مجلة الشهاب • المجلد: 12، العدد: 03 (2026م) • ص ص 283 – 320
(ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485)
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391

التمييز بين مدرستي الحديث والرأي وأثره في فقه المعاملات وعلاقة ذلك بالتعليل والمقاصد الشرعية

Distinguishing Between the Schools of Hadith and Opinion: Its Impact on the Jurisprudence of Transactions and Its Relationship with Legal Reasoning and the Objectives of Sharia

عبد الرحمان قاقي *
مخبر الدراسات الإسلامية واللغوية
جامعة الأغواط (الجزائر)
aer.gagui@lagh-univ.dz

عبد الرحمان مايدي
مخبر الدراسات الإسلامية واللغوية
جامعة الأغواط (الجزائر)
a.maidi@lagh-univ.dz

تاريخ الاستلام: 2026-06-20	تاريخ القبول: 2026-09-29	تاريخ النشر: 2026-11-15

****

ملخص:

موضوع التمييز بين مدرسة الرأي ومدرسة الحديث موضوع له أهمية من حيث كشف ضوابط التمييز بين المدرستين، وبالرجوع إلى كتب تاريخ المقالات العقائدية وكتب تاريخ التشريع يتبين لنا أن المدرستين يتفقان في أصول الدين الكبرى ويختلفان في مسائل الاجتهاد العملية التي تفرضها أصول كل من المدرستين. وبالتتبع توصل البحث إلى أن لقواعد المدرستين أثرا على فقه المعاملات.

كما ناقش البحث بعض الضوابط التي ذكرها المعاصرون فيما يتعلق بالتعليل والتقصيد للتمييز بين المدرستين واثبت من خلال التمثيل الفقهي أن كلتا المدرستين تُعملان النظر المقاصدي، وأن الخلاف بينهما راجع لأصول وقواعد الاستدلال لا إلى ذات التعليل والتقصيد.

الكلمات المفتاحية: الحديث؛ الرأي؛ الظاهرية؛ المقاصد؛ المعاملات.

Abstract:

The distinction between the School of Opinion (Ahl al-Ra'y) and the School of Hadith (Ahl al-Hadith) is a topic of significant importance in revealing the differentiating criteria between the two schools. By reviewing texts on the history of theological doctrines and the history of Islamic legislation, it becomes evident that both schools agree on the major principles of faith but differ in practical matters of independent reasoning (Ijtihad) dictated by their respective foundational principles. Through inductive investigation, this research concludes that the jurisprudential rules of both schools have a profound impact on the jurisprudence of transactions (Fiqh al-Mu'amalat).

Furthermore, the research discusses several criteria proposed by contemporary scholars regarding legal reasoning (Ta'lil) and purposive intent (Taqsid) to distinguish between the two

* المؤلف المراسل.

schools. Through jurisprudential examples, it demonstrates that both schools employ teleological reasoning (a Maqasidi perspective) and that the divergence between them stems from their principles and rules of deduction, rather than the essence of reasoning and purposive intent itself.

Hadith; Opinion (Ra'y); Zahirism (Zahiriyya); Objectives of Sharia (Maqasid); Transactions (Mu'amalat)

Keywords:

1. مقدمة

لا شك أن الناظر في كتب تاريخ التشريع والفقه يتضح له ظهور مدرستين بارزتين في مجال الفقه والتشريع وذلك في عصر التابعين، وقد تميزت كل مدرسة بخصائص ومميزات تفرقها عن الأخرى. ولقد ركز بعض المعاصرين للتفريق بين المدرستين على جانب التعليل والأخذ بالحكم والمقاصد، فقرر أن مدرسة الرأي تأخذ بتعليل الأحكام وتقصيدها وأن مدرسة الحديث لا تأخذ بذلك، والمدقق والناظر في أصول وقواعد المدرستين وفروعهما يظهر له جليا أن كُلاً من المدرستين ينزعان الى الأخذ بتعليل الأحكام والنظر في مصالحها ومقاصدها وإن كانت متفاوتة في رتبة هذا الأخذ، والتقابل الحقيقي إنما يكون بين مدرسة الرأي ومدرسة الظاهر التي يمثلها داوود الظاهري ومن تبعه كابن حزم الأندلسي، لأن هذه الأخيرة هي من أنكرت فعلا تعليل الأحكام والأخذ بحكمها ومقاصدها.

الإشكالية: لما كان التفريق بين مدرستي الرأي والحديث من الموضوعات الهامة التي لفتت انتباه كثير ممن كتب في تاريخ الفقه قديما وحديثا كانت إشكالية هذا البحث كالتالي:

ماهي حقيقة كل من مدرسة أهل الحديث وأهل الرأي وما هو ضابط التمييز بينهما وما علاقة ذلك بتعليل الأحكام في مجال المعاملات الخاصة؟

وتحت هذه الإشكالية تساؤلات فرعية؟

- ماهي حقيقة بعض الأصول والقواعد الفقهية في المدرستين. وما علاقتهما بالحكم والمقاصد الشرعية؟
- ماهي حقيقة قول بعض أهل الرأي "هذا الخبز على خلاف القياس"؟
- وهل مخالفة بعض النصوص لبعض القواعد والأصول العامة والقياس صحيح أم غير ذلك؟
- وهل هناك أمثلة تطبيقية دقيقة لمخالفة القياس في مجال فقه المعاملات؟

الدراسات السابقة في الموضوع:

لم أر بعد بحث وجهد من بحث بحثاً دقيقاً في قضية التمييز بين مدرسة أهل الرأي وأهل الحديث وبحث في ضابط التفريق بين المدرستين إلا دراسة واحدة نُشرت في أحد مجلات جامعة الملك سعود بعنوان: (المدارس الفقهية في عصر التابعين (أهل الحديث) و(أهل الرأي): قراءة نقدية في مراجع تاريخ الفقه الإسلامي الحديثة).

وهناك بحوث في الربط بين مصادر التشريع وبين مقاصد الشريعة، وبحوث أخرى في الربط بين القواعد الفقهية ومقاصد الشريعة، لكنني لم أر من الباحثين من بحث في ضابط التمييز بين المدرستين وربط بينها وبين القواعد الفقهية الكلّيّة وبين مقاصد الشريعة، ومثّل لذلك في الفروع (فقه المعاملات).

أهداف البحث:

يحقق هذا البحث مجموعة من الأهداف مبيّنة كالتالي:

- التمييز بين مدرستي أهل الحديث وأهل الرأي، مع بيان بعض أصولهما وقواعدهما الكبرى كما جاء في بعض كتب تاريخ التشريع والفقه الإسلامي.
- مدى البعد أو القرب من التعليل المقاصدي لدى المدرستين.
- التعرف على بعض القواعد الفقهية المذهبية عند أهل الرأي، ومدى مطابقتها للنصوص والأدلة المنقولة.
- بيان عدم تعارض النصوص الصحيحة مع الأقيسة الصحيحة (بمعنى القواعد الكلية) في الشريعة الإسلامية.
- التمثيل لذلك تطبيقياً بأمثلة عديدة من فقه المعاملات خاصة.

منهجية البحث:

قسمت هذا البحث إلى مقدمة وأربعة عناوين رئيسية، تحت كل عنوان منها مجموعة من الفروع، واعتمدت على المنهج التاريخي والاستقرائيّ وذلك فيما يتعلق بتاريخ الفقه، وكذا على المنهج الوصفي لأن البحث يتطلب ذلك، وكذلك على المنهج التحليلي والنقدي من خلال تحليل بعض نصوص المعاصرين ونقدها. ولم أفرق بين المصادر والمراجع بل جعلت جميع ذلك من قبيل المراجع. كما لم أترجم للأعلام لأن ذلك سيطوّل البحث جدا.

2. بيان ما عليه مدرسة الحديث ومدرسة الرأي

1.2. اتفاق مدرسة أهل الحديث وأهل الرأي في الأصول واختلافهم في الفروع:

بيّن عبد القاهر البغدادي وهو يعلق على حديث افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة أن الفرقة الثالثة والسبعين هي الفرقة الناجية وهم أهل السنة والجماعة، ووضح كذلك أن علماء القراءات من الجماعتين وكذا علماء الحديث المشتغلون به، وعلماء الاعتقاد من أهل الحديث منهم، كلهم متفقون على جملة واحدة فيما يخص توحيد الخالق وأسمائه وصفاته، وحكمته وعدله وفي مجال النبوة والإمامة، وفي أحكام الآخرة وفي سائر أصول العقائد، الإيمان بتوحيد الخالق وأوليته، ورؤيته سبحانه وتعالى في الآخرة، والإيمان بكتب الله ورسله، وخلود شريعة الإسلام، والاهتداء بهدي القرآن إباحة وتحريما، وكذلك ما صح من سنة رسول الله ﷺ، والإيمان بالنشر والحشر، وسؤال الملكين في البرزخ، والإيمان بالحوض والميزان، فكل من قال بهذه الأصول ولم يقع في شيء من بدع الروافض والخوارج والقدرية وبقية أهل الأهواء فهو

من جملة الفرقة الناجية، ثم اختلفوا في فروع الأحكام الفقهية ولا يترتب على هذا الاختلاف تفسيق ولا تضليل، ودخل في هذه الجملة السواد الأعظم وجمهور الأمة من أصحاب أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، والثوري، والأوزاعي، والظاهرية[1]. وقرر ابن بطة العكبري أن علماء الفقه من عصر التابعين فمن بعدهم من أئمة المسلمين قد اتفقوا على أصول الأحكام الفقهية واختلفوا في فروعها، كإجماعهم في الطهارة على وجوب غسل الأعضاء في الوضوء كما جاء ترتيبها في القرآن إلا أنهم اختلفوا في المضمضة والاستنشاق فبعضهم جعلها من الفرائض، وجعلها البعض الآخر من السنن.

وكذلك أجمعوا على جواز المسح على الخفين ولكن اختلفوا في كيفيته فقال بعضهم يمسح على أعلاه فحسب، وقال بعضهم يمسح الأعلى والأسفل وأشباه هذا كثير. وكذا اختلافهم في كيفية الآذان فقال بعضهم بالتكبيرات الأربع في بدايته وقال بعضهم بالتكبيرتين مع الترجيع، وكذا اختلافهم في كيفية التشهد، وأخذ بعضهم بدعاء الاستفتاح في أول الصلاة ولم يأخذ بعضهم به، ومن أسباب هذا الاختلاف الأخذ بظواهر نصوص القرآن أو الحديث أو تأويل هذه الظواهر لأدلة عند من تأولها. والمجتهد منهم في كل هذا مأجور والمخطئ معذور. وقد أثنى الله تبارك وتعالى على نَبِيَّيْنِ من أنبيائه قضيا في قضية بقضائين مختلفين مع تعيينه للمصيب منهما فقال:" وداوود وسليمان إذ يحكمان في الحرث اذا نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما" الأنبياء: 78[2].

2.2. سبب تسميتهم بذلك:

وسمّوا بأصحاب الحديث لأنهم أهل الحجاز، وهم أتباع محمد بن إدريس المطلبي الشافعي، وأتباع مالك بن أنس، وأتباع أحمد بن حنبل وأتباع سفيان الثوري وكذا أصحاب داوود بن علي بن محمد الأصفهاني.

وأطلق عليهم هدا اللقب لعنايتهم بالحديث أخذا ونقلا وبناءً للأحكام عليها، ولا يعودون إلى القياس - الجلي والخفي- ما وجدوا حديثا أو أثرا، وقد قال الشافعي ﷺ "إذا صحّ الحديث فهو مذهبي"، ومن أتباعه كُثُرٌ منهم إبراهيم بن خالد الكلبيّ، والحسن بن محمد بن الصباح الزعفرانيّ، ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم المصريّ، وحرملة بن يحيا التجيبيّ، وأبو يعقوب البويطيّ، والربيع بن سليمان المراديّ، والربيع بن سليمان الجيزيّ، وأبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزنيّ، وهم لا يجتهدون فوق اجتهاد إمامهم، بل يتصرفون فيما نُقل عنه: اختيارا أو ترجيحا ولا يخالفونه.

وسمي أصحاب الرأي بهذا اللقب لأنهم يعتنون أيّما عناية بالقياس، والمقصد المستنبط من الأحكام الفقهية، وبناء الوقائع والحوادث عليها، وأحيانا يقدمون القياس الجليّ على خبر الآحاد، وقد أقر أبو حنيفة بأن علمه رأيٌ وهو أفضل ما قدر عليه، فمن استطاع غير ذلك فله رأيه ولأبي حنيفة رأيه. وهؤلاء

(1) ينظر: عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 28.

(2) ينظر: عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، ج2، ص560.561.

هم أهل العراق وهم أتباع أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفيّ ومن أتباعه القاضي أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني، وأبو مطيع البلخي، والقاضي عافية، وابن سماعة، والحسن بنو زياد اللؤلؤيّ، وزفر بن الهذيل، وغيرهم. وهؤلاء يجتهدون فوق اجتهاد إمامهم، وربما خالفوه في بعض المسائل الاجتهاديّة، حتى قيل أن القاضي أبا يوسف ومحمد بن الحسن خالفاه في ثلث المذهب[1].

3. مدرسة أهل الظاهر

1.3. المراد بأهل الظاهر:

أهل الظاهر هم مدرسة تنسب إلى داوود بن علي بن خلف الأصبهانيّ الأصل، ولد في الكوفة، موطنه بغداد، واشتهر بلقب داوود الظاهريّ، ولد سنة 200هـ، وتوفي سنة 270هـ.

وقد تتلمذ على يد أبي ثور تلميذ الشافعيّ، وإسحاق بن راهويّه، وكان معظما للإمام الشافعيّ، وتفقه على يد فقهاء أعلام في عصره.

وكان على أصول الشافعيّ في الاستدلال، ثم جعل لنفسه منهجا اجتهاديا خاصّا مفاده الاعتماد على الظاهر من النصوص، والإجماع، وقوله بعدم تعليل الأحكام وأن شرع الأحكام بمحض المشيئة مجردة عن التعليل والتقصيد، وهذا ما أدى به إلى نفي القياس، والمصالح المرسلة، والاستحسان.

وهذه المدرسة تقابل مدرسة الرأي، وكأنها نشأة كردة فعل لهذه الأخيرة.

وذلك لما رأو الخطأ بل التجني أحيانا على النصوص وتقديم الرأي عليها من طرف مدرسة الرأي، وبسبب ترك النصوص وإهمالها حفظا وفهما وفقها، وقد أدى منهج هذه المدرسة إلى الاعتناء بالنصوص والأخبار تعلما وتعليما وتفقها إلّا أنهم وقفو عند ظاهرها، ولم يغوصو في دلالاتها البعيدة[2].

وقد قرر الحافظ أبو عمر بن عبد البر أنه قد ورد عن الصحابة والتابعين ما يفيد أنهم أخذوا بالاجتهاد بالرأي ومنه الأخذ بالقياس على الأصول عند عدم النصوص ما يطول ذكره، وذكر كثير ممن كان في المدينة، منهم سليمان بن يسار وسعيد بن المسيب، وابن شهاب، وربيعة، ومالك وأصحابه، وغيرهم.

وممن كان في مكة واليمن مجاهد، وابن جريج، وابن عيينة، والشافعيّ، وغيرهم.

وممن كان في الكوفة شُريح القاضي، وسعيد بن جبير، وأبو حنيفة وأصحابه، وابن المبارك، وغيرهم.

وذكر عددا في البصرة والشام ومصر وبغداد وغيرهم من الفقهاء.

والعلماء قديما وحديثا على هذا حتى حدثت فرقة المعتزلة ومن سلك مسلكها كإبراهيم النظّام، وجعفر بن حرب، ومحمد بن عبد الله الإسكافيّ، خالفوا من سلف من العلماء وذهبوا إلى نفي القياس،

(1) ينظر: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ص 212-213.

(2) ينظر: عمر سليمان الأشقر، المدخل إلى دراسة المدارس والمذاهب الفقهية، ص 28.

وتابعهم على نفي القياس في الأحكام الفقهية من أهل السنة داوود بن علي بن خلف الأصبهانيّ، وهذا الأخير غير مخالف لأهل السنة والجماعة في الاعتقاد والأخذ بأخبار الآحاد[1].

2.3. سبب تسميتهم بالظاهرية:

تأثر داوود بالشافعي أيّما تأثّر لأنه كان يعتمد على السنة ويعظّم النصوص ويرد على أصحاب الرأي لتوسعهم في القياس، واعتمادهم على الاستحسان، وكذا ردّ على أصحاب المدينة لتقديمهم ما جرى عليه أهل المدينة على الأخبار.

غير أنه خالف الشافعيّ وخرج على منهجه في الاجتهاد لأن هذا الأخير حكّم القياس في بعض الأحكام واعتبره من أصوله في الاستدلال، وجعل الشريعة نصوصا لا تأخذ الأحكام إلا من ظواهرها.

ولما قيل له في ذلك قال: أخذت أدلة الشافعيّ في إبطال الاستحسان فوجدتها تبطل القياس.

وسمي بالظاهريّ لأنه من أوائل من أخذ بالظاهر من الشريعة دون تعليل الأحكام، ولا الأخذ بالدلالات البعيدة لها.

ولأن الشافعيّ كان يأخذ أحيانا بظاهر النصوص فطرد داوود هذا المنهج وبالغ فيه، لدرجة أنه نفى القياس كليّةً (خاصّة خَفِيُّهُ)، وأخذ بالذي سماه (الدليل) الذي يعتمد على صريح النص وليس بابا من أبواب القياس.

وعلى حد تعبير ابن حزم الظاهري في (الإحكام) أن اللذين ظنوا أن قول الظاهرية بالدليل قد خرجوا به عن النص والإجماع وهذا جهل منهم، وكذا اللذين ظنوا خطأً أن الدليل والقياس عند الظاهرية بمعنى واحد، إنما الدليل عندهم مأخوذ من النص والإجماع[2].

وأظهرُ أمرٍ في أصول داوود الاستدلالية هو إنكاره لأصل التعليل في النصوص وما يترتب عليها من الأخذ بالقياس.

وها هو ذا ابن حزم ينقل عن متبوعة داوود (رحمه الله) كلاما مفاده أن الله تعالى لم يعلل أحكامه التشريعيّة، وإذا جاء التصريح في النصوص بأن الله أمر بكذا لأجل كذا، فلا يتعدّى هذا الموضع المنصوص عليه إلى غيره.

وفي موضع آخر من كتابه الإحكام فهو يعبّر عن نفي كلمة (لم) في أفعاله سبحانه كلّها، وبالتالي فالعلل منفيةٌ عن الله ضرورةً[3].

وإنكاره للتعليل مرده للتعلّق بالظاهر من النص، وقرر بعد ذلك أن ما لم يرد نص بتحريمه يبقى على الإباحة الأصليّة المقررة بالنص.

(1) ينظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ج2، ص 858-860.

(2) ينظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج 5، ص 105.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ج 8، ص 102-103.

ولذا فإنه يضطر إلى القول بالاستصحاب للإجابة عما يطرأ من وقائع جديدة، وأدى منهجه في عدم الأخذ بمعقوليه الشريعة إلى القول بوجوب غسل الإناء الذي ولغ فيه الكلب سبعا إحداهن بالتراب، وإلى القول بطهارة سُؤْر الخنزير، وأجاز الوضوء بالنبيذ، وقرر أن بول الإنسان في الماء الراكد يُنَجّسُهُ وغيرها[1].

ويقف أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم ـ كممثل أكبر للظاهرية ـ بأصول التشريع الإسلامي عند أربعة أصول هي: (القرآن، والسنة، والإجماع، والدليل).

1 ـ فالقرآن الكريم هو مصدر المصادر، فما من أصل شرعي إلا كان اشتقاقه من القرآن، فهو الأصل لكل أصل في الإسلام، قال الله تعالى ﴿ وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون ﴾ [النحل: 44].

وابن حزم يرى أن أصل (البيان) ثابت في القرآن، إما بذاته، وإما ببيان السنة أو الإجماع.

وألفاظ القرآن تفهم بمقتضى الظاهر فيها، إلا إذا قام دليل آخر من نص آخر على غير ذلك، ويكون بيانا للأول.

2ـ أما السنة فهي متممة للقرآن في بيان الشريعة، وأقسام السنة عندهم مثل ما هي عند غيرهم ثلاثة: (قول، وفعل، وتقرير) لكنه يرى أن الحجة هي أقوال النبيﷺ، أما الفعل فلا يكون حجة إلا إذا اقترن بقول أو قامت قرينة قيامه مقام الأول، أو كانت تنفيذا لأمر.

ومن مقرراته كذلك أن الأوامر والنواهي الواردة في القرآن والسنة تؤخذ على ظاهرها، أي الوجوب الحتم أو النهي الحتم، ومن هنا فقد انفرد ابن حزم بآراء منها: فرضية الزواج على مستطيع الباءة والنفقة ولو لم يخش الزنى، وجعل العمرة فرضا كالحج، وجعل مكاتبة العبد حقا له فرضا لازما إذا طلبها من سيده وأوجب حق الماعون للجار وهذا كله بتأثير الظاهرية التي يلتزمها.

3 ـ أما الإجماع وهو المصدر الثالث للتشريع عند الظاهرية، فهو إجماع الصحابة قبل تفرقهم في الأمصار، وهو إجماع متواتر متصل برسول اللهﷺ في أمر علم من الدين بالضرورة لا يمكن إلا أن يكون عن نص، بل ما هو أقوى من النص، وهو التوقيف، والتعليم من الرسولﷺ، فسند الإجماع في النهاية إنما هو النص، وهذا القيد يخرج صورا كثيرة من الإجماع قالت بها المذاهب الأخرى، مثل إجماع أهل المدينة، وإجماع اهل الكوفة، وعرف الناس، والإجماع السكوتي، وإجماع الأكثرية، وإجماع أهل العصر من غير عصر الرسولﷺ.

4 ـ والدليل وهو الأصل الرابع من أصول الظاهرية، هو أمر مأخوذ من الاجماع أو النص، مولد منهما، مأخوذ من دلالتهما، وليس حملا عليهما أو قياسا إليهما، وذلك كأن يشتمل النص على مقدمتين تركت نتيجتهما فيكون استخراج النتيجة هو الدليل، أو تطبيق عموم فعل الشرط كقوله تعالى: ﴿إن ينتهوا يغفر

(1) ينظر: محمد سلام مدكور، مناهج الاجتهاد في الإسلام في الأحكام الفقهية والعقائدية، ج 2، ص 699-702.

لهم ما قد سلف﴾ [الأنفال: 38]. أو نفي معنى ضروري يفهم نفيه من النص، أو عدم النص على الشيء كما هو في باب الاستصحاب الذي يعني أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن الحاضر والمستقبل. ومن المصادر المرفوضة عند الظاهرية القياس والاستحسان والتعليل والذرائع[1].

3.3. التقابل بين مدرستي الرأي والظاهر:

كان أبو إسحاق الشاطبي دقيقا لما قابل بين الذين يقولون بالأخذ بالظواهر من النصوص، والذين يلتفتون إلى المعاني، فإن خالف النص المعنى اطُّرِحَ وقُدّمَ المعنى.

مبيّنا أن مقصد الشارع غير ظاهر حتى يرد تصريحٌ كلاميٌّ ببيانه، مجرّدًا عن تتبع المعاني التي يدل عليها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغويّ، إما مع القول بأن مصالح العباد لم تراعى في التكاليف كلّيّةً، وإما مع القول بمنع وجوب مراعاة المصالح، ولو كانت موجودة أحيانا فهي غير معروفة كاملة، أو غير معروفة كليةً، ويُغَالَى في هذا حتى يُمْنَعَ الأخذ بالقياس، ويدل عليه ما جاء في ذم القياس والرأي في نصوص وآثار كثيرة.

وملخص هذا الرأي الأخذ بالظواهر من النصوص مطلقا، وهو قول الظاهرية الذين يجعلون مقاصد الشارع في الظواهر والنصوص، فإنما القول به كلّيّةً أخذ في طرفٍ تُأكّد الشريعة بأنه ليس على إطلاقه كما قالوا.

والمقابل لهذا في الطرف الثاني ينقسم إلى قسمين:

- القسم الأول الذي يزعم أن مقصد الشارع ليس في الظواهر المفهومة من النصوص وإنما المقصود أمر آخر ورائه، ويعممون هذا في جميع الشريعة.

وهذا الرأي هو رأي الباطنية من الشيعة الروافض وغيرهم كي يصلو منه إلى تحقيق أصل العصمة عند أئمتهم، وهذا رأي كلّ قاصد لإبطال الشريعة، ومآل هذا الرأي إلى الكفر والعياذ بالله، فلا يلتفت إلى قول هؤلاء.

ولنرجع عنه إلى القسم الثاني وهم الذين يجعلون مقصود الشارع هو المعاني والعلل ولا يُلْتَفَتُ إلى مجرّد الألفاظ، فإن عارضت النصوص والظواهر المعاني والمقاصد والعلل اطُّرِحَتْ وقُدِمَتْ هذه الأخيرة.

وهذا بناءً على وجوب مراعاة المقاصد والمصالح بإطلاق، أو على عدم الوجوب لكن مع تحكيم العلل جدا، حتى تكون الظواهر تابعة للمعاني والعلل، وهذا رأي الغالين في القياس المقدمين له على الأخبار والنصوص، وهذا في طرف آخر للقول الأول.

وأما القسم الأخير وهو الطائفة التي تقول بالأخذ بالأمرين معا أي النصوص والظواهر والمقاصد والمعاني بشكل متوازن بحيث لا يطغى أحدهما على الآخر.

(1) ينظر: عبد الحليم عويس، المذهب الظاهري نشأته، ومناهجه الأصولية، وأشهر رجاله، ضمن محاضرات ملتقى الفكر الإسلامي السابع عشر بقسنطينة، ص 317. 323.

لتجري الشريعة كلها على نظام متوازن واحد، وهو رأي أكثر العلماء الراسخين في هذه الأمة، وهو الضابط لمعرفة مقاصد الشريعة[1].

وقد اشتبه الأمر على بعض المعاصرين حيث جعلوا التقابل بين مدرستي أهل الحديث وأهل الرأي فيما يتعلق بالتعليل والمقاصد[2].

4. التمييز بين المدرستين وعدم دقّة بعض المعاصرين في ذلك

1.4. التمييز بين المدرستين:

لقد حدّد من تحدث عن تاريخ الفقه والتشريع الأدوار التي مر بها الفقه من عهد النبيﷺ إلى عصرنا الراهن وحدّدوا بداياتها ونهاياتها والخلاف في ذلك وليس من غرضنا التفصيل في ذلك والدخول فيه وما يعنينا في بحثنا هو أنه في عهد التابعين بدأت تظهر معالم مدرستين فقهيتين متميزتين يختلف بعضهما عن الآخر.

وفي هذا العهد نفسه خرج كثير من الصحابة رضوان الله عليهم من المدينة النبوية وتوزعوا في الأمصار، ظهرت عدة مدارس فقهية متفاوتة في بعض الاجتهادات، والسبب في هذا التفاوت يرجع إلى الصحابي الذي تعود إليه تلك المدرسة، إلا أنّ أظهر تلك المدارس اثنان هما:

مدرسة المدينة ومدرسة الكوفة، وقد تطلق هذه التسمية فيقال: مدرسة الحجاز ومدرسة العراق، ولكلٍّ من المدرستين أسبابٌ أدت إلى ظهورها واشتهارها، فرسول الله هاجر إلى المدينة واستقر فيها، ونزل فيها أكثر الصحابة، وهي عاصمة الخلافة إلى ولاية عثمان ﷺ، أما الكوفة فهي موطن كثير من المهاجرين والأنصار من الصحابة وذلك بعد فتح العراق.

قال إبراهيم النخعي (ت 96 هـ): " هبط الكوفة ثلاثمائة من أصحاب الشجرة، وسبعون من أهل بدر "[3].

ثم صارت عاصمة للخلافة في ولاية علي بن أبي طالب ﷺ، وكثير ممن يشهد بمكانتها في العلم ومن ذلك عطاء بن أبي رباح وهو من أساتذة مدرسة الحجاز وذلك لما جاءه أحد فسأله من أين أنت؟ قال من الكوفة، فقال عطاء: " ما يأتينا العلم إلا من عندكم "[4].

إلا أن التمايز في هذا العهد لم يكن واضحا بين أهل الحديث وأهل الرأي، ومن الأسباب التي أدت إلى انقسام المدارس إلى حجازية وعراقية هو الاختلاف في البيئات من جهة، والاختلاف في الاجتهادات من طرف الصحابة من جهة أخرى وهو الأهم.

---

(1) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج 2، ص 386 -387.

(2) ينظر: مصطفى أحمد الزرقا، الفقه الإسلامي ومدارسه، ص 62 و70.

(3) ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 6، ص 04.

(4) المرجع نفسه، ج 5، ص 05.

ومن أسباب وجود بعض التقارب بين المدرستين استفادة مدرسة الكوفة من مدرسة المدينة، فمدرسة الحجاز تأسست على مرويات عائشة وعمر وعبد الله ابنه وزيد بن ثابت ﷺ أجمعين.

وكان التابعون الماكثون في العراق حريصون على الاستفادة من هؤلاء الصحابة.

يقول ابن القيم (ت 751 ه) عن أهل الكوفة من التابعين: "وأكثرهم أخذ عن عمر، وعائشة، وعلي"[1].

وإضافة لاستفادة كبار التابعين من أهل الكوفة من الصحابة في الحجاز، استفادوا كذلك من الصحابة الذين أقاموا بالكوفة ومن أمثلتهم:

1- عامر بن شرحبيل الشعبي (ت 103ه)، فقد أخذ عن كثير من الصحابة، وقال: « أقمت بالمدينة مع عبد الله بن عمر ثمانية أشهر أو عشرة...»[2].

2- سعيد بن جبير (ت 94ه)، فقد أخذ عن عبد الله بن عباس ﷺ، وكان يحثه على التحديث مع وجوده، كما أخذ عن عبد الله بن عمر ﷺ[3].

3- الأسود بن يزيد (ت 74ه)، فقد روى عن عائشة وأبي بكر وعمر وعلي وعبد الله بن مسعود وأبي موسى الأشعري، ومعاذ بن جبل ﷺ أجمعين[4].

4- مسروق بن الأجدع الهمداني (ت 61ه)، فقد روى عن عائشة وعمر وعلي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمرو وأبي بن كعب ﷺ أجمعين.

5- علقمة بن قيس النخعيّ (ت 62ه)، فقد روى عن عمر، وعثمان، وعلي، وعبد الله بن مسعود، وحذيفة وغيرهم ﷺ أجمعين[5].

وقد كان علماء ومجتهدو المدرستين يستعملون الرأي، ولا أدلّ على ذلك أن سعيد بن المسيب (ت 94 ه) وهو من علماء الحجاز وأساتذتهم كان جريئا على الفتوى، ولا يوصف بذلك إلا من كان يجتهد بالرأي ولا يقف عند الأثر فحسب، خاصة عند فقدان هذا الأخير.

ومن تلاميذ سعيد بن المسيب ربيعة بن أبي عبد الرحمان فروخ (ت 136 ه) الذي كان يكثر من استعمال الرأي، حتى عرف به، ولقِّب بـ: (ربيعة الرأي).

(1) ينظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج2، ص 45.

(2) ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، مرجع سابق، ج6، ص 178.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص178.

(4) المرجع نفسه، ج6، ص46.

(5) المرجع نفسه، ج6، ص 70.

ومن علماء مدرسة الحجاز وأساتذتهم: محمد بن مسلم بن شهاب الزهريّ (ت 124 ه) وكان يستعمل الرأي، ولهذا قال له ربيعة: " يا أبا بكر، إذا حدثت الناس برأيك فبيّن لهم أنه رأيك، وإذا حدثتهم بالسنة والأثر فأخبرهم أنه سنّة، حتى لا يقولوا أنه رأيك "[1].

وفي هذه المرحلة المبكرة يطلق الرأي ويراد به معناه الشامل، حيث يشمل الاجتهاد في تفسير النصوص واستخراج دلالاتها وكذا أصول الاجتهاد مثل القياس وإعمال المصالح المرسلة والاستحسان وسد الذرائع وكل ما أطلق عليه: (الاجتهاد في ما لا نص فيه).

نعم قد يكون هناك بوادر مزيد اهتمام بالرأي يلاحظه علماء مدرسة الحجاز على علماء مدرسة العراق، بحيث لاحظوا عليهم احتفاء بالرأي على حساب السنة والأثر، ومن هذا المنطلق انتقلت النظرة للرأي من كونه ضرورة ومطلبا، إلى أن أصبح أشبه ما يكون بالتهمة.

ولعل من أبرز خصائص القرن الثاني الهجري ـ عند من تكلموا في تاريخ التشريع ـ هو نشوء المذاهب الفقهية التي أصبح لكل منها أتباعها وتلاميذها، وكان من أبرز تلك المذاهب على وجه الخصوص المذهب الحنفي والمالكي، ثم الشافعي متأخرا عنهما بعض الشيء، ولا يعني ذلك عدم وجود مذاهب أخرى في هذه المدة، بل تعددت المذاهب الفقهية وتزعم كلا منها بعض أعلام المدرستين (مدرسة الحجاز ومدرسة العراق)، إلا أن ما يهمنا هنا هو تلك المذاهب التي كان لها حظ البقاء والاستمرار والسلامة من الاندثار.

ومما يمكن ملاحظته على هذين المذهبين الناشئين ـ أو بالأحرى كونهما امتدادا لمدرستين سابقتين ـ هو استعمالهما للرأي في الاستنباط والاجتهاد، فالإمام مالك استعمل الرأي، وصنيعه ذلك امتداد لما وجد عليه أعلام مدرسة المدينة المتقدمين منذ عهد عمر ابن الخطاب وزيد بن ثابت ﷺ ثم سعيد بن المسيب وربيعة وغيرهم، فإنه ليس بمستغرب أن يرث مالك هذا النهج الاجتهادي، ولهذا لما سئل أبو الأسود محمد بن عبد الرحمان بن نوفل القرشي: من للرأي بعد ربيعة بالمدينة؟ فقال: الغلام الأصبحي ـ يعني مالكا ـ[2].

ولهذا يقول الأوزاعي: "إننا لا ننقم على أبي حنيفة أنه رأى؛ كلنا يرى، ولكننا ننقم عليه أنه يجيئه الحديث عن النبي ﷺ فيخالفه إلى غيره "[3].

ثم بعد هذا العهد وبعد استقرار المذهبين الحنفيّ والمالكيّ، فإن كلا منهما حمل لوائه صاحب مدرسةٍ، فتقدم أبو حنيفة (ت 150ه) لترأس مدرسة الكوفة أو العراق، وترأس مالك (ت 179 ه) المدينة أو الحجاز، وهذا ما دَأَبَ عليه الناسُ واستقروا عليه في تلك المرحلة.

وإذا كان كُلّاً من المذهبين ـ الحنفي والمالكي ـ قد وظفا الاجتهاد بالرأي، فإن المذهب الحنفيّ تميّز به من حيث الإكثار والتوسع، وكذلك من أسباب إطلاق لقب (أهل الرأي) على حامليه ما عرف بعد ذلك بـ

(1) ينظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ج2، ص 1071.

(2) يوسف بن عبد البر النمري القرطبي، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، ص26.

(3) عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص103.

(الفقه الافتراضيّ أو التقديريّ)، والاجتهاد في قضايا ومسائل لم تقع بعدُ، وكثيرٌ من علماء المدينةِ أنكر هذا النّوع من المناهج الاجتهادية[1].

يقول محمد أبو زهرة:"ولقد جرى على أقلام بعض العلماء أن أهل الحديث أكثرهم بالحجاز وأكثر أهل الرأي كان بالعراق، وأساس ذلك أن فقهاء المدينة كانوا يرمون فقهاء العراق ببعدهم عن السنة، وأنهم يفتون في الدين بآرائهم، وفقهاء العراق ينكرون ذلك.

والحقيقة أن الرأي كان بالعراق، والحديث أيضا كان به، وكان بالمدينة رأي بجوار الحديث، بيد أنهما يفترقان في أمرين:

أحدهما: في مقدار الرأي عند أهل العراق أكثر منه عند أهل الحجاز.

وثانيهما: في نوع الاجتهاد بالرأي، فأكثر الاجتهاد بالرأي عند أهل العراق كانوا يسيرون فيه على منهاج القياس، وأما الرأي عند أهل الحجاز فكان يسير على منهاج المصلحة، وقد تبع ذلك أن أكثر التفريعات الفقهية في العراق والإفتاء فيما لم يقع؛ لاختبار الأقيسة، وذلك ما يسمى بالفقه التقديري، ولم يوجد ذلك النوع من الفقه بالمدينة؛ لأن الأساس كان المصلحة، وهي لا تتحقق إلا في الوقائع فلا يجيء فيها الفرض والتقدير "[2].

ولهذا لُقِّبَ أبو حنيفة وأصحابه بـ (الأرأيتيين)، أي الذين يفترضون المسائل بقولهم: (أرأيت لو وقع كذا؟ أرأيت لو كان كذا؟)، ولذلك لما سأل بعض التلاميذ مالكا عن حكم قضية فأجابه، فقال التلميذ: أرأيت لو كان كذا؟ فغضب مالك ووصف السائل بأنه من الأرأيتيين؟ أي هل أنت من العراقيين[3].

وقد بين الحجويّ الفاسيّ المالكيّ أنه على التحقيق ما من مجتهدٍ من مجتهدي أهل الرأي إلا وقد أخذ بالأثر وما من مجتهد من مجتهدي أهل الأثر إلا وقد أخذ بالرأي هذا عموما، ولكن الخلاف في بعض الجزئيات، يصحّ فيها الحديث والأثر عند الحجازيين فيأخذون به، ويتركه العراقيون لعدم بلوغه إياهم أو لوجود سبب يجعلهم يردّونه، ومن جملة القوادح التي ردوا بها بعض الآثار: عمل علماء بلدهم به، وهو قادح ضعيف كما ترى، ولهذا ينطلق علماء الأثر في ذمّ أتباع الرأي لأنهم يردون السنن والآثار، وأهل الرأي يَسِمُونَ أهل الأثر بضعف الفكر والجمود[4].

ومع هذا فالمنهج العام لمدرسة الرأي يتمثل في أن التشريع قد تم قبل وفاة الرسولﷺ، وأن أحكامه معقولة المعاني، وأنها مبنية على علل ضابطةٍ، فكلما وجدت هذه الأخيرة وجدت الأحكام تبعا لها، وكلما غابتْ غابتِ الأحكام تبعا لها، ولقلّت بضاعة هذه المدرسة من الحديث وبعدهم عن موطنه الأصليّ،

(1) ينظر: محمد بن سليمان العريني، أصول الفقه بين فقهاء الحديث وأهل الرأي، ص 13.

(2) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاب الإسلامية، ص248.

(3) ينظر: مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع، ص 439.

(4) ينظر: محمد بن الحسن الحجوي الفاسي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ج2، ص 265.

وتشدّدهم في الأخذ بحديث الآحاد، خوفا من الوضع، اضطرّوا إلى الاجتهاد بالرأي فقدموا القياس على خبر الواحد أحيانا، بل إن أبا حنيفة كان يُحكّم الاستحسان المتضمن للقياس الذي خفيت علته لأجل القياس الجليّ.

وكان أصحاب مدرسة الرأي يتهيبون رواية الحديث خشية أن تروج عليهم الأحاديث الموضوعة، ومع هذا كانوا لا يتهيبون من الفتوى في كل ما يطرأ عليهم غير مميزين بين مسألة واقعية وأخرى افتراضية، بل كانوا يفترضون المسائل ويتوقعونها ثم يجيبون عليها.

وهذا ما نتج عنه عندهم ثروة فقهية هائلةٌ وقد يشترطون ضوابط للسنة خاصّة أحاديث الآحاد مما جعلهم يردون كثيرا منها ويطعنون في صحتها، ومع ذلك إذا صح الحديث عندهم أخذوا به، ولو أدى ذلك إلى رجوعهم عن رأي سابق.

فهم يشترطون في قبول خبر الآحاد مثلا بعض الضوابط العقلية مثل وجوب عرضه على القرآن والسنة المستفيضة، وأن لا يكون في قضية عمت بها البلوى، وألّا يعملَ راويهِ بخلافه[1].

ومن هذا تجد التقارب واضحا في الجملة بين منهج مدرسة الرأي ومنهج مالك فإنهما يجتمعان في التوسع في الرأي وإعمال القياس والاستحسان ووضع قيود لأخبار الآحاد من ناحية المتن ترتب عليها رد بعض الأخبار، وإن اختلف كل منهما في مسلكه في كل هذا وفي القيود التي وضعها، ومن المعروف أن وجود مذهبين جماعيين في وقت واحد أوجد مجالا للمحاجة والتنافس بينهما[2].

وإذا نظر الناظر في تاريخ حياة الشافعي ومنهجه في الاجتهاد الفقهي وجد أنه لقي نزاعا هائلا بين مدرسة الحجاز والعراق في قضية تقديم الرأي على السنة أو العكس، ووجد مذهب الحنفية ظاهرا في العراق عموما وفي عاصمتها بغداد خصوصا وجميع ولاتها وقضاتها يتمذهبون به، وكان القاضي أبو يوسف لا يولّي القضاءَ إلا من كان على مذهب أبي حنيفة.

وكان يحي بن يحي اللّيثي كبير علماء الأندلس، لا يولّي قاضيا بالأندلس وما كان حولها إلا إذا كان على مذهب مالك بن أنس، وكذا أسد بن الفرات قاضي القيروان كان ينشره هناك، وأحمد بن المعذل وأصحابه ينشرونه في العراق وما وراءه.

وفي الوقت نفسه كانت معركة هائلة أخرى بين كلا المذهبين وجماهير المحدّثين:

فهم ينكرون على الحنفية توسعهم في الرأي وتركهم الأخذ لكثير من الأحاديث التي يجب العمل بها.

(1) ينظر: محمد سلام مدكور، مناهج الاجتهاد في الإسلام في الاحكام الفقهية والعقائدية، ج1، ص 121-122، وانظر للرد على هذه المذاهب رسالة الأضواء السَّنِيَّة على مذاهب رافضي الاحتجاج بالسنة النبوية، عمر سليمان الأشقر، ضمن كتاب نظرات في أصول الفقه، عمر سليمان الأشقر، ص 257.

(2) المرجع نفسه، ج1، ص127.

وينكرون على المالكية تركهم لبعض الأحاديث لأجل عمل أهل المدينة، كما عاب الشافعي العمل بمطلق المراسيل لأنه تبين بعد الفحص أن بعضا منها لا يصحّ، لأن الحنفية والمالكية بنوا مذهبهم في الأخذ بالمراسيل على حسن الظن بأئمة التابعين لأنهم لا يأخذون إلا عن الصحابة، ثم تبين أن بعضهم يأخذون ممن هو دون الصحابة وهو مجروح.

ووجد الشافعي أئمة عظاما في الحديث اهتموا بجمعه وحفظه ونقده ولم يقتصروا على أقطارهم بل جمعوه من جميع الأمصار كالشام ومصر والعراق وغيرها وهؤلاء أمثال أحمد وابن معين وإسحاق وابن المديني وابن مهدي وغيرهم، ولم يقتصروا على جمع حديث القطر كما فعله مالك في المدينة.

فسلك الشافعي منهجا اجتهاديا جامعا بين الجمهور والحنفية فقعّد أصلا وهو الأخذ بالسنة إذا توفرت شروط قبولها، ومنها أن لا تكون منسوخة، وترك قاعدة الحنفية في اشتراط الاستفاضة فيما تعم به البلوى، وإذا كان الحديث مقبولا (صحيحا أو حسناً) أخذ به ولو كان من عند غير أهل الحجاز، وترك المنقطع والمعضل والمرسل إلا إذا ثبت اتصاله، كمراسيل ابن المسيب، ولم يأخذ بأقوال الصحابة لأنها يمكن أن تكون عن اجتهاد خاطئٍ، ولم يعتبر ترك الصحابيّ للحديث قادحا فيه، بل قد يكون هذا لغفلة منه عن الحديث. ولهذا أخذ الشافعي بحديث القلّتين، وخيار المجلس، وغيرهما، وتركهما الحنفية والمالكية سابقا، لعدم موافقتهما للقواعد التي قعّدوها أو بمطلق العمل. وأخذ بالقياس في ما لا نصّ فيه، فربح جهة أهل الرأي واستمال جماهير أهل الحديث حيث نصروه وسمّوه في بغداد بناصر السنة، وظهر في العراق ومكة ثم مصر بعد ذلك وانتشرت كتبه ومذهبه[1].

وفي القرن الثالث الهجري وعند اكتمال عقد المذاهب الفقهية الأربعة بظهور المذهب الشافعي واستقراره ثم الحنبلي، وكذلك بروز المذهب الظاهري، وما ترتب على ذلك الاستقرار من تنافس واحتكاك، ثم بداية فكرة التقليد والتعصب المذهبي، تزامن مع ذلك أيضا ازدهار مدرسة أهل الحديث التي كان من أهم خصائصها: الأخذ بالحديث والأثر، ورفض التوسع في الرأي وما يتبعه من توسع في القياس.

ولما كانت مدرسة أبي حنيفة كما تقدم بارعة ومتوسعة في استعمال القياس والرأي؛ كان من الطبيعي نتيجة لذلك التفاوت والتباين حصول الاحتكاك الشديد الذي يصل إلى حد التنافر بين مدرسة أهل الحديث ومدرسة أبي حنيفة، وجعلت أهل الحديث يصفون أصحاب مدرسة أبي حنيفة بـ(اهل الرأي)، وهو أمر لم يرفضه الحنفية، بل قابلوه بالاستحسان؛ فكونهم أهل الرأي هو في نظرهم ثناء ومحمدة، لا مذمة كما يراه أهل الحديث.

(1) ينظر: محمد بن الحسن الحجويّ الفاسيّ، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ج1، ص327-329.

ويتضح من خلال ما تقدم أن القرن الأول الهجري لم تكن فيه خصومة أو تنافس واضح بين مدرسة المدينة أو الحجاز ومدرسة الكوفة أو العراق؛ لأن الفئتين لم تتمايزا بعد، وإنما كان هناك شيء من التنافس الإقليمي بين المدينة والكوفة، أو الحجاز والعراق.

وفي القرن الثاني زاد المحدثون من نشاطهم وكثر عددهم وبدأ التنافس بينهم وبين علماء مدرسة أبي حنيفة الذين اختصوا بأنهم أهل الرأي ولا شك أن ازدياد حركة وضع الحديث وكثرة الكذب على النبيﷺ كان لها أثرها البالغ في ازدياد نشاط المحدثين وما تبعه من تنافس بينهم وبين أهل الرأي.

ويتضح من ذلك أن من أبرز خصائص مدرسة أهل الرأي في القرن الثاني هجري التوسع في القياس وفرض الفروض التقديرية، وإذا كان الرأي في المرحلة السابقة أريد به معناه الواسع، فإن الرأي الذي عرف به أبو حنيفة وأصحابه لحقه بعض التغيير مختصا بمن يتوسع في القياس ويفرض الفروض التقديرية مضافا إلى ذلك دخول مصطلحات جديدة في دائرة الرأي كالاستحسان، ولهذا قال محمد بن الحسن عن أبي حنيفة:"كان أصحابه ينازعونه المقاييس، فإذا قال: أستحسن لم يلحق به أحد "[1].

ولعل ما نسب إليهم أيضا من تقديم بعض الأقيسة على الأحاديث والآثار يعد من أبرز أسباب إطلاق اسم (أهل الرأي) عليهم[2].

2.4. عدم دقّة بعض المعاصرين في التمييز بين المدرستين:

إن بعض الكتاب المعاصرين لما تحدثوا في مؤلفاتهم الخاصة بتاريخ الفقه أو تاريخ التشريع عن الأسباب التي تفرّق بين المدرسة الحديثيّة بالحجاز والمدرسة الرّأييّة بالعراق وعند التأمل في هذه العوامل يظهر أنها غير دقيقة من الناحية العلمية مما يجعلنا نناقش كثيرا منها.

وتتلخص هذه الأسباب في الآتي:

1- التأثر بالأشياخ من فقهاء الصحابة.
2- قلة الحديث في العراق وكثرته في المدينة.
3- التشدّد في قبول المرويّات، لكثرة الوضع في الحديث في العراق.
4- الأخذ بالفقه الافتراضيّ والتقديريّ.
5- تأثير البيئة على المدرستين، والحاجة إلى الاجتهاد فيما لا نص فيه.
6- القول بالتعليل والأخذ بالرأي والموقف منهما.

وقبل أن ننتقل الى مناقشة بعض هذه العوامل لابد من الإشارة إلى أن معظم الباحثين قد نقلوا هذه الأسباب عمن قبلهم، ولا سيما تلك المصادر التي ظهرت في أوائل العصر الحديث ككتب الخضريّ والحجويّ والسبكيّ ومن معه في تاريخ الفقه والتشريع، وهم في نقلهم لهذه الأسباب لم يحاولوا مناقشة

(1) خليفة با بكر الحسن، الاجتهاد بالرأي في مدرسة الحجاز الفقهية، ص96.

(2) محمد بن سليمان العريني، أصول الفقه بين فقهاء الأحاديث وأهل الرأي، ص30.32.

مدى مصداقيتها، ولذا سأركز في دراستي هذه على مناقشة هذه الأسباب خاصة الأخير منها لأنه يتعلق بجوهر هذه الدراسة.

1ـ التأثر بالأشياخ من فقهاء الصحابة:

بعض الباحثين في تاريخ الفقه يذهبون إلى أن الصحابة انقسموا في مناهجهم الاجتهادية إلى قسمين: أحدهما يتقيد بالنصوص فحسب، وآخر يتعداها إلى القول بالرأي، وبالتالي نقلوا هذه المناهج إلى تلاميذهم من فقهاء التابعين، ولكن الدارس والمدقق في اتجاهات الصحابة في الاجتهاد يظهر له أن الصحابة كانوا يستخدمون المصادر الأساسية (القرآن والسنة)، وفي حالة غياب هذه المصادر يلجؤون إلى الرأي.

وهؤلاء الباحثون يختلفون في تحديد الصحابة الذين هم أصل لمدرسة الحديث بالحجاز، فإذا ذكرنا من بين هؤلاء عمر بن الخطاب فإنه كان معروفا بالنظر في علل الأحكام وإعمال الرأي.

وإذا ذكرنا زيد بن ثابت حيث كان بالمدينة وأثر على من بعده من علماء التابعين، ثبت عنه أنه اجتهد وقال برأيه في الغراوين الأولى والثانية من مسائل الميراث حيث أعطاها ثلث الباقي، وخالفه ابن عباس حيث أعطى للأم ثلث التركة أخذا بظاهر الآية[1].

واجتهد ابن عباس وقال برأيه في العول في الميراث وكان يرى تقديم بعض الورثة على بعض خلافا لجماهير الصحابة[2].

وهذا عبد الله بن مسعود قضى فترة طويلة في الكوفة فاستفاد منه علماء الكوفة وكذا علماء المدينة. فإذا كان لهؤلاء الصحابة تأثير على تلاميذهم فمن غير المنطقي أن هذا التأثير يكون لصحابي واحد، وقد اختصت به منطقة معينة المدينة أو الكوفة.

لذا فإن المقولة التي تقرر أن علماء المدينة تأثروا بفقهاء الصحابة الذين توقفوا عند النصوص، وأن علماء التابعين بالكوفة تأثروا بفقهاء الصحابة الذين اتجهوا إلى الرأي عند عدم النص مقولة فيها نظر؛ وذلك لسبب مهم هو أن فقهاء الصحابة لم يختلفوا في مناهجهم، ولأنهم جميعا شاركوا في نشوء الحركة الفقهية في كل المناطق.

2 ـ قلة الحديث في العراق وكثرته في المدينة:

إن التدقيق في مصادر المعلومات لأولئك الفقهاء من القطرين يبين أن هؤلاء العلماء تلقوا مروياتهم عن الصحابة دون فرق بين من كان منهم في الحجاز أو في العراق، وبسبب الرحلات العلمية التي كانت من علماء التابعين في العراق إلى المدينة.

(1) ينظر: محمد محي الدين عبد الحميد، أحكام المواريث في الشريعة الإسلامية على مذاهب الأئمة الأربعة، ص126.

(2) المرجع نفسه، ص167.

ثم من يثبت أن العراق كان قليل البضاعة في الحديث! فقد نشأ في البصرة مركز علمي مهم، واشتهر بالحديث وكان من رواته محمد بن سيرين وقتادة بن دعامة السدوسي وأبو أيوب السختياني.

وإذا نظرنا إلى الكوفة نجد الشعبي الذي اشتهر بحفظ الأحاديث والآثار، حتى شهد له الذين عاصروه. ومن الذين عرفوا أنهم من صيارفة الحديث في الكوفة إبراهيم النخعي.

والحجوي الفاسي يذكر صراحة عندما تحدث عن أسباب الاختلاف بين أهل الحديث وأهل الرأي أن ابن المسيب وأصحابه كانوا يرون أن أهل الحرمين أثبت الناس في الحديث والفقه[1].

وهذه العبارة من الحجوي ليست دقيقة، لأنها منقولة من الدهلوي في (الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف)، وعبارة الدهلوي مفادها أن ابن المسيب وأصحابه يذهبون إلى أن أهل الحرمين أثبت الناس في الفقه[2].

وإذا عدنا إلى الدهلوي وجدنا أنه أورد العبارة في معرض حديثه عن اعتزاز كل من علماء المدرستين بأساتذتهم من فقهاء الصحابة.

وعلى ذلك فإن الأمر لا يتعلق بدعوى الحجازيين من التابعين بأنهم أحفظ للحديث من أهل العراق، ومنه كنتيجة لا يمكن القول بأن بضاعة العراقيين في الحديث أقل مما هو لدى الحجازيين.

3 ـ التشدد في قبول المرويات لكثرة الوضع في الحديث في العراق:

ذكر بعض الباحثين أن البيئة العراقية كانت تعج بالفرق العقائدية والسياسية كالشيعة والخوارج وكان هذا سببا في انتشار الوضع في الحديث هناك.

ولكن الملاحظ أن هذا الأخير قد أثر في القطرين العراقي والحجازي. ولكن تأثير هذه المسببات على الوضع في الحديث لم يكن واضحا إلا في أواخر عهد التابعين، أي أنه لم يكن موجودا في المرحلة المبكرة.

وعلى فرض وجوده فالرحلات العلمية بين القطرين كما قد تقرر سابقا أدت إلى تمييز هذه المرويات.

وإذا كان علماء العراق قد اهتموا بنقد المرويات فإن الأمر نفسه قد حدث في الحجاز.

وما ينقل عن الشروط القاسية في قبول الحديث، هذه الدعوى تَخْلِطُ بين العصور، والذين يقولون بها لا يدركون أن هذه الشروط التي استنبطها علماء الأصول من الحنفية استقراء لطريقة شيوخهم في قبول الآثار، جاءت متأخرة جدا عن عصر التابعين.

أما بعد هذا العصر فإننا نجد مالكا من علماء المدينة يشترط لقبول بعض المرويات بعض القيود منها أن لا يخالف عمل أهل المدينة، مما جعل الشافعي يناقشه في ذلك لأنه يعارض الحديث بالعمل.

إذا فعصر التابعين لم يشهد هذه التطورات، وإن كان هناك وضع في الحديث فهو لا يزال في بدايته، ولم يصل إلى الدرجة التي تجعله يؤثر على الحركة الفقهية سواء في العراق أو الحجاز.

---

(1) ينظر: محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ج1، ص265.

(2) ولي الله الدهلوي، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، ص55.

5. الأخذ بالفقه الافتراضيّ والتقديريّ

يرى محمد شلبي أن الرأي كان واقعيا في أول الأمر، ثم تحول إلى الفرض والتقدير لما وضعوا القواعد والضوابط ليفرعوا عليها، فما وقع من الوقائع أعطوه حكمه، وما لم يقع فرضوه وأعطوه من الأحكام ما يتفق مع هذه الضوابط[1].

وكان من الممكن أن نقبل هذا الرأي لو أن الباحث لم يربطه بعصر التابعين، ولم يجعله أحد العوامل الأساسية المبررة للتفريق بين منهج الحجازيين والعراقيين في عصر التابعين.

إن القواعد الأصولية وضوابط الاجتهاد على الرغم من وجودها في عصر التابعين من خلال مناقشات العلماء في هذا العصر، إلا أنها لم تُحَدَّدْ بشكل يسمح باستخدامها بشكل منضبط إلا في عصر الأئمة المجتهدين، ويتمثل هذا في ما كتبه الشافعي في كتابه (الرسالة).

إذا كل من المدرستين اتجهتا إلى الواقع ولم يكن لها اتجاه إلى فرض المسائل قبل وقوعها. أما إذا كان المقصود بالفرض ما تنطوي عليه أسئلة المستفيدين فإن علماء الحجاز قد كان لهم نصيب في ذلك، وكانوا يضيقون بها ذرعا أحيانا، كما حدث للقاسم بن محمد من أحد السائلين فيما ذكره الدهلوي: قال القاسم:" إنكم تسألون عن أشياء ما كنا نسأل عنها وتنقرون عن أشياء ما كنا ننقر عنها وتسألون عن أشياء ما أدري ما هي، ولو علمناها ما حل لنا أن نكتمها "[2].

وبالتالي فإن هذا السبب لا يصلح أن يكون مبررا للفصل بين منهج كل من المدرستين.

5ـ تأثير البيئة على المدرستين، والحاجة إلى الاجتهاد فيما لا نص فيه:

ذهب بعض الباحثين إلا أن الحجاز ذو طبيعة بدائية مقارنة مع البيئة العراقية المتحضرة التي تتطلب مزيد اجتهاد للمسائل المستجدة فيها، إلا أننا نرى أن ذلك لا تأثير له بأي شكل من الأشكال على المنهج الاجتهادي لكلتا المدرستين وذلك لأمور:

أ ـ صيرورة الحجاز من أهم المراكز الحضارية في العهد الأموي بعد انتقال الخلافة من المدينة إلى الشام.

مما ادى إلى انفتاح هذه البيئة على البيئات الأخرى في مناطق الدولة الإسلامية المختلفة.

ب ـ لقد أصبحت الحجاز مأوى الفقهاء ومجمع العلماء ومهد السنة ودار الفقه، وإذا كان الأمر كذلك ألا يتبادل العلماء البحث في القضايا المستجدة سواء كانوا من الحجاز أو من العراق، علما بأن الرحلات العلمية قد قرّبت المسافات.

ج ـ أن القضايا المستجدة في الأقطار المختلفة كانت تصل إلى الحجاز لأنها كانت مقصدا لكثير من العلماء وطلبة العلم.

(1) محمد مصطفى شلبي، المدخل في الفقه الإسلامي، ص128.

(2) ولي الله الدهلوي، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، ص27.

لذلك فإننا لم نجد فيما ساقه الباحثون حول الظروف البيئية ما يساعد على ظهور اتجاهين مختلفين في المنهج الاجتهادي[1].

6ـ القول بالتعليل والأخذ بالرأي والموقف منهما:

إن جلّ الباحثين الذين يذهبون إلى أن فقهاء التابعين قد انقسموا في طرائقهم ومناهجهم الفقهية إلى اتجاهين: اتجاه (أهل الحديث) في الحجاز، و(أهل الرأي) في العراق، وأساس هذا التفريق الأخذ بتعليل الأحكام والقول بالرأي ويجعلون أهل الحجاز نَصِّيِّينَ يتوقفون عند النصوص وأهل العراق يأخذون بالرأي.

والعبارة المشهورة التي يتناقلها جلهم هي: أنّ (أهل الحديث) من علماء الحجاز يقفون في فتاويهم عند النصوص، ولا يبحثون في عللها، ولا يرون أن هناك رابطا يجمع بين النصوص، ولا يأخذون بالرأي إلا عند الضرورة القصوى، وعلى العكس من ذلك يرون أنّ (أهل الرأي) من فقهاء العراق يذهبون إلى معقوليّة الشريعة وتعليل أحكامها، فهم لا يرون ضَيْرًا في الاجتهاد بالرأي.

وهذا صرح به غير واحد ممن كتب في تاريخ التشريع الإسلاميّ منهم محمد الخضريّ بك، وفي هذا الكلام نظر[2].

السؤال الذي يُطرح في هذا المجال هو هل يصحّ إطلاق هذا الحكم على جميع الفقهاء من المدرستين؟ أو بشكل أدقّ هل يمكن أن نطلق هذا الحكم على الأكثريّة من فقهاء (أهل الحجاز) أو أن الأكثريّة من فقهاء (أهل العراق) هم كذلك؟.

ففي الواقع وبالنظر إلى الأدلة المتواجدة لدينا من المصادر لا تؤيد هذا الحكم، بل نستطيع القول أن هذه الأدلة تثبت أنه لا فرق بين المدرستين في الأخذ بالنصوص أو القول بالتعليل والاجتهاد بالرأي.

وللتعليل على ذلك لابد من سَوْقِ الأدلة الشاهدة من المدرستين.

وقبل أن نستعرض بعض الأمثلة التي تؤيد أن الاتجاه للتعليل كان قديما لدى المدرسة المدنية، نريد أن نناقش ذلك الحوار الذي تورده بعض المصادر عن إمام هذه المدرسة سعيد بن المسيب والذي اعتبره الباحثون دليلا على أن المدرسة المدنية لا تأخذ بالتعليل.

وهذه المحاورة وقعت بن ربيعة بن عبد الرحمان وشيخه سعيد بن المسيب، فقد جاء في موطأ مالك أن ربيعة قال: "سألت سعيد بن المسيب: كَم في إصبع المرأة. فقال: عشرة من الإبل. فقلت له: فكم في إصبعين؟ قال: عشرون من الإبل، فقلت له: فكم في ثلاثة؟ قال: ثلاثون من الإبل، فقلت: فكم في أربع؟

(1) ينظر: حميدان بن عبد الله بن محمد الحميدان، المدارس الفقهية في عصر التابعين «أهل الحديث» و«أهل الرأي»: قراءة نقدية في مراجع تاريخ الفقه الإسلاميّ الحديثة، ص 89-102. و109-114.

(2) ينظر: محمد الخضريّ بك، تاريخ التشريع الإسلاميّ، ص 143-144.

قال: عشرون من الإبل، فقلت له: أحين عَظُم جرحها واشتدت مصيبتها نقص عُقُلُهَا، قال سعيد: أعراقيٌّ أنت؟ قلت: بل عالم متثبّت أو جاهل متعلم، فقال: هي السنة يا ابن أخي".

يُكَرَّرُ هذا الحوار وينقل في كتب تاريخ التشريع على أنه يمثل منهج (أهل الحديث) ويورد هذا الجواب عن سعيد وكأنه لم يفتِ في أي مسألة إلا هذه، مع أنّ كُتُبَ علم الخلاف طافحةٌ بآراء أهل المدينة وخاصة سعيد بن المسيب.

ثم ما وجه الدلالة في هذه القصة؟ أين الدليل الذي أخذ به سعيد؟ وأين الرأي المخالف له الذي هو لأهل العراق وهو مبنيٌّ على التعليل؟.

ليس في هذه القضية نص عن الرسولﷺ[1].

وقد بين الطحاوي الحنفي أن قول سعيد: (هي السنة يا ابن أخي) يراد بها سنة السلف لا سنة الرسول ﷺ.

والمسألة يتجاذبها قولان، قول زيد بن ثابت وهو ما أخذ به تلميذه سعيد بن المسيب، وقول آخر لعبد الله بن مسعود والذي أخذ به تلاميذه من مجتهدي العراق.

أي دليل في هذا الاستشهاد على أن المدرسة المدنية لا تُحَكِّمُ العلل والمقاصد؟

ويلاحظ أن بعض الكاتبين في تاريخ الفقه استنتجوا ذلك من كلام سعيد عندما قال لربيعة: (أعراقيٌّ أنت؟) واستنبطوا بعد ذلك أن المدرسة الحجازية لا تحكّم العلل بينما تعتمدها المدرسة العراقية.

ولكن بعض الباحثين المحْدَثين بعد تحقيقه لهذه القضية وصل إلى النتيجة الآتية:

إن اتهام سعيد لربيعة (بالعراقيّة) مع اهتمام ربيعة بدفع التهمة عنه يجعلنا نستنتج أن التهمة التي يُرمى بها أهل العراق لم تكن الرأي الفقهي وتوظيفه، لأنّ كلًّا من ربيعة وسعيد يكثران من الرأي فليس من العقل أن ينكرا على غيرهما ما يعملان به ويوظّفانه.

ثم يضيف: وإنما ينكران تقديم الرأي على النص في بعض المسائل وكذا هما ينكران الآراء الغالية المتعلّقة بالعقيدة التي تبنتها الفرق الدينية والسياسية المختلفة.

وهذا يعززه ما ذكره الحجويّ الفاسيّ أن أهل الحجاز يذمون أهل العراق بظهور البدع الاعتقادية فيهم.

وفي الوقت نفسه لا أتفق مع الباحث في أن سعيدا وربيعة يريدان القول بأن العراقيين كانوا يقدمون الرأي على النص، لا لأنهم لا يفعلون ذلك أحيانا، ولكن لأن سعيدا وأصحابه من مجتهدي المدينة قد

(1) استدل من قال بأن دية أصابع المرأة مثل دية الرجل إلى أن تبلغ ثُلُثَ الدّية، ثم تعود ديتها إلى النصف من دية الرجل بحديث عن الرسول ﷺ: (دية الرجل كدية المرأة حتى يبلغ ثلثها فتكون على النصف من الرجل) أخرجه النسائيّ، لكن اختلف في هذا الحديث فهناك من يصححه ويأخذ به، وهناك من يضعفه ولا يأخذ به، محمد بن حمود الوائلي، بغية المقتصد شرح بداية المجتهد، ج15، ص 9544.

وقعوا في الشيء نفسه، وفي النهاية يعود الأمر إلى اجتهاد الفقيه تجاه مسألة معيّنة، وهل يجريها على ظاهر النص.

أم لا؟.

لكنه اجتهادٌ من الفقيه تجاه مسألة بعينها في وقت معين نظرا لمقصد الشريعة العامّ.

كما أن علماء العراق أنكروا المقالات الاعتقادية المبتدعة (الآراء المبتدعة) التي ظهرت في الكوفة خاصة كبير هذه المدرسة إبراهيم بن يزيد النخعيّ.

بما أن المسألة المختلف فيها بين سعيد بن المسيب وفقهاء العراق ليس فيها نص صحيحٌ صريحٌ في دلالته على الحكم إذ هي مبنية على الاجتهاد بالرأي.

إن سعيد بن المسيب الذي تعتبره المصادر المعاصرة فقيهًا أثريًا يفتي الناس بما يعلمه من الأحاديث والآثار، كان يفتيهم باجتهاده ورأيه أحيانًا، وقيل عنه أنه فقيه في الرأي، وقال عنه أحد تلاميذه: «أدركت الناس يهابون الكتب، ولو كنّا نكتب لكتبنا من علم سعيد ورأيه شيئًا كثيرًا».

ومنه نستنتج أن سعيدًا كان يجمع بين الأخذ بالآثار والاجتهاد بالرأي فيما لا نص صريحا فيه.

ولذلك كان يلقب بالجريء، ولا يوصف العالم بهذا الوصف إلا إذا كان له جرأة على الاجتهاد بالرأي، فيما لا نص فيه.

بل الأمر أبلغ من ذلك فقد ورد أن سعيدًا اجتهد في وجود النص فيما يتعلق بمسألة التّسعير.

عن أنس بن مالك قال: «قال الناس يا رسول الله غلا السعر فسعِّر لنا»، فقال رسول اللهﷺ: «إن الله هو المسعِّر القابض الباسط الرازق، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم أو مال».

فرسول اللهﷺ جعل التسعير على الناس مظلمة.

ولكن سعيد بن المسيب اجتهد في أن الإمام يجوز له أن يسعِّر إذا رأى مصلحة الجماعة في ذلك!

فسعيد بن المسيب نظر في علّة الحديث فرآها قد تغيرت ففي عصر رسول اللهﷺ كان كبار الصحابة أصحاب أموال وكانوا هم القائمين على تجهيز الجيوش وإنقاذ الناس من المجاعات والأزمات، لكن العصر بعد ذلك تغير بحيث فُرِض على الحكام والأمراء أن يسعّروا على الناس لكي لا يتجاوز التجار حدود الأسعار المعتدلة في الأسواق فيتضرر الناس من ذلك، وفي ذلك الحفاظ على مصلحة الأمّة.

وفي الوقت نفسه نرى فقهاء العراق يقولون بهذا النص ولا يتجاوزون ظاهره، ولا يرون جواز التسعير، فقد ورد في حاشية كتاب الآثار لأبي يوسف القاضي بعد سوقه للحديث الآنف ذكره: « قال محمد: وبهذا نأخذ، لا ينبغي أن يسعّر على المسلمين فيقال لهم بيعوا كذا وكذا ويُجْبَروا على ذلك، وهو قول أبي حنيفة والعامّة من فقهائها».

هل نقول في هذه الحالة أنّ الحجازيّين أخذو بالرأي والتعليل والعراقيين توقفوا عند ظاهر النص؟

طبعًا لا.

إن هذا المثال يمثل سببا لعدم الموافقة على اعتبار علماء الحجاز في عصر التابعين نصّيّين ولا يتطلّعون إلى العلل، ولم يكن سعيد وحده هو من أعمل رأيه في هذا النص بن شاركه ثلّةٌ من فقهاء المدينة كالقاسم بن محمد، وسالم بن عبد الله بن عمر، ولا نريد الإطالة في ذكر الأمثلة.

وقد أعطى الحجويّ الفاسيّ تصويرا دقيقا لموقف علماء العراق حينما وضّح أنه في مسائل كثيرة يُظَنّ بأهل العراق أنهم حكّموا الرأي والنظر فيها وردّوا النص، وحاشاهم مِن تعمُّد ذلك، وإنما سبب ذلك عدم وصول النص الصحيح فيها، أو وصل ولكن ظهر لهم قادحٌ فيه، أو عارضه حديث آخرٌ فقدّموه[1].

وهذا الموقف كما هو ظاهر يكون من فقهاء العراق، ويكون من علماء الحجاز كذلك، ومنه نخْلصُ في مناقشتنا لهذا السبب أن القول بالرأي والتعليل يأخذ به كلٌّ من المدرستين (الحجازية والعراقية)، لأنهما كانا يُجريان النصوص على ظاهرها أحيانا، ويحكِّمون الرأي والتعليل عند عدم وجود النصوص أحيانا أخرى، وبالتالي فإن الموقف من الرأي والتعليل لا يصلح برأينا أن يكون سببا للرأي القائل بوجود اتجاهين مختلفين في عصر التابعين[2].

5. تميّز بعض الأئمة من حيث العمل بالمقاصد وتوضيح بعض الأصول والقواعد المذهبية وآثار ذلك في فقه المعاملات:

1.5. تميّزبعض الأئمة من حيث العمل بالمقاصد وتوضيح بعض القواعد والأصول المذهبية:

يقرر ابن تيمية في رسالة "فضائل الأئمة الأربعة" أن الأئمة يتمايزون في قضية التعليل والتقصيد، ففي مجال أصول الدين وكلياته مالك بن أنس أضبط لمقاصد الشريعة وحِكَمها سواءٌ تعلق ذلك بباب المعاملات أو باب السياسة الشرعية أو غيرها، وفي مجال أصول الفقه فالشافعيّ أتبع للأحاديث المفصّلة لا يخالف حديثا صحّ عنده مطلقا، وهذان الإمامان أقرب من الكوفيين في هذين المجالين (أصول الدين وأصول الفقه)، لأن الكوفيين أكثر مخالفة للنصوص من غيرهم.

والإمام أحمد وافق كلّاً من مالك والشافعيّ في الجملة، فوافق الأول فيما يتعلق برعاية النيات والمقاصد الشرعية، ووافق الثاني في ضبط النصوص واتباعها.

وأصول أحمد توافق مالكا في الجملة، لكن قد يوجد بعض التفصيل في كلام مالك مما لا يوجد في كلام أحمد.

(1) ينظر: الحجويّ الفاسيّ، الفكر السامي، ج1، ص 268.

(2) ينظر: حميدان بن عبد الله بن محمد الحميدان، المدارس الفقهية في عصر التابعين «أهل الحديث» و«أهل الرأي»: قراءة نقدية في مراجع تاريخ الفقه الإسلاميّ الحديثة، ص 102-109.

والشافعيّ تعلّم من تلميذه أحمد الأصول المفردة (أي المفصّلة) وهي الأحاديث الصحيحة التي تدل على مسائل الفقه، والإمام أحمد تعلم من شيخه الشافعيّ أصول الفقه الإجمالية[1].

فإذا تبين هذا علمنا أن أبا حنيفة النعمان ومالك بن أنس وأحمد بن حنبل أقرب إلى الأخذ بالتعليل والتقصيد من الشافعيّ وداوود الظاهريّ ومن تبعه كابن حزم الأندلسيّ.

لقد ذكر بعض الباحثين المعاصرين أن علماء الفقه الإسلاميّ ومجتهديه في العصور الأولى لم يهملوا جانب التقعيد، بل كان مستندهم في الاستنباط في الغالب هو القواعد العامة.

فبعد أن يجمع الواحد منهم النصوص الواردة في نوع من الأحكام، ينظر في ناسخها ومنسوخها ومطلقها ومقيّدها وعامها وخاصها ثم يخلص بعد ذلك إلى قاعدة عامة، يصلح بعد ذلك إلى تطبيقها على أغلب الجزئيات، حتى أن أبا حنيفة كان يحكم هذه القواعد فيما يروى له من الأحاديث.

وقد يعدل أحدهم عن تطبيق هذه القواعد إلى قاعدة أخرى، لأنه يرى أن تطبيقها يؤدي إلى حرج ومشقة ومن هنا ظهرت قاعدة الاستحسان التي عمل بها الحنفية والمالكية كثيرا، وقاعدة رفع الحرج ودفع الحاجة عند غيرهم.

وقد ورد في كلام الفقهاء (هذا على وفق القياس)، و(هذا على خلاف القياس) بمعنى القاعدة والأصل[2].

والقواعد في الفقه الإسلاميّ على قسمين: قواعدٌ أصوليّة، تستخدم كآلة لاستنباط الأحكام الشرعيّة.

وقواعد فقهية موجزة أغلبية يندرج تحتها مالا يحصى من الفروع الفقهية.

وعلى حدّ تعبير القرافيّ في مقدمة كتابه "الفروق" أن الشريعة العظيمة مشتملة على أصول وفروع، وأصولها بدورها مقسمة إلى قسمين كذلك: قواعد خاصة بأصول الفقه وغالبها مأخوذ من الألفاظ العربية وما ينشأ عنها من عموم وخصوص ونسخ وترجيح ووجوب ونهي وما إليه، وقسم ثانٍ متمثلٌ في القواعد الفقهية فهي قواعد أغلبية تحقق حِكم الشريعة ومقاصدها، ويدخل تحتها كثيرٌ من الفروع الفقهية، وبمعرفتها وضبطها يعظم شرف الفقيه وقدره وكذا المفتي[3].

وهذا اعترافٌ من الشهاب القرافيّ ﷺ بأن ضبط القواعد الفقهية يجعل العالم والفقيه يتحكّم في جزئيات الفقه.

وأول من قّعد هذه القواعد ــ فيما نعلم ــ أبو الطّاهر الدّباس جمعها في سبعة عشرة قاعدة، هذا في أوائل القرن الرابع.

(1) ينظر: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحرانيّ، فضائل الأئمة الأربعة، ص10-13.

(2) ينظر: محمد الروكي، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، ص131.

(3) ينظر: شهاب الدين القرافيّ، الفروق، ص 5-6.

وأخذها عنه أبو الحسن الكرخيّ وزاد عليها، وضمنها رسالته في الأصول، ثم جاء نجم عمر النسفيّ، فذكر تسعة وتسعين قاعدة ومثّل لها وذكر شواهدها.

ثم جاء الدّبوسيُّ أبو زيد وألف كتابه تأسيس النظر، مضمّنا إيّاه عددا من القواعد.

وليست هذه هي المحاولات الوحيدة فعز الدين بن عبد السلام الشافعيّ شيخ الشهاب القرافيّ المالكيّ (المتوفى سنة 660ه) ألف كتابه (قواعد الأحكام في مصالح الأنام).

ثم جاء بعدهما عبد الرحمان بن رجب الحنبليّ (المتوفة 795ه) فألف كتابه (تقرير القواعد وتحرير الفوائد) المعروف بقواعد ابن رجب.

ثم يأتي بعد ذلك من يؤلف في القواعد الفقهية بعنوان (الأشباه والنظائر) من طرف الفقهين الشافعيّين تاج الدين السبكيّ والجلال السيوطيّ.

وكذا زين العابدين بن نجيم المصريّ في القرن العاشر.

ثم جاء أصحاب مجلة الأحكام العدليّة في عصر الدولة العثمانيّة وهم من فقهاء الحنفيّة[1].

وليعلم أن بعضا من هذه القواعد المذهبيّة تُوُصِّلَ إليها سَيْرًا وَفْقَ منهج الاستقراء والتّتّبع لا لكل الفروع الفقهية بل لكثير منها.

وكذلك نجد أن إمام المذهب لم ينصّ عليها صراحةً، كما عند الحنفية مثلاً، فبعضها لا تصحّ به روايةٌ عن أبي حنيفة ولا على عن صاحبيه الكبيرين، وإنما استخرجها بالاستقراء البزدويّ ونظرائُهُ.

وعلى هذه الطريقة وهذا المنهج أخذ القرافيّ، وعياض، والمقّريّ، والونشريسيّ، والزّقاق هذه القواعد وألحقها بالمذهب المالكيّ.

وكذا في مذهب الشافعية والحنابلة ألف أصحابها في بيان القواعد التي ترجع إليها كثيرٌ من الفروع في المذهب لا كلّها، استنباطا من عمل إمام المذهب وأصحابه لا نصًّا منه، بل أكثر من ذلك فقد يجتهدون في استنباط عِلَلٍ لم ينصّ عليها صاحب المذهب ولا أصحابه الأوائل، حتى يفتحوا بابا للتخريج على مذهب الإمام[2].

ويرى بعض الباحثين المعاصرين أن كتاب العزّ بن عبد السلام في قواعد الأحكام وكتاب الشهاب القرافيّ، وكتاب القواعد لابن رجب تشتمل على ضوابط وتقسيمات في فروعٍ وموضوعات فقهية، وهي تختلف كثيرًا عن القواعد الفقهية الكبرى المعروفة والتي نعنيها[3]: (مثل القواعد العامة المتّفق عليها وهي: الأمور بمقاصدها، والضّرر يزال، والمشقة تجلب التيسير، واليقين لا يرتفع بالشك، والعادة محكّمة)[4].

(1) ينظر: محمد مصطفى شلبيّ، المدخل في الفقه الإسلاميّ، ص 323-327.

(2) ينظر: الحجويّ الفاسيّ، الفكر السامي، مرجع سابق، ج1، ص 295.

(3) ينظر: محمد سلام مدكور، المدخل للفقه الإسلاميّ، ص186.

(4) محمد الأمين الشنقيطيّ، نثر الورود شرح مراقي السعود، ج2، ص 579-581.

2.5. آثاربعض الأصول والقواعد المذهبية في (فقه المعاملات)، وعلاقة ذلك بالحكم والمقاصد:

ذهب بعض فقهاء الرأي إلى عدم الأخذ ببعض النصوص التي هي من قبيل أخبار الآحاد لأنها تخالف القياس (القياس هنا بمعنى القاعدة الفقهية المذهبية)[1]، وهذه القواعد تشتمل على أسرار الشريعة وحِكَمِهَا ومقاصدها كما نصّ عليه الشهاب القرافيّ المالكيّ سابقا، ونص عليه الشيخ يعقوب الباحسين من المعاصرين[2].

وقد أحصى بعض الباحثين المعاصرين نقلا عن الإمام ابن القيم أن أخطاء أهل الرأي خمسة منها: اعتقادهم في كثير من الأحكام الشرعية أنها على خلاف الميزان والقياس، والميزان: هو العدل، فظنوا أن العدل خلاف ما جاءت به من هذه الأحكام.

وقد بين الإمام ابن القيم بطلان ما ذهبوا في مبحث طويل، نقل فيه عن شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية فصلا كبيرا، ضرب فيه من الأمثلة التي قال أهل القياس: إنها مخالفة للقياس، وقد ناقشهم فيها، وبين أنها موافقة للقياس.

ومما ظنوه مخالفا للقياس: المضاربة، والمساقاة، والمزارعة، لأنها عندهم من جنس الإجارة، لأنها عملٌ بِعِوَضٍ، والإجارة يشترط فيها العلم بالعوضِ والمعوّض، فلما رأو العمل والربح في هذه العقود غير معلومين، قالوا: هي على خلاف القياس، وبين أنهم غلطوا في هذا؛ فإن هذه العقود من جنس المشاركات لا من جنس المعاوضات المحضة، التي يشترط فيها العلم بالعوض والمعوّض، والمشاركات جنس غير جنس المعاوضات، وإن كان فيها شوب المعاوضة.

ومما رأو مخالفته للقياس وناقشهم فيه: الحوالة، والقرض، والسّلم، ومكاتبة العبد، والإجارة، وغير ذلك مما أطال فيه القول[3].

وسأمثل لذلك بمسائل فقهية عديدة مما قيل فيها أنها مخالفة للقياس مبيّناً أنها موافقة له تماما، بل ويترتب عليها حكم ومقاصد كثيرة.

مذاهب الفقهاء في بيع المصرّاة:

التصرية حقن اللبن في الثدي أياما حتى يوهم ذلك أن الحيوان ذو لبن غزير، وهي عيب عند مالك في مشهور قوله، والليث، والشافعي، وأبي ثور، وأبي يوسف، وابن أبي ليلى في إحدى الروايتين عنه، وفقهاء أصحاب الحديث، ودليلهم حديث المصراة المشهور، لأنه أثبت للمشتري الخيار بالرد مع التصرية، وذلك دال على كونه عيبا مؤثرا، وهو تدليس كذلك، فأشبه التدليس بسائر العيوب.

(1) حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع، ج2، ص 138، ومحمد الأمين الشقيطي، نثر الورود شرح مراقي السعود، ج2، ص411.

(2) يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، المفصل في القواعد الفقهية، ص39.

(3) عمر سليمان الأشقر، المدخل إلى دراسة المدارس والمذاهب الفقهية، ص 23-24.

- وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أن التصرية ليست عيبا، ودليلهم الاتفاق على أن الانسان إذا اشترى شاة فخرج لبنها قليلا أن ذلك ليس بعيب، وقرروا أن حديث المصراة مخالف للأصول من وجوه:
- أنه معارض لحديث: « الخراج بالضمان » وهو أصل متفق عليه.
- فيه معارضة منع بيع طعام بطعام نسيئة، وذلك لا يجوز باتفاق.
- الأصل في المتلفات إما القيم وإما المِثل.
- بيع الطعام المجهول، (أي الجزاف) بالمكيل المعلوم، لأن اللبن الذي دلس به البائع يقل ويكثر، والعوض محدود.

الراجح: رجح ابن رشد الحفيد في البداية قول الجمهور موضحا أن الواجب أن يستثنى من هذه الأصول كلها لموضع صحة الحديث[1].

وبين الشاه ولي الله الدهلوي بعد أن ذكر حديث التصرية شبهه بخيار المجلس أو الشرط لأن عقد البيع كأنه مشروط بغزارة اللبن لم يجعل من باب الضمان بالخراج، ثم لما كان قدر اللبن وقيمته بعد إهلاكه وإتلافه متعذر المعرفة جدا لا سيما عند تشاكس الشركاء وفي مثل البدو وجب أن يضرب له حد معتدل بحسب المظنة الغالبية يقطع به الخلاف، ولبن الإبل فيه نتن ويوجد رخيصا، ولبن الغنم طيب، ويوجد غاليا، فجعل حكمها واحدا، فتعين أن يكون صاعا من أدنى جنس يقتاتون به كالتمر في الحجاز والشعير والذرة في الهند، لا من الحنطة والأرز فإنهما أغلى الأقوات وأعلاها، واعتذر بعض من لم يوفق للعمل بهذا الحديث بضرب قاعدة من عند نفسه وهي: كل حديث لا يرويه إلا غير فقيه إذا انسد باب الرأي فيه يترك العمل به، وهذه القاعدة على ما فيها لا تنطبق على صورتنا هذه لأنه أخرجه البخاري عن ابن مسعود، ولأنه بمنزلة سائر المقادير الشرعية يدرك العقل حسن تقدير ما فيه، ولا يستقل بمعرفة حكمة هذا القدر خاصة اللهم إلا عقول الراسخين في العلم[2].

وقد جعل بعض المعاصرين هذا الحديث من قبيل تقديم النص على المقصد الخاص مراعاة لمقصد آخر أولى وأهم منه[3].

ومما قيل فيه: إنه على خلاف القياس (أبو حنيفة وأصحابه) حديث المُصرّاة، وهو قوله ﷺ: «لا تُصَرُّوا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النّظرين بعد أن يحلبها، إن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر» متفق عليه.

(1) ينظر: محمد بن حمود الوائلي، بغية المقتصد شرح بداية المجتهد، ج12، ص7182 . 7196. ومصطفى سعيد الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، ص419. 421.

(2) ينظر: شاه ولي الله بن عبد الرحيم الدهلوي، حجة الله البالغة، ج2، ص 295. 296.

(3) ينظر: أحمد عبد المجيد مكي، مقاصد الشريعة وأثرها في الاجتهاد وترجيح الأحكام، ص240. 242.

قالوا: وهو يخالف القياس من وجوه: منها أنه تضمَّن ردَّ البيع بلا عيب ولا خُلْفٍ في صفة، ومنها أن « الخراج بالضمان »؛ فاللّبن الذي يحدث عند المشتري غير مضمون عليه وقد ضمَّنه إيّاه، ومنها أن اللّبن من ذوات الأمثال وقد ضمَّنه إيّاه بغير مثله، ومنها أنه إذا انتقل من التضمين بالمثل فإنما ينتقل إلى القيمة والتمر لا قيمة ولا مثل، ومنها أن المال المضمون إنما يضمن بِقَدَرِهِ في القلّة والكثرة، وقد قُدِّر ههنا الضمان بصاعٍ.

قال أنصار الحديث: كل ما ذكرتموه خطأٌ، والحديث موافق لأصول الشريعة وقواعدها، ولو خالفها لكان أصلاً بنفسه، كما أن غيره أصلٌ بنفسه، وأصول الشرع لا يُضرب بعضها ببعضٍ، كما نهى رسول الله ﷺ عن أن يُضرب كتاب الله بعضه ببعض، بل يجب اتّباعها كلّها، ويُقر كلٌّ منها على أصله وموضعه، فإنها كلُّها من عند الله الذي أتقن شرعه وخَلْقَهُ، وما عدا هذا فهو الخطأ الصريح.

فاسمعوا الآن هدم الأصول الفاسدة التي يعترض بها على النّصوص الصحيحة: أما قولكم: (إنه تضمّن الرد من غير عيب ولا فوات صفة) فأين في أصول الشريعة المتلقّاة عن صاحب الشرع ما يدلّ على انحصار الرّدّ بهاذين الأمرين؟

وتكفينا هذه المطالبة، ولن تجدوا إلى إقامة الدليل على الحصر سبيلا؛ ثم نقول: بل أصول الشريعة توجب الرد بغير ما ذكرتم، وهو الرد بالتدليس والغشّ، فإنه هو والخلف في الصفة من باب واحد، بل الرد بالتدليس أولى من الرد بالعيب، فإن البائع يُظهر صفة المبيع تارة بقوله وتارة بفعله، فإذا أظهر للمشتري أنه على صفة فبان بخلافها كان قد غشّه ودلس عليه، فكان له الخيار بين الإمساك والفسخ، ولو لم تأت الشريعة بذلك لكان هو محض القياس وموجب العدل، فإن المشتري إنما بذل ماله في المبيع بناءً على الصفة التي أظهرها له البائع، ولو علم أنه على خلافها لم يبذل له فيها ما بذل، فإلزامه للمبيع مع التدليس والغش من أعظم الظلم الذي تتنزه الشريعة عنه، وقد أثبت النبي ﷺ الخيار للرّكبان إذا تُلُقُّوا واشْتُرِيَ منهم قبل أن يهبطوا السوق ويعلموا السعر، وليس ههنا عيبٌ ولا خلف في صفة، ولكن فيه نوع تدليس وغشٍ.

وأما قولكم: (الخراج بالضمان) فهذا الحديث وإن كان قد روي فحديث المُصرّاة أصح منه باتفاق أهل الحديث قاطبة، فكيف يُعارض به مع أنه لا تعارض بينهما بحمد الله؟ فإن الخراج اسمٌ للغلّةِ مثل كسب العبد وأجرة الدابة ونحو ذلك، وأما الولد واللبن فلا يسمى خراجاً، وغاية ما في الباب قياسه عليه بجامع كونهما من الفوائد، وهو من أفسد القياس؛ فإن الكسب الحادث والغلّة لم يكن موجوداً حال البيع، وإنما حدث بعد القبض، وأما اللبن ههنا فإنه كان موجوداً حال العقد، فهو جزء من المعقود عليه، والشارع لم يجعل الصّاع عوضاً عن اللبن الحادث، وإنما هو عوض عن اللبن الموجود وقت العقد في الضّرع، فضمانه هو محض العدل والقياس.

وأما تضمينه بغير جنسه ففي غاية العدل؛ فإنه لا يمكن تضمينه بمثله ألبتّة، فإن اللبن في الضّرع محفوظٌ غير معرّض للفساد، فإذا حُلب صار عرضة لحمضه وفساده، فلو ضُمّن اللبن الذي كان في الضّرع بلبنٍ محلوبٍ في الإناء كان ظلما تتنزه الشريعة عنه.

وأيضاً فإن اللبن الحادث بعد العقد اختلط باللّبن الموجود وقت العقد، فلم يُعرف مقداره حتى يوجب نظيره على المشتري، وقد يكون أقل منه أو أكثر فيفضي إلى الرّبا؛ لأن أقل الأقسام أن تُجهل المساواة.

وأيضاً فلو وكّلناه إلى تقديرهما أو تقدير أحدهما لكثر النّزاع والخصام بينهما، ففصل الشارع الحكيمﷺ النزاع وقدّره بحدّ لا يتعدّيانه قطعاً للخصومة وفصلاً للمنازعة، وكان تقديره بالتمر أقرب الأشياء إلى اللبن، فإنه قوت أهل المدينة كما كان اللبن قوتا لهم، وهو مكيل كما أن اللبن مكيل؛ فكلاهما مطعوم مقتات مكيلٌ، وأيضا فكلاهما يقتات به بلا صنعة ولا علاج، بخلاف الحِنطة والشعير والأرز، فالتمر أقرب الأجناس التي كانوا يقتاتون بها إلى اللبن.

فإن قيل: فأنتم توجبون صاع التمر في كل مكان، سواء كان قوتا لهم أو لم يكن.

قيل: هذا في مسائل النزاع وموارد الاجتهاد، فمن الناس من يوجب ذلك، ومنهم من يوجب في كل بلد صاعا من قوتهم، ونظير هذا تعيينهﷺ الأصناف الخمسة في زكاة الفطر وأن كلّ أهل بلد يخرجون من قوتهم مقدار الصاع، وهذا أرجح وأقرب إلى قواعد الشرع، وإلا فكيف يُكَلَّفُ مَنْ قُوتُهُمْ السمك مثلا أو الأرز الدخن إلى التمر، وليس هذا بأول تخصيص قام الدليل عليه، وبالله التوفيق[1].

مذاهب الفقهاء في المساقاة:

- ذهب جمهور العلماء إلى جوازها ومنهم مالك والشافعي والثوري وأبو يوسف ومحمد بن الحسن صاحبا أبي حنيفة وأحمد وداوود، ودليلهم حديث ابن عمر الذي خرَّجه البخاري ومسلم: « أن رسول اللهﷺ دفع إلى يهود خيبر نخل خيبر وأرضها على أن يعملوها من أموالهم ولرسول اللهﷺ شطر ثمرها ».

وفي بعض رواياته في الصحيحين أيضا: « أنه ساقاهم على نصف ما تخرجه الأرض والثمرة ».

- وذهب أبو حنيفة إلى أنها لا تجوز أصلا، لمخالفة هذا الأثر للأصول لأنه بيع ما لم يُخْلَقْ، مع أنه حكم مع اليهود.

الراجح: يميل ابن رشد الحفيد إلى صحة المساقاة.

(1) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج3، ص 202 وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج20، ص 556-558.

ومن مقاصد تشريعها الخروج من العسر وعموم البلوى اللذين هما من أسباب المشقة، وكذا شرعت بناء على الحاجة[1].

مذاهب الفقهاء في المزارعة:

- ذهب مالك وأحمد وصاحبا أبي حنيفة (أبو يوسف ومحمد) وداوود الظاهري، وهو رأي الجمهور، ودليلهم أن النبي ﷺ عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج من ثمر أو زرع وهذا حديث رواه أحمد والأئمة الستة عن ابن عمر، ولأنها عقد شركة بين المال والعمل، فتجوز كالمضاربة لدفع الحاجة.

وذهب أبو حنيفة وزفر من أتباعه إلى عدم جوازها، وكذا الشافعي، ودليلهم الحديث الذي أخرجه مسلم أن النبي ﷺ نهى عن المخابرة، وهي المزارعة، ولأن أجر المزارع وهو مما تخرجه الأرض إما معدوم، وإما مجهول.

الراجح: جوازها، لأنها تحقق التعاون على الخير والإنتاج والاستثمار، ولحاجة الناس إليها ولتعاملهم بها[2].

وقد ذكر ابن عاشور مجموعة من المقاصد التي تترتب على المعاملات التي تنعقد على عمل الأبدان كالمزارعة وغيرها منها تكثير المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان، وهذا مدلول لاغتفار الغرر فيها، لأن الناس في حاجة ماسة إليها، ورجعت بذلك إلى قسم المصالح الحاجية[3].

مذاهب الفقهاء في المغارسة:

المغارسة المختلف فيها بين الفقهاء هي التي يقسم فيها الشجر والأرض نصفين بين المالك والعامل، فمنعها الجمهور وأجازها المالكية بشروط. فإن كان الاشتراك فيها في الشجر فحسب فهي جائزة عند الحنفية والحنابلة، ولا تجوز عند المالكية، وممنوعة في الحالتين عند الشافعية.

ومنعها الحنابلة إذا كانت الأرض والشجر بين المالك والعامل، لكن إن ساقاه على شجر يغرسه، ويكون للعامل جزء من الثمرة صحّ.

ومن أدلة المانعين (المذاهب الثلاثة)، للحفاظ على حقوق العاقدين، ولكثرة الجهالة الناجمة عن انتظار نمو الشجر، وللاشتراك في الأصل، ولأن الغرس ليس من أعمال المسقاة على النحو المشروع في السنة.

واشترط المالكية لجواز المغارسة شروطا خمسة هي:

أـ أن يغرس العارض في الأرض أشجارا ثابتة الأصول.

---

(1) ينظر: محمد بن حمود الوائلي، بغية المقتصد شرح بداية المجتهد، ج13، ص7885. 7901. ويعقوب عبد الوهاب الباحسين، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، ص435.

(2) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج5، ص482. 484.

(3) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج3، ص495.

ب ـ أن تتفق أصناف الشجر في مدة إثمارها.

ج ـ ألا يكون أجلها إلى سنين كثيرة.

د ـ أن يكون للعامل حظه من الأرض والشجر.

هـ ـ ألا تكون المغارسة في أرض موقوفة[1].

الراجح: ـ إذا كانت الأرض والشجر بين المالك والعامل فهذه لا تصح إجماعا.

- إذا كان الشجر فقط بين المالك والعامل والأرض لصاحبها فهذه هي المغارسة الصحيحة على الراجح[2].

هذا وقد بين ابن عاشور أن علماء الإسلام كادوا يتفقون على مشروعية المساقاة والمزارعة، وقال المالكية بالمغارسة وأهملها الحنفية والشافعية، ولأجل مقصد تكثير المعاملات واغتفار الغرر اليسير فيها وحاجة الناس الملحَّة إليها جزم ابن عاشور بضعف القول بقصر المساقاة على النخيل والكروم، ورجح القول بجواز المسقاة في الشجر والزرع المحتاج إلى العمل على القول بتخصيصها بالشجر دون الزرع، ورجح ما جرى عليه العمل بالأندلس من إعطاء أرض الحبس مغارسة[3].

ومن الأمثلة الأخرى التي بينها شيخ الإسلام ابن تيمية قائلا: "ومذهب مالك وأهل المدينة في هذا الباب (البيوع المنهي عنها) أشبه بالسنة والعدل من مذهب من خالفهم من أهل الكوفة وغيرهم، وذلك أن مخالفهم جعل البيع إذا وقع على موجود جاز، سواء كان قد بدا صلاحه أو لم يكن قد بدا صلاحه، وجعل موجب كل عقد قبض المبيع عَقِبَهُ، ولم يجز تأخير القبض؛ فقال: إنه إذا اشترى الثّمر باديا صلاحه أو غير بادٍ صلاحه جاز؛ وموجب العقد القطع في الحال، لا يسوغ له تأخير الثمر إلى تكمُّل صلاحه؛ ولا يجوز له أن يشترطه.

وجعلوا ذلك القبض قبضًا ناقلًا للضمان إلى المشتري دون البائع، وطردوا ذلك فقالوا: إذا باع عينًا مؤجرة لم يصحّ لتأخر التسليم.

وقالوا: إذا استثنى منفعة المبيع؛ كظهر البعير وسكنى الدار لم يجز، وذلك كله فرع على ذلك القياس.

وأهل المدينة وأهل الحديث خالفوهم في ذلك كله واتبعوا النصوص الصحيحة، وهو موافقة القياس الصحيح العادل، فإن قول القائل: العقد موجب القبض عقبه، يقال له:

موجب العقد إما أن يُتَلَقَّى من الشارع، أو من قصد العاقد، والشارع ليس في كلامه ما يقتضي أن هذا يوجب موجب العقد مطلقًا.

(1) ينظر: وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج5، 519ـ522.

(2) عادل بن يوسف العزازي، تمام المنة في فقه الكتاب وصحيح السنة، ج4، ص28.

(3) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج3، ص495 ـ 497.

وأما المتعاقدان فهما تحت ما تراضيا به ويعقدان العقد عليه؛ فتارة يعقدان على أن يتقابضا عقبه، وتارة على أن يتأخر القبض كما في الثمر، فإن العقد المطلق يقتضي الحلول؛ ولهما تأجيله إذا كان لهما في التأجيل مصلحة، فكذلك الأعيان"[1].

وكذلك أبو حنيفة نفسه لا يجوّز مساقاةً ولا مزارعةً، لأنه رأى ذلك من باب المؤاجرة، والمؤاجرة لا بد فيها من العلم بالأجرة.

قال ابن تيمية:" فالذين قالوا المضاربة والمساقاة والمزارعة على خلاف القياس، ظنوا أن هذه العقود من جنس الإجارة، لأنها عمل بعوض، والإجارة يشترط فيها العلم بالعوض والمعوض، فلما رأوا العمل في هذه العقود غير معلوم والربح فيها غير معلوم قالوا: تخالف القياس، وهذا من غلطهم؛ فإن هذه العقود من جنس المشاركات لا من جنس المعاوضات الخاصة التي يشترط فيها العلم بالعوضين، والمشاركات جنس غير جنس المعاوضة، وإن قيل إن فيها شوب المعاوضة".

ثم قال بعد كلامٍ: "ومن أعطى النظر حقه علم أن المزارعة أبعد عن الظلم والقمار من الإجارة بأجرة مسمّاة مضمونة في الذمة؛ فإن المستأجر إنما يقصد الانتفاع بالزرع الثابت في الأرض، فإذا وجب عليه الأجرة ومقصودة من الزرع قد يحصل وقد لا يحصل، كان في هذا حصول أحد المتعاوضين على مقصودة دون الآخر. وأما المزارعة فإن حصل الزرع اشتركا فيه، وإن لم يحصل شيء اشتركا في الحرمان، فلا يختص أحدهما بحصول مقصوده دون الآخر، فهذا أقرب إلى العدل وأبعد عن الظلم من الإجارة"[2].

ومن الأمثلة التي جاءت عن مالك في مجال المعاملات والعادات وهي معللة بالمقاصد والمصالح:

- يجيز الإمام مالك قتل الجماعة بالواحد والمستند فيه المصلحة المرسلة؛ إذ لا نص على عين المسألة، ولكنه منقول عن عمر بن الخطاب ﷺ، ووجه المصلحة أن القتيل معصوم، وقد قتل عمدا، فإهداره داع إلى خرم أصل القصاص واتخاذ الاستعانة والاشتراك ذريعة إلى السعي بالقتل إذا علم أنه لا قصاص فيه، وإنما التعيين في تنزيل الأشخاص منزلة الشخص الواحد، وقد دعت إليه المصلحة فلم يكن مُبْتَدَعاً مع ما فيه من حفظ مقاصد الشرع في حقن الدماء.
- تغريب الزاني بعد الجلد لأن أبا حنيفة لم يقل به أصلا، وقال به الشافعي سواء كان الزاني ذكرا أو أنثى، حرا أو عبدا، وقال مالك بتغريب الرجل وعدم تغريب المرأة، وبه قال الأوزاعي، ولا تغريب عند مالك على العبيد، وحجة مالك في ذلك المصلحة المرسلة؛ لأنه رأى أن المرأة تتعرض بالغربة لأكثر من الزنى، كما أن في تغريب العبيد ترفيها لهم، وعقابا لساداتهم، وهو عكس المقصود من الحكم[3].

(1) ينظر: ابن تيمية، تفضيل مذهب مالك وأهل المدينة وصحة أصوله، ص88.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج20، ص 506-510.

(3) ينظر: محمد أحمد القياتي محمد، مقاصد الشريعة عند الإمام مالك، ج1، ص160 ـ 164.

- ومن الأمثلة في مجال المعاملات والعادات كذلك أخذ الإمام مالك بالعمل بالقرائن كوسيلة من وسائل الإثبات في مجال القضاء، وقد أخذ بها الإمام مالك وفقهاء المالكية والحنابلة وبعض الحنفية والعز بن عبد السلام من الشافعية خلافا للشافعي:
- وجوب حد الزنا على المرأة بحملها بغير زوج ولا سيد: أثبت الإمام مالك الحكم بالقرائن موافقة لعمر بن الخطاب والصحابة معه؛ برجم المرأة إذا ظهر عليها حمل ولا زوج ولا سيد لها، وهي قرينة ظاهرة على الزنى يجب بها الحد، فرأى مالك إقامة الحد عليها إذا كانت مقيمة غير غريبة ولا تظهر عليها أمارات الإكراه مستندا في ذلك إلى قول عمر: الرجم واجب على كل من زنى من الرجال أو النساء إذا كان محصنا إذا قامت البينة أو كان الحبل أو الاعتراف. فقد أقام هنا قرينة الحبل بغير زواج أو شبهة فيه مقام الاعتراف؛ لأن الحبل أصدق من الشهادة.

وهذا يدل على إعمال الفكر المقاصدي عند مالك ذلك أن الفصل بين الناس في أموالهم ودمائهم وأعراضهم، الأصل فيه أن يستند إلى المشاهد المحسوس، ولكن لما كان حصول ذلك متعذرا في كل الوقائع، أقيمت مقامه الدلائل التي تفيد غلبة الظن، وهذا تطبيقا لما يسعى إليه الإسلام من حفظ حقوق الناس[1].

6. خاتمة

بعد إكمال هذا البحث بفضل الله وتوفيقه توصلت إلى مجموعة من النتائج مفصلة كالآتي:

1- تتفق مدرسة أهل الحديث مع مدرسة أهل الرأي في الأصول العقائدية الكبرى للإسلام، وتختلفان في بعض فروع الفقه، تبعا لاختلاف الصحابة قديما في بعض مسائل الفقه الاجتهادية.

2- تعتمد مدرسة أهل الظاهر على أصول استدلالية معينة هي الكتاب والسنة وإجماع الصحابة فحسب دون إجماع غيرهم من العصور، والدليل ويكون مأخوذا من النص أو الإجماع أو منهما معا، أو الاستصحاب الذي هو بقاء ما كان على ما كان حتى يتغير، ورفضوا الأدلة الرأيية مثل القياس والاستحسان والتعليل وسد الذرائع وغيرها.

3- التقابل الحقيقي يكون بين مدرسة الرأي ومدرسة أهل الظاهر، لا كما ذهب إليه بعض المعاصرين من أن التقابل بين مدرسة أهل الحديث ومدرسة أهل الرأي، لأن كلا من المدرستين الأخيرتين تقولان بالقياس وبتعليل الأحكام، غير الظاهرية اللذين ينفون التعليل مطلقا ولا يقولون بالقياس.

4- كان الرأي في العصور الأولى واسعا يشمل جميع مناهج الاجتهاد مثل القياس والمصالح المرسلة والاستحسان وسد الذرائع والاستصحاب وغيرها، ثم لحقه بعض التخصيص فصار في عرف

(1) ينظر: محمد نصيف العسري، الفكر المقاصدي عند الإمام مالك، ص282. 285.

مدرسة الرأي (أبو حنيفة وأصحابه) يعني التوسع في القياس وفرض الفروض والتقديرات الزائدة عن الحاجة والأخذ بالاستحسان، وتقديم بعض القواعد المذهبية على الأخبار أحيانا.

5- معايير التمييز بين مدرسة الحديث والرأي أوصلها بعض المعاصرين إلى ما يقارب الستة معايير وهي:

- التأثر بالأشياخ من الصحابة.
- قلة بضاعة أهل العراق في الحديث وكثرته في المدينة.
- التشدد في قبول الأخبار لانتشار الوضع في العراق.
- الإكثار من الأخذ بالفقه التقديري والافتراضي.
- تأثير البيئة على المدرستين والحاجة الماسة إلى الاجتهاد فيما ليس فيه نص.
- القول بالتعليل والتقصيد والموقف منهما.

لا يوجد أيا من هذه المعايير حقق التمييز بين المدرستين تحقيقا واقعيا، خاصة المعيار الأخير.

6. يقرر ابن تيمية أن الأئمة الأربعة يتمايزون في الأخذ بالتعليل والتقصيد في الأحكام، وكذا في الأدلة التفصيلية وأصول الفقه، ولذلك فإن أبا حنيفة ومالك وأحمد أكثر أخذا بالتعليل وأصول الدين الكلية والنظر في المقاصد أكثر من الشافعي وداوود الظاهري ومن تبعه كابن حزم الأندلسي، والشافعي أكثر أخذا بأصول الفقه التفصيلية.
7. وجد عند الحنفية والمالكية بعض القواعد المذهبية التي تأتي في ظنهم أحيانا على خلاف الخبر وهو ما يعبر عنه (على خلاف القياس) أي القاعدة والأصل الجامع المذهبي، ومن أمثلتها في فقه المعاملات بيع المصرَّاة، وبين شيخ الاسلام بن تيمية وتلميذه ابن القيم أن خبر المصرَّاة موافق للأصول والقواعد تماما وما ظنه الحنفية غلطٌ، ولا يوجد في الشريعة شيء على خلاف القياس.
8. بعد استعراض مذاهب الفقهاء في بيع المصرَّاه وفي المساقاة والمزارعة تبين أنها تحقق مقاصد ومصالح كثيرة كاغتفار شيء من الغرر والجهالة فيها وتكثير المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان، وسد حاجة الناس إلى هذه المعاملات.
9. بعد التمثيل بأمثلة في فقه المعاملات، (تغريب الزاني بعد جلده، قتل الجماعة بالواحد، الأخذ بقرائن الأحوال والقضاء بها)، تبين أن مالكا أخذ بها لتحقيقها مجموعة من المصالح والمقاصد تتمثل في ضمان حقوق الناس وعدم ضياعها والأخذ على يد المجرمين والمفسدين في الأرض.

7. قائمة المراجع

- الأشقر، عمر سليمان، 1418هـ/1998م، المدخل إلى دراسة المدارس والمذاهب الفقهية، الأردن، دار النفائس.
- الأشقر، عمر سليمان، 1424هـ/2004م، نظرات في أصول الفقه، الأردن، دار النفائس.

- بابكر الحسن، خليفة، 1437هـ/2016م، الاجتهاد بالرأي في مدرسة الحجاز الفقهية، السعودية، مكتبة التوبة.
- الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب، 1416هـ، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، السعودية، دار النشر الدولي.
- الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب، 1432هـ/2011م، المفصل في القواعد الفقهية، السعودية، دار التدمرية.
- ابن بطة العكبري، عبيد الله بن محمد، 1415هـ/1994م، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، السعودية، دار الراية.
- البغدادي، عبد القاهر، د.س، الفرق بين الفرق، مصر، المكتبة التوفيقية.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، 1433 هـ، فضائل الأئمة الأربعة.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، 1440هـ/2019 م، مجموع الفتاوى، السعودية، دار القاسم الرياض.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، د.س، تفضيل مذهب مالك وأهل المدينة وصحة أصوله، مصر، دار الفضيلة القاهرة.
- الحجويّ، محمد بن الحسن، 1427هـ/2006م، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، لبنان، المكتبة العصرية.
- ابن حزم، علي بن سعيد، د.س، الإحكام في أصول الأحكام، لبنان، دار الآفاق الجديدة.
- الحميدان، حميدان بن عبد الله، 1412هـ/1992م، المدارس الفقهية في عصر التابعين «أهل الحديث» و«أهل الرأي»: قراءة نقدية في مراجع تاريخ الفقه الإسلاميّ الحديثة، مجلة جامعة الملك سعود، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية، م4، ص ص 102 ـ 109.
- الخضريّ، محمد، د.س، تاريخ التشريع الإسلاميّ، الجزائر، دار اشريفة.
- الخن، مصطفى سعيد، 1433هـ/2012م، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، لبنان، مؤسسة الرسالة ناشرون.
- الروكي، محمد، 1432 هـ/2011م، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، لبنان، دار ابن حزم.
- الزحيلي، وهبة، 1435هـ/2014م، الفقه الإسلامي وأدلته، سورية، دار الفكر.
- الزرقا، مصطفى أحمد، 1416هـ/1995م، الفقه الإسلامي ومدارسه، لبنان، الدار الشامية.
- أبو زهرة، محمد، دس، تاريخ المذاهب الإسلامية، مصر، دار الفكر العربي.
- السباعي، مصطفى، 1454هـ/1985م، السنة ومكانتها في التشريع، لبنان، المكتب الإسلامي.

- ابن سعد، محمد البصري، 1968 م، الطبقات الكبرى، لبنان، دار صادر.
- الشاطبيّ، إبراهيم بن موسى، 2010م، الموافقات، مصر، دار الفضيلة.
- الشاة، ولي الله الدهلوي، 1413هـ/1992م، حجة الله البالغة، لبنان، دار إحياء العلوم.
- الشاة، ولي الله الدهلوي، 1420هـ/1999م، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، لبنان، دار ابن حزم.
- شلبيّ، محمد مصطفى، 1405هـ/1985م، المدخل في الفقه الإسلاميّ، لبنان، الدار الجامعية.
- الشنقيطيّ، محمد الأمين، 1420هـ/1999م، نثر الورود شرح مراقي السعود، السعودية، دار المنارة.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، دس، الملل والنحل، مصر، المكتبة التوفيقية.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، 1425هـ/2004م، مقاصد الشريعة الإسلامية، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- ابن عبد البر، يوسف، 1350هـ، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، مصر، مكتبة القدسي.
- ابن عبد البر، يوسف، 1435 هـ، جامع بيان العلم وفضله، السعودية، دار ابن الجوزي.
- العريني، محمد بن سليمان، 1442هـ/2021م، أصول الفقه بين فقهاء الحديث وأهل الرأي، السعودية، دار التحبير.
- العزازي، عادل بن يوسف، 1431هـ/2010م، تمام المنة في فقه الكتاب وصحيح السنة، مصر، مؤسسة قرطبة.
- العسري، محمد نصيف، 1429هـ/2008م، الفكر المقاصدي عند الإمام مالك وعلاقته بالمناظرات الأصولية والفقهية في القرن الثاني الهجري، مصر، دار الحديث.
- عويس، عبد الحليم، 1403هـ/1983م، المذهب الظاهري نشأته، ومناهجه الأصولية، أشهر رجاله، ضمن محاضرات ملتقى الفكر الإسلامي السابع عشر بقسنطينة، الجزائر، مؤسسة العصر للمنشورات الإسلامية.
- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، 1419هـ/1999م، تأويل مختلف الحديث، الدوحة، مؤسسة الإشراق.
- القرافيّ، شهاب الدين، 1428 هـ/2007م، الفروق، لبنان، المكتبة العصرية.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، 1423 هـ، إعلام الموقعين، السعودية، دار ابن الجوزي.
- المحلي، جلال الدين، 1424 هـ/2003 م، شرح المحلي على جمع الجوامع، لبنان، دار الفكر.
- محمد، محمد أحمد القياتي، 1433هـ/2012م، مقاصد الشريعة عند الإمام مالك بين النظرية والتطبيق، مصر، دار السلام.
- محي الدين عبد الحميد، محمد، 1403هـ/1984م، أحكام المواريث في الشريعة الإسلامية، لبنان، دار الكتاب العربي.

- مدكور، محمد سلام، 1393 هـ/1973م، مناهج الاجتهاد في الإسلام في الأحكام الفقهية والعقائدية، الكويت، الجامعة.
- مدكور، محمد سلام، 1420هـ/1999م، المدخل للفقه الإسلاميّ، الكويت، دار الكتاب الحديث.
- مكي، أحمد عبد المجيد، 1439هـ/2017م، مقاصد الشريعة وأثرها في الاجتهاد وترجيح الأحكام، السعودية، مكتبة الرشد ناشرون.
- الوائليّ، محمد بن حمود، 1440 هـ/2019 م، بغية المقتصد شرح بداية المجتهد، لبنان، دار ابن حزم.

8. Bibliography List

- Abu Zahrah, M. (n.d.). History of Islamic Schools of Thought. Dar Al-Fikr Al-Arabi.
- Al-'Amri, M. N. (2008). Teleological Thought of Imam Malik and Its Relationship with Fundamental and Jurisprudential Debates in the Second Hijri Century. Dar Al-Hadith.
- Al-'Arini, M. S. (2021). Principles of Jurisprudence Between the Jurists of Hadith and the People of Opinion. Dar Al-Tahbir.
- Al-'Azzazi, A. Y. (2010). Perfecting the Favor in the Jurisprudence of the Book and the Authentic Sunnah. Mu'assasat Qurtuba.
- Al-Ashqar, U. S. (1998). Introduction to the Study of Jurisprudential Schools and Doctrines. Dar Al-Nafa'is.
- Al-Ashqar, U. S. (2004). Perspectives on the Principles of Jurisprudence. Dar Al-Nafa'is.
- Al-Baghdadi, A. (n.d.). The Difference Between Sects. Al-Maktaba Al-Tawfiqiyya.
- Al-Bahsin, Y. A. (1995). Removal of Hardship in Islamic Sharia. Dar Al-Nashr Al-Dawli.
- Al-Bahsin, Y. A. (2011). Detailed Exposition on Jurisprudential Rules. Dar Al-Tadmuriya.
- Al-Hajwi, M. H. (2006). Elevated Thought in the History of Islamic Jurisprudence. Al-Maktaba Al-Asriyya.
- Al-Humaydan, H. A. (1992). Jurisprudential Schools in the Era of the Followers: "The People of Hadith" and "The People of Opinion" - A Critical Reading of Modern References on the History of Islamic Jurisprudence. Journal of King Saud University: Educational Sciences and Islamic Studies, 4(1), 102-109.
- Al-Khin, M. S. (2012). The Impact of Disagreement in Fundamental Principles on the Disagreement of Jurists. Mu'assasat Al-Risala.
- Al-Khudari, M. (n.d.). History of Islamic Legislation. Dar Al-Sharifa.

- Al-Mahalli, J. (2003). Al-Mahalli's Explanation of Jam' al-Jawami'. Dar Al-Fikr.
- Al-Qarafi, S. (2007). The Differences. Al-Maktaba Al-Asriyya.
- Al-Ruki, M. (2011). The Theory of Jurisprudential Maximization and Its Impact on Juristic Disagreement. Dar Ibn Hazm.
- Al-Shahrastani, M. A. (2021). Sects and Creeds. Al-Maktaba Al-Tawfiqiyya.
- Al-Shatibi, I. M. (2010). The Conciliations. Dar Al-Fadila.
- Al-Shinqiti, M. A. (1999). Scattering the Roses: Explanation of Maraqi Al-Su'ud. Dar Al-Manara.
- Al-Siba'i, M. (1985). The Sunnah and Its Position in Legislation. Al-Maktab Al-Islami.
- Al-Wa'ili, M. H. (2019). The Goal of the Moderate: Explanation of Bidayat al-Mujtahid. Dar Ibn Hazm.
- Al-Zarqa, M. A. (1995). Islamic Jurisprudence and Its Schools. Dar Al-Shamiya.
- Al-Zuhayli, W. (2014). Islamic Jurisprudence and Its Evidences. Dar Al-Fikr.
- Babakr Al-Hassan, K. (2016). Independent Reasoning by Opinion in the Hijazi Jurisprudential School. Maktabat Al-Tawba.
- Ibn 'Abd al-Barr, Y. (1931). Selection in the Virtues of the Three Jurist Imams. Maktabat Al-Qudsi.
- Ibn 'Abd al-Barr, Y. (2014). Comprehensive Exposition of Knowledge and Its Virtue.
- Ibn 'Ashur, M. T. (2004). The Objectives of Islamic Sharia. Ministry of Awqaf and Islamic Affairs, Qatar.
- Ibn Batta al-'Ukbari, U. M. (1994). Clarification on the Law of the Saved Sect and Avoidance of Condemned Sects. Dar Al-Raya.
- Ibn Hazm, A. S. (n.d.). Precision in the Principles of Judgments. Dar Al-Afaq Al-Jadida.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, M. A. (2002). Information for Those Who Sign on Behalf of the Lord of the Worlds. Dar Ibn al-Jawzi.
- Ibn Qutaybah, A. M. (1999). Interpretation of Conflicting Hadith. Mu'assasat Al-Ishraq.
- Ibn Sa'd, M. (1968). The Great Classes. Dar Sader.
- Ibn Taymiyyah, A. A. (2012). Virtues of the Four Imams.
- Ibn Taymiyyah, A. A. (2019). Compilation of Fatwas. Dar Al-Qasim.
- Ibn Taymiyyah, A. A. (n.d.). Preference of the School of Malik and the People of Medina and the Validity of Its Principles. Dar Al-Fadila.

- Madkur, M. S. (1973). Methodologies of Ijtihad in Islam Regarding Jurisprudential and Theological Judgments. Kuwait University.
- Madkur, M. S. (1999). Introduction to Islamic Jurisprudence. Dar Al-Kitab Al-Hadith.
- Makki, A. A. (2017). The Objectives of Sharia and Their Impact on Ijtihad and Weighing Judgments. Maktabat Al-Rushd.
- Muhammad, M. A. Q. (2012). The Objectives of Sharia According to Imam Malik: Between Theory and Application. Dar Al-Salam.
- Muhyi al-Din 'Abd al-Hamid, M. (1984). Laws of Inheritance in Islamic Sharia. Dar Al-Kitab Al-Arabi.
- Shah, W. D. (1992). The Conclusive Argument of God. Dar Ihya' Al-'Ulum.
- Shah, W. D. (1999). Fairness in Explaining the Causes of Disagreement. Dar Ibn Hazm.
- Shalabi, M. M. (1985). Introduction to Islamic Jurisprudence. Al-Dar Al-Jami'iyya.
- 'Uways, A. (1983). The Zahiri School: Its Emergence, Fundamental Methodologies, and Most Famous Figures. In Proceedings of the 17th Islamic Thought Forum. Mu'assasat Al-'Asr.