط الإسلام السنّي الذي اعتبر نفسه في خطر يتهدّده من حركة الشيعة الإسماعيليّة واستمرار دعايتهم السرّيّة.[33] وبدت العودة إلى أقوال الرسول وأفعاله ضرورة أكثر إلحاحاً للحفاظ على المنظومة السُنّية وتأسيس الحكم والأحكام عليها، ممّا فرض أهميّة السنّة وعدّها أصلاً تشريعيّاً لا يقلّ قيمة عن القرآن.

## السنّة أصلاً من أصول التشريع:

يدور الإشكال الأساسي لحجيّة السنّة على كيفيّة ارتقاء كلام الرسول البشري إلى منزلة التشريع حتى يضاهي النصّ القرآني.[34] ومن ثمّة تكون السنّة وحياً من نوع آخر ممّا يترتب عنه القول بعصمة الرسول. ولم تترسّخ السنّة أصلاً من الأصول إلّا بعد جدل كبير، وأشار الشافعي إلى ذلك في الجزء السابع من كتاب الأم ضمن باب «حكاية الطائفة التي ردّت الأخبار كلّها». وقد رفضت السنّة واقتصرت على القرآن وحده.

ومهما يكن من أمر الخلاف، فإنّه من الثابت «أنّ المنظومة الأصوليّة التي أسّسها الشافعي وهيمنت على منهج الاستنباط والتشريع لم تقطع السبيل أمام الخلاف في تثبيت منزلة السنّة والجدل حول وظيفة السنّة وحول جواز نسخ القرآن بالسنّة، بالإضافة إلى موقف الرافضين للمماثلة بين النصّ القرآني والسنّة في التشريع».[35] وهو موقف مهمٌّ جدّاً يدافع عن بشريّة أقوال الرسول وأفعاله واقتصار القداسة على النصّ القرآني. وبانتصار أهل الحديث تحوّلت أصول الفقه من «نشاط بشري أبدعه محيط ثقافي مخصوص إلى مقدّس يعدّ الخروج عنه من قبيل اللّامفكر فيه بالنسبة إلى الأجيال اللاحقة».[36] ولا تعدو السنّة النبويّة أن تكون سوى شريعة وقتيّة وتاريخيّة خاصّة بعهد النبوّة لا تلزم الأجيال اللاحقة، واقتصار ذلك الإلزام على القرآن وحده. ومن ثمّة اعتبار القرآن كاملاً لا حاجة له لبيان أو تفصيل أو أن يكون غير كافٍ للدين. بالإضافة إلى أنّه «لا خلاف بين أحد من المسلمين في أنّ متن القرآن الشريف مقطوع به، لأنّه منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم باللفظ دون زيادة ولا نقصان، ومكتوب في عصره بأمر منه عليه السلام، بخلاف الأحاديث النبويّة فلم يكتب منها شيء مطلقاً إلّا بعد عهده بمدّة تكفي لأن يحصل فيها من التلاعب والفساد ما قد حصل»[37]، ولو كانت السنّة أصلاً لأمر الرسول بتدوينها، فهو لم يرد أن يبلغ عنه شيء مكتوب سوى

33 المرجع نفسه، ج1، ص 27.

34 محمّد حمزة، الحديث النبوي ومنزلته في الفكر الإسلامي الحديث ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2015، ص 366.

35 المرجع نفسه، ص 363.

36 محمّد حمزة، الحديث النبوي، ص 364.

37 محمّد توفيق صدقي، "الإسلام هو القرآن وحده"، مجلة المنار، المجلد 9، ص 515.

القرآن الكريم.[38] فلو «كان غير القرآن ضرورياً في الدين لأمر النبي بتقييده».[39] وننتهي إلى أنّ حجيّة السنّة ليست أمراً ثابتاً كما يتوّهم البعض، دون أن يفوتنا أنّ تشكّل منزلة السنّة كان عملاً تاريخيّاً قام به المسلمون تحت ضغط المتغيّرات التاريخيّة، وتدخل الحجج الداعمة للسنّة في باب التبرير. فالقرآن يدافع عن فكرة كماله وتفصيله وعدم حاجته لغيره. يقول تعالى: «وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ إِلَيْكُمْ الْكِتَابَ مُفَصَّلاً»[40]، وقوله: «كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ»[41]، وقوله: «كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ».[42] ورغم كثرة الأدلة على كفاية القرآن مصدراً تشريعيّاً فإنّ السنّة أخذت تدريجيّاً مكانة كبيرة استحوذت على التشريع. وخاصّة بعد دور الإمام الشافعي في ترسيخ السنّة إلى حدّ بعيد، وتوسيع صلاحيّاتها التشريعيّة. فلم يجعلها شارحة للقرآن ومفسّرة له فحسب، وإنّما سعى إلى إدماجها جوهريّاً في بنية النصّ القرآني.[43] وتتشابه السنّة بالقرآن، حسب الشافعي، من ثلاثة وجوه: أوّلها أنّها تكرّر الخطاب القرآني، والثاني التفسير والبيان، والثالث انفرادها بالتشريع بما هي نصّ مستقل عن القرآن.[44] والوجهان الأوّلان لا يشكّلان مداراً للخلاف، على عكس الوجه الثالث المتمثل في اعتبار السنّة مستقلة بالتشريع.

ولم يقف الشافعي في وسم السنّة بصفة التشريع، بل عدّها «وحياً» من نوع آخر معتمداً أدلة منتزعة من النصّ القرآني منطوقه أو مفهومه. وبنى موقفه على تأويل خاطئ لمعنى «الحكمة» التي تذكر مقرونة بالقرآن واعتبرها السنّة. يقول الشافعي: «كلّ ما سنّ رسول الله ممّا ليس فيه كتاب، وفيما كتبنا في كتابنا هذا، من ذكر ما منّ الله به على عباده، من تعلم الكتاب والحكمة دليل على أنّ الحكمة سنّة رسول الله».[45] وهذا التأويل لِمَا لا نصّ فيه من تشريعات للرسول لا تعود إلى الوحي بقدر ما ترجع إلى الأعراف السابقة عن الإسلام والعادات العربيّة القديمة وليست من الوحي في شيء، تمّ اعتمادها وفق استراتيجيّة واقعيّة تراعي التوازنات الاجتماعيّة.

ولم تكن السنّة في أوّل الأمر محلّ تقديس على أساس أنّ النظرة إلى أقوال النبي وأفعاله كانت بشريّة وجزءاً من تمثلهم لوجوده التاريخي، إلّا أنّ حجيّة النبي في الإسلام لم توضع موضع الشك «حتى في الأمور التي لم ينصّ عليها الكتاب. ولكن في الوقت نفسه كانت أفعاله تعتبر بشريّة بحتة حتى ما مسّ منها أمور

38 المرجع نفسه، ص 515.

39 المرجع نفسه، ص 515.

40 الأنعام: 114/6.

41 فصلت 3/41.

42 هود 1/11.

43 نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيّة الوسطيّة، ط1، سينا للنشر، القاهرة، 1992، ص 37.

44 المرجع نفسه، ص ص 37 - 38.

45 الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد محمود شاكر، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، 1937 ص 32.

الدين، فكانت بهذا لا تعتبر معصومة من الخطأ».[46] ومن باب استئناف العمل بتشريعات الرسول كان من الطبيعي أن يسير أهل العلم بالأمّة على سنّة منشئها مسترشدين برأي كبار الصحابة، وعلى مبدأ أولويّة ما ورد في الكتاب وما صحّ من أحكام الرسول فيما لم يرد له ذكر في الكتاب -في نظر أهل المنهج النصّاني الذين يغلّبون النصّ على الواقع- يقودهم في ذلك وعي حادّ بانتهاء الوحي وانفتاح الديني على التاريخي. فالسؤال المطروح لم يعد يتمثل في تطويع الدنيوي إلى الديني بل تحيين الديني ليجيب عن أسئلة الدنيوي. وقد استوجب ذلك منهم توسيع تلك المبادئ المحدودة نوعاً ما عن طريق تأويلها توسّعاً «خرج بها عن معناها الأصلي، وربّما كان سبباً في ظهور أحاديث جديدة».[47] وانتهى الأمر ببعض الخلفاء إلى تغيير أحكام النبي ومخالفة صريح الآيات. وانتهى التوسّع في الأحاديث إلى زيادة عظيمة في مادّة الحديث، التي جاءت أيضاً من مصادر أخرى (أصل إسرائيلي)، وتبعاً لذلك توسّع الفقهاء في الاعتماد عليها في تشريع الأحكام التي غالباً ما سعت إلى تسييج حياة المسلم بأدبيّات تتصلّ بأدقّ تفاصيل حياته وممارساته.

ومن نتائج تراكم نصوص الحديث وتزايد الاعتماد عليها في مواجهة الإشكاليّات الجديدة التي جدّت في واقع المسلين أن تشكّل مفهوم السنّة عبر سيرورة معقدة ذات اتجاهين معرفي وتاريخي. فقد تطوّر مفهوم السنّة من السيرة الأنموذجيّة والسلوك الأنموذجي. فالسنّة مفهوم عربي قديم يتمثل في تجسيد السلوك المثالي والأعراف والعادة، وهو معنى لا يحمل معاني دينيّة. والفعل «سنّ» يحمل دلالة حافّة تعني «وضع أو سوّى نمطاً من السلوك نموذجاً يقتدي به الآخرون». ففي القرن الميلادي الخامس كان عرب الشمال يرون في إسماعيل، على سبيل المثال، أشبه ما يكون بالرجل الصالح الذي منحهم أسوة حسنة ونهجاً في الحياة».[48] ويتناسب ذلك مع ما ورد في كتاب الموطأ على أنّه العرف والعادة المسنونة في المدينة، والتي لم تكن سنّة الرسول إلّا جزءاً منها. ويقترب مفهوم السيرة والسنّة حيث يجمعهما حقل دلالي مشترك يتمثل في السلوك الأنموذجي، دون أن يحول ذلك من وجود ميزة في السنّة لا يتضمّنها معنى السيرة التي تتمثل في أعمال معروفة ضاربة في الماضي «إنّ السنّة تحيل في التصوّر العربي والإسلامي أساساً إلى الأعراف وأنماط السلوك التي وضعها عدد منّا لأفراد وليس إلى ممارسات مجهولة الأصل للأمّة».[49] وقد بدأت تطفو صورة أنموذجيّة عليا للرسول بداية من السنوات الستين من القرن الأوّل على الأقل، ثمّ ما لبثت أن تميّزت عن غيرها من السنن المعروفة، وقد مثّل ذلك تحوّلاً عميقاً غير مسبوق، وقد وظّف الخلفاء الأوائل والقضاة هذه السنن. وعلى أهميّة السنّة فإنّ القرآن ظلّ المصدر الأوّل للتشريع. ولعلّ ذلك يعود إلى اعتبارات تاريخيّة

46 يوسف شاخت، أصول الفقه الإسلامي، ص ص 53 - 54.

47 شاخت، المرجع نفسه، ص 56.

48 وائل حلاق، نشأة الفقه الإسلامي، ص 80.

49 المرجع نفسه، ص 81.

ومعرفيّة في الوقت نفسه، حيث اعتبرت سنّة الرسول خلال هذه الفترة مجرّد مصدر من «المصادر التي اعتمدها القضاة بالتوازي مع سنن أبي بكر وعمر بن الخطاب وعثمان وعليّ وغيرهم من الصحابة».[50] وكان تميز السنّة النبويّة عن غيرها خاضعاً لمسيرة معقّدة من الأحداث. وساهم نفوذ أهل المدينة في تغذية تلك الصورة الأنموذجيّة، حتى خلال العهد الأموي وانتقال مقرّ الحكم إلى دمشق، ورغم فقدان جماعات المؤمنين في المدينة كل نفوذ فعلي في أمور الحكومة، إلّا أنّهم أخذوا يكرّسون أنفسهم لتصوير المثل الأعلى لما يجب أن تكون عليه الأشياء عن طريق ما صار يعرف بإجماع أهل المدينة، رغم أنّ ذلك المثال كان مبايناً لما عليه الواقع في كثير من الأحيان. وكان مالك يأخذ بحجيّة عمل أهل المدينة، وربط بين الإجماع وعمل أهل المدينة بشكل جوهري. وأصبحت حجّية السنّة بعد فترة جزءاً من منظومة تشريعيّة تستجيب لتعقّد الواقع وتناقضاته. وستنشأ المذاهب الفقهيّة الساعية إلى استيعاب تلك التعارضات بهدف الإجابة عن الأسئلة التي تستجدّ في مختلف الأمصار.

ومنذ عمل الشافعي ترسّخ مفهوم السنّة وأصبح مسيطراً على عمليّات الاستنباط الفقهي، واعتبرت السنّة أصلاً أساسيّاً. ثمّ ظهرت تدريجيّاً منظومة أصوليّة اعتبرت سنّة النبي وحياً، لكن بطريقة مختلفة عنه. ومن ثمّة سيطرت المنهجيّة النصيّة وتوسّع الاعتماد على الحديث واعتُبِر «جهة العلم». ومن باب إضفاء المشروعيّة على الأحاديث وسدّ الطريق أمام القياس العقلي والاجتهاد نشأ علم الجرح والتعديل الذي اقتصر على تمحيص الرُوَاة والبحث في السند دون المتن، بدون المسّ من عدالة الصحابة. «ولا يجوز تبعاً لذلك القدح في رؤوس الأسانيد من الصحابة والتابعين، وإن جاز تجريح حلقات الإسناد الأخرى التي دونها».[51]

وترتّب على النقد الخارجي/ الإسنادي للحديث عدد من الإشكاليّات نتيجة لوجود عدد كبير من الأحاديث المشكوك في صحّة نسبتها إلى الرسول، بالإضافة إلى تناقضها وعدم منطقيّة متونها وغرابة قصصها، مختلفة ومتناقضة، ومنها ما هو مختلف، ما دفع ابن قتيبة (ت 276هـ) إلى تأليف كتابه الشهير في "تأويل مختلف الحديث" لدرء تعارض الأحاديث وتسييج اختلافاتها ومحاصرتها والبحث عن مخارج للعقيدة السنيّة، والتصدّي لأهل الرأي. يقول ابن قتيبة: "فإنك كتبت إليّ تعلمني ما وقفت عليه من ثلب أهل الكلام أهل الحديث، وامتهانهم وإسهابهم في الكتب بذمّهم ورميهم بحمل الكذب ورواية المتناقض حتى وقع الاختلاف".[52]

50 المرجع نفسه، ص ص 88 - 89.

51 عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 123.

52 ابن قتيبة الدينوري (ت 276هـ)، تأويل مختلف الحديث، صحّحه محمّد زهري النجار، مكتبة الكليّات الأزهريّة، ص 3.

ولعلّ أهمّ التفسيرات لأسباب الاختلاف في الحديث تعود إلى تأثر عمليّة جمعه بواقع عصر التدوين، وتتعلق بعهد متأخر عن العهد الذي تنسب إليه. ورأى بعض المستشرقين «أنّ ظهور الأحاديث لم يكن إلّا نتيجة مجتمعة لنسبة مجموعة من الآراء الشخصيّة بوساطة سلسلة من الرواة. وإنّ الدافع الرئيس للقيام بهذه العمليّة هو الاستمداد بهذه الشخصيّات المحترمة لتوثيق نظريّاتهم».[53] ولئن كان لهذا النقد وجاهته من منظور الرؤية التاريخيّة والبحث في الحديث في صلته بالبيئة التاريخيّة التي تشكّل فيها، فإنّه لم يخلُ من قلة الدقة. و«أصحاب هذا الموقف يزعمون أنّ مجموعة الأحاديث النبويّة ليست إلّا نتيجة لتزوير على نطاق كبير قام به أصحابه بدافع ديني».[54]

ويعود هذا الرأي إلى غولدزيهر الذي زعم أنّ «الأحاديث لا تمثل إلّا الاتجاهات والآراء الموجودة في القرنين الثاني والثالث الهجريين، وقلّما تلقي ضوءاً على بداية القرن الأوّل الذي ينسب إليه أصحابها».[55] أمّا جوزيف شاخت، فقد رأى أنّ وصل رواية الحديث بالعهد النبوي أمر وقع متأخّراً جدّاً في تاريخ الإسلام، وأنّ عدداً كبيراً من الأحاديث التشريعيّة تمّ ترويجها بعد سنة 150هـ».[56] ووضع شاخت قاعدة مفادها أنّ كلّ حديث هو لاحق للفترة النبويّة يشرّع لمسألة جدّت في عصر متأخّر حتى يثبت العكس، أي: «لا بدّ من اعتبار كلّ حديث تشريعي عن النبيّ بوصفه تعبيراً موضوعاً عن رأي تشريعي اتّخذ في عهد لاحق، ما لم يثبت العكس ولا يمكن اعتباره بياناً موثوقاً فيه».[57] ويترتّب على ذلك، حسب شاخت، تعذّر وجود أصل ثابت لتلك الأحاديث. و«يكاد يكون من المستحيل توثيق أيّ من هذه الأحاديث فيما يتعلّق بأمور التشريع الديني».[58] وأنكر شاخت وجود العديد من الأحاديث في المصادر المبكرة، ولتمييز الصحيح منها من المنحول اقترح ضرورة العودة إلى الأدلة الفقهيّة معتبراً أنّ أفضل الطرق لإثبات عدم وجود حديث في عهد معيّن هو أن نثبت أنّ ذلك الحديث لم يستدلّ به في النقاش الفقهي الذي بطبعه يوظف ذلك الحديث متى كان بالفعل موجوداً. لكنّ هذا الرأي غير صحيح دائماً. فالعديد من الأحاديث الصحيحة كانت خاملة بسبب سكوت المصادر عن ذكرها. ولا يتماشى هذا الرأي مع الواقع الفقهي خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين، فالمناقشات لم تكن ملازمة للحديث ولا يعني أنّ على كلّ مناقشة الاستشهاد بكلّ الأحاديث التي تخدم وجاهة رأي من الآراء. فرأي شاخت يتضمّن ضرورة ألا يُذكر رأيٌ فقهي إلّا ومعه دلائله ومنها الأحاديث المسوّغة له، وفي ذلك

53 شاخت، أصول الفقه، ص 53.

54 ظفر إسحاق الأنصاري، نقد منهج جوزيف شاخت في دراسة الحديث، ص 57.

55 المرجع نفسه، ص 58.

56 المرجع نفسه، ص 58.

57 Schacht Joseph, The Origins of Mohammadan Jurisprudence, Oxford 1950, p149.

58 Schacht Joseph, Introduction to Islamic law, London 1964, p34.

مبالغة، لا سيّما أنّ الاستدلال الفقهي، معرفيّاً، لم يكن منظّماً بقدر ما كان عفويّاً. ولا يعني هذا المعطى عدم تسرّب عدد لا بأس به من الأحاديث الضعيفة والمشكوك في نسبتها إلى الرسول.

ومتى سلّمنا بصواب موقف شاخت، ترتّب عليه أنّ كلّ مجموعات الأحاديث معلومة بالضرورة لدى جميع الفقهاء (المحدّثين) في أيّ زمن، وهذا مجانب للصواب، فمن الأحاديث ما هو مشهور ومنها العكس، وقد يطّلع فقيه ما على مدوّنة من الأحاديث ولا يدركها فقيه آخر. ولم تكن جميع الأحاديث قد دوّنت تدويناً كاملاً حتى أمست مشهورة لدى أغلب الفقهاء والحُفّاظ إلى درجة يمكن القول إنّه متى لم نجد حديثاً في كتب أحد العلماء المعروفين، فإنّه دليل على عدم وجود ذلك الحديث في عهده، فهو مطعون في صدقيته. ولعلّ تلك المواقف لا تنسجم مع الحقائق التاريخيّة، لأنّ أغلب كتب الأحاديث التي وصلت إلينا أُلِّف بعضها منذ القرن الأوّل وعددها قليل، على اعتبار أنّ منزلة الحديث من أصول الفقه لم تتبلور بالشكل الكافي، ثمّ تلتها مرحلة أخرى من التدوين حوالي منتصف القرن الثاني، وما بعده. وكان التأليف في الغالب على شكل انتصار للمذهب الذي يتبعه الحُفّاظ وأغلبهم لا يحيل إلى الحديث الذي لا يؤيّد مذهبه، دون أن يعني ذلك عدم معرفته به. أي أنّ التأليف الفقهي كان متأثراً بالصراعات والنقاشات المذهبيّة ممّا فوّت عليه حفظ العديد من الأحاديث التي تخالف هذا الرأي أو ذاك. فبالمقارنة بين موطّأ مالك (ت 179هـ) وموطّأ محمّد بن الحسين الشيباني (ت 189هـ) هناك روايات كثيرة في الموطّأ للإمام مالك لا توجد في الموطأ للشيباني مع أنّ الشيباني كان من جيل الإمام مالك وتوفّي بعده، والعكس يصحّ أيضاً. ومن نتائج الاعتماد المتزايد على الأحاديث أن تعدّدت الأصول التشريعيّة، ممّا يطرح الخوض في مأسستها وتنظيم المنظومة الدينيّة وفق قوانين دقيقة وخاصّة مع ظهور علم أصول الفقه.

## علم أصول الفقه:

أصبحت العمليّة التشريعيّة بمرور الوقت مقنّنة بحسب منهجيّة ذات أصول. وهو العلم بالأدلة ومبادئ التشريع و«يعرف علم أصول الفقه في تصنيف العلوم الإسلاميّة بأنّه العلم بقواعد الفقه الإسلامي باعتبار أنّه العلم بالأدلة التي تؤدّي إلى تقرير الأحكام الشرعيّة».[59] ولم يتركّز هذا العلم إلّا مع الشافعي. ويرى شاخت أنّ البدايات الأولى للتشريع كانت عفويّة ومن منطلق تقوي إيماني وبدافع إصلاحي للقوانين الموجودة، وانطلقت من المدينة ثمّ العراق والشام، ونهض بها رجال صالحون «عملوا بادئ الأمر دون أن تكون لهم خطّة مرسومة أو منهج معيّن»[60]، وكانت غايتهم تصحيح مادّة القوانين والتوفيق بينها وبين المبادئ

59 يوسف شاخت، أصول الفقه الإسلامي، ترجمة إبراهيم خورشيد، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1981، ص 17.

60 المرجع نفسه ص ص 57 - 58.

الإسلاميّة وإخضاعها إلى نظام تشريعي خاص[61]، «واعتبروا أنفسهم خلفاء للصحابة...، وكانوا يحتجّون أيضاً بأقوال الصحابة وأفعالهم (صحيحها ومنحولها)».[62] وساهم الإمام الشافعي (ت 204 هـ / 820 م) مساهمة أساسيّة في وضع علم الفقه الإسلامي. وقد استفاد من تطوّر هذا العلم قبله لكنّ فضله يكمن في «أنّه لا يبرهن عند الحاجة إلى الدلائل وابتغاء الوصول إلى نتائج علميّة فقط، بل يبرهن دائماً ومبدئيّاً، ويبحث في شروط الاحتجاج التشريعي وطرقه بوجه عام».[63] وفي هذا السياق يقول فخر الدين الرازي:

«اعلم أنّ نسبة الشافعي إلى أصول الفقه كنسبة أرسطو إلى علم المنطق...، وذلك لأنّ الناس كانوا قبل أرسطو يستدلّون ويعترضون بمجرّد طباعهم السليمة، لكن لم يكن عندهم قانون في كيفيّة ترتيب الحدود والبراهين، ولهذا كانت كلماتهم مشوّشة مضطربة...، فلمّا رأى أرسطو ذلك، اعتزل الناس مدّة طويلة واستخرج علم المنطق ووضع للناس قانوناً كليّاً يرجعون إليه في معرفة كيفيّة ترتيب الحدود والبراهين. فكذلك كان الناس قبل الإمام الشافعي يتكلّمون في مسائل أصول الفقه ويستدلّون ويحتجّون، ولكن من غير قانون كلّي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، فاستخرج الشافعي أصول الفقه ووضع للخلق قانوناً كليّاً يُرجع إليه في معرفة أدلّة الشرع، فثبت أنّ نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطو إلى علم العقل».[64] ومن أهمّ المفاهيم التي بنى عليها الشافعي علم الأصول نذكر القياس الذي توسّع في تطبيقه. و«رغم أنّه لم يكن واضع طريقة القياس، غير أنّه كان له كبير الأثر في تنشئته والتوسّع في تطبيقه.»[65] ولم يكن مفهوم القياس مستقلاً لديه عن معنى الاجتهاد، لأنّه يتضمّن معنى استعمال الفقيه لعقله[66]، لكنّه لم يوفّق في وضع قواعد لاستعمال القياس. وعلى خلاف الشافعي توسّع أهل العراق في استعماله واعتبروه آليّة منطقيّة في الوصول إلى مجهول الأحكام والتصدّي في الآن نفسه إلى الأحاديث الضعيفة وأحاديث الآحاد.[67]

61 المرجع نفسه، ص 58.

62 المرجع نفسه، ص 58.

63 المرجع نفسه، ص 84.

64 الرازي فخر الدين، مناقب الإمام الشافعي، ط مصر 1279هـ، ص 100.

65 شاخت، أصول الفقه، ص 85.

66 شاخت، المرجع نفسه، ص 85.

67 المرجع نفسه، ص 86.

## نشأة المذاهب الفقهيّة:

بدأت التأمّلات في علم الأصول خلال القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي. ونتجت عن تلك المناهج المختلفة ومنذ النصف الأوّل من القرن الثاني الهجري ثلاث مدارس فقهيّة امتدّت على ثلاثة مراكز هي: الحجاز والعراق والشام.[68] ولعلّ ذلك يساهم في الإلمام بتطوّر الحياة والعقيدة، وهو نتيجة منطقيّة في أصول مادّة التشريع في الأقاليم المختلفة.

ومن ملامح تكيّف تلك المدارس مع واقع الأقاليم أنّ كلّ مدرسة اتّجهت اتجاهاً يخالف الأخرى، واعتمدت منهجيّة مباينة لغيرها، فمدرسة الحجاز ركّزت كثيراً على الأحاديث، في الوقت الذي اعتمدت فيه مدرسة العراق على الرأي. «وظهرت حوالي منتصف القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) أوّل المطوّلات التي كتبها البارزون من أتباع هذه المدارس الثلاث، وخاصّة مدرستيْ العراق والحجاز».[69]

وتوسّع أهل العراق وأهل الحجاز في استعمال الاستحسان واعتبروه نوعاً من الرأي، أمّا الشافعي، «فقد هاجم طريقة الاستحسان، لأنّها طريقة ذاتيّة. وقال بصحّة القياس وحده».[70] والاستحسان في نظره هو عبارة عن انحراف عن النتيجة التي نتوقعها بحقّ القياس.

أمّا الإجماع، فقد كان محلّ جدل واسع في العصور المتأخّرة لا يكتفون فيه برأي كثرة المسلمين، واشترطوا في صحّته اتفاق جميع الفقهاء الذين يعيشون في وقت واحد من عصر ما، واعتبروا هذا الاتفاق ملزماً للأجيال المقبلة.[71] وفضلاً عمّا يحتوي الإجماع من سلطة للسابق على اللّاحق فإنّهم توسّعوا في تبجيله إلى حدّ اعتبروه ناسخاً لأحكام الكتاب والسنّة.[72] وفي هذا دليل على سلطة السلف التي حالت دون التوسّع في الاجتهاد وترك فرصة أمام الفقه لمواكبة التغيّرات ومشاكل العصور المتأخّرة التي هي ليست مشاكل الأوائل ولا تمّت إليها بِصِلَة. وكان الاعتماد على الإجماع حتى في الأبواب المهمّة من التشريع الإسلامي، ولا تقوم إلّا على «الإجماع وحده، مثل: الخلافة واعتبار سنّة النبي ملزمة للمسلمين، والأخذ بالقياس».[73]

68 المرجع نفسه، ص ص 75 - 76.
69 المرجع نفسه، ص ص 81 - 82.
70 المرجع نفسه، ص 87.
71 المرجع نفسه، ص 88.
72 المرجع نفسه، ص ص 88 - 89.
73 المرجع نفسه، ص 89.

## الخاتمة:

لم تكن مصادر التشريع الإسلامي ذات أصول دينيّة محضة بقدر ما هي نتيجة تفاعل بين المعيار الديني والأنموذج النبوي والواقع التاريخي عبر صيرورة معقدة خضعت في الغالب إلى تأثير القوى الاجتماعيّة. وقد استفاد التشريع من العوامل المتاحة لديه والقوانين السابقة على الإسلام والأعراف الاجتماعيّة وصاغها في منظومة قانونيّة كانت قادرة على التطوّر والتأقلم مع ما يجدّ من مشاغل لم تكن مطروحة عند السلف. وكان العامل الديني مجرّد فرع من عدّة عناصر أسّست للدولة المدنيّة التي ترك الرسول نواتها وأدار اجتماعها.

## المصادر والمراجع

- **أبو زيد (نصر حامد)**، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيّة الوسطية، ط1، سينا للنشر، القاهرة، 1992.

- **أكوافيفا (سابينو) وإنزو باتشي**، علم الاجتماع الديني الإشكالات والسياقات، ترجمة عزّ الدين عناية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2011.

- **الأنصاري (ظفر إسحاق)**، نقد منهج جوزيف شاخت في دراسة الحديث.

- **حلاق (وائل)**، نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، ترجمة رياض الميلادي، ومراجعة فهد بن عبد الرحمن الحمودي، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت 2007.

- **حمزة (محمّد)**، الحديث النبوي ومنزلته في الفكر الإسلامي الحديث، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2015.

- **الدينوري (ابن قتيبة) (ت 276هـ)** تأويل مختلف الحديث، صحّحه محمّد زهري النجار، مكتبة الكليّات الأزهريّة.

- **الرازي فخر الدين (ت 60هـ)**، مناقب الشافعي، ط مصر 1279هـ.

- **شاخت (يوسف)**، أصول الفقه الإسلامي، ترجمة إبراهيم خورشيد، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1981.

- ثلاث محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، ترجمة صلاح الدين المنجّد، ضمن كتاب صلاح الدين المنجّد، المنتقى من دراسات المستشرقين، دراسات مختلفة في الثقافة العربيّة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1955.

- **شاخت (يوسف) وكليفورد بوزورث**، تراث الإسلام (الجزء الأوّل)، ترجمة جماعيّة (محمّد زهير السمهوري وحسين مؤنس وإحسان صدقي العهد)، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1998.

- **الشافعي**، الرسالة، تحقيق أحمد محمود شاكر، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، 1937.

- **الشرفي (عبد المجيد)**، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ط2، دار الطليعة، بيروت 2008.

- **صدقي (محمّد توفيق)** «الإسلام هو القرآن وحده»، مجلة المنار، المجلد 9، سنة 1905.

- **S.D. Goitein**, «*The Birth- Hour of Muslim Law*», Muslim World, 50 I (1960).

- **Schacht Joseph**, *Introduction to Islamic law*, London 1964.

- *The Origins of Mohammadan Jurisprudence*, Oxford 1950.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com


الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

**info@mominoun.com**

**www.mominoun.com**



جميع الحقوق محفوظة © 2020

All rights reserved © 2020