

FIKIH, DİNİN VE ŞERİATİN NESİ OLUR? (DİN, ŞERİAT, İSLAM VE FIKIH KAVRAMLARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME)

WHAT IS FIQH TO THE RELIGION and SHARI'AT?: AN EVALUATION on the CONCEPTS OF RELIGION, SHARI'AH, ISLAM and FIQH?

H. YUNUS APAYDIN*

PROF. DR.

ERCİYES ÜNİVERSİTESİ/İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ Günümüzde din, şeriat ve fıkıh kavramlarının mahiyetlerinin bulanıklaşarak birbirlerinin yerine kullanılmaya başlandığı, kimi çalışmalarda fıkıhın sanki Şâri'in bizzat ve doğrudan vaz' ettiği bir din veya şeriat olarak algılandığı ve bu durumun birtakım yanlış anlama ve değerlendirmelere zemin oluşturduğu görülmektedir. Esasında dinamik bir süreç olan fıkıhı, dogmatik hale getiren bu yanlış anlama, haliyle İslam sözcüğünün kullanımına da yansımakta ve İslam'ın ne olduğu veya neyin İslam olduğu hususu da muğlaklaşmaktadır. Bu çalışmanın amacı, önce din ve şeriat kavramlarının içeriğini, ardından benzedikleri ve ayrılıkları noktaları ve nihayet fıkıhın bu ikisinden farklı yönlerini ve onlarla ilişkisini klasik literatürden hareketle ortaya koyarak, şu iki hususu tartışmaya açmaktan ibarettir: Birincisi, dinin bütün peygamberlerde aynı olup şeriatlerin değişmesi olgusu dikkate alındığında "şeriat ve din arasındaki ilişkinin benzerinin, fıkıh ve şeriat arasında kurulup kurulamayacağı"; ikincisi ise "fıkıh faaliyeti sonucunda üretilen görüşlerin ve bu doğrultuda oluşan hayatın İslam olarak nitelendirilmesinin imkanı ve keyfiyeti"dir. Bu amaçla, önce, Kur'an-ı Kerim'de geçen din, şeriat ve İslam kavramlarının içeriğinin, ilgili ayetler bağlamında, nasıl doldurulduğunu ve bunların birbirleriyle nasıl ilişkilendirildiğini, başta sahâbe ve tabiun olmak üzere klasik ulemanın değerlendirmeleri üzerinden belirlemeye ve sonra da fıkıhın pozisyonunu tartışmaya açmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku – Şeriat – İslam – Fıkıh – İctihad – Mezhep – Evrensel – Zaman üstü.

ABSTRACT Nowadays, in contemporary discourses, it can be said that religious discourses are quite complex and confusing. Especially the concepts of religion, Sharia, and jurisprudence have become obfuscated being used interchangeably. This phenomenon is evident in certain studies where jurisprudence, inherently a scholarly activity of jurists, is perceived as if it was a religion or Sharia directly ordained by the Lawgiver. This conflation fosters various misunderstandings and misjudgments. Essentially, jurisprudence which is a dynamic process aimed at regulating social relationships on the basis of justice and equity is rendered dogmatic by these misinterpretations. Consequently, this misunderstanding naturally reflects on the usage of the term 'Islam', causing ambiguity regarding the essence of Islam or what constitutes Islamic principles. Consequently, the solutions produced by Muslim societies in the past within the framework of religious and sources of Sharia are perceived as religion or Sharia itself and equated with religion and Sharia ordained by the Lawgiver. Perceiving the marriage age of Aisha as a requirement or result of religion is a typical example of this misunderstanding. In such case, devout individuals may advocate for early marriage today, believing it to be a religious mandate, while opponents of religion criticize religion based on this acceptance. It is clear that both attitudes are wrong and that this error stems from treating existing data and the opinions of jurists as religious doctrines. While religious injunctions may indeed serve as the core reference in issuing judgments, and jurists might legitimize their everyday life-related rulings through these injunctions, the other pivot of this compass is the customary, the accepted, and functional outcomes of the period. The judgments related to slavery and concubinage are also of this nature.

Keywords: Islamic Law, Sharia, Islam, Fiqh, Ijtihad, Sect, Universality, Temporal Supremacy.

* ORCID: 0000-0003-0741-6896 | yunusa@erciyes.edu.tr

Geliş/Received 04.10.2024 – Kabul/Accepted 16.12.2024

ما طبيعة علاقة الفقه بالدين والشريعة؟ (تقييم لمفاهيم الدين والشريعة والإسلام والفقه)*

ج. يونس أبايدين

الأستاذ الدكتور
كلية الإلهيات/جامعة أرجيس

الملخص

يُرى في عصرنا هذا أن ماهية مفهوم "الدين" و"الشريعة" و"الفقه" وصار هذه المفاهيم يُستخدم بعضها بدل بعض، ويُرى في بعض البحوث استقبال مفهوم الفقه وكأنه دين أو شرع وضعه الشارع تعالى مباشرة، وأصبح هذا الأمر يؤدي إلى شيء من الفهم والتقييم الخاطئين. فهذا الفهم الخاطيء للفقه الذي حوّل الفقه الذي هو في الأصل عملية حيوية/ديناميكية إلى مفهوم عقدي، ومن ثمّ انعكس الفهم الخاطيء على استخدام لفظ الإسلام، فحدث غموض في ماهية الإسلام، وأي شيء هو الإسلام. هدف هذا البحث هو طرح محتوى مفهومي الدين والشريعة أولاً، ثم التطرق إلى النقاط المشتركة والمختلفة بينهما، وختاماً التطرق إلى جوانب الفقه المختلفة عنهما وعلاقته بهما استناداً إلى الكتب التراثية، وفتح باب نقاش هذين الأمرين: أولهما، نظرًا إلى حقيقة وحدة الدين واختلاف الشرائع لدى الأنبياء "فهل يمكن إقامة علاقة الشبه التي بين الشريعة والدين، بين الشريعة والفقه أيضًا أم لا"؛ وثانيهما، إمكانية كيفية وصف الآراء الناتجة عن النشاط الفقهي ونمط الحياة الناتج عن هذه الآراء بالإسلام". ولذلك سنحاول أولاً تحديد مفاهيم "الدين" و"الشريعة" و"الإسلام" الواردة في القرآن الكريم بسياق الآيات المعنية، وكيف فسّرت وقورنت ببعضها استناداً إلى تقييمات العلماء القدامى وعلى رأسهم الصحابة والتابعون، ومن ثم مناقشة مكانة/موضع الفقه في هذا السياق.

الكلمات المفتاحية: أصول الفقه - الشريعة - الإسلام - الفقه - الاجتهاد

- المذهب - العالمية/الكونية - فوق الزمان.

* إن هذه الدراسة التي تُرجمت من قِبَل عبد الكريم جاويش، هي النسخة العربية، -بتعديلات قليلة في بعض آرائها من قبل مؤلفيها- لمقالة نشرت سابقاً باللغة التركية وقد أعطى صاحب المقالة لنا حقوق النشر المتعلقة بترجمتها إلى اللغة العربية. ومن يرغب بقراءة نسخة المقالة التركية الأصلية يمكنه الحصول عليها من خلال المعلومات المقدمة أدناه:

Hacı Yunus Apaydın, Fıkıh, Dînin ve Şeriatın Nesi Olur?: Din, Şeriat, İslam ve Fıkıh Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme, *Bilimname*, 2024/2, sayı: 52, s. 1-65.

المقدمة

يمكننا القول: إن ماهية مفاهيم الدين والشريعة والفقهاء التبست وتداخلت في بعضها بعضاً، ولاسيما في عصر الحداثة وما بعد عصر الحداثة، وإن هذه المفاهيم صارت تُفسَّر وتُأوَّل على خلاف معانيها التي كانت في العصور القديمة الكلاسيكية، وإن الفقهاء بات يُقدَّم وكأنه دين وضعه الشارع تعالى، وإن مفهوم الإسلام قد تشوَّش. ويمكن الوقوف على عدة أسباب لهذا الأمر، أولها: عدم الدقة في تحليل المفاهيم وعدم فهمها بشكل صحيح؛ لإهمال التفسير والقيود التي وُضعت على هذه المفاهيم في الأدبيات القديمة الكلاسيكية؛ ثانيها: غرض النظر عن حقيقة الفقه ووظيفته، هذا الفقه الذي هو بشكل عام آراء يمكن مناقشتها من حيث العملية والنتيجة، وتحكيمه استناداً إلى الدين والشريعة. فالفكرة هنا هي زيادة تأثير وقبول النتائج المُستخرجة باسم الفقه لدى المتدينين على الأقل عبر إسناد النتيجة إلى الشرع والدين الذي هو غير قابل للتغيير، عندما يُعجز عن استخراج نتائج مفيدة ومنسجمة وعادلة ومستقلة وتستطيع رؤية الواقع والمساسس به باسم الفقه. ثالثها: التحفظ من أن الإنتاج الفقهي الجديد قد يؤدي إلى تحريف الدين.

بحسب اقتناعي، فإن عدم تأسيس علاقة صحيحة بين مفهومي الشريعة والدين، وبخاصة بين الفقه والشريعة والدين، منع المسلمين من طرح خطاب وواقع يُعجب بهما ويُحسدون عليهما على الصعيد الفردي والاجتماعي. وذلك أدى إلى الابتعاد من الدين في المجتمعات المسلمة، وتسبب في تشكل الإسلاموفوبيا/كراهية الإسلام أو زاد طين الإسلاموفوبيا بلة كما يُرى. لهذا السبب، فإن طرح علاقة الفقه والدين والشريعة، وبيان أن واضع الفقه ليس هو الله تعالى، بل البشر، وأن استمرارية/ديمومة الشريعة في العصور المختلفة سيكون عبر الفقه له أهمية مصيرية/حيوية.

سنركز في هذا البحث على معاني كلمات «الدين» و«الشريعة» و«الإسلام» واستعمالاتها في تراثنا، وسنبين علاقة الفقه بهذه المفاهيم. من جهة أخرى سنتطرق أحياناً إلى علاقة كلمة «الملة» التي ترد في القرآن الكريم بكثرة بمفاهيم الدين والشريعة والإسلام، وفي أثناء البحث في هذا الموضوع سنتطرق إلى علاقة الإيمان والإسلام، ومن ثم إلى علاقة الإيمان والعمل وما شابه ذلك من الموضوعات للعلاقة الوثيقة بينها وبين موضوعنا. في الحقيقة يحتاج البحث عن استعمالات الدين والشريعة والإسلام في تراثنا من كل جوانبها ومع الموضوعات الأخرى المتعلقة بها بالعمق الذي تستحقه - إلى مجهود كبير قد يستمر لعدة سنوات؛ بل إن دراسة تطور كل مصطلح منها على حدة يمكن أن

يكون في نطاق دراسات مستقلة. وإذا أضفنا إليها الدراسات المنشورة في العصر الحديث باللغة التركية وباللغات الأخرى¹ حول مفهومي الدين والشريعة سيزداد نطاق الموضوع وحجمه أكثر. إذا وضعنا في عين الاعتبار أن مفاهيم الدين والشرع والشريعة تداخلت واستعمل بعضها بدل بعض في مصادرنا التراثية، وأن مفاهيم الدين والشريعة والفقه استعملت في الأدبيات الحديثة من دون دقة وكأنها مترادفات - ندرك كم يبدو الموضوع الذي نبخته عويصًا ومُعقدًا، وأنه من الصعب جدًّا تناول جميع جوانبه في ورقة بحث واحدة. ومن هنا سندع انتقاداتنا للملاحظات والتقييمات التي نراها خاطئة في مفاهيم الدين والشريعة والإسلام والفقه إلى بحث كتابي أوسع، وسنحاول في بحثنا هذا طرح الخطوط العامة التي تُمهّد لرأينا في علاقة هذه المفاهيم ببعضها وماهية الفقه ووظيفته.

1- الدين

من المفيد أن نصوّر المسألة التي طرحها الأصوليون حول قيام الله تعالى/الشارع بتغيير الوضع في اللغة أم لا بخطوطها العامة قبل أن تنتقل إلى معاني كلمة الدين والشريعة والإسلام في اللغة العربية والقرآن الكريم؛ لأن النقاشات حول معاني كلمات الدين والشريعة، وبخاصة كلمات الإيمان والإسلام، تدور بنسبة كبيرة في هذا المحور.

من المعلوم أن الله تعالى أنزل الوحي أي القرآن الكريم على سيدنا محمد ﷺ بلغة العرب، وأكد ذلك القرآن الكريم في عدة آيات.² فنقاش الأصوليين لتدخل الشارع في تغيير الوضع في اللغة يكون في هذه المواضع غالبًا. السؤال المحوري في هذا النقاش هو: عندما أرسل الله تعالى رسالته باللغة العربية هل تدخل بأي شكل كان في كلمة من كلمات هذه اللغة؟ وبعبارة أخرى: هل نقل الشارع كلمة ما في اللغة العربية إلى معنى غير الذي يُستخدم في اللغة أو هل استخدم كلمة جديدة لا تعرفها العرب؟ الحالة الأولى تُسمى «النقل» في أصول الفقه، والثانية تُسمى «الوضع الابتدائي»: وضع كلمة جديدة ابتداءً. فالاختلاف حول مسألة تغيير الله تعالى معاني الكلمات العربية في استخدامه لها في القرآن، اختلاف مُتشعب ذو أوجه عديدة، ولكننا هنا سنبيّن مراحل تشكّل معاني

¹ في كثير من هذه الدراسات، لم تُقدّم استخدامات هذه المفاهيم في الأدبيات القديمة التراثية بدقة، وفي كثير منها أيضًا لم تُذكر علاقة الفقه بالدين والشريعة، ولم تُطرح علاقة مفهوم الإسلام بهذه المفاهيم الثلاثة.

² يوسف 2/12؛ النحل 103/16؛ طه 113/27؛ الشعراء 195/26؛ الزمر 28/39؛ فصلت 3/41، 44؛ الشورى 7/42؛ الزخرف 3/43؛ الأحقاف 12/46؛ الرعد 37/13.

المفاهيم التي نريد تحليلها فقط، وسنذكر ذلك باختصار؛ لفهم نقطة انطلاق الآراء الموجودة على الأقل.

يوجد رأيان أساسيان في هذا الموضوع الذي يُبحث عمومًا في باب «الحقيقة والمجاز»، وخصوصًا في عناوين مثل «الحقيقة الشرعية» أو «الأسماء الشرعية» أو «الأسماء المنقولة» في أدبيات أصول الفقه؛ الرأي الأول: هو عدم نقل الأسماء اللغوية، أي لم يتم نقل معنى أي كلمة عربية من معناها اللغوي إلى معنى مختلف في أثناء نزول الوحي، فالكلمات العربية استُخدمت في القرآن الكريم بمعانيها اللغوية. والرأي الثاني: هو حدوث النقل وخصوصًا في بعض الأسماء الدينية والشرعية. وهناك رأي وسطي ظهر في القرن الخامس والسادس، وهو أن النقل واقع في الأسماء الشرعية فقط دون الأسماء الدينية، ومن ثمّ يمكن تقييم هذا القول ضمن الرأي الثاني.

قد يُساعد الحديث عن أقسام الحقيقة في أصول الفقه بشكل عام قبل الانتقال إلى تفاصيل الآراء الأساسية في مسألة الاسم الشرعي، بفهم حقيقة المسألة بشكل أفضل. الأصوليون سلكوا مسلكين في تقسيم الحقيقة بشكل عام؛ فمنهم من يُقسّم الحقيقة إلى ثلاثة أقسام: حقيقة لغوية وحقيقة شرعية وحقيقة عرفية، ومنهم من يقسمها إلى قسمين هما الحقيقة اللغوية والحقيقة الشرعية، ومن ثمّ قسّموا اللغوية إلى قسمين أيضًا، هما: حقيقة وضعية، وحقيقة عرفية.

فالاسم الوضعي، المُسمّى بالحقيقة أو الحقيقة اللغوية، هو استخدام اللفظ بالمعنى الذي وُضع من أجله من قِبَل أهل اللغة؛ أي من قِبَل الواضع. وإذا استُخدم هذا اللفظ بمعنى آخر غير الذي وُضع له وبينهما علاقة يكون مجازًا.

وأما الاسم العرفي، فهو باختصار اسمٌ ثبت عن طريق العرف، وهو أن يُخصّص اللفظ بأحد مُسمّياته (مثل لفظ الدابة) أو اشتهار استعماله بمعنى يختلف عن معناه الموضوع له (مثل لفظ الغائط). وهكذا يصبح الاسم العرفي مجازًا بالنسبة إلى المعنى الذي وُضع له، وحقيقة بالنسبة للمعنى الجديد المُكتسب. وبحسب تعريف آخر فالاسم العرفي بشكل عام هو نقل اللفظ من معناه اللغوي إلى معنى آخر باستعمال العرف الخاص أو العام. وعلى هذا تُسمّى الألفاظ التي اصطلح عليها أهل العلم أو أهل صنعة ما حقيقةً عرفيةً بسبب هذا الاستعمال العرفي الخاص.

وأما الاسم الشرعي، -عند من يقول به- فهو استعمال الشرع اللفظ بمعنى خاص، إما عن طريق النقل أو الوضع الابتدائي. وهذا هو الموضوع الأساسي

الذي طرحته المعتزلة، واعترض عليهم القاضي أبو بكر الباقلاني وحاول الأصوليون فيما بعد إيجاد طريق وسط بينهما.

عُرِف الاسم الشرعي بتعريفات متنوعة قريبة من بعضها. فعرفه أبو الحسين البصري وفخر الدين الرازي وأصوليون آخرون بأن الاسم الشرعي هو «اللفظ الذي استُفيد من الشرع وضعه للمعنى»؛ وبعض الأصوليين مثل القاضي عبد الجبار عرفوه بـ«هو ما استُفيد بالشرع وضعه للمعنى»؛ وبعض الأصوليين أيضاً مثل ابن برهان عرفه بـ«الاسم الذي أخذ لفظه من اللغة ومعناه من الشرع». فهذه التعريفات متفقة على أن الاسم الشرعي هو المعنى الذي استُفيد من الشرع أو وضعه الشارع.

من أبرز المدافعين عن الرأي الأول؛ أي الرأي الذي ينفي النقل في الأسماء اللغوية، هو الأصولي الأشعري المالكي الباقلاني. أحد دليلي هذا الرأي هو أن التدخل في اللغة يرفع إمكانية الفهم/التفاهم من جهة، ويطل ميزة كون القرآن الكريم عربياً من جهة أخرى؛ والدليل الآخر هو لو أن الشارع نقل المعنى لبيته لنا، ولا يوجد بيان نُقل إلينا في ذلك متواتراً. بالنسبة للباقلاني، مهما كان معنى لفظ الإيمان في اللغة العربية فهو المعنى ذاته عند الشارع؛ لأن الله تعالى لم يُغيّر اللغة العربية.³

الرأي الأساسي الثاني، وهو رأي المعتزلة الذين قَسَموا الأسماء الواردة في القرآن إلى «اسم ديني» و«اسم شرعي» و«اسم لغوي»، وقالوا: إن النقل وقع في الأسماء الشرعية والدينية؛ أي مع بقاء الاسم كما هو إلا أن الشارع نقل محتواه. فمن بين «الأسماء الدينية» مثلاً في اصطلاح المعتزلة كلمة «الكفر» و«الإيمان» و«الفسق»؛ ومن بين «الأسماء الشرعية» كلمة «الصلاة» و«الصيام» و«الزكاة» و«الحج». فكما هو ملاحظ فإن مفهوم «الأسماء الدينية» عند المعتزلة متعلق بالعقيدة (أصول الدين)، ومفهوم «الأسماء الشرعية» متعلق بالعمل (فروع الدين). فعند المعتزلة، كل اسم وارد في القرآن الكريم عدا الأسماء الدينية والشرعية هي أسماء استعملت في المعاني التي كان يعرفها العرب في فترة نزول الوحي، وأكثر الأسماء في القرآن من هذا القبيل.⁴

انطلاقاً من المعلومات المقدمة في أصول الفقه، يمكن أن نقول: إن الاصطلاح على الأسماء الشرعية والنقاشات حول النقل في الأسماء الشرعية

³ تمهيد الأوائل للباقلاني، ص 390. «الإيمان في الشريعة هو الإيمان المعروف في اللغة لأن الله عز وجل ما غير لسان العرب ولا قلبه». وكذلك كثر ابن تيمية هذا الرأي بنفس العبارة. الإيمان لابن تيمية، 100/1-101.

⁴ المعتمد لأبي الحسين البصري، 18/1-24، 307.

متعلقة بفكرة «المنزلة بين المنزلتين» التي طرحتها المعتزلة في حق مرتكب الكبيرة (الفاسق) وأن فعله هذا يخرج من الإيمان، ولكن لا يدخله في الكفر.

تستدل المعتزلة بوجود النقل في كلمة الإيمان التي أدخلوها في الأسماء الدينية بأن: الإيمان في اللغة هو «التصديق»، وأما في لغة الشرع فهي اسم لعبادات خاصة. ولأن إطلاق كلمة الإيمان على العبادات لا مناسبة لها حتى يُقال إنها مجاز، فهذا يعني أن الشارع نقل هذه الكلمة إلى معنى آخر. بالنسبة لكون معنى الإيمان في اللغة هو التصديق فهذا شيء معروف بالاتفاق، وأما كونه اسماً لبعض العبادات فهو على النحو الآتي:

فعل الواجبات هو الدين المقبول، والدين المقبول هو الإسلام، والإسلام هو الإيمان، ومن هنا ففعل الواجبات هو الإيمان. وكون فعل الواجبات هو الدين المقبول مفهوم من قوله تعالى «دين القيمة» في آية: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ (البينة 5/98)؛ لأن وصف «دين القيمة» جاء في العبادات الواردة في رأس الآية. وكون الإسلام هو الدين المقبول مفهوم من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران 19/3)، وكون الإسلام هو الإيمان مفهوم من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ (آل عمران 85/3)؛ لأنه لو كان الإيمان شيئاً غير الإسلام لما كان مقبولاً. بالإضافة إلى ذلك قال الله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (الذاريات 35/51-36)، فلو لم يكن الإسلام هو الإيمان لما استقام استثناء «بيت من المسلمين» من «المؤمنين» من حيث اللغة.⁵

فالظاهر أن المعتزلة حاولت إثبات أن كلمة الإيمان، اكتسبت معنى جديداً غير الذي في اللغة، عبر كلام الشارع، وتدعي أن الشارع أحدث مفهوماً جديداً إن جاز التعبير بذلك.

وأما الذين لم يقبلوا عملية النقل، أي الذين يدعون أن الشارع لم يتدخل في اللغة، أجابوا عن أدلة المعتزلة بأشكال مختلفة. أحد هذه الأجوبة آية من كلام الشارع أيضاً وهي: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (الحجرات 14/49) وقالوا: هذه الآية معارضة لاستدلالكم؛ لأن هذه الآية تنفي الإيمان وتثبت الإسلام، ومن ثم فإن الإيمان والإسلام شيان مختلفان. وهكذا تبطل دعواكم بأن الإيمان هو الإسلام. ومن ناحية أخرى، إذا ثبت أن الإسلام هو العبادات، تبطل دعواكم بأن الإيمان

⁵ انظر: المحصول للرازي، 303/1-304.

عبارة عن العبادات، وحديث جبريل صريح في بيان أن الإسلام عبارة عن العبادات...»⁶

يُمكن القول: إن عدم تقسيم الأسماء الشرعية إلى أسماء دينية وشرعية كما ذهبت إليه المعتزلة، وتوحيدها في نطاق الأسماء الشرعية- هو ما كان الأصوليون عليه من الماتريديّة والأشاعرة، وهو أيضًا ما كان عليه ابن حزم الظاهري.⁷ وأما الأمدي الأصولي الشافعي فاكتفى بنقل القولين وأدلتهما، وقال: إن كليهما ممكن. وأما الزركشي الأصولي الشافعي، فإنه يفرق بين الأسماء الشرعية والدينية، ويقول: إن النقل وقع من قبل الشارع في الأسماء الشرعية فقط دون الدينية، وأفاد أنه قول ثالث وراجع عند الأصوليين.⁸ وكما أسلفنا في الأعلى، يمكن عد هذا القول في نطاق من قالوا بالنقل.

ينبغي أن ننبه هنا على أن هذا الاختلاف، أي مسألة النقل، حادث في كلام الشارع خاصةً، وأما في اصطلاحات الفقهاء والمتكلمين الموصوفين بـ«المُشرِّعة»، و«أهل الشرع»، و«حملة الشرع»، فإنه لا خلاف بأنها حقائق عرفية مُستعملة خارج معانيها اللغوية.⁹

أحد النتائج التطبيقية لهذا الخلاف هو الآتي: يجب حمل كلمة «الصلاة» في كلام الشارع «في النصوص» على معناها اللغوي عند من لا يقول بالنقل ما لم تكن هنالك قرائن، وأما عند الذين يقولون بالنقل، فيجب حملها على معناها الشرعي ما لم تكن هنالك قرائن. ولهذا الاختلاف علاقة وثيقة ببعض النقاشات الكلامية والأصولية. أحدها كون الإيمان والإسلام شيئاً واحداً أم لا، وثانيها كون الكافرون مخاطبين بفروع الشريعة أم لا.

أ. معاني كلمة «الدين» في اللغة العربية

إن المعلومات التي يذكرها علماء اللغة بالنسبة لمعاني كلمة «الدين» في اللغة العربية متشابهة لحد بعيد، وتُذكر لها هذه المعاني بشكل عام: «الطاعة» و«الجزاء» و«الحساب» و«السلطان» و«العبودية» و«الذل (التذلل)» و«الحال» و«العادة» و«الملة» و«سيرة الملك وملكوته» و«السياسة» و«المرض»

⁶ شرح العضد للإيجي، 1/580-594.

⁷ الإحكام لابن حزم، 1/42، 49؛ ميزان العقول لعلاء الدين السمرقندي، ص 377-382؛ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، 3/460.

⁸ البحر المحيط للزركشي، 3/20-34. وانظر أيضًا في هذا الموضوع: العدة لأبي يعلى الفراء، 1/189؛ التلخيص للجويني، 1/209-216؛ الإحكام للأمدي، 1/35-44.

⁹ شرح العضد للإيجي، 1/588؛ البحر المحيط للزركشي، 3/24.

و«القضاء»¹⁰ وإذا جمعنا الكلمات التي تشبه بعضها بالمحتوى تظهر لدينا هذه اللوحة في معنى كلمة الدين: (1) الطاعة والعبودية والذل، (2) الحساب والجزاء، (3) الملة، (4) السلطان والسياسة وسيرة الملك والحكم والقضاء، (5) العادة والحال، (6) المرض. كما أن الجصاص جمع معاني كلمة الدين في محور ثلاثة معان: «الطاعة» و«القهر» و«الجزاء»¹¹، وأما الباقلاني فقد جمعها في محور أربعة معان: «الجزاء» و«الحكم» و«الدينونة بالمذاهب والملل» و«الانقياد والاستسلام لله»¹².

ب. معاني كلمة «الدين» المُستعملة في القرآن الكريم

عندما فسّر المفسرون الآيات المحتوية على كلمة الدين، ذكروا معاني هذه الكلمة في اللغة أولاً، ثم حاولوا تعيين المعنى المُراد في تلك الآية.¹³ وإذا كانوا قد اتفقوا في تعيين أغلب معاني الدين في الآيات المعنية،¹⁴ فإنهم اختلفوا أيضاً في تعيين المعنى في بعضها.¹⁵ فعند النظر إلى الآيات المعنية، يمكن رؤية أنها فسّرت هذه الكلمة التي وردت في أماكن مختلفة من القرآن الكريم، بمعنى من معانيها المختلفة في اللغة العربية.¹⁶ هذا الأمر يدل على أن الشارع لم يقيم بتغيير

¹⁰ الزاهر لأبي بكر بن الأنباري، 278/1-279؛ المحرر الوجيز لابن عطية الأندلسي، 70/1-72؛ البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي، 37/1-38. مثل ابن الأنباري لمعاني الجزاء والحساب والطاعة فقط بمثال من القرآن الكريم.

¹¹ أحكام القرآن للجصاص، 117/3.

¹² تمهيد الأوائل الباقلاني، ص 387-391.

¹³ مثلاً، يشير ابن عطية متوسّعاً في تفسيره للآية الكريمة «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» إلى معاني كلمة «الدين» في اللغة العربية مع أمثلة من الشعر العربي. المحرر الوجيز لابن عطية الأندلسي، 70/1-72. ويُنظر: بصائر للفيروزآبادي، 617/2.

¹⁴ مثال على استعمالها بمعنى الحكم في القرآن: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾. انظر: الهداية لمكي بن أبي طالب، 103/1.

¹⁵ فمثلاً كلمة «الدين» في قوله تعالى: «مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ» قد فسرها المفسرون بمعنى «السلطان» و«الحكم» و«القضاء». ورُوي معنى «السلطان» عن ابن عباس والضحاك، ومعنى و«القضاء» و«الحكم» عن قتادة. يقول الطبري معلّقاً على هذه المعاني أنها وإن اختلفت لفظاً، إلا أن المعنى واحد. يُنظر: جامع البيان للطبري، 13/263-277. يذكر الماوردي معنى «العادة» إضافة إلى المعاني المذكورة. التكت للماوردي، 3/64. وقد رجح الماتريدي معنى «الحكم» والتستري معنى «السلطان». انظر: تأويلات للماتريدي، 5/204؛ تفسير التستري لسهل التستري، ص 73. بينما يفسر الزجاج معنى الدين بـ«السيرة»، ينحو الأنباري نحواً مختلفاً عن الجميع قائلًا: إن كلمة الدين في هذه الآية تعني «الطاعة». ثم إن بعضهم فسّر كلمة الدين في قوله تعالى: {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} بالجزاء، وبعضهم فسّره بالحساب. الزاهر للأزهري، 67/1.

¹⁶ ويذكر مكي بن أبي طالب أن كلمة «الدين» تعني في اللغة العربية «العادة» أيضاً، ولكنها لم تُستعمل بهذا المعنى في أي آية من القرآن. انظر: الهداية لمكي بن أبي طالب، 103/1.

معنى هذه الكلمة. ولكن بعض الفقهاء والمتكلمين أكسبوا هذه الكلمة معنى اصطلاحياً بطريق التأويل مع المحافظة على علاقته بالمعنى اللغوي، وذلك بحسب سياق استعمالها في بعض الآيات وتصور الدين لديهم. وكما سيُرى في الأسفل، فإن الكثير من المفسرين فسروا كلمة الدين في آية ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ بالتوحيد.¹⁷ وأحياناً بوصفها نتيجة لتصور الدين، نرى أن بعض الكلمات المُشتقة من جذور مختلفة تُفسر بالدين أو الشريعة.¹⁸

أريد التطرق إلى معنيي «الطاعة» و«الجزاء» لكلمة الدين المتعلقين عن قرب بدراستنا.

أكد المفسرون أن أحد معاني الدين هو الطاعة.¹⁹ والطاعة هي الخضوع والانقياد. وكلمة الدين في آية: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران 19/3) فسرها كثير من العلماء بمعانٍ تدور حول الطاعة بنسبة كبيرة؛ فمثلاً العالم التابعي أبو جعفر يزيد بن القعقاع (ت748/130)، فسّر هذه الكلمة في هذه الآية بمعنى الطاعة.²⁰ وكذلك بين الفيروزآبادي أن كلمة الدين تُستعمل غالباً بمعنى الطاعة، وفسّر معنى كلمة الدين في الآيات التالية بمعنى الطاعة ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة 256/2) و﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا﴾ (النساء 125/4).²¹ فبالنسبة له فإن معنى آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، أنه لا إكراه في الطاعة؛ لأن الطاعة في الحقيقة لا تكون إلا بإخلاص، والإخلاص والإكراه لا يجتمعان.

وهناك من يقول: إن المعنى الحقيقي للدِّين هو العادة. «لأن أصل معنى الدين العادة» حاشية الشهاب لشهاب الدين الخفاجي، 79/4.

¹⁷ وهذا التفسير منقول عن محمد بن إسحاق. تفسير القرآن لابن المنذر، 148/1. عن محمد بن إسحاق: «عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» { «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» يعني التوحيد للرب والتصديق لمكي بن أبي طالب، 103/1. ومن الأمثلة على الآيات التي استعملت فيها بهذا المعنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينَ الْخَالِصُ﴾ ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْتَغُونَ﴾.¹⁸ فمثلاً كلمة «منسك» في قوله تعالى: (لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا) يعني المكان الذي يتردد إليه المرء في كل عمل سواء كان خيرًا أو شرًا، ويُفسر المنسك غالباً بالحج والذبح والأعياد والعبادات، ومع ذلك البعض فسره بمعنى الدين والشريعة. التأويلات للماتريدي، 439/7. جامع البيان للطبري، 190/16.

¹⁹ جامع البيان للطبري، 280/5-281. قال أبو جعفر: ومعنى الدِّين في هذا الموضع الطاعة والذلة يعني بذلك: مطيعين على وجه الذل. والنيسابوري أيضاً يفسر الدين بالطاعة والعقاب. غرائب القرآن لنظام الدين النيسابوري، 128/2.

²¹ وقد قيل في آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ إنها نزلت في أهل الكتاب الذين يدفعون الجزية، مثل الآيات الآتية: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْتَغُونَ﴾، ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾، ﴿فَلَوْلَا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ﴾. البصائر للفيروزآبادي، 617/2.

تطرق اللغويون إلى علاقة الطاعة بالدين والفرق بين الطاعة والعبادة عند بيانهم لمعنى الطاعة. فعندما بين أبو هلال العسكري أن أصل الدين هو الطاعة، وأنه يمكن أن يكون العادة، وأنه يمكن إطلاق كلمة الدين على الطاعة، تطرق إلى الفرق بين الطاعة والعبادة قائلاً: «إِنَّ الْعِبَادَةَ غَايَةُ الْخُضُوعِ... وَلَا تَكُونُ الْعِبَادَةُ إِلَّا مَعَ الْمَعْرِفَةِ بِالْمَعْبُودِ... وَتَكُونُ -الطاعة- لِلْخَالِقِ وَالْمَخْلُوقِ وَالْعِبَادَةُ لَا تَكُونُ إِلَّا لِلْخَالِقِ.»²² وهنا يمكننا القول: إن المقصود من الدين الذي يمكن إطلاق اسم الطاعة عليه في عبارة أبي هلال العسكري هو «التدين».

ومن المعاني المشهورة التي تُفسر بها كلمة الدين في القرآن الكريم «الجزاء» (المجازاة)، ومعنى الجزاء هو المحاسبة على فعل ما، ومقابلته بالثواب إن كان صالحاً أو بالعقاب إن كان سيئاً. وعندما يقف المفسرون واللغويون على معنى كلمة الدين، يذكرون الجزاء²³ والحساب²⁴ كل على حدة، ولكن يمكن القول بأنهما يتحدان في نقطة واحدة في النهاية على أقل تقدير. كما ذكر ابن عطية في تفسير كلمة الدين في آية ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ أنها بمعنى الجزاء والحساب، واستند بذلك إلى تفسير ابن عباس وابن مسعود من الصحابة وابن جرير وقتادة من التابعين.²⁵ وذكر الماتريدي وكثير من المفسرين أن معنى الدين في آية ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ هو الجزاء.

وقد يرى تفسير كلمة الدين بمعنى الملة إلى جانب هذين المعنيين الشاملين، وكذلك بعض الآيات التي ترد فيها كلمة الملة تُفسر أحياناً بالدين.

والآن سنحاول تعيين محتوى مفهوم الدين واستعمالاته في بعض الآيات وخاصة في آية ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ في كتب التراث.

²² الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري، 221/1؛ الكليات لأبي البقاء الكفوي، ص 583. وأصل الدين الطاعة، ودان الناس لملكهم؛ أي أطاعوه، ويجوز أن يكون أصله العادة ثم قيل للطاعة دين؛ لأنها تُعتاد وتُوطن النفس عليها.

²³ ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾، ﴿الَّذِينَ يَكْذِبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾، ﴿وَمَا أَذْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ﴾، ﴿وَلَوْلَا أَنْ كُنْتُمْ عَشْرَ مَدِينِينَ﴾.

²⁴ {يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمِ الدِّينِ}. قال مجاهد: إن كلمة الدين في قوله تعالى: ﴿عَشْرَ مَدِينِينَ﴾ (الواقعة: 86) تعني الحساب. ويقول الغزنوي خلافاً للأكثر: إن كلمة الدين في هذه الآية ليست بمعنى العقاب، وإنما هي الطاعة والعبادة. باهر البرهان لمحمود بن أبي الحسن النيسابوري، 1462/3.

²⁵ يشير الأزهرى أن كلمة الدين تُفسر بمعنى الحساب في قوله تعالى: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾. الزاهر للأزهري، 67/1. (وقيل: يوم الدين: يوم الحساب).

ج. الإسلام كونه دين جميع الأنبياء

يبين المفسرون أن كلمة الدِّين الواردة في بعض الآيات استعملت بمعنى الإسلام،²⁶ وكذلك كلمة الإسلام فُسِّرَت بمعنى مواز لكلمة الدِّين في بعض الآيات، ومنها: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾. فمثلاً الباقلاني يُفسِّر كلمة الإسلام بالمعاني ذاتها التي تُفسَّر بها كلمة الدين من «الانقياد والاستسلام».²⁷ وكذلك عند الطبري، فهو يُفسِّر الدين والإسلام «بالتذلل والخشوع والانقياد».²⁸ وهذا يجعلنا نقول: إن كلمة الدين والإسلام تُفسَّران بالمعنى نفسه في بعض الاستعمالات على أقل تقدير، وهذه المعاني تكون في نطاق معنى الطاعة.

كون الإسلام في آية ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ هو الدين المنزَّل على جميع الأنبياء لا أنه خاصاً بدين آخر الأنبياء سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، هو فهم مذكور من عهد التابعين ومذكور في جميع التفاسير تقريباً. فينبغي وضع خطٍ تحت هذه النتيجة المهمة في سياق أهداف هذه الدراسة. فعلى هذا دين الأنبياء جميعاً هو الإسلام، ويُطلق على جميع أمم الأنبياء اسم المسلمين في عصرهم.

يمكننا التطرق إلى بيان بعض العلماء في زمن التابعين من الكتب التراثية لتأكيد نقطة أن الدين الذي أنزل على جميع الأنبياء هو الإسلام. فسَّر أبو العالية (ت709/90) كلمة الإسلام في آية ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ بأن الإسلام: «الإخلاص لله وحده، وعبادته لا شريك له وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وسائر الفرائض لهذا تبع»؛²⁹ وقال الضحَّاك (ت723/105): «لَمْ أْبْعَثْ رَسُولًا إِلَّا بِالْإِسْلَامِ»؛³⁰ وقال محمد بن جعفر بن الزبير (ت110 تقريباً) في تفسير الإسلام:

²⁶ يقول مكي بن أبي طالب: إن كلمة الدين في قوله تعالى: ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ بمعنى الإسلام. انظر: الهداية لمكي بن أبي طالب، 104/1. وهناك آية أخرى تفسر كلمة الدين فيها بمعنى الإسلام وهي قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ﴾.

²⁷ تمهيد الأوائل للباقلاني، 390/1-392. فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ: مَا الْإِسْلَامُ عِنْدَكُمْ؟ قِيلَ لَهُ: الْإِسْلَامُ هُوَ الْانْقِيَادُ وَالِاسْتِسْلَامُ وَكُلُّ طَاعَةِ أَنْقَادِ الْعَبْدِ بِهَا لِرَبِّهِ تَعَالَى وَاسْتِسْلَامٌ فِيهَا لِأَمْرِهِ فِيهِ إِسْلَامٌ.

²⁸ جامع البيان للطبري، 281/5. وكذلك الإسلام وهو الانقياد بالتذلل والخشوع، والفعل منه أسلم بمعنى: دخل في السلم.

²⁹ جامع البيان للطبري، 273/6-276. أبو العالية في قوله: «إن الدين عند الله الإسلام»، قال: «الإسلام»، الإخلاص لله وحده، وعبادته لا شريك له وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وسائر الفرائض لهذا تبع.

³⁰ تفسير لابن أبي حاتم، 618/2. عَنِ الضَّحَّاكِ فِي قَوْلِهِ: إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ قَالَ: لَمْ أْبْعَثْ رَسُولًا إِلَّا بِالْإِسْلَامِ.

«أي: ما أنت عليه يا محمد من التوحيد للرب، والتصديق للرسول»³¹؛ وقتادة (ت. 735/117) فسر الإسلام بأنه «شهادة أن لا إله إلا الله، والإقرار بما جاء به من عند الله وهو دين الله الذي شرع لنفسه وبعث به رسله، ودل عليه أوليائه، لا يقبل غيره ولا يُجزي إلا به»³². وفسرها ابن جريج (ت 767/150) بقوله: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ﴾، «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»، ليس لله دين غيره»³³.

فسر الطبري كلمة الدين «بالطاعة والذلة»، وبعدها فسر آية ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ بالتفسير الآتي منطلقاً من نصوص علماء التابعين: «فإذا كان ذلك كذلك، فتأويل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾: أن الطاعة التي هي الطاعة عنده، الطاعة له، وإقرار الألسن والقلوب له بالعبودية والذلة، وانقيادها له بالطاعة فيما أمر ونهى، وتذللها له بذلك، من غير استكبار عليه، ولا انحراف عنه، دون إشراك غيره من خلقه معه في العبادة والألوهة»³⁴. وكذلك فسر الطبري كلمة الإسلام بـ«الانقياد بالتذلل والخشوع»³⁵.

وكذلك الزجاج عندما ذكر أن إبراهيم عليه السلام وجه وجهه لدين الله حيناً الذي هو الإسلام استدلل بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾، وقال في تفسير الآية: «فلم يبعث نبي إلا به وإن اختلفت شرائعهم، فالعقد توحيد الله عز وجل والإيمان برسله وإن اختلفت الشرائع إلا أنه لا يجوز أن تُترك شريعة نبي، أو يعمل بشريعة نبي قبله تخالف شريعة نبي الأمة التي يكون فيها»³⁶.

ويبين الماتريدي أن الإسلام الوارد في سورة آل عمران 19/3، هو دين جميع الأنبياء، واستدل بكون دين سيدنا إبراهيم الإسلام مستدلاً بالآية: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا. .﴾، وذكر أن أهم عناصر هذا الدين هو توحيد الله تعالى وعبادته.³⁷ وكذلك بين الماتريدي أن

³¹ جامع البيان للطبري، 276/6. عن محمد بن جعفر بن الزبير: «إن الدين عند الله الإسلام»، أي: ما أنت عليه يا محمد من التوحيد للرب، والتصديق للرسول.

³² جامع البيان للطبري، 276-273/6.

³³ جامع البيان للطبري، 503/6. عن ابن جريج قوله: «يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وأنتم تشهدون» أن الدين عند الله الإسلام، ليس لله دين غيره.

³⁴ جامع البيان للطبري، 281/5.

³⁵ «الإسلام»، وهو الانقياد بالتذلل والخشوع.

³⁶ معاني للزجاج، 213/1.

³⁷ التأويلات للماتريدي، 330-332. وقد خصص الماتريدي كلمة الدين في موضع آخر بمعنى التوحيد والعبادة. التأويلات للماتريدي، 111/9. فيكون كأنه قال: شرع لكم من الأديان جملة الدين الذي وصى به نوحاً ومن ذكر من الأنبياء، وهو التوحيد لله -تعالى-

الإسلام جعلُ كلية الأشياء لله له، وعند البعض هو الخضوع، وعند الآخرين هو الإخلاص وأنه يرجع لما بيته.³⁸ وبين الماتريدي أن كلمة الدين تُطلق على «المذهب والمعتقد»، فمثلاً فسر الدين في سورة الشورى 13/42 ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ بالمذهب والمعتقد، وقال: إن الدين المنزَّل على سيدنا نوح وسائر الأنبياء هو عبارة عن توحيد الله تعالى وعبادته، وأنه وإن كانت شرائع الأنبياء مختلفة إلا أنهم جميعاً يدعون إلى توحيد الله تعالى وعبادته.³⁹ كذلك صرح ابن أبي زمنين (ت. 1008/399) أن الذين أوتوا الكتاب هم على دين «الإسلام»؛⁴⁰ وأما أبو حيان ففسر كلمة الدين في آية ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلَامَ﴾ بالملة في موضع، وبالملة والشريعة في موضع آخر.⁴¹

وفسر السمرقندي الآية المذكورة (آل عمران 19/3) «بأن الدين المرضي عند الله الإسلام»⁴² وأن أصحاب الأديان السابقة سُموا بالمسلمين، فمثلاً أطلق سيدنا عيسى عليه السلام اسم المسلمين على أتباعه، فحسدتهم اليهود لمشاركتهم في الاسم فغيروا اسمهم إلى اليهودية، وأن باولوس أطلق اسم النصراني على أتباع

والعبادة له، والأنبياء والرسل جميعاً إنما بعثوا للدعاء إلى توحيد الله، وجعل العبادة له، وإن اختلفت شرائعهم وأحكامهم، وذلك قوله: (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا).³⁸ والتأويلات للماتريدي، 2/336، 6/76. الذين عند الله الإسلام، والإسلام في الحقيقة: جعل كلية الأشياء لله تعالى، لا شريك له فيها: في ملك، ولا إنشاء، ولا تقدير. والإيمان: التصديق بشهادة كلية الأشياء لله تعالى، بأنه ربها وخالقها على ما عليها، جلَّ عن الشركاء. وقد قيل:

الإسلام: خضوع. وقيل: الإخلاص، وهو يرجع إلى ما بيئنا.³⁹ والتأويلات للماتريدي، 9/111. الدين يُذكر ويُراد به المذهب والمعتقد؛ كقوله: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلَامُ﴾، فكأن المعنى من قوله: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾: هو المذهب وما يعتقد، وقد ذكر الذين معوّفاً بالألف واللام وأنه للجنس، فيكون كأنه قال: شرع لكم من الأديان جملة الدين الذي وصى به نوحاً ومن ذكر من الأنبياء، وهو التوحيد لله -تعالى- والعبادة له، والأنبياء والرسل جميعاً إنما بعثوا للدعاء إلى توحيد الله، وجعل العبادة له، وإن اختلفت شرائعهم وأحكامهم، وذلك قوله: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾.

تفسير لابن أبي زمنين، 1/280.⁴⁰ البحر المحیط لأبي حيان، 1/38؛ 3/67. ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلَامُ﴾؛ أي الجملة والشُّعْرُ، والمعنى: إن الدين المقبول أو النافع أو المقرَّر.

بحر العلوم لأبي الليث السمرقندي، 1/201. من الواضح أن السمرقندي قال: «إن الدين المرضي عند الله الإسلام»، نظراً إلى قوله تعالى: ﴿وَرَضِيََتْ لَكُمْ الإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة 3/5).

سيدنا عيسى عليه السلام.⁴³ وكذلك ابن رجب بين أن الإسلام هو الدين الذي أرسل به جميع الأنبياء.⁴⁴

هذا التقسيم الذي نقله إسماعيل حقي البروسوي عن عثمان فضلي⁴⁵ الذي كان يقول عنه «شيخي»، والذي سنذكره الآن مهم جداً في معرفة حقيقة الدين والشريعة، وتعيين علاقتهما. يقول البروسوي: «قال شيخنا العلامة في بعض تحريراته: المقصود من إنزال الكلام مطلق الدعوة إلى الدين الحق، والدين الحق من زمن آدم إلى نبينا عليهما الصلاة والسلام الإسلام كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ وحقيقة دين الإسلام التوحيد، وصورته الشرائع التي هي الشروط. وهذا الدين من ذلك الزمان إلى يوم القيامة واحد بحسب الحقيقة وسواء بين الكل ومختلف بحسب الصورة والشروط، وهذا الاختلاف الصوري لا ينافي الاتحاد الأصلي والوحدة الحقيقية. انتهى».⁴⁶ وبين البروسوي في موضع آخر: «أن الإسلام باعتبار الأصول واحد، وباعتبار الفروع مختلف، ولا يقدح الكثرة العارضة بحسب الشرائع المبنية على استعدادات الأمم في وحدته».⁴⁷ ويقول البروسوي أيضاً موافقاً لما سبق: «واعلم أن الأنبياء عليهم السلام مشتركون ومتفقون في أصل الدين، وجميعهم أقاموا الدين، وقاموا بخدمته، وداموا بالدعوة إليه، ولم يتخلفوا في ذلك، وباعتبار هذا الاتفاق والاتحاد في الأصول قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾. من غير تفرقة بين نبيّ ونبيّ ومختلفون في الفروع والأحكام قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾. وهذا الاختلاف الناشئ من اختلاف الأمم وتفاوت طبائعهم لا يقدح في ذلك الاتفاق».⁴⁸ فالبروسوي بعباراته هذه كأنه يقول: إن ظهور الدين في الحياة يكون بطريق الشرائع مع كونه واحداً في ذاته، والمظاهر التي تُرى مختلفة بسبب اختلاف الشرائع لا تمنع من إطلاق اسم الإسلام عليها.

⁴³ بحر العلوم لأبي الليث السمرقندي، 201/1. فلما بعث الله -تعالى- محمداً، كفروا حسداً منهم، هكذا قال مقاتل. ويُقال: إنهم كانوا مسلمين، وكانوا يسمون بذلك، وكان عيسى عليه السلام سمي أصحابه مسلمين، فحسدتهم اليهود لمشاركتهم في الاسم، فغيّروا ذلك الاسم، وسُموا يهوداً، وأما النصارى فغيّروا عن ذلك الاسم بولس، وسماههم نصارى.

⁴⁴ روايع التفسير لابن رجب الحنبلي، 77/1.

⁴⁵ آت بازاري عثمان فضلي (ت 1691/1102). عالم عثمانى شيخ للطريقة الجلوتية من خلفاء الشيخ ذاك زاده عبد الله، كان معروفاً بأرائه المدافعة عن وحدة الوجود، وكان له حظ وافر في العلوم الظاهرة. له شرح على كتاب التنقيح لصدر الشريعة، وله حاشية على التلويح للتفتازاني.

⁴⁶ روح البيان لإسماعيل حقي البروسوي، 13-12/2.

⁴⁷ روح البيان لإسماعيل حقي البروسوي، 261/4.

⁴⁸ روح البيان لإسماعيل حقي البروسوي، 296/8.

وفي هذه النقطة لا بدّ من ملاحظة أنه كما يُطلَق على النقط المشتركة بين جميع الأنبياء اسم الدين الذي هو الإسلام، كذلك يُطلَق على هذه النقط المشتركة التي تصاحبها شرائع مختلفة اسم الإسلام. فحسب هذه النتيجة، فإن جوهر الدين واحد عند جميع الأنبياء، ولكن الشرائع قد تختلف، وعلى الرغم من اختلاف الشرائع سُمّيت جميعها باسم الإسلام.

يبدو أن هذه النتيجة تصلح أن تكون مستندة للإجابة عن بعض الأسئلة، مثل هذا السؤال: هل يمكن تسمية التأويلات - الواقعة حسب الزمان والمكان والأشخاص - في الشريعة المرسلة إلى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم إسلاماً أو لا؟ وبعبارة أصرح: هل كانت النتائج الصادرة عن الاجتهادات الفقهية يمكن تسميتها بالإسلام أو لا؟ وهل يمكننا التحدث عن إسلام حنفي وإسلام شافعي، وبل عن إسلام تركي وإسلام أوروبي أو لا؟

بعد هذه الاقتباسات التي ذكرناها عن استعمالات ألفاظ الدين والشريعة والإسلام، نريد أن نطرح بعض الملاحظات عن محتوى كلمات الدين والشريعة والإسلام الواردة في آية ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ والآيات المعنية الأخرى، انطلاقاً من أقوال العلماء في تفسير تلك الآيات.

د. بعض الملاحظات في مفهوم الدين:

الملاحظة الأولى التي نريد طرحها في مفهوم الدين هي كالتالي: جوهر الدين الذي أُرسل إلى جميع الأنبياء واحد، وأوحي إليهم من أول نبي إلى آخر نبي بالمحتوى نفسه.⁴⁹

فكون دين جميع الأنبياء واحد مهمّاً في تأكيد وجود «القرابة في الدين الواحد» بين الناس من أول الوجود إلى يوم القيامة. فتأكيد وحدة الدين، وكون جوهر هذا الدين الواحد هو التوحيد، واحتوائه على القيم الأخلاقية الفطرية الأساسية كل ذلك له قدرة لضمان اجتماع الناس واتحادهم في مبادئ أخلاقية وفطرية أساسية - وإن اختلفت شرائعهم، وقوانينهم، وعاداتهم -. فالدين من هذه الجهة عالميٌّ - على خلاف الشرائع -. لذلك فإن قول العلماء المسلمين بلا خلاف بكون الكفار مخاطبين بأصول الدين، أي بمحتوى الدين المذكور آنفاً، قرينة مهمة بكون هذا المحتوى والخطاب المتعلق به عالمياً. يبدو بحسب هذه الملاحظة المذكورة أن مستقبل الدين مرتبط بجعل الخطابات الدينية مبنية ودائرة على القيم والحقائق العالمية التي تُشكل جوهر هذا الدين. وأصلاً هذا

⁴⁹ يعلل فخر الدين الرازي الأمر بالإيمان بالأنبياء والرسل السابقين في هذا الدين الأخير رغم انتساح شرائعهم، بأن الدين واحد. مفاتيح الغيب للرازي، 282/8.

النداء في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران 64/3) يؤكد هذه النقطة.

وأما الملاحظة الثانية التي تُعدّ امتدادًا للأولى: فإن الدين له وجود وتعريف مستقلان عن الشريعة. فمن تعريف أبي هلال العسكري للدين بـ«والدين ما يذهب إليه الإنسان ويعتقد أنه يقربه إلى الله وإن لم يكن فيه شرائع»⁵⁰ يظهر جليًا أن للدين والشريعة وجودًا وتعريفًا مستقلين. وكذلك الرازي عندما فسّر آية ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ (الشورى 13/42)، أكد أن المراد بالدين هنا ينبغي أن يكون شيئًا لا يختلف باختلاف الشرائع وهو أصول الدين، منطلقًا من ضرورة اختلاف الشرائع عند الأنبياء.⁵¹ وأيضًا يُقسّم فخر الدين الرازي الشرائع قسمين انطلاقًا من هذه الآية: قسم لا يُنسخ، وهذا القسم وجوده ضروري في جميع الأديان والشرائع مثل: القول بحسن الصدق، والعدالة، والإحسان؛ وبقبح الكذب، والظلم، والإضرار. وقسم آخر يقبل النسخ. عبارة الرازي هذه تؤكد هاتين النقطتين: الأولى أن الشرائع المنزلة إلى الأنبياء لا تختلف كليًا عن بعضها؛ بل منها ما يوجد في كل الشرائع؛ والثانية، أن هذه الشرائع الثابتة في شريعة جميع الأنبياء تتعلق غالبًا بالمبادئ الأخلاقية الأساسية. وعلى هذا يمكن القول: إن المبادئ الأخلاقية الأساسية عند الرازي تدخل في «القسم الثابت الذي لا يتغير بتغير الشرائع» من الشريعة، لا في الدين. وهذا يؤدي إلى إمكان القول بأن المبادئ الأخلاقية الأساسية عالمية سواء صُنفت في الدين المشترك لدى جميع الأنبياء، أو في الجزء الثابت من الشريعة الذي لا يختلف باختلاف الشرائع.

والملاحظة الثالثة حول نطاق الدين الواحد لدى جميع الأنبياء. فنطاق الدين المنزل على جميع الأنبياء هو «التوحيد»⁵² باتفاق العلماء المسلمين. وبعض العلماء ذكروا «الإخلاص لله» و«العدالة» و«العبودية» في نطاق الدين إلى جانب التوحيد. وفي الأصل هذه العناصر الأخيرة متعلقة عن قرب من التوحيد وتؤيده من جهات مختلفة وتجلب النظر إلى الطاعة التي هي وسيلة للقرب من الخالق. ويوجد هنالك علماء أيضًا أدخلوا مبادئ العقيدة الأساسية التي لا تختلف لدى أي نبي من الأنبياء في مُسمّى الدين إلى جانب التوحيد، والإخلاص، والعبودية،

⁵⁰ الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري، 220/1.

⁵¹ مفاتيح الغيب للرازي، 587/27.

⁵² الأحكام للآمدّي، 146-144/4. ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾: إن المراد من الدين إنما هو أصل التوحيد لا ما اندرس من شريعته.

والعدالة. لذلك يوجد الكثير من العلماء من ذكر الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر ضمن مُسمى الدين المشترك لدى جميع الأنبياء عليهم السلام. تأكيد الحنفية أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص وأنه لا فرق بين الأمور التي يجب أن يؤمن بها نبي ومؤمن من المؤمنين، يؤكد ذلك. وأخيرًا يمكن أن نضيف المبادئ الأخلاقية الأساسية ضمن نطاق الدين الواحد المشترك، هذا انطلاقًا من قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾، ومن الأحاديث الشريفة التي تحث على مكارم الأخلاق. وكذلك الإمام الطحاوي يُفسر الخلق العظيم بـ«الدين»، فيقول في تفسير: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم 4/68) «عَلَىٰ دِينٍ عَظِيمٍ»، ويفسر حديث: «لَيْسَ شَيْءٌ أَثْقَلَ فِي الْمِيزَانِ مِنْ حُسْنِ الْخُلُقِ» بـ«حسن الدين» ويقول: إن هذا الدين هو دين الإسلام الذي يدعو الله تعالى جميع الناس إليه.⁵³ والفخر الرازي أيضًا يُبين أن الدين هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر، ويقول: إن حسن الخلق نتيجة طبيعية لهذا الإيمان بقوله: «وَالْإِيمَانُ يُوجِبُ الْإِعْرَاضَ عَنِ الدُّنْيَا، وَالْإِقْبَالَ عَلَى الْآخِرَةِ، وَالسَّعْيَ فِي مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ، وَالْإِحْتِرَازَ عَنِ رَذَائِلِ الْأَحْوَالِ».⁵⁴

وأما الزمخشري الذي يجعل الدين هو التوحيد والعدالة، يجعل آية: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ استثنائية مؤكدة للآية السابقة لها، وعندما سُئل عن فائدة هذا التقييد أجاب: «وقوله: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ جملة مستأنفة مؤكدة للجملة الأولى. فإن قلت: ما فائدة هذا التوكيد؟ قلت: فائدته أن قوله: (لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) توحيد، وقوله: (قَائِمًا بِالْقِسْطِ) تعديل، فإذا أردفه قوله: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ فقد أذن أن الإسلام هو العدل والتوحيد، وهو الدين عند الله، وما عداه فليس عنده في شيء من الدين». وهكذا جعل الزمخشري الدين هو التوحيد والعدالة، وأنهما هما الدين عند الله لا سواهما.⁵⁵

⁵³ شرح مشكل الآثار للطحاوي، 252/11، 257-265. رُويت عن النبي صلى الله عليه وسلم أحاديث كثيرة تؤكد أهمية حسن الخلق، منها: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ»، «خَيْرُكُمْ إِسْلَامًا أَحْسَنُكُمْ أَخْلَاقًا إِذَا فَهَمُوا»، «إِنَّ الرَّجُلَ لَيُدْرِكُ بِحُسْنِ خُلُقِهِ دَرَجَةَ الْقَائِمِ بِالْبَيْتِ»، «إِنَّ الْعَبْدَ الْمُسْلِمَ يَحْسُنُ خُلُقَهُ، حَتَّىٰ يُدْخِلَهُ حُسْنُ خُلُقِهِ الْجَنَّةَ، وَيَبْسِيءُ خُلُقَهُ، حَتَّىٰ يُدْخِلَهُ سُوءُ خُلُقِهِ النَّارَ»، «إِنَّ مِنْ كَمَالِ الْإِيمَانِ حُسْنَ الْخُلُقِ»، «إِنَّ مِنْ الْإِيمَانِ حُسْنَ الْخُلُقِ، وَأَفْضَلُكُمْ إِيْمَانًا أَحْسَنُكُمْ خُلُقًا»، «لِكُلِّ دِينٍ خُلُقٌ، وَإِنَّ خُلُقَ الْإِسْلَامِ الْحَيَاءُ»، وَذَلِكَ لِأَنَّ حَقِيقَةَ الْإِسْلَامِ حُسْنَ الْخُلُقِ. عن كعب بن مالك أن رجلاً من بني سلمة «سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «حُسْنُ الْخُلُقِ»، ثُمَّ رَاجَعَهُ الرَّجُلُ، فَلَمْ يَزَلْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «حُسْنُ الْخُلُقِ» حَتَّىٰ بَلَغَ خَمْسَ مَرَّاتٍ.

⁵⁴ مفاتيح الغيب للرازي، 587/27.

⁵⁵ الكشاف للزمخشري، 345/1.

عندما ننظر في حصر الزمخشري هذا يُظنُّ أن الأسس الإيمانية لا تدخل في مُسمّى الدين، ولكن الزمخشري في مواضع أخرى من كتابه يقول بأن الإيمان باليوم الآخر والكتب والرسول من الدين، وعلى هذا يمكن فهم مراده من الحصر أنه لبيان أن التوحيد والعدالة هما العنصران الأساسيان في الدين.

ويبين أبو حيان الأندلسي أن قول الزمخشري هذا يعود لأبي علي الفارسي المعتزلي (ت 987/377) وأن الزمخشري تابعه في رأيه.⁵⁶ وأما المفسرون فيما بعد فذكروا كلام الزمخشري، وذكروا كلا الاحتمالين؛ الاحتمال الأول: أن تكون آية ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ بدل الكل فيكون الدين عبارة عن التوحيد والعدالة، والاحتمال الثاني: أن تكون بدل احتمال فيكون التوحيد والعدالة جزءاً من أجزاء شمول كلمة الدين.⁵⁷ بالنسبة لدعوى كون التوحيد هو جوهر الدين، فهي دعوى مقبولة لدى كثير من المفسرين.⁵⁸ ولكن الفخر الرازي وصف الزمخشري بـ«المسكين» ونسب رأيه للتعصب المذهبي، وقال بأنه بعيد عن هذه الأشياء.⁵⁹

وأما كيفية تحقيق العدالة التي هي جزء من جوهر الدين فقد تركت للشرائع. لذلك يمكن وصف الشرائع بأنها قوانين مبيّنة لكيفية الطاعة جاءت بواسطة الأنبياء. وكذلك شريعة خاتم الأنبياء سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وضعت لتبيين كيفية تحقيق العدالة وفي أي الحالات، وهذا في نطاق تبين كيفية العبودية بشكل عام. تطبيق وتبيين هذه الشريعة الأخيرة كانت بواسطة السنة في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم. وأما في الأزمان التي بعد حياة النبي صلى الله عليه وسلم فقد آلت هذه الوظيفة إلى الفقهاء كما سنبحث ذلك في الأسفل.

⁵⁶ البحر المحيط لأبي حيان، 68/3. وكّر ذلك السمين تلميذ أبي حيان. انظر: الدرُّ المصون للسمين الحلبي، 83/3.

⁵⁷ الدرُّ المصون للسمين الحلبي، 83/3.

⁵⁸ انظر مثلاً: روح البيان لإسماعيل حقي البروسوي، 12/2.

⁵⁹ مفاتيح الغيب للرازي، 6/170. وَلَقَدْ خَاصَّ صَاحِبُ «الْكَشَافِ» هَاهُنَا فِي التَّعَصُّبِ لِلْإِعْتِرَالِ وَزَعَمَ أَنَّ الْآيَةَ ذَالَةٌ عَلَى أَنَّ الْإِسْلَامَ هُوَ الْعَدْلُ وَالتَّوْحِيدُ، وَكَانَ ذَلِكَ الْمُسْكِينُ بَعِيداً عَنِ مَعْرِفَةِ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ إِلَّا أَنَّهُ فَضُولِي كَثِيرِ الْخَوْضِ فِيهَا لَا يَعْرِفُ، وَزَعَمَ أَنَّ الْآيَةَ ذَلَّتْ عَلَى أَنَّ مِنْ أَجْزَاءِ الرُّؤْيَةِ، أَوْ ذَهَبَ إِلَى الْجَبْرِ لَمْ يَكُنْ عَلَى دِينِ اللَّهِ الَّذِي هُوَ الْإِسْلَامُ، وَالْعَجَبُ أَنَّ أَكْبَرَ الْمُعْتَرِلَةِ وَعُظْمَاءَهُمْ أَفْنُوا أَعْمَارَهُمْ فِي طَلَبِ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّهُ لَوْ كَانَ مَرْئِيًّا لَكَانَ جَسِمًا، وَمَا وَجَدُوا فِيهِ سِوَى الرُّجُوعِ إِلَى الشَّاهِدِ مِنْ غَيْرِ جَامِعِ عَقْلِي قَاطِعٍ، فَهَذَا الْمُسْكِينُ الَّذِي مَا سُمِّ رَائِحَةَ الْعِلْمِ مِنْ أَيْنَ وَجَدَ ذَلِكَ، وَأَمَّا حَدِيثُ الْجَبْرِ فَالْخَوْضُ فِيهِ مِنْ ذَلِكَ الْمُسْكِينِ خَوْضٌ فِيمَا لَا يَغْنِيهِ، لِأَنَّهُ لَمَّا اعْتَرَفَ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَالِمٌ بِجَمِيعِ الْجُزْئِيَّاتِ، وَاعْتَرَفَ بِأَنَّ الْعَدْلَ لَا يُمْكِنُهُ أَنْ يَقْلِبَ عِلْمَ اللَّهِ جَهْلًا، فَقَدْ اعْتَرَفَ بِهَذَا الْجَبْرِ، فَمِنْ أَيْنَ هُوَ وَالْخَوْضُ فِي أَمْثَالِ هَذِهِ الْمَبَاحِثِ؟!

والملاحظة الرابعة هي: أن كلمة الدين كما أنها تُستعمل في معناها الحقيقي الذي هو مستقل عن معتقد الناس، كذلك تُستعمل على الهيئة التي يؤمن بها ويعيشها الناس؛ أي تُستعمل بمعنى «التدين». وفي تراثنا يوجد الكثير من الأقوال التي ينبغي تأويلها على هذه الهيئة، فمثلاً يقول ابن عطية: «وسُمِّيَ حظ الرجل منها في أقواله وأعماله واعتقاداته ديناً»،⁶⁰ فالدين في عبارته هنا ليست من قبيل كونها ديناً؛ بل من قبيل عيش وتطبيق هذا الدين، أي وكأنه يُعرّف «التدين». وكذلك الدبوسي يُعبر عن الشيء ذاته في تعريف الدين بقوله: «والدين اسم لما يُدان لله تعالى به من الإيمان والشرائع».⁶¹

2- الشريعة:

يمكننا ذكر الملاحظات الآتية حول مفهوم الشريعة انطلاقاً من المعلومات الموجودة في الكتب التراثية، وبعضها مُشار عليها في الأعلى:

الملاحظة الأولى: الشريعة وإن كانت منزلة على العباد بواسطة الأنبياء إلا أنها مختلفة جوهرياً عن الدين، فالشريعة مُنظمة بالأوامر والنواهي التي يمكن نسخها،⁶² ولذلك تختلف من نبي إلى نبي، ومع ذلك فهذا الاختلاف لم يخل بكون الدين واحداً مشتركاً. وأما القول بكون الدين واحداً والشرائع مختلفة، فهو قول منقول في كتب التفسير عن قتادة⁶³ في تفسير قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾ (المائدة 48/5)⁶⁴ ومقبولة عند الكثير من المفسرين. فهذا

⁶⁰ يُعطى قول ابن عطية «فيقال: فلان حسن الدين»، وقول سيدنا علي رضي الله عنه «محبة العلماء دين يُدان به» مثلاً على هذا الاستعمال. هذه الأمثلة تعطي انطباعاً بأن ابن عطية يُفسر كلمة الدين بـ«التدين».

⁶¹ تقويم الأدلة للدبوسي، 1/254. ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾: والدين اسم لما يدان الله تعالى به من الإيمان والشرائع. لتفسير مشابه يُنظر: أصول الفقه للسرخسي، 105/1.

⁶² إذا وضعنا قول فخر الدين الرازي أن «العبادات موجودة في كل الشرائع بجوهرها لا بشكلها» نصب أعيننا، يمكن حينها القول: إن الرازي لا يرى جواز نسخ جوهر العبادات.

⁶³ تفسير ليحيى بن سلام، 1/403؛ تفسير عبد الرزاق لعبد الرزاق بن همام، 2/22. بعد أن يُبين الطبري أن الشريعة والشريعة ذات الشيء بقوله: «و(الشريعة) هي (الشريعة) بعينها»، ينقل عن قتادة قوله: «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً» يقول: سبيلاً وسُنَّةً. والسنن مختلفة: للتوراة شريعة، وللإنجيل شريعة، وللقرآن شريعة، يحلّ الله فيها ما يشاء، ويحرّم ما يشاء بلاءً، ليعلم من يطيعه ممن يعصيه. ولكن الدين الواحد الذي لا يقبل غيره: التوحيد والإخلاص لله، الذي جاءت به الرسل. جامع البيان للطبري، 10/383.

⁶⁴ والقول باختلاف شرائع الأنبياء بناء على قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾ هو قول من فسّر الآية بالملل المختلفة. وأما بناء على تفسير مجاهد لهذه الآية، -الذي لم يجد قبولاً-، يقولون بأن المراد بهذه الآية أمة النبي -صلى الله عليه وسلم- ففسروا الشريعة في الآية بأنها «السنّة» والمنهاج بأنها «السبيل». وعلى هذا التفسير يكون معنى الآية: «يا أيها

القول المشهور والمقبول يُظهر لنا أن الدين والشريعة وإن لم يكونا مفهومين متناقضين إلا أنهما مختلفان في الماهية، ويكمل أحدهما الآخر. ويمكن فهم أن للشريعة حقيقة مختلفة عن الدين من هنا أيضًا: لو كان الدين والشريعة شيئًا واحدًا، لاختلف الدين باختلاف الشريعة، ولكن حسب ما يُفهم من الآيات المعنية وتفاسيرها يظهر جليًا أن الدين واحد، وهو الإسلام، ولم يتغير هذا الدين من نبي إلى نبي رغم اختلاف شرائعهم. لذلك ينبغي ألا يؤدي استعمال كلمتي الدين والشريعة في معنى واحد في الكتب التراثية إلى فهم خاطئ لهما بأنهما مترادفان.⁶⁵ لذلك نبه الفيروز آبادي بعدما وضع الفرق بين الدين والشريعة على أن كلمة الدين قد تُستعمل مجازًا بمعنى الشريعة.

توجد شريعة لكل دين، بعبارة أخرى، لا يوجد دين بلا شريعة.⁶⁶ فمن هذه الناحية وإن لم تكن الشريعة داخلة في ماهية الدين مباشرة، إلا أنه نُظِرَ إلى الشريعة كأنها شرط أمامي لتطبيق الدين وتعيين كيفية الطاعة التي هي نتيجة ضرورية لمفهوم الدين. وكذلك أفاد الرازي أن بعض العبادات، مثل الصلاة والزكاة، وإن اختلفت هيئاتها إلا أنها موجودة في جميع الشرائع. فمن هذه الجهة يمكن تصوّر الشريعة بشكل عام أنها جزء مكمل للدين أرسل إلى العباد بواسطة الأنبياء ويجعل الدين ملموسًا، انطلاقًا من كونها متعلقة بهيئة تطبيق بعض الأمور، مثل التوحيد والطاعة والإخلاص والعدالة التي هي جوهر الدين.

قد يخطر في الذهن هنا سؤال: «إذا كان العلماء اتفقوا على كون الشرائع مختلفة، فلماذا اختلف الأصوليين في مسألة جواز العمل بالشرائع السابقة؟» جواب هذا السؤال ببساطة: لم يختلف الأصوليون بجواز العمل بشريعة من قبلنا مطلقًا؛ بل اختلفوا في الأحكام التي كانت موجودة في الشرائع السابقة وورد ذكرها في نصوصنا. ولم يناقش أي أصولي جواز العمل بشرع من قبلنا مما لم يُذكر في نصوصنا؛ بل لو لم تُذكر في نصوصنا بعض الأحكام التي كانت في شرع من قبلنا، ما كان هذا الموضوع مختلفًا فيه أصلًا بين علمائنا.

الذين دخلوا في الدين الذي جاء به محمد -صلى الله عليه وسلم- جعلنا لكم الكتاب الذي أنزلناه على الرسول صلى الله عليه وسلم سنةً وطريقًا». انظر: جامع البيان للطبري (هجر)، 386-385/10.

⁶⁵ يلاحظ أيضًا أن كلمة «الشريعة» تُطلق على ما يشمل الفقه والمسائل الثابتة بالدليل السمعي كمسألة الرؤية والمعاد والإجماع وحجية القياس. (انظر: التلويح للتفتازاني، 6/1). ومن الواضح أن هذا الاستعمال الذي يكرره بعض المؤلفين الآخرين هو استعمال عام وغير دقيق يتوافق مع معنى كلمة الشرع إلى حد كبير.

⁶⁶ وما ورد في التفاسير من أن سيدنا عيسى عليه السلام لم يأت بشريعة جديدة، بل عمل بأحكام التوراة، لا يتعارض مع هذا التقرير. لأنه في هذه الحالة، لا تزال هناك شريعة.

والملاحظة الثانية: محتوى الشريعة يتعلق غالبًا بالتطبيق؛ أي يتعلق بالأحكام العملية. لذلك فُسرت كلمة الشريعة في سورة الجاثية 18/45: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ غالبًا بالفروض، والحدود، والأوامر، والنواهي.⁶⁷ وتدخّل في نطاق هذه الأحكام التطبيقية أحكام العقوبات والمعاملات بالإضافة إلى العبادات. فقد ذكر الأزهرى نقلًا عن الليث⁶⁸ أن أحكام النكاح وما شابهها تدخّل في نطاق الشريعة إلى جانب العبادات.⁶⁹ وكذلك أيضًا أبو الهلال العسكري، فقد ذكر أن الشريعة أقرب إلى معنى الملة التي تُركّز على الجانب التطبيقي للدين في أثناء طرحه للفروق بين الدين والشريعة.⁷⁰ فهذه عبارة مهمة تثبت أن الشريعة تتجه إلى الجانب العملي أكثر بخلاف مفهوم الدين.

وكذلك فخر الدين الرازي بعد لفته النظر على ورود بعض الآيات التي تدل على عدم تباين طريق الأنبياء والرسل، وآيات أخريات تدل على التباين، ويُعطي مثالًا للقسم الأول سورة الشورى الآية 13،⁷¹ والأنعام الآية 90،⁷² وللقسم الثاني آية: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾، ويقول ليوافق بين الآيات: إنّ الآيات في القسم الأول منصرفة إلى أصول الدين والآيات التي في القسم الثاني منصرفة إلى فروع الدين.⁷³ وكذلك الخازن يُعلّق على المسألة بعبارات شبيهة لعبارات الرازي يُمكن أن يكون اقتبسها منه، ويقول: إنّ أصول الدين تشمل الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وهذه الأركان مُشتركة لا تختلف بين

⁶⁷ جامع البيان للطبري، 70/22-71. والشريعة: الفرائض والحدود والأمر والنهي فاتبعها.

⁶⁸ ولعله الليث بن المظفر (الرافعي) بن نصر بن سيار الخراساني (ت. 187هـ/803م) من علماء اللغة العربية.

⁶⁹ تهذيب اللغة للأزهري، 272/1؛ وللاطلاع على نفس النقل يُنظر: التفسير البسيط للواحي، 405/7.

⁷⁰ الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري، ص 222. أن الشريعة: هي الطريقة المأخوذ فيها إلى الشيء ومن ثم سُمي الطريق إلى الماء شريعة ومشرعة، وقيل: الشارع؛ لكثرة الأخذ فيه. والدين: ما يُطاع به المعبود، ولكل واحد من دين، وليس لكل واحد من شريعة، والشريعة في هذا المعنى نظير الملة، إلا أنّها تُفيد ما يفيد الطريقة المأخوذ ما لا يفيد الملة ويُقال شرع في الدين شريعة كما يُقال طرق فيه طريقًا، والملة تفيد استبقرار أهلها عليها.

وفسر القرطبي الملة بالدين والشريعة بقوله: (الملة وهي الدين والشرع) وفسرها النسفي بالسنة والطريقة بقوله: (والملة السنة والطريقة). يُنظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، 132/2؛ مدارك التنزيل للنسفي، 131/1.

⁷¹ ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾.

⁷² ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدَهُ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾.

⁷³ مفاتيح الغيب للرازي، 372/12-373.

الأنبياء والرسول؛ وأما فروع الدين فإنها متعلقة بظواهر العبادات، فممكّن أن يتعبّد الله عباده في كل وقت بما يشاء، ويختتم كلامه، كما فعل الرازي، بقوله: «والله أعلم بأسرار كتابه».⁷⁴

نرى من المفيد التطرق مجدداً إلى موضوع ما إذا كانت العبادات الأساسية داخله في نطاق الدين أو الشريعة لكونها من تفصيلات هذه الملاحظة. يمكننا القول: إن العبادات الأساسية داخله في نطاق الشريعة لا الدين؛ انطلاقاً من القول المشهور: إن الدين هو المبادئ الإيمانية وعلى رأسها التوحيد والإخلاص، ومن الأقوال المُشار إليها آنفاً. ولكن إذا فُسر الدين بالطاعة، وقيل إن الطاعة تتحقق ببعض الأشكال والنماذج، فيمكن القول حينها: إن العبادات مرتبطة بجوهر الدين ارتباطاً وثيقاً. ومن جهة أخرى، قد تُرى عبارات تدل على كون العبادات الأساسية من الدين، في بحث بعض الموضوعات في تراثنا. وكذلك الأصوليون عند طرحهم لبعض الموضوعات يقولون: إن الأصول الخمسة داخله في مُسمّى الدين، وهي: الشهادتان، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج. فمثلاً يقول الطوفي: «وَلَا تَقْلِيدَ فِيمَا عَلِمَ كَوْنُهُ مِنَ الدِّينِ ضَرُورَةً كَالْأَرْكَانِ الْخَمْسَةِ»، وَهِيَ الشَّهَادَتَانِ، وَالصَّلَاةُ، وَالزَّكَاةُ، وَالصِّيَامُ، وَالْحَجُّ. «لِلشَّرَاكِ الْكُلِّ» يَعْنِي الْعَامِّيَّ وَغَيْرَهُ فِي الْعِلْمِ بِذَلِكَ».⁷⁵ ولكن مفهوم الدين في هذا السياق لم يُستعمل أصلاً بمعناه الاصطلاحي لتبيين الفرق بين الدين والشريعة؛ بل لتبيين الأحكام الضرورية التي ينبغي معرفتها على الشكل الذي جاء به نبي الإسلام سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم. وعلى كل حال يمكننا أن نقول: إذا نظرنا إلى استعمالات كلمة الدين في تراثنا لا نجد وضوحاً كافياً فيما إذا كان مفهوم الدين هو الإسلام الواحد المشترك بين جميع الأنبياء فقط أم أنه يتناول دين الإسلام وشرائعهم أيضاً معاً. ففي مثل هذه العبارات إذا قلنا: إن الدين هو الأمور المشتركة بين جميع الأنبياء، تدخل العبادات الأساسية في مُسمّى الدين؛ وإذا قلنا: إن الدين استعمل فيها بمعناه العام الذي يشمل الشرائع أيضاً حينها تدخل العبادات الأساسية في مُسمّى الشريعة. وقد فُسر فتادة كلمة الشريعة في آية: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ بالفرائض والحدود والأوامر والنواهي، هذا يؤيد كون الشريعة تشمل الأحكام العملية. وهنا ينبغي تذكّر ما أسلفناه من قول الفخر الرازي الذي يمكن تلخيصه بأن جوهر العبادات موجود في جميع الشرائع إلا أنها تختلف شكلياً. هذه الفكرة تحل الإشكالية النظرية لدخول العبادات في نطاق الدين أو الشريعة بنسبة كبيرة. فعلى هذه الفكرة يدخل أصل العبادة في

⁷⁴ لباب التأويل للخازن، 51/2.

⁷⁵ شرح مختصر الروضة للطوفي، 656/3، 661.

نطاق الدين، وتكون العبادات موجودة في كل دين؛ ولكن كيفية أدائها تختلف من شريعة إلى أخرى. ورأيي أيضًا قريب من رأي الفخر الرازي. فعلى كل حال لا يوجد خلاف بين علماء الإسلام في أن العبادات الأساسية في شريعة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم مثل الصلاة والصوم فوق الأزمنة. وينبغي ملاحظة أن مفهوم «فوق الأزمنة» مختلف في هذه المقالة عن مفهوم «العالمية». فالعالمية كما سيجري توضيحها فيما بعد تعني أن يكون الشيء مثل التوحيد والعدالة صالحًا في كل مكان وزمان ولكل فرد؛ وأما «فوق الأزمنة» فتعني أن يكون الشيء (مثل العبادات الأساسية كالصلاة والصوم) صالحًا في كل زمان ومكان، ولكن للمسلمين فقط.

وتفريعًا على هذه الملاحظة أيضًا، قد يخطر في البال سؤال: هل يمكننا التحدث عن اتحاد بين الشريعة والفقه لكون الشريعة متعلقة بالعمل والفقه أيضًا متعلقًا بالعمل بحسب مفهومه المتعارف عليه في العصور اللاحقة؟ الجواب عنه: مهما وُجدت استعمالات للشريعة في التراث⁷⁶ بحيث تشمل بعض المسائل الثابتة بالسمع مثل مسائل الفقه ومسألة الرؤية أو حجية الإجماع والقياس إلا أن هذا الاستعمال بالنظر إلى أن الشريعة وضع الله سبحانه وتعالى - كما سيُفصّل في الأسفل - استعمال غير دقيق.

الملاحظة الثالثة: مبدئيًا الشرائع ليست عالمية، وأبرز دليل على ذلك اختلاف شرائع الأنبياء. الشرائع تتعلق غالبًا بالأفعال، وتُشرع لبيان كيفية العبودية وتنظيم مسؤوليات العبد تجاه خالقه والمخلوقات الأخرى. وبعبارة أخرى الشريعة انعكاس جوهر الدين على الحياة والعمل، ومن جهة هي طريق «التدين»⁷⁷. وظاهرة اختلاف الشرائع، تُظهر تحقق انعكاس جوهر الدين بتطبيقات مختلفة على الواقع فعلاً، وليس إمكان ذلك فحسب. والسؤال الأساسي هو: هل يمكن اختلاف التطبيقات في الشريعة الأخيرة أم لا؟ وقد بينا من مقولة أبي الحسين البصري أن الدين تُستعمل في الأصول لا في الفروع،⁷⁸ وقول البروسوي: إن حقيقة دين الإسلام هو التوحيد، وصورته هي الشرائع، وإن الشرائع تختلف من نبي إلى نبي،⁷⁹ وكذلك من الأقوال الأخرى أنه يمكن القول: إن الشرائع تختلف عن الدين في عدم كونها عالمية. وبوصفه مبدأً عامًا يمكن تصور أن شريعة

⁷⁶ انظر مثلاً: التلويح للفتنازاني، 6/1.

⁷⁷ وشريعة النهر ومشرعته: حيث ينحدر إلى الماء منه، ومنه سُميت شريعة الدين إن شاء الله تعالى؛ لأنّها المدخل إليه، وهي الشريعة أيضًا. جمهرة اللغة لابن دريد، 2/727.

⁷⁸ إن اسم الدين يقع على الأصول دون الفروع، ولهذا لا يقال: دين الشافعي ويراد به مذهبه، ولا يقال: دينه ودين أبي حنيفة مختلف.

⁷⁹ روح البيان لإسماعيل حقي البروسوي، 12/2-13.

سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أيضًا ليست عالمية. ولكن لأن النبي صلى الله عليه وسلم خاتم الرسل ولن تأتي شريعة أخرى بعده فستكون شريعته باقية إلى يوم القيامة. وهنا لا بد من التذكير مرة أخرى بأن مفهوم العالمية ليس هو نفسه مفهوم الاستمرارية (البقاء) والعمومية، وأن هناك فرقًا دقيقًا بينهما. فالعالمية تعني أن الشيء صالح لكل فرد في كل زمان ومكان بدون أي اختلاف، وأما العمومية فتعني شمول جميع الناس الذين يعيشون في الزمان نفسه، والاستمرارية تعني استمرارية معنى الشريعة ومقاصدها ومبادئها لا جوانبها الشكلية. والمسألة التي يجب تأكيدها فيما يتعلق بشريعة النبي صلى الله عليه وسلم هي كيفية ضمان هذه الاستمرارية بعد النبي صلى الله عليه وسلم. وكما سنوضح أدناه، فإننا نرى أن العمل على ضمان هذه الاستمرارية، أي العمل على إسباغ الديناميكية على الشريعة التي هي ثابتة بطبيعتها، سيكون من اختصاص الفقهاء.

والنقاش في كتب أصول الفقه في أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة أم لا؟ له جوانب تلقي الضوء على ماهية الدين والشريعة. وهذا البحث وإن كان مبنياً على أن تحقق الشرط الشرعي (وهو الإيمان في سياق المناقشات في كتب التراث) شرط لصحة التكليف أم لا،⁸⁰ إلا أنه يمكن أن يكون أيضًا راجعاً إلى كون الخطاب الشرعي عاماً أو لا. وفي هذه المسألة آراء مختلفة، لن نخوض فيها هنا. فذهب أهل الحديث والمعتزلة إلى أن الكفار مخاطبون بالشرائع كما ذكر السمرقندي. وهو أيضًا رأي علماء الحنفية العراقيين. أما فقهاء سمرقند فيرون أن الكفار غير مخاطبين بالشرع حقيقة إلا بدليل يقتضي المؤاخذة - كحرمة الربا ووجوب الحد- وما عدا ذلك فغير مخاطبين بالشرائع إلا أن يصبحوا من أهل الذمة. وهذا يشمل العبادات والمحرمات. وذهب بعض أهل التحقيق إلى أن الكفار غير مخاطبين بالعبادات؛ بل بالمحرمات والمعاملات.⁸¹ وذهب صدر الشريعة من جهة أخرى إلى أن الكفار مخاطبون بالإيمان والعقوبات والمعاملات مطلقاً، وبالعبادات من حيث المؤاخذة في الآخرة فقط.⁸² وفي بعض الكتب الأصولية التي أُلِّفت على طريقة المتكلمين: ذهب الجمهور ما عدا الحنفية وبعض الأصوليين الأشاعرة كأبي حامد الإسفراييني، إلى أن الكفار مخاطبون أيضًا بفروع الشريعة. ويمكن أن يقال في هذا النقاش: إن الفريق الذي

⁸⁰ وينبغي أن يلاحظ أن هذا الكلام مبني في الغالب على أن الكفار هل يعاقبون في الآخرة لعدم رعيتهم أحكام الشريعة؟ ولا خلاف في أن أهل الذمة مخاطبون عمومًا بأحكام العقوبات والمعاملات، إلا بعض الأحكام الخاصة. ولكن هذا الكلام مبني في الغالب على وضعهم من حيث المواطنة.

⁸¹ ميزان الأصول لعلاء الدين السمرقندي، 193/1.

⁸² التوضيح لصدر الشريعة، 411/1.

يقول: إن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة قريباً من القول بعموم الشريعة، والفريق الآخر قريب من القول بعكس ذلك.

الملاحظة الرابعة: هناك فرق بين مفهومي «الشرع» و«الشريعة»، رغم استخدامهما من قبل بعض المؤلفين القدامى⁸³ والمعاصرين وكأنهما مترادفان، فكلمة الشرع تدل بشكل عام إلى فعل الله تعالى في وضع الدين والشريعة معاً،⁸⁴ بينما تدل كلمة الشريعة، كما سبق شرحه بالتفصيل، إلى نتائج فعل وضع الشرع، وبخاصة فيما يتعلق بالأمور التطبيقية (الأمر العملية). وبعبارة أخرى، يُعتبر مفهوم الشرع عن العملية الديناميكية، بينما يُعتبر مفهوم الشرع عن الأحكام التي تنشأ نتيجة لهذه العملية. ويمكن إدراج النشاط الفقهي للفقهاء بشكل مجازي في نطاق مفهوم الشرع؛ لأنه عبارة عن نشاط لتعيين الحكم الشرعي. وأما كلمة «الشريعة» في التعريف الشائع للفقه بأنه «معرفة الأحكام العملية الشرعية» فإنها تشير إلى الشرع لا إلى الشريعة،⁸⁵ خلافاً لما يدعيه البعض. فلو كانت كلمة «الشريعة» تدل على الشريعة حصراً لما شعر الفقهاء بالحاجة إلى إضافة كلمة «العملية» إلى التعريف، لأن الشريعة بحسب القبول الشائع لدى العلماء مرتبطة أصلاً بالأحكام العملية. ولأن كثيراً من المؤلفين المعاصرين، المحللين والأجانب على السواء، قد غفلوا عموماً عن هذا الفرق بين كلمتي «الشرع»

⁸³ فعلى سبيل المثال عدّ أبو البقاء أن الشريعة هي الشرع بقوله: «(والشرع كالشريعة)»، كما عدّ الأمور التي تنسب إلى الشارع شريعة بقوله: «(والشريعة سواء كانت منصوصة من الشارع أو راجعة إليه...)» (الكليات لأبي البقاء الكفوي، ص 528-529). ولكن بالنظر إلى أن تفسير أبي البقاء جاء بحق النبي صلى الله عليه وسلم يمكن القول: إنه لا يوجد شيء من هذا القبيل يوحد الفقه بالشريعة. ومع ذلك، لا بد من القول: إن هذه الاستعمالات ليست دقيقة وحساسة، لأنها تنطوي على خطر طمس التمييز بين أفعال الشارع (الله عز وجل والنبي صلى الله عليه وسلم) واجتهاد الفقهاء.

⁸⁴ يُنظر مثلاً: كشاف للتهانوي، ص 1018. الشرع: ما شرع الله تعالى لعبادة من الأحكام التي جاء بها نبي من الأنبياء صلى الله عليه وسلم وعلى نبينا وسلم سواء كانت متعلقة بكيفية عمل وتسمى فرعية وعملية، ودون لها علم الفقه، أو بكيفية الاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية، ودون لها علم الكلام. ويسمى الشرع أيضاً بالدين والملة، فإن تلك الأحكام من حيث إنها تطاع لها دين، ومن حيث إنها تملى وتكتب ملة، ومن حيث إنها مشروعة شرع. فالتفاوت بينها بحسب الاعتبار لا بالذات، إلا أن الشريعة والملة تُضافان إلى النبي عليه السلام وإلى الأمة فقط استعمالاً، والدين يضاف إلى الله تعالى أيضاً.

⁸⁵ وتفسير ملا خسرو لكلمة «شرعي» بأنه «ما نسب إلى شريعة النبي صلى الله عليه وسلم» لا يتعارض مع ما سبق تقريره من حيث الجوهر؛ لأن مولا خسرو يقول في تمة كلامه: «ليس معنى كون الدليل شرعياً أنه موقوف على الشرع، بل معناه أنه ما وُضع للدلالة على حكم في شريعة النبي صلى الله عليه وسلم. وفي هذا الصدد، فإن القرآن ليس موقوفاً على الشرع، بل على العكس، الشرع موقوف على القرآن.» (حاشية التلويح لملا خسرو، آيا صوفيا، الورقة: 21).

و«الشريعة»، فقد أخطؤوا في وصف الأحكام التي توصل إليها الفقهاء نتيجة لنشاطهم الفقهي بأنها شريعة. غير أن الأحكام التي يتوصل إليها الفقهاء عن طريق الاجتهاد توصف بأنها شرعية؛ لأنها تنقرر من خلال طريقة مشروعة من قبل الشارع، ويمكن نسبتها «بطريق غير مباشر» إلى الشارع. ولذلك، فليس كل حكم شرعي من الضروري أن يكون حكم الشريعة. فالشريعة كما سبق بيانها هي اسم للأحكام التي شرعها الشارع مباشرة.

وكما هو مفهوم من قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾، الشريعة من وضع الله تعالى. وأما لفظ الشرع وإن كان يستعمل لفعل الله تعالى الذي هو الشارع الحقيقي، ومجازاً لفعل النبي صلى الله عليه وسلم، إلا أنه يُستعمل مجازاً أيضاً في النشاط الفقهي للفقهاء من خلال المهمة المنسوبة إلى الفقهاء في فترة ما بعد النبوة. والحقيقة أنه يمكن فهم هذا المعنى أيضاً من استخدام البزدوي لتعبير «أصول الشرع» بدلاً من أصول الفقه وإضافته القياس كأصل رابع في قوله: «أصول الشرع ثلاثة». والحقيقة أن قول بعض الشارحين: إن كلمة الشرع هنا يمكن أن تُفهم بمعنى «الشارع»، وبعضهم بمعنى «المشروع»، وبعضهم بمعنى «الدين الأخير الجامع للأصول والفروع»،⁸⁶ أمرٌ مهمٌ من حيث بيان مدى استعمال كلمة الشرع في التراث. وكما سيلاحظ فإن المعنى الأخير يشير إلى قيام الشارع بوضع وتشريع الدين والشريعة كما سيأتي، بينما يشير المعنيان الأولان إلى نشاط الحكم الشرعي، والمعنيان الأولان يشملان الفقهاء، وإن كان مجازاً.

إطلاق مصطلح «الشارع» في المؤلفات التراثية الكلاسيكية على الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، وعدم إطلاقه على الفقهاء يعود إلى نظرهم أن مهمة وضع الشرع خاصة بالله ورسوله. وبقدر ما اطلعت عليه في المؤلفات التراثية الكلاسيكية - باستثناء ما أشار إليه البزدوي في هذا الاتجاه - لم يرد هذا الاستعمال في المؤلفات التراثية إلا في كتاب الموافقات للشاطبي حيث نص صراحة على أن لفظة «الشارع» يمكن أن تطلق على الفقهاء «من وجه». فلفظة «من وجه» هنا تعبر عن أن اسم الشارع لا يمكن استعماله للفقهاء مطلقاً من جهة، ومن جهة أخرى تعبر عن أن عمل الفقهاء الفقهي مرتبط ببيان تطبيق الشريعة كما بيّن النبي صلى الله عليه وسلم كيفية تطبيق الشريعة من خلال السنة. والحقيقة أن مصطلح «الشرع» يُستخدم أحياناً في التراث - كما أشرنا سابقاً -

⁸⁶ إمَّا بِمَعْنَى الشَّارِعِ، أَوْ بِمَعْنَى الْمَشْرُوعِ، أَوْ هُوَ اسْمٌ لِهَذَا الدِّينِ الْمُسْتَمَلِ عَلَى الْأُصُولِ وَالْفُرُوعِ وَغَيْرِهِمَا كَالشَّرِيعَةِ، يُقَالُ: شَرَعَ مُحَمَّدٌ، كَمَا يُقَالُ شَرِيعَتُهُ، وَكَأَنَّهُ إِنَّمَا عَدَلَ عَنْ لَفْظِ الْفَقْهِ إِلَى لَفْظِ الشَّرْعِ مُخَالِفاً لِسَائِرِ الْأُصُولِيِّينَ.

ليشمل فعل الشارع والنشاط الفقهي للفقهاء. ومن الأمثلة على هذا الاستعمال الشامل تمييز ابن تيمية بين الشرع المنزل، والشرع المؤول والشرع المبديل.⁸⁷ ومن المؤسف أن الذين لم يستطيعوا التمييز بين مفهومي الشرع والشريعة أخطؤوا في فهم كلمة الشرع في عبارة ابن تيمية على أنها الشريعة، كما ذكرنا آنفاً.

وأما مفهوم «التشريع» فهو مفهوم غير موجود في المؤلفات التراثية، ويستخدمه المؤلفون المعاصرون بشكل عام، وهو يشير إلى النشاط التشريعي. وبالنظر إلى أن التشريع اليوم تقوم به وحدات خاصة (مثل مجلس الأمة التركي الكبير في تركيا)، فيمكن القول: إنه لا يصح أن نطلق على النشاط الفقهي الحر للفقهاء اسم «التشريع» بهذا المعنى. وبغض النظر عن هذه النقطة، قد يكون من الممكن اعتبار مفهوم التشريع تسمية جديدة لجزء من مفهوم الشرع الذي يقابل الفقهاء بشكل عام. وعلى كل حال، أود أن أشير إلى أنه من المفيد للأكاديميين والباحثين أن يتحرروا الدقة في استخدام مصطلحات الشرع والشريعة والتشريع.

3- الإسلام

لمفهوم الإسلام استخدامات مختلفة في التراث. ويمكن إجمال معاني مفهوم الإسلام مع المعاني المذكورة آنفاً فيما يأتي:

أولاً: أن الدين المنزل على كل نبي هو الإسلام، وإن اختلفت شرائعهم. وفي هذا الاستعمال يكون الإسلام اسماً للدين المُتَجَرِّد المنزل على جميع الأنبياء بغض النظر عن شرائعهم، ويكون مضمون الدين - كما هو مبين بالتفصيل آنفاً - هو عبارة عن أصول عامة كالوحد والعُدل وأصول الاعتقاد، وهي أصول مشتركة بين جميع الأنبياء.

ثانياً: ويُستعمل الإسلام أيضاً للدين الذي بُعث به جميع الأنبياء على وجه واحد، ولمجموع الشرائع التي أوتيتها كل واحد منهم على انفراد.⁸⁸ فالإسلام في هذا الاستعمال والاستعمال السابق هو الإسلام «على ما هو عليه»، مستقلاً عن تدخل البشر وقبولهم. وتجدر الإشارة هنا إلى أنه على الرغم من تنوع

⁸⁷ وهناك من يقول: إن هذا الاستعمال راجع إلى معنى كلمة الشَّرْع بمعنى «الإظهار».

⁸⁸ عبارة الدبوسي: في بيان قول الله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾: «والدين: اسم لما يُدان لله تعالى به من الإيمان والشرائع»، مثال على أن الدين (الذي يعني هنا الإسلام) يمكن أن يُستعمل في معنى الإيمان والشرائع. تقويم الأدلة للدبوسي، 1/254؛ والبيضاوي بعد أن فسر «دين القيمة» في الآية الخامسة من سورة البينة ذكر أن المراد هنا دين الإسلام الذي يشمل الأمر بالإخلاص والعبادة والصلاة والزكاة. انظر: أنوار التنزيل للبيضاوي، 502/2.

الشرائع، فإن الإسلام اسم لها جميعاً. فشرية موسى عليه السلام تختلف عن شريعة محمد صلى الله عليه وسلم، ولكنها كلها إسلام. فالإسلام بهذين المعنيين هو نتاج الوحي. وأما تعريف الدين في كتب التراث بأنه «الوضع الإلهي الذي يهدي العاقل إلى الخير باختياره» هو تعريف للدين الذي يشمل الشريعة. كما تجدر الإشارة أيضاً إلى أن كلمة الأمة تستعمل في التراث أيضاً للجمع بين الدين والشريعة.⁸⁹

ثالثاً: كما أن كلمة الدين تُستعمل بمعنى التدين، فكذلك كلمة الإسلام تُستعمل بمعنى قبول الناس لهذا الدين والقيام بمقتضياته والعيش بمقتضاه. وعلى هذا يصح أن نعد ما يقابل كلمة الإسلام في التراث من مرادفات مثل: الطاعة، والاستسلام، والخضوع، تفسيراً للإسلام بهذا المعنى الثالث، أي: «الدخول في دين الله تعالى». وقد أشار أبو البقاء إلى استعمالين مختلفين لكلمة الإسلام وذكر أن أحدهما هو «الإسلام الذي هو دين الله تعالى» والآخر «الإسلام بمعنى الاستسلام لدين الله والدخول فيه».⁹⁰ وهناك استعمال مشابه لمفهوم الدين أيضاً. وللإسلام بالمعنى الثالث أنواع مختلفة أيضاً كما سيأتي بيانه.

وبالنسبة للخلاف بين علماء الكلام حول مسألة «الإيمان والإسلام متماثلان أو مختلفان» في ضوء بعض الآيات، ينبغي أن يكون هذا الخلاف في المعنى الثاني الذي أشار إليه أبو البقاء.⁹¹ وهذا الاستعمال الثاني للإسلام ينقسم إلى «الإسلام ظاهراً» و«الإسلام باطناً». فالأول يكون هو الإسلام بالمعنى الظاهر فقط أي بمعنى الانقياد دون الإيمان، والثاني هو الإسلام بالمعنى الباطن أي الإيمان، والانقياد بالمعنى الظاهر. وقد أشار ابن رجب الحنبلي عند تفسيره لآية: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ آل عمران 85/3، إلى استعمال كلمة الإسلام بهذين المعنيين؛ أحدهما: الإسلام الحقيقي، وهو معنى الإسلام في هذه الآية وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾. والثاني: بمعنى الاستسلام ظاهراً، وهو الإسلام الظاهر. أما الإسلام في الظاهر فهو إسلام المنافقين، وهو أن يكون مسلماً، أو بالأحرى أن يُظهر الإسلام ظاهراً تقيّةً أو خوفاً أو غير ذلك من الأسباب، من دون أن يدخل في الإسلام باطناً. ويضرب ابن رجب

⁸⁹ الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، 132/2.

⁹⁰ الإسلام: لُغَةً: الانقياد المُتَعَلِّقُ بِالْجَوَارِحِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا} وَالدِّينَ: {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ}.

⁹¹ وللماتريدي في كتاب التوحيد تحقيق مستفيض في أن الإسلام والإيمان شيء واحد (1/396-401)؛ وفخر الدين الرازي يقرر بأنهما متغايران في كتاب المعالم (1/134-136).

قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ الحجرات 14/49، مثلاً للنوع الثاني من الإسلام.

وبالرغم من عدم وجود توضيح في كتب التراث حول ما إذا كان الدخول في دائرة الدين وحدها كافية أم لا بد من الدخول إلى دائرة الدين والشريعة معاً لكي تُصبح أمم الأنبياء مسلمة إلا أنه يمكن أن نجد في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ ما يفيد أن دائرة الدين وحدها كافية لتدخل الأمم في مُسمَى الإسلام. وعلى هذا يمكن أن يقال: إن الذي يوجب تسمية أمة جميع الأنبياء بالمسلمين، هو دخولهم في دائرة الدين أولاً أكثر من دخولهم في دائرة الشريعة التي ينتمون إليها، وعليه فإنه يمكن القول: إن تغير الشريعة واختلاف أنماط التدين لا يغير من حالة الإسلام. ويحتمل أيضاً الاحتمال الآخر، وهو أن يكون مجموع الدين والشريعة هو الذي يصير به صاحبه مسلماً. فإذا ذهبنا إلى هذا الاحتمال، أي احتمال أن تكون أمة الأنبياء الآخرين سموا مسلمين لدخولهم الدائرة الواسعة التي تشمل الدين والشريعة، فيمكن القول حينها: إن تغير الشريعة ضمن دائرة الدين لا يؤثر في كونهم مسلمين؛ لأنه في التحليل الأخير، يُعدّ الإيمان بما جاء به الأنبياء [المشروعات]، [والعمل بمقتضاها على أحد الأقوال] شرطاً أيضاً في أن يُسمَى المرء مسلماً. ولا يُستفاد من هذه الأقوال بأن اليهود والنصارى بعد مجيء شريعة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم يمكن أن يُسموا مسلمين أيضاً. وذلك لأن هذه الأقوال منحصرة في فترة كل نبي فقط.

وأما إذا كان الإسلام بالمعنى الثالث، أي بمعنى التدين، فهذا سينبغي على النتائج التي جرى التوصل إليها بالاجتهاد الفقهي للفقهاء، فلا بد من التساؤل حينها عما إذا كان يمكن وصف الآراء التي توصل إليها الفقهاء نتيجة لنشاطهم الفقهي ومجموع هذه الآراء بأنها دين أو شريعة أو إسلام. وكما يمكن أن يفهم من المعلومات الواردة آنفاً، وكما سيتبين في النقاط الآتية، فإنه لا يمكن تسمية الفقه أو الاستنتاجات التي جرى التوصل إليها نتيجة للاجتهادات الفقهية ديناً بالمعنى المجرد، كما لا يصح تسميته أيضاً شريعة؛ لأن كلاً من الدين والشريعة من وضع الشارع، ولا دخل للبشر في تكوينيهما. إلا أن توصيف آراء الفقهاء بالدين أو الإسلام بمعنى التدين قد يُعدّ ممكناً في ضوء ما سيأتي من الكلام على كون القياس من الدين أم لا، وعلى ضوء ما سيأتي من تقييمات تحت عنوان الفقه. وفي هذه الحالة نكون نتحدث عن إسلام ظهر نتيجة تفسير العلماء للإسلام الذي جاء به النبي صلى الله عليه وسلم الذي هو مجموع الدين والشريعة، وتطبيقه بشكل ما، على نحو ما يسميه ابن تيمية «الشرع المؤول». ورغم أن الإسلام بهذا المعنى الثالث يُنسب إلى الوحي، إلا أنه على عكس

الإسلاميين الأولين، يبرز كثرة اجتهاد بشري وليس وحياً. ولا يمكن إنكار أهمية هذه المرجعية لكل من يصف نفسه بأنه مسلم. ومع ذلك، لا يصح أن ينظر إلى الآراء المطروحة على أنها الدين نفسه بناء على هذه المرجعية.

وقد تؤدي تسمية الثلاثة بالإسلام إلى الخلط وسوء الفهم والاعتقاد. وسيكون من الأفضل لو أمكن إيجاد مصطلح مستقل لكل معنى من هذه المعاني. وهناك إجماع على إطلاق كلمة الإسلام على المعنى الأول؛ لأنه هو الجوهر الجامع والجزء الأساسي الثابت من الدين. ونحن نعلم أن المعنى الثاني، أي الجمع بين الدين والشريعة، يُطلق عليه اسم الإسلام أيضاً؛ لأن كليهما من نتاج الوحي. وعليه فلا إشكال في هذا أصلاً، ولكن يمكن أن يقال: إن فيه محذورَ تعميم أحكام الشريعة على الحال التي هي عليها. وأما الثالث: وهو تأويلات الفقهاء، وما يجري مجرى ذلك من «التدين»، فقد يُسمى إسلاماً؛ لأن مصدره الوحي. غير أن هذه التسمية قد تكون مضللة أيضاً. فعلى سبيل المثال، هناك خطر أن يفهم من ذلك أن الاقتصاد الإسلامي، أو البنك الإسلامي، أو الدولة الإسلامية، أو ما إلى ذلك، هو هيكل أنشأه الوحي؛ مع أن الهياكل السياسية والاقتصادية على حد سواء شكلها المسلمون في فترات معينة، تحت تأثير ظروف وافتراضات الفترة التي عاشوا فيها. وفي هذا التكوين، حتى لو سلمنا أن الوحي هو المرشد إلى الطريق والهدف الرئيس، لكن هذه الهياكل عند التحقيق تتشكل بعقل المسلمين وتجربتهم ومعرفتهم وتحمل تأثير الظروف التي يعيش فيها المسلمون. ولذلك لا يصح أن نتصور هذه البنى، التي لا يمكن أن تتحرر من تأثيرات أسبابها التاريخية الخاصة بها، على أنها دين يجب أن يبقى على حاله في عصور أخرى؛ لأن هذا التصور، كما رأينا العديد من الأمثلة على ذلك اليوم، يفتح الباب أمام إسباغ الشرعية على خطابات ومزاعم لا ضرورة لها من الدين. وللتخلص من خطر أن يُنظر إليه على أنه الدين، ربما يمكن استخدام مصطلح «التأسلم» بدلاً من الإسلام بهذا المعنى الثالث. وبهذه الطريقة، قد يكون من الممكن الحديث عن التأسلم الأموي، والتأسلم العثماني، والتأسلم السني، والتأسلم الحنفي، وهكذا. وفي هذه الحالة لن نناقش أيها هي الإسلام الحقيقي، وإنما سنناقش أي التأسلم صحيح، أو أي التأسلم هو الصافي والسليم والمناسب من حيث الظروف التي يعيش فيها المرء. وآمل أن تتضح هذه النقطة أكثر مع ما سيأتي تحت عنوان الفقه.

4- الفقه:

وقفنا حتى الآن على مفاهيم الدين والشريعة والإسلام. والآن دعونا نحاول تحديد موضع الفقه من خلال الإشارة إلى كيفية مخاطبة الدين والشريعة للذين لهما معنى مستقل ووجود خارجي عن آراء البشر.

فالدين الذي له وجود خارجي عن آراء البشر، من الطبيعي أن يخاطب الناس عن طريق النبي صلى الله عليه وسلم. وقد عبر الماتريدي في تفسير قوله تعالى: ﴿أَمْ عِنْدَهُمُ الْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُمُونَ﴾ (القلم 47/68)، عن أن علم كيفية التطبيق والتدين يكون عن طريق النبي صلى الله عليه وسلم قائلاً: ⁹² «أو أن يكون القوم قد ألزموا أنفسهم الدِينونة بدين الله - تعالى - وأقروا له بالألوهية وذلك يلزمهم العمل بما فيه تبجيل الله تعالى، وما به يشكر الخلاق، وذلك لا يعرف إلا بالرسول -عليهم السلام- فقد عرفوا حاجة أنفسهم إلى من يعلمهم علم الغيب فما لهم امتنعوا عن الإجابة لرسول الله -صلى الله عليه وسلم- مع حاجتهم إليه؛ أي: ما عندهم علم الغيب فيستغنون به عن الرسول عليه السلام».

وقد تقدم أن الشرائع ليست عالمية، بناء على أن الشرائع تختلف من نبي إلى نبي، وأن هذا الحكم صحيح من حيث المبدأ بالنسبة لشريعة النبي -صلى الله عليه وسلم- أيضاً، ولكن شريعة النبي -صلى الله عليه وسلم- «مستمرة» بخلاف شرائع غيره من الأنبياء. ويمكننا الآن أن نطرح السؤال الآتي: كيف يمكن ضمان استمرارية الشريعة بعد النبي صلى الله عليه وسلم؟ وهو السؤال الذي يشكل القضية الرئيسة في هذه الدراسة، ويقودنا إلى التركيز على طبيعة الفقه ووظيفته. وجوابنا على هذا السؤال هو أن السبيل لضمان هذه الاستمرارية هو الاجتهاد الفقهي للفقهاء. ولننظر الآن في تفصيلات هذه الإجابة ومسوغاتها.

الفقه، بمعناه الأولي والأعم، هو: «معرفة النفس ما لها وما عليها». والتعريف الإجمالي للفقه الآتي: «معرفة الأحكام الشرعية» يعبر عن الشيء نفسه من حيث الجوهر. ومن المعلوم أن هذا التعريف العام يشمل الأمور الاعتقادية والأخلاقية والعملية على السواء. أما في العصور المتأخرة، وبعد تقسيم العلوم الشرعية إلى علم الكلام والفقه والأخلاق (علم الباطن)، فقد اقتص الفقه بمعرفة الأحكام الشرعية المتعلقة بالأفعال (التطبيقات) التي تُسمى «أعمالاً فقط. ويمكن أن يُنظر إلى هذا الاختصاص أيضاً على أنه نتيجة لفكرة أن الشريعة تتعلق في الغالب بالأفعال. وعليه، فإن الفقه الذي هو اسم لعلم بالمعنى الضيق، هو اسم لنشاط فكري يُعنى بتفسير الأحكام المتعلقة بالشريعة خاصة، أي الأفعال. وباعتبار أن

⁹² التأويلات للماتريدي، 157/10.

من يقوم بهذا النشاط التفسيري هم الفقهاء، يمكننا أن نؤكد أن الفقه نشاط فكري إنساني يختلف جوهرياً عن الدين والشرع. فالدين والشريعة، كما أوضحنا آنفاً، هما من وضع الله تعالى، أما الفقه فهو من وضع البشر، وإن كانت نقطة انطلاقه الرئيسة هي الوحي.

والآن يمكن أن نطرح الأسئلة الآتية لفهم طبيعة العلاقة بين الفقه والدين والشريعة، لنعود إلى الغرض الأساسي لهذه الدراسة:

السؤال الأول: كيف وبأي طريقة سيجري ضمان استمرارية الشريعة في فترة ما بعد النبي صلى الله عليه وسلم؟

السؤال الثاني: ما موقع الآراء الناتجة عن النشاطات الفقهية التي قام بها الفقهاء الذين كانوا من أمة النبي صلى الله عليه وسلم والتي تتصف بأنها أحكام شرعية، والبنى المنهجية التي تتشكل حول هذه الآراء؛ أي المذاهب، من حيث علاقتها بالدين والشريعة، وعيش هذا الدين والشريعة؟

وفي نطاق هذا السؤال، ونظراً لارتباطه بهذا الموضوع، سيجري البحث عن إجابات عن أسئلة مثل: «هل يمكن توصيف الآراء التي جرى التوصل إليها نتيجة النشاط الفقهي بأنها دين أو شريعة أو إسلام؟»، و«هل تشكل المذاهب المختلفة يضر بوحدة الدين ووحدة الشريعة؟»، و«هل من الضروري أن يتبع الفرد المسلم أحد المذاهب الموجودة لكي يعيش دينه؟».

أ. مسألة استمرارية الشريعة في فترة ما بعد النبي صلى الله عليه وسلم

في المؤلفات التراثية الكلاسيكية، هناك عبارات تشير إما صراحة أو ضمناً إلى أن الفقه هو السبيل لضمان استمرارية الشريعة. فالمرغيناني يبدأ مقدمة كتابه «الهداية» في الفقه بقوله: «الحمد لله الذي أعلى معالم العلم وأعلامه وأظهر شعائر الشرع وأحكامه وبعث رسلاً وأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين إلى سبل الحق هادين وأخلفهم علماء إلى سنن سنتهم داعين». وهذه العبارة مهمة من حيث بيان تصور مكانة الفقهاء في ضمان استمرارية الشريعة في فترة ما بعد النبي صلى الله عليه وسلم.

وقد جرى التعبير عن التصور نفسه بطرق مختلفة في المؤلفات التراثية الكلاسيكية. فالسرخسي الفقيه الأصولي الحنفي، يشير في معرض تسويغه لمشروعية الإجماع إلى أن استمرارية الشريعة ستضمن من خلال الإجماع، ويقول ما يأتي: «فإن الله تعالى جعل الرسول خاتم النبيين وحكم بقاء شريعته إلى يوم القيامة... فلا بد من أن تكون شريعته ظاهرة في الناس إلى قيام الساعة».

وَقَدْ انْقَطَعَ الْوَحْيُ بوفاته فَعَرَفْنَا ضَرُورَةَ أَنْ طَرِيقَ بَقَاءِ شَرِيعَتِهِ عَصَمَةَ اللَّهِ أُمَّتِهِ مِنْ أَنْ يَجْتَمِعُوا عَلَى الضَّلَالَةِ، فَإِنْ فِي الْاجْتِمَاعِ عَلَى الضَّلَالَةِ رَفَعَ الشَّرِيعَةَ، وَذَلِكَ يَضَادُ الْمَوْعُودَ مِنَ الْبَقَاءِ، وَإِذَا ثَبَتَ عَصَمَةُ جَمِيعِ الْأُمَّةِ مِنَ الْاجْتِمَاعِ عَلَى الضَّلَالَةِ ضَاهِي مَا أَجْمَعُوا عَلَيْهِ الْمَسْمُوعُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَذَلِكَ مُوجِبٌ لِلْعَلْمِ قَطْعًا فَهَذَا مِثْلُهُ». فكما يُرى، فإن السرخسي تناول مسألة كيفية ضمان استمرارية الشريعة، وذكر أن أقوى وسيلة لذلك هي الإجماع.

والوسيلة الثانية المشار إليها في ضمان استمرارية الشريعة هي الاجتهاد. ومن أكثر العلماء المتقدمين تعبيرًا وتأكيديًا لهذه النقطة بأوضح عبارة هو السمعاني، قال: «وأما علم الفقه فعلم مستمرّ على ممرّ الدهور، وعلى تقلب الأحوال والأطوار بالخلق لا انقضاء وانقطاع له، وقد جعل الله تعالى اجتهاد الفقهاء في الحوادث في مدرج الوحي في زمان الرسل صلوات الله عليهم».⁹³ وكلام السمعاني في غاية الأهمية من حيث بيان دور الفقهاء في ضمان استمرارية الشريعة.

ولا تناقض من حيث الجوهر بين إسناد السرخسي وظيفه حفظ الشريعة إلى الإجماع، وبين إسناد السمعاني لها إلى الاجتهاد؛ لأن الإجماع الذي ذكره السرخسي هو اجتماع اجتهادات الفقهاء الذين عاشوا في عصر واحد في نقطة واحدة، فالاجتهاد هو الطريق الأساسي لضمان الاستمرارية. وتتأكد استمرارية الشريعة على وجه يفيد اليقين إذا أفضى الاجتهاد إلى الإجماع، وتتأكد على وجه الظنية إذا لم يفض الاجتهاد إلى الإجماع؛ بل بقي على انفراد.

ورأي عضد الدين الإيجي مثل رأي السمعاني. يقول الإيجي: «وقد بُعِثَ محمد عليه الصلاة والسلام، بدين وشريعة، أما الدين فقد استوفاه الله كله في كتابه الكريم ووحيه، ولم يكل الناس إلى عقولهم في شيء منه، وأما الشريعة فقد استوفى أصولها، ثم ترك للنظر الاجتهادي تفصيلها، وجاء في القرآن الكريم: ﴿الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة 3/5).⁹⁴ وتمييز الإيجي بين الدين والشريعة، وقوله: إن أصول الشريعة منصوص عليها ومتروك للفقهاء بيانها- تعبير موجز عما قلناه آنفًا عن الدين والشريعة. وأما ما يسميه الإيجي بـ«النظر الاجتهادي» فهو الاجتهاد بجميع أنواعه بشكل عام، والقياس بشكل خاص.

⁹³ قواطع الأدلة للسمعاني، 17/1-18.

⁹⁴ شرح العضد للإيجي، 518/4.

ونود في هذا السياق أن ندرج مناقشات الفقهاء حول ما إذا كان القياس ديناً أم لا.

يبدو أن مناقشات الفقهاء حول ما إذا كان القياس ديناً أم لا لها مضمونٌ يعطي فكرة عن طبيعة الفقه الذي يغلب عليه محور الرأي والقياس، وعن علاقة الفقه بالدين والشريعة. ولتقدم أولاً لمحة عامة عن آراء الأصوليين في هذه المسألة، ثم نحاول بعد ذلك إجراء تقييم بناء على هذه الآراء.

يبدو أن الأصوليين المعتزلة هم أول من أثار الجدل حول كون القياس ديناً أم لا، كما هو الحال في كثير من المسائل الأصولية الأخرى. ولهذا السبب فإن الآراء الثلاثة الرئيسة في كون القياس ديناً أم لا تعود لثلاثة من علماء المعتزلة البارزين، والمناقشات في المؤلفات مبنية على آراء هؤلاء العلماء الثلاثة. وهؤلاء العلماء الثلاثة هم: أبو الهذيل العلاف،⁹⁵ وأبو علي الجبائي،⁹⁶ والقاضي عبد الجبار.⁹⁷ إذ ذهب القاضي عبد الجبار إلى أن القياس يمكن أن يُوصف بأنه «دين» (دين لله)، وذهب أبو الهذيل إلى أن القياس لا يمكن أن يكون ديناً، وفرق الجبائي بين الواجب والمندوب في القياس، فقال: إن كان واجباً فالقياس يمكن أن يُوصف بأنه دين، وإن كان نفلاً فلا يمكن أن يُوصف بأنه دين.

وقد قرر الأصولي الشافعي صفي الدين الهندي بعد أن ذكر هذه الأقوال الثلاثة الأصولية وقام بالتعليق الآتي بعد قوله: «والحق»: «أنه إن عني بكونه ديناً لله أن اعتقاد التعبد به معتبر في تحقق الدين كما في الأركان الخمسة، وكما في النصوص حتى يُكفّر منكروه،⁹⁸ فإن ما يكون شأنه ذلك يوصف بكونه ديناً كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمُورٌ إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ﴾ إلى قوله: ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ فالقياس ليس بدين؛ إذ لا يُكفّر منكروه، وإن عني به ما يكون مشروعاً في الدين⁹⁹ كما في قوله عليه السلام: «من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد عليه» فالقياس يوصف بكونه ديناً مطلقاً.¹⁰⁰

⁹⁵ أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله العلاف العبدي البصري (ت. 235هـ/849-50م).

⁹⁶ أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي (ت. 303هـ/916م).

⁹⁷ أبو الحسن قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني (ت. 415هـ/1025م).

⁹⁸ لأن هذه الأمور كما يقول صفي الدين الهندي يمكن أن تُوصف بأنها دين، كما جاء في قوله تعالى: «﴿وَمَا أُمُورٌ إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾».

⁹⁹ وذلك لأن الأمور غير المشروعة ليست من الدين، كما جاء في الحديث: «من أحدث في ديننا ما ليس منه فهو رد».

¹⁰⁰ نهاية الوصول لصفي الدين الهندي، 3233/7-3234.

بهذا الشرح، سلط صفي الدين الهندي الضوء على طبيعة الجدل حول: «هل القياس دين أو لا؟»، وقيم المسألة بطريقة معقولة. فبقول صفي الدين الهندي بأن القياس ليس من الدين إذا كان المقصود بكون القياس من الدين أن إنكار النتائج المتوصل إليها عن طريق القياس يستلزم الكفر، وهكذا يؤكد بوضوح مغالطة وصف النتائج المتوصل إليها عن طريق القياس بأنها دين أو شرع، واعتبارها حكم الله تعالى «مباشرة».

أما الجصاص الأصولي الحنفي فقد ناقش مسألة اعتبار استنتاجات الفقهاء ديناً أو لا، من خلال مفهوم الاجتهاد، وهو مفهوم أعم من القياس، وناقشه في نطاق واسع يشمل المسائل العقدية. وقد جاء تقييم الجصاص لهذه المسألة على النحو الآتي:

«اختلف أهل العلم فيما يوجب الاجتهاد من الأحكام، هل يسمى ديناً لله تعالى؟ فقال قائلون: (لا يقال: إنه دين) لله تعالى؛ لأنه يوجب أن يكون الله تعالى قد شرع لنا أدياناً مختلفة، علي حسب اختلاف المجتهدين. ويلزم قائله أيضاً: أن يقول: إن دين الله تعالى يحل تركه والعدول عنه، ولو جاز ترك دين الله تعالى لجازت مخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم. ومن الناس من يطلق أنه دين الله تعالى؛ لأنه لو لم يكن ديناً لله تعالى لكان فيه إحلال الفروج والدماء والأموال بغير دين الله تعالى».¹⁰¹

وبعد أن لخص الجصاص الآراء والأدلة الموجودة في هذه المسألة بشكل إجمالي، يذكر أن القول الصحيح عنده هو قول من يقول: إن النتائج المتوصل إليها بالاجتهاد يمكن أن تسمى دين الله تعالى، ويلفت النظر إلى أن هذا الاختلاف لفظي في الأساس ويقول التالي: «والصحيح أنه دين لله تعالى، ومن أبي إطلاق ذلك فإنما خالف في الاسم لا في المعنى؛ لأن أصحاب الاجتهاد كلهم مجمعون أن الله تعالى قد فرض القول به على من أذاه إليه اجتهاده، وأن العامل به عامل من الله تعالى، وما ألزمونا من إيجاب أن لله تعالى أدياناً مختلفة، فإنه لا يلزم، لأن اختلاف الفروض من جهة النص لم يلزمهم (ذلك).¹⁰² كذلك إذا قلنا من جهة الاجتهاد: لم يلزمنا، وإنما يمتنع إطلاق ذلك على مذهب من يجعل الحق في واحد، وما عداه خطأ، فلا يطلق: أنه دين لله تعالى، لأنه لا يأمن أن يكون ما أذاه إليه اجتهاده خطأ، ليس هو الحكم المطلوب. فأما من أعطى أنه مصيب للحق عند الله تعالى، وأن حكم الله تعالى على كل واحد في أحكام

¹⁰¹ الفصول للجصاص، 372/4.

¹⁰² مثاله: اختلاف فرائض المسافر والمقيم، والحائض وغير الحائض.

الْحَوَادِثُ مَا آدَاهُ إِلَيْهِ اجْتِهَادُهُ، فَلَا وَجْهَ لِامْتِنَاعِهِ مِنْ إِطْلَاقِ الْقَوْلِ: بِأَنَّ مَا فَرَضَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ هُوَ دِينُ اللَّهِ تَعَالَى».

وينقل الجصاص هذا الخلاف إلى مسائل أصول الدين كالعدل، والجبر، والتوحيد، والتشبيه، والإرجاء، والوعيد ويُعلق على ما إذا كانت الآراء المختلفة في هذه المسائل يمكن أن تُسمى ديناً أم لا.¹⁰³ ويقوم بمناقشة المسألة راداً وناقداً رأي العالم المعتزلي عبيد الله بن الحسن العنبري الذي يدعي أن جميع المجتهدين مصيبون في مسائل أصول الدين، وأن الحق في هذه المسائل متعدد. يقول العنبري: «اِخْتِلَافُ أَهْلِ الْمِلَّةِ فِي الْعَدْلِ وَالْجَبْرِ، وَفِي التَّوْحِيدِ وَالتَّشْبِيهِ، وَالْإِرْجَاءِ وَالْوَعِيدِ، وَفِي الْأَسْمَاءِ، وَالْأَحْكَامِ، وَسَائِرِ مَا اِخْتَلَفُوا فِيهِ، كُلُّهُ حَقٌّ وَصَوَابٌ. إِذْ كُلُّ قَائِلٍ مِنْهُمْ فَإِنَّمَا اعْتَقَدَ مَا صَارَ إِلَيْهِ مِنْ جِهَةٍ تَأْوِيلِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، فَجَمِيعُهُمْ مُصِيبُونَ؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ كَلَّفَ أَنْ يَقُولَ فِيهِ بِمَا غَلَبَ فِي ظَنِّهِ، وَاسْتَوْلَى عَلَيْهِ رَأْيُهُ، وَلَمْ يُكَلَّفْ فِيهِ عِلْمَ الْمُعْتَبَرِ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى، عَلَى حَسَبِ مَا قُلْنَا فِي حُكْمِ الْمُجْتَهِدِينَ فِي أَحْكَامِ حَوَادِثِ الْفُنْيَا».

ويردُّ الجصاص على هذا القول واصفاً إياه بالفساد قائلاً: «وَالْأَصْلُ فِيهِ: أَنَّ التَّكْلِيفَ مِنْ طَرِيقِ الاجْتِهَادِ إِنَّمَا يَصِحُّ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي يَصِحُّ وُرُودُ النَّصِّ بِهِ، (وَكُلُّ مَا) أَجْزَأْنَا فِيهِ الاجْتِهَادَ، وَصَوَّنَا فِيهِ الْمُجْتَهِدِينَ عَلَى اِخْتِلَافِهِمْ فِيهِ، فَإِنَّمَا أَجْزَأْنَا عَلَى وَجْهِ يَجُوزُ وُرُودُ النَّصِّ بِمَثَلِهِ مِنْ الْأَحْكَامِ الْمُخْتَلَفَةِ. فَأَمَّا الْعَدْلُ وَالْجَبْرُ، وَالتَّوْحِيدُ وَالتَّشْبِيهِ وَنَحْوُ ذَلِكَ، فَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ وُرُودُ النَّصِّ فِيهِ بِجَمِيعِ أَقَاوِيلِ الْمُخْتَلِفِينَ. وَالَّذِي كَلَّفَ الْمُخْتَلِفُونَ فِيهِ اعْتِقَادَ كُلِّ شَيْءٍ مِنْهُ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ، وَيَسْتَحِيلُ وُرُودُ النَّصِّ بِتَكْلِيفِ بَعْضِ النَّاسِ الْقَوْلَ بِالْعَدْلِ، وَآخَرِينَ الْقَوْلَ بِالْجَبْرِ، وَبِتَكْلِيفِ بَعْضِهِمُ الْقَوْلَ بِالتَّوْحِيدِ، وَآخَرَ الْقَوْلَ بِالتَّشْبِيهِ».

والدليل الذي بنى الجصاص رأيه عليه في صحة الاجتهادات كلها هو «إمكانية ورود النص على الوجوه المختلفة»، كما يصلح هذا الدليل ليكون مبدأً شرعية الاجتهادات المختلفة، كذلك يصلح أيضاً لتوضيح تنوع شرائع الأنبياء. فكون الشرائع جاءت بصيغ مختلفة لا يدل على إمكانية ورود النص بأشكال مختلفة فحسب؛ بل يدل على أن ذلك قد وقع بالفعل. فالنقطة الحساسة هنا هي التحديد الصحيح للمحل الذي وردت/ أو يمكن أن ترد فيها النصوص على وجوه مختلفة.

وللجصاص أدلة أخرى لإظهار زيف رأي العنبري. ولكيلا نطيل الموضوع سنكتفي بذكر دليلين منها فقط. أحد هذه الأدلة أن العلماء قد أجمعوا قبل أن

¹⁰³ الفصول للجصاص، 373/4-383.

يطرح العنبري هذا الرأي على نسبة الإثم والضلال إلى أصحاب الآراء المختلفة في مسائل أصول الدين. وفي هذه الحالة يكون رأي العنبري باطلاً؛ لأنه مخالف للإجماع. والدليل الثاني: «إِنَّا قَدْ عَلِمْنَا حَقِيقَةَ صِحَّةِ مَا اعْتَقَدْنَا فِي هَذِهِ الْأُمُورِ، بِدَلَائِلٍ ظَاهِرَةٍ مَعْقُولَةٍ كَدَلَائِلِ التَّوْحِيدِ، إِبْتِثَاتِ الصَّانِعِ الْقَدِيمِ، وَأَنَّهُ عَدَلٌ لَا يَجُورُ، وَتَثْبِثُ الرُّسُلِ عَلَيْهِمُ السَّلَامَ، وَنَحْوَهَا. فَلَمَّا كَانَ اللَّهُ تَعَالَى قَدْ أَقَامَ عَلَيَّ حَقَائِقَ هَذِهِ الْأُمُورِ أَدَلَّةً تُوجِبُ الْعِلْمَ بِمَدْلُولَاتِهَا عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي ذَكَرْنَا، لَمْ يَجْزُ أَنْ يَكُونَ الذَّاهِبُ عَنِ الدَّلِيلِ مُصِيبًا، إِذْ قَدْ جُعِلَ لَهُ السَّبِيلُ إِلَى إِصَابَةِ الْحَقِيقَةِ مِنْ جِهَةِ إِقَامَةِ الدَّلَالَةِ».

وبناءً على تقييم الجصاص هذا، ما توصل إليه الفقهاء في المسائل الاجتهادية يمكن أن يُوصَف بأنه دين، وأما في مسائل أصول الدين فهذا غير ممكن؛ ولأن الحق واحد في أصول الدين، وهناك أدلة واضحة توصل إلى ذلك الحق، فلا يمكن وصف الرأي الذي لم يصب الحق بأنه دين. وبالنظر إلى أن الجصاص قام بهذا التقييم في إطار عقدي معين، فإنه عند حمل هذا الرأي على نتيجته المنطقية يمكن القول: إنه يرى عدم إمكانية وصف الآراء الأخرى العقدية بأنها دين.

هذه المناقشة التي طرحناها من خلال آراء الجصاص غالباً، لها أيضاً جانب يمس ماهية العلاقة القائمة مع النصوص. والسؤال الرئيس الذي تجب الإجابة عنه حول موضوع «طبيعة العلاقة القائمة مع النصوص» هو: «هل النصوص تخبرنا بكل شيء بشكل مباشر وواضح، أو أننا نقول النصوص بعض أو الكثير من الأشياء؟ وللإجابة عن هذا السؤال هناك حاجة إلى إعادة تقييم نظرية دلالة الألفاظ ونظرية الاجتهاد ونظرية النسخ ونظرية التأويل في هذا الصدد، مع أمور كثيرة أخرى. ولنكتف بهذه الملاحظة وننظر فيما قاله الفقهاء الآخرون في مسألة كون القياس المنطقي من الدين.

وقد اتخذ الأصولي الأشعري المالكي الباقلاني موقفاً قريباً من موقف الجصاص، إذ قال: إن العمل بالقياس من الدين؛ لأنه من أدلة الأحكام الشرعية.

104

وأما الأصولي المعتزلي أبو الحسين البصري فقد تحدث عن موضوع كون القياس من الدين بعدد آخر مختلف قليلاً. فقال: «وأما وصفه بأنه دين الله عز وجل فلا شبهة فيه إذا غُني بذلك أنه ليس ببدعة، وإن غُني غير ذلك فعند الشيخ أبي الهذيل رحمه الله أنه لا يُطْلَق عليه ذلك؛ لأن اسم الدين يقع على ما هو

ثابت مستمر، وأبو علي رحمه الله يصف ما كان منه واجباً بذلك¹⁰⁵ وبأنه إيمان دون ما كان منه ندباً، وقاضي القضاة رحمه الله يصف بذلك واجبه وندبه¹⁰⁶.

أغلب الأصوليين المتأخرين وعلى رأسهم الأمدي والقرافي يذكرون كلام أبي الحسين هذا في كتبهم، بعضهم يذكرونه باسمه وبعضهم ينقلون الكلام مباشرة¹⁰⁷.

فبينما يقول الفقيه الشافعي الزوياني¹⁰⁸ في هذا الموضوع: «الْقِيَاسُ عِنْدَنَا دِينُ اللَّهِ وَحُجَّتُهُ وَشَرْعُهُ»؛¹⁰⁹ يقول ابن السمعاني: «الْقِيَاسُ دِينُ اللَّهِ وَدِينُ رَسُولِهِ بِمَعْنَى أَنَّهُ عَلَيْهِ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى وَقَوْلُ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»¹¹⁰.

ويوضح الزركشي موقفه بهذه العبارة بعدما قال: إن موقف ابن السبكي قريب من القاضي عبد الجبار: «والحق إن عنوا الأحكام المقصودة لأنفسها بالوجوب والندب فليس القياس كذلك، فليس بدين، وإن عنوا ما تعبدنا به فهو دين»¹¹¹.

وقد قال كثير من الأصوليين: إن كان المقصود من التعبير عن القياس بكلمة (الدين) أنه الحكم، فليس القياس من الدين؛ وإن كان المقصود به ما نحن مكلفون بالعمل بمقتضاه في الجملة (أي تعبدنا به) فيمكن أن يُسمى ديناً. قال البرماوي: وهذا الفهم محل نظر، وفسره بقوله: «كُلُّ مَا طَلَبَهُ الشَّرْعُ سِوَاءَ أَكَانَ لِدَاتِهِ أَوْ لِلتَّوَصُّلِ إِلَى آخَرٍ هُوَ دِينٌ؛ فَإِنَّ الدِّينَ يَنْقَسِمُ مَقَاصِدَ وَوَسَائِلَ. وَمِمَّا يُسْتَفَادُ هُنَا: أَنَّ الشَّافِعِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِيمَا اقْتَضَاهُ نُقُلَ الرِّبْعِ عَنْهُ فِي «اِخْتِلَافِ

¹⁰⁵ يَفْضَلُ أَبُو الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيُّ قَسَمِي الْقِيَاسِ الْوَاجِبِ وَالْمَنْدُوبِ عَلَى النَّحْوِ الْآتِي: «وَالْقِيَاسُ الشَّرْعِيُّ ضَرْبَانِ: وَاجِبٌ وَنَدْبٌ. وَالوَاجِبُ ضَرْبَانِ: أَحَدُهُمَا وَاجِبٌ عَلَى الْأَعْيَانِ وَالتَّضْيِيقِ، وَالْآخَرُ عَلَى الْكِفَايَةِ، فَالَّذِي عَلَى الْأَعْيَانِ وَالتَّضْيِيقِ هُوَ قِيَاسٌ مِنْ نَزَلَتْ بِهِ حَادِثَةٌ مِنَ الْمُجْتَهِدِينَ، أَوْ كَانَ قَاضِيًا فِيهَا، أَوْ مَفْتِيًا، وَلَمْ يَقَمْ غَيْرُهُ مَقَامَهُ، وَضَاقَ الْوَقْتُ وَالوَاجِبُ عَلَى الْكِفَايَةِ أَنْ يَقُومَ غَيْرُهُ مَقَامَهُ فِي الْفَتْوَى وَالنَّدْبِ، فَهُوَ الْقِيَاسُ فِيمَا لَمْ يَحْدِثْ مِنَ الْمَسَائِلِ مِمَّا يَجُوزُ حُدُوثُهُ فَقَدْ نَدَبَ الْإِنْسَانُ إِلَى إِبْلَاءِ الْاجْتِهَادِ فِيهِ لِيَكُونَ الْجَوَابُ فِيهِ مَعْدًا لَوَقْتُ الْحَاجَةِ».

¹⁰⁶ المعتمد لأبي الحسين البصري، 2/243-244.

¹⁰⁷ انظروا: الإحكام للأمدي، 4/68؛ نفائس الأصول للقرافي، 8/3618؛ بذل النظر للأسمندي، 1/610.

¹⁰⁸ أبو المحاسن فخر الإسلام عبد الواحد بن إسماعيل بن أحمد الزوياني الطبري (ت1108/502).

¹⁰⁹ البحر المحيط للزركشي، 7/17.

¹¹⁰ البحر المحيط للزركشي، 7/17.

¹¹¹ تشنيف المسامع للزركشي، 3/400-401.

الحديث» ذَكَرَ ما يقتضي أَنَّ الكتاب والسنة مشتملان على جميع الفروع الملحقة بالقياس؛ أي: إِنَّ اشتمالهما على الأحكام إما ابتداءً أو بالواسطة».¹¹² ويستشهد البرماوي بقول الشافعي: «ولمَّا قبض الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم تناهت فرائضه، فلا يُزاد فيها ولا يُنقص»، وقوله: «القياس ضرورات»، ويلفت النظر إلى إمكانية تفسير العبارة الثانية التي يُفهم منها عمومًا أن القياس لا يُصار إليه إلا في حالة الضرورة بأن «المصير إلى القياس ضرورة»، وبهذا يزول التعارض بين العبارتين. ويعضد هذا التأويل بقول ابن كَجَّج¹¹³: «جميع الأحكام بالنص، لكن بعضها يُعَلَّم بظاهر، وبعضها باستنباط وهو القياس، ولولا ذلك لبطل أكثر الأحكام». ثم قال في النهاية: إن قول ابن حزم: «إنَّ النصوص محيطة بجميع الحوادث» يمكن أن يُفهم على هذا الوجه؛ لأنه لا يُنكر أصل القياس (!). ومع أن قول البرماوي في جمعه لأقوال الشافعي مقبول، إلا أن تشبيهه لمنهج ابن حزم في ذلك بعيد عن الصواب.

ولإتمام هذه المناقشة دعونا الآن نحاول تحديد المقصود بالدين في عبارة «هل القياس دين؟» من مناقشات علماء الأصول في كون القياس دينًا أم لا، وتبيين: ما مخاوف الطرفين؟

القائلون بأن القياس دين، يقولون عمومًا: إن القياس طريقة شرعية جاء بها الشرع، وإن الاستنتاجات التي يجري التوصل إليها وفق هذه الطريقة الشرعية تكون مقبولة ومشروعة عند الشارع، وإن هذا القبول يجعل من الممكن تسميتها دينًا. ويتضح هذا في استدلال الجصاص على أنه وقع الإجماع على وجوب عمل المجتهد بما توصل إليه باجتهاده، وكذلك على أن من عمل بالحكم الذي توصل إليه باجتهاده يكون عاملاً بأمر الله (أي حكم الله). وهذا المعنى المذكور بعبارات مختلفة في أقوال الباقلاني والرويانى والبصري والآمدي. فمن هذا المنطلق يمكن القول بسهولة: إن «الدين» في النقاش حول كون القياس دينًا أو لا ليس هو الدين الذي بعث الله به جميع الأنبياء بمضمون واحد، أو حتى الدين أو الشريعة التي أنزلها الله مباشرة. فإن القائلين: إن القياس دين قد صرحوا بأن النتيجة التي يُتوصل إليها بالقياس لا يمكن أن تُوصف بأنها «كلام الله أو كلام الرسول». ولذلك فإن الذين يقولون: إن القياس دين يقولون: إن الاستنتاجات التي يجري التوصل إليها من خلال القياس ليست أحكامًا تعسفية اعتباطية من المجتهدين بمنهج ابتدعوه من رؤوسهم؛ بل اجتهادات ظنية جرت باستخدام

¹¹² الفوائد السنوية للبرماوي، 1/356-357.

¹¹³ أبو القاسم يوسف بن أحمد بن الكَجَّج (ت405). ابن الكَجَّج فقيه شافعي، وهو أفضل من الفقيه الشافعي الشهير أبي حامد الإسفراييني عند البعض.

منهج شرعي (مبني على النصّ أو الإجماع). يتضح من كل هذه التفسيرات ما يأتي: حتى الذين يقبلون أن الاستنتاجات التي يجري التوصل إليها عن طريق الاجتهاد داخلة في نطاق الدين أو الشريعة يقولون: إن ذلك بطريق غير مباشر، وليس بطريق مباشر، وإنها وإن كانت داخلة في نطاق الدين أو الشريعة فإن الاستنتاجات التي يجري التوصل إليها عن طريق القياس ليست هي الدين أو الشريعة الثابتة عن الشارع مباشرة.

وتأكيد المنهج الشرعي إنما هو لبيان أن النشاط الاجتهادي يبقى في دائرة الشريعة، والدين الذي هو وضع الله تعالى. وعلى هذا النحو، فإن النشاط الاجتهادي هو جهد ظني من الفقهاء لبيان كيفية التدبّر وفق الدين والشريعة؛ أي كيف يجب أن يُعاش الدين والشريعة في مجالات الحياة المختلفة.

وقد يتبادر إلى الذهن هنا السؤال الآتي: عندما تعدد الاجتهادات المختلفة في موضوع واحد في فترة زمنية واحدة، كيف سنفسر أن كل واحد منها هو دين الله؟ يمكن أن نقول جواباً عن هذا السؤال بالإضافة إلى ما قاله الجصاص أنفاً: إن دين الله واحد، ولكن طرق اتباع هذا الدين قد تكون مختلفة، كما هو الحال في الشرائع المختلفة. ولما كانت النتائج التي يجري التوصل إليها عن طريق الاجتهاد ظنية وذاتية إلى حد ما، فإن الإنسان الذي يتبنى أحد هذه الاجتهادات المختلفة أو أحد المذاهب المختلفة التي تشكلت حول هذه الاجتهادات لا يستطيع أن يقول: «هذا هو دين الله، وما عداه باطل لا أساس له»، مع أن الرأي أو المذهب الذي يتبناه هو دين له، أي طريق لتدينه هو. فيبقى حينها النقاش والانتقادات في إطار الصواب والخطأ فقط. وأما أصول الدين - كما ذكر الجصاص وغيره من علماء الكلام والأصوليين - فيختلف عن هذا الموضوع؛ لأنه مبني على أدلة قطعية،¹¹⁴ وعندما تنتقل إلى هذا المجال يمكن أن نصف الآراء بالحق والباطل. فنسبة أهل السنة للشيعة والمعتزلة للضلال أو البدعة مبنية على اعتقادهم أن الحق واحد في مسائل أصول الدين، وأن الشيعة والمعتزلة لا يعملون بمقتضى الأدلة القطعية للوصول إلى هذا الحق الواحد.

وقد يكون لتأكيد الطريقة الشرعية وكون المناقشة تجري عادة في القياس إيماءات لم تذكرها النصوص الأصولية صراحة. وأول ما يتبادر إلى الذهن من هذه الإيماءات هو إظهار شرعية وعدم بدعية الاستنتاجات التي يجري التوصل إليها من خلال القياس على عكس قول الظاهرية الذين لا يرون القياس طريقة شرعية ويعدّون الاستنتاجات التي يجري التوصل إليها من خلال القياس باطلة

¹¹⁴ تُقصد هنا المسائل المبنية على الأدلة القطعية فقط.

وغير شرعية، وهناك إيماءات أخرى مثل أن الأصوليين الذين يقبلون القياس طريقة شرعية وحيدة يستبعدون طرفاً أخرى من كونها شرعية مثل الاستحسان والاستصحاب اللذين يقبلهما بعض المجتهدين. والحقيقة أن هذه النقطة تستحق أن تُحلل على حدة. ولإيجازها هنا، عندما نذكر العبارة المنسوبة للشافعي بأن: «من استحسَن فقد شرع»¹¹⁵ يمكن القول: إن الذين لا يقبلون الاستحسان طريقة شرعية لا يدخلون النتائج التي يجري التوصل إليها عن طريق الاستحسان في نطاق الدين. ولعل مراد الجصاص من مناقشته المسألة في باب الاجتهاد لا في باب القياس، وإدراجه الاستنتاجات المتوصل إليها عن طريق الاجتهاد في نطاق الدين، قد يكون مقصوده إدراج الاستحسان والنتائج المتوصل إليها عبر الاستحسان الذي يعده نوعاً من أنواع الاجتهاد في نطاق الدين.

وعلل الجصاص جواز تسمية الاجتهادات المختلفة ديناً بجواز وإمكان ورود الشرع في هذا الاتجاه أيضاً. وقد يجر هذا التعليل السؤال الآتي: أيجوز أن يكون الحكم الموجود في النص على وجه من الوجوه، وارداً على وجه آخر، وأن بعض الأحكام في شريعتنا قد تتغير بتغير الزمان، كما اختلفت الشرائع المرسلة في عصور مختلفة؟ كما هو الحال في تعليق سيدنا عمر لسهم المؤلفة قلوبهم، فهل من الممكن أن تُلغى بعض الأحكام الموجودة في النصوص إلغاءً تاماً (كالرق والسيبي) أو تُعلّق (كسهم المؤلفة قلوبهم) اليوم؟ يمكن الإجابة عن هذا السؤال باختصار بأن يقال: إن الجصاص في استدلاله المذكور آنفاً يتحدث عن احتمال أن يكون الشرع قد ورد بهذه الصورة أو تلك، وأما في شرعنا فقد وقع الحكم بالفعل، ولكن هل هذا الجواب مقنع؟ نقاش هذه المسألة بالتفصيل موضوع بحث آخر.

وبعد الإشارة إلى دور الاجتهاد بشكل عام في ضمان استمرارية الشريعة، يمكن أن نلخص المسألة على النحو الآت: كما أن الأحكام القرآنية المتعلقة بالمجال العملي في القرآن الكريم قد جرى تجسدها ولقاؤها مع الحياة ببيان النبي صلى الله عليه وسلم، كذلك سُبِّينَ باجتهاد الفقهاء في فترة ما بعد النبي صلى الله عليه وسلم؛ أي سُبِّينَ عبر علم الفقه، وستُضمن استمرارية الشريعة بهذه الطريقة.

¹¹⁵ وقد ذهب بعضهم إلى أن عبارة الشافعي في الرسالة هي بصيغة «الحكم بالاستحسان تلذذ»، وأنها بهذه الصيغة ليست للشافعي، وإنما حكاها الغزالي عنه بالمعنى.

ب. علاقة الفقه والمذاهب الفقهية الناتجة عن الاجتهاد الفقهية بالدين والشرعية

حاولنا في بداية هذا البحث أن نبين ماهية الدين والشرعية واختلاف الشرعية عن الدين، وسنحاول هنا أن نبين اختلاف الفقه عن الدين والشرعية. دعونا نكمل المسألة مبتدئاً بذكر رأيي. الفقه: «اجتهاد بالرأي» عند الفقهاء على «المعنى» الذي تقرر في إطار اللغة والسنة وعمل الصحابة، وبذلك يختلف عن الشرعية التي هي وضع الشارع مباشرة.¹¹⁶ غير أن اختلاف الفقه عن الشرعية لا يعني أنه لا صلة له بها كما سيأتي تحليل ذلك بالتفصيل.

ومع ذلك، كثيراً ما يلاحظ المرء في أوساط من يتحدثون ويكتبون عن الإسلام أنهم يوحدون الفقه والشرعية، بل والدين أحياناً. ورغم أنه يمكن ذكر العديد من الأمثلة الخاطئة لذلك من المحليين والأجانب، إلا أنني سأكتفي بالإشارة إلى مقابلة مع بعض الباحثين في مجلة عربية اسمها «عربي 21».¹¹⁷ ورغم أنها لا تُعدّ من المجالات العلمية التي يجدر الرجوع إليها، إلا أنها تطرح بعض الآراء المنتشرة في الأوساط الدينية، وسألته النظر إلى هذه النقاط الخاطئة متطرقاً إلى الآراء المطروحة في المقابلة في هذه المجلة.

جاء في مقدمة المقابلة، من أجل لفت الانتباه إلى مغالطة التمييز بين الشرعية والفقه، التصوير الآتي: «شاع في بعض الكتابات الفكرية المعاصرة التفريق بين الشرعية الإسلامية والفقه الإسلامي»¹¹⁸ باعتبار الأولى تتضمن نصوصاً دينية معصومة، والثاني يمثل اجتهاداً بشرياً يعتريه ما يعترى سائر الاجتهاد البشري من قصور النظر، وخطأ الفهم والاستدلال. وطبقاً لذلك التفريق فإن الشرعية بنصوصها المنزلة هي التي تكتسب صفة الثبات والقطع واليقين، أما الفقه فهو إنتاج بشري مُستقى من تفاعل الفقهاء مع نصوص الشرعية المنزلة، المحكوم بواقعيته وتاريخية إنتاجه، وهذا يعني محدودية صلاحيته لكل زمان ومكان بحسب باحثين ومثقفين. لكن ذلك الرأي يقابل في الأوساط الشرعية الدينية برفض شديد». وبعد هذه المقدمة، عُرضت آراء ثلاثة من العلماء والباحثين

¹¹⁶ للاطلاع على تقييم للتمييز بين الشرعية والفقه، انظر: الثبات والشمول لعابد بن محمد السفيناتي، 100-89/1.

¹¹⁷ للمقابلة المذكورة في التفريق بين الفقه والشرعية والتي تحمل عنوان «التفريق بين الشرعية والفقه مسلك قويم أم علمنة للدين؟» انظروا الرابط: <https://shorturl.at/CABgi> (الوصول: 2024/08/10)

¹¹⁸ مصطلح «الفقه الإسلامي» ليس من المصطلحات التي أفضلها. فهذا المصطلح غير دقيق ومضلل على حد سواء. ناهيك عن أن مصطلح «الفقه الإسلامي» لم يستخدم قط في الكتب التراثية. ولم أعثره حتى أنقله كما هو في النص الذي اقتبسته منه.

العرب. وبما أنه ليس في نيتنا أن نكتب ردًا عليهم، فإننا نود أن نعرض بإيجاز رأي من لا يرى صحة التمييز بين الشريعة والفقه ومسوغاته، متجنبين ذكر أسمائهم.

وقد كان رأي أحد الأكاديميين الذين شاركوا في المقابلة على النحو الآتي: «لأنه - أي التمييز - يأتي على الشريعة كلها بالإبطال؛ إذ إن قطعيات الشريعة كلها هي فقه عن الشريعة، فهي إذن ليست معصومة حسب هذا التفريق؛ لأنه ليس عندنا نصوص في الشريعة تبين لنا لائحة القطعيات والظنيات، وإنما العلماء هم الذين توصلوا لذلك عن طريق العلم الضروري أو النظر إلى هذه القطعيات. إن القول بالتفريق بين الشريعة والفقه، وأن الشريعة معصومة، والفقه غير معصوم أذاعه المستشرق الألماني شاخت،¹¹⁹ وهذا التفريق لم يذكره الأصوليون (علماء أصول الفقه) من أول تاريخ التشريع إلى يومنا هذا. إذا سألنا التفريق بين الفقه والشريعة، فعلينا أن نفرق أيضًا بين الطب والطبيب مثلاً. وكيف نصل إلى هذه الشريعة المعصومة بدون فقه؟ وكيف نصل إلى الطب بدون طبيب؟ فهذا التفريق من هذه الناحية غير واقعي».

ولكي نبين عدم دقة هذا التقسيم السطحي إلى حد ما، يمكننا أن نقول بإيجاز ما يأتي: أولاً: إن الادعاء بأنه لا يوجد تمييز بين الفقه والشريعة في المؤلفات التراثية الكلاسيكية هو ادعاء خاطئ تمامًا؛ لأنه كما بينا بالتفصيل آنفًا، فإن علماء الإسلام قد ميزوا هذا التمييز بدقة ووضوح، وذكروا أن الشريعة هي وضع الله، والفقه عمل بشري فيه هامش من الخطأ. ولعل هذا الخطأ في الحكم ناتج عن عدم التمييز بين مفهومي الشرع والشريعة وتوحيد مفهومي الشرع والشريعة. وكما سبق بيانه أعلاه، فإن كلمة «الشرع» تُستعمل غالبًا بمعناها الحقيقي، وهو وضع الشارع للدين والشريعة، كما تُستعمل مجازًا في سعي الفقهاء للتوصل إلى الأحكام الشرعية. ثانيًا: دعوى أن تمييز الفقه عن الشريعة سيؤدي إلى إلغاء الشريعة دعوى باطلة من أساسها. وذلك لأن الشريعة ثابتة وساكنة باعتبارها وضع الشارع، أما الفقه فهو وسيلة لجعلها متحركة. فإذا كان نشوء المذاهب

¹¹⁹ يزعم زميلنا عبد الله كهرمان الأستاذ في كلية الشريعة التابعة لجامعة مرمره أن التفريق بين الدين والشريعة منشأ الغرب. وعبارته هي كالآتي: «وفقًا للمفاهيم الحدائرية التي نشأت في الغرب، فإن الدين شيء والشريعة شيء آخر. ورغم أن الشريعة يمكن أن ترتبط بالدين، إلا أنها لا تدخل في ماهية/حقيقة الدين؛ لأن الدين ثابت والشريعة متغيرة. فالشريعة بهذا المعنى هي عبارة عن اجتهادات حقوقية/قانونية تاريخية للفقهاء». يُنظر: Kahraman, "Ebû Hanîfe'de Din ve Şeriat Ayrımı Var Mı?", s. 467، وأعتقد أن البيانات والتقييمات التي من شأنها أن تبين خطأ هذا الكلام وما يليه موجودة في نص بحثنا. وأعتزم أن أضمن ما كتب في هذا الموضوع نقدًا مفضلًا في دراسة شاملة إن تيسر لي ذلك.

المختلفة في فترة زمنية واحدة لم يؤدَّ إلى إلغاء الشريعة، فلماذا يؤدي نشوء فقه مختلف في أزمته مختلفة إلى إلغاء الشريعة؟ ثالثاً: إن محاولة تخطيط التمييز بين الفقه والشريعة بالقياس على التفريق بين الطبيب والطب بقوله: «وكيف نصل إلى هذه الشريعة المعصومة بدون فقه، وكيف نصل إلى الطب بدون طبيب؟» هو مثال واضح على القياس مع الفارق. بمعنى؛ الطب ليس شيئاً شرعه الشارع؛ بل هو شيء ابتدعه الناس وطوّروه. وأما الشريعة فليست من وضع الفقهاء، بل هي من وضع الشارع. فعلم الطب، الذي هو من وضع البشر، يتطور باستمرار من خلال الجهد البشري، والطبيب يتابع التطور الحالي ويشخص ويعالج آخداً في الاعتبار آخر التطورات في علم الطب. أما الفقهاء فيحاولون أن يجعلوا الشريعة الثابتة التي هي وضع الشارع قابلة للتطبيق في مختلف الأزمنة والأمكنة. والجزئية الصحيحة في هذا القياس هي «عدم إمكان الوصول إلى الشريعة بدون الفقه». وهذا الكلام صحيح ولا يتعارض مع التمييز بين الشريعة والفقه. وأنا وإن كنت أتميّر بين الشريعة والفقه، فإنني أزعّم أيضاً أن الفقه هو طريق الوصول إلى الشريعة في عصر ما بعد النبي صلى الله عليه وسلم. رابعاً: أما قوله: «إذا كنت تميز الفقه عن الشريعة فلماذا تعترض على القائلين بمحاولة فهم النصوص من جديد؟» فهو قول باطل، وذلك بحسب «التفريق بين التفسير (المعنى الأصلي/ الموجود الموروث) والتأويل» اللذين ينبغي أن يفهما كالأتي:¹²⁰ إن «التفسير» يكون بيّنة واردة وهو الذي جاء من الصحابة، وأما التأويل فيجري على المعنى الأصلي الموروث المستند إلى بيّنة متوارثة من النبي صلى الله عليه وسلم، وبحسب ما ورد في الكتب التراثية من دلائل على هذا التمييز. وذلك لأن إعادة فهم الآيات شيء وتأويل المعنى الموجود شيء آخر. وما يقوم به الفقهاء هو تأويل على أساس هذا المعنى الصحيح المأثور.

رأيي وتقييمي هذا صحيح وصالح إذا فهم من تعبير «التفريق بين الشريعة والفقه» في المقابلة على أنه «التفريق بين الشريعة والفقه والقول باختلافهما من حيث الماهية». وهذا المعنى صحيح من حيث اللغة العربية وتؤكد عبارات المحاور الأخرى. وأما إذا أحسنّا الظنّ وتأولنا العبارة على أنه يُقصد منها فصل الفقه عن الشريعة، وجعل الفقه مستقلاً عن الشريعة بشكل تام، فعندها لا يبقى مجال للنقد؛ لأننا نرى عدم إمكان تصوّر الفقه بشكل مستقل عن الشريعة.

وأما تقييم الباحث الآخر الذي سُئل عن رأيه في المُقابلة فعلى النحو الآتي: «المفروق بين مصطلحات الشريعة والفقه - فيما يظهر - لا يعلم معناهما، إذ إن الشريعة هي أحكام الله، والفقه كذلك، وهما اسمان لمسمّى واحد، والفقه

¹²⁰ للتوسع في هذا الموضوع انظر: Apaydın, Din ve Fıkıh Yazıları, s. 119-129.

والشريعة مصدرهما معصوم، وأحكام الله كذلك معصومة، ولكن بعض تلك الأحكام قطعية وبعضها اجتهادية. والتفريق بين الفقه والشريعة ليس معروفاً في كتب الفقه وأصوله، ولا في علم قواعد الفقه. فالشريعة هي الفقه والفقه هو الشريعة. وغرض المستشرقين من ذلك التفريق هو الطعن أو التشكيك في شرع الله».

ومما يُؤسّف له أن هذا الادعاء يدل على أن صاحبه ليس على دراية كافية بمؤلفات الأصول والتفسير. والحقيقة أننا نقلنا خلال هذه الدراسة الكثير من الآراء في المؤلفات التي تشير صراحة أو ضمناً إلى التفريق بين الفقه والشريعة، ويبدو أن محاولة تحطّئة هذا التفريق المستند إلى آراء العلماء والفقهاء بنسبته إلى المستشرقين ناشئ عن عدم القدرة على إنتاج أفكار قابلة للمساءلة. ولأن التفريق بين الفقه والشريعة يؤدي إلى بعض السلبات في فهم العلاقة بين الجانب العملي في الدين والدين ذاته، وسيؤدي إلى التشكيك في الدين والشريعة على عكس ما يدعيه. كما أن نسبة العصمة إلى النتائج التي يتوصل إليها من خلال الفقه ثم ادعاء أنها ظنيّة، تناقض واضح.

وقد سُئل محمد مصطفى البيومي عن الفرق بين الفقه والشريعة، فأقرّ بوجود فرق بين الشريعة والفقه، وذكر أن الشريعة بالمعنى الضيق هو الأحكام العملية الواردة في النصوص، أما الفقه فهو اجتهاد الفقهاء في فهم هذه الروايات. وبما أن هذا الفهم يتماشى مع فهمنا بالمعنى العام، فإننا لا نرى حاجة إلى مزيد من التقييم.

بعد أن لفتنا الانتباه إلى خطأ المساواة بين الفقه والشريعة، يمكننا الآن أن نتقل إلى صفة الآراء الاجتهادية التي توصل إليها الفقهاء باجتهادهم، ومعنى ووظيفة المذهب باعتباره عرضاً لهذه الآراء بشكل منهجي.

وأما من جعل النشاط الفقهي هو نشاط الاجتهاد، وهو رأي الشافعية والجمهور، فيمكن أن يقال: إن الشريعة والفقه ليسا شيئاً واحداً؛ بل على العكس من ذلك، هما مختلفان اختلافاً جذرياً. وفاعل نشاط الفقه هم الفقهاء. والمذاهب التي يشكلها الفقهاء هي في الأساس الشكل المُستنبط من الشريعة وكيفية تطبيقها. أما ما عدا العبادات الأساسية والمحرمات الأساسية فلا يمكن فرض حل أنتجه الفقهاء بأن يقال: «إذا كنت مؤمن فعليك أن تطبق هذا». فالحل الفقهي يجب أن يكون متمحوراً بالمقاصد الشرعية، وله مضمون يقدم حلولاً لمشكلات الناس بطريقة معقولة وشرعية ووفق المعروف، ويجب أن يكون مقبولاً لدى الناس. وفي هذه الملاحظة يجب مُراعاة كون الاجتهاد في حد ذاته

غير ملزم، وكون الاجتهاد أو المذهب وسيلة للتدين يتوقف على اختيار وترجيح المكلف.

وبشكل عام، كل مذهب من المذاهب العقديّة والأخلاقيّة والعملية للشريعة هو شكل من أشكال التدين. وبخصوص المذاهب الفقهيّة، فكل مذهب هو طريقة لعيش شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام، وكل مذهب هو نظام قانوني في حد ذاته. ولذلك، فإن المذاهب من وجهة نظر أتباعها هي طريقة عيش الدين؛ بل إنها دين من وجهة نظر أتباعها. وعلى هذا الأساس، لا بد من التفكير في شروط قبول تأويل/اجتهاد فقهي ما أنه مذهب (ومن ثمّ دين). فشريعة النبي محمد صلى الله عليه وسلم واحدة، ولكن هناك طرائق مختلفة في العمل بها. وبما أنه لا يوجد يقين حول نسبة أو انتماء طرق التدين هذه إلى الشارع، فلا يمكن لأي شكل من أشكال التدين أن تدعي الحقيقة المطلقة، ولا يمكن استخدام شكل واحد من التدين وسيلة للهيمنة على أشكال التدين الأخرى. وطبعاً يمكن أن توجد بينهم نقاشات بين مُصيب ومخطئ، وإسناد الخطأ إلى الطرف الآخر. وطالما أنه لا يوجد ادعاء للحقيقة المطلقة ولا محاولة لفرض الحقيقة التي يتبناها كل طرف، فإن مثل هذه المناقشات يجب أن تُعدّ ثراءً.

إن مسألة الخطأ في الاجتهاد، التي هي محل خلاف واسع بين الفقهاء، إذا ما قُيِّمت بشكل صحيح فإن لها مضموناً سهلاً فهم هذه المسألة. وكما هو معلوم فإن من الفقهاء من يرى أن جميع المجتهدين مصيبون في المسائل الفقهيّة، ومنهم من يرى أن المصيب واحد فقط والباقون مخطئون. فلا إشكال أصلاً عند القائلين بتعدد الصواب، أي أن كل مجتهد مصيب في مسائل الاجتهاد. ولهذا السبب فإن علماء المعتزلة الذين دافعوا عن تعدد الصواب تساهلوا في المذاهب العملية، فمنهم من اختار المذهب الحنفي، ومنهم من اختار المذهب الشافعي، ومنهم من اختار مذهباً آخر. أما من وجهة نظر القائلين بوحدة الحق، فإنه لما كان من غير الممكن أن يعلم الناس على وجه اليقين من هو المصيب عند الله تعالى، فمن الطبيعي أن يعتقد كل مذهب أنه على صواب، وأن الآخرين على خطأ على الأرجح.

وخلاصة القول: إن الدين هو الطريق الموصل إلى الله تعالى، والنبي هو الذي يبين هذا الطريق من خلال الشريعة، والمذاهب هي الطرق الموصلة إلى الشريعة/النبي وأئمة المذاهب هم أدلاء هذا الطريق. فموقع المذاهب بالنسبة للفقهاء كموقع الشريعة بالنسبة للدين. وتأكيد ابن تيمية أن أئمة المسلمين (أي أئمة المذاهب) هم الوسائل والطرق والأدلاء بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين الناس، يبلغونهم ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم ويبينون لهم مراده بحسب

اجتهادهم واستطاعتهم¹²¹ هو تأكيد بالغ الدلالة على دور أئمة المذاهب ومكانتهم.

إذن، كيف يمكن معرفة أي المذاهب المختلفة والآراء الفقهية المختلفة هو الصحيح من بين المذاهب المختلفة والآراء الفقهية المختلفة؟ وبعبارة أخرى: ما معايير صحة الاجتهاد الفقهي؟

في رأبي أن أهم شرط أساسي لاكتساب الاجتهاد الفقهي الوصف الشرعي، وهو أن يكون مبنياً على مقدمات أساسية سليمة، وأن يكون له منهج مشروع. والمناقشات التي ظهرت في القرن الثاني الهجري حول موضوع الاستحسان وبعض طرق الاجتهاد الأخرى، وبخاصة القياس والرأي- تدل على أن أهمية المنهج كانت مدركة منذ ذلك الوقت. وتستحق المناقشات التي دارت حول القياس والاستحسان والخبر الواحد منذ العصور الأولى أن تُحلل بعناية في هذا الصدد. وابتعاد أهل الحديث عن القياس ورفضهم الاستحسان، ورفض أهل الظاهر التام لكل من القياس والاستحسان- كل ذلك يرجع إلى أنهم كانوا يشكون في كونهما من الطرق الشرعية لتلقي الشريعة، أو أنهم كانوا لا يرونهما من الطرق الشرعية. فالأقوال المنسوبة للشافعي مثل: «من استحسنت فقد شرع»، وقول الأزهرى -ربما مسنداً القول للشافعي-: «لو جاز الاستحسان لجاز أن يُشرع في الدين»،¹²² وشرحه للعبارة ب: «لو جاز الاستحسان لجاز أن يُشرع في الدين، أي يُسن فيه ما لم ينزله الله عز وجل»- ينبغي أن تُفسر بالدقة في البحث عن الطرق الشرعية لفهم النصوص. ولكن عندما يؤخذ في الاعتبار أن أهل الظاهر أظهروا نوعاً أكثر تشدداً في الدقة في إنكارهم القياس، يمكن أن يُقال حينها: إن مجرد التشدد الشخصي في الدقة لا يمكن أن يكون حاسماً في تحديد شرعية المنهج؛ بل إن التشدد في الدقة يحمل في طياته خطر صعوبة إقامة صلة بين النصوص والحياة.

¹²¹ مجموع الفتاوى لابن تيمية، 224/20. فَأَيْمَةُ الْمُسْلِمِينَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ وَسَائِلُ وَطُرُقٌ وَأَدَلَّةٌ بَيْنَ النَّاسِ وَبَيْنَ الرَّسُولِ يُبَلِّغُونَهُمْ مَا قَالَهُ وَيُفَهِّمُونَهُمْ مُرَادَهُ بِحَسَبِ اجْتِهَادِهِمْ وَأَسْتَطَاعَتِهِمْ. الزاهر للأزهرى، 277/1. وقوله: ولو جاز الاستحسان لجاز أن يُشرع في الدين. ومعنى قوله: يُشرع: في الدين؛ أي يُسن فيه ما لم ينزله الله عز وجل ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنما الشرائع التي فُصِّرنا عليها هي التي شرعها الله عز وجل وبينها، قال الله عز وجل: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى﴾؛ أي شرع لكم وللمن كان قبلكم إقامة الدين وترك الفرقة والاجتماع على اتباع الرسل صلى الله عليهم وسلم، وقوله: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾؛ أي: هو الذي شرع ما أوحينا إليك؛ أي هو الذي سن ما أمر به إبراهيم وموسى، وهو قوله تعالى: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ﴾ على معنى هو: أن أقيموا الدين؛ أي الطاعة على ما شرع، ﴿وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ فشرعوا خلاف ما شرع.

وكيفية تلقي الاجتهاد الفقهي في عصره قد يُعطينا فكرةً بالنسبة لنقطة معرفة مشروعية الاجتهاد الفقهي من عدمه. وكلنا يعلم أن الآراء التي لا تحظى بالاهتمام والقيمة في التراث، خاصة بين العلماء، تُوصَف بأنها شاذة. ويبدو أن المواقف السلبية للعلماء تجاه آراء أهل الظاهر مرتبطة بمشكلة المنهج؛ لأن أهل الظاهر على الأقل أنكروا القياس الذي كان مقبولاً بشكل عام لدى علماء أهل السنة.

ومن الممكن أيضاً تشبيه المذاهب بالقوانين الموضوعية على أساس النصوص الأساسية. وفي هذه الحالة، فإنَّ تغيّر الآراء المذهبية لا يعني تغيّر النصوص، ومن ثمَّ تغيّر الشريعة. ولهذا السبب، فلا معنى للمقارنة بين الشريعة والقانون التي كثيراً ما تُجرى في كثير من الدراسات من أجل إظهار تفوق الشريعة وتشويه القوانين الوضعية البشرية؛ بل هي أيضاً خاطئة ومضللة في كثير من النواحي. فلا معنى لهذه المقارنات، ولا حجج سوى حجج خطابية حماسية مثل كون الشريعة من وضع الله تعالى والقوانين من وضع البشر، وكون الشريعة دائمة والقوانين مؤقتة. لا يمكن مقارنة القوانين الوضعية إلا بالمذاهب الفقهية. ولا يكون لهذه المقارنة معنى إلا عندما تتم مع مذهب واحد. فالمقارنة القائمة على آراء المذاهب المختلفة بقولهم: «في الشريعة الإسلامية» ليست مقارنة كاملة وحقيقية. ونقول مرة أخرى: لا شك أن هدف الشريعة هو إيجاد فرد كامل وصالح، ومجتمع سعيد ومطمئن، ودولة مثالية؛ بل وعالم مثالي على محور القيم الأساسية التي يُعبّر عنها بمقاصد الشريعة، لكن السؤال هو كيف يمكن تحقيق ذلك؟ في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، تحقق هذا الهدف من خلال السُّنة، كما ذكرنا سابقاً. أما في فترة ما بعد النبي صلى الله عليه وسلم، فلا ينبغي أن نغفل أن من سيحقق هذا الهدف هم العلماء، وبخاصة الفقهاء الذين هم ورثة الأنبياء، وإذا ما أريد للشريعة ألا تتخلف عن ركب التطور والتغيير الاجتماعي، وإذا ما أريد لها أن تستجيب بشكل كامل لحاجات المجتمع، فهذه مهمة لا يمكن أن ينجزها إلا الفقهاء. ولا يمكن إنجاز هذه المهمة بالاحتماء بعمومية النصوص ومرونتها.

وسيكون من المفيد هنا أن نتطرق بإيجاز إلى مسألة الانتساب إلى مذهب معين. هناك وجهات نظر مختلفة في التراث حول مسألة الانتساب إلى مذهب معين. ومن دون الخوض في تفاصيل هذه الآراء، دعونا نكتفي بالقول: إن أكثر هذه الآراء اعتدالاً هو ضرورة انتماء الفرد إلى مذهب. يقول ابن حمدان: إن هذا هو القول الراجح المشهور. أما ابن الصلاح فيرى أنه ينبغي للفرد أن

يجتهد بحسب قدرته لتعيين أي المذاهب أصح، ويتبع ما يراه أصح المذاهب، ويعمل بمقتضاه، ولا ينتسب جزافاً.

ويروي تقي الدين ابن تيمية الحكاية الآتية عن الانتساب إلى مذهب معين: عندما سُئِلَ «عن رجل سُئِلَ عن مذهبه، قال: أنا محمدي، ولا أتبع إلا الكتاب والسنة، ولما قيل له: لا بد أن تنتمي إلى مذهب، قال: ما كان مذهب أبي بكر والخلفاء الراشدين؟» قال ابن تيمية مجيباً: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: 59) فالآية توجب طاعة الله والرسول وأولي الأمر. فطاعة العلماء ليست مستقلة عن طاعة الله والرسول صلى الله عليه وسلم؛ بل هي مشروطة بطاعتهم. وإذا أشكل على المسلم أمر من الأمور، فعليه أن يسأل عالماً مهما كان مذهبه ممن يغلب على ظنه أنه يعلم حكم الله في المسألة.¹²³ فابن تيمية يذكر وجوب طاعة العلماء، ولكنه لا يقف الموقف نفسه تجاه الانتماء إلى مذهب معين. وفي رأيه أن هذا الموقف يرجع إلى أنه لم يفهم ظاهرة المذهب فهماً صحيحاً، ويرى أن حال ما قبل المذاهب كحال ما بعد المذاهب.

وبما أنه يجب على المسلم إذا نزلت به نازلة أن يستفتي عالماً يبلغه شرع الله، وبما أن آراء العلماء المنظمة في مذهب هي في الأساس تبلغ حكم الله تعالى، فإن اتباع المذهب يعني اتباع حكم الله تعالى. لا يمكن عيش الدين من

¹²³ الفتاوى الكبرى لابن تيمية، 207/1. جوابه الكامل مع السؤال كما يلي: «سُئِلَ الشَّيْخُ تَقِيُّ الدِّينِ رَحْمَةَ اللَّهِ عَلَيْهِ: مَا تَقُولُ السَّادَةُ الْعُلَمَاءُ أَيْمَةَ الدِّينِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ فِي رَجُلٍ سُئِلَ: أَيُّ مَذْهَبِكَ؟ فَقَالَ: مُحَمَّدِيٌّ، أَتَّبِعُ كِتَابَ اللَّهِ، وَسُنَّةَ رَسُولِهِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقِيلَ: لَهُ يَنْبَغِي لِكُلِّ مُؤْمِنٍ أَنْ يَتَّبِعَ مَذْهَبًا، وَمَنْ لَا مَذْهَبَ لَهُ فَهُوَ شَيْطَانٌ، فَقَالَ: أَيُّ مَذْهَبٍ كَانَ مَذْهَبُ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ وَالْخُلَفَاءِ بَعْدَهُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ؟ فَقِيلَ لَهُ: لَا يَنْبَغِي لَكَ إِلَّا أَنْ تَتَّبِعَ مَذْهَبًا مِنْ هَذِهِ الْمَذَاهِبِ فَأَتَيْتُهُمُ الْمُصِيبُ؟ أَفَتَرْنَا مَا جُورِينَ. فَأَجَابَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ إِنَّمَا يَجِبُ عَلَى النَّاسِ طَاعَةُ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَهَؤُلَاءِ أَوْلُو الْأَمْرِ الَّذِينَ أَمَرَ اللَّهُ بِطَاعَتِهِمْ فِي قَوْلِهِ: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 59]. إِنَّمَا تَجِبُ طَاعَتُهُمْ تَبَعًا لِبَطَاعَةِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، لَا اسْتِقْلَالًا، ثُمَّ قَالَ: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا} [النساء: 59]. وَإِذَا نَزَلَتْ بِالْمُسْلِمِ نَازِلَةٌ فَإِنَّهُ يَسْتَفْتِي مَنْ اعْتَقَدَ أَنَّهُ يَفْتِيهِ بِشَرَعِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ مِنْ أَيِّ مَذْهَبٍ كَانَ، وَلَا يَجِبُ عَلَى أَحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ تَقْلِيدَ شَخْصٍ بَعِيْنِهِ مِنَ الْعُلَمَاءِ فِي كُلِّ مَا يَقُولُ، وَلَا يَجِبُ عَلَى أَحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ التَّزَامُ مَذْهَبَ شَخْصٍ مُعَيَّنٍ غَيْرِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي كُلِّ مَا يُوجِبُهُ وَيُحْبِرُ بِهِ، بَلْ كُلُّ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ يُؤْخَذُ مِنْ قَوْلِهِ وَيَتْرَكَ إِلَّا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وَاتِّبَاعُ الشَّخْصِ لِمَذْهَبِ شَخْصٍ بَعِيْنِهِ لِعَجْزِهِ عَنْ مَعْرِفَةِ الشَّرْعِ مِنْ غَيْرِ جِهَتِهِ إِنَّمَا هُوَ مِمَّا يُسَوَّغُ لَهُ، لَيْسَ هُوَ مِمَّا يَجِبُ عَلَى كُلِّ أَحَدٍ إِذَا أَمَكَتْهُ مَعْرِفَةُ الشَّرْعِ بِغَيْرِ ذَلِكَ الطَّرِيقِ، بَلْ كُلُّ أَحَدٍ عَلَيْهِ أَنْ يَتَّقِيَ اللَّهَ مَا اسْتَطَاعَ وَيَطْلُبَ عِلْمَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ وَرَسُولُهُ فَيَفْعَلَ الْمَأْمُورَ، وَيَتْرَكَ الْمَحْظُورَ».

دون مذهب إلا بطريقة واحدة، وهي أن يتصرّف الشخص كالظاهرة. وإذا كانت الظاهرية تُعدّ مذهبًا من المذاهب فمن المستحيل أن يعيش الدين بلا مذهب.

فكما أن مخاطبة الدين والشريعة للبشر تتوقف على النبي -صلى الله عليه وسلم- الذي هو مكلف بالتبليغ والتبيين من جهة، وعلى اختيار الناس من جهة أخرى، فكذلك يمكن تشبيه الآراء المذهبية التي تصير دينًا لمن اختار ذلك المذهب من هذا الوجه.

وأخيرًا، قد يكون من المفيد أن نتناول بإيجاز مسألة ما إذا كانت الآراء التي أنتجها الفقهاء يمكن أن تُسمّى دينًا أو إسلامًا أم لا؟

إن النشاط الفقهي للفقهاء هو سعي للتوصل إلى الأحكام الشرعية بحكم السلطة الممنوحة لهم، فهو بهذا المعنى يدخل في مُسمّى الشرع ولو مجازًا، ويمكن تسمية الآراء والأحكام التي يُتوصل إليها نتيجة هذا النشاط الفقهي بالإسلام (لا اسم العلم) أو التأسلم أو الدين (بمعنى التدين) بالمعنى الثالث المشار إليه آنفًا. ومع ذلك، فإن هذه التسمية لا تعني أن النتائج التي جرى التوصل إليها من خلال النشاط الفقهي قطعية ودائمة. فمثلًا إذا نظرنا إلى الورا، فكما أنه من الممكن أن نسمّي الشرائع التي بعث بها الأنبياء السابقون شريعة لعصرهم، فمن الممكن أيضًا أن نسمّي آراء الفقهاء القدامى دينًا من حيث هو دين تلك الفترة، وبعبارة أدق تأسلم تلك الفترة؛ لأنه لا خلاف في أن الناس الذين يعيشون وفق مذاهب مختلفة تشكلت نتيجة لتفسير الشريعة النبوية يُطلق عليهم اسم المسلمين. ومع ذلك، ينبغي دائمًا تأكيد أن الإسلام بهذا المعنى يختلف عن الإسلام الذي هو وضع الشارع.

الخاتمة

الشرائع المختلفة التي تُنزل على الأنبياء تُساعد في تبين كيفية تعبد الرب في إطار الدين الواحد. وكذلك إذا تكلمنا عن شريعة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فإنها أيضًا تهدف لتبيين كيفية تعبد الرب جل جلاله. وسنة النبي صلى الله عليه وسلم عبارة عن بيان لهذه الشريعة. والفقهاء بصفته استمرارًا لوظيفة البيان للنبي صلى الله عليه وسلم، فهو يساعد في توضيح كيفية التعبد المُحددة قواعدها وإطارها العام بواسطة الشريعة، إلى قيام الساعة، وفي الثقافات المختلفة، وفي المجتمعات المتنوعة التي لديها احتياجات مختلفة، وهذا هو الهدف الأساسي للنشاط الفقهي.

كما أنّ الشرائع تختلف توارثًا مع اختلاف مجتمعات الأنبياء، مع أنّ الإنسان هو الإنسان نفسه، والدين هو الدين نفسه- فكذلك النشاطات الفقهية القائمة

على آخر شريعة، المنضبطة بالمبادئ الأساسية وبأهداف الدين الواحد، فإنها قد تختلف باختلاف الزمان والمكان اللذين يعيش فيهما الفقهاء، واختلاف حاجيات ذلك المجتمع. وكذلك فإن تشكل المذاهب المختلفة نتيجة للنشاطات الفقهية الجارية لفهم شريعة النبي صلى الله عليه وسلم وتطبيقها، لا تضر بوحدة الشريعة وذاتيتها، كما أن اختلاف الشرائع لا تضر بوحدة الدين.

لا شك أن الشريعة من وضع الله تعالى، وأنها مستمرة إلى قيام الساعة في محور مقاصدها الأساسية، ولكن فهم نصوص الشريعة بمنهجية صحيحة وتنظيمها من صنع العبد، فعرض المنطق/الفكر الفقهي للفقهاء، وخاصة للأئمة المؤسسين للمذاهب مثل أبي حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل - مهم جداً لإظهار ماهية الفقه والمذاهب ووظيفتها، كما أن ذلك مهم جداً أيضاً لتأسيس أرضية للنشاطات الفقهية الجديدة. باختصار، من الواضح جداً أن هنالك حاجة لمناقشات ومذاكرات شاملة وعميقة في مسألة معنى استمرارية/ديمومة الشريعة، ومعنى كيفية ضمان ذلك على أيدي الفقهاء؟

المصادر والمراجع

- الإحكام في أصول الأحكام؛
ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي (ت. 456هـ/1064م).
نشر: أحمد محمد شاكر، مكتبة الخانجي، د.ت.
- الإحكام في أصول الأحكام؛
الأمدي، أبو الحسن سيف الدين علي بن محمد بن سالم الثعلبي (ت. 631هـ/1233م).
تحقيق: عبد الرزاق العفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، د.ت.
- أحكام القرآن؛
الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ت. 370هـ/981م).
تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، 1994م.
- أصول الفقه؛
السرخسي، أبو بكر شمس الأئمة محمد بن أبي سهل أحمد (ت. 483هـ/1090م).

دار المعرفة، بيروت، د.ت.

– أنوار التنزيل وأسرار التأويل؛

البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد (ت. 685هـ/1286م).

تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1418هـ.

– الإيمان؛

ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن مجد الدين عبد السلام الحراني (ت. 728هـ/1328م).

تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، عمان، 1996م.

– باهر البرهان في معاني مشكلات القرآن؛

محمود بن أبي الحسن علي بن الحسين النيسابوري الغزنوي (ت. 553هـ/1158م).

تحقيق: سعاد بنت صالح بن سعيد باقي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1998م.

– البحر المحيط؛

أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان (ت. 745هـ/1344م).

تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420هـ.

– البحر المحيط؛

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله التركي الشافعي (ت. 794هـ/1392م).

دار الكتب، 1994م.

– بذل النظر في الأصول؛

الأسمندي، أبو الفتح علاء الدين محمد بن عبد الحميد بن حسين السمرقندي (ت. 552هـ/1157م).

تحقيق: محمد زكي عبد البر، مكتبة التراث، القاهرة، 1412هـ/1992م.

– بصائر ذوي التمييز؛

الفيروزآبادي، أبو الطاهر مجد الدين محمد بن يعقوب بن محمد الفيروزآبادي (ت. 817هـ/1415م).

تحقيق: محمد علي النجار، نشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1963-1969م.

– تأويلات أهل السنة؛

الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمد بن محمود السمرقندي (ت. 333هـ/944م).

تحقيق: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م.

– تشنيف المسامع؛

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله التركي الشافعي (ت. 794هـ/1392م).

تحقيق: سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع، مكتبة قرطبة، 1998م.

– التفسير البسيط؛

الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد النيسابوري (ت. 468هـ/1076م).

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1430هـ.

– تفسير التستري؛

سهل التستري، أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن عيسى بن عبد الله بن ربيع (ت. 283هـ/896م).

جمع: أبو بكر محمد البلدي، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1423هـ.

– تفسير عبد الرزاق؛

عبد الرزاق بن همام، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الصنعاني الحميري (ت. 211هـ/826-27م).

تحقيق: محمود عبده، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ.

– تفسير القرآن؛

ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت. 319هـ/930م).

تحقيق: سعد محمد السعد، دار النشر، المدينة، 2002م.

– تفسير القرآن العظيم؛

ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي (ت. 327هـ/938م).

تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، 1419هـ.

– تفسير القرآن العظيم؛

ابن أبي الزمين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله القرطبي
تحقيق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة – محمد مصطفى الكنز، الفاروق
الحديثة، القاهرة، 2002م.

– تفسير يحيى بن سلام؛

يحيى بن سلام، أبو زكريا بن أبي ثعلبة التيمي (ت. 200هـ/815م).
تحقيق: هند شلبي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.

– تقويم الأدلة؛

الدبوسي، أبو زيد عبد الله بن محمد بن عمر بن عيسى (ت. 430هـ/1039م).
تحقيق: خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية، 2001م.

– التلخيص في أصول الفقه؛

الجويني، أبو المعالي ركن الدين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الطائي
النيسابوري (ت. 478هـ/1085م).

نشر: عبد الله جولم النبالي – بشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية،
بيروت، د.ت.

– تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل؛

الباقلاني، أبو بكر محمد بن طيب بن محمد (ت. 403هـ/1013م).
تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، 1987م.

– التوضيح في حل غوامض التنقيح (مع التلويح)؛

صدر الشريعة الثاني، عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة عمر بن صدر
الشريعة الأول عبيد الله بن محمود المحجوبي البخاري (ت. 747هـ/1346م).

- مكتبة صبيح، مصر، د.ت.
- تهذيب اللغة؛
الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد بن أزهر الهروي (ت. 370هـ/980م).
تحقيق: محمد عوض، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م.
- الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية؛
عابد بن محمد السفيناني.
مكتبة المنارة، مكة المكرمة، 1988م.
- جامع البيان عن تفسير آي القرآن؛
الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الأملّي (ت. 310هـ/923م).
تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هاجر، 2001م.
- الجامع لأحكام القرآن؛
القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت. 671هـ/1273م).
تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964م.
- جمهرة اللغة؛
ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت. 321هـ/933م).
تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م.
- حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي؛
شهاب الدين الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد (ت. 1069هـ/1659م).
دار صادر، بيروت، د.ت.
- الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون؛
السمين الحلبي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن يوسف بن عبد الدائم الحلبي (ت. 756هـ/1355م).
تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، د.ت.
- روح البيان؛
إسماعيل حقي البروسوي (ت. 1137هـ/1725م).

دار الفكر، بيروت، د.ت.

– روائع التفسير؛

ابن رجب الحنبلي، أبو الفرج زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الرحمن رجب البغدادي الدمشقي (ت. 795هـ/1393م).

جمع وترتيب: أبو معاذ طارق، دار العاصمة، المملكة العربية السعودية، 2001م.

– الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي؛

الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد بن أزهر الهروي (ت. 370هـ/980م).
تحقيق: مسعد عبد الحميد السعدني، دار الطلائع، د.ت.

– الزاهر في معاني كلمات الناس؛

أبو بكر الأنباري، محمد بن القاسم بن محمد (ت. 328هـ/940م).
تحقيق: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1992م.

– شرح العضد على المختصر؛

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن (ت. 756هـ/1355م).
تحقيق: محمد حسن محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.

– شرح مختصر الروضة؛

الطوفي، أبو الربيع نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الحنبلي (ت. 716هـ/1316م).

تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، 1987م.

– شرح مشكل الآثار؛

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلمة الأزدي الحجري المصري الطحاوي (ت. 321هـ/933م).

تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، 1415م.

– العدة في أصول الفقه؛

أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف الفراء (ت. 458هـ/1066م).

تحقيق: أحمد بن علي بن المباركي، الرياض، 1990م.

- غرائب القرآن ورغائب الفرقان؛
نظام الدين النيسابوري، الحسن بن محمد بن حسين الأعرج (ت. 730هـ/1329م).
- تحقيق: الشيخ زكرياء عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ.
- الفتاوى الكبرى؛
ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن مجد الدين عبد السلام الحراني (ت. 728هـ/1328م).
- دار الكتب العلمية، 1987م.
- الفروق اللغوية؛
أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل (ت. 400هـ/1009م تقريبًا).
- تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، د.ت.
- الفصول في الأصول؛
الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ت. 370هـ/981م).
- وزارة الأوقاف الكويتية، 1994م.
- الفوائد السنية في شرح الألفية؛
البرماوي، شمس الدين محمد بن عبد الدائم (ت. 831هـ/1428م).
- تحقيق: عبد الله رمضان موسى، مكتبة التوعية الإسلامية، الجيزة، 2015م.
- قواطع الأدلة؛
السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار التميمي المروزي (ت. 489هـ/1096م).
- تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم؛
التهانوي، محمد أعلى بن علي بن محمد حامد الفاروقي (ت. بعد 1158هـ/1745م).
- نشر: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996م.
- الكشاف عن غوامض حقائق التنزيل؛

- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي (ت. 538هـ/1144م).
- دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.
- كشف الأسرار عن أصول البزدوي؛
- عبد العزيز البخاري، أحمد بن محمد البخاري (ت. 730هـ/1330م).
- دار الكتب، بيروت، 1997م.
- الكليات؛
- أبو البقاء الكفوي، أيوب بن موسى (ت. 1095هـ/1684م).
- تحقيق: عدنان درويش – محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998م.
- لباب التأويل في معاني التنزيل؛
- الخازن، أبو الحسن علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم الخازن البغدادي (ت. 741هـ/1341م).
- دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ.
- مجموع الفتاوى؛
- ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن مجد الدين عبد السلام الحراني (ت. 728هـ/1328م).
- تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك، 1995م.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز؛
- ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (ت. 541هـ/1147م). تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ.
- المحصول؛
- الرازي، أبو عبد الله أبو الفضل فخر الدين محمد بن عمر بن حسين (ت. 606هـ/1210م).
- تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، 1997م.
- مدارك التنزيل وحقائق التأويل؛

النسفي، أبو البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد بن محمود (ت. 710هـ/1310م).

تحقيق: يوسف علي بديوي، دار الكلمة الطيبة، بيروت 1998م.

– المعتمد؛

أبو الحسين البصري، محمد بن علي بن طيب (ت. 436هـ/1044م).

تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ.

– مفاتيح الغيب؛

الرازي، أبو عبد الله أبو الفضل فخر الدين محمد بن عمر بن حسين (ت.

606هـ/1210م).

دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ.

– ميزان الأصول في نتائج العقول؛

علاء الدين السمرقندي، أبو بكر علاء الدين محمد بن أحمد بن أبي أحمد

(ت. 539هـ/1144م).

تحقيق: محمد زكي عبد البر، قطر، 1984م.

– ميزان العقول؛

علاء الدين السمرقندي، أبو بكر علاء الدين محمد بن أحمد بن أبي أحمد

(ت. 539هـ/1144م).

مطبعة الدوحة الحديثة، قطر، 1984م.

– النكت والعيون؛

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري (ت. 450هـ/1058م).

تحقيق: السيد ابن عبد المقصود، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

– نهاية الوصول في دراية الأصول؛

صفي الدين الهندي، أبو عبد الله صفي الدين محمد بن عبد الرحيم بن

محمد الهندي الأرموي (ت. 715هـ/1315م).

تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف – سعد بن سالم، المكتبة التجارية، مكة

المكرمة، 1996م.

– الهداية إلى بلوغ النهاية؛

مكي بن أبي طالب، أبو محمد مكي بن أبي طالب حموش بن محمد القيسي
القيرواني (ت. 437هـ/1045م).

نشر: الشاهد البوشيخي، مجموعة بحوث الكتاب والسنة، 1429هـ/2008م.

المصادر التركية والأجنبية

Apaydın, H. Yunus, *Din ve Fıkıh Yazıları*, Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018.

Kahraman, Abdullah, "Ebû Hanîfe'de Din ve Şeriat Ayrımı Var mı?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 19, 2012: 467-474.

Bibliyografya

Abdülaziz el-Buhârî, Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli'l-Bezdevî*, Beyrut: Dâru'l-Küttüb, 1997.

Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, thk. Mahmûd Abde, Beyrut: Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 1419.

Âbid b. Muhammed es-Süfyânî, *es-Sebât ve 'ş-şumûl fi 'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Mekke: Mektebetü'l-Minâre, 1988.

Alâüddin es-Semerkindî, Ebû Bekir Alâüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülberri, Katar, 1984.

Alâüddin es-Semerkindî, Ebû Bekir Alâüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Mizânü'l-ukûl*, Katar: Matba'atü'd-Devhati'l-Hadîse, 1984.

el-Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfüddin Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk el-Afîfî, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.

Apaydın, H. Yunus, *Din ve Fıkıh Yazıları*, Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018.

- el-Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*, thk. İmâdüddin Ahmed Hayder, Lübnan: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.
- el-Beyzâvî, Nâsıruddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-tenzîl ve esrâru'te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- el-Birmâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdüddâim, *el-Fevâidü's-seniyye fi şerhi'l-Elfiyye*, thk. Abdullah Ramazan Musa, Cîze: Mektebetü't-Tev'iyeti'l-İslâmiyye, 2015.
- el-Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- el-Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.
- el-Cüveynî, Ebû'l-Me'âlî Ruknüddin Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf et-Tâî en-Neysâbûrî, *et-Telhîs fi usûli'l-fikh*, nşr. Abdullah Cevlem en-Nebâlî – Beşîr Ahmed el-Ömerî, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.
- ed-Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Ebû Bekir el-Enbârî, Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed, *ez-Zâhir fi me'ânî kelimâti'n-nâs*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebû Hilâl el-Askerî, Hasan b. Abdullah b. Sehl, *el-Furûku'l-lugaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selîm, Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, ts.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali b. el-Mübârekî, Riyad, 1990.
- Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyûb b. Musa, *el-Külliyât*, thk. Adnân Derviş – Muhammed el-Mısırî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib, *el-Mu'temed*, thk. Halil el-Meyyis, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403.

- el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî, *ez-Zâhir fî garibi elfâzi 'ş-Şâfi'î*, thk. Mes'ad Abdülhamîd es-Sa'denî, Dâru't-Talâi', ts.
- el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî, *Tehzîbü 'l-luga*, thk. Muhammed İvaz, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- el-Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Besâir zevi't-temyîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Kahire: Neşru'l-Meclisi'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1963-1969.
- el-Hâzin, Ebû'l-Hasan Alâüddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Hâzin el-Bağdâdî, *Lübâbü't-te'vil fî me'âni't-tenzîl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahman b. Temmâm b. Atıyye el-Endelüsî el-Muhâribî, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheretü'l-luga*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Kurtubî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe – Muhammed Mustafa el-Kenz, Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebû'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdurrahman Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî, *Revâi'u't-tefsîr*, cem' ve tertîb: Ebû Muâz Târîk, Suudi Arabistan: Dâru'l-Âsîme, 2001.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm b. Mecdüddin Abdüsselâm el-Harrânî, *el-İmân*, thk. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, Amman: el-Mektebü'l-İslâmî, 1996.

- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm b. Mecdüddin Abdüsselâm el-Harrânî, *el-Fetâva 'l-kübrâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm b. Mecdüddin Abdüsselâm el-Harrânî, *Mecmû 'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Mecma'u'l-Melik, 1995.
- İbnü'l-Münzir, Ebü Bekir Muhammed b. İbrahim b. el-Münzir en-Neysâbüri, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Sa'd Muhammed es-Sa'd, Medine: Dâru'n-Neşr, 2002.
- el-Îcî, Adudüddin Abdurrahman, *Şerhu'l-Adud ale'l-Muhtasar*, thk. Muhammed Hasan Muhammed İsmail, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İsmail Hakkı el-Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Kahraman, Abdullah, "Ebû Hanîfe'de Din ve Şeriat Ayrımı Var mı?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 19, 2012: 467-474.
- el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Bezdevî – İbrahim Eттаfeyyîş, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Mahmûd b. Ebi'l-Hasan Ali b. Hüseyin en-Neysâbüri el-Gaznevî, *Bâhiru'l-burhân fî me'ânî müşkilâti'l-Kur'ân*, thk. Su'âd bint Sâlih b. Saîd el-Bâbkî, Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1998.
- el-Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Beslûm, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- el-Mâverîdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdülmaksûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebü Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî el-Kayrevânî, *el-Hidâye ilâ bülûği'n-nihâye*, nşr. eş-Şâhid el-Büşeyhî, Mecmû'atü Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sünne, 1429/2008.
- en-Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızuddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedîvî, Beyrut: Dâru'l-Kelîmeti't-Tayyibe, 1998.

- Nizâmüddin en-Neysâbüri, Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*, thk. eş-Şeyh Zekeriyya Umeyrât, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416.
- er-Râzî, Ebû Abdullah Ebü'l-Fazl Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Mahsûl*, thk. Taha Câbir el-Alvânî, Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- er-Râzî, Ebû Abdullah Ebü'l-Fazl Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Sadruşşerîa es-sânî, Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcüşşerîa Ömer b. Sadruşşerîa el-evvel Ubeydullah b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî, *et-Tavdîh fî halli gavâmidî't-Tenkîh*, Mısır: Mektebetü Subeyh, ts.
- Safiyüddin el-Hindî, Ebû Abdullah Safiyüddin Muhammed b. Abdurrahîm b. Muhammed el-Hindî el-Urmevî, *Nihâyeü'l-vusûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Sâlih b. Süleyman el-Yusuf – Sa'd b. Sâlim, Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1996.
- Sehl et-Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah b. Yunus b. İsa b. Abdullah b. Refî', *Tefsîru't-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423.
- es-Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbâr et-Temîmî el-Mervezî, *Kavâti'u'l-edille*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- es-Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Yusuf b. Abdüddâim el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dimaşq: Dâru'l-Kalem, ts.
- es-Serahsî, Ebû Bekir Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü'l-fikh*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şihâbüddin el-Hafâcî, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed, *Hâşiyetü'ş-Şihâb alâ Tefsîri'l-Beydâvi*, Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî, *Câmi'u'l-beyân an tefsîri âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hâcer, 2001.

- et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Seleme el-Ezdî el-Hacrî el-Misrî et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, 1415.
- et-Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî, *Keşşâfu istulâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, nşr. Ali Dahrûc, Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996.
- et-Tûfi, Ebü'r-Rebî' Necmüddin Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerîm b. Saîd el-Hanbelî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- el-Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâüddin Muhammed b. Abdülhamîd b. Hüseyin es-Semerkindî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülberri, Kahire: Mektebetü't-Türâs, 1412/1992.
- el-Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Neysâbüri, *et-Tefsîru'l-basît*, Câmi'atü'l-Îmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1430.
- Yahya b. Sellâm, Ebû Zekeriyya b. Ebi Sa'lebe et-Teymî, *Tefsîru Yahya b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Havârizmî, *el-Keşşâf an gavâmidi hakâiki't-tenzîl*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- ez-Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah et-Türkî eş-Şâfi'î, *el-Bahru'l-muhît*, Dâru'l-Kütüb, 1994.
- ez-Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah et-Türkî eş-Şâfi'î, *Teşnîfü'l-mesâmi'*, thk. Seyyid Abdülaziz – Abdullah Rebî', Mektebetü Kurtuba, 1998.