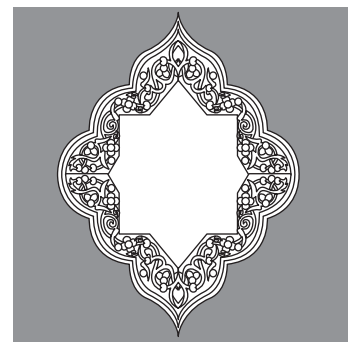

رؤية المستشرقين والمستغربين لنشأة علم أصول الفقه وتفنيدها

دراسة تحليلية ناقدة

د/ محمود عبد الرحمن عبد المنعم
أستاذ أصول الفقه المساعد
بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواحد الأحد، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله أرسله بالبينات والهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيدًا.

أما بعد:

فعلم أصول الفقه علم متفرد في الأرض، تفرد بتدوينه المسلمون، ولا يوجد له مثيل في أمم الأرض قاطبة، ويماثله علم الرواية، فالثاني يحفظ نصوص الشريعة من التحريف والتغيير والافتراء، فهو يقدم النص كما قاله الشرع، مراعيًا قواعد وضوابط قد أطبق الباحثون وأهل العلم أن رعايتها كفيلة بحفظ النص الشرعي وتقديمه سليمًا، وهذا أحد جناحي الحفظ؛ ويكمل الحفظ علم أصول الفقه حيث يحفظ الذهن من الخطأ في الاستنباط من النصوص، ويقدم الأدلة الكلية التي يلجأ إليها الفقيه في فهم القواعد الكلية التي راعاها التشريع في بيان الأحكام لتسعف الفقيه حين إعواز النص.

وقد نال علم الرواية حظًّا كبيرًا من مطاعن المستشرقين وأتباعهم، فشككوا فيها من جهة الثبوت واتهموا الأمة بالتفريط في نصوص شرعها بالزيادة فيها، والنقص منها، والتحريف للمتبقي فيها، حتى شككوا في تواتر القرآن؛ وقد انبرى علماء أجلة في القديم والحديث للذود عن الكتاب والسنة، فضبطوا النصوص ورواتها ضبطًا ينم عن عقلية فذة، فأتوا بعلم باهر -هو علم الحديث رواية ودراية- أذهل الدنيا.

ولم ينج العلم الآخر -وهو علم الأصول- من مطاعنهم والتشكيك في قواعده والأئمة الذين دونوها، ولم ينج دليل كلي أصلي ولا تبعي من الطعن والتشكيك فيه، وقد اهتم بالرد عليهم في هذا الباب مَن قيضه الله تعالى لبيان الحقيقة فكتب د. عجيل جاسم النشمي كتابه: المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي[1] فعرض رؤاهم وفند شبهاتهم.

لكنهم لم يقفوا عند هذا الحد بل تعدَّوْه إلى الطعن في نشأة علم أصول الفقه، وأئمته الأولين بدءًا من الإمام الشافعي ومرورًا بإمام الحرمين أبي المعالي الجويني والإمام أبي إسحاق الشاطبي؛ وقد كان للمستشرقين قدم زور في محاولة تفسير نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، وركبوا شططًا من التعسف والتكلف في تفسير ذلك، وكذا أتباعهم من بني جلدتنا على اختلاف بينهم في التفسير والتحليل، لكن يجمع بينهم جامع وهو إظهار عقم هذا العلم من أول نشأته وطمس معالم هذا العلم وأثره الدائم وعطائه الممتد إما كليًّا وإما جزئيًّا بالطعن في أبواب خاصة وأدلة إجمالية بعينها، تحت غطاء التحليل العلمي واتباع المنهج العلمي في التفسير، وتقمص المناهج العلمية زورًا وبهتانًا كما سيأتي بيانه بعد عرض مطاعنهم.

وقد اضطرب المستشرقون وتباينت رؤاهم في العلة الغائية لنشأة علم الأصول كعلم تباينًا يصعب الجمع بينها جميعًا، وهذا الاضطراب يدل على أنها لا ترتكن إلى منهج علمي مسدد، ثم راحوا يعتمدون التخمين أكثر في بيان أسباب نشأة كل دليل من الأدلة الكلية التي هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس وعمل أهل المدينة وغيرها مؤداها التوهين من شأن هذه الأصول، وأنها ليست ربانية المصدر، وأنها إنما قيل بها لظروف سياسية واجتماعية خاصة.

والذين يحكِّمون المنهج التاريخي منهم فيردون سبب نشأة هذا العلم إلى ما أحيط بمدوني هذا العلم من ظروف تاريخية دفعتهم إلى كتابة قواعد هذا العلم، فهو وليد ظروف اجتماعية وسياسية متعلقة بأزمنتها وأوضاعها، وليس فقط علم من العلوم بل الدين نفسه وليد هذه الظروف ثم تفاوتت رؤاهم في تحديده.

وآخرون يردون سبب نشأته إلى عدم وفاء الأدلة النقلية بأحكام النوازل الحادثة، وأن كثيرًا من الأدلة الكلية الأخرى قيل به؛ جبرًا لنقص كائن في الأدلة النقلية وغير ذلك مما لا برهان عليه. وهذا قليل من كثير مما ذكروه.

وهذا التفاوت جعل الحديث عن الاستشراق بعيد الأطراف واسع المجال متعدد الجهات، لا توفيه دراسة مختصرة، ولا في جانب واحد من الجوانب التي تناولها المستشرقون بالدراسة في الفكر الإسلامي؛ لذا سأحصر دراستي هذه في بيان موقف المستشرقين من الفكر الأصولي، من جانب نشأة علم أصول الفقه، حيث نال المستشرقون ومن تبعهم من تلاميذهم والمتأثرين بهم من المستغربين أو من سموا بالعصرانيين أو المثقفين أو الحداثيين من هذا العلم الزاخر، والذي لم يوجد له مثيل في أمم الأرض قاطبة على مر الدهور، ويعتبر مفخرة كبرى للمسلمين، وآية باهرة من آيات حضارة المسلمين الثقافية.

وأكتفي بإيراد آراء المستشرقين في نشأة علم أصول الفقه مبينًا أبعاد هذه الرؤية وكاشفًا عن أسسها التي ابتنيت عليها ثم أقوم ببيان عوار هذه الرؤية وبُعدِها الشديد عن منهجية البحث العلمي والحياد وأكشف عن آثارها الخبيثة في هدم هذا العلم والطعن في أئمته ورواده.

إنها الجناية البالغة أن تطال أيدي المستشرقين هذا الصرح الشامخ وأعلامه الذين شهدت لهم الدنيا بالعلم والتجرد.

وليت الأمر اقتصر على المستشرقين فقد كتبوا لأبناء دينهم وبلادهم ولم يكتبوا لنا، بل تعداه إلى فئة من جلدتنا ويتكلمون

(١) وقد طبع الكتاب بالمطبعة العصرية، الكويت - تاريخ النشر: ١٩٨٤م. والمستشرقون يقسمون مصادر التشريع الإسلامي إلى ثلاثة أقسام: ١- المصادر الرئيسة: وهي الأصلية من القرآن والسنة والقياس والإجماع. ٢- المصادر التابعة أو المكملة: كالاستحسان والاستصلاح أو المصلحة المرسلة. ٣- المصادر المادية: وهي العرف، وعمل الخلفاء وعمل الفقهاء والقضاة والأعمال الإدارية التي تقدرها إدارة الدولة الإسلامية. وينبغي التنبه هنا إلى أنهم ينطلقون في تناولهم لهذه المصادر كوحدة واحدة، باعتبار أن مصادر القسم الأول ليست مصادر متكاملة، لذا جاءت مصادر القسم الثاني مكملة. ولن ينقضي بك العجب حين ترى أنهم حينما يتناولون أي مصدر من تلك المصادر يوهنونه ثم يجمعون سلبياته ويضمونها إلى سلبيات مصدر آخر، ثم ينتهون بك إلى أن هذا التشريع لا يمكن أن يكون إلهيًّا، بل هو من عند محمد ﷺ وأصحابه، وهو بالتالي لا يصلح لمسايرة التقدم والحضارة. (انظر: المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، ص: ٢٥، باختصار).

بألسنتنا تتلمذت على أيديهم ونقلت إلينا أفكارهم ودافعوا عنها، وأثمرت جهودهم فوق ما قصد المستشرقون إليه، فعظمت بهم البلية، فلزم الرد والتفنيد لا رغبة في أوبة هؤلاء أو أولئك.

هؤلاء (المستغربون) هم مأساتنا، هؤلاء الذين ديدنهم (الاستخفاف) بتراث أمتنا، بتراث كامل متكامل، بلا سبب، وبلا بحث وبلا نظر، وأبشع من ذلك هذا الإرهاب الثقافي الذي يمارسونه، هذا الإرهاب الذي جعل ألفاظ (القديم) و(الجديد)، و(التقليد) و(التجديد)، و(التخلف) و(التقدم)، و(الجمود) و(التحرر)، و(ثقافة الماضي) و(ثقافة العصر) سياطًا ملهبة: بعضها سياط حث وتخويف لمن أطاع وأتى، وبعضها سياط عذاب لمن خالف وأبى.

ومع ذلك فليست الكتابة في هذا البحث وأمثاله موجهة إلى المستغربين أملًا في أن يثوب هؤلاء (المستغربون)، أو تنقشع عنهم الغشاوة، فهم (سادة) و(قادة) وأصحاب (جاه) و(سلطان) و(طيلسان) ألفوا أن يسمع لهم الناس، ويطيعوا، وأن يوجهوا الفكر والرأي، فكيف يسمعون أو يقرءون[1]؟!!!.

وإنما الأمل في ناشئة من أبناء أمتنا، ما زالوا يتحسسون طريقهم، عسى ألا يفتنوا بما افتتن به بعض (الأساتذة الكبار) فمن حق هذا الجيل الناشئ، وهذا النبت البازغ، أن نبصره بقضية أمتنا، حتى يعرف خَبْأها، ويدرك سرها، فلا تخدعه عن نفسه وحقيقته تلك (الصفوة) التي (انبهرت) بالغرب[2].

ولقد وقفت على عشرات الكتب ومثلها من الأبحاث الكبيرة والصغيرة وأضعافها من المقالات تتناول قضايا تم عرضها من قبل المستشرقين قديمًا، وإذا بها تعاد مرة أخرى بألسنة عربية وليس لهؤلاء الكتاب إلا الشحن من هناك والتفريغ في موانينا دون نسبة، بل وربما يظهرونها على أنها من بنات أفكارهم ويتعمدون ذلك عملًا بنصيحة الأستاذ أحمد أمين للدكتور علي حسن عبد القادر[3] وقد وجدت من هذا الشيء الكثير مما نبهت عليه في ثنايا البحث.

وليت الأمر توقف عند النقد العام، بل تعدى ذلك إلى قمم العلم الشامخ لينالوا منها من ساعة التأسيس إلى ساعتنا هذه، فقد نالوا من الإمام الشافعي ودخلوا نواياه وشقوا عن قلبه قبل أن يستنطقوا كتبه بما لم تنطق به، وسيسوا مصطلحات علم الأصول ابتداء بالبيان والنسخ والإجماع والقياس والاجتهاد والجمع بين الأدلة والترجيح بينها، مما ألقى بظلاله على اتهام غير مبرر وغير مستند لمنهج علمي قويم، منطلقين من تصور خاطئ في عقولهم وهو أن أصول الفقه علم بشري صرف خاضع لقناعات سابقة عليه ومتأثر بواقع سياسي واجتماعي كان آنئذ، وهذا ما يفقده تجرده ومصداقية علمائه من جانب، ومن جانب آخر فإن القواعد الأصولية إذا كانت نشأتها إنما كانت لسلطة الفقيه في زمن ماض وقد تغيرت الأحداث ودالت الأيام وتبدلت الظروف، فالنتيجة إذن أن قواعده لم تعد صالحة اليوم لإيجاد هذه السلطة، وعلينا إن كنا نريد ما أراد أسلافنا من توظيف قواعد خادمة لأغراضنا أن نستبدل قواعد أخرى بتلك القديمة التي أدت دورها في عصرها وملابساتها.

وأخطر من ذلك أنهم يتدثرون بدثار المنهج العلمي والتجرد والبحث عن الحقيقة، وحينما نقيس أعمالهم بقواعد المنهج العلمي وأصوله، لنرى مدى وفائهم والتزامهم بهذه القواعد والأصول، نجدها ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾ [النور: ٣٩] بل لم يقتصر الحال على الخلل في المنهج، بل نلحظ أن الصواب كان أمامهم، ولكنهم حادوا عن المنهج، أو تعمدوا ترك المنهج، لكيلا يصلوا إلى صواب لا يريدونه!!.

وقد اتجه المستشرقون في أبحاثهم إلى التاريخ لأهميته، ولأثره في الأمة، حتى جاءت معظم أعمالهم، سواء الأبحاث أم التحقيق

(١) المنهج في كتابات الغربيين، للدكتور عبد العظيم الديب، ص: ٤٧، ورسالة في الطريق إلى ثقافتنا، للأستاذ محمود محمد شاكر، ص: ٦١.

(٢) المنهج في كتابات الغربيين، ص: ٣٧.

(٣) ذكر الدكتور مصطفى السباعي: أن الدكتور علي حسن عبد القادر عندما ألف كتابًا، وردد فيه شبه المستشرقين، وطعنهم في الإمام الزهري، فثار عليه الأزهر، قال له الأستاذ أحمد أمين: «إن الأزهر لا يقبل الآراء العلمية الحرة، فخير طريقة لبثّ ما تراه مناسبًا من أقوال المستشرقين ألا تنسبها إليهم بصراحة، ولكن ادفعها إلى الأزهريين على أنها بحث منك، وألبسها ثوبًا رقيقًا لا يزعجهم مسها، كما فعلت أنا في فجر الإسلام، وضحى الإسلام»!. (الاستشراق والمستشرقون، د/ مصطفى السباعي، ص: ٣٧ – ٣٨).

والنشر، أم الترجمة، معظمها في مجال التاريخ حيث بلغت نسبة المنشور في التاريخ ثلاثًا وسبعين بالمائة[1] وإنما كانت عنايتهم بالتاريخ بمعناه العام، التاريخ السياسي والتاريخ الحضاري، والاجتماعي، وتاريخ الفرق والمذاهب، والفكر والفن والعلم، وتاريخ الرجال والطبقات، ومعاجم البلدان.

وفي اهتمام المستشرقين بالتاريخ، وتوظيفهم له، واعتمادهم عليه لتحقيق مآربهم، اتخذوا مناهج وطرقًا تؤدي بهم إلى ما يريدون. لذا كان لا بد من التصدي لمثل هذه الموجات العاتية في عصر التسيب العلمي والحريات الجانحة والأهواء الجامحة؛ وذلك طلبًا لإحقاق الحق وكشف زيف الباطل، بخاصة أن كثيرًا ممن ينتسب إلى العلم والفكر خدعتهم هذه الكتابات، ولم يدروا ما فيها من سم، وإنما أخذوا ظواهر الكلمات ومعسول القول الذي ينطوي على خبث ومكر كبيرين ينسفون به البناء من القواعد. وهيهات، فعلم بُنِيَ على أسس من كتاب الله وسنة رسوله ودلالة عقل صحيحة أنَّى تنال منه يد عادية أو تصورات حادت عن جادة البحث والتجرد.

ولما كانت دعاواهم متكررة لا يأتون فيها بجديد والخَلَف منهم ومن المستغربين يرددون ما قاله أسلافهم اكتفيت ببيان رؤية أكابرهم عن بيان رؤية أصاغرهم من الفريقين (المستشرقين والمستغربين) ممن لهم تأثير في الأوساط العلمية وامتداد حيث أخذوا على عاتقهم معاول الهدم احترافًا لا هواية، فـ«شاخت» مكرر لـ«جولدتسيهر»، فهو تلميذه، و«كولسون» امتداد لـ«شاخت» ومكرر لقوله، وإن خالفه فإنما يخالفه لعمل أخبث وأشد مكرًا، وقد صرح محمد أركون أن هؤلاء هم المختصون بنقد الفكر الإسلامي[2]، ود/ حسن حنفي تلميذ «كولسون»، ود/ عبد المجيد الصغير يقفو الأثر وهكذا، وقد نبهت على كثير من هذا في البحث في موضعه.

وسيكون التركيز على أربع شخصيات استشراقية: اثنان من كبار المستشرقين هما «جوزيف شاخت»، و«نويل كولسون» وهؤلاء أساتذة لمن جاء بعدهم من مستشرقين ومستغربين، وتعد أبحاثهم مراجع لكل ما أتى بعدها وآراؤهم هي هي آراء من كتب بعدهم نسب إليهم أو لم ينسب.

والآخران هما: د. «عبد المجيد الصغير»، ووجيه كوثراني. والأول كتب دراسة ضافية أفردها لقضية نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، وقد لاقت انتشارًا واسعًا وكررت طباعتها على كبر حجمها، فقد أربت على الستمائة صفحة خصص نصفها تقريبًا للأصول وباقيها للمقاصد، وسيكون تركيزي هنا على النصف الأول المتعلق بعلم الأصول، وقد علق عليها كثير من الكتاب مدحًا وقدحًا، إعجابًا بها حينًا وانتقادًا لها حينًا آخر، لكن جميعها لم يلمس ما لمسته من غمز واتهام وهدم لهذا العلم الشامخ وعلمائه مما أوجب عليَّ بيان ذلك وتفنيده والرد عليه، مع إشارتي لأهم هذه الدراسات في موضعه[3].

وأما الأخير فهو د. «وجيه كوثراني»، وقد آثرته لكونه شيعيًّا واضح التشيع مع توجهه العلماني الظاهر، وعرضه لآراء كبار علماء الشيعة كمحمد باقر الصدر ورؤاه التجديدية وكيف عرضها ووظفها لخدمة ما يريد، فأكون بذلك قد جمعت بين معظم التوجهات، وأنا وإن لم آت على جميعها فقد عرضت أيضًا لكثير من آراء تلامذة المستشرقين كدكتور «حسن حنفي» الذي تلمذ لـ«كولسون» وغيرِه، و«محمد أركون» الجزائري الذي عده المستشرقون بديلًا عن «مالك بن نبي» في فكره وفلسفته،

(١) المستشرقون والتراث، د/ عبد العظيم الديب، ص: ٧ وما بعدها.

(٢) من الاجتهاد إلى نقد العقل المسلم، محمد أركون، ص: ٤٤.

(٣) ومن هذه الدراسات: أصول الفقه والمقاصد بين جدلية العالم والسلطان من خلال كتاب «الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام» لمؤلفه د. عبد المجيد الصغير. قراءة الدكتور المصطفى الوضيفي نشرت بمجلة «فضاءات مستقبلية» العدد ٤ - ١٩٩٧، ونشر بمجلة «الاجتهاد» اللبنانية العدد ٥٧ - ٥٨ شتاء ربيع ٢٠٠٣. ومنها: إشكالية السلطة العلمية بين هيمنة سلطة الفتوى وتغييب العقل، للكاتب: عزمي عاشور. المصدر: الحياة ٩/ ٦/ ٢٠٠٧. ومنها: المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، عرض: ميثم الشرع. ولما طبع الكتاب بعنوان: المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية.. قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، الطبعة: الثانية - ٢٠١٠م نشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - مصر، مشروع القراءة للجميع - وقد عرض الكتاب: محمد بركة، ونشرت الجمعية الفلسفية المغربية مختصرًا عن مضمون الكتاب للمؤلف نفسه في مجلة «مدارات»، العدد ١ الأول سنة ٢٠٠٠م، ومنها: المعرفة ضد السلطة «قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة» سامر رشواني، ودراسة د. إبراهيم الزين، بعنوان: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية.. قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، بمجلة: «إسلامية المعرفة»، العدد ١ - قراءات ومراجعات.

وكذا «نصر أبـو زيد»، و«محمد شـحرور»، و«فرحان المالكي»، و«ليـلى سـلامة» وغيرهم كثير، وذلك بيانًـا لتلاقي أقولهم بآراء من ذكرت ودعمهم لهم أو أخذهم منهم.

ولعل هذه الدراسـة الموجزة تفتح بابًا واسـعًا للدارسين لتعقب هؤلاء في آرائهم وكتبهم من خلال دراسـات متخصصة في الرد على كل منهم على حدة، وكذا على غيرهم في أبحاث متخصصة ودراسات يرشَد إليها الباحثون في مرحلة التخصص أو العالمية، أو يكلفـون بهـا في البحـوث المرجعية، وأمامي أكثر من خمسـين دراسـة تسـتحق هذا الاهتـمام من مؤسسـة علمية عريقـة راقية ككليـة الشريعـة باعتبارها راعية العلم الشرعـي أصولًا وفقهًا، فـإن تفنيد الباطل ورد الشـبهات من جملـة تجلية الحقائق كما قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ﴾ [الأنعـام: ٥٥]، ولا أرى أجرَم من الكذب وليِّ الحقائق واسـتكراه المواقـف والكلـمات لتحمُّـل مـا لا تحتمـل، وسـبق النتائـج للمقدمـات، وتلمُّس الأدلة للاحتجاج بها على أحكام مسـبقة، وتنكُّـب طريـق المنهج العلمي لتقبيح الحسـن وتحسـين القبيح، وقـراءة العلـوم من خارجهـا والنظر فيها وهي إسـلامية شرقية بأعين غربية صليبية أو صهيونية.

وسأتناول الموضوع على النحو التالي:

ينقسـم البحث إلى مقدمـة وثلاثة فصول، وكل منها ينقسـم إلى مباحث وبعض المباحث إلى مطالب على النحو التالي:

المقدمة

الفصل الأول: نبذة عن الاستشراق والاستغراب.

المبحث الأول: الاستشراق مفهومه ونشأته وأهدافه.

المطلب الأول: مفهوم الاستشراق.

المطلب الثاني: نشأة الاستشراق.

المطلب الثالث: أهداف الاستشراق.

المبحث الثاني: الاستغراب مفهومه ونشأته وأهدافه.

الفصـل الثـاني: الرؤية الاسـتشراقية لمفهـوم علم أصـول الفقه ونشأته وتفنيدها.

المبحث الأول: رؤية جوزيف شـاخت لمفهوم علم أصول الفقه والباعث على نشأته وتفنيدها.

المطلب الأول: مفهوم علم أصول الفقه عند المستشرق جوزيف شاخت ومناقشته.

المطلـب الثـاني: الباعث على نشـأة علم الأصـول عند جوزيف شاخت ومناقشته.

المبحـث الثـاني: رؤية نويل كولسـون لنشـأة علم أصـول الفقه وتفنيدها.

الفصـل الثالـث: رؤيـة المسـتغربين لنشـأة علـم الأصـول عند المستغربين.

المبحث الأول: الباعث على نشـأة علم الأصول عند عبد المجيد الصغير ومناقشته.

المبحـث الثـاني: الباعـث عـلى نشـأة علـم الأصول عنـد وجيه كوثراني ومناقشته.

المبحث الثالث: أسـس الرؤية الاسـتشراقية لنشـأة علم أصول الفقه ومناقشتها.

خاتمـة نتائج البحـث وتوصياته. ثـم فهرس المراجـع، وفهرس الموضوعات.

وأدعـو الله تعالى أن يرشـد أمتنا حتى تتبـصر أعداءها، وأن يرد عنهـا كيـد كل ذي كيد ومكـر كل ذي مكـر، وأن يهدي طلاب الحق إليه إنه على كل شيء قدير.

د/ محمود عبدالرحمن عبدالمنعم
أستاذ أصول الفقه المساعد
بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة

الفصل الأول
نبذة عن الاستشراق والاستغراب وما يتعلق بهما

المبحث الأول
الاستشراق مفهومه ونشأته وأهدافه

المطلب الأول
مفهوم الاستشراق

التعريف اللغوي:

الاستشراق تعبير يدل على الاتجاه نحو الشرق، ويطلق على كل من يبحث في أمور الشرقيين وثقافتهم وتاريخهم.

فكلمة «الاستشراق» لغة: مشتقة من الشرق، وبالتدقيق الشرق العربي الإسلامي، ويعرِّفه القاموس الفرنسي بأنه «مجموعة المعارف التي تتعلق بالشعوب الشرقية ولغاتهم وتاريخهم وحضارتهم»[١].

ويمكن إرجاع هذه الكلمة إلى كلمة إشراق، والإشراق يعرف بأنه: انبعاث نور من العالم غير المحسوس إلى الذهن تتم به المعرفة[٢]. ثم أضيف إليها ثلاثة حروف هي الألف والسين والتاء، ومعناها طلب النور والهداية والضياء.

التعريف الاصطلاحي:

للغربيين تعريف للاستشراق، وللعرب والمسلمين تصور لمفهومه. فقد ظهر مصطلح الاستشراق في اللغة الفرنسية عام ١٧٩٩ بينما ظهر في اللغة الإنجليزية عام ١٨٣٨.

ويعتمد المستشرق الإنجليزي آربري[٣] تعريف قاموس أكسفورد الذي يعرف المستشرق بأنه «من تبحَّر في لغات الشرق وآدابه»[٤].

(١) مناهج البحث في الإسلاميات، محمد البشير مغلي، ص: ٣٩.

(٢) المعجم الوجيز – مجمع اللغة العربية (ش ر ق) ص: ٣٤١.

(٣) أ.ج. آربري A.J. Arberry، ولد عام ١٩٠٥ يتقن العربية وكان زميلاً في كلية بمبروك سنة ١٩٣١م، ثم عين رئيسًا لقسم الدراسات القديمة بالجامعة المصرية من سنة ١٩٣٢ – ١٩٣٤م، من كتبه الإسلام اليوم صدر ١٩٤٣م، وله «التصوف» صدر ١٩٥٠م، وترجمة معاني القرآن الكريم، والمستشرقون البريطانيون. (معجم المستشرقين، د/ يحيى مراد، ص: ٨٤ – ٨٦. والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب، ٢/ ٦٩٩).

(٤) المستشرقون البريطانيون أ. ج. آربري. تعريب محمد الدسوقي النويهي، ص: ٨.

ومن الغربيين الذين تناولوا ظهور الاستشراق وتعريفه: المستشرق الفرنسي «مكسيم رودنسون»[٥] الذي أشار إلى أن مصطلح الاستشراق ظهر في اللغة الفرنسية عام ١٧٩٩ بينما ظهر في اللغة الإنجليزية عام ١٨٣٨، وأن الاستشراق إنما ظهر للحاجة إلى «إيجاد فرع متخصص من فروع المعرفة لدراسة الشرق»، ويضيف بأن الحاجة كانت ماسة لوجود متخصصين للقيام على إنشاء المجلات والجمعيات والأقسام العلمية[٦].

وممن هو معدود من المستشرقين عند كثير من الباحثين: «إدوارد سعيد»[٧] وإن كان فلسطينيًّا فهو مشرقي الأصل إلا أنهم عدوه مستشرقًا لطبيعة دراسته واهتمامه وحياته وتدريسه في جامعات الغرب، ووجهته مهمة جدًّا في تعريف الاستشراق، ويندر من يتناول الاستشراق بالتعريف أن يغفل تعريفه، بل نجده في صدر التعريفات الموردة عند الكثير سواء أوافقه بعد أم خالفه.

وإدوارد سعيد يعرف الاستشراق عدة تعريفات منها: أنه «أسلوب في التفكير مبني على تميُّز متعلق بوجود المعرفة بين

(٥) مكسيم رودنسون Maxime Rodinson(١٩١٥ – ٢٠٠٤م) مؤرخ، وعالم اجتماع ومستشرق ماركسي فرنسي. من آثاره: «مباحث في فن الطبخ عند العرب» (١٩٤٩م)، «محمد» (١٩٦١م)، «الرأسمالية والإسلام» (١٩٦٦م)، «الماركسية والعالم الإسلامي» (١٩٧٢م) «عظمة الإسلام» (١٩٨٠م). ترجمت جميع كتبه إلى اللغة العربية عدا كتاب «محمد». (انظر: الموسوعة العربية، نبيل الحفار، ترجمة: رودنسون مكسيم).

(٦) الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية في تراث الإسلام، مكسيم رودنسون (القسم الأول) تصنيف شاخت وبوزورث. ترجمة محمد زهير السمهوري، ص:٢٧ – ١٠١. (سلسلة عالم المعرفة – الكويت شعبان/ رمضان ١٣٩٨هـ – أغسطس ١٩٧٨م).

(٧) يقول الدكتور علي بن عبد الرحمن الدعيج: ظهر كتاب إدوارد سعيد (الاستشراق) في عام ١٩٧٨م باللغة الإنجليزية ليحدث ضجة كبرى في الأوساط الفكرية الثقافية الغربية لجرأته في نقد الاستشراق، وربط دراسة الاستشراق بنظرية السيطرة والمعرفة لميشال فوكو، ويتناول في كتابه نماذج من الاستشراق الإنجليزي والفرنسي ويوضح خطورة الاستشراق في رسم صورة الإسلام والعالم الإسلامي في الغرب. ولم يكتف سعيد بهذا الكتاب بل أصدر بعده كتابه القيم (الثقافة والإمبريالية) ليزيد الأمر وضوحًا في الصورة السيئة التي رسمتها أقلام مبدعي الغرب في مرحلة مهمة من تاريخ الثقافة الغربية. ولم يتوقف سعيد عن مبارزة الغرب فينشر كتابًا مهمًّا حول تغطية الإسلام في وسائل الإعلام الغربية، ويستمر في هذا النهج المتميز في فضح التحيُّز والظلم للإسلام والمسلمين في كتابات الغربيين أو حتى من ينالون الانتشار في الغرب كالكاتب النيبالي نيبور. (الاستشراق... نشأته وأهدافه، الاستغراب.. وإمكانية تدريسه في الجامعات السعودية. الدكتور علي بن عبد الرحمن الدعيج مقالة له نشرت في (الثقافية) العدد ١١٧ الصادر يوم ٢٦ جمادى الآخرة ١٤٢٦هـ).

«الشرق» (معظم الوقت) وبين الغرب»[١].

ويقول في موضع آخر إنَّ الاستشراق: نوع من الإسقاط الغربي على الشرق وإرادة حكم الغرب للشرق»[٢].

تعريف الاستشراق عند العرب والمسلمين:

تناول المشارقة هذا المصطلح بالتعريف فنجد عدنان وزَّان يعرفه بأنه: «اتجاه فكري يُعْنَى بدراسة الحياة الحضارية للأمم الشرقية بصفة عامة، ودراسة حضارة الإسلام والعرب بصفة خاصة»[٣].

ويذهب الدكتور أحمد عبد الحميد غراب إلى تعريف الاستشراق بأنه: «دراسات أكاديمية» يقوم بها غربيون للإسلام والمسلمين، من شتى الجوانب: عقيدة، وشريعة، وثقافة، وحضارة، وتاريخًا، ونظمًا، وثروات وإمكانات... بهدف تشويه الإسلام ومحاولة تشكيك المسلمين فيه، وتضليلهم عنه، وفرض التبعية للغرب عليهم، ومحاولة تبرير هذه التبعية بدراسات ونظريات تدعي العلمية والموضوعية، وتزعم التفوق العنصري والثقافي للغرب المسيحي على الشرق الإسلامي»[٤].

ويعرفه الدكتور شوقي أبو خليل بأنه: البحث في علوم الشرق وعقائده وآدابه وإعداد البحوث فيها[٥].

توسع في بيان معنى الاستشراق:

أقول: وهناك توجه لا يفصل بين المستشرقين الغربيين، وبين أتباعهم من المشارقة نصارى ويهود أو مسلمين نهجوا نهجهم واستحسنوا طريقتهم، بل وتبنوا كثيرًا من آرائهم أحيانًا بعزو الأقوال والآراء، وأحيانًا أخرى كثيرة تذكر على أنها من أفكارهم هم وفي الحقيقة هم مسبوقون بها تبنوها هم رفعًا للحساسية وطرحًا لها على أنها أفكارهم هم.

وقد دفع الاحتلال -وهو وليد الاستشراق أو قرينه- إلى كليات الآداب في عهدها الأول بمستشرقيه وصنائعه والمفتونين بفكره ووجهة نظر الغرب، ليناقشوا أخطر قضايا الإسلام تحت ستار العلم وحرية الفكر وجدة المناهج. ويذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أن الاستشراق: هو كل ما يصدر عن الغربيين والأمريكيين من إنتاج فكري وإعلامي وتقارير سياسية واستخباراتية حول قضايا الإسلام والمسلمين في العقيدة، وفي الشريعة، وفي الاجتماع، وفي السياسة أو الفكر أو الفن، ويمكننا أن نلحق بالاستشراق ما يكتبه النصارى العرب من أقباط وماروني وغيرهم ممن ينظر إلى الإسلام من خلال المنظار الغربي، ويلحق به أيضًا ما ينشره الباحثون الشرقيون الذين تتلمذوا على أيدي المستشرقين وتبنوا كثيرًا من أفكار المستشرقين[٦].

ومن المؤكد -علميًّا وتاريخيًّا- أن ما طلع به د/ طه حسين[٧] على أمته من طعن في القرآن والسنة، ومن تكذيب لقصة إبراهيم

(١) الاستشراق، إدوارد سعيد، ص: ٩.

(٢) السابق، ص: ٣٧.

(٣) الاستشراق والمستشرقون وجهة نظر، عدنان محمد وزان، ص: ١٥. (سلسلة دعوة الحق (٢٤)، مكة المكرمة - رابطة العالم الإسلامي ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤م.

(٤) رؤية إسلامية للاستشراق، د/ أحمد عبد الحميد غراب، ص: ٧.

(٥) الإسقاط في مناهج المستشرقين، د/ شوقي أبو خليل.

(٦) من هؤلاء المعجبين بالمستشرقين المفرطين في الثقة فيهم كما قال الدكتور مصطفى السباعي: الدكتور طه حسين وأنه من أوائل تلاميذ المستشرقين في تاريخنا الأدبي المعاصر، حيث يقول في مقدمة كتابه «الأدب الجاهلي»: «وكيف تتصور أستاذًا للأدب لا يلم ولا ينتظر أن يلم بما انتهى إليه الفرنج (المستشرقون) من النتائج العلمية المختلفة حين درسوا تاريخ الشرق وأدبه ولغاته المختلفة، وإنما يلتمس العلم الآن عند هؤلاء الناس، ولا بد من التماسه عندهم حتى يتاح لنا نحن أن ننهض على أقدامنا ونطير بأجنحتنا ونسترد ما غلبنا عليه هؤلاء الناس من علومنا وتاريخنا وآدابنا». ومن هؤلاء: أحمد أمين في كتابيه «فجر الإسلام» و «ضحى الإسلام» وقد أخذ آراء المستشرقين دون أن ينسبها إليهم. ومن هؤلاء أيضًا: الدكتور علي حسن عبد القادر في كتابه: «نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي» وهو ترجمة حرفية لما كتبه « جولدتسيهر» في كتابيه: «دراسات إسلامية» و «العقيدة والشريعة في الإسلام» وقد نسب فيه آراء «جولد» إلى نفسه ولم ينسبها إلى أساتيذه المستشرقين. (الاستشراق والمستشرقون، د/ مصطفى السباعي، ص: ٧ - ٩.

(٧) طه بن حسين بن علي بن سلامة (١٣٠٦ هـ/ ١٥ نوفمبر ١٨٨٩ - ١٣٩٣ هـ/ ٢٨ أكتوبر ١٩٧٣م) أديب وناقد مصري، يعتبر من أبرز الشخصيات في الحركة العربية الأدبية الحديثة. يراه البعض من أبرز دعاة التنوير في العالم العربي، في حين يراه آخرون رائدًا من رواد التغريب في العالم العربي. وأن الغرب هو من خلع عليه لقب عميد الأدب العربي. تلمذ على يد كل من أحمد زكي في دروس الحضارة الإسلامية، أحمد كمال باشا، في الحضارة المصرية القديمة، والمستشرق جويدي في التاريخ والجغرافيا. أما في الفلك فتتلمذ على كارلو نللينو، وفي اللغات السامية القديمة على المستشرق ليتمان، وفي الفلسفة الإسلامية على سانتلانا، وفي تاريخ الحضارة المشرقية القديمة على ميلوني، والفلسفة على لويس ماسينيون، والأدب الفرنسي على كليمانت. أما في جامعة باريس فدرس التاريخ اليوناني على غلوتسس، والتاريخ الروماني على بلوك، والتاريخ الحديث على سيغنوبوس، وعلم الاجتماع على إميل دوركهايم، وقد أشرف هذا ومعه بوغليه على أطروحته عن فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، بمشاركة من بلوك وكازانوفا. من كتبه: (في الأدب الجاهلي) و(في الشعر الجاهلي) و(حديث الأربعاء)، و(قادة الفكر). الأعلام للزركلي ٣/ ٢٣١.

وإسماعيل عليهما السلام، ومن أقوال في الشعر الجاهلي، ونحوه كل ذلك قد استقاه مباشرة من أساتذته في «الجامعة الأهلية» المصرية كالدكتور «جويدي» الإيطالي[1]، وكذلك من غلاة المستشرقين المتعصبين ضد الإسلام مثل «ماسينيون»[2] اليهودي الفرنسي السربوني وهو أستاذه، وكذلك «مرجليوث»[3] الإنجليزي[4].

وقال اللورد كرومر عن متغربة المصريين: «إنهم مسلمون وليس فيهم خواص المسلمين وأوربيون وليس فيهم خواص أوربية»[5].

وللاستشراق اهتمام بالشعوب الشرقية حتى التي تضم الهند وجنوب شرق آسيا والصين واليابان وكوريا. وكلها تضم تحت مصطلح واحد هو (الاستشراق).

ولا بد من الوقوف عند تعريف آخر للاستشراق لا يرى أن كلمة استشراق ترتبط فقط بالمشرق الجغرافي وإنما تعني أن الشرق هو مشرق الشمس ولهذا دلالة معنوية بمعنى الشروق والضياء والنور والهداية بعكس الغروب بمعنى الأفول والانتهاء[6].

ولما كانت هذه التعاريف فيها عمومية رأى بعض الباحثين تخصيص التعريف بأن يقال: الاستشراق دراسات أكاديمية يقوم بها غربيون من الدول الاستعمارية للشرق بشتى جوانبه تاريخه وثقافته وأديانه ولغاته ونظمه الاجتماعية والسياسية وثرواته وإمكانياته[7].

المطلب الثاني
نشأة الاستشراق

ذهب بعض الباحثين إلى أن الاستشراق نشأ في القرن التاسع (الميلادي) في الأندلس، حيث تمثل في إقبال المستعربين من الأوروبيين على دراسة العربية، وجمع المعلومات عن المسلمين، ثم ترجمة الكتب العربية إلى اللاتينية.

فيما ذهب آخرون إلى أن بداية الدراسات العربية الإسلامية في أوروبا ترجع إلى القرن الثاني عشر، ففي عام ١١٤٣م تمت ترجمة القرآن لأول مرة إلى اللغة اللاتينية بتوجيه من الأب «بيتروس فينيرا بيليس» رئيس دير «كلوني» وكان ذلك على أرضٍ إسبانية، وفي تلك الفترة كذلك وُضِعَ أول قاموس عربي لاتيني.

إلَّا أنه من المؤكد أن بعض الرهبان من البلدان الأوروبية قصدوا الأندلس، في إبَّان عظمتها ومجدها، ودرسوا في مدارسها وترجموا القرآن وبعض الكتب العلمية إلى لغاتهم، ودرسوا على علماء مسلمين مختلف العلوم، وخاصة الفلسفة والطب والرياضيات[8].

---

(١) هو جويدي إغناطيوس ولد في روما سنة ١٨٤٤م انتدبته الجامعة المصرية أستاذًا للأدب العربي جغرافية وتاريخًا سنة ١٩٠٨م، وكان يتقن الفصحى، وعد شيخ المستشرقين في اللغات السامية وهو زعيم مدرسة في التحقيق والنقد والتجديد وتوفي سنة ١٩٣٥م. (معجم المستشرقين، ص ٢٩٨، ٢٩٩).

(٢) هو لويس ماسينيون Loues Massignon: (١٢٩٩ - ١٣٨٢هـ = ١٨٨٣ - ١٩٦٢م) مستشرق فرنسي، من العلماء. من أعضاء المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة. مولده ووفاته بباريس. تعلم العربية والفارسية والتركية والألمانية والإنكليزية وعني بالآثار القديمة وأدت مشاركته في التنقيب عنها بالعراق (١٩٠٧ - ١٩٠٨) إلى اكتشاف «قصر الأحيضر» ودرَّس «تاريخ الاصطلاحات الفلسفية» بالعربية في الجامعة المصرية القديمة (١٩١٣). واستهواه التصوف الإسلامي، فكتب عن «مصطلحات الصوفية» و«أخبار الحلاج» ونشر «ديوان الحلاج» مع ترجمته إلى الفرنسية و«الطواسين» للحلاج، وتشبع بآرائه. وكتب عن «ابن سبعين» الصوفي الأندلسي وعن «سلمان الفارسي» واتجه إلى فكرة توحيد الديانات الكتابية الثلاث. ونشر «منتخبات من نصوص عربية خاصة بتاريخ الصوفية في الإسلام» وتولى تحرير «مجلة العالم الإسلامي» الفرنسية التي سميت بعد ذلك «مجلة الدراسات الإسلامية» وأصدر بالفرنسية أيضًا «حوليات العالم الإسلامي» من سنة ١٩٢٣ إلى ١٩٥٤ وكتب كثيرًا في «دائرة المعارف الإسلامية» عن القرامطة والنصيرية والكندي وفلسفة ابن سينا، وأمثال ذلك. وكتب «تاريخ العلم عند العرب» في «دائرة المعارف الممتازة» التي صدرت بباريس (المجلد الأول سنة ١٩٥٧) وكان من موظفي وزارة المستعمرات في شبابه، ثم «مستشارًا» لها بقية حياته. (انظر: معجم المستشرقين، ص: ٦٥٨ - ٦٦٢).

(٣) د.س. مرجليوث D.S. Margoliouth (١٨٥٨ - ١٩٤٠م) إنجليزي، متعصب، ممن يقولون بوضع الشعر الجاهلي من مدرسته د. طه حسين وأحمد أمين، وله كتاب «التطورات المبكرة في الإسلام» صدر ١٩١٣م. وله «محمد ومطلع الإسلام» صدر ١٩٠٥م وله «الجامعة الإسلامية» صدر ١٩١٢م. (انظر: معجم المستشرقين، ص: ٦٧٤ - ٦٧٥).

(٤) الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام، أ د/ عبد الستار فتح الله سعيد. القسم الثاني (بحث مقدم لمؤتمر الفقه الإسلامي الذي عقدته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض سنة ١٣٩٦هـ) [كتاب المؤتمر ص: ٢٢٩، ٢٣٠] ط/ المجلس العلمي بالجامعة سنة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

(٥) الاستشراق رسالة استعمار، د. إبراهيم الفيومي، ص: ٥.

(٦) الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين، د. السيد محمد الشاهد - مجلة الاجتهاد، ص: ١٩١ - ٢١١. عدد ٢٢، السنة السادسة، شتاء عام ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

(٧) رؤية إسلامية للاستشراق، أحمد غراب (كتاب المنتدى الإسلامي) ص: ٦، ومن زلات المستشرقين حول القرآن، د. عبد الوهاب حمودة، ص: ٢٧.

(٨) ماهية الاستشراق وميلاده، عبد الجبار الرفاعي، ٣/ ١.

ويقول د/ شوقي خليل: ويعد عام ١٣١٢م بداية الاستشراق اللاهوتي عندما قرر مجمع فيينا إنشاء عدد من كراسي اللغة العربية في عدد من الجامعات الأوربية[١].

بيد أن حركة الاستشراق لم تكتمل لحظة ميلادها، وإنما تدرجت في نموها وتطورها عبر مراحل، حتى إن الدراسات والتوجهات الأكثر أهمية وفعالية لم تبدأ إلَّا مع القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر، وأما ما سبق ذلك فكان تمهيدًا جادًّا وإرهاصات أولى لانبثاق هذه الحركة[٢].

ولم ينقطع منذ ذلك الوقت وجود أفراد درسوا الإسلام واللغة العربية، وترجموا القرآن وبعض الكتب العربية العلمية والأدبية، حتى جاء القرن الثامن عشر وهو العصر الذي بدأ فيه الغرب في استعمار العالم الإسلامي، والاستيلاء على ممتلكاته، فإذا بعدد من علماء الغرب ينبغون في الاستشراق، ويصدرون لذلك المجلات في جميع الممالك الغربية، ويغيرون على المخطوطات العربية في البلاد العربية والإسلامية فيشترونها من أصحابها الجهلة، أو يسرقونها من المكتبات العامة التي كانت في نهاية الفوضى، وينقلونها إلى بلادهم ومكتباتهم، وإذا بأعداد هائلة من نوادر المخطوطات العربية تنتقل إلى مكتبات أوربا، وقد بلغت في أوائل القرن التاسع عشر مائتين وخمسين ألف مجلد، وما زال هذا العدد يتزايد حتى اليوم.

وفي الربع الأخير من القرن التاسع عشر عقد أول مؤتمر للمستشرقين في باريس عام ١٨٧٣م، وتتالى عقد المؤتمرات التي تلقى فيها الدراسات عن الشرق وأديانه وحضاراته، وما تزال تعقد حتى هذه الأيام[٣].

إلغاء مصطلح الاستشراق:

صدرت قرارات مؤتمرية وتصريحات متعددة توحي بانتهاء الاستشراق، أو الدعوة إلى الكف عن استعمال هذا المصطلح، وكثير من المعاصرين يحاولون التهرب والتنصل من هذا المصطلح ويرفض رفضا باتًّا أن يوصف بالمستشرق.

(١) الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين، د/ شوقي خليل، ص: ٦.
(٢) ماهية الاستشراق وميلاده، ٣/ ١.
(٣) الموسوعة الميسرة، ٢/ ٧٠٣.

فماذا وراء هذا كله يا ترى؟ هل هو اللعب بالمصطلحات بعد تعرية الاستشراق وظهور وجهه القبيح؟ فيكون من باب تغيير الجلد؟ أم أنه انتهى حقيقة وبدأ ما هو أخطر منه وهو ما وصفته مجلة الاجتهاد بأنه: التحول من الاستشراق إلى (الأنثروبولوجيا)[٤]؟ أم أن الاستشراق قد آتى أكله بأكثر مما كان موضوعًا له كأهداف عن طريق المستغربين من أهل الشرق بانتحالهم نتائجه وأفكاره وما توصلوا إليه من نتائج بنسبتها صراحة -وهو قليل- أو سرقتها وادعائها -وهو كثير-؟

لقد أعلن الغرب وجوب التوقف عن استخدام مصطلح «استشراق» أو كما قال «لويس» إن هذا المصطلح قد ألقي به أو يجب أن يرمى به في مزابل التاريخ، ويقول: «لقد أصبحت كلمة «مستشرق» منذ الآن فصاعدًا ملوثةً»، ويقول أيضًا: «وهكذا تم رمي مصطلح «المستشرق» في مزبلة التاريخ. ولكن المزابل ليست أماكن مضمونة ولا نهائية.

وليس هذا هو موقف المستشرق برنارد لويس الثابت؛ إذ سبق له تعريف الاستشراق بتفصيل أكثر التصاقًا بالنظرة العلمية[٥]. لذا كان من قرارات منظمة المؤتمرات العالمية في مؤتمرها الذي عقد في باريس عام ١٩٧٣م بأن يتم الاستغناء عن هذا المصطلح، وأن يطلق على هذه المنظمة (المؤتمرات العالمية للدراسات الإنسانية حول آسيا وشمال إفريقيا)، وعقدت المنظمة مؤتمرين تحت هذا العنوان إلى أن تم تغييره مرة ثانية إلى (المؤتمرات العالمية للدراسات الآسيوية والشمال إفريقية)[٦].

ومن الذين يتنصلون من إطلاق هذا المصطلح عليهم:

- أندريه ميكيل الذي يقول: «أنا لست مستشرقًا، وأرفض

(٤) الأنثروبولوجيا: علم الإنسان ويبحث عن المجتمعات البدائيَّة من حيث نشأتها وتطورها فيدرس الإنسان البدائي من حيث هو جزء من الطبيعة ويُبيِّن صلته بالكائنات الحيَّة الأخرى ويشرح الأجناس والسلالات البشريَّة المختلفة فيعرض لخصائصها ومميزاتها ويوضح نموَّها الفكري وتطورها الثقافي.
(٥) الشرق والغرب محددات العلاقات ومؤثراتها، د/ علي إبراهيم النملة، ص: ١١٦ عن: «مسألة الاستشراق» برنارد لويس. ـ في: هاشم صالح، معد ومترجم. الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ص: ١٦٣، والاستشراق بين الإنصاف والإجحاف. عبد الله علي العليان. ص: ١٢.
(٦) الشرق والغرب محددات العلاقات ومؤثراتها، د/ علي إبراهيم النملة، ص: ١١٣، بتصرف.

هـذه الكنية. أنـا عروبي سـحرني الأدب العـربي، فانكببت عليه بحثًا ودراسة»[1].

- وكذلـك المسـتشرق الأمريكي «جون أسـبوزيتو» رفض هذا التصنيف، وفضَّل أن يُدعى بعالـم الإسلاميات.

- والمسـتشرق الفرنـسي «مكسـيم رودنسـون» يـرى أن كلمـة الاسـتشراق لم تعـن شـيئًا، وهـو الـذي يقـول: لا يوجد اسـتشراق، وإنما توجد أنظمـة علمية لها موضوعاتها وإشـكالياتها النوعيـة، مثـل علـم الاجتـماع، والاقتصـاد السياسي، والفروع المختلفة للتاريخ.

ورغـم تغيـير المصطلـح أو تحويـره، فالتنصير مـا زال يعمل ولم تتوقف الأعمال الاسـتشراقية الموجهة ضد الإسـلام والمشـككة والهادمة لمعانيه والمحرفة لحقائقه والمزورة لها، حتى بعد تصريحات (جـاك بيرك) عام ١٩٧٥م فقد أعلن فيها عما سـماه: انتهى زمن الاسـتشراق، وتقرر أن يطلق على أي مؤتمر للاسـتشراق (مؤتمر العلوم الإنسانية). ومن أواخر جهوده البارزة (مؤتمر كلورادو) الـذي انعقد في تشريـن الأول (أكتوبر) ١٩٧٨م وهو من أخطر المؤتمـرات التبشـيرية، فهو يذكر بمؤتمر القاهرة التبشـيري سـنة ١٩٠٦م، ومؤتمـر (لكنـؤ) بالهنـد عـام ١٩١١م ومؤتمر القدس عام ١٩٢٤م[2].

فالتهـرُّب مـن المصطلـح لا يعفـي مـن اسـتمرار التمسُّـك في المضمون، ومنه النظر إلى ثقافةٍ بعيون ثقافةٍ أخرى[3].

المطلب الثالث
أهداف الاستشراق

الحركة الاسـتشراقية نشـأت ولهـا دوافعها التي مـن أجلها جند العـشرات بل المئـات، وأنفق مـن أجلها الملايين بـل المليارات، وكانت هذه الدوافع والأهداف متعددة الجوانب، فمنها:

- **الهدف الديني:**

وهو الدافع الأول للاستشراق عند الغربيين، فقد بدأ بالرهبان، فأخـذوا يهدفـون إلى تشـويه سـمعة الإسـلام في نفـوس رواد ثقافتهـم من المسـلمين لإدخال الوهـن إلى العقيدة الإسـلامية، والتشـكيك في التراث الإسـلامي والحضارة الإسـلامية، وكل ما يتصل بالإسـلام من علم وأدب وتراث واستمر كذلك حتى عصرنـا الحاضر، لقد كان الهدف الإسـتراتيجي الديني من حملة التشويه ضد الإسلام هو حماية أوروبا من قبول الإسلام بعد أن عجزت عن القضاء عليه من خلال الحروب الصليبية.

وتمثل ذلك في:

١. الطعن في الإسـلام وتشـويه محاسـنه، وتحريـف حقائقه ليثبتوا لجماهيرهم التي تخضع لزعامتهم الدينية أن الإسلام ديـن لا يسـتحق الانتشـار، وكان الهـدف الإسـتراتيجي الديني من حملة التشـويه ضد الإسـلام هو حماية أوروبا من قبول الإسـلام بعد أن عجزت عـن القضاء عليه من خلال الحروب الصليبية.

٢. التشـكيك في صحـة رسـالة النبـي ﷺ، بالتشـكيك في صحة القرآن.

٣. الزعـم بـأن الحديـث النبوي إنما هو من عمل المسـلمين خـلال القـرون الثلاثـة الأولى. والهـدف الخبيث مـن وراء ذلك هو محاربة السُّـنة بهدف إسقاطها حتى يفقد المسلمون الصورة التطبيقية الحقيقية لأحكام الإسلام ولحياة الرسول ﷺ، وبذلك يفقد الإسلام أكبر عناصر قوته.

٤. إرجـاع الإسـلام إلى مصادر يهوديـة ونصرانية بدلا من إرجـاع التشـابه بين الإسـلام وهاتـين الديانتـين إلى وحدة المصدر.

٥. التقليل من قيمة الفقه الإسـلامي واعتباره مسـتمدًّا من الفقه الروماني.

٦. النيـل مـن اللغـة العربية واسـتبعاد قدرتها على مسـايرة ركـب التطـور، وتكريـس دراسـة اللهجـات لتحـل محـل العربية الفصحى.

(١) ظاهرة الاستشراق: مناقشات في المفهوم والارتباطات، د/ علي بن إبراهيم الحمد النملة، ص: ٢١٠.

(٢) الإسقاط في مناهج المستشرقين، ص: ٦.

(٣) الشرق والغرب محددات العلاقات ومؤثراتها، د/ علي إبراهيم النملة، ص: ١١٤ - ١١٦.

٧. العمل على تنصير المسلمين[١].

والذي يؤيد وجود هذا الهدف عدة عوامل مهمة، ومن أبرزها:

- أن أساس العلاقة بين الشرق والغرب قد قامت على العداء الديني، ورفض الإسلام بديلا للنصرانية في الشرق وغيره بما في ذلك حماية النصارى الشرقيين من الإسلام، والتأثير على الأرثوذكس في الشرق واستقطابهم للكنيسة الكاثوليكية في الغرب[٢].

وأن طلائع المستشرقين من النصارى كانوا ذوي مناصب دينية، وأنهم قد انطلقوا من الكنائس والأديرة، وأن البداية «الرسمية» للاستشراق قد انطلقت من مجمع فيينا الكنسي سنة ٧١٢هـ - ١٣١٢م، الذي نعرف الآن أنه قد أوصى بإنشاء عدة كراسي للغات، ومنها اللغة العربية، ولا سيما التشريع الحادي عشر الذي قضى فيه البابا «إكليمنس الخامس» بتأسيس كراسي لتدريس العبرية واليونانية والعربية والكلدانية السريانية[٣].

- الدافع الاستعماري:

لما انتهت الحروب الصليبية بهزيمة الصليبيين وهي حروب دينية لم ييأس الغربيون من العودة إلى احتلال بلاد العرب فبلاد الإسلام، فاتجهوا إلى دراسة هذه البلاد في كل شؤونها من عقيدة، وعادات، وأخلاق، وثروات، ليتعرفوا إلى مواطن القوة فيها فيضعفوها، وإلى مواطن الضعف فيغتنموه، ولما تم لهم الاستيلاء العسكري والسيطرة السياسية كان من دوافع تشجيع الاستشراق إضعاف المقاومة الروحية والمعنوية في نفوسنا، وبث الوهن والارتباك في تفكيرنا وذلك عن طريق التشكيك بفائدة ما في أيدينا من تراث، وما عندنا من عقيدة وقيم إنسانية، فنفقد الثقة بأنفسنا، ونرتمي في أحضان الغرب نستجدي منه المقاييس الأخلاقية، والمبادئ العقائدية، وبذلك يتم لهم ما يريدون من خضوعنا لحضارتهم وثقافتهم خضوعًا لا تقوم لنا من بعده قائمة.

ومن ذلك أن قام كارل هنيريش بيكر (ت: ١٩٣٣م) مؤسس مجلة الإسلام الألمانية، بدراسات تخدم الأهداف الاستعمارية في إفريقيا. وأن بار تولد Barthold (ت: ١٩٣٠م) مؤسس مجلة عالم الإسلام الروسية، قام ببحوث تخدم مصالح السيادة الروسية في آسيا الوسطى. وأن معهد اللغات الشرقية بباريس المؤسس عام ١٨٨٥م كانت مهمته الحصول على معلومات عن البلدان الشرقية وبلدان الشرق الأقصى مما يكفل أرضية تسهل عملية الاستعمار في تلك المناطق.

ويرى الأستاذ محمود محمد شاكر أن الاستشراق هو عين الاستعمار التي بها يبصر، ويده التي بها يحس ويبطش، ورجله التي بها يمشي ويتوغل، وعقله الذي به يفكر ويستبين، ولولاه لظل في عماه يتخبط، ومن جَهِل هذا فهو ببدائه العقول ومسلماتها أجهل[٤].

وقد كتب في ذلك د. محمد إبراهيم الفيومي كتابه: «الاستشراق رسالة استعمار» أكد هذا المعنى بمؤكدات كثيرة[٥].

ولا نستطيع أن نفهم المستشرقين على حقيقتهم إلا عندما نراهم في إطار ذلك المخطط الذي يهدف إلى تخريج أجيال لا تعرف الإسلام أو لا تعرف من الإسلام إلا الشبهات، وقد تم انتقاء أفراد من هذه الأجيال لتتبوأ أعلى المناصب ومراكز القيادة والتوجيه لتستمر في خدمة الاستعمار.

وقد كان من عمل المستشرقين، ارتياد ديار الإسلام ومعرفتها والتعريف بها حتى يضمن للزحف الصليبي الجديد أن يسير على وفق ما يريد[٦].

- الدافع التجاري:

ومن الدوافع التي كان لها أثرها في تنشيط الاستشراق رغبة الغربيين في التعامل معنا لترويج بضائعهم، وشراء مواردنا الطبيعية الخام بأبخس الأثمان، ولقتل صناعاتنا المحلية التي كانت لها مصانع قائمة مزدهرة في مختلف بلاد العرب والمسلمين. لقد كانت المؤسسات والشركات الكبرى، والملوك كذلك،

(١) تعقيبات على الاستشراق، إدوارد سعيد، ص: ١١٩.
(٢) بحوث في تاريخ الإسلام وحضارته، سعيد عبد الفتاح عاشور، ص: ٧.
(٣) المستشرقون، نجيب العقيقي، ١/ ٣٠٢.
(٤) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ٨٧.
(٥) الاستشراق رسالة استعمار - تطور الصراع الغربي مع الإسلام، د. محمد إبراهيم الفيومي، ط/ دار الفكر العربي، سنة ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
(٦) المنهج في كتابات الغربيين، ص: ٣٩ - ٤٠.

يدفعون المال الوفير للباحثين، من أجل معرفة البلاد الإسلامية وكتابة تقارير عنها، وقد كان ذلك جليًّا في عصر ما قبل الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي في القرنين التاسع عشر والعشرين[1].

- الدافع السياسي:

وهنالك دافع آخر أخذ يتجلى في عصرنا الحاضر بعد استقلال أكثر الدول العربية والإسلامية، نجد في كل سفارة من سفارات الدول الغربية لدى هذه الدول سكرتيرا أو ملحقا ثقافيا يحسن اللغة العربية، ليتمكن من الاتصال برجال الفكر، والصحافة، والسياسة، فيتعرف إلى أفكارهم، ويبث فيهم من الاتجاهات السياسية ما تريده دولته.

والدافع السياسي يهدف إلى:

١. إضعاف روح الإخاء بين المسلمين والعمل على فرقتهم لإحكام السيطرة عليهم.

٢. العناية باللهجات العامية ودراسة العادات السائدة لتمزيق وحدة المجتمعات المسلمة. فقد كانوا يوجهون موظفيهم في هذه المستعمرات إلى تعلم لغات تلك البلاد ودراسة آدابها ودينها ليعرفوا كيف يسوسونها ويحكمونها.

٣. في كثير من الأحيان كان المستشرقون ملحقين بأجهزة الاستخبارات لسبر غور حالة المسلمين وتقديم النصائح لما ينبغي أن يفعلوه لمقاومة حركات البعث الإسلامي[2].

- الدافع العلمي:

ومن المستشرقين نفر قليل جدًّا أقبلوا على الاستشراق بدافع من حب الاطلاع على حضارات الأمم، وأديانها، وثقافاتها، ولغاتها، وهؤلاء كانوا أقل من غيرهم خطأً في فهم الإسلام وتراثه، لأنهم لم يكونوا يتعمدون الدس والتحريف، فجاءت أبحاثهم أقرب إلى الحق وإلى المنهج العلمي السليم من أبحاث الجمهرة الغالبة من المستشرقين، بل إن منهم من اهتدى إلى الإسلام وآمن برسالته، على أن هؤلاء لا يوجدون إلا حين يكون لهم من الموارد المالية الخاصة ما يمكنهم من الانصراف إلى الاستشراق بأمانة وإخلاص؛ لأن أبحاثهم المجردة عن الهوى لا تلقى رواجًا لا عند رجال الدين، ولا عند رجال السياسة، ولا عند عامة الباحثين، ومن ثمة فهي لا تدر عليهم ربحًا ولا مالًا، ولهذا ندر وجود هذه الفئة في أوساط المستشرقين[3].

ومن هؤلاء: «توماس أرنولد»[4] الذي أنصف المسلمين في كتابه «الدعوة إلى الإسلام»، والمستشرق الفرنسي «دينيه» فقد أسلم وعاش في الجزائر وله كتاب «أشعة خاصة بنور الإسلام» مات في فرنسا لكنه دفن في الجزائر[5].

- أهم المؤلفات الاستشراقية:

- تاريخ الأدب العربي: كارل بروكلمان (ت: ١٩٥٦م).
- دائرة المعارف الإسلامية: ظهرت الطبعة الأولى بالإنجليزية والفرنسية والألمانية وقد صدرت في الفترة ١٩١٣ - ١٩٣٨م، غير أن الطبعة الجديدة قد ظهرت بالإنجليزية والفرنسية فقط من عام ١٩٤٥م وحتى عام ١٩٧٧م.
- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث الشريف والذي يشمل الكتب الستة المشهورة بالإضافة إلى مسند الدارمي وموطأ مالك ومسند أحمد بن حنبل، وقد وضع في سبعة مجلدات نشرت ابتداء من عام ١٩٣٦م.
- أصول الفقه الإسلامي: جوزيف شاخت.
- الاتجاهات الحديثة في الإسلام: هاملتون جب.

(١) الموسوعة الميسرة، ٢/ ٧٠٢.

(٢) الموسوعة الميسرة، ٢/ ٧٠٢.

(٣) الاستشراق والمستشرقون، د/ مصطفى السباعي، ص: ٢٤.

(٤) توماس وولكر أرنولد (١٨٦٤ - ١٩٣٠م) مستشرق إنجليزي وصفه د. بدوي بأنه متعاطف مع الإسلام، بدأ حياته العلمية في جامعة كمبردج، فتعلم العربية وانتقل للعمل باحثًا في جامعة عليكرا في الهند حيث أمضى هناك عشر سنوات ألف خلالها كتابه المشهور (الدعوة إلى الإسلام)، الذي نقل إلى التركية والأردية والعربية ثم عمل أستاذًا للفلسفة في جامعة لاهور، وفي عام ١٩٠٤ عاد إلى لندن وعمل أستاذًا غير متفرغ في جامعة لندن وكان عضو هيئة تحرير دائرة المعارف الإسلامية التي صدرت في ليدن بهولندا في طبعتها الأولى. عمل أستاذًا زائرًا في الجامعة المصرية عام ١٩٣٠. ويذكر أنه كان معلمًا للمفكر الإسلامي الهندي محمد إقبال. (انظر: موسوعة المستشرقين، للدكتور عبد الرحمن بدوي، ص: ٩ - ١١. ومعجم أسماء المستشرقين، د. مراد يحيى، ص: ٩٤، ٩٥).

(٥) ناصر الدين دينات -بالفرنسية: Alphonse-Étienne Dinet ولد باسم ألفونس إتيان دينيه (٢٨ مارس ١٨٦١ - ٢٤ ديسمبر ١٩٢٩، باريس) هو رسام مستشرق فرنسي. (انظر: الموسوعة الميسرة، ٢/ ٧٠٢، ومعجم أسماء المستشرقين، ص: ٣٧٤، والأعلام للزركلي، ١/ ٨٣).

- العقيدة والشريعة الإسلامية: جولدتسيهر.

لقد بلغ ما ألفوه عن الشرق في قرن ونصف قرن (منذ أوائل القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين) ستين ألف كتاب[1].

ولا يظنن أن هذه الكتب وأمثالها قد توقفت دراستها ونفدت طبعاتها؛ لأن هذا غير صحيح إذ تجددت طبعاتها، وإن معظمها لا يزال مراجع أساسية للدراسات الإسلامية في الجامعات الأوروبية وفي بعض الجامعات العربية، ويذكر من ذلك كتاب «دراسات إسلامية» لجولدتسيهر والذي يدرس في جامعة «برنستون»، وكتاب «الدعوة إلى الإسلام» لتوماس آرنولد والذي يدرس في جامعة «جورج تاون»، وكتاب مكسيم ردونسون حول «حياة محمد ﷺ» يدرس في الجامعة الأمريكية بالقاهرة[2].

- أهم المجلات الاستشراقية:

للمستشرقين اليوم من المجلات والدوريات عدد هائل يزيد على ثلاثمائة مجلة متنوعة وبمختلف اللغات نذكر منها على سبيل المثال:

١. مجلة «العالم الإسلامي» أنشأها صمويل زويمر[3] (ت: ١٩٥٢م) في بريطانيا سنة ١٩١١م، وقد كان زويمر هذا رئيس المبشرين في الشرق الأوسط.

٢. مجلة «الإسلام» ظهرت في باريس عام ١٨٩٥م ثم خلفتها عام ١٩٠٦م مجلة «العالم الإسلامي» التي صدرت عن البعثة العلمية الفرنسية في المغرب، وقد تحولت بعد ذلك إلى مجلة «الدراسات الإسلامية»[4].

- المؤتمرات والجمعيات الاستشراقية:

عقد أول مؤتمر دولي للمستشرقين في باريس سنة ١٨٧٣م.

تتابعت المؤتمرات بعد ذلك حتى بلغت أكثر من ثلاثين مؤتمرًا دوليًّا، فضلًا عن الندوات واللقاءات الإقليمية الكثيرة الخاصة بكل دولة من الدول كمؤتمر المستشرقين الألمان الذي عقد في مدينة درسدن بألمانيا عام ١٨٤٩م، وما تزال تنعقد مثل هذه المؤتمرات باستمرار حتى الآن.

يحضر هذه المؤتمرات مئات من المستشرقين، حيث حضر مؤتمر أكسفورد تسعمائة (٩٠٠) عالم من خمس وعشرين دولة وثمانين جامعة وتسع وستين جمعية علمية. وهناك العديد من الجمعيات الاستشراقية كالجمعية الآسيوية في باريس تأسست عام ١٨٢٢م، والجمعية الملكية الآسيوية في بريطانيا وإيرلندا عام ١٨٢٣م، والجمعية الشرقية الأمريكية عام ١٨٤٢م والجمعية الشرقية الألمانية عام ١٨٤٥م[5].

المبحث الثاني
الاستغراب مفهومه ونشأته وأهدافه

ظهر هذا المصطلح قبل عقود من الزمان ليشير إلى مجموعة من أبناء الأمة العربية الإسلامية الذين تأثروا بالغرب في سلوكهم وأخلاقهم وأفكارهم.

ولكن هذا المصطلح جاء بعده مصطلح آخر هو التغريب، فأصبح يعرف هؤلاء بالمتغربين.

أما الاستغراب فقد تحول معناه إلى محاولة معرفة الغرب من الداخل معرفة علمية موضوعية موثقة. ونادى العديد من علماء الأمة بدراسة الغرب[6].

وعرفوه كذلك بأنه: العلم الذي يهتم بدراسة الغرب (أوروبا وأمريكا) من جميع النواحي العقدية، والتشريعية، والتاريخية، والجغرافية، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية... إلخ.

وليس النقل والترجمة شكلًا من أشكال الاستغراب الواضح، ولكنها تُسهم، دون شك، في تلقِّي الأفكار، ثم معرفتها من

(١) الموسوعة الميسرة، ٢/ ٧٠٢.
(٢) الاستشراق المعاصر في منظور الإسلام، د. مازن مطبقاني، ص: ٢٦.
(٣) صمويل زويمر S.M. Zweimer مستشرق مبشر، مؤسس مجلة العالم الإسلامي الأمريكية، اشتهر بعدائه الشديد للإسلام، له كتاب «الإسلام تحد لعقيدة» صدر ١٩٠٨م، وله كتاب الإسلام عبارة عن مجموعة مقالات قدمت للمؤتمر التبشيري الثاني سنة ١٩١١م في لكنؤ بالهند، أنشأ الأمريكيون وقفًا باسمه على دراسة اللاهوت وإعداد المنصرين.
(٤) الاستشراق والمستشرقون، د/ مصطفى السباعي، ص: ٣٧، ٣٨.
(٥) الموسوعة الميسرة، ٢/ ٧٠٢.
(٦) ttp://www.madinacenter.com/post.php

خلال ما ينقل من نتاج القوم العلمي والأدبي والفني كما يقول د. «النملة».

ويضيف أنه: ليس الاستغراب، أو (غربلوجيا)، هو التعامُل مع الغير بالمنطلق نفسه الذي تعاملوا فيه مع المسلمين، ذلك أن منطلقات المسلمين نفسها تمنع من ذلك، يُقال هذا ردًّا على من قال هذا؛ إذ إننا مطالبون بالعدل مع الغير، حتى أولئك الذين بيننا وبينهم عداوة[١].

ولكن ماذا عن المستغربين؟ ماذا عن أولئك الذين يمشون في الاتجاه المعاكس؟ فهؤلاء أيضًا يمثلون وسطاء ثقافيين بين العرب وأوروبا، أو بين الأتراك وأوروبا، أو بين الفرس وأوروبا... إلخ، وإذا كان المستشرقون يدرسون حضارات الشرق من إسلامية أو هندية، أو صينية أو يابانية، فإن المستغربين يدرسون حضارة الغرب سواء كانت فرنسية، أو ألمانية، أو إنكليزية، أو أمريكية... إلخ. وقد ابتدأت البعثات تجيء إلى جامعات الغرب كالسوربون، وبرلين، وأكسفورد، وكمبردج، وسواها منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر.

ثم استمرت على هذا النمو حتى يومنا هذا. وهذه البعثات هي التي شكلت أفواج المثقفين العرب بالمعنى الحديث للكلمة بدءًا من رفاعة رافع الطهطاوي وانتهاء بكثير من أساتذة الجامعات المعاصرين مرورًا بأحمد لطفي السيد[٢]، وطه حسين، ومحمد مندور[٣] وعشرات غيرهم.

فالمستغرب هو ذلك الشخص الذي أمضى قسمًا من حياته في دراسة إحدى اللغات الأجنبية كالفرنسية، أو الإنكليزية أو الألمانية.. كما أنه شخص مطلع على الثقافة الأوروبية الحديثة وعلى مناهج البحث العلمي من خلال إحدى هذه اللغات أو أكثر من لغة. وبالتالي فهناك علم للاستغراب بقدر ما هناك علم للاستشراق[٤].

الغاية من علم الاستغراب:

الغاية من علم الاستغراب هو تحويل الغرب من كونه مصدر العلم كي يصبح موضوعًا للعلم، بعد أن أصبح الوعي الإسلامي موضوعًا للعلم وليس مصدرًا للعلم كما هو الحال في الاستشراق[٥].

وقد دعا إلى قيام علم الاستغراب الدكتور حسن حنفي[٦]،

(١) انظر: الشرق والغرب محددات العلاقات ومؤثراتها، ص: ١٤٢، والمعرفة جسر للتواصل الحضاري (تحرير المجلة) مجلة الوعي الإسلامي – وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – دولة الكويت– العدد ٥٣٢ بتاريخ ٠٣-٠٩-٢٠١٠م.

(٢) أحمد لطفي السيد ولد سنة ١٨٧٢. تخرج في مدرسة الحقوق سنة ١٨٩٤م. تعرف أثناء دراسته على الإمام محمد عبده وتأثر بأفكاره. كما تأثر بملازمة جمال الدين الأفغاني مدة في إسطنبول، وبقراءة كتب أرسطو، ونقل بعضها إلى العربية.. وصف بأنه رائد من رواد حركة النهضة والتنوير في مصر. وأطلق عليه لقب أستاذ الجيل وأبو الليبرالية المصرية، وصفه عباس العقاد «بأنه بحق أفلاطون الأدب العربي» عمل وزيرًا للمعارف ثم وزيرًا للخارجية ثم نائبًا لرئيس الوزراء في وزارة إسماعيل صدقي ونائبًا في مجلس الشيوخ المصري، ورئيسًا لمجمع اللغة العربية، وحسب كتاب «أعلام مجمع اللغة العربية» لمحمد الحسيني ففي أثناء عمل لطفي السيد كرئيس للمجمع عرض عليه الضباط الأحرار في ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ أن يصبح رئيسًا لمصر لكنه رفض، كما عمل رئيسًا لدار الكتب المصرية، ومديرًا للجامعة المصرية، كما أسس عددًا من المجامع اللغوية والجمعيات العلمية، توفي في عام ١٩٦٣ بالقاهرة. (الأعلام للزركلي، ١/ ٢٠٠).

(٣) محمد مندور (١٩٠٧ – ١٩٦٥م)، أديب مصري، صحافي، وناقد أدبي، ولغوي. مارس الصحافة والتدريس الجامعي. حصل على شهادة الليسانس في الآداب سنة ١٩٢٩، كما حصل بعدها على ليسانس الحقوق سنة ١٩٣٠، وفضل السفر في بعثة دراسية إلى باريس على أن يتم تعيينه وكيلا للنيابة. هناك التحق محمد مندور بمعهد الأصوات الشهير بباريس، حيث درس أصوات اللغة، وقدم بحثًا عن موسيقى الشعر العربي وأوزانه. عاد إلى مصر في ١٩٣٩، وكان أحمد أمين عميدًا لكلية الآداب، ورفض طه حسين تعيينه في قسم اللغة العربية، فطلب منه أحمد أمين أن يدرِّس الترجمة، وفي سنة ١٩٤٢ تقرر إنشاء جامعة الإسكندرية، فاتخذ مديرها طه حسين قرارًا بتعيينه فيها. من كتبه: «النقد المنهجي عند العرب»، «في النقد والأدب» له محاضرات عن الشعر، والمسرح، كتب فيه الدكتور إبراهيم عوض كتابه (د. محمد مندور بين أوهام الادعاء العريضة وحقائق الواقع الصلبة – ثلاث قضايا ساخنة) الصادر عن مكتبة زهراء الشرق عام ١٩٩٩ ذكر فيه أن محمد مندور كان يخدعنا جميعًا، وأوهمنا أنه نابغة عصره في النقد، وكانت حياته بدءًا من سفره للدراسة في فرنسا للحصول على الدكتوراه سلسلة من الأكاذيب التي أقنعونا على أنها فضائل مندور التي لا تتكرر. (انظر: الأعلام للزركلي، ٧/ ١١١، والموسوعة الحرة http://ar.wikipedia.org/wiki).

(٤) المستشرقون والمستغربون – دراسة في التفاعل بين الثقافات والحضارات، هشام صالح، جريدة الرياض اليومية. ١٣ كانون الأول (ديسمبر) ٢٠٠١م.

(٥) ماذا يعني علم الاستغراب، د. حسن حنفي – مجلة قضايا إسلامية معاصرة/ ٢٠٠٠.

(٦) الدكتور حسن حنفي ولد بالقاهرة – مصر سنة ١٩٣٥م حائز على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون بباريس، أنشأ علم الاستغراب، المقابل لعلم الاستشراق، والذي كان يهدف من خلاله إلى تحويل الغرب إلى موضوع للعلم وليس مصدرًا له فقط. اتهم بسبب آرائه في إحدى الفترات بالردة عن الإسلام. أستاذ جامعي مارس التدريس في عدد من الجامعات العربية، وتدرج في المناصب بقسم الفلسفة في كلية الآداب بجامعة القاهرة منذ عام ١٩٦٧ إلى أن أصبح رئيسًا للقسم. وقد عمل الدكتور حسن حنفي مستشارًا علميًّا في جامعة الأمم المتحدة بطوكيو خلال الفترة من عام ١٩٨٥ إلى ١٩٨٧. عين الدكتور حسن حنفي نائبًا لرئيس الجمعية الفلسفية

ونشر كتابًا ضخمًا سنة ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بعنوان: مقدمة في علم الاستغراب، وجاء الكتاب في تسعمائة وعشر (٩١٠) صفحات، ليأتي هذا العلم مواجهًا للتغريب «الذي امتد أثره ليس فقط إلى الحياة الثقافية وتصوراتها للعالم، وهدد استقلالنا الحضاري، بل امتد إلى أساليب الحياة اليومية، ونقاء اللغة، ومظاهر الحياة العامة وفن العمارة»[١].

وأوضح أن مهمة علم «الاستغراب» هي:» فك عقدة النقص التاريخية في علاقة الأنا بالآخر، والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر بتحويله من ذات دارس إلى موضوع مدروس، والقضاء على مركب النقص لدى الأنا بتحويله من موضوع مدروس إلى ذات دارس. مهمته القضاء على الإحساس بالنقص أمام الغرب لغة وثقافة وعلمًا ومذاهب ونظريات وآراء»[٢]. وأشار في مواضع أخرى إلى مهمات أخرى لعلم «الاستغراب» ومنها أنه يسعى إلى القضاء على «المركزية الأوروبية، بيان كيف أخذ الوعي الأوروبي مركز الصدارة عبر التاريخ الحديث داخل بيئته الحضارية الخاصة، مهمة هذا العلم الجديد رد ثقافة الغرب إلى حدوده الطبيعية بعد أن انتشر خارج حدوده إبان عنفوانه الاستعماري من خلال سيطرته على أجهزة الإعلام وهيمنته على وكالات الأنباء ودور النشر الكبرى ومراكز الأبحاث العملية والاستخبارات».

ويشير د. السيد الشاهد إلى أن من غاية علم الاستغراب: «طلب علوم الغرب للإفادة من صالحها وبيان فساد طالحها، والخلفية الفكرية للفكر الغربي»[٣]، واقترح عدة موضوعات يمكن دراستها مثل: دراسة عقيدة الغرب دراسة موضوعية بعيدًا عن الحماسة والعاطفة، ودراسة الشخصية الغربية من حيث مكوناتها وبنائها النفسي والاجتماعي[٤].

وأكد الشاهد في مقالة أخرى على قضية مهمة وهي «إن علينا أن نبحث عن مخرج من موقفنا الضعيف إلى موقع قوي مؤثر، ولا يمكن ذلك إلَّا بدراسة علمية صادقة لما عليه أعداؤنا ولا حرج أن نتعلم من تجاربهم ومناهجهم ونأخذ منها ما ينفعنا ونترك منها ما عدا ذلك»[٥].

ونبعت الدعوة إلى وجود مثل هذا العلم من الشعور بأن الساحة العربية الفكرية والثقافية تكاد تخلو من معرفة الغير. وهذا زعم جاء نتيجة للتقصير في تتبُّع النتاج الفكري العربي الإسلامي، الذي لم يخلُ في زمن من أزمان ازدهاره من الحوار الفكري الثقافي مع الغير، لكن هذا لم يُسمَّ علمًا، أو استغرابًا، أو نحو ذلك، ولكنه أخذ طابعَ الردود على الغير، وتبيان الحق في الديانات الثلاث؛ اليهودية والنصرانية والإسلام[٦].

ويرى الداعون للاستغراب أنه لَمَّا كانت الحضارة الغربية بشقيها الأوروبي والأمريكي هي السائدة والمتفوقة اليوم فمن الواجب على المسلمين أن يعرفوها معرفة وثيقة وعلمية، فكما أن الغرب حينما بدأ نهضته العلمية والثقافية والفكرية توجه إلى دراسة العالم الإسلامي وأفاد من معطيات الحضارة الإسلامية ابتداءً من التفكير العلمي والمنهج العلمي إلى مختلف معطيات الحضارة الإسلامية فإن من الواجب على المسلمين أن ينطلقوا لدراسة الغرب من جميع جوانبه[٧].

ويرى د. «حسن حنفي» أنه ظهر في العالم العربي من اهتم بدراسة الغرب ولكنه أطلق على هذه الدراسات بالاستغراب «المقلوب» ويبرر هذه التسمية بأنها تؤدي إلى أنه «بدلًا من أن يرى المفكر والباحث صورة الآخر في ذهنه رأى صورته في ذهن

العربية، وسكرتيرًا عامًّا للجمعية الفلسفية المصرية، وله العديد من المؤلفات في فكر الحضارة العربية الإسلامية. قام بإنشاء علم «الاستغراب» من أجل تحويل الغرب من كونه مصدرًا للعلم كي يصبح موضوعًا للعلم، فيتم القضاء على أسطورة الثقافة العالمية المنتشرة خارج حدودها نظريًّا، وهو صاحب نظرية فلسفية في الإسلام وارتباطه بالعلمانية. (فكر حسن حنفي: عرض ونقد ٢٧-١٠-٢٠٠٨، ttp://www.aslein.net/showthread.php?t=9422

(١) مقدمة في علم الاستغراب حسن حنفي، ص: ١٨ – ١٩.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٤.

(٣) الاستغراب، د. السيد محمد الشاهد – في مرآة الجامعة، عدد ١٢٠ جمادى الأولى ١٤١٠.

(٤) المرجع السابق.

(٥) المواجهة حضارية.. والنقد لا يكفي، د. السيد محمد الشاهد – «المسلمون» عدد ٢٧٠ – في ١١-١٧ رمضان ١٤١٠، ٦-١٢ إبريل ١٩٩٠.

(٦) الشرق والغرب محددات العلاقات ومؤثراتها، ص: ١٤٢ – ١٤٣.

(٧) الغرب في مواجهة الإسلام، مازن مطبقاني، ص: ٧٨.

الآخر، بدل أن يرى الآخر في مرآة الأنا رأى الأنا في مرآة الآخر. ولما كان الآخر متعدد المرايا ظهر الأنا متعدد الأوجه». وضرب «حسن حنفي» المثال لهذا بكتابات «محمد عابد الجابري»[1] و«هشام جعيط»[2]، وغيرهما[3].

ويرى د/ علي النملة: أنه لا بد من التفريق في المصطلح بين الاستغراب والتغريب؛ إذ إن الاستغراب هو دراسات علمية وفكرية وثقافية للغرب، أما التغريب فإنما هو تقمُّص الفكر الغربي وثقافته وآدابه، على حساب الفكر الإسلامي، والثقافة الإسلامية والعربية، وما نتج عنها من آداب وفنون واجتماع واقتصاد وسياسة. ومن هذا المنطلق فإن الاستغراب يدرس كذلك الدين السائد في الغرب، وهو هنا النصرانية أولًا ثم اليهودية[4].

وتتجه المبررات لدراسة الغرب إلى الاستناد إلى نصوص شرعية تارة، وإلى الحاجة الملحة بخاصة في هذا العصر تارة أخرى.

فتجد فريقًا يستند إلى النصوص ووقائع السيرة مثل: استدلاله بقول الله تعالى: ﴿ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴾ [سورة الحجرات: آية ٦].

وأن المعرفة بالآخر تكشف لك نقاط قوته ومكامن ضعفه، فتمكنك من الاستفادة منه وإفادته، وتبرز لك مناطق الاشتراك ومواقع الاختلاف، بما يؤسس للتعاون وتنمية العلاقات.

ويأتي السؤال الذي يفرض نفسه عقب هذه الدعوة الملحة إلى دراسة الغرب وهو: كيف ندرس الغرب؟

ويجيب عن هذا السؤال د. مازن مطبقاني فيقول: لا بد من التخطيط الفعَّال في هذه القضية إن أردنا أن ننجح حقًّا في معرفة الغرب والإفادة من المعطيات الإيجابية للحضارة الغربية. ويحتاج هذا الأمر إلى عشرات اللجان في العديد من الجامعات العربية والإسلامية لوضع الخطط اللازمة لهذه الدراسات. ولكن حتى يتم ذلك لا بد من التفكير في الطريقة المثلى لهذه الدراسات.

ودراستنا الغرب لا شك ستختلف عن دراسة الغرب لنا، فنحن حين ندرس الغرب فليس لدينا تطلعات استعمارية، فما كان المسلمون يومًا استعماريين. ولكننا نريد أن نحمي مصالحنا ونفهم طريقة عمل غيرنا وبخاصة فيما له مساس بنا.

ثم إن هذه الأمة هي أمة الدعوة والشهادة؛ فكيف لنا أن نشهد على الناس دون أن نعرفهم المعرفة الحقيقية؟! والدعوة الإسلامية موجهة إلى العالم أجمع، وقد كُلِّف المسلمون جميعًا بحمل هذه الأمانة.

ولن يكون علم الاستغراب لتشويه صورة الغرب في نظر العالم، ذلك أننا ننطلق من قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى ﴾ [المائدة: ٨]، ولنا أسوة في ذلك بما ورد عن عمرو بن العاص رضي الله عنه في وصف الروم بقوله: «إنَّ فيهم لخصالًا أربعًا: إنهم لأحلم الناس عند فتنة، وأسرعهم إفاقة بعد مصيبة، وأوشكهم كرة بعد فرَّة، وخيرهم لمسكين ويتيم، وخامسة حسنة جميلة: وأمنعهم من ظلم الملوك»[5].

---

(١) محمد عابد الجابري كاتب مفكر مغربي معاصر. ولد بالمغرب عام ١٩٣٦م، وحصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠م من كلية الآداب بالرباط. يعمل حاليًّا أستاذًا للفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بجامعة محمد الخامس بالرباط. له مجموعة مؤلفات، ومشاركات في الصحف والمجلات. وآراؤه محل ثناء من غير المسلمين كـ«روبرت بللترو» - وكيل وزارة الخارجية الأمريكية السابق - وقد جاءت هذه التزكية في تصريح أشاد فيه بثلاثة كتَّاب هم: محمد سعيد العشماوي من مصر، ومحمد أركون من الجزائر، ومحمد شحرور من سورية، ومعروف أنهم محل انتقاد من علماء الإسلام حيث تورطوا في تفسيرات للنصوص تخالف الإجماع ولهم آراء تخالف صريح النصوص وصحيحها كما سيبين ذلك كل في محله. من مؤلفاته: أضواء على مشكلة التعليم بالمغرب، ومدخل إلى فلسفة العلوم، ونحن والتراث، والتراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ١٩٩١م. وتطبيق الشريعة. وقد أصدر الجابري مجلة (نقد وفكر)، وهي شهرية. (انظر: مجلة الجديد في عالم المكتبات، العدد ١٧، وغلاف كتابه (الخطاب العربي المعاصر) في طبعته الخامسة عام ١٩٩٤م، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت. ورسالة الدكتور مفرح القوسي (المنهج السلفي والموقف المعاصر منه في البلاد العربية) (٢/ ٥٦١).

(٢) كاتب ومؤرخ ومفكر تونسي، حصل على شهادة الدكتوراه في التاريخ الإسلامي من جامعة باريس سنة ١٩٨١. من مؤلفاته: الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، وأوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة، والفتنة: جدليَّة الدِّين والسِّياسة في الإسلام المبكِّر، وتاريخية الدعوة المحمدية. (الموسوعة الحرة .http://ar.wikipedia (org/wiki

(٣) مقدمة في علم الاستغراب، ص: ٥٥ - ٦٥.

(٤) الشرق والغرب، ص: ١٤٩ - ١٥٠.

(٥) أخرجه أحمد (٤/ ٢٣٠، رقم ١٨٠٥١). ومسلم (٤/ ٢٢٢٢، رقم ٢٨٩٨). والطبراني (٢٠/ ٣٠٩، رقم ٧٣٦) من حديث المستورد القرشي. وأوله: أن المستورد القرشي -رضي الله عنه- قال عند عمرو بن العاص: سمعتُ رسولَ الله -ﷺ- يقول: «تَقُومُ السَّاعَةُ والرُّومُ أكْثرُ النَّاسِ، فقال له عمرو بن العاص: أبْصِرْ ما تقول: قال:

ولي رأي في الاستغراب والدعوة إليه:

إن قياس الاستغراب على الاستشراق قياس مع الفارق. وبيان ذلك كالتالي:

إن منطلق الاستشراق كان من قوة وهيمنة والمسلمون اليوم مستضعفون.

إن منطلق الاستشراق كان عملًا جماعيًّا تسنده إمكانات كبيرة لا نجد قريبًا منها اليوم.

إن مؤتمرات الاستشراق كانت لها ثمارها العملية، فلو عقدنا اليوم مؤتمرًا لا نجد من ينفذ من توصياته إلا القليل.

ثم إن دراسة الغرب في الجوانب الفكرية تعتبر فخًّا كبيرًا وشَرَكًا منصوبًا يقع فيه كثير من ذوي الضحالة العلمية والعقدية من المسلمين. وهو منزلق خطر. ولقد درس الغرب المبتعثون أمثال رفاعة وطه وحسن عبد القادر. وانبهر حديثًا بهم أمثال: أركون وشحرور والجابري. وتأثر بالفكر الغربي ونظرياته -أعني الضارة منها- كثير لا نعلمهم ولا نحصيهم، وأتوا بنتيجة غريبة. فلم يضعوا أيديهم على مكامن القوة والتقدم ولكن نقلوا من عندهم ما يضر وتركوا ما ينفع.

ينبغي أن نؤكد الدعوة بدراسة أنفسنا، فإننا لم ندرس أنفسنا بعد ولم ندرك مكامن القوة الإسلامية الكبيرة، وذهبنا انطلاقًا من ضعف نحن فيه ننشد القوة والتوجيه ممن لا تنفعنا قوته ويضرنا شططه.

وكيف يفقِّه غيره من لم يعط من نفسه قدوة ويبرز من عمله ما يدل على تفوقه وتقدمه؟!

إننا للأسف ليس معنا من أعمالنا ما نفخر به إلا تاريخ للآباء والأجداد هو حجة علينا قبل أن يكون حجة لنا.

إن دراسة الغرب ليست معضلة، إنما المعضلة فينا نحن. فالرشد بيِّن والغي واضح. وحسبنا القرآن في تعريفنا بغيرنا وكفى به صادقًا حقًّا. وما كتبه الغرب عن نفسه كثير، وانتقادهم لأنفسهم في قضايا الفكر أبلغ من نقدنا.

أقول ما سمعتُ من رسولِ الله -ﷺ-، قال: لئن قلتَ ذلك إنَّ فيهم لَخِصالًا أربعا: وذكره.... (وانظر: مركز المدينة المنورة لدراسات وبحوث الاستشراق .ttp://www madinacenter.com/post.php

وفي مجال العلم التجريبي نجد الطريق واضحة لكنها مسدودة، وعلماؤنا يرحلون من أرضنا لما يفتقدونه من واقع تظهر فيه عبقرياتهم، فهجرة العقول لا ينكرها أحد.

على أننا إذا كنا صرحاء فإن عقبات كبيرة تذهب جهودنا أدراج الرياح ومنها: القصد الموجود الآن في بلادنا لاستمرار حالة التخلف ومحاربة أي مظهر من مظاهر التقدم، وإفشال أي مبادرة ناهضة تنقل الناس من حضيض ما هم فيه إلى أي معنى كريم في عدد من أوطاننا.

إن عملنا في بلادنا بما ينبغي أن يكون درسًا بليغًا للغرب والشرق بعظمة الإسلام وأهله.

وقد عرفنا الكثير فماذا عملنا بما عرفنا؟

إن دراسة الغرب بالآليات المقترحة من أناس واقعهم مرير هو دعوة للافتتان ورسوخ أفكار وتوجهات قد تضر أكثر مما تنفع.

ولا يمكن أن نفلح إن جعلنا الغرب مقياسًا لنا نقيس عليه تقدمنا وتأخرنا. وإنما المقياس دين الله الحق وهو الإسلام.

أما عن دعوة الغرب فهناك من المسلمين الغربيين وغيرهم كفاية وهم أكثر دراية ومعرفة بحقلهم.

إن تخوفي ليس مطلقًا وليس من رأيي الرفض التام للفكرة. كلَّا. ولكن منطق القوي والضعيف وتعامل الضعيف مع القوي لن يثمر ثمرة طيبة. وفي تحليل ابن خلدون[1] بيان ما أريد. فالاحتكاك ضار.

ولا أمنع من الدراسة ولكن الآليات المقترحة لن تكون محققة المطلوب وربما أتت بضرر لا نملك رده.

إننا في موقف دفاع لا نمكن منه، فهل حالنا يسمح بخوض دراسات نملك بها مبادرة بالدعوة والرد والتفنيد في حال كهذه؟

(١) عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون أبو زيد ولي الدين الحضرمي الأشبيلي الفيلسوف المؤرخ العالم المالكي المعروف بابن خلدون، ولد سنة ٧٣٣ بمدينة تونس، ذكر أنه سمع بعض «صحيح البخاري» على أبي البركات البلقيني والموطأ على ابن عبد السلام، و«صحيح مسلم» على الوادي آشي، وقرأ القرآن والقراءات على أبي عبد الله بن محمَّد بن سعد بن بزال إفرادًا وجمعًا. وكان بارعًا في الأصول وغيره أديبًا. صنَّف التاريخ الكبير «المبتدأ والخبر» ظهرت فيه فضائله وأبان فيه عن براعته، مات في خامس عشر رمضان سنة ٨٠٨هـ. ومن كتبه: (شرح البردة)، وكتاب في (الحساب)، ورسالة في (المنطق). (انظر: إنباء الغمر بأبناء العمر ١/ ٣٢٢، والبدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ١/ ٣٢٠، وشذرات الذهب لابن العماد ٧/ ٧٥).

ولا أظن أن دعوة كثير من الداعين بريئة وقد مردوا على الالتواء والمكر والاحتيال والتلاعب بالألفاظ والمصطلحات.

وليس معنى هذا رد ما يكون صالحًا لمجرد صدوره من غير صالح. كلا، ولكنها دعوة مشبوهة أخشى أن نقع في حبائلها ملتمسين تبريرات ومتكلفين تأويلات ظاهرها صواب وباطنها زعاف. وأؤكد أنه لا تنقصنا الدراسة للغير والعلم بالغير، ولا يخيفنا الآن عدم وجود ذلك. وأقول كما قال غيري من قبل: إذا وجد المؤمن الصحيح وجدت معه أسباب النجاح جميعًا. ولنكن قومًا عمليين لا نظريين.

الفصل الثاني
الرؤية الاستشراقية لمفهوم علم أصول الفقه ونشأته وتفنيدها

المبحث الأول
مفهوم علم الأصول والباعث على نشأته عند المستشرق «جوزيف شاخت» ومناقشته

المطلب الأول
مفهوم علم الأصول عند المستشرق «جوزيف شاخت» ومناقشته

أولا: التعريف بشاخت J. Schacht وبيان خطورته وكشف حقيقته:

هو المستشرق جوزيف (يوسف) شاخت، ولد في راتيبور بإقليم شيلزبان الألماني في الخامس عشر من مارس سنة ١٩٠٢م. التحق «شاخت» في تلك البلدة بالثانوية الألمانية، وفيها بدأت تظهر اهتماماته الأولى باللغات الشرقية، حيث كان الحاخامات اليهود يلقون دروسًا في تلك المدارس في المحاضرات المخصصة للدراسات الدينية، وكانوا يعلِّمون اللغة العبرية لأولاد اليهود، ويؤكد «برنارد لويس»[١] وهو يهودي ومن تلامذة «شاخت» أنه لم يكن يهوديًّا، ولكنه حضر تلك الدروس رغبة منه في زيادة معارفه[٢].

والمشهور عند عدد من الباحثين العرب أنه كان يهوديًّا، هذا ما جزم به الدكتور مصطفى السباعي، والدكتور أكرم ضياء العمري وآخرون غيرهما[٣].

(١) برنارد لويس مستشرق له شهرة عالمية يحمل الجنسية الأمريكية، وهو يهودي صهيوني من أكثر المستشرقين المعاصرين حقدًا وكراهية للعرب والمسلمين، وحماسًا ودعمًا لما يسمى بدولة «إسرائيل»، ولا يزال على قيد الحياة. وللمزيد حول آرائه وترجمته انظر الدراسة الجيدة التي كتبها الدكتور مازن المطبقاني عنه في أطروحته للدكتوراه المنشورة بعنوان: «الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي دراسة تطبيقية على كتابات برنارد لويس».

(٢) العيوب المنهجية في كتابات المستشرق شاخت المتعلقة بالسنة النبوية د/ خالد بن منصور بن عبد الله الدريس، ص: ٦ (باختصار).

(٣) العيوب المنهجية في كتابات المستشرق شاخت، ص: ٧، وكتاب السنة ومكانتها في

وقد أقام في ألمانيا حتى تجاوز الثلاثين من عمره، ثم هاجر إلى بريطانيا بسبب كراهيته للنظام النازي الذي كان يحكم ألمانيا قبيل الحرب العالمية الثانية، وفي ذلك يقول برانشفيك: « ثم كانت الحرب العالمية الثانية، فالتحق «شاخت» بإنجلترا التي كان في أحلك الظروف يسمع منها عبر الإذاعة البريطانية صوت الحرية مخاطبًا مواطنيه الألمان -إذ لم يكن قد تخلى بعد عن جنسيته الألمانية-، وكان شاخت يمقت النازية مع أنه ما كان له أن يخشاها بحكم أصوله، لكنه كان يعارض كل نبذ وكل اضطهاد، وتزوج امرأة إنجليزية مثقفة، وبعد الحرب حصل عام ١٩٤٧م على الجنسية الإنجليزية التي لم يتخل عنها قط. وقد انتقل في آخر حياته إلى الولايات المتحدة الأمريكية منذ سنة ١٩٥٧م، وأقام فيها حتى آخر حياته. وكان يحسن اللغة العربية والتركية، وتعلَّم اللغة العبرية. وقد حرص «شاخت» على زيارة الشرق الأوسط عدة مرات. وأول كتاب نشره، كان تحقيقًا لكتاب في الحيل الفقهية وعنوانه «الحيل والمخارج» للخصاف، نشره في ١٩٢٣م، وقد كتب له مقدمة، وعلق على عدة مواطن منه[١]، وكان تاريخ نشره في ١٩٢٣م، ولهذا يقول برنارد لويس: «كان الفقه الإسلامي هو الحقل الدراسي الأول الذي انصرف إليه «شاخت» بكل همته، وبقي واحدًا من أهم اهتماماته الأساسية حتى قضى نحبه».

وكان معجبًا بالمستشرق المجري المشهور «جولدتسيهر»، ولذا فقد قام بإكمال بحوثه حول السنة النبوية، ولا سيما فيما يتعلق بالأسانيد.

عمل «شاخت» أستاذًا في جامعة فرايبورج عام ١٩٢٥م، وفي سنة ١٩٣٢م دعي لشغل كرسي اللغات الشرقية في جامعة كونجسبرج، وفي عام ١٩٣٠م عمل أستاذًا زائرًا في الجامعة المصرية بالقاهرة، ثم عاد إليها في سنة ١٩٣٤م وعمل بها حتى سنة ١٩٣٩م.

وبعد نشوب الحرب العالمية الثانية انتقل إلى إنجلترا حيث عمل في هيئة الإذاعة البريطانية طوال سنوات الحرب، وفي عام ١٩٤٦م عين في وظيفة تعليمية في جامعة أكسفورد برتبة محاضر، وفي سنة ١٩٤٨م عين أستاذًا مساعدًا في الدراسات الإسلامية. ثم عمل أستاذًا زائرًا في جامعة الجزائر في سنة ١٩٥٢م، وفي سنة ١٩٥٤م غادر إنجلترا إلى هولندا ليشغل كرسي اللغة العربية في جامعتها الشهيرة ليدن، ثم انتقل إلى جامعة كولومبيا في الولايات المتحدة الأمريكية من سنة ١٩٥٧م إلى ١٩٦٩م حيث هلك هناك، بالإضافة إلى أنه كان عضوًا في المجمع العلمي في دمشق، وغيره من المجامع.

تولى مع «برونفشيج» مجلة الدراسات الإسلامية، وقد اشتهر بدراسة التشريع الإسلامي وبيان نشأته وتطوره، وتأثره وتأثيره[٢].

وقد وصفه «برنارد لويس» بأنه كان عنيدًا، متصلبًا، وقد اشتهر بحقده البالغ، وكراهيته الشديدة للمسلمين وتراثهم، ويدل على ذلك أنه يتهم كل علماء الحديث ورواته الثقات بالكذب والتزوير والوضع على الرسول.

وذكر الدكتور نجم خلف أن أحد مشايخ المغرب واسمه مصطفى المغربي حدَّثه في مدينة الرباط سنة ١٤٠٣هـ أن المستشرق «شاخت» قد استعار منه، ومن غيره بعض المخطوطات أثناء إقامته في المغرب، ثم استولى عليها ولم يعدها، رغم المكاتبات والشفاعات، بل أنكرها في النهاية[٣].

وصفه سافوري بأنه: «من أكبر علماء الشريعة الإسلامية في العالم»[٤].

ويقول السير هاملتون جيب: «سيصبح كتاب «أصول الفقه المحمدي» أساسًا لجميع الدراسات المستقبلية في الحضارة الإسلامية والفقه الإسلامي، ولو عند الغربيين على الأقل»[٥].

ويقول «كولسون» أستاذ الفقه الإسلامي في جامعة لندن[٦]:

التشريع الإسلامي، د. مصطفى السباعي، ص: ١٥، وموقف الاستشراق من السيرة والسنة النبوية، د/ أكرم ضياء العمري، ص: ٣٧.

(١) المستشرقون، لنجيب العقيقي، ٢/ ٤٦٩.

(٢) المستشرقون، ٢/ ٤٦٩.

(٣) العيوب المنهجية في كتابات المستشرق شاخت، ص: ١٠.

(٤) موقف الاستشراق من السيرة والسنة النبوية، ص: ٣٨.

(٥) أصول الفقه المحمدي لجوزيف شاخت في كتابات الغربيين، ص: ٦٤٦.

(٦) وهو تلميذ شاخت ومع ذلك هو يخالفه في كثير من آرائه.

«إن «شاخت» صاغ نظرية عن أصول الشريعة الإسلامية غير قابلة للدحض»[١].

ويقول الدكتور محمد مصطفى الأعظمي: «أما المنزلة التي وصل إليها البروفسور «شاخت «، فلم يصل إليها من قبل أي مستشرق في هذا المجال»[٢]. ويقول أيضًا: «وصار كتابه -يعني أصول الفقه المحمدي- منذ ذلك الحين «إنجيلًا ثانيًا» لعالم الاستشراق، وفاق «شاخت» سلفه «جولدتسيهر» حيث غيَّر نظرته التشكيكية في صحة الأحاديث، إلى نظرة متيقنة في عدم صحتها، ولقد ترك كتابه هذا أثرًا عميقًا في تفكير دارسي الحضارة الإسلامية... وكافة الباحثين في الغرب، أثنوا عليه ثناء عاطرًا»[٣].

ويقول الصديق بشير نصر: «وليس من قبيل المبالغة إذا قلت: إن كل من كتب بعده من المستشرقين في هذا الحقل المعرفي هم عيال عليه، وحسبك أنه لا تكاد توجد جامعة من جامعات الغرب لها اعتناء بالدراسات الإسلامية، إلا ونجد هذا الكتاب مقررًا على طلابها»[٤].

ويؤكد «برانشفيك» أن أغلب العلماء في الغرب قبلوا ووافقوا على نظرية «شاخت» في الحديث النبوي؛ لما تتضمنه من تحليلات ونظام نقدي وتفسيري[٥].

ثانيًا: تعريف علم الأصول عند المستشرق جوزيف شاخت ومناقشته:

في دائرة المعارف الإسلامية تأليف المستشرقين[٦] في مادة (أصول) وكاتبها المستشرق «جوزيف شاخت» تلميذ «جولدتسيهر»[٧] قال: (ويعرف علم أصول الفقه في تصنيف العلوم الإسلامية بأنه العلم بقواعد الفقه الإسلامي باعتبار أنه العلم بالأدلة التي تؤدي إلى تقرير الأحكام الشرعية)[٨].

أقول: تضمن كلامه السابق أمورًا:

١. إن علم أصول الفقه في تصنيف العلوم الإسلامية يرادف قواعد الفقه الإسلامي.

٢. إن تعريف علم الأصول هو: العلم بالأدلة التي تؤدي إلى تقرير الأحكام الشرعية.

---

(١) مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية، ١/ ٦٨.

(٢) السابق ١/ ٦٧.

(٣) دراسات في الحديث النبوي - المقدمة (ص ي، ك)، العيوب المنهجية في كتابات المستشرق، شاخت، ص: ١١.

(٤) أصول الفقه المحمدي في كتابات الغربيين، ص: ٦٤٦.

(٥) العيوب المنهجية في كتابات المستشرق شاخت، ص: ١٢.

(٦) دائرة المعارف الإسلامية: موسوعة تتناول موضوعات الإسلام والعالم الإسلامي، ويرجع تاريخ تأليفها إلى فكرة طرحها «وليم سميث» في المؤتمر العالمي للاستشراق عام ١٨٩٢ تدعو إلى كتابة موسوعة شاملة لقضايا الإسلام والمسلمين، وتمَّ تبنِّي الاقتراح، وشكّل المؤتمر لجنة من ١٣ عضوًا برئاسة سميث لاتخاذ الخطوات اللازمة في هذا الشأن. بعد ذلك بفترة توفِّي سميث وخلفه «جولدتسيهر» في المؤتمر التالي، لكنَّه ما لبث أن قدَّم استقالته في مؤتمر باريس في عام ١٨٩٧ ليخلفه «هوتسما» في هذا المنصب. في هذا المؤتمر تم اختيار عدد من المستشرقين من المملكة المتحدة وفرنسا وألمانيا وإيطاليا وروسيا والمجر والنمسا وهولندا بهدف تسريع الخطى لتدوين الموسوعة، والدائرة محل انتقاد من علماء الإسلام وبعض المفكرين الغربيين قد ذكر ستيفن همفري Stephen Humphreys أستاذ التاريخ الإسلامي بجامعة كاليفورنيا - سانتا باربارا في كتابه «التاريخ الإسلامي: إطار البحث» Islamic History: A Framework for Inquiry ما يلي: «دائرة المعارف الإسلامية مؤلفة بالكامل من قبل باحثين أوروبيين وهي لا تعبر إلا عن النظرة والمفهوم الأوروبي للحضارة الإسلامية. وتناقض هذه المفاهيم وتختلف اختلافًا كبيرًا عن المفاهيم التي يؤمن بها ويتبعها المسلمون أنفسهم. وما ذكر في هذه الموسوعة لا يتوافق مع التعاليم والمبادئ الإسلامية للمراجع الإسلامية كالأزهر بل يتناقض معها»، وقد ظهر الكثير من الكتب التي تنتقد الموسوعة ومن ذلك كتاب دائرة المعارف الإسلامية - أضاليل وأكاذيب للدكتور إبراهيم عوض. وهذا الكتاب صدر عام ١٩٩٨. (الموسوعة الإسلامية محمد نوري، والموسوعة الحرة في ١٤ يونيو ٢٠١٢).

(٧) جولدتسيهر مستشرق مجري يهودي ١٨٥٠ - ١٩٢١م. تخرج باللغات السامية على كبار أساتذتها في بودابست وليبزج وبرلين وليدن. ولما نبه ذكره عين أستاذًا محاضرًا في كلية العلوم بجامعة بودابست ١٨٧٣ - ثم أستاذ كرسي ١٩٠٦. انتخب عضوًا في عدد من المجامع العلمية وحضر عددًا من المؤتمرات الاستشراقية. رحل إلى سورية وفلسطين ومصر، وتضلع بالعربية على شيوخ الأزهر وتتلمذ على يد محمد عبده. كان متخصصًا في التاريخ الإسلامي والعلوم الإسلامية والفرق الإسلامية، ونشر العديد من المقالات والكتب في الموضوعات الإسلامية، وينظر العلماء إلى منهجه بعين الشك والريبة. وله عدة مؤلفات، وكتب كثيرًا من المقالات والأبحاث في المجلات الأسيوية والغربية بأكثر من لغة. وكتاب العقيدة والشريعة في الإسلام - باريس ١٩٢٠، ودرس في الإسلام - في جزأين كبيرين. كما حقق العديد من النصوص القديمة. وصفه الدكتور مصطفى السباعي قائلا: عرف بعدائه للإسلام وبخطورة كتاباته عنه، ومن محرري دائرة المعارف الإسلامية، ومن أشهر مؤلفاته: تاريخ مذاهب التفسير الإسلامي، مات سنة ١٩٢١. (انظر: موسوعة المستشرقين د/ عبد الرحمن بدوي، ص: ١٩٧ - ٢٠٣، والسنة النبوية في كتابات أعداء الإسلام في الكتابات العربية، عماد السيد محمد الشربيني رسالة ماجستير بكلية أصول الدين جامعة الأزهر، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩ ص ١٩، دفاع عن السنة لفضيلة الشيخ/ محمد بن محمد أبو شهبة، مكتبة السنة. القاهرة، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩، ص: ٢٩٤: ٣١٣، ٣٢٨، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، د. مصطفى السباعي، ص: ٣١، ٣٢. والمستشرقون، نجيب العقيقي، ٣/ ٩٠٦ - ٩٠٨.

(٨) دائرة المعارف الإسلامية، ٣/ ٤٨٢.

والعبارة الأولى خطأ لا يغتفر لمن ينصب نفسه مؤرخًا لعلم الأصول، وقارئًا ناقدًا له، بل هادمًا لما احتواه هذا العلم ولأثره كذلك.

فإنه لم يعرف لدى علماء الإسلام أن علم أصول الفقه مرادف لعلم قواعد الفقه. لا في القديم ولا في الحديث، لا عند أهل السنة ولا عند الشيعة ولا عند غيرهم ممن تكلموا في الأصول. وهذا يدل على خلط وجهل لا يسمع معه بعد ذلك أي نقد أو تشكيك من صاحبه.

فقد نص الأصوليون وعلماء القواعد على التفرقة بينهما بفروق عدة.

قال القرافي -وهو أول من وجد له كلام في التفريق بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية في مقدمة كتابه الفروق عقب أما بعد-: «فإن الشريعة العظيمة المحمدية اشتملت على أصول وفروع، وأصولها قسمان:

١- المسمى بأصول الفقه وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح ونحو الأمر للوجوب والنهي للتحريم، والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك...

٢- قواعد فقهية كلية، كثيرة العدد عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى، ولم يذكر شيء منها في أصول الفقه، وإن اتفقت الإشارة إليه هناك على سبيل الإجمال فبقي تفصيل لم يتحصل». إذًا فمن أصول الشريعة: أصول الفقه، والقواعد الفقهية كما قال القرافي[1] في الفروق[2].

ولو أنعمنا النظر في القواعد الأصولية والقواعد الفقهية، لوجدنا بينهما فروقًا نذكرها على سبيل الإيجاز:

١- إن أصول الفقه -بالنسبة للفقه- ميزان وضابط للاستنباط الصحيح، شأنه في ذلك شأن علم النحو بالنسبة لضبط النطق والكتابة، فقواعد الأصول هي التي يستنبط بها الحكم من الدليل التفصيلي، وموضوعها دائمًا هو الدليل الكلي والحكم الكلي، كقولك: الأمر للوجوب والنهي للتحريم، والواجب المخير يخرج المكلف من العهدة فيه بفعل واحد مما خير فيه.

أما القاعدة الفقهية: فجزئياتها بعض مسائل الفقه، وموضوعها دائمًا هو فعل المكلف. وقد قيل: إن الموضوع في القواعد الأصولية هو الأدلَّة والأحكام، فإن القاعدة الأصولية حد وسط بين الأدلَّة والأحكام، ويستفاد بها الأحكام من أدلَّتها، بينما الموضوع في القواعد الفقهية هو فعل المكلَّف.

٢- القواعد الأصولية كلية تنطبق على جميع جزئياتها، أما القواعد الفقهية فإنها أغلبية وتكون لها المستثنيات.

٣- القواعد الأصولية ذريعة لاستنباط الأحكام الشرعية، أما القواعد الفقهية فهي عبارة عن مجموعة الأحكام المتشابهة التي ترجع إلى علة واحدة تجمعها.

٤- القواعد الفقهية متأخرة في وجودها الذهني والواقعي عن الفروع، لأنها جمع لأشتاتها وربط بينها، أما الأصول فالغرض الذهني يقتضي وجودها قبل الفروع لأنها القواعد التي أخذ الفقيه نفسه بها عند الاستنباط».

٥- القواعد الأصولية أمور استنباطية والأحكام تستنبط منها؛ بخلاف القواعد الفقهية فإنها أمور تطبيقية والفروع مندرجة تحتها.

هذه هي أهم الفروق بينهما. ويبقى أن نذكر أن من أهم مميزات القواعد الفقهية أنها تخدم المقاصد الشرعية العامة والخاصة، وتمهد الطريق للوصول إلى أسرار الأحكام وحكمها[3].

والغرض من ذكر هذه الفروق التنبيه أنه لم يأت أحد في الأولين والآخرين من الأصوليين يقول: إن القاعدة الأصولية ترادف القاعدة الفقهية، مهما قيل من مناقشات وردود، فهما مختلفان يقينًا لكن قد يوجد خلاف في تحرير وتحديد أوجه الاختلاف، إلا ما رأيناه من جوزيف شاخت من قوله وادعائه على الأصوليين

(١) هو أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي، كان بارعًا في الأصول والفقه وغيرهما من العلوم، وانتهت إليه رئاسة المالكية وله: الفروق وهو لا نظير له في بابه، وتنقيح الفصول وشرحه، والنفائس شرح المحصول للرازي، وله في الفقه: الذخيرة. توفي سنة ٦٨٤ هـ (انظر: شجرة النور الزكية، ص: ١٨٨، والديباج المذهب، ١/ ٢٣٦).

(٢) الفروق، ١/ ٢ - ٣.

(٣) مجلة البيان العدد ٤٨، القواعد الفقهية، عبد العزيز الحويطان.

أنهم يذهبون إلى أنهما اسمان لمعنى واحد، وقد أقام نفسه مقام المؤرخ والناقد لعلم أصول الفقه، فهذه أولى المعاني التي يعرفها طلاب العلم المبتدئون فضلًا عن أصحاب التخصص.

وقوله: «باعتبار أنه العلم بالأدلة التي تؤدي إلى تقرير الأحكام الشرعية».

هذا القول غير دقيق وفيه خلط كذلك، فهو ينطبق على الأدلة الإجمالية وهي القواعد الأصولية، وينطبق كذلك على الأدلة التفصيلية وهي آحاد الأدلة الدالة على آحاد القضايا والوقائع، لأن الجميع يؤدي إلى تقرير الأحكام الشرعية، فالأحكام الشرعية تقرر عن طريق التفصيلية والإجمالية معًا، فهو يعرف الأصول بما يشمل الأصول والفقه. وهذا يدل على فقر كبير عند هؤلاء في إدراك علوم الشرع، وأنهم لا يعرفون ما يتكلمون فيه، بل لا يطلبونه إلا بمقدار ما يطعنون ويشككون.

وأرى من المهم هنا ذكر طرف عن الدليل الكلي والدليل الجزئي والحكم الكلي والحكم الجزئي والفرق بينها حتى يتبين من ذلك الفرق بين الفقه والأصول وماهية عمل الأصولي وعمل الفقيه.

قال الشيخ خلاف -رحمه الله-: موضوع البحث في علم الفقه: هو فعل المكلف من حيث ما يثبت له من الأحكام الشرعية، فالفقيه يبحث في بيع المكلف وإجارته ورهنه وتوكيله وصلاته وصومه وحجِّه وقتله وقذفه وسرقته وإقراره ووقفه لمعرفة الحكم الشرعي في كل فعل من هذه الأفعال.

وأما موضوع البحث في علم أصول الفقه: فهو الدليل الشرعي الكلي من حيث ما يثبت به من الأحكام الكلية، فالأصولي يبحث في القياس وحجيته، والعام وما يقيده، والأمر وما يدل عليه وهكذا.. وإيضاحًا لهذا أضرب المثل الآتي:

القرآن هو الدليل الشرعي الأول على الأحكام، ونصوصه التشريعية لم ترد على حال واحدة، بل منها ما ورد بصيغة الأمر، ومنها ما ورد بصيغة النهي، ومنها ما ورد بصيغة العموم أو بصيغة الإطلاق، فصيغة الأمر، وصيغة النهي، وصيغة العموم، وصيغة الإطلاق، أنواع كلية من أنواع الدليل الشرعي العام، وهو القرآن.

فالأصولي يبحث في كل نوع من هذه الأنواع ليتوصل إلى نوع الحكم الكلي الذي يدل عليه مستعينًا في بحثه باستقراء الأساليب العربية والاستعمالات الشرعية، فإذا وصل ببحثه إلى أن صيغة الأمر تدل على الإيجاب وصيغة النهي تدل على التحريم وصيغة العموم تدل على شمول جميع أفراد العام قطعًا، وصيغة الإطلاق تدل على ثبوت الحكم مطلقًا، وضع القواعد الآتية: الأمر للإيجاب، النهي للتحريم، العام ينتظم جميع أفراده قطعًا، المطلق يدل على الفرد الشائع بغير قيد.

وهذه القواعد الكلية وغيرها مما يتوصل الأصولي ببحثه إلى وضعها يأخذها الفقيه قواعد مُسَلَّمَة ويطبقها على جزئيات الدليل الكلي ليتوصَّل بها إلى الحكم الشرعي العملي التفصيلي، فيطبق قاعدة: الأمر للإيجاب على قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١] ويحكم على الإيفاء بالعقود بأنه واجب. ويطبق قاعدة: النهي للتحريم، على قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ﴾ [الحجرات:١١]. ويحكم بأن سخرية قوم من قوم محرمة. ويطبق قاعدة: العام ينتظم جميع أفراده قطعًا على قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] ويحكم بأن كل أمٍّ مُحَرَّمة. ويطبق قاعدة: المطلق يدل على أي فرد على قوله تعالى في كفارة الظهار: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣]، ويحكم بأنه يجزئ في التكفير تحرير أية رقبة مسلمة أو غير مسلمة.

ومن هذا يتبين الفرق بين الدليل الكلي والدليل الجزئي، وبين الحكم الكلي والحكم الجزئي.

فالدليل الكلي: هو النوع العام من الأدلة الذي تندرج فيه عدة جزئيات مثل الأمر والنهي والعام والمطلق والإجماع الصريح والإجماع السكوتي، والقياس المنصوص على علته والقياس المستنبطة علته، فالأمر كلي يندرج تحته جميع الصيغ التي وردت بصيغة النهي وهكذا، فالأمر دليل كلي، والنص الذي ورد على صيغة الأمر دليل جزئي، والنهي دليل كلي، والنص الذي ورد على صيغة النهي دليل جزئي.

وأما الحكم الكلي: فهو النوع العام من الأحكام الذي تندرج

فيه عدة جزئيات مثل الإيجاب والتحريم والصحة والبطلان، فالإيجاب حكم كلي يندرج فيه إيجاب الوفاء بالعقود وإيجاب الشهود في الزواج وإيجاب أي واجب، والتحريم حكم كلي يندرج فيه تحريم الزنا والسرقة وتحريم أي محرم، وهكذا الصحة والبطلان، فالإيجاب حكم كلي، وإيجاب فعل معين حكم جزئي. والأصولي لا يبحث في الأدلة الجزئية، ولا فيما تدل عليه الأحكام الجزئية، وإنما يبحث في الدليل الكلي وما يدل عليه من حكم كلي ليضع قواعد كلية لدلالة الأدلة كي يطبقها الفقيه على جزئيات الأدلة لاستثمار الحكم التفصيلي منها.

والفقيه لا يبحث في الأدلة الكلية ولا فيما تدل عليه من أحكام كلية، وإنما يبحث في الدليل الجزئي وما يدل عليه من حكم جزئي[1].

المطلب الثاني
الباعث على نشأة علم الأصول عند جوزيف شاخت ومناقشته

قال جوزيف شاخت في دائرة المعارف: «والذي يبرر وجود هذا العلم هو أن الإنسان لم يخلق عبثًا (سورة المؤمنين الآية ١١٧)[2] وأنه لم يترك سدى (سورة القيامة الآية ٣٦)[3]، وإنما تنظم الأحكام الشرعية أعماله جميعًا. على أنه ليس من الميسور أن يوجد حكم خاص لكل عمل شخصي، ولهذا يعتمد على الأدلة في استنباط الأحكام الشرعية)[4].

أقول: حصر الكاتب الفائدة من علم أصول الفقه والدافع من وراء وجوده أنه وجد حلًّا لمشكلة عدم وفاء النصوص بجميع الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين، في حين يقال: الأحكام الشرعية تنظم أعمال الإنسان جميعًا. مع أنه لا بد من بناء الأحكام على أدلة شرعية، والنصوص لا تفي فلذلك استحدث هذا العلم لجبر هذا القصور، وليرفع هذا التناقض ويزيل هذا التعارض.

فعدم وفاء النصوص بجميع الأحكام لا يتناسق مع دعوى أن الأحكام الشرعية تنظم أعمال الإنسان جميعًا. فعلم الأصول وضع بشري طارئ لجأ العلماء إليه لجبر القصور في النصوص الشرعية، ورفع التناقض الناشئ من دعوى كون الأحكام لا بد لها من أدلة.

والجواب عن هذا: أن هذا الكلام فيه خلط وأخطاء علمية كبيرة، وقبل بيانها أقول:

إننا نرفض هذا الاتهام الضمني الذي تضمنه قوله (والذي يبرر) فهذا العلم الذي هو مفخرة المسلمين، والذي لو وجد في أمة لطاروا به فرحًا ولملؤوا الدنيا هتافًا وصياحًا، والذي لا يوجد له نظير في أمة من الأمم، صار الآن في نظر المستشرقين عملًا يحتاج إلى تبرير.

من قال للكاتب من مدوني هذا العلم إننا دوناه لهذا الغرض. وأيضًا فإنه حينما قرر العلماء أنه لا تخلو واقعة من حكم، فهذا حكم مقرر ومعمول به قبل تدوين علم أصول الفقه، وقد كثرت الوقائع والمستجدات قبل تدوين هذا العلم، ولم يتوقف العلماء والقضاة في بيان حكم الشريعة فيما نزل، ذلك أن القواعد الحاكمة للاستنباط -وهي قواعد الأصول- كانت موجودة في أذهانهم بحكم سليقتهم وفهمهم مقاصد الشريعة، فكانوا يراعونها قبل التدوين. ثم إن قواعد الأصول ليست هي الأصول المباشرة للاستنباط، إنما هي ضابطة وحاكمة للمجتهد في تعامله مع النصوص أو استخراج الحكم من قاعدة كلية أو استقراء مجموع نصوص الشريعة. فالأصول ربانية المصدر وهي وضع قديم أظهره التدوين، فالمدونون لهذا العلم كاشفون ومقررون وليسوا منشئين له ومؤسسين. فالأصول تعمل مع الأدلة وفي ظلها وبإذن الشارع وأمره، وليست رد فعل لخلو الوقائع من حكم، فالحاجة إليها دائمة في وجود النصوص الخاصة، وعند إعوازها، وهذا قليل عند التحقيق كما سيأتي.

على أن كلامه يشتمل على أخطاء منها قوله: «على أنه ليس

(١) علم أصول الفقه، للشيخ عبد الوهاب خلاف، ص: ١٢ - ١٤، بتصرف.
(٢) المراد بذلك قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٥]، والكاتب أشار إلى أن رقم الآية ١١٧، فلعله اتبع ترقيمًا آخر والله أعلم.
(٣) المراد بذلك قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الإنسان أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: ٣٦].
(٤) دائرة المعارف الإسلامية، مادة (أصل)، ٣/ ٤٨٢.

من الميسور أن يوجد حكم خاص لكل عمل شخصي، ولهذا يعتمد على الأدلة في استنباط الأحكام الشرعية»، وأقول: بل من الميسور، فالحياة من قديم متجددة دائمًا والوقائع والنوازل لم تنته، والأقضية كثيرة، ومع ذلك لم يجد علماء الإسلام صعوبة في الوصول إلى الحكم الشرعي لكل نازلة، ولا الفصل بين الخصوم بالحكم الشرعي المناسب، بل إن علماء الإسلام قد سبقوا عصورهم بافتراض وقائع لم تحدث ويتوقع حدوثها، وأعدوا لها الأحكام المناسبة تحسبًا لوقوعها حتى إذا ما وقعت وجد الناس الفقه قد سبق تطورات الزمن ولم يواكبه فقط؛ إذ صوابه -على تحفظ- أنه ليس من الميسور أن يوجد نص خاص لكل عمل شخصي. وفرق بين اللفظين كبير، فالحكم مدلول للنص، والحكم يثبت بالنص ويثبت بالقواعد وبالاستقراء، وللاستصحاب مجال كبير عند عدم النص تعرف به أحكام كثيرة. وما ذكره الكاتب مأخوذ من كلام إمام الحرمين[1] في شأن القياس وأهميته، والإمام الجويني لم يصرح بخلو بعض الوقائع من الحكم وإنما أشار إلى أن الحكم قد يعرف بالقياس أيضًا عند فقد النص الخاص، وهاك عبارته: قال إمام الحرمين: القياس مناط الاجتهاد وأصل الرأي ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتفاء الغاية والنهاية فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة، فما ينقل منهما تواترًا فهو المستند إلى القطع وهو معوز قليل وما ينقله الآحاد عن علماء الأعصار ينزل منزلة أخبار الآحاد وهي على الجملة متناهية ونحن نعلم قطعًا أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها، والرأي المبتوت المقطوع به عندنا أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى متلقى من قاعدة الشرع والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع القياس وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال، فهو إذًا أحق الأصول باعتناء الطالب، ومن عرف مأخذه وتقاسيمه وصحيحه وفاسده وما يصح من الاعتراضات عليها وما يفسد منها وأحاط بمراتبها جلاء وخفاء وعرف مجاريها ومواقعها فقد احتوى على مجامع الفقه[2].

وهذا التعليل نقله الناس بعده عنه، وفيه نظر، فإن النصوص الشرعية وإن كانت متناهية محصورة إلا أن دلالاتها على الأحكام دائمة مستمرة تستوعب المستجدات التي يظن أنها ليست متناهية، فعمومات النصوص لا تقف على حالات معينة ولا في زمن معين، بل عطاؤها دائم خالد، وكذا الأدلة غير المستقلة، وأعني بها الأدلة التي تفيد بانضمامها إلى غيرها أحكامًا لم يفدها كل واحد منها على حدة، وإن كان كل واحد منها له دلالات أخرى.

ثم من الدلالات ما سيق سوقًا تبعيًّا، بمعنى أن اللفظ لم يُسَق من أجله لكنه فهم من عرض النص، كدلالة الإشارة، والأحكام المبتناة عليها كثيرة في الشريعة[3].

(١) إمام الحرمين هو الإمام عبد الملك بن محمد بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني إمام الحرمين من أصحاب الشافعي ولد في جوين من نواحي نيسابور ورحل إلى بغداد فمكة والمدينة وجمع طرق المذاهب ثم عاد إلى نيسابور واشتغل بالتدريس بها وله مصنفات كثيرة من أشهرها (البرهان) في أصول الفقه، والتلخيص في أصول الفقه، والورقات فيه أيضًا، والشامل في أصول الدين، ونهاية المطلب في دراية المذهب، وقد طبع في أكثر من عشرين مجلدًا، وغياث الأمم في السياسة الشرعية، وتوفي بنيسابور سنة ٤٧٨ هجرية. (طبقات الشافعية لابن السبكي، ٥/ ١٦٥ - ٢٢٢، طبقات الشافعية للإسنوي، ١/ ٤٠٩ - ٤١٢، البداية والنهاية، لابن كثير، ١٢/ ١٢٨ - ١٢٩، سير أعلام النبلاء للذهبي، ١٨/ ٤٦٨).

(٢) البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين، ١/ ٦٧٦ - ٦٧٨، فقرة: ٤٨٥.

(٣) دلالة الإشارة هي: دلالة اللفظ على معنى ليس مقصودًا باللفظ في الأصل، شبه البزدوي دلالة الإشارة برجل ينظر ببصره إلى شيء ويدرك مع ذلك غيره بإشارة لحظاته، فهو يشبه ما ثبت بالنظم غير مقصود في ضم ما هو المقصود بما أدرك في ضمن ما هو المقصود، وهذا من جمال الشريعة وإعلاء لشأن المخاطبين بها؛ فهي تخاطب قومًا على درجة رفيعة في الإدراك والفهم، حتى إن الواحد منهم ليدرك بنظم الكلام أكثر من معنى فهو ينص على معنى ويشير إلى معنى، ويومئ إلى معنى ثالث، والمتلقي يدرك هذا كله. قال عبد العزيز البخاري: وهذا القسم من محاسن الكلام وأقسام البلاغة، فكما أن إدراك ما ليس بمقصود بالنص مع المقصود به من قوة الإبصار، نفهم ما ليس بمقصود من الكلام في ضمن المقصود به من قوة الذكاء، ولهذا يختص بفهم الإشارة الخواص، والدلالة الإشارية هي من قبيل دلالة الالتزام. ومن أمثلة هذا القسم من الدلالات: قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فدلت الآية بالعبارة على جواز الأكل والشرب ومثلهما الجماع طوال الليل إلى طلوع الفجر الصادق، وعليه فيجوز مباشرة جميع المفطرات ومنها الجماع إلى طلوع الفجر، ويلزم من ذلك أنه يجوز أن يصبح الصائم جنبًا، لأنه إذا أجاز الشرع له مباشرة الجماع إلى طلوع الفجر، يلزم أن يطلع عليه الفجر قبل الاغتسال ولم يرد في الشريعة تحريم الوطء في جزء من الليل يكفي الغسل، وعليه فقد دلت الآية بالإشارة إلى جواز الإصباح جنبًا للصائم. ومن الأمثلة أيضًا قوله تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا

وقد قال الإمام ابن تيمية[1] ردًّا على من يقول إن النصوص لا تفي بعشر معشار الشريعة، وكذا من ينكر القياس أو يقلل من شأنه، وقد اتخذ منهجًا وسطًا معتدلًا بين هؤلاء وهؤلاء. قال: هذا القول قاله طائفة من أهل الكلام والرأي كأبي المعالي وغيره، وهو خطأ بل الصواب الذي عليه جمهور أئمة المسلمين أن النصوص وافية بجمهور أحكام أفعال العباد، ومنهم من يقول إنها وافية بجميع ذلك وإنما أنكر ذلك من أنكره؛ لأنه لم يفهم معاني النصوص العامة التي هي أقوال الله ورسوله وشمولها لأحكام أفعال العباد؛ وذلك أن الله بعث محمدًا ﷺ بجوامع الكلم فيتكلم بالكلمة الجامعة العامة التي هي قضية كلية وقاعدة عامة تتناول أنواعًا كثيرة، وتلك الأنواع تتناول أعيانًا لا تحصى، فبهذا الوجه تكون النصوص محيطة بأحكام أفعال العباد، مثال ذلك أن الله حرم الخمر فظن بعض الناس أن لفظ الخمر لا يتناول إلا عصير العنب خاصة، ثم من هؤلاء من لم يحرم إلا ذلك أو حرم معه بعض الأنبذة المسكرة كما يقول ذلك من يقوله من فقهاء الكوفة وأما محمد بن الحسن[2] فوافق الجمهور في تحريم كل مسكر قليله وكثيره وبه أفتى المحققون من أصحاب أبي حنيفة وهو اختيار أبي الليث السمرقندي.

ومن العلماء من حرم كل مسكر بطريق القياس إما في الاسم، وإما في الحكم، وهذه الطريقة التي سلكها طائفة من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد، يظنون أن تحريم كل مسكر إنما كان بالقياس في الأسماء أو القياس في الحكم[3]. والصواب: أن الخمر المذكورة في القرآن تناولت كل مسكر فصار تحريم كل مسكر بالنص العام، والشارع يتصرف في اللغة تصرف أهل العرف؛ يستعمل اللفظ تارة فيما هو أعم من معناه في اللغة، وتارة فيما هو أخص.

وكذلك لفظ الميسر هو عند أكثر العلماء يتناول اللعب بالنرد والشطرنج، ويتناول بيوع الغرر التي نهى عنها النبي ﷺ، فإن فيها معنى القمار الذي هو ميسر؛ فلفظ الميسر في كتاب الله تعالى يتناول هذا كله، وما ثبت في صحيح مسلم عن النبي ﷺ أنه نهى عن بيع الغرر[4] يتناول كل ما فيه مخاطرة كبيع الثمار قبل بدو صلاحها وبيع الأجنة في البطون وغير ذلك. لكن يحتاج في معرفة دخول الأنواع والأعيان في النص إلى ما يستدل به على

لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [البقرة: ٢٣٦]. فدلت الآية بالعبارة على رفع الإثم على من طلق قبل الدخول أو تحديد قدر الصداق ودلت بالإشارة على أن عقد الزواج يصح بدون ذكر المهر ابتداءً. (انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٣/ ٦٤، وكشف الأسرار ٢/ ٢١٠، وتيسير التحرير ١/ ٨٧، ومذكرة في أصول الفقه للشنقيطي، ص: ٢٨٣).

(١) هو الإمام تقي الدين، أبو العباس أحمد بن شهاب الدين عبد الحليم بن مجد الدين عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم ابن تيمية الحراني، ثم الدمشقي، الحنبلي. كان بحرًا في العلوم، سيد الحفاظ، اجتمعت له شروط الاجتهاد، فدرس وأفتى، وصنف في كل باب من أبواب العلم ما لم يسبق إلى مثله. وشيوخه أكثر من مائتي شيخ، ومن تلاميذه: الذهبي والبرزالي وابن سيد الناس وابن القيم، توفي سنة ٧٢٨هـ. (راجع: البداية والنهاية ١٤/ ١٣٥ - ١٤١، والدرر الكامنة ١/ ١٥٤ - ١٧٠، ووفيات الأعيان ١/ ٦٢ - ٦٨، والنجوم الزاهرة ٩/ ٢٧١ - ٢٧٢، وفوات الوفيات ١/ ٦٨، وشذرات الذهب ٦/ ٨٠ - ٨٦.

(٢) هو محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني: إمام في الفقه والأصول، أبو عبد الله، وهو الذي نشر علم أبي حنيفة، ولد بواسط، ونشأ بالكوفة، فسمع من أبي حنيفة، وغلب عليه مذهبه، وعُرف به، وانتقل إلى بغداد، فولاه الرشيد القضاء بالرقة، ثم عزله، ولما خرج الرشيد إلى خراسان صحبه، فمات في الري سنة ١٨٩ هـ، نعته الخطيب البغدادي بإمام أهل الرأي، له الحجة على أهل المدينة، وغيره. (انظر: تاريخ بغداد، ٢/ ١٧٢، والنجوم الزاهرة، ٢/ ١٣٠).

(٣) ويعبر عن هذه المسألة بمسألة إثبات الأسماء بالقياس، أو القياس في اللغات، ومعنى المسألة: أن القياس هل يصلح أن يكون طريقًا مثبتًا للغة؟ أي: إذا سمي مسمى باسم وفي ذلك المسمى معنى يخال اعتباره في التسمية، أي يظن كون ذلك المعنى سببًا لتسمية ذلك المسمى بذلك الاسم، لأجل دوران التسمية بذلك الاسم مع ذلك المعنى وجودًا وعدمًا فيرى أنه ملزوم التسمية، وأنها لازمة له فأينما وجد توجد، والحال أنه يوجد ذلك المعنى في غير ذلك المسمى أيضًا، فهل يتعدى الاسم إلى ذلك الغير، فيطلق ذلك الاسم على ذلك الغير حقيقة كما أطلق الاسم على ذلك المسمى الذي ثبت إطلاقه عليه نقلًا لا تعدية أو لا يتعدى الاسم إليه بل يخص حقيقة ذلك المسمى، وإنما يطلق إذا أطلق على غيره مجازًا. وتطبيقًا على المثال المذكور: الخمر، فإنها اسم للنيء من ماء العنب إذ غلى واشتد وقذف بالزبد فهل يطلق حقيقة على النبيذ من الأنبذة المسكرة كما يطلق على النيء من ماء العنب المذكور إلحاقًا له به في الاسم المذكور للمخامرة أي: للمعنى الذي هو التخمير للعقل، وهو تغطيته المشترك بينهما الذي دارت التسمية للمسمى معه وجودًا وعدمًا فإن التخمير للعقل ما لم يوجد في ماء العنب لا يسمى خمرًا بل يسمى عصيرًا وخلًا، وإذا وجد فيه سمي بها أو يخص هذا الاسم الذي هو الخمر بمخامر هو ماء العنب المذكور فلا يطلق حقيقة على النبيذ لانتفاء تلك الذات. والفائدة من ثبوت اللغة بالقياس: الاستغناء في النبيذ مثلًا عن قياسه على الخمر شرعًا، وعن النظر في شرائط القياس الشرعي هل وجدت بخلاف من لا يقول بثبوت اللغة قياسًا فيحتاج إلى ذلك، أو إلى دليل من السنة. (انظر: التقرير والتحبير ١/ ٧٧، ٧٨ بتصرف، والمحصول للرازي ٥/ ٤٥٧، وروضة الناظر ١/ ١٧٢، والبحر المحيط ٢/ ٢٥٥، وشرح مختصر الروضة ١/ ٤٧٦، وشرح الكوكب المنير ص: ٦٢، وحاشية العطار على جمع الجوامع ١/ ٣٥٥).

(٤) أخرجه مسلم (٢٨٦٢)، ومالك في الموطأ (١٣٥٩)، والترمذي في السنن (١١٨٧)، وأبو داود في السنن (٢٩٤٩)، (٢٩٥٢)، وابن ماجه في سننه (٢١٩١، ٢١٩٢).

ذلك وهذا الذي يسمى تحقيق المناط[1].

وكذلك الكلام في عامة مسائل النزاع بين المسلمين إذا طلب ما يفصل النزاع من نصوص الكتاب والسنة وجد ذلك، وتبين أن النصوص شاملة لعامة أحكام الأفعال، وكان الإمام أحمد يقول: إنه ما من مسألة يسأل عنها إلا وقد تكلم الصحابة فيها أو في نظيرها، والصحابة كانوا يحتجون في عامة مسائلهم بالنصوص كما هو مشهور عنهم، وكانوا يجتهدون رأيهم ويتكلمون بالرأي ويحتجون بالقياس الصحيح أيضًا[2].

قال الزركشي[3]: روى الربيع في «اختلاف الحديث» عن الشافعي ما يقتضي اشتمال الكتاب والسنة على جميع الفروع الملحقة بالقياس أي ابتداء أو بالواسطة[4].

قال الشافعي: ولما قبض الله رسوله تناهت فرائضه فلا يزاد فيها ولا ينقص منها أبدًا[5].

وقال: وزعم ابن حزم[6] أن النصوص محيطة بجميع الحوادث، وربما تمسك بقول أحمد: ما تصنع بالرأي وفي الحديث ما يغنيك عنه[7]. ومقابله قول إمام الحرمين: إن أكثر الحوادث لا نص فيها بحال. ولذا قال غيره من الأئمة: إنه لو لم يستعمل القياس أفضى إلى خلو كثير من الحوادث عن الأحكام، لقلة النصوص وكون الصور لا نهاية لها.

وقال بعضهم: من اتسع علمه بالنصوص قلَّت حاجته إلى القياس، كالواجد ماء لا يجزئه التيمم، وإنما يحتاج إليه في القليل. وتوسط بعضهم وقال بالتفصيل بين أعمال الخلق الواقعة، وبين المسائل المولدة لأعمالهم المقدرة فالأولى عامتها نصوص، وأما المولدات فيكثر فيها ما لا نص فيه[8].

وبعد هذا التقرير الذي خلاصته أننا لا نسلم لـ«جوزيف شاخت» ما قاله من قصور النصوص عن الوفاء بجميع الأحكام، ومراد من قال ذلك من العلماء كالجويني ليس هو مراد «جوزيف» والنتيجة التي يوصل إليها كلام الجويني ليست هي النتيجة التي حاول «جوزيف» الوصول إليها.

وما نقلناه عن ابن حزم ومذهبه يرد كل النتيجة التي بناها «جوزيف» وأمثاله، فإن النصوص عند ابن حزم وافية بجميع الوقائع ومع ذلك صنف في علم أصول الفقه كتابه «الإحكام في أصول الأحكام»، وهو كتاب في الأصول قديم، ويمثل فكر المذهب الظاهري.

على أنني أردف هذا الرد برد آخر مفحم في هذا الصدد، وهو أن الأصوليين مختلفون في قضية خلو بعض الوقائع عن الحكم، وقد صرح القاضي أبو بكر الباقلاني[9] بجواز ذلك وترقى عنه إلى وقوعه فقطع به، ومع ذلك فهو من أوائل المؤلفين في الأصول بعد الشافعي حيث كتب كتابه «التقريب والإرشاد»

(١) تحقيق المناط نوعان: أحدهما: وهو أن تكون القاعدة الكلية في الأصل مجمعًا عليها ويجتهد على تحقيقها في الفرع؛ مثاله: تعيين الإمام والعدل وقدر الكفاية في النفقات ونحو ذلك، وهذا النوع ليس في جوازه خلاف، ويعبر عنه بتحقيق المناط إذا كان معلومًا لكن تعذرت معرفة وجوده في آحاد الصور فاستدل عليه لأمارات، وهذا من ضرورة كل شريعة، لأن التنصيص على عدالة كل شاهد وقدر كفاية كل شخص لا يوجد هنا. قال في المسودة: ويجب الفرق بين الأحكام الكلية العامة وبين الأحكام الشخصية الخاصة. قال القرافي: هو الاجتهاد الذي لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف وذلك عند قيام الساعة. الثاني: ما عرف علة الحكم فيه بنص أو إجماع فيبين المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده. مثاله: قول النبي ﷺ في الهرة: «إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات»، فجعل الطواف علة فيبين المجتهد وجود الطواف في سائر الحشرات كالفأرة ونحوها ليلحقها بالهرة في الطهارة، فهذا قياس جلي أقر به جماعة من منكري القياس. (رسالة في أصول الفقه للعكبري ص: ٨١ – ٨٣، والمسودة في أصول الفقه لآل تيمية ص: ٥٠٨، والفروق – أنوار البروق في أنواء الفروق – للقرافي ٢/ ١٣٣).

(٢) مجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٨٠ – ٢٨٨.

(٣) هو: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، فقيه أصولي، ولد سنة ٧٤٥ هـ له: البحر المحيط في الأصول، وتشنيف المسامع شرح جمع الجوامع، وشرح المنهاج للبيضاوي، والبرهان في علوم القرآن، وغيرها، وتوفي سنة ٧٩٤ هـ (طبقات الأصوليين للشيخ أحمد المراغي، ٢/ ١٣٧).

(٤) البحر المحيط، ٧/ ١٦.

(٥) كتاب اختلاف الحديث ص: ١٧٢، وهذه العبارة أيضًا جاءت في الأم ١/ ١٤٩، ٤/ ١٩٥.

(٦) هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الظاهري، فقيه أصولي محدث، ولد سنة ٣٨٤هـ بقرطبة، له اجتهادات تفرد بها وخالف سائر الفقهاء، له: المحلى في الفقه الظاهري، والإحكام في أصول الأحكام، والنبذ في أصول الفقه، وغيرها، وتوفي سنة ٤٥٦هـ. (طبقات الأصوليين ٢/ ٢٤٣، ٢٤٤).

(٧) العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلى الحنبلي ٤/ ١٢٨٢.

(٨) المسودة في أصول الفقه، ص: ٥٢٠. والبحر المحيط، ٧/ ١٦.

(٩) هو محمد بن الطيب محمد بن جعفر بن القاسم، أصولي شهير، من مصنفاته: التقريب والإرشاد في ترتيب طرق الاجتهاد، وقد اختصره في التقريب والإرشاد الأوسط والصغير، فاختصار المصنف له يدل على ضخامته، وله المقنع في أصول الفقه، وتمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، توفي سنة ٤٠٣ هـ (انظر: وفيات الأعيان ٣/ ٤٠٠، والديباج المذهب ص: ٣٦٣، سير أعلام النبلاء ١٧/ ١٩٠).

في نحو اثني عشر مجلدًا كما ذكره أهل التراجم. ومع ذلك فلم يرجع عن القول بهذا الخلو بعد تأليفه في علم أصول الفقه؛ إذ لا معنى لهذه الدعوى بعد التأليف فيه، لأن القصور المدعى قد انجبر بحسب الدعوى.

ويمكن القول بأنه لا معنى لتأليفه كتبه المتعددة في الأصول مع بقاء دعوى خلو الوقائع عن الحكم ووقوعه أيضًا، لأن معنى هذا أن علم الأصول لم يسد هذه الثغرة.

وأنا لا يعنيني هنا مناقشة مسألة خلو بعض الوقائع من حكم، ولا تصويب أحد القولين، إنما قصدي إلقام المستشرقين حجرًا بعد حجر علهم يتورعون هم وأذنابهم عن التخرص والتحامل والقول في تاريخ الفكر والعلوم بغير علم، أو ولوج هذا الباب بأحكام مسبقة وإسقاطات واهية.

وقد حكى إمام الحرمين الجويني قول القاضي ووافقه في الجواز ولم يوافقه في الوقوع وأنكر ذلك، فإن الأمم الماضين المنقرضين كانوا يتصدون للفتوى مع كثرة ما ألقي إليهم وتفننها وكانوا يهجمون على الجواب فيها هجوم من لا يرى للأجوبة حصرًا ومنتهى، ولو كان يجوز خلو بعض الوقائع عن حكم الله لاتفق وقوع واقعة خلت عن حكم الله وبدت، فإذا لم يتفق دل على أنهم ما اعتقدوا جواز خلو الواقعة عن حكم الله[1].

إذن فليست نشأة علم أصول الفقه رد فعل بسبب خلو الوقائع من أحكام، ثم كان وضع هذا العلم (مبررًا... إلى آخر ما قاله) فالأصول تعمل مع الأدلة (النصوص الشرعية)، بل لا يمكن الوصول إلى الحكم الشرعي من النص إلا عن طريق قواعد الأصول الضابطة والحاكمة لعملية الاستنباط والاستدلال كما هو مقرر في مقدمات ومبادئ هذا العلم في الكلام على فوائده.

وقوله: «ولهذا يعتمد على الأدلة في استنباط الأحكام الشرعية». يعني: أنه لما كان من المتعذر أو من غير الميسور أن يوجد نص خاص لكل عمل شخصي، فإنه لا بد أن يعتمد على الأدلة في استنباط الأحكام الشرعية.

ومعلوم أنه يريد بالأدلة هنا: الأدلة غير النصية حتى يستقيم آخر كلامه مع أوله، أي أن الأدلة غير النصية قامت مقام الأدلة النصية أو سدت النقص وجبرت القصور في الأدلة النصية.

وأقول: إن هذا لا يصلح أن يكون مبررًا لإنشاء علم أصول الفقه، فإن قواعد علم أصول الفقه قسمان:

القسم الأول: قواعد لا يستنبط منها مباشرة حكم شرعي، بل هي واسطة بين النص الشرعي وبين الفقيه حيث تتعامل مع النصوص وهي الغالبة، فهي تضبط الاستنباط من النصوص وتحكمه وتحكم عليه، كقاعدة: الأمر المطلق (المجرد عن القرائن) يفيد الوجوب، والنهي المطلق (المجرد عن القرائن) يفيد التحريم، والنهي يدل على الفساد، والعام المخصوص حجة في الباقي، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، والمفسر أقوى، وأن القِران في الذكر لا يوجب الاتحاد في الحكم، وأن ترك الاستفصال دليل العموم، ويقدم المسمى العرفي على المسمى اللغوي، ويقدم المقطوع على المظنون، وأن النكرة في سياق النفي تفيد العموم.

فلا بد لإعمال هذه القواعد من نص وارد عن الشرع أمر أو نهي، أو عام، أو مطلق، أو مفسر، أو مقطوع، أو منطوق على حد ما ورد في القواعد السابقة وأمثالها آلاف، لتعمل معه هذه القواعد. وحينئذ نقطع أن هذا القسم لا يمكن أن يبرر وجوده فقر النصوص عن إيجاد حكم شرعي لكل نشاط شخصي -على حد تعبير شاخت-. وهذا ما أشار إليه القرافي في كلامه السابق في التفرقة بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية.

القسم الثاني: نوع يستنبط منه حكم، ويذكر على أنه في الظاهر دليل الحكم، كقاعدة العرف والمصلحة واستصحاب العدم ومراعاة الخلاف وسد الذرائع، والأخذ بأقل ما قيل وغيرها.

وهذا القسم يعتبره أهل الأصول من الأدلة غير المستقلة بالحكم، بل دلالتها على الأحكام إنما كان بواسطة الأدلة التي دلت على حجيتها، ولم ينشئها أهل الأصول من عند أنفسهم -كما يدعي المستشرقون-، فما لم يقم عليه دليل منها لا عبرة به ولا تبنى عليه الأحكام.

(١) البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين ٢/ ١٥٢٧ - ١٥٢٩.

المبحث الثاني
رؤية «نويل كولسون» لنشأة علم أصول الفقه وتفنيدها

أولا: التعريف بالمستشرق « كولسون».N. J. Coulson:
نويل كولسون مستشرق إنجليزي، أستاذ متخصص في القانون المدني الوضعي، ومن بين القلة من المستشرقين الذين يعنون بالفقه الإسلامي، وأستاذ القوانين الشرقية في جامعة لندن ومن أعماله «تاريخ الشريعة الإسلامية – AHistory of Islmic law»، وهو واحد من أهم وأكبر المستشرقين الإنجليز المعاصرين المعنيين بدراسة الفقه الإسلامي وتدريسه بجامعة لندن. تتلمذ على المستشرق المشهور يوسف شاخت J. Schacht، كما درس القانون الإنجليزي، وقد زار بعض البلاد الإسلامية، وعمل أستاذًا زائرًا لإحدى الجامعات النيجيرية، وله مؤلفات أخرى في الفقه الإسلامي، منها كتاب في الميراث، وآخر يدور حول تحديد العلاقة بين الجوانب النظرية في الفقه الإسلامي وبين تطبيقاته العملية[1].

ثانيًا: رؤية كولسون للباعث على نشأة أصول الفقه:
كتب «كولسون» كتابه الشهير: في تاريخ التشريع الإسلامي[2] وقد كتب مقدمته تحت عنوان «دور التأريخ القانوني في التشريع الإسلامي» من ص: ١٧ – ٢٤، وهو يبين فيه اتجاه شاخت وتفسيره لمسألة المنهج التاريخي في التشريع الإسلامي وبيان أنه متبع في ذلك للمستشرق «جولدتسيهر»، وقد اشتمل على كثير من التحليلات الخاطئة والجهل بطبيعة التشريع الإسلامي، وقد أصر على تسميته بالقانون الإسلامي، وفيه كذلك تجاهل لتاريخ التشريع الإسلامي وذلك في حديثه عن مراحل تطبيق التشريع الإسلامي في المحاكم وغيرها. وعقد فيه الفصل الثالث بعنوان: «نشأة أصول الفقه والمدارس الفقهية الباكرة»، استغرق من ص: ٦١ – ٨٠ من الكتاب، وعقد الفصل الرابع بعنوان: «واضع علم الأصول محمد بن إدريس الشافعي» استغرق من ص: ٨١ – ٩٠، وعقد الفصل السادس بعنوان «النظرية الأصولية التقليدية» استغرق من ص: ١٠٧ – ١١٨.

وفي المقدمة أثنى على صنيع أستاذه «يوسف شاخت» مبينًا أن عمله في بحثه عن أصول التشريع الإسلامي لا يزال مقبولًا في أسسه العامة، والذي أثبت فيه أن النظرية التقليدية للقانون الشرعي كانت نتيجة عملية تاريخية معقدة استغرقت قريبًا من ثلاثة قرون، وإن كان «شاخت» ينسب الفضل في تحديد منهجه إلى سلفه العظيم «إجناس جولدتسيهر»، ثم بين أن دراسة «شاخت» أثرت فيمن جاء بعد من المستشرقين قائلًا: «وقد توالت بعد ذلك أبحاث المستشرقين لتؤكد تلك الصلة الوثيقة بين نمو الفقه الإسلامي، وظروف الواقع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية»[3].

ويقرر أن التشريع الإسلامي في صورته التقليدية منفصل تمامًا عن الاعتبارات التاريخية، فالقانون في النظرية الإسلامية التقليدية أحكام الله المنزلة من عنده –عز وجل– التي أوجبها على عباده، وهي سابقة في وجودها وجود الدولة الإسلامية، لا مسبوقة بها، وهي حاكمة للمجتمع الإسلامي وليست محكومة به. وبناء على ذلك، فهو في ذاته قانون غير متطور لا صلة له بنمو المجتمع وتطوره؛ لذا اضطرت الأجيال المتعاقبة بعد ذلك أن تضيف إلى هذا البناء ما رأته مناسبًا من تحسينات وزخارف، وحينما اكتمل هذا البناء وجد المتأخرون أنفسهم في موقف سلبي فلم يستطيعوا إلا أن يكونوا حراس هذا الصرح الأبدي. لكن ظل النظر إلى هذا التطور باعتباره أمرًا معزولًا تمامًا عن التطور التاريخي للمجتمع.

لذا فدور الفقيه لم يكن محددًا بمعايير موضوعية تنبع من ظروف زمنه ومجتمعه، بل هو على العكس من ذلك محدد بمعايير ذاتية

(١) معجم افتراءات الغرب على الإسلام، د/ أنور محمود زناتي. ص: ١٨٨، في تاريخ التشريع الإسلامي. لكولسون. ترجمة د. محمد سراج في تقديمه. ص: ٥، وقد نشر الكتاب الذي قدم ترجمته في لغته الأصلية سنة ١٩٦٤ ضمن سلسلة Islamic Surveys.

(٢) كتاب (في تاريخ التشريع الإسلامي) تأليف ن. ج كولسون طبع بترجمة وتعليق د. محمد أحمد سراج – مراجعة د. حسن الشافعي. طبع المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع – ط الأولى سنة ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م.

(٣) في تاريخ التشريع الإسلامي، لكولسون، ص: ٢٠، ٢١.

بحتة تنبع من مجرد ما لآرائه من قيمة في تتبع الكشف عن الحكم الشرعي[1].

و«كولسون» يريد أن يعبر عن تقنين البشر بأنه متطور ومرن؛ لأنه إنما يتغير بحسب إملاء ظروف اجتماعية واختلافها من قطر لآخر ومن زمن لآخر.

ثم يصف التشريع الإلهي المعجز الصادر من الحكيم الخبير بالنفوس وما يصلحها بالجمود وعدم القابلية للتطور.

وهذا إسقاط خاطئ جدًّا، لأن الخالق الحكيم ليس كالبشر الجهلة ذوي الأهواء، وسأبين خطأه في نقد هذا الكلام ببيان ما هو ثابت في الشريعة وما هو مرن متسع، ما هو من مسائل الاجتهاد وما هو من مسائل الدوام والثبات، والتشريع الإلهي معجز في دائرة الثبات ومعجز كذلك في دوائر التطور والمرونة، فالمرونة مقننة والثابت منصوص عليه، وليس ثم ما يمثل مشكلة عند الفقهاء فلا إشكالية عندنا حتى نحار.

ثم من ناحية التطبيق لم نجد قضية رفعت لقاض شرعي مسلم فحار فيها ولم يجد لها حكمًا في أي قطر من أقطار الأرض وفي أي زمن من أزمان تطبيق الإسلام وتحكيم شريعته.

والمدونات التي ادعى «كولسون» عدم وجودها إلا بشكل قليل أو استثنائي، ليس كما قال، بل مدونات القضاء الشرعي الإسلامي تمثل معلمة ضخمة كبيرة يصعب الإحاطة بكل ما فيها من سوابق التطبيق التي تصلح زادًا للقضاة في هذا العصر وما يليه. وناهيك بكتب النوازل والواقعات التي حفلت بها المكتبة الإسلامية كالمعيار المعرب للونشريسي[2] وغيره.

وقد حكم الإسلام دولًا لقرون عدة في الأندلس والمغرب العربي، وفي العراق وسوريا ومصر وغيرها وما توقف في نازلة واحدة من النوازل.

ويقرر كذلك «كولسون» أن الفقهاء اتخذوا موقفًا سلبيًّا من مخالفات الخلفاء والسلاطين، وأن الأمثلة القليلة التي تروى عن اعتراض بعض الفقهاء على التطبيق القانوني ليست إلا استثناءات، لكن غالبية الفقهاء كان موقفهم سلبيًّا. وأن معايير القانون الشرعي واحتياجات العمل السياسي لم يلتقيا غالبًا.

ويعلل ذلك بأن القوة المستبدة للسلطة السياسية هي التي ألجأت الفقهاء إلى التحوط باتباع أسلوب التباعد والتجاهل بدلًا عن المجاهرة بالإنكار والاعتراض على ما يجري من تطبيقات قانونية. وعلى أية حال فلعل طبيعة التراث الفقهي -بالإضافة إلى عدم وجود أي نظام لتسجيل خطوات التقاضي- مسؤولة عن جعل البحث التاريخي في الخلاف بين الجانبين النظري والواقعي واجبًا على قدر كبير من الصعوبة. وأن المستشرقين هم الذين ألقوا الضوء على بعض أوجه الاتفاق والاختلاف بين هذين الجانبين.

فطبيعة الشريعة الإسلامية توضح أن مفهوم التطور التاريخي للقانون كان غريبًا وأجنبيًّا تمامًا في الفهم التقليدي للشريعة، وأن التاريخ القانوني - بمفهومه الغربي نوع من الدراسة لم ينل حظه من الاهتمام، بل إنه لم يوجد قط[3].

فيزعم «كولسون» أن الاختلاف بين السلطة وعلمائها وبين الفقهاء وتعارض جهود الفقهاء ذات الطابع النظري مع الطابع العملي للأمويين على نحو واضح آذن ببداية تحول جديد وأوجد حالة من التنافر بينهما، مما كان سببًا في نشأة المذاهب -هكذا يزعم-. من هنا يستنتج «كولسون» نتيجة من شقين:

أولهما: أن نشأة المذاهب الفقهية الأولى كانت بتأثير اجتماع العلماء على نقد الممارسات التشريعية للأمويين.

ثانيهما: تناقض فكر الفقهاء النظري مع الطابع العملي للتشريع أيام الأمويين، ويعتقد المؤلف أن الفجوة قد اتسعت بين الجانبين

(١) السابق، ص: ١٨ - ١٩، بتصرف.

(٢) هو الإمام حافظ المذهب المالكي بالمغرب أبو العباس أحمد بن يحيى بن محمد بن عبد الواحد بن علي الونشريسي التلمساني الأصل والمنشأ، الفاسي الدار والمدفن، وكانت وفاة الونشريسي سنة ٩١٤ بفاس، وهو صاحب «المعيار المعرب في فتاوى أهل إفريقية والمغرب». (فهرس الفهارس. ٢/ ١١٢٢، وشجرة النور الزكية. ص: ٢٧٤).

(٣) السابق. ص: ٢٠. بتصرف - ولنحتفظ بهذا التقرير ليكون دليلاً لنا في معالجة رؤية عبد المجيد الصغير على أنه مجرد ناقل ومترجم لرؤى غربية استشراقية وهو يدعي أنها من عنده، بل الشواهد التي أوردها «كولسون» من رسالة ابن المقفع هي التي يوردها عبد المجيد، بل فصول بكاملها في دراسته في كتاب الفكر الأصولي هي عرض لهذه الرؤية دون كبير تصرف، فلا يتعجب أحد من وصفي له ولأمثاله بالمستغربين، فحظهم الشحن من موانيهم والتفريغ في موانينا بلساننا موهمين القارئ أنها من دراستهم واستنتاجاتهم.

النظري والعملي فيما بعد، ويحتل ما يسميه المؤلف بالتناقض بين الجانبين النظري والعملي في تاريخ التشريع الإسلامي مكانة أساسية في تصوره لتاريخ هذا التشريع، حتى إنه يخصص فصلًا أساسيًّا في كتابه المذكور لتناول هذه الظاهرة[1].

قال مترجم الكتاب د. محمد سراج: والواقع أن المؤلف هنا لا يكلف نفسه عناء إيراد أي دليل على ما يقرره. إنه يضع نتائجه وكأنها مسلمات لا تحتاج إلى استدلال يؤيدها. وهكذا يمكن رفضها بنفس اليسر الذي قبلها به المؤلف.

ويرى «كولسون» أن الخلاف المتزايد في الرأي هو الملمح البارز للتطور الفقهي في النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي -حوالي منتصف القرن الثاني الهجري-، فالانتماءات المذهبية والإقليمية كانت قد أنتجت نظمًا فقهية غير مكتملة. ولم تعترف أي من المدارس العديدة -التي لم تكن مدرستا الكوفة والمدينة سوى اثنتين منها- لغيرها بأنها تقدم التعبير الحقيقي للنظام الإسلامي في السلوك؛ وسبَّب النقاشُ داخل كل مدرسة خلافًا في الرأي بين فقهائها أنفسهم وانشقاق جماعات منهم عنها.

ثم قال «كولسون»: لقد أدرك ابن المقفع وزير الخلافة العباسية منذ فترة مبكرة (سنة ٧٥٧م - ١٤٠هـ) الأخطار المترتبة على هذه الاختلافات، وأوصى الخليفة المنصور أن يحل هذه التناقضات بإصدار أمر بتوحيد القضاء وبإصدار تشريع كامل موحد. لكن هذه الفرصة التي لاحت لتوحيد القضاء قد ضاعت كما هو معروف، ولم يعد تحقيقها ممكنًا بعد استقرار المذاهب الفقهية وتمكنها؛ ونظرًا لأن العباسيين قد تبنوا الفكرة القائلة بأن الخليفة خادم القانون لا سيده فإن مقاليد التشريع قد رجعت إلى أيدي الفقهاء بدلًا من الحكام السياسيين. وعلاوة على هذا أصبحت الخلافات في الأصول من الخطورة بحيث لم يعد حلها بالحلول المفروضة أمرًا ممكنًا. وأسفر النزاع بين ما كان عليه العمل في المدارس الفقهية الباكرة ومعارضيها من المحدثين إلى نزاع بين هؤلاء الذين يرون لأنفسهم حق الاجتهاد وهم «أهل الرأي»[2] وهؤلاء الذين رأوا قصر الاحتجاج على سنة النبي ﷺ وهم «أهل الحديث»[3]. فاحتاج الأمر إلى التوفيق بين الاتجاهات المتعارضة كما يزعم «كولسون». وادعى أنه قد ساعد الشافعي على ذلك عدة عوامل منها:

١. اكتسابه معرفة بالمدارس الفقهية المتعددة ونجومها البارزين.

٢. ابتعاده عن الانتماء لمدرسة خاصة أو مذهب معين أتاح له أن يضيف جديدًا إلى التفكير الفقهي.

٣. تطلعه إلى حل ما تعقد من خيوط الجدال المتشابكة، وقدم حلًّا يقيم النظام مقام الفوضى السائدة.

٤. تأكيد إنجازات معاصره الأكبر منه الشيباني، وأضاف إليها[4].

٥. التعبير عن مرحلة أكثر تقدمًا من عمل الفقهاء قبله ووضع منهجية في النظر الفقهي ولقد كان الشغل الشاغل للفقهاء قبله هو إضفاء الصبغة الإسلامية على القانون بالتقويم الخلقي للتصرفات والعلاقات في ضوء المعايير الدينية.

٦. معالجة الشافعي لبعض الأحاديث المنسوبة للنبي ﷺ التي تنهى عن تدخل طرف ثالث في العقد أثناء مرحلة المساومة، من مثل قوله ﷺ: «**لا يبع أحدكم على بيع أخيه**»[5] بالجمع بينها وفهم بعضها في ضوء بعض بدلًا

(١) في تاريخ التشريع، لكولسون، ص: ٦٢.

(٢) أهل الرأي: هم أهل القياس والنظر إلى علل الأحكام، ومراعاة المصلحة، والتأويل كأصحاب أبي حنيفة النعمان، وأبي الحسن الأشعري. قال ابن الأثير: وأصحاب الرأي عند أهل الحديث هم: أصحاب القياس لأنهم يقولون برأيهم فيما لم يجدوا فيه حديثًا أو أثرًا، أو فيما أشكل عليهم من الحديث. وكان يسمى بعض العلماء بذلك ومنهم: أبو عثمان ربيعة الرأي وهو ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ التيمي مولى آل المنكدر صاحب الرأي والقائل به، تابعي سمع أنسًا والسائب بن يزيد، وهو شيخ مالك والثوري وشعبة، مات سنة ١٣٦. ومنهم: هلال الرأي بن يحيى بن مسلم البصري من أعيان الحنفية. (انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر ٢/ ١٧٩، وتاج العروس الزبيدي ٣٨/ ١١٣).

(٣) هم فقهاء المحدثين كأحمد بن حنبل وابن شهاب الزهري وعبد الرحمن بن أبي ليلى والشعبي، وغالب أهل الحديث حجازيون. ويسمون أيضا أصحاب الحديث (انظر: معجم لغة الفقهاء محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنيبي ص ٧١).

(٤) في تاريخ التشريع، ص: ٨١، بتصرف.

(٥) أخرجه البخاري، ٢/ ٧٥٥، رقم: ٢٠٤٣. ومسلم، ٣/ ١١٥٥، رقم: ١٥١٥ عن أبي هريرة بلفظ: «لا تلقوا الركبان للبيع ولا يبع بعضكم على بيع بعض....». وأخرجه

مـن اكتفاء فقهاء المدارس الباكرة بمجرد تقرير أن مثل هذا التدخل محـرم، دون أن يحاولوا تحديد النتائج القانونية التي ينطوي عليها هذا التحريم[1].

يتهم «كولسون» الشـافعي بأنه قل تأثيره في مجال العمل الفقهي في الفـروع بحيـث يبدو قليـل الخطورة وخاصـة إذا ما قورن بما خلفه من أثر في ميدان أصول الفقه ومناهجه. وقد نصبته عظمة الـدور الذي قام به في هذا الميدان وقـوة الأفكار التي ابتدعها في سبيل تحقيقه عملاقًا لا يطاول في تاريخ التشريع الإسلامي.

وفي زعم «كولسـون» أن الشـافعي قد اسـتغل هذا الاتجاه نفسه ليدعمـه أصوليًّا ببيانه كون السـنة النبوية وحيًا إلهيًّا، وليقرر فيما يتعلـق بالشـكل أن سـنة النبـي ﷺ لا تثبت بوجـه صحيح ولا تتحقـق إلا بحديـث مروي عنه. وبـذا حقق مذهبـه نوعًا دقيقًا مـن التوفيق بين المواقف المختلفـة للمدارس الباكرة والجماعات المعارضة.

ورغم أن الشـافعي يعتبر السـنة هـي المصدر الثـاني، فإنها تأخذ الأهميـة الأولى واقعًـا؛ إذ إن القرآن نفسـه يفـسر في ضوئها، ولما كانت مبينة للقـرآن فقد كان طبيعيًّا أن تكون لها الحجية البالغة. ويتضـح تصميم الشـافعي على تأكيد هذا الدور للسـنة ورفضه الكامـل لـكل رأي ينـال منهـا في معالجتـه لموضـوع التناقـض الظاهري بين النصوص الشرعية[2].

فعلى زعم «كولسـون» قد كانت النسـبة الملفقة للأحكام الفقهية إلى النبـي ﷺ إلى زمـن الشـافعي قـد أوجـدت تعارضًـا جديرًا بالنظر بين نصوص أحاديث بعينها. ولما كان الشـافعي مشغولًا من حيث المبدأ بتحقيق وحدة التفكير الفقهي فإنه وجه كثيرًا من جهوده لدفع ذلك التعارض. وكان الأساس الأول لهذه المعالجة عنـده هـو محاولـة التوفيق بـين نصـوص الأحاديـث المتعارضة باعتبـار أحد المتعارضين -مثلًا- تخصيصًـا للحكم العام الوارد في الحديـث الآخر. فإن لم يتيسر هذا فبترجيح أحد الحديثين على الآخـرة بقوة إسـناده. فإن تسـاويا تمامًـا لجأ الشـافعي أخيرًا إلى افتراض نسخ الحديث المتقدم بالمتأخر[3].

وفيـما يتصـل بتطبيقـه لذلـك المنهج عـلى التعارض بـين القرآن والسـنة، فإنه يرى أن القرآن لا ينسخ إلا بالقرآن، وأن السنة إنما تنسـخ بالسنة، فلا تنسخ السـنة القرآن، لأن وظيفتها تفسيره لا معارضته. كما لا ينسـخ القرآن السـنة، فـإن الاحتمال الآخر من شأنه أن يؤدي إلى إبطال دور السنة في تفسيره. ويستدل الشافعي لذلك بأن القرآن لو عارض سـنة سـابقة عليه لجاءت عن النبي ﷺ سنة أخرى تتفق مع الوحي اللاحق.

وتقـدم مسـألة من مسـائل الوصايـا التي مثـل بها الشـافعي في هـذا الصدد نوعًا من التوضيح للعلاقة بـين المصدرين التوأمين المتضمنين للوحي الإلهي. وهذه المسألة تتجاذبها ثلاثة نصوص:

أولها: الآية القرآنية التي تأمر بالإيصاء للأقربين.

وثانيها: الآيات القرآنية التي تحدد فرائض الوارثين من الأقارب.

وثالثهـا: الحديـث الـذي يقـرر فيـه النبـي ﷺ أن «**لا وصيـة لوارث**»[4].

ولا يمكـن حـل الخـلاف الواضـح بين آيـة الوصيـة والحديث بافـتراض نسـخ أحدهما للآخـر مبـاشرة، فالحديـث إنما يشرح آيـات الفرائض بتقريـر أن التوازن الذي أثبتتـه هذه الآيات بين حقوق القرابات المختلفة يجب ألا يضطرب بوصية تزيد نصيب أي منهم. وإن كان يكشـف كذلك عن نسـخ آية الوصية بآيات الفرائـض، أو عـن نسـخها في الأقل بالنظر إلى هـؤلاء الأقارب الذين ينالون بالفعل نصيبًا معينًا من الميراث.

وتجسـد قاعدة عدم نسخ السنة بالقرآن حقيقة موقف الشافعي؛ إذ يعنـي قبـول نسـخها بـه اعترافًـا -عـلى نحـو قد يكـون أكثر صراحـة- بمبـدأ من مبادئ المـدارس الباكرة المتمثـل في إمكان عـدم قبول أحاديث النبـي ﷺ إذا خالفت روح القرآن، وهو ما

مالـك، ٢/ ٦٨٣، رقـم: ١٣٦٦. وأبـو داود، ٣/ ٢٧٠، رقـم: ٣٤٤٣. والنسـائي في الكبرى، ٤/ ١١، رقم: ٦٠٧٩.

(١) في تاريخ التشريع، ص: ٨١ - ٨٢، بتصرف.

(٢) السابق، ص: ٨٥.

(٣) في تاريخ التشريع، ص: ٨٦، بتصرف.

(٤) أخرجـه الترمـذي، ٤/ ٤٣٤، رقـم: ٢١٢١، وقـال: حسـن صحيـح. وأخرجـه النسـائي، ٦/ ٢٤٧، رقـم: ٣٦٤١ من حديث عمرو بن خارجـة. وأخرجه ابن ماجه، ٢/ ٩٠٦، رقـم: ٢٧١٤. والدارقطني، ٤/ ٧٠ مـن حديث أنـس. وأحمد، ٥/ ٢٦٧، رقـم: ٢٢٣٤٨. وأبـو داود، ٣/ ٢٩٦، رقـم: ٣٥٦٥. وابـن ماجـه، ٢/ ٩٠٥، رقـم: ٢٧١٣ من حديث أبي أمامة.

هدف الشافعي إلى تقويضه[1].

ويرى «كولسون» أن الإجماع إنما قال به الشافعي تحقيقًا لوحدة النظر الفقهي حيث قال: وأما موقف الشافعي من الإجماع: فإنه ثالث مصادر الفقه عنده. وهنا كذلك يلتقط الشافعي المفهوم السائد ليعطيه مضمونًا جديدًا يقصد تحقيق الوحدة للنظر الفقهي. فيرى -بعد أن رفض أية حجية في اتفاق فقهاء مصر من الأمصار- أن الإجماع لا ينعقد صحيحًا إلا في حالة واحدة فقط تتمثل في اتفاق أمة المسلمين كافة سواء الفقهاء والعوام -كذا قال كولسون- على حكم من الأحكام. ومن الواضح أن الشافعي لا يرى مثل هذا الإجماع مصدرًا فقهيًّا ذا أهمية في الاستنباط الفقهي، فمجاله منحصر واقعًا فيما لا بد لكل مسلم من معرفته، كأداء الصلوات اليومية.

وعلى حين يقرر الشافعي نظريًّا أن أمة المسلمين لا يمكن اتفاقها أبدًا على أمر يعارض القرآن أو السنة، فإنه يعترف كذلك بتوقف انعقاد مثل هذا الإجماع عمليًّا بعد انتشار الإسلام خارج حدود المدينة - كذا زعم كولسون بلا تقديم أي كلام عن الشافعي يثبت هذا، وكأن كلامهم ضرب من اليقين الذي لا يحتاج إلى دليل.

ويقول كولسون: «ويبدو رأيه في مسألة الإجماع سلبيًّا إلى حد كبير، كأنما كان القصد من صياغته على هذا النحو هو رفض حجية الإجماع الخاص بمصر من الأمصار ورفع الخلاف الفقهي الناتج عنه[2].

والمصدر الرابع والأخير عند الشافعي هو «القياس». وكان استخدام العقل الإنساني بمعناه الواسع قد اصطلح على تسميته بالاجتهاد. ويشمل هذا الأخير كثيرًا من جوانب العمل العقلي ابتداء من تفسير النصوص إلى النظر في حجية الأحاديث، ومن ثم فإنه أعم من القياس لكونه المنهج الذي تتسع به أحكام القرآن والسنة والإجماع لتشمل المشكلات التي لم تتناولها هذه المصادر صراحة. فدور الاجتهاد بهذا إنما هو ثانوي وتابع لأحكام الوحي الإلهي، ويجب أن يعتمد القياس على أصل في القرآن أو السنة أو الإجماع، فلا يمكن الوصول به إلى حكم معارض لما ثبت بواحد من هذه المصادر الثلاثة المتقدمة عليه.

على أن الفقهاء السابقين على الشافعي قد عرفوا القياس على نحو جيد، ولكنهم استخدموا إلى جانبه أشكالًا من النظر العقلي أقل انضباطًا، عرفت أول الأمر «بالرأي» ثم «بالاستحسان» في الاصطلاح الأكثر تقدمًا. وقد أدى هذا بالضرورة إلى كثير من الخلاف في النظر الفقهي.

وبإبطال الشافعي أشكال النظر غير المنضبطة هذه، وبإصراره على مشروعية القياس دون غيره، فإنه كان يتابع سيره نحو هدفه المنشود وهو تحقيق وحدة الفقه.

وقد استمر ظهور الخلاف في الرأي الفقهي وإن قل عما كان عليه بطبيعة الحال. ويعترف الشافعي نفسه بذلك في تلخيصه الموجز لنظريته القانونية وللهدف الذي استلهمه حيث يقول: «ما كان لله فيه نص حكم أو لرسوله سنة أو للمسلمين فيه إجماع لم يَسَعْ أحدًا عَلِمَ من هذا واحدًا أن يخالفه، وما لم يكن فيه من هذا واحد كان لأهل العلم الاجتهاد فيه بطلب الشبه بأحد هذه الوجوه الثلاثة... فإن ورد أمر مشتبه يحتمل حكمين مختلفين فاجتهد بأحد هذه الوجوه الثلاثة... فإن ورد أمر مشتبه يحتمل حكمين مختلفين فاجتهد فخالف اجتهاده اجتهاد غيره وسعه أن يقول بشيء وغيره بخلافه، وهذا قليل إذا نظر فيه»[3].

لقد اعترف تاريخ الفكر الفقهي على نحو كاف بدور الشافعي وأبوته لعلم أصول التشريع الإسلامي، وقورنت مكانته في هذا العلم بمكانة أرسطو في الفلسفة. غير أن عبقرية الشافعي لا تكمن في تقديم مفاهيم جديدة تمامًا، كما حاولنا إيضاحه فيما سبق، بل في إعطاء الأفكار القائمة ألقًا جديدًا بإبرازها، وإقامة ضرب من التوازن بينها وصهرها جميعًا في إطار منهجي متكامل خاص بأصول الفقه على نحو لم يحدث من قبل. وقد دفعت نظريتُهُ حجية الأحكام إلى أفق أعلى بكثير، سعيًا إلى إبطال

(١) في تاريخ التشريع، ص: ٨٧.

(٢) السابق، ص: ٨٧.

(٣) معنى كلام الإمام الشافعي في الرسالة ص: ٢٨٤، وجماع العلم مع كتاب الأم ٧/ ٢٦١. على أن هذا الكرم من الشافعي ليس فيه أي إشارة إلى الدعوى التي يدعيها «كولسون».

الاختلاف في النظر التشريعي السائد، وذلك بتحويلها الأسس المحلية والمحدودة لفقه المدارس الباكرة إلى مفاهيم صالحة للتطبيق والإلزام العامين لجميع المسلمين[1].

ويمثل البناء المنهجي للشافعي أيضًا نوعًا من التوفيق بين دور الوحي الإلهي والعقل الإنساني في التشريع، ومن ثم فقد بذل جهده لحل الخلاف الأساسي ذي الطابع الأصولي بين أهل الحديث وأهل الرأي في المدارس الباكرة.

فكانت نظريته الأصولية هي التعبير المنطقي المقبول عن المطالب الذاتية للتشريع الإسلامي؛ ولهذا السبب وبما أتاحه الشافعي من عرض ممتاز بقدرته غير العادية في الدأب والتركيز على الهدف فقد تأكد لها النجاح[2].

ثالثًا: تقييم ما ذكره «كولسون» وتقويمه وبيان أوهامه:

يختلف منهج «نويل كولسون» عن سابقيه من المستشرقين حيث تجنب الفجاجة في الهدم والنقد واتجه اتجاهًا خبيثًا ماكرًا من لون آخر حيث يبدأ السابقون من افتراض أن أحكام الإسلام قد بلغت مرحلة الجمود ولم تعد قابلة للتطبيق أو الاستمرار، أما «نويل كولسون» فيقول: إن النظام القانوني الإسلامي حي متفاعل، مطبق في المجتمعات الإسلامية، وينبغي أن يعتمد عليه في تشكيل النظم القانونية في البلاد الإسلامية لتأتي هذه النظم معبرة عن روح البلاد التي تطبق فيها.

قال المترجم للكتاب: ويقيم «كولسون» تحليلاته للفقه على أساس أن نصوص الوحي قد غلب عليها الجانب الخلقي لا القانوني، فعلى الفقهاء ضبط أحكام النوازل والوقائع بالاعتماد على القواعد الخلقية التي حددتها النصوص، ولم يكن أمامهم مفر من الاعتماد على عقولهم واجتهاداتهم، وهذه الاجتهادات لم تكن مقننة حتى جاء الشافعي الذي ضبطه بالقياس، وفي رأيه أن الاجتهاد بمعناه الواسع يكون نوعًا من النظر العام الهادف إلى تحقيق العدالة الاجتماعية، وأنه بذلك أتاح الفرصة لتأثر الفقهاء بأعراف البلاد المفتوحة وقوانينها، وهذا مثل قول أستاذه «شاخت».

ويعتقد «كولسون» أن استبدال القياس بالاجتهاد في تحديد الشافعي كان سببًا من الأسباب التي أدت إلى إغلاق باب الاجتهاد في الفقه الإسلامي وطبعه بطابع الجمود فيما بعد.

وينصح لهذا في تطبيق التشريع الإسلامي بوجوب فتح باب الاجتهاد على مصراعيه بمفهوم يماثل مفهومه قبل صياغة الشافعي نظريته الأصولية.

وأقول: إذا كان استبدال القياس بالاجتهاد سببًا لغلق باب الاجتهاد، فالأجدى لكولسون أن ينصح بعدم هذا الاستبدال، وأن يبقى لكل مصطلح منهما مدلوله الخاص، لكنه لم يفعل بل نقلنا مباشرة إلى شيء آخر وهو فتح باب الاجتهاد على مصراعيه، مما يدل على أن هذه التحليلات متحيزة، فإن كل مصطلح منهما في الواقع له مدلوله الخاص عند الجمهور ومع ذلك لم يؤد هذا إلى ما يقترحه كولسون من فتح باب الاجتهاد على مصراعيه، فتغيير المصطلح لا يؤثر التأثير الذي يدعيه، فإنه لا مشاحة في الاصطلاح كما يقول العلماء، فتحليله ساذج جدًّا وتلَمُّس لعيب أئمتنا.

ثم قال المترجم: ثم نراه يتخذ من الإجماع موقفًا مختلفًا عن الموقف الذي استقر عليه المسلمون ويعتبره سببًا رئيسًا من الأسباب المسؤولة عن جمود الفقه الإسلامي وتخلفه عن مسايرة الواقع.

قال: وبعبارة أخرى يريد كولسون هدم الكيان الأصولي الذي أقام عليه الفقهاء المسلمون الكيان الفقهي، ويرى في الأصول التي أتى بها الشافعي وأقرها التالون عليه السبب في جمود الفقه وعجزه عن متابعة الواقع في العصر الحديث، والخطة التي يتبناها لاستئناف التشريع الإسلامي نابعة من تصوره لما كان عليه الاجتهاد قبل الشافعي[3].

وأقول: على وفق خطة «كولسون» فإن التشريع الذي يقترح تطبيقه لن يكون هو التشريع الإسلامي الصحيح الذي يفهمه المسلمون، وإنما هو تشريع ينسجه من وحي خياله أو على الأقل

(١) في تاريخ التشريع ص: ٨٨.
(٢) في تاريخ التشريع، ص: ٩٠، بتصرف.
(٣) في تاريخ التشريع، ص: ١١ – ١٢، بتصرف.

حسب فهمه هو لا كما يفهمه المسلمون.

والاجتهاد الذي يقترح فتحه ليس هو الاجتهاد الذي يطبقه علماء الإسلام لا في القديم ولا في الحديث، لأن الاجتهاد في الإسلام منضبط ومحكوم بمحكمات ينطلق منها، وقواعد يسير عليها المجتهدون، وله شروطه وأهلية وليس كما ينادي «كولسون» بابًا مفتوحًا على مصراعيه.

قال المترجم في دراسته بين يدي الترجمة:

إن خطة كولسون في استئناف تطبيق الشريعة الإسلامية خطة أقل ما تتسم به أنها تستبعد أصول هذا التشريع واجتهادات الفقهاء المسلمين، بحيث لا تُبْقي من هذا التشريع إلا على بعض العناصر التي لا تضمن له أن يكون إسلاميًّا، فضلًا عن أنها لا تحقق له ذاتيته الخاصة، وشخصيته المستقلة. ولا يعني استبعاد العناصر الملحقة لذاتية التشريع الإسلامي وشخصيته إلا القضاء على أقوى حجج الداعين إلى استئناف تطبيق التشريع الإسلامي[1].

لقد استقر التفكير الفقهي الآن على وجوب الاجتهاد، ولكنه ليس في كل مسألة وليس لكل أحد، بل لا بد أن تكون من مسائل الاجتهاد، ولمن يتقدم لتحمل مسؤوليته من استجماع شرائطه التي تتمثل في العلم والإخلاص للدين. ولا يصح الخروج على الإجماع إذا انعقد بالفعل. أما ادعاء الإجماع خطأ أو لتزييف آراء الخصوم فهذا ما لم يقل أحد بوجوب الأخذ به. وتمثل وقائع الإجماع الصحيحة المحور الذي ربط الاجتهاد في الحاضر بالماضي[2].

ويجب تقنين الاجتهاد بحيث تكون قواعده واضحة لكل مجتهد، وبحيث لا يؤدي الاختلاف في الرأي إلى انهيار وحدة التشريع الذي تصح نسبته إلى الإسلام. ويمكن أن أقرر في هذه العجالة أن القياس هو الشكل الذي ينبغي الاعتماد عليه في الاجتهاد. والتعريف الذي أقدره له ليس هو مجرد إعطاء حكم الأصل للفرع لاشتراكهما في علة الحكم، إذ يمكن التوسع فيه أكثر من ذلك ليشمل إعطاء حكم الأصل للفرع لاشتراكهما في علة الحكم أو مقصوده. وبهذا تعمل المصلحة أو مقاصد الشريعة ومكارمها في إطار القياس. وهكذا تجد المصالح الحقيقية للمجتمع الإسلامي الطريق إلى تعبير التشريع عنها، شرط أن نكون محايدين في تحديد هذه المصالح. وقد يوافق المؤلف على صحة هذا الرأي إذا نجح في التحرر من الربط بين مصالح المجتمعات الإسلامية والنموذج الغربي. إننا لا نريد فكرًا تشريعيًّا أو فلسفة تشريع تبرر عبوديتنا لنمط الحياة الغربية، ونخسر المعركة قبل بدئها إذا ألقينا بأصول التشريع التي بدأ الشافعي صياغتها وأخذنا بنظرية المؤلف المبتكرة التي تهدم أكثر مما تبني، وتفتح الطريق لتبرير التأثيرات الغربية إسلاميًّا. ويبدو أن الأستاذ كولسون لا يريد أن يرى نموذجًا آخر للحياة غير نموذج المجتمع الغربي[3].

ومع الإنكار الشديد للأسس التي بنى عليها المؤلف تحليلاته لتاريخ التشريع الإسلامي فأحسب أن من واجبي في هذه المقدمة أن أشير إلى أمر له أهميته في تقدير موقفه إذا قارناه بغيره من المستشرقين بعامة، وبأستاذه «يوسف شاخت» بخاصة.

ويدور هذا الأمر حول مسألة نسبة السنة إلى النبي ﷺ.

لقد ذهب «شاخت» من حيث المبدأ إلى رفض السنة واعتبرها منحولة على النبي ﷺ وإلى أن أكثر ما بين أيدينا منها إنما يعود إلى القرنين الثاني والثالث الهجريين. وهو لا ينفي وجود نسبة منها مما نطق به النبي ﷺ فعلًا، ولكنه يقرر من ذلك أننا في موقف لا يمكننا فيه تمييز الصحيح من الزائف[4].

ويعارض «كولسون» هذا الموقف الهدمي من السنة، ويعيب عليه عجزه عن تفسير تطور الفقه الإسلامي، وقصوره عن تقديم صورة واضحة لنشأته الأولى؛ إذ لو كانت الأحاديث قد وضعت في القرنين الثاني والثالث الهجريين لكان معناه تعثر نشأة الفقه إلى هذا التاريخ. وتوضيح ذلك أن السنة قامت بدور مهم للغاية في إعمال أحكام القرآن وتطبيقها، ويدل ذلك على

(١) المرجع السابق نفس الموضع.
(٢) السابق نفس الموضع.
(٣) المرجع السابق نفس الموضع.
(٤) المرجع السابق نفس الموضع.

وجوب قيام النبي ﷺ بإصدار الأحكام التي يتطلبها تحقيق التشريعات القرآنية والالتزام بها. فمثلًا: جاء القرآن بتحديد أنصبة أصحاب الفروض، وأشار إلى استحقاقهم فروضهم بعد دفع الوصية من التركة. ويقتضي الالتزام بقواعد القرآن في الميراث عملًا أن تكون السنة قد حددت المقدار[1].

وقد خفي على «كولسون» كثير من الحقائق عن الشريعة وأصولها وعلمائها ومن ذلك:

أنه اتهم الشريعة بالجمود وأن أحكامها ثابتة، ومن هنا فلا تصلح للتطبيق في جميع العصور، جاهلًا أو متجاهلًا المتحول والثابت، وجوانب السعة والمرونة وجوانب الثبات والاستقرار فيها، وهذا يفهمه المبتدئون في معرفة الشريعة فضلًا عن علمائها، فكيف تحمَّل الشريعة وعلماؤها وأصولها جهل الجهال، وكيف يتكلم في تاريخ الأصول من لا يدري عن الأصول كثيرًا ولا قليلًا.

وفي هذا يقول ابن القيم: الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة، ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقررة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه.

والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانًا ومكانًا وحالًا، كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشرع ينوع فيها بحسب المصلحة، بعد أن ذكر ابن القيم جملة من الأمثلة والوقائع الدالة على ذلك، قال: «وهذا باب واسع. اشتبه فيه على كثير من الناس الأحكام الثابتة اللازمة التي لا تتغير، بالتعزيرات التابعة للمصالح وجودًا وعدمًا»[2].

فالسعة والمرونة موجودان في نصوص وأحكام الشريعة، بل هما من خصائص الشريعة على عكس ما يدعي «كولسون»، وإنما تظهرهما القواعد الأصولية، وهذا يعبر عن خالدية الشريعة، ومواكبتها لكل عصر، والأصوليون كاشفون ومظهرون لها فقط لا منشئون لها، كما هو واضح من استدلالهم عليها.

ومن تجليات ذلك في قواعد الأصول ما يلي:

أولًا: النص المشترك الذي يعمل في جميع معانيه كما يقول بذلك الإمام الشافعي ومن تبعه. فإرادة المتكلم باللفظ المشترك أحد معنييه أو أحد معانيه جائز قطعًا، وهو حقيقة؛ لأنه استعمال اللفظ فيما وضع له. وأما إرادة المتكلم باللفظ المشترك استعماله في كل معانيه ففيه مذاهب:

أحدها: يصح -وهو الصحيح- كقولنا: العين مخلوقة، ونريد جميع معانيها. وعلى هذا أكثر الحنابلة... وقطع به من أصحاب الشافعي: ابن أبي هريرة، ومثله بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦]، فإن الصلاة من الله الرحمة، ومن الملائكة الدعاء. وكذا لفظ ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: ١٨]، وشهادته تعالى علمه، وشهادة غيره إقراره بذلك. وقطع به الباقلاني، ونقله أبو المعالي عن مذهب المحققين وجماهير الفقهاء[3].

ثانيًا: تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان والعرف والعادة. ولابن القيم تناول جيد لهذه المسألة[4] وقد راعاها العلماء في اجتهاداتهم وفتاواهم[5]. والمتتبع لأحكام الشريعة يجد أن الأحكام الشرعية تتغير بتغير ظروف الناس وأحوالهم ومدار كل ذلك على المصلحة.

وقد رفض النبي ﷺ الإسلام على شرط فاسد من بعض وقبله من آخرين.

ومن قبول الإسلام على شرط فاسد: ما أخرجه أبو داود عن عثمان بن أبي العاص أن وفد ثقيف لما قدموا على النبي ﷺ أنزلهم المسجد، ليكون أرق لقلوبهم، فاشترطوا عليه أن لا يحشروا، ولا يعشروا، ولا يجبوا، فقال عليه السلام: «**لكم أن لا تحشروا، ولا تعشروا، ولا خير في دين ليس فيه ركوع**»[6] فانظر

(١) المرجع السابق نفس الموضع.
(٢) إغاثة اللهفان، ١/ ٣٤٦ - ٣٤٩.
(٣) شرح الكوكب المنير، ص: ٣٦٧، ٣٦٨.
(٤) إعلام الموقعين، ٤/ ١٥٧.
(٥) فتاوى السبكي، ١/ ٣١٥.
(٦) أخرجه أبو داود في «سننه» في كتاب الخراج في باب خبر الطائف (٣٠٢٦) ٣/ ١٦٣، ورواه أحمد في «مسنده» حدثنا عفان ثنا حماد بن سلمة به، وكذلك الطبراني في «معجمه» قال المنذري في «مختصره» قيل: إن الحسن البصري لم يسمع من عثمان بن أبي

كيف قبل منهم بعض ما طلبوا؟ فإنه إذا قوي إيمانهم بالصلاة التي قال لهم فيها: «**ولا خير في دين لا ركوع فيه**» أقبلوا على سائر شعب الإيمان فاستكملوها، ويدل على ذلك ما جاء في إحدى الروايات عن وهب قال: سألت جابرًا عن شأن ثقيف إذ بايعت، فقال اشترطت على النبي ﷺ أن لا صدقة عليها ولا جهاد، وأنه سمع النبي ﷺ بعد ذلك يقول: «**سيتصدقون ويجاهدون**»[1]. وقد عقد صاحب منتقى الأخبار بابًا فيه حيث قال: باب صحة الإسلام مع الشرط الفاسد، وأورد فيه عن نصر بن عاصم الليثي عن رجل منهم أنه أتى النبي ﷺ فأسلم على أن يصلي صلاتين فقبل منه. رواه أحمد، وفي لفظ آخر له: «**على أن لا يصلي إلا صلاة فقبل منه**»[2]. ثم تأمل كيف قبل النبي ﷺ من هذا الرجل شرطه الفاسد في الصلاة، ولم يقبله من وفد ثقيف مع أن الطلب واحد، وهذا دليل على أن الأحكام تتغير وفقًا لتغير المصالح.

ثالثًا: القول بتصويب المجتهدين، وتقريره: أن كل مجتهد مصيب، وسمي القائلون به بالمصوبة. وقد قال به جمع غفير من الأئمة، فقد نسب الماوردي[3] والروياني[4] هذا الرأي إلى الأكثرين حيث قالا: ذهب الأكثرون إلى أن الحق في جميعها، قال الماوردي وهو قول أبي الحسن الأشعري والمعتزلة. ونسبه ابن السبكي إلى القاضي الباقلاني، وأبي يوسف، ومحمد بن سيرين، وزاد الزركشي: محمد بن الحسن وابن سريج[5] ونسبه الباقلاني إلى الإمام مالك وقال: مذهب مالك أن كل مجتهد مصيب، واستدل القاضي في نسبته إليه بما جاء من عرض المهدي على مالك أن يجمع مذهبه في كتاب يحمل الناس عليه فأبى مالك[6] والقول بالتصويب قول الإمام أبي بكر الجصاص، وقد استدل له ودافع عنه دفاعًا شديدًا وفند أدلة المخالفين في «الفصول»[7]، ومن القائلين به ابن العربي المالكي حيث قال: اختلف الناس فيه -تصويب المجتهدين- اختلافًا متباينًا، عُمدته أن قومًا قالوا: إن كل مجتهد مصيب، وهو قول العلماء، ومنهم من قال: الحق في قول بعضهم وإليه يميل الضعفاء بجهلهم بالطريقة، والصحيح: كل مجتهد مصيب[8].

رابعًا: المخيرات في الشريعة، كتخيير الإمام في الأسرى وكونه منوطًا بالمصلحة للأمة، والتخيير في كفارة اليمين، وفدية الأذى، والتخيير في نوع النسك بين الإفراد والتمتع والقران. وكذا الواجب الكفائي، والموسع.

ووجه السعة والمرونة في هذه الواجبات أن الله وسع على عباده في التكليف، فمن كلف بواحد من ثلاثة أو أربعة لا يجوز له الإخلال بالجميع ولا يجب عليه فعل الجميع، كان في يسر عن من كلف بعمل الجميع، أو فعل شيء واحد معين[9]. حتى قالوا متوسعين: معظم العبادات على التخيير، قال القاضي والإمام في التلخيص: معظم العبادات في الشرع على التخيير إلا ما شذ وندر. ألا ترى أنه يتوضأ بأي ماء شاء، ويصلي في أي مكان مع أي لبوس شاء؟ ومن لزمه عتق فهو مخير من أي الرقاب

العاص انتهى، ورواه أبو داود الطيالسي في «مراسيله» (٩٨١) ٢/ ٢٤٩ عن الحسن «**أن وفد ثقيف، أتوا رسول الله ﷺ فضرب لهم قبة في مؤخر المسجد، لينظروا إلى صلاة المسلمين، فقيل له: يا رسول الله أتنزلهم المسجد وهم مشركون؟ فقال: إن الأرض لا تنجس، إنما ينجس ابن آدم**» انتهى، وأخرجه الطبراني في «معجمه» (٨٣٧٢) ٩/ ٥٤ عن محمد بن إسحاق عن عيسى بن عبد الله بن مالك عن عطية بن سفيان بن عبد الله الثقفي قال: «**قدم وفد من ثقيف في رمضان على رسول الله ﷺ فضرب لهم قبة في المسجد، فلما أسلموا صاموا معه**» (المصنف لابن أبي شيبة ٢/ ٤٠٧، ٤٠٨، وشرح معاني الآثار ٢/ ٣٠، ونصب الراية في تخريج أحاديث الهداية ٦/ ١٧٥).

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الخراج والإمارة والفيء رقم: ٣٠٢٥، وأحمد في مسنده/ مسند جابر رقم: ١٤٢٦٣.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده ٥/ ٤٥١، ٤٥٢، وانظر كذلك منتقى الأخبار للمجد ابن تيمية مع شرحه نيل الأوطار ٧/ ٢٣٥.

(٣) هو علي بن محمد بن حبيب الماوردي نسبته إلى بيع ماء الورد. ولد بالبصرة سنة ٣٦٤هـ وانتقل إلى بغداد. إمام في مذهب الشافعي، كان حافظًا له. توفي في بغداد في سنة ٤٥٠هـ. من تصانيفه: الحاوي في الفقه والأحكام السلطانية وأدب الدنيا والدين. [طبقات الشافعية ٣/ ٣٠٣ - ٣١٤؛ وشذرات الذهب ٣/ ٢٥٨].

(٤) هو عبد الواحد بن إسماعيل بن أحمد بن محمد، أبو المحاسن الروياني. فقيه شافعي. ولد في سنة ٤١٥هـ. درس بنيسابور وبخارى. أحد أئمة مذهب الشافعي، يحكى عنه أنه قال: لو احترقت كتب الشافعي لأمليتها من حفظي؛ ولي قضاء طبرستان ورويان وقراها: قتله الملاحدة بوطن أهله (آمل). من تصانيفه: البحر، والفروق، وحقيقة القولين، وتوفي سنة ٥٠٢هـ. [طبقات الشافعية للسبكي ٤/ ٢٦٤].

(٥) انظر: تشنيف المسامع ٤/ ٥٨٦، ٥٨٧ .

(٦) انظر: إحكام الفصول، للباجي ص: ٦٢٢، ٦٢٣، وشرح تنقيح الفصول للقرافي ص: ٤٣٩.

(٧) الفصول في الأصول ١/ ١٦٢، ٤/ ٢٩٨.

(٨) المحصول في أصول الفقه لابن العربي، ص: ١٥٢.

(٩) نشر البنود ١/ ١٨٩، والإبهاج ١/ ٨٤، وشرح الكوكب المنير ص: ١١٦.

المجزئة؟ ومن لزمته الصدقة فهو مخير بين أعيان الدراهم[١].

وأيضًا في الواجب الكفائي سعة، فإن المطلوب فيه الفعل أصالة، والنظر إلى الفاعل تبعي، فمتى تحقق الفعل فقد حصل المطلوب، ولكون كثير من هذه التكاليف له أهمية كبرى للمسلمين كالجهاد غير المتعين، وإتقان الصنائع، وكفاية المسلمين في الطب والزراعة وغيرها -مما نبه عليه العلماء- كان الإثم عند الترك على جميع من يعلم وهو قادر أن يعمل مباشرة أو بالإعانة، كما هو مذكور في كتب الأصول[٢]، وقل مثل هذا في الواجب الموسع؛ إذ التخيير فيه في أجزاء الوقت[٣].

خامسًا: تخيير المجتهد بين الأدلة المتكافئة، والتوسعة والمرونة ظاهرتان في ذلك. قال الغزالي: إذا تعارض دليلان عند المجتهد وعجز عن الترجيح ولم يجد دليلًا من موضع آخر وتحير، فالذين ذهبوا إلى أن المصيب واحد يقولون: هذا بعجز المجتهد وإلا فليس في أدلة الشرع تعارض من غير ترجيح، فيلزم التوقف أو الأخذ بالاحتياط أو تقليد مجتهد آخر عثر على الترجيح. وأما المصوبة فاختلفوا فمنهم من قال: يتوقف لأنه متعبد باتباع غالب الظن ولم يغلب عليه ظن شيء وهذا هو الأسلم الأسهل، وقال القاضي: يتخير؛ لأنه تعارض عنده دليلان، وليس أحدهما أولى من الآخر فيعمل بأيهما شاء. وليس هذا محالًا؛ لأن التخيير بين حكمين مما ورد الشرع به كالتخيير بين خصال الكفَّارة ولو صرح الشرع بالتخيير كان له ذلك فقد اضطررنا إلى التخيير[٤].

سادسًا: تخير المقلد بين أقوال المجتهدين. قال ابن جزي: إن استفتى رجلين فأكثر فاختلفوا في الفتيا، فقيل: يأخذ بقول مَنْ شاء منهم، وقيل: يجتهد في أيهم أفضل، فيأخذ بقوله، وقيل: يأخذ بالقول الأحوط[٥]، والقول بالتخيير هو قول الشيرازي، وأبي يعلى، وأبي الخطاب من الحنابلة، والباقلاني، ورجحه الآمدي، وظاهر قول الإمام أحمد[٦].

سابعًا: تقليد العاجز عن الاجتهاد مجتهدًا في الفروع، بل والأصول على الراجح من أقوال أهل العلم، قال ابن جزي: وأما الفروع التي لا تُعلم إلا بالنظر والاستدلال، فيجوز للعامي الذي لا يعرف طرق الأحكام أن يقلد عالمًا ويعمل بقوله عند الجمهور، بل وله حق الانتقال عن مذهب إلى غيره بشروطه. قال ابن جزي: يجوز تقليد المذاهب في النوازل، والانتقال من مذهب إلى مذهب بثلاثة شروط:

أحدها: أن يعتقد فيمن يقلِّده العلم والفضل.

الثاني: ألا يتبع رخصَ المذاهب[٧].

الثالث: ألا يجمع بين المذاهب على وجه يخالف الإجماع، كمن تزوج بغير صداق ولا ولي ولا شهود، فإنَّ هذه الصورة لم يقل بها أحد[٨].

ثامنًا: الأدلة المركبة. وهو ما أسماه كثير من الأصوليين بالدليل غير المستقل، وسماها ابن القيم «دلالة التركيب»[٩]. وهي تدل على سعة دلالات النصوص وإن كانت محصورة، بل أبرز ما تفسر به ظاهرة المرونة في نصوص الشريعة تضام النصوص مع بعضها على نحو يصلح للاستدلال بها على النوازل والوقائع المستحدثة، بخاصة نوازل العصر وغالبها معقد مركب يحتاج إلى أدلة مركبة.

وقد ورد كثيرًا على لسان الأصوليين قولهم: نصوص الشريعة بمثابة الكلمة الواحدة.

(١) البحر المحيط ١/ ٢٦٧.

(٢) شرح تنقيح الفصول، للقرافي ص: ١٥٧، والبحر المحيط ١/ ٣٢١، وشرح المحلي على جمع الجوامع (بناني) ١/ ١٨٢.

(٣) نشر البنود ١/ ٥٢، وكشف الأسرار للبخاري ١/ ٤٤٧.

(٤) المستصفى، ص: ٣٦٤.

(٥) تقريب الوصول، ص: ٤٦١.

(٦) اللمع للشيرازي، ص: ٧٢. والمستصفى، ص: ٣٥٨. والمسودة، ١/ ٤١٤. وروضة الناظر، ص: ٣٧٣.

(٧) والمقصود برخص المذاهب هنا الأحكام الفقهية التي هي في بعض المذاهب أسهل وأيسر مما في غيرها. وأما تتبع الرخص: فقد عرفه الزركشي بأنَّه: اختيار المرء من كل مذهب ما هو الأهون عليه. (البحر المحيط ٦/ ٣٢٥) وارتضاه الرملي (فتاوى الرملي ٤/ ٣٧٨). وعرفه الجلال المحلي بقوله: أن يأخذ من كل مذهب ما هو الأهون فيما يقع من المسائل. (شرح المحلي على جمع الجوامع بحاشية البناني ٢/ ٤٠٠) ويمكن تعريفه اصطلاحًا بأنه: اختيار المكلف الرأي الأسهل والموافق لهواه وما يناسبه من أقوال أهل العلم. ومعناه: أن المقلد المتتبع للرخص متى رأى الحكم سهلًا في مذهب سلكه وقلده فيه، وإن كان مخالفًا لمذهبه الذي يلتزم تقليده.

(٨) تقريب الوصول ص: ٤٤٧ - ٤٥٠.

(٩) إعلام الموقعين، ١/ ٢٧٠ - ٢٧٤، باختصار.

قال الباجي[1] في كتاب الإشارة في القول في الخصوص والعموم، في العمل بالعام بعد البحث عن المخصص: «... أن الله عز وجل أمرنا باتباع كتابه وسنة نبيه والاعتبار بهما، والرد إليهما، فذلك كله كالآية الواحدة، فلا يجوز ترك شيء من ذلك مع القدرة عليه، وإذا لم يجز ذلك، وجب أن ينظر ولا يهجم بالتنفيذ قبل التأمل، كما لا يبادر إلى ذلك في الكلام المتصل إلى أن ينتهي إلى آخره، فينظر آخره، هل يتبعه استثناء أم لا؟ وكذلك الكتاب والسنة والأصول كلها كالآية الواحدة، ولا يجوز أن يبادر إلى التنفيذ حتى يتدبر وينظر، فإن وجد دليل يخص حملنا الخطاب عليه، وإن لم يوجد فقد حصل الأمر....»[2].

ومن هنا ندرك أهمية أخذ النصوص جملة والتحذير من أخذها مزقًا وتفاريق، ووجوب فهم النصوص في ضوء بعضها. وهو يدل على ثبات الشريعة الإسلامية ومرونتها وسعة دلالة نصوصها على الأحكام، وهذا من إعجاز الإسلام التشريعي، إذ تدل النصوص المحصورة بذلك على ما لا ينحصر من الأحكام.

تاسعًا: المصالح المرسلة. أو ما أسماه بعض الأصوليين المناسب المرسل، أو الاستصلاح، أو الاستدلال المرسل، وهذا النوع من الاستدلال عبارة عن المصالح الملائمة لمقاصد الشارع ولا يشهد لها أصل خاص بالاعتبار أو الإلغاء.

أو هي: الوصف المناسب الملائم الذي يترتب على تشريع الحكم معه تحصيل منفعة أو دفع مضرة، ولم يقم دليل معين على اعتبار تلك المصلحة أو اعتبار إلغائها.

أو هي: الوصف الذي لم يشهد الشرع لا بإلغائه ولا باعتباره[3] وكلها متقاربة أو متحدة. فالمراد بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد على الخلق.

وفسره الإمام والغزالي بأن يوجد معنى يشعر بالحكم مناسب له عقلًا، ولا يوجد أصل متفق عليه، والتعليل المصور جار فيه. وفسره ابن برهان في الأوسط بألا يستند إلى أصل كلي ولا جزئي[4].

وقال المرداوي والفتوحي: والمصالح المرسلة: إثبات العلة بالمناسبة[5]. و(المرسلة) مأخوذة من الإرسال وهو الخلو التام، وكذا: الإطلاق عن التقييد، ومن ذلك قولك: أرسلت الطائر من يدي، إذا أطلقته، وأرسلت الكلب إرسالًا: أطلقته من غير تقييد[6].

لكن الإرسال المذكور هنا ليس معناه الخلو التام عن أي دليل شرعي، إنما هو اصطلاح ذكره الأصوليون للفرق بين المصلحة المرسلة والقياس في بناء الأحكام، لأن القياس لا بد له من وجود أصل يقاس عليه ثبت حكمه بالنص أو الإجماع ووجدت علة هذا الحكم في الفرع المطلوب إثبات الحكم فيه[7]. والمقصود بالإرسال هنا: الإرسال في الأوصاف المناسبة في المصالح نفسها، وينبغي أن يميز فيه بين مرتبتين: الأولى: ملحقة بقسم الملغى. والثانية: ملحقة بالمعتبر وهي مجال العمل بالمصالح المرسلة.

أما الأولى: فهي مرتبة الوصف المرسل الذي يراه المجتهد مناسبًا لحكم ولا يكون بين جنسه وجنس الحكم، ولا بين جنس أحدهما ونوع آخر أية علاقة معتبرة من الشارع، وقد مثل الغزالي رحمه الله له بمصلحة أكل الجماعة من الناس لواحد منهم عند المخمصة، وابن الحاجب يسميه «المرسل الغريب».

ومن أمثلته المرسل الغريب الذي ثبت إلغاؤه أيضًا: إيجاب صوم شهرين ابتداء في كفارة الظهار على من يسهل عليه الإعتاق، فإنه ثبت إلغاؤه شرعًا؛ لأن الشرع أوجب الإعتاق أولًا، ولم يعتبر

(١) هو: سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب أبو الوليد الباجي المالكي الأندلسي، نسبة إلى مدينة باجة بالأندلس ولد سنة ٤٠٣هـ رحل إلى المشرق ثلاث عشرة سنة، وله مناظرات مع ابن حزم وغيره، ومن آثاره: الاستيفاء شرح الموطأ، ثم اختصره في المنتقى، ثم اختصر المنتقى في الإيماء، وله إحكام الفصول في أحكام الأصول، والمنهاج في ترتيب الحجاج، والحدود، توفي سنة ٤٧٤هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٨/ ٥٣٥، والديباج المذهب لابن فرحون ص: ١٢٢، وشذرات الذهب ٣/ ٣٤٤ والفتح المبين ١/ ٢٥٢].

(٢) الإشارة في أصول الفقه للباجي ص: ٢٤.

(٣) انظر: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ص: ٢٨٩، وأصول الفقه د/ بدران أبو العينين بدران ص: ٢١٠، وأصول الفقه لأبي زهرة ص: ٢٧٩، ومذكرة أصول الفقه للشنقيطي ص: ١٦٨.

(٤) انظر: المستصفى للغزالي ص: ١٧٤، والبحر المحيط للزركشي ٨/ ٨٣.

(٥) انظر: شرح الكوكب المنير ص: ٥٩٦.

(٦) انظر: المصباح المنير (ر س ل) ص: ٢٢٦، ٢٢٧، والمغرب للمطرزي (ر س ل) ص: ١٨٩.

(٧) انظر: التعليل بالمصلحة د/ رمضان عبد الودود عبد التواب ص ١٦٤.

إيجاب الصوم أولًا على من يسهل عليه الإعتاق.

وحكم هذا الوصف وأمثاله البطلان، كحكم الملغى؛ لأنه ما دام الشارع لم يعتبره حتى بالجنس البعيد فقد دل على إلغائه له[1].

وأما الثانية: فهي مرتبة الوصف المرسل الذي يراه المجتهد مناسبًا للحكم، وتثبت بين جنسه وجنس الحكم، أو بين جنس أحدهما ونوع الآخر علاقة معتبرة من الشارع، وهو ما سماه ابن الحاجب: المرسل الملائم، وهذا هو المقصود في اصطلاح العلماء بالمناسب المرسل، أو المصالح المرسلة.

ومثاله: ما رآه عمر في موت الحفظة من الصحابة من مناسبة لجمع القرآن الكريم، فخوفه من ضياع القرآن وصف مناسب للحكم، لكن لم يجرِ حُكم من الشارع على وفقه، كما لم يثبت إلغاؤه له، وإنما ثبت بين جنسه وجنس الحكم علاقة معتبرة شرعًا[2].

وقد استدل القائلون بهذا النوع من الاستدلال بأدلة من القرآن والسنة والمعقول، مما يدل على أن الاستدلال به ليس وليد رؤى شخصية -كما يظن المستشرقون-، وإنما هو خلاصة فهم للقرآن والسنة.

عاشرًا: الاستحسان. وعرفوه بأنه: ترجيح قياس خفي على قياس جلي، أو استثناء مسألة جزئية من أصل كلي لدليل استقر في عقل المجتهد واطمأن إليه[3]، وقد حكي عن الحنفية والمالكية القول بالاستحسان واستدل به غيرهم لكن سموه بأسماء أخرى.

والاستحسان غير القياس؛ لأن القياس إلحاق المسألة بنظائرها. والاستحسان في غالب صوره قَطْعُ المسألة عن نظائرها، وإفرادُها بحكم خاص لدليل من الأدلة، ثم إن القياس يكون في المسائل التي لا دليل عليها غيره، أمَّا الاستحسان فيكون في المسائل التي تعارض فيها دليلان[4].

وللاستحسان أنواع منها: الاستحسان بالكتاب: مثل الوصية، فإن مقتضى القياس عدم جوازها، لأنها تمليك مضاف لما بعد الموت وهو زمن تزول فيه الملكية، إلا أنها استثنيت من تلك القاعدة العامة بقوله تعالى: ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ [النساء: ١١].

ومنها الاستحسان بالإجماع: مثل إجماع العلماء على جواز عقد الاستصناع[5]، فإن مقتضى القياس بطلانه، لأن المعقود عليه -وهو العمل- وقت العقد معدوم، ولكن أجيز العمل به لرفع الحرج عن الأمة ولتعامل الناس به كل الأزمان من غير إنكار العلماء عليه[6].

ومنها: استحسان الضرورة: وهو أن يخالف المجتهد حكم القاعدة نظرًا إلى ضرورة موجبة من جلب مصلحة أو دفع مفسدة، وذلك عندما يكون اطراد الحكم القياسي مؤديًا إلى حرج في بعض المسائل، كتطهير الآبار والحياض؛ لأن القياس ألا تطهر إلا بجريان الماء عليها، وفيه حرج شديد.

ومنها: الاستحسان القياسي: وهو أن يعدل عن حكم القياس الظاهر المتبادر إلى حكم مخالف بقياس آخر هو أدق وأخفى من القياس الأول، لكنه أقوى حجة وأسدَّ نظرًا، فهو على الحقيقة قياس سُمِّيَ استحسانًا، أي: قياسًا مستحسنًا للفرق بينهما.

وذلك كالحكم على سؤر سباع الطير، فالقياس نجاسة سؤرها قياسًا على نجاسة سؤر سباع البهائم كالأسد والنمر؛ لأن السؤر معتبر باللحم، ولحمها نجس، والاستحسان طهارة سؤرها قياسًا على طهارة سؤر الآدمي، فإن ما يتصل بالماء من كل منهما طاهر. وإنما رجح القياس الثاني لضعف المؤثر في الحكم في القياس الأول، وهو مخالطة اللعاب النجس للماء في سؤر

(١) بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني ٣/ ١٣٠.

(٢) المصالح المرسلة، للشيخ/ محمد أحمد الخزرجي ص: ٥٦٤ (أعمال المؤتمر الرابع للفقه المالكي بدولة الإمارات سنة: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).

(٣) أصول التشريع الإسلامي، الشيخ/ علي حسب الله، ص: ١٩٤.

(٤) تيسير الوصول إلى قواعد الأصول، للشيخ عبد الله الفوزان، ص: ٣٣٠، بتصرف.

(٥) هو على ما عرفه بعض الحنفية: عقد على مبيع في الذمة شرط فيه العمل. كأن يعقد شخص مع آخر عقدًا لصنع شيء من الثياب أو الأثاث بثمن معين. وقبل الصانع ذلك، فهذا استصناع عند الحنفية والحنابلة، وملحق بالسلم عند المالكية والشافعية. (انظر: بدائع الصنائع للكاساني ٦/ ٢٦٧٧، والمبسوط للسرخسي ١٢/ ١٣٨، والشرح الصغير للشيخ أحمد الدردير ٣/ ٢٨٧، وكشاف القناع ٣/ ١١٣، والمهذب للشيرازي ١/ ٥٧، والإنصاف للمرداوي ٤/ ٣٠٠).

(٦) انظر: المستصفى للغزالي ١/ ١٣٨، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٨٨، وكشف الأسرار على أصول البزدوي لعلاء الدين البخاري ٢/ ١١٢٣.

سباع البهائم، فإنه منتف في سباع الطير إذ تشرب بمنقارها، وهو عظم طاهر جاف لا لعاب فيه، فانتفت علة النجاسة فكان سؤرها طاهرًا كسؤر الآدمي، لكنه مكروه؛ لأنها لا تحترز عن الميتة فكانت كالدجاجة المخلاة.

ومن أمثلته: ما لو رأى شاة غيره أشرفت على الهلاك فذبحها حفاظًا لماليتها عليه حتى لا تذهب ضياعًا، فإن القياس يوجب عليه الضمان، وفي الاستحسان لا يضمن، لأنه مأذون له في الذبح دلالةً، وقد وصف ابن القيم الفقهاء المانعين من الاستحسان بالجمود عندما قالوا: هذا تصرف في ملك الغير.

ووجه الرد عليهم: إن التصرف إنَّما حرمه الله لما فيه من الإضرار، وترك التصرف ها هنا هو الإضرار.

ومن أمثلته -أيضًا-: العدول عن حكم كلي إلى حكم استثنائي، مثل العدول في الأكل ناسيًا في رمضان عما تقتضيه القاعدة الكلية من فساد الصوم، لكونه فسد ركنه وهو الإمساك، فعدل عن ذلك إلى ما يقتضيه الدليل الخاص وهو: «من نسي وهو صائم فأكل أو شرب، فليتمَّ صومه، فإنَّما أطعمه الله وسقاه»[1]؛ حيث دلَّ على عدم فساد صوم من أكل ناسيًا، وإعطائه حكمًا غير الحكم المستفاد من القاعدة الكلية، وهذا استحسانٌ سندُه النص.

ومن الأمثلة أيضًا: ما قيل في استحسان شراء المصحف وكراهة بيعه، فمن كره بيعه استحسانًا، قال: إن بيعه علامة على الزهد فيه، والرغبة في الثمن، ومن لم يكره بيعه، قال: في بيعه تمكين للاستفادة منه وتيسيرها، ونشره بين الناس طباعة وبيعًا، وهذا استحسان سنده المصلحة.

ولا بد من العلم أن هذا العدول لا بُدَّ أن يستند إلى دليل شرعي، اقتضى هذا العدول من الكتاب أو السنة، وهذا يسمى في اصطلاح الأصوليين: وجه الاستحسان، أو سند الاستحسان.

فإذا عرض للمجتهد واقعة يقتضي عموم النص أو القياس حكمًا فيها، وظهر للمجتهد أن لهذه الواقعة ظروفًا وملابسات خاصة، تجعل تطبيق النص العام يُفَوِّتُ المصلحة، أو يؤدي إلى مفسدة، فعدل فيها عن هذا الحكم إلى حكم آخر اقتضاه الدليل، فهذا العدول هو الاستحسان.

فالاستحسان عند التحقيق هو ترجيح دليلٍ على دليل يعارضه، بمرجح معتبر شرعًا، لا بمجرد الرأي والهوى.

وينبغي أن نعلم أنَّ الاستحسان ليس دليلًا شرعيًّا مستقلًّا بذاته، دون مستند من الأدلة الشرعية المتفق عليها من نص أو إجماع أو قياس.

والاستحسان الذي ينكره الشافعي ليس الذي يقول به المالكية والحنفية، وإنَّما مراده الاستحسان الذي لا يستند إلى دليل من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس؛ فإنَّ من فعل ذلك فهو المشرِّع لذلك الحكم، حيث لم يأخذه من أدلة الشرع.

وعليه فالاستدلال بالاستحسان ليس خروجًا عما شرعه الله من الأدلة؛ إذ مقتضاه العدول إلى دليل مما شرعه الله أقوى من الدليل المعدول عنه.

وقد ذكر بعض الأصوليين الاستحسان في باب مستقل. ولم يرتضه آخرون وقالوا: هذا لا فائدة فيه أصلًا؛ لأنه إن كان راجعًا إلى الأدلة المتقدمة وأنه من باب ترجيح الأدلة بعضها على بعض، فهو تكرار، وإن كان خارجًا عنها، فليس من الشرع في شيء، بل هو من التقوُّل على هذه الشريعة بما ليس فيها تارة وبما يضادها أخرى، إلا أن يقال: إنهم خصوه باسم معين وجعلوه دليلًا؛ لعدم ظهور وجه الترجيح على الدليل المعارض له، واعتماده في الغالب على المصلحة التي يدل عليها العقل، ولهذا نرى شيخ الإسلام ابن تيمية يُرجع الاستحسان المختلف فيه إلى تخصيص في بعض المواضع عن الاطراد، لما يؤدي إليه اطرادها فيه لحصول مفسدة أكبر، أو فوات مصلحة أهم، وعلى هذا فليس كل عدول عن مقتضى دليل لما هو أقوى منه من الأدلة داخلًا في الاستحسان المختلف فيه[2]. وإذا كان لهذا الاستنباط والتفكر نظام أصولي يجري فيه ويمضي قدمًا كان أجود ولا شك

(١) أخرجه البخاري (٦/ ٢٤٥٥، رقم ٦٢٩٢)، ومسلم (٢/ ٨٠٩، رقم ١١٥٥)، وابن ماجه (١/ ٥٣٥، رقم ١٦٧٣). والدارمي (٢/ ٢٣، رقم ١٧٢٦)، وأحمد (٢/ ٣٩٥، رقم ٩١٢٥) من حديث أبي هريرة.

(٢) تيسير الوصول إلى قواعد الأصول ص: ٣٢٧ - ٣٣٠، باختصار وتصرف.

وأسرع إنتاجًا وأبعد عن احتمالات الإغراب أو الشذوذ[1].

حادي عشر: كثرة القواعد الكلية المقررة بالنصوص، فإنَّ معظم النصوص جاءت في صورة مبادئ كُليَّة وأحكام عامة، ولم تتعرض للجزئيات والتفصيلات والكيفيات، إلَّا فيما كان شأنه الثبات والدوام، برغم تغير المكان والزمان - كشؤون العبادات والزواج والطلاق والمواريث ونحوها من شؤون الأسرة، فقد عالجته الشريعة بالتفصيل الملائم؛ سدًّا لباب الابتداع والتحريف في أمور العبادة، وحسمًا للنزاع والصراع في أمور الأسرة، وإرساء لدعائم الاستقرار في الجانبين معًا، وهما أخطر أمور الحياة، أما فيما عدا ذلك مما يختلف تطبيقه باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال والعوائد، فكانت النصوص فيه غالبًا عامة ومرنة؛ لئلا يضيق الشارع على الناس إذا ألزمهم بصورة جزئية معيَّنة قد تصلح لعصر دون عصر، أو لإقليم دون إقليم، أو لحال دون آخر.

فقد جعل القرآن الكريم «الشورى» من الصفات الأساسية لمجتمع المؤمنين، شأنها شأن الصلاة والزكاة، ولذا جعلها الله بينهما، فقال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [الشورى: ٣٨] ولم تفصل فيها؛ لأن لكل زمن أسلوبه، ولكل واقعة ظروفها، ولكل بيئة حكمها، والتزام شكل واحد جامد للشورى أبد الدهر فيه عنت وتعسير وتضييق، والله يريد لعباده اليُسر ولا يريد بهم العسر. المهم ألَّا يُفرض على الناس حاكم لم يختاروه، ولم يُستشاروا فيه، وألَّا يستبد رئيس بالأمر دون مرؤوسيه، ولا يعتبر نفسه إلهًا يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، ولا يُسأل عما يفعل!!

ومثل ذلك أيضًا: ما جاءت به نصوص القرآن والسُّنَّة من الأمر بالعدل في الحكم، وأن يكون بما أنزل الله.

ولكن كيف يكون الحكم أو القضاء؟ أيكون القضاء عامًّا أم مخصصًا؟ أيكون على درجة أم على درجتين أو أكثر؟ أيكون القاضي واحدًا يُضم إليه غيره في القضايا المهمة؟ كل هذا لم تفصل فيه النصوص، وتركته للاجتهاد وتطور الزمن.

إنَّ الشارع الحكيم لم يرد أن يجعل نصوصه «لوائح» تنظيمية تفصيلية، وإنما أرادها منارات هادية لمن أراد السير، لهذا اهتم بالنص على المبادئ والأهداف، ولكن لم يُعن بالنص على الوسيلة والأسلوب إلَّا في أحوال خاصة، لحكم وأسباب هامة، وذلك ليدع الفرصة لعقول البَشر، ويفسح الطريق لاجتهاد الإنسان المسلم، كي يختار لنفسه الوسيلة المناسبة، والصورة الملائمة لحاله وزمنه وأوضاعه دون قيد أو حَرَج، كما نرى ذلك في تطور نظام القضاء ونظام الحسبة، ونظام الحكم في تاريخ المسلمين.

كانت الحياة في عهد النبي ﷺ يسيرة سهلة خالية من كثير من التعقيدات، وكان ولاته وأمراؤه على الأقاليم يتولون القضاء ضمن ما يتولونه من مهام الإمارة.

وفي عهد أبي بكر تولى عمر القضاء، فبقي مدة لا يرتفع إليه اثنان في خصومة، فقد حَاجَزَ بين الناس الإيمانُ والقرآنُ. وفي عهد عمر خصَّص أناسًا للقضاء، كأبي موسى الأشعري، وشريح، وكعب بن سوار، وغيرهم، وأصبح القضاء منذ ذلك العهد وظيفة مستقلة، وكتب عمر إلى أبي موسى دستوره المشهور في القضاء. وفي عهد العباسيين... عُرِفت وظيفة قاضي القضاة، وأول مَن لُقِّب بذلك أبو يوسف صاحب أبي حنيفة. وفي عهد «عبد الملك بن مروان» بدأ هو ينظر في «المظالم» ويقضي فيها، فيتلقى شكاوى الرعية على بعض رجال الدولة من ولاة أو قوَّاد أو قضاة، ويفصل فيها باعتباره يمثل السلطة التنفيذية العليا في الدولة. وتأكد النظر في «المظالم» في عهد «عمر بن عبد العزيز» على قصر مدته... وأصبح قضاء المظالم فيما بعد أمرًا معترفًا به، وأصبح لقاضي المظالم اختصاصات وسلطات يتميز بها عن القاضي العادي، لما يجمع في وظيفته بين «سطوة السلطنة ونصفة القضاة» -كما يقول الماوردي-[2].

وكان قاضي القضاة أحيانًا هو الذي ينظر في المظالم، وبهذا يكون قضاء المظالم أشبه بمحكمة استئناف عليا، أو بمحكمة للقضاء الإداري، أو ما يسمى في بعض البلاد «مجلس الدولة»،

(١) أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي، محمد أحمد الراشد، ١/ ١٣٧.

(٢) انظر: الأحكام السلطانية، للماوردي، ص: ١٣١.

ولهذا يذكر بعض الباحثين «نظام المظالم» تحت عنوان «درجات المحاكم». ولم يجد المسلمون في أي عصر حَرَجًا من استحداث هذه النظم، ولم يعتبروها بدعة أو أمرًا مُحدَثًا في الدين، يُرد على صاحبه، لأن البدعة إنما تختص بما كان من أمور العبادات ونحوها مما لا يؤخذ إلَّا عن الشرع وحده.

ومن ذلك ما استحدثه عصرنا -بواسطة التقدم العلمي- من وسائل الكشف عن المجرمين، من تحليل «البصمات» أو «الأصوات» ومقابلة الخطوط ونحوها من دلائل الإثبات وقرائنه المعتبرة، التي غدت دراستها علمًا يتوفر عليه خبراء متخصصون، فالشريعة ترحب بالاستفادة منه لإقامة العدل في الأرض.

قال الإمام ابن القيم في ذلك: «إنَّ الله أرسل رسله، وأنزل كتبه، ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العدل، وأسفر صبحه بأي طريق كان، فَثَمَّ شرع الله ودينه ورضاه وأمره. والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد، وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر، بل بيَّن بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط.

فأي طريق استُخرج بها الحق، وعُرِف العدل، وجب الحكم بموجبها ومقتضاها.

والطرق أسباب ووسائل لا تُراد لذواتها، وإنما المراد غاياتها التي هي المقاصد، ولكن نبَّه بما شرعه من الطرق على أشباهها وأمثالها، ولن تجد طريقًا من الطرق المبيِّنة للحق إلَّا وهي شرعة وسبيل للدلالة عليها». ا هـ.

ومثل هذا وذاك «نظام الحكم» فقد استحدث المسلمون فيه صورًا وأشكالًا جديدة فرضها عليهم تغير الأحوال وتطور الأوضاع. مثل نظام الوزراء الذي لم يُعرف إلا في عصر العباسيين، وأقر بشرعيته الفقهاء، وسجلوه في كتبهم الفقهية الشرعية باعتباره نظامًا من أنظمة المسلمين المعمول بها. وقد عرف المسلمون نوعين من الوزارة مع الخليفة أو الرئيس الأعلى: وزارة التفويض وهي أشبه بالحكومة في ظل النظام البرلماني، ووزارة التنفيذ[1]، وهي أشبه بحكومة النظام الرئاسي في عصرنا[2].

ثاني عشر: تحقيق المناط عامًّا وخاصًّا، فإن الحكم معه يختلف باختلاف الحال.

ومعناه: أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله، وذلك أن الشارع إذا قال: ﴿ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ ﴾ [الطلاق: ٢] وثبت عندنا معنى العدالة شرعًا افتقرنا إلى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة وليس الناس في وصف العدالة على حد سواء بل ذلك يختلف اختلافًا متباينًا، فإنا إذا تأملنا العدول وجدنا لاتصافهم بها طرفين وواسطة، طرف أعلى في العدالة لا إشكال فيه كأبي بكر الصديق، وطرف آخر وهو أول درجة في الخروج عن مقتضى الوصف كالمجاوز لمرتبة الكفر إلى الحكم بمجرد الإسلام فضلًا عن مرتكبي الكبائر المحدودين فيها، وبينهما مراتب لا تنحصر، وهذا الوسط غامض لا بد فيه من بلوغ حد الوسع وهو الاجتهاد، فهذا مما يفتقر إليه الحاكم في كل شاهد، فالحاصل: أنه لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم وَمُفْتٍ، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه، ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن، لأنها مُطْلَقات وعمومات، وما يرجع إلى ذلك منزلات على أفعال مطلقات كذلك والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة فلا يكون الحكم واقعًا عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمله ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلًا، وقد لا يكون، وكله اجتهاد.

وأما الضرب الثاني وهو الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع، فثلاثة أنواع:

أحدها: المسمى بتنقيح المناط، وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكورًا مع غيره في النص فينقح بالاجتهاد حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى، كما جاء في حديث الأعرابي الذي

(١) الأحكام السلطانية للماوردي، ص: ٥٠.

(٢) عوامل السعة والمرونة في الشريعة، د/ يوسف القرضاوي، ص: ٤٠ – ٤٨، بتصرف واختصار. والنقل السالف عن ابن القيم من إعلام الموقعين، ٤/ ٣٧٣.

جاء ينتف شعره ويضرب صدره[1]. قالوا وهو خارج عن باب القياس؛ ولذلك قال به أبو حنيفة مع إنكاره القياس في الكفارات، وإنما هو راجع إلى نوع من تأويل الظواهر[2].

والثاني: المسمى بتخريج المناط، وهو أن ينص الشارع على حكم في محل ولا يتعرض لمناطه أصلًا، كتحريمه شرب الخمر وتحريمه الربا في البُر، فنستنبط بالرأي والنظر فنقول: حرم الخمر لكونه مسكرًا فَقِيسَ عليه النبيذ، وحرم الربا في البُر؛ لأنه مكيل جنس فَقِيسَ عليه الأرز[3] وهو راجع إلى أن النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط وهو العلة، فلما أخرجت بالبحث والاجتهاد، سمي هذا الاجتهاد تخريج المناط.

والثالث: هو نوع من تحقيق المناط المتقدم الذكر؛ لأنه ضربان:

أحدهما: ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص، كتعيُّن نوع المثل في جزاء الصيد، ونوع الرقبة في العتق في الكفارات وما أشبه ذلك.

والضرب الثاني: ما يرجع إلى تحقيق مناط فيما تحقق مناط حكمه، فكأن تحقيق المناط على قسمين تحقيق عام وهو ما ذكر، وتحقيق خاص من ذلك العام؛ وذلك أن الأول نظر في تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما فإذا نظر المجتهد في العدالة مثلًا ووجد هذا الشخص متصفًا بها على حسب ما ظهر له أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول من الشهادات، والانتصاب للولايات العامة أو الخاصة. وهكذا إذا نظر في الأوامر والنواهي الندبية والأمور الإباحية ووجد المكلفين والمخاطبين على الجملة أوقع عليهم أحكام تلك النصوص كما يوقع عليهم نصوص الواجبات والمحرمات من غير التفات إلى شيء غير القبول المشروط بالتهيئة الظاهرة فالمكلفون كلهم في أحكام تلك النصوص على سواء في هذا النظر.

أما الثاني: وهو النظر الخاص فأعلى من هذا وأدق وهو في الحقيقة ناشئ عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩]. وقد يعبر عنه بالحكمة ويشير إليها قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢٦٩] ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾.

قال مالك: من شأن ابن آدم ألا يعلم ثم يعلم، أما سمعت قول الله تعالى: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩].

وقال أيضًا: يقع بقلبي أن الحكمة الفقه في دين الله وأمر يدخله الله القلوب من رحمته وفضله.

وقد كره مالك كتابة العلم يريد ما كان نحو الفتاوى، فسئل: ما الذي نصنع؟ فقال: تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبكم، ثم لا تحتاجون إلى الكتاب.

وعلى الجملة: فتحقيق المناط الخاص نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل. هذا يشمل التكليف المنحتم وغيره.

ويختص التكليف غير المنحتم بوجه آخر: وهو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه بحسب وقت دون وقت وحال دون حال وشخص دون شخص؛ إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على مستوى واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك،

(١) ما ورد هنا جاء في رواية أبي مصعب الزهري لموطأ مالك (١/ ٣١١) رقم: ٨٠٣ هكذا: حدثنا أبو مصعب، قال: حدثنا مالك، عن عطاء بن عبد الله الخراساني، عن سعيد بن المسيب، أنه قال: «جاء أعرابي إلى رسول الله ﷺ ينتف شعره ويضرب نحره، ويقول: هلك الأبعد، فقال رسول الله ﷺ: وما ذاك؟ فقال: أصبت امرأتي في رمضان وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ: هل تستطيع أن تعتق رقبة؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تهدي بدنة؟ قال: لا، قال: فاجلس فأتي رسول الله ﷺ بعرق تمر، فقال: خذ هذا فتصدق به، فقال: ما أحد أحوج إليه مني، قال: كله، وصم يومًا مكان ما أصبت». وأخرجه كذلك الشافعي في مسنده (مسند الشافعي - ترتيب السندي، ١/ ٢٦٢، رقم: ٦٩٦. وأخرجه أحمد في مسنده، مسند أحمد ط الرسالة، ١١/ ٥٣٣، رقم: ٦٩٤٤. وأصله في صحيح البخاري، ٢/ ٦٨٤، رقم: ١٨٣٤ عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ إذ جاءه رجل فقال: يا رسول الله هلكت. قال: ما لك؟ قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ: هل تجد رقبة تعتقها؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا، فقال: فهل تجد إطعام ستين مسكينًا؟ قال: لا، قال فمكث النبي ﷺ، فبينا نحن على ذلك أُتِيَ النبي ﷺ بعرق فيه تمر -والعرق المكتل- قال: أين السائل؟ فقال: أنا، قال: خذ هذا فتصدق به، فقال الرجل: أعلى أفقر مني يا رسول الله؟ فوالله ما بين لابتيها -يريد الحرتين- أهل بيت أفقر من أهل بيتي، فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه، ثم قال: أطعمه أهلك». وهو في مسلم، ٢/ ٧٨١ رقم: ١١١١.

(٢) الفصول في الأصول للجصاص، ٤/ ١٠٦. والتقرير والتحبير، ٣/ ٢٤١. ومسلم الثبوت، ٢/ ٣٨١.

(٣) رسالة في أصول الفقه للعكبري، ١/ ٨٥ - ٨٦. وشرح تنقيح الفصول للقرافي، ص: ٣٨٩.

فـرب عمـل صالح يدخل بسـببه عـلى رجـل ضرر أو فترة ولا يكـون كذلك بالنسـبة إلى آخـر، ورب عمل يكـون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئًـا مـن ذلـك في بعـض الأعـمال دون بعض، فصاحـب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نورًا يعرف به النفوس ومراميها وتفـاوت إدراكهـا وقـوة تحملهـا للتكاليف وصبرهـا على حمل أعبائهـا أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتهـا، فهو يحمل على كل نفس مـن أحكام النصوص ما يليق بهـا بنـاء على أن ذلك هـو المقصود الشرعي في تلقـي التكاليف، فكأنه يخـص عموم المكلفين والتكاليف بهـذا التحقيق. لكن مما ثبـت عمومـه في التحقيـق الأول العام ويقيد به مـا ثبت إطلاقه في الأول أو يضم قيدًا أو قيودًا لما ثبت له في الأول بعض القيود هذا معنى تحقيق المناط هنا[1].

ويقول الشـيخ عبـد الله بن بيـه: إنَّ هذه الأمة بحاجة ماسـة بل في ضرورة حاقَّـة لمراجعة مضامين شريعتهـا في كليها وجزئيها؛ لتعيش زمانها في يسر من أمرها، وسلاسة في سيرها، في مزاوجة بين مراعاة المصالح الحقة ونصوص الوحي الأزلية.

إنَّ المراجعة ليسـت مرادفة للتراجع، وإن التسـهيل ليس مرادفًا للتساهل، وإن التنزيل ليس مرادفًا للتنازل.

إنـه ترتيب للأحكام على أحوال المحكوم عليهم؛ وهم المكلفون الذين خاطبهم الشارع خطابًا كليًّا مبشرًا وميسرًا ومنبهًا ومنوهًا بأن الشريعة الخاتمة لا تريد إعناتهم.

لكن كيف تـوزن الضرورات؟ إنها أحـوال، وموازين الأحوال ليست كموازين الأشياء المادية والأثقال.

كيـف نقيس الحـرج؟ لتعطيل وليس لتبديل حكـم، لتنزيل على واقعة وليس لتنازل عن قيمة، بتأويل وليس بتحويل ولا تحايل، وبتعليل وليس بتعلل ولا تعالل[2].

ثالث عـشر: ترتيب الأحـكام على أوصاف تـدور معها وجودًا وعدمًـا، كالمؤلفـة قلوبهـم، والنهي عن ادخار لحـوم الأضاحي فوق ثلاث ليال.

فهـل هـذا كله خارج عـن الشريعة اجتلبه العلـماء حلًّا للجمود الـذي أدركوه فيها؟ أو أنه من الشريعة وجزء منها أدركه العلماء وكشـفوا عنـه، وأقاموا الأدلـة المتكاثرة عـلى كل معنى من هذه المعاني؟

فقول «كولسـون» عن الشريعة: «فهـو في ذاته قانون غير متطور لا صلـة له بنمو المجتمع وتطوره» غـير صحيح؛ لأنه نظر إلى ما هـو ثابـت وأغمض عينه عما هـو متحول أو متغـير، وقد اعتنى الأصوليون ببيان خصائص كل قسم، حتى لا يجتهد في الثوابت المسـتقرة الدائمـة، ولا تهمـل المتغـيرات ويجتهـد فيهـا في ضوء الثابت.

فقول «كولسـون» بعد ذلـك: « لذا اضطرت الأجيـال المتعاقبة بعد ذلك أن تضيف إلى هذا البناء ما رأته مناسـبًا من تحسـينات وزخارف، وحينما اكتمل هذا البناء وجد المتأخرون أنفسـهم في موقف سـلبي فلم يسـتطيعوا إلا أن يكونوا حراس هذا الصرح الأبدي». مغالطة وخلط، فالأصوليون لم يضيفوا شـيئًا من عند أنفسـهم، فلكل قاعدة دليلهـا، ولكل أصل دليلـه، حتى قالوا: إنـه لا بد لكل دعـوى من دليل، وعنوا بذلـك عناية كبيرة حتى أدخلوا في الأصول علم الجدل الأصولي، وسماه الطوفي «أصول فقه خاص»، يعني به المنافحة عن المعاني الأصولية وكيفية إثباتها بالدليل. وحرر العلماء ما يدخل في صلب علم الأصول وما هو مـن مُلَحِـه، وما هو من غرائبـه، بضوابط صارمـة لا تدخل فيه مـا ليس منه ولا تخرج مـا هو منه عنه، وهـذه الضوابط يحكمها تعريف العلم، وموضوعه، وفائدته.

قال الشـاطبي في المقدمة الخامسة: كل مسألة مرسومة في أصول الفقـه لا ينبنـي عليها فـروع فقهية أو آداب شرعيـة أو لا تكون عونًا في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية[3].

لكـن ظـل النظر إلى هذا التطـور باعتباره أمرًا معـزولًا تمامًا عن التطور التاريخي للمجتمع.

ومن مزاعم «كولسـون» الفاسـدة اتهامه الفقهاء بالسكوت على

(١) انظر: الموافقات، ٤/ ٨٩، ٩٩.

(٢) الاجتهاد بتحقيق المناط: فقه الواقع والتوقع، ص: ٣.

(٣) الموافقات، ١/ ٤٢.

مفاسد الولاة والحكام لبطشهم، ثم تبرير هذه المفاسد، وهذا ما أسماه عبد المجيد الصغير بالتقلب في العيش، ثم تناقضوا مع أنفسهم بأن ادعوا أن الفقهاء والأصوليين ابتغوا سلطة علمية موازية للسلطة السياسية، وتناقض «كولسون» مع نفسه حين زعم أنهم اجتمعوا على الوقوف في وجه الاستبداد وعدم السكوت على الظلم ومخالفة القانون.

ومن أخطائه أنه يبني نظرته على أن علم الأصول علم بشري وأن قواعده وضعها العلماء لظروف، ولو علم تنبيه الأصوليين على بيان استمداد هذا العلم وأنه مستمد من القرآن والسنة وقواعد اللغة العربية وما تقرر في علم الكلام وتصور الأحكام الشرعية، لما أطلق هو ومن على شاكلته لخيالهم العنان يسرح كيف يشاء.

وخطأ هذا بَيِّن فإن قواعد الأصول واحدة رغم اختلاف البلاد واختلاف الزمان واختلاف الظروف والأحوال. ولو كان علم الأصول كما يزعم لكان لكل عصر أصوله ولكل بلد أصوله ولكل مستجد أصوله، وليس كذلك، وها هي كتب الأصول في مختلف القرون ومختلف البلاد ناطقة بما أقول، وما اختلفوا لم يردوا الاختلاف فيه إلى تغير عصر أو حال، بل ردوا ذلك للأدلة كما هو معلوم.

وأيضًا فإن هذا منهج إسقاطي، فإنه يتعامل مع الفقه الإسلامي وأصوله كما يتعامل مع القانون ومشكلاته وتاريخه عندهم في الغرب وقد كرر هذا مرارًا، بل وسمى الفقه الإسلامي بالقانون، وكانت عناوينه في الكتاب ناطقة بذلك، وشتان بين هذا وذاك.

وفي الوقت الذي يمدح فيه الشريعة ويقرر صلاحيتها للتطبيق يجردها من أهم خصائصها وعناصرها الخاصة ليكون الأمر في النهاية تطبيقًا لقانون وضعي باسم الشريعة.

وعن دعوى «كولسون» أن الشافعي نأى بنفسه عن التبعية لواحد من المجتهدين، وأن هذا مكنه من فهم ما يجري على المسرح من أحداث متشابكة.

أقول: تعبيرات «كولسون» غير دقيقة وغير صحيحة، فإن مسألة التبعية وعدمها ليست شخصية، ولكنها تخضع لحاجة من الْمُتَّبِع -اسم فاعل- وأهلية وكفاءة من الْمُتَّبَع -اسم مفعول-؛ فالشافعي قد حاز أهلية الاجتهاد المطلق ومن هنا فالواجب يحتم عليه الاستقلال كما هو مقرر في أصول الفقه في حكم الاجتهاد، وإضافة الشافعيِّ الجديدَ إلى التفكير الفقهي ليس لأنه نأى بنفسه عن التقليد فقط، بل لأنه أهل للاجتهاد وقد اجتهد، فمن نأى بنفسه عن التقليد ولم يكن من أهل الاجتهاد كيف سيضيف جديدًا؟!!!.

ثم إنه لم تكن ثَمَّ فوضى سائدة كما يزعم «كولسون» بل ظهرت أفكار وآراء في بعض الموضوعات المتعلقة بالاجتهاد وسبله في خبر الواحد والقياس والإجماع، فآراء الشافعي أن يرد الأمر إلى نصابه ويرجع الناس إلى قانون يتحاكمون إليه في بيان الأحكام الشرعية من واقع النصوص الشرعية، فحرر كتاب الرسالة.

وأما دعوى «كولسون» أن الشافعي كان هدفه الأسمى وحدة الفقه، واقتلاع سبب الخلاف بين المراكز الفقهية وبث الوحدة في النظر التشريعي، وكان منهجه هو إبعاد دواعي الاختلاف بإقامة نظرية متماسكة تحدد المصادر التي يجب استمداد الأحكام الفقهية منها[1]، فهذا ليس صحيحًا فإن دواعي الخلاف لا يملكها أحد حتى يمكن تقريبها أو إبعادها، واقتلاع سبب الخلاف ليس هدفًا لأحد من أهل الإسلام لا الشافعي ولا غيره، بل إن محالَّ الاجتهاد تبقى محالًّا للاجتهاد لا يملك أحد أن يجعلها محل وفاق، ومحال الوفاق لا يملك أحد أن يجعلها من محال الخلاف، وهذا من فوائد معرفة الإجماعات التي يدعي «كولسون» أنه سبب للجمود ويريدها فوضى لا خطام لها ولا زمام حيث يدعو إلى فتح باب الاجتهاد على مصراعيه كما سبق بيانه. وسأولي دعواه في شأن الإجماع عناية لأبين فسادها؛ وذلك لكونه هدمًا لدليل مهم من الدلائل الكلية، ولانخداع كثير من الباحثين بدعوى «كولسون».

قال الشافعي: العلم علمان: علم عامة لا يسع بالغًا غير مغلوب على عقله جهله، مثل الصلوات الخمس، وأن لله على الناس

(١) في تاريخ التشريع، ص: ٨٣ - ٨٤، بتصرف.

صوم شهر رمضان، وحج البيت إذا استطاعوه، وزكاة في أموالهم، وأنه حرم عليهم الزنا والقتل والسرقة والخمر، وما كان في معنى هذا مما كلف العباد أن يعقلوه ويعملوه ويعطوه من أنفسهم وأموالهم وأن يكفوا عنه ما حرم عليهم منه. وهذا الصنف كله من العلم موجود نصًّا في كتاب الله وموجود عامًّا عند أهل الإسلام ينقله عوامهم عمن مضى من عوامهم يحكونه عن رسول الله ولا يتنازعون في حكايته ولا وجوبه عليهم. وهذا العلم العام الذي لا يمكن فيه الغلط من الخبر ولا التأويل، ولا يجوز فيه التنازع.

والوجه الثاني: ما ينوب العباد من فروع الفرائض وما يخص به من الأحكام وغيرها مما ليس فيه نص كتاب ولا في أكثره نص سنة، وإن كانت في شيء منه سنة فإنما هي من أخبار الخاصة، لا أخبار العامة، وما كان منه يحتمل التأويل ويستدرك قياسًا[1].

وهذا دليل على أنه لا يعمد إلى قلع أسباب الخلاف، وقد بين الشافعي المواطن التي يحل فيها الاجتهاد ويسوغ فيها الخلاف.

وقد ادعى «كولسون» أن الداعي لتدوين الشافعي علم أصول الفقه هو محاولة التوفيق بين نصوص الأحاديث المتعارضة.

وهذا في الحقيقة فهم سقيم فإن هذه الأحاديث موجودة من قبل الإمام الشافعي بقرنين، فلو كانت متعارضة لألف في الأصول قبل الشافعي بقرنين.

ولو كان زعم «كولسون» صحيحًا لما تناولت قواعد الأصول شيئًا عما يتعلق بالقرآن الكريم، والأمر ليس كذلك فقواعد الأصول تنتظم دلالات النصوص الشرعية قرآنًا وسنة سواء بسواء.

ولو كان زعم «كولسون» صحيحًا لاقتصرت القواعد الأصولية على محاولة فك التعارض فقط، والواقع أن قواعد التعارض والترجيح قليلة جدًّا قياسًا ببقية القواعد.

والأهم في الرد على كولسون أن النصوص الشرعية لا يوجد فيها تعارض في الحقيقة وهذا محل إجماع بين العلماء ومنهم الشافعي. قال أبو بكر الخلال من أئمة الحنابلة المتقدمين: لا يجوز أن يوجد في الشرع خبران متعارضان ليس مع أحدهما ترجيح يقدم به، فأحد المتعارضين باطل: إما لكذب الناقل أو خطئه بوجه ما من النقليات، أو خطأ الناظر في النظريات، أو لبطلان حكمه بالنسخ. انتهى.

وقال إمام الأئمة أبو بكر بن خزيمة رحمه الله: لا أعرف حديثين صحيحين متضادين. فمن كان عنده شيء منه فليأتني به لأؤلف بينهما، وكان من أحسن الناس كلامًا في ذلك. نقله العراقي في شرح الألفية في الحديث[2].

والقصد من الترجيح تصحيح الصحيح وإبطال الباطل. قال الزركشي في البحر: اعلم أن الله لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة، بل جعلها ظنية قصدًا للتوسع على المكلفين لئلا ينحصروا في مذهب واحد لقيام الدليل القاطع عليه، وإذا ثبت أن المعتبر في الأحكام الشرعية الأدلة الظنية فقد تتعارض في الظاهر بحسب جلائها وخفائها فوجب الترجيح بينها والعمل بالأقوى[3].

إذن فالإمام الشافعي يُفْتَرَى عليه ويساء فهم كلامه ومقاصده باسم البحث العلمي والمنهج التاريخي والتحليل وهلم جرا، مما خدع به كثير من الناس وتلقفوا كلام المستشرقين على أنه قراءة صحيحة لتاريخ الأصول ونشأته.

والأمر واضح فمن العلم ما يحل فيه الخلاف، فكيف يقصد الإمام الشافعي إلى رفعه وقلع أسباب الخلاف فيه.

وقد سبق الإمام مالكٌ الشافعيَّ في ذلك فقد روي أن ابن المقفع وزير أبي جعفر المنصور ثاني خلفاء بني العباس أشار عليه بأن يأمر بجمع الناس على مصدر واحد للأحكام حتى لا يختلف الفقهاء في شأن الأقضية التي تعرض عليهم. وعملًا بمشورته أمر الخليفة إمام دار الهجرة مالك بن أنس بجمع ما صح لديه من أحاديث الرسول ﷺ فجمع الموطأ. وقد أراد أبو جعفر أن يرسل في الأمصار نسخًا منه لتكون مرجع الناس في أقضيتهم فأبى مالك عليه ذلك معتذرًا بأن أصحاب رسول الله ﷺ قد

(١) الرسالة للإمام الشافعي، ص: ٣٥٧ – ٣٥٩، الفقرات: ٩٦١ – ٩٦٧.

(٢) التحبير شرح التحرير للمرداوي، ٨/ ٤١٤١. الكوكب المنير شرح مختصر التحرير، ٤/ ٦١٨.

(٣) البحر المحيط، ٨/ ١١٩. وإرشاد الفحول، ٢/ ٢٥٧.

تفرقوا في الأمصار ولدى كل جماعة منهم من العلم ما تطمئن قلوبهم عليه، وأن أخذ الناس بمرجع واحد فيه حرج ومشقة فانتصح بذلك المنصور[1].

- وأما دعواه أن فكرة الإجماع عند الشافعي كانت سببًا في جمود الفقه، واقتراحه إلغاء الأصول التي قررها الشافعي لتجاوز هذا الجمود فهذه الدعوى تحتاج إلى تفنيد، إذ قد تأثر بها بعض الكتاب[2] وهناك آخرون رأوا ذلك أيضًا على وجه من الوجوه. فأقول:

أولًا: كيف يقول قائل إن فكرة الإجماع كانت سببًا في جمود الفقه إلا إذا كان جاهلًا بالأدلة الكلية وقيمتها الفكرية والفقهية، ومن فوائد الإجماع العلمية والفكرية:

١. أنه كما أن القضايا العقلية فيها القطعي والظني، ليرد الظني إليه، وتحاكم النتائج إليه وتقاس به فلا تخالف الظنون القطعيات، وتجمع المتناظرين على مشترك بينهما يردان إليه، كذلك هنا في الشرعيات شرع الإجماع لمثل هذه الفائدة، فلا بد من مرجعية يرجع إليها في قضايا الفقهيات، ومن هذه المرجعيات الإجماع.

٢. أنه يكشف عن وجود دليل في المسألة من غير حاجة إلى معرفة ذلك الدليل والبحث عن كيفية دلالته على المدلول. وقال المحلي: إن فيه فائدة وهي كشفه عن وجود دليل في المسألة من غير حاجة إلى معرفته والبحث عن كيفية دلالته على المدلول، وأيضًا يكون الإجماع وسنده دليلين لذلك الحكم فيكون من تعاضد الأدلة، وفي التلويح: فائدة الإجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيًّا[3]. قال الجصاص: وليس يمنع أن يكون كثير من الإجماعات التي لا تعرفها معها توقيف قد كانت صدرت له عن توقيف من النبي ﷺ ترك الناس نقله اكتفاء بوقوع الاتفاق وفقد الخلاف[4].

٣. رفع الخلاف السابق إن كان خلاف استقر أو لم يستقر[5].

٤. أن مكانته من بين الأدلة الشرعية في الذروة حتى قدَّمَه بعضهم على دليل الكتاب والسنة حيث يتطرق الاحتمال لغيره من الأدلة ثبوتًا أو دلالة أو هما معًا بخلافه فلا يتطرق إليه الاحتمال بعد ثبوته.

٥. معرفة مواطن الاتفاق وهي كثيرة، ليتسنى جمع المسلمين عليها من جانب، وعدم عذر من خالفها من جانب آخر، وليست محل اجتهاد من جانب ثالث[6].

٦. دفع ما يتوهم من احتمال النسخ للنص؛ إذ من شرط النص الثابت أن يكون مستمر الحكم غير منسوخ [7].

٧. عدم البحث عن معارض؛ إذ الإجماع لا يعارضه دليل أصلًا، قال الغزالي: كل دليل يمكن أن يعارضه دليل فهو دليل بشرط السلامة عن المعارضة فلا بد من معرفة الشرط[8] وبمثله قال ابن قدامة[9].

٨. دفع ما يتوهم من التأويل للأدلة المحتملة لعدة معان[10].

٩. اكتساب النصوص القطعية بالإجماع، ولو من جهة الدلالة. قال التفتازاني: وفائدة الإجماع بعد وجود السند سقوط البحث، وحرمة المخالفة، وصيرورة الحكم قطعيا[11].

١٠. أن خبر الواحد إذا ساعده الإجماع كان ذلك دليلًا على صحته، وموجبًا للعِلم بمُخبَره[12].

١١. وقد أطلت في عرض هذه الفوائد في بحث: المزالق

(١) مقدمة ابن خلدون، ص: ١٨ - ١٧.
(٢) منهم: ممدوح الشيخ حيث كتب «الإجماع» قيد على الاجتهاد والتجديد الفقهي، وهو مجرد مترجم وناقل لفكرة استشراقية قال بها «كولسون» وأمثاله.
(٣) المحصول، ٤/ ١٨٩. وحاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٤/ ٤٢٥.
(٤) الفصول في الأصول، ٣/ ٢٧٧ - ٢٧٨.
(٥) الإجماع لابن المنذر، ص: ٨٩.
(٦) مراتب الإجماع لابن حزم، ص: ٧. والبحر المحيط، ٦/ ٤٦ - ٤٧. وإرشاد الفحول، ١/ ١١٩.
(٧) مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، ص: ١٤.
(٨) المستصفى، ص: ٢٥٦.
(٩) روضة الناظر، ص: ٢٤٢.
(١٠) المستصفى، ص: ٣٧٤، ط/ دار الكتب العلمية. وشرح الكوكب المنير، ص: ٦٣٢، ط المطبعة الميمنية، تحقيق الشيخ/ حامد الفقي.
(١١) شرح التلويح على التوضيح، ٢/ ١٠٥.
(١٢) الفصول في الأصول، ٣/ ٢٧٧ - ٢٧٨.

العلمية في كتاب «مزالق الأصوليين» وذكرت لها أمثلة وشواهد أكثر، وإنما اختصرت هنا الكلام لمن لم يتيسر له مطالعة هذا البحث[1].

ثانيًا: القول بحجية الإجماع ليس نتاجًا شخصيًّا، وإنما هو مبتنى على دليل شرعي وليس من مبتكرات الشافعي، ومن الأدلة على ذلك: ما ثبت عن رسول الله ﷺ من أمره بلزوم الجماعة يقول: «إن أمر النبي ﷺ بلزوم الجماعة ليس له إلا معنى واحد، لأنه إذا كانت جماعتهم متفرقة في البلدان؛ فلا يقدر أحد أن يلزم جماعة أبدان قوم متفرقين، وقد وُجدت الأبدان تكون مجتمعة من المسلمين والكافرين والأتقياء والفجار، فلم يكن في لزوم الأبدان معنى لأنه لا يمكن، ولأن اجتماع الأبدان لا يصنع شيئًا، فلم يكن للزوم جماعتهم معنى، إلا ما عليه جماعتهم من التحليل والتحريم والطاعة فيهما، ومن قال بما تقول به جماعة فقد لزم جماعتهم، ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أمر بلزومها، وإنما تكون الغفلة في الفرقة، فأما الجماعة فلا يكون فيها غفلة عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس إن شاء الله». فقد قامت على حجيته أدلة شرعية من الكتاب والسنة وتصرف الصحابة ومن بعدهم، ومثل هذا لا يكون من ابتكار أحد، ولا نتاج ظرف سياسي أو اجتماعي أو غير ذلك[2].

ثم إنه قد انعقد الإجماع قبل الشافعي، والشافعي مقرر له ومدلل، ومبين للشروط الواجبة لتحققه، فالكلام خارج هذه الدائرة كلامُ مَن لا يعلم، ورجم بالغيب بلا دليل علمي يوثق به.

قال الخضري بك: «إن الأمة الإسلامية في عصور مختلفة قررت أن الإجماع حجة قاطعة حتى كان فقهاء كل عصر ينكرون أشد الإنكار على من خالف رأي مجتهدي السلف، والعادة تقضي أن مثل هذا الاتفاق لا يكون عن مجرد الظنون، بل لا بد أن يكون عندهم دليل مقطوع به، وهذا يدل على أن الأخبار النبوية التي سقناها كانت عندهم مقطوعًا بها حتى لم تكن في نظرهم مجالًا للظن والاختلاف»[3].

ومع هذا كله فقد عرض إمام الحرمين لقول المنكر للإجماع وحججه في الإنكار ثم ردها في كتابه «الغياثي».

وتتلخص حجة المنكر: أنه قال: لا يدل على وجوب اتباع الإجماع مسالك العقول لتجويز العقل جمع العالمين على الباطل، وليس في العقل على القضاء بصدق المجمعين دليل، وليس في كتاب الله نص في إثبات الإجماع لا يقبل التأويل، وليس على الظواهر القابلة للتأويلات في القطعيات تعويل، والأخبار عن الرسول ﷺ غير متواترة فلم يتواتر عنه نص في الإجماع يدرأ المعاذير، ويقطع التجويز والتقدير، وقوله ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»[4] نقله معدودون محددون معرضون لإمكان الهفوات والزلات، على أنه يتطرق إليه سبيل التأويلات؛ كأن يقال في

(١) البحث منشور بمجلة دار الإفتاء العدد العاشر.

(٢) انظر: الرسالة للإمام الشافعي، ص: ٤٧٥ – ٤٧٦.

(٣) أصول الفقه للخضري، ص: ٣١٦. والإجماع في الشريعة الإسلامية، د رشدي عليان، ص: ٧٣، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الستة العاشرة، العدد الأول، جمادى الآخرة ١٣٩٧هـ.

(٤) جاء الحديث بلفظ: «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة فإذا رأيتم اختلافًا فعليكم بالسواد الأعظم» أخرجه ابن ماجه، ٢/ ١٣٠٣، رقم: ٣٩٥٠، قال البوصيري: ٤/ ١٦٩: هذا إسناد ضعيف. وأخرجه ابن أبي عاصم في السنة، ١/ ٤١، رقم: ٨٤. والدارقطني في الأفراد كما في أطراف ابن طاهر، ٢/ ٢٦١، رقم: ١٣١٨، قال المناوي: (٢/ ٤٣١): قال ابن حجر: حديث تفرد به معاذ بن رفاعة عن أبي خلف ومعاذ صدوق فيه لين وشيخه ضعيف. وأخرجه أحمد، (٦/ ٣٩٦، رقم: ٢٧٢٦٧) عن أبي بصرة الغفاري مرفوعًا بلفظ: «سألت ربي أربعًا فأعطاني ثلاثًا ومنعني واحدة؛ سألته ألا يجمع أمتي على ضلالة فأعطانيها، وسألته ألا يهلكهم بالسنين كما أهلك الأمم قبلهم فأعطانيها، وسألته ألا يظهر عليهم عدوًّا من غيرهم فأعطانيها، وسألته ألا يلبسهم شيعًا ولا يذيق بعضهم بأس بعض فمنعنيها» وأخرجه الطبراني، (٢/ ٢٨٠، رقم: ٢١٧١)، قال الهيثمي (٧/ ٢٢٢): فيه راو لم يسم. وبلفظ: «لا يجمع الله أمر أمتي على ضلالة أبدًا، اتبعوا السواد الأعظم، يد الله على الجماعة، من شذ شذ في النار» أخرجه الحاكم، ١/ ١٩٩، رقم: ٣٩١ من حديث ابن عمر. وأخرجه أيضًا ١/ ٢٠٢، رقم: ٣٩٨ من حديث ابن عباس. وبلفظ: «إن الله أجاركم من ثلاث خلال: ألا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعًا، وألا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وألا تجتمعوا على ضلالة، فهؤلاء أجاركم الله منهن، وربكم أنذركم ثلاثًا: الدخان يأخذ المؤمن كالزكمة ويأخذ الكافر فينتفخ ويخرج كل مسمع منه، والثانية الدابة، والثالثة الدجال» أخرجه الطبراني، ٣/ ٢٩٢، رقم: ٣٤٤٠. وأبو داود، ٤/ ٩٨، رقم: ٤٢٥٣ عن أبي مالك الأشعري. وبلفظ: «إن الله أدرك بي في الأجل المرجو واختارني اختيارًا فنحن الآخرون ونحن السابقون يوم القيامة وإني قائل قولًا غير فخر: إبراهيم خليل الله، وموسى صفي الله، وأنا حبيب الله ومعي لواء الحمد يوم القيامة وإن الله وعدني في أمتي وأجارهم من ثلاث: لا يفنيهم بسنة، ولا يستأصلهم عدو، ولا يجمعهم على ضلالة» عن عمرو بن قيس، أخرجه الدارمي، ١/ ٤٢، رقم: ٥٤.

حديث: «**لا تجتمع أمتي على الضلالة**» إن معناه: أنها لا تنسلخ عن الإيمان وتنقلب إلى الكفر والردة، وإن تطاولت المدة.

ومع ما سبق فما مستند اليقين والقطع بثبوت الإجماع في وضع الشرع؟ وعليه مدار معظم الأحكام في الفَرْق والجَمْع وإليه استناد المقاييس والعبر، وبه اعتضاد الاستنباط في طرق الفكر.

ثم قال: إذا صادفنا علماء الأمة مجمعين على حكم من الأحكام، متفقين على قضية في تفاصيل الحلال والحرام، وألفيناهم قاطعين على جزم وتصميم، في تحليل أو تحريم، وهم الجم الغفير، والجمع الكثير، وعلمنا بارتجال الأذهان أنهم ما تواطؤوا على الكذب على عمد، وما تواضعوا على الافتراء عن قصد، وهم متبددون في الأقطار، متشتتون في الأمصار، مع تنائي الديار، وتقاصي المزار، لا يجمعهم رابط على وطر من الأوطار، ثم كرت الدهور، ومرت العصور، وهم مجمعون على قطع مسدد، من غير رأي مردد. والأحكام في تفاصيل المسائل لا ترشد إليها العقول، فنتبين أنه حملهم على اتفاقهم قاطع شرعي، ومقتضى جازم سمعي، ولولاه لاستحال أن يقطعوا في مظنات الظنون، ثم يتفقوا من غير سبب جامع يحملهم على التواضع على الكذب، ثم يستمروا على ذلك، مع امتداد الآماد على استتباب، واطراد. هذا محال وقوعه في مستقر الاعتياد[1].

وفي قوله: إن باب الاجتهاد قد انسد رسميًّا. وإني أتساءل: مَنْ قال بغلق باب الاجتهاد؟ ومن يملك هذا القول؟ وقد أوضح العلماء أن الاجتهاد في أصله فرض كفاية إذا قام به البعض سقط الإثم عن الباقين، وإذا لم يقم به أحد أثم الجميع بشرط العلم والقدرة، كما قرره الأصوليون، وقد يكون فرض عين، أو مندوبًا حسب الأحوال، وقد بين السيوطي فرضية الاجتهاد، وأنه لم ينقطع، وذلك في كتابه «الرد على من أخلد إلى الأرض، وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض» فبابه لم يغلق، ولا يملك أحد إغلاقه، ولا سيما أن علماء الأصول -حين بحثوا مسألة جواز خلو الزمن عن مجتهد، أو عدم خلوه- اتفقوا على أن باب الاجتهاد مفتوح أمام من تتوافر فيه شروطه، وإنما تقاصرت الهمم عن تحصيل درجة الاجتهاد، وهي التضلع في علوم القرآن، والسنة المطهرة، وأصول الفقه، وأحوال الزمن، ومقاصد الشريعة، وقواعد الترجيح، عند تعارض الأدلة، مع عدالة المجتهد، وتقواه، والثقة بدينه.

وأما ما جعلناه مُتَمَسَّكًا في الإجماع فالاتفاق على حكم معين في مسألة مخصوصة، وهذا التعين لا تقتضيه إيالة ملكية قهرية، ولا قضية دينية نبوية، ويستحيل إجماع عدد عظيم على أمر من غير ثبوت سبب جامع، كما يستحيل إجماع العالمين في صبيحة يوم على قيام أو قعود، أو أكل أو نوم، مع اختلاف الدواعي والصوارف، وتباين الجبلات والخلق والأخلاق، فحصول الاتفاق مع ذلك من وفاق يفضي إلى الانخرام في مطرد العرف والانخراق.

فقد تحصل من مجموع ما ذكرناه أن إجماع أهل البصائر على القطع في مسألة مظنونة، لا مجال للعقول فيها يستحيل وقوعه من غير سبب مقطوع به سمعي.

ولا نبعد أن ينعقد الإجماع عن سبب مقطوع به، ثم يقع الاكتفاء بالوفاق، ويضرب المجمعون عن نقل السبب؛ لقلة الحاجة إليه، وكم من شيء يستفيض عند وقوعه، ثم يمحق ويدرس، حتى يُنْقَل آحادًا، ثم ينطمس حتى لا ينقل[2]، ويقع الاكتفاء بما ينعقد الوفاق عليه، ووضوح ذلك يغني أصحاب المعارف بالعرف عن الإطناب في تقريره.

ولا يستريب محصل أن قول الرسول ﷺ لا يستقل دليلًا، ولا ينهض بنفسه إلى الحق سبيلًا، ولكن المعجزة شهدت بعصمته،

(١) غياث الأمم في التياث الظلم، ٤٤ - ٤٦ فقرة: ٥٢ - ٥٣، باختصار وتصرف.

(٢) ومما يؤيد ما قال إمام الحرمين ما ذكره أهل الحديث من أنه قد يقوى الخبر وأصله ضعيف، وقد يضعف وأصله قوي وذلك لأسباب تعتريه، غير أن الخبر إذا عرضت له القوة لا يرتفع عن درجته، وإذا عرض له الضعف نزل عنها فالمتواتر مهما زاد تواتره يبقى متواترًا؛ إذ لا درجة فوقه يرتفع إليها، وإذا نقص تواتره نقصًا بيِّنًا نزل عن درجته إلى درجة المشهور، ثم قد يضعف إلى أن يصير عزيزًا ثم غريبًا ثم قد يندرس، فكم من خبر متواتر قد درسته الأيام، ألا ترى أن كثيرًا من الأبنية العظيمة لا يعلم الآن يقينًا أسماء بنائها فضلًا عن زمانهم. قال المتنبي:

أين الذي الهرمان من بنيانه ... ما قومه ما يومه ما المصرع

تتخلف الآثار عن أصحابها ... حينًا ويلحقها الفناء فتتبع

والخبر قد يحيا بعد الاندراس وذلك بظهور أمر يدل عليه، انظر: توجيه النظر إلى أصول الأثر، ١/ ١١٥، ١١٦.

وصدق لهجته فيما ينقله عن إله الخلق. فالعقول والنهى قاضية بأن إلى الله المنتهى، فأمره المطاع حقًّا، والرسل مبلغون عنه صدقًا، والإجماع مشعر بحجة تقدم الوفاق سبقًا[1]. فهذا كلام صريح من إمام من أئمة الأصول أن الإجماع في نفسه ليس حجة.

- وما ذكره «كولسون» ودندن به من أتى بعده من أن الشافعي أراد التوفيق بين مذهب أهل الرأي وأهل الحديث وجمعهم على كلمة سواء والقضاء على ظاهرة الخلاف بينهم. فهو كلام فيه خلط؛ إذ لم يتفق أهل العلم على وجود مدرستين مستقلتين إحداهما مدرسة أهل الرأي والأخرى مدرسة أهل الحديث، إذ كل إمام من أئمة المذاهب يجمع بين الرأي والحديث والخلاف بينهم في كثرة استعمال الرأي عند طائفة وفي بلد شاع الوضع فيه فقلَّت الآثار، وبين قوم كثرت فيهم الآثار، فاستغنوا عن الرأي؛ إذ لا اجتهاد مع النص كما يقرره جميعهم.

على أن هذا التقسيم بعينه محل بحث عند كثير من العلماء، فإن الذين يذهبون إلى تقسيم الفقه إلى هاتين المدرستين، لا يتفقون على تحديد موحد لرجال كل واحدة منهما: فلئن كانوا يعتبرون أبا حنيفة زعيم أهل الرأي، فإنهم يختلفون في أهل الحديث من هم؟ فبعضهم يذهب إلى أن مالكًا بالمدينة هو زعيم أهل الحديث، وبعضهم يرى أنه أحمد بالعراق، ويختلفون في الشافعي، فمنهم من يعده من هؤلاء، ومنهم من يعده من أولئك، وكثير منهم يرى أنه جمع بين منهج المدرستين، وآخرون وصفوا مالكًا بأنه يجمع بين الرأي والحديث، ثم إن محمد بن الحسن تلميذ أبي حنيفة ينظر إليه الكثير على أنه من أصحاب الحديث داخل أهل الرأي وهو من تلاميذ مالك أيضًا وله رواية للموطأ سميت باسمه حتى قالوا موطأ محمد بن الحسن، وقد ذكر بعد الحديث موقفه منه ببيان معناه عنده أو مدى أخذه به، كما قالوا في سحنون[2] إنه زعيم أهل الرأي داخل مدرسة الحديث.

وزعم بعض من قسم هذا التقسيم أن للبيئة والواقع تأثيرًا بالغًا في نشوء هاتين المدرستين، فالحجاز -في نظرهم- بيئة حديث وأثر؛ لأنها منبع الرسالة، فكان طبيعيًّا أن تنشأ بها مدرسة الأثر وتزدهر، والعراق على العكس من ذلك، بيئة تكثر فيها الحوادث والفتن، ويقل فيها الحديث والأثر، ويتجرأ الناس لأجل ذلك على الوضع والكذب على رسول الله ﷺ، وهذا أعظم ما يتكئ عليه هؤلاء في قولهم.

وهو في الحقيقة غير صحيح لوجود أهل الأثر بالعراق كأحمد والأوزاعي وغيرهم، ووجود أهل الرأي -دائمًا في اعتقاد هؤلاء- بالمدينة كربيعة وغيره.

ثم نتساءل: هل كانت البيئة تجبر أبا حنيفة على الأخذ -مثلًا- بالفقه الافتراضي التوقعي والتوسع في ذلك؟ كلا! فبالعكس كثرة الحوادث والمستجدات -حسب ما يرون- كان مما ينبغي أن يغني عن شيء اسمه الافتراض والتوقع، فالافتراض ليس من باب استعمال الرأي أو عدمه، إذ ذاك زيادة عن المطلوب... ونحن لا يمكننا أن نناقش إلا داخل المطلوب، أي في إطار ما يتطلب منا حلولًا وأحكامًا شرعية، والاحتياط والورع الذي كان يمارسه الإمام مالك كخلق معرفي هنا، ألم يكن من الممكن أن يتجاوزه حين يُسأل، فيَسأل، هل حدث هذا أم لم يحدث، أو حين يدس إليه في حلقته من يسأله من أصحاب الافتراضي الأرأيتيين.

ومن هنا نعلم غلط هؤلاء حين يقولون إن مالكًا لو كان بالعراق لاتبع منهج العراقيين، ولو كان هؤلاء بالمدينة لاتبعوا منهج الحجازيين، وهو خطأ بناء على أن التوسع مثلًا في الأخذ بفقه الحيل والافتراض لا علاقة له ببيئة العراق، وكذا الإكثار من سد الذرائع والاحتياط لا علاقة له ببيئة المدينة، فمالك أيضًا كان يأتيه الناس من كل البلاد -من العراق وغير العراق- بحوادث ومستجدات مختلفة، فلماذا استقر على منهجه ولم يأخذهم بمنهج

(١) غياث الأمم في التياث الظلم، ٥٠ - ٥٣، فقرة: ٥٩ - ٦١، باختصار وتصرف.

(٢) هو عبد السلام بن سعيد بن حبيب، أبو سعيد، التنوخي القيرواني. وسحنون لقبه. فقيه مالكي، كان ثقة حافظًا للعلم، ولد سنة ١٦٠هـ رحل في طلب العلم وهو ابن ثمانية عشر عامًا أو تسعة عشر. ولم يلاق مالكًا وإنما أخذ عن أئمة أصحابه كابن القاسم وأشهب. والرواة عنه نحو ٧٠٠، انتهت إليه الرئاسة في العلم، وكان عليه المعول في المشكلات وإليه الرحلة. راوده محمد بن الأغلب حولًا كاملًا على القضاء، وأن ينفذ الحقوق على وجهها في الأمير وأهل بيته. وكانت ولايته سنة ٢٣٤هـ، ومات وهو يتولى القضاء سنة ٢٤٠هـ. من مصنفاته: المدونة جمع فيها فقه مالك. [ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ٤/ ٤٥. وطبقات الفقهاء: ١٥٦. وشجرة النور الزكية، ص: ٦٩، والديباج المذهب، ص: ١٦٠].

أهل العراق؟

والقول بأن مالكًا كان من أهل الحديث لا من أهل الرأي، يرد عليه بأنه كان يأخذ بالمصلحة المرسلة ويتوسع فيها أكثر من أبي حنيفة. ومن غلط بعض الناس هنا أنهم فهموا أن مالكًا كان يأخذ بالمصلحة عند عدم وجود النص فقط. وذهب بعضهم إلى أن ذلك هو مفهوم الاستحسان عنده! وهو مخطئ كل الخطأ، بل مالك رحمه الله كان يخصص النص بالمصلحة، والقياس، وسد الذرائع، والعرف، والضرورة، ورفع الحرج، وغير ذلك.

ومن تخصيص النص بالمصلحة: تضمين الصناع على ما يتلف بأيديهم، وجواز ضرب المتهم لاستخلاص الأموال من أيدي السراق والنصاب، وتوظيف الخراج إذا خلا بيت المال مما يفي بحاجة الجند واحتاج الإمام إلى تكثير الجنود لسد الثغور، ومصادرة ما استعمله الجاني في ارتكاب الجناية رعاية للمصلحة العامة، وقد أفتى مالك بمصادرة الزعفران المغشوش والتصدق به على الفقراء إذا كان قليلًا.

قال مطرف: يعاقب الغاش لمعصيته ولا يراق مناعة؛ لأن مال العصاة معصوم إلا يسير اللبن ويسير الخبز يتصدق به عليه، ولا يرد إليه الزعفران المغشوش ونحوه بل يباع عليه خشية أن يدلس بثمرة أخرى ويرد إليه من كسر من خبز قال مالك: ويقام من السوق[1].

ومن تخصيص النص بالقياس: قول الله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] واحتمل أمره تعالى في الإشهاد أن يكون على سبيل الوجوب، كقوله -عليه الصلاة والسلام-: «**لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل**»[2] واحتمل أن يكون على الندب، كقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وقال الشافعي. لما جمع الله بين الطلاق وبين الرجعة وأمر بالإشهاد فيهما، ثم كان الإشهاد على الطلاق غير واجب، كذلك الإشهاد على الرجعة.

قال الشيخ أبو حامد: قد قاس الشافعي الإشهاد على الرجعة على الإشهاد على الطلاق، وخص به ظاهر الأمر بالإشهاد إذ ظاهر الأمر الوجوب[3].

ومن تخصيص النص بسد الذرائع: مسألة قتل الجماعة بالواحد، ومن حكم به كالمالكية والحنابلة استند إلى سد ذريعة القتل؛ لأن الشركة لو أسقطت القصاص لوجدت ذريعة القتل، والشافعية نظروا للمصلحة[4].

ومنه: منع الشابة من الخروج للمساجد مع أن الأصل هو الإباحة بالنص، وتوريث المطلقة طلاقًا بائنًا في مرض الموت مع أن الأصل عدم التوريث لعدم تحقق الزوجية حال الوفاة.

ثم إن مالكًا كان يرى القياس في الحدود والكفارات[5]، بل بالغ مالك في القياس وأكثر منه إلى حد أنه كان يقيس على الفروع الثابتة هي نفسها بطريق القياس والاستنباط[6]، وأبو حنيفة لا يرى القياس في الحدود والكفارات[7] وهو بزعمهم زعيم الرأي وأهله، لا أحد غيره!

ومن مسالك الرأي ومنازع العقل الإكثار من اعتبار الذرائع والأعراف عند مالك، ولعل هذا ما جعل ابن رشد يعتبر مالكًا زعيم أهل الرأي والقياس بل أمير المؤمنين في ذلك. ومالك كان يخصص كثيرًا من الآثار بأصول الشرع وقواعده العامة.

ونخلص إلى أن ثَمَّ مدارس فقهية مختلفة، ومتعددة بتعدد أصحابها، وتفاوت قدراتهم، واختلاف اتجاهاتهم في الاجتهاد والفهم، وترتيب الأدلة وترجيح بعضها على بعض، وإلا فإنه

(١) الموافقات، ٢/ ٢٧٩. والذخيرة للقرافي، ٥/ ٨٦ بتصرف.

(٢) أخرجه أحمد، ٤/ ٣٩٤، رقم: ١٩٥٣٦. وأبو داود، ٢/ ٢٢٩. رقم: ٢٠٨٥. والترمذي، ٣/ ٤٠٧، رقم: ١١٠١. وابن ماجه، ١/ ٦٠٥، رقم: ١٨٨١. والبيهقي، ٧/ ١٢٥، رقم: ١٣٤٩٨.

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه، ٤/ ٤٩٠، ٤٩١.

(٤) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ٤/ ١٨٢. والمغني لابن قدامة، ٩/ ٣٦٦. نهاية المطلب في دراية المذهب لإمام الحرمين، ١٦/ ٣٣.

(٥) وهو مذهب أحمد، والشافعي، والباقلاني وابن القصار وأكثر الناس، وحكاه الباجي عن المالكية واختاره (انظر: قواطع الأدلة في الأصول ٢/ ١٠٥. والمحصول ٢/ ٢/ ٤٧١، وإحكام الفصول للباجي، ص: ٦٢٢. وشرح تنقيح الفصول، ص: ٤١٥. والمنخول: ٣٧٥. والتحصل من المحصول، لسراج الدين الأرموي، ٢/ ٢٤٣. ومختصر روضة الناظر وشرحه للطوفي، ٣/ ٤٥٢.

(٦) وبه يقول أكثر المالكية تخريجًا من مسائل الإمام مالك وأصحابه، والحنابلة، وأبو عبد الله البصري من المعتزلة: يرون جواز القياس على القياس، وهو أحد الوجهين عند الشافعية - التبصرة للشيرازي، ص: ٤٥٠، ومفتاح الوصول، لابن التلمساني، ص: ١١٠. والمسودة، ص: ٣٥٤.

(٧) التقرير والتحبير، ٣/ ٢٤١، كشف الأسرار للبخاري، ٣/ ٣٠٤.

لا يمكن لأحد أن يفهم الوحي بلا عقل، أو يتبع الأثر دون رأي[1].

- وما ذكره «كولسون» من أن الشافعي أراد بتأليفه في أصول الفقه تأكيد إنجازات معاصره الأكبر منه الشيباني، والإضافة إليها[2]، رجم بالغيب منه وتحميل للأمور فوق ما تحتمل، واستنطاق للمواقف بما لا تنطق به، بل هو استكراه للوقائع بفهم ما لا تدل عليه، فلم يقل الشافعي ذلك، بل رد على الحنفية الذين ينتسب إليهم محمد بن الحسن الشيباني في مسائل متعددة منها توسعهم في الاستحسان، وضبط أمر القياس وغيرها، وإذا كان الشافعي يريد تأكيد إنجازات الشيباني فلماذا تناول الحنفية كتاب الرسالة تناولًا ناقدًا حتى كأن مصنفاتهم الأصولية الأولى كتبت دفاعًا عن مذهبهم من انتقاد الشافعي لها.

بل ناظر الشافعي معاصره الأكبر الشيباني مناظرات تدل على علو كعب الشافعي في العلم وأنه مستقل لا تابع، ومبتدئ التدوين لهذا العلم لا مؤكد إنجازات، ويدل على ذلك هذه المناظرات التي أوردها ابن أبي حاتم الرازي في آدابه: حيث عقد فيه بابًا بعنوان: ما ذكر من مناظرة الشافعي لمحمد بن الحسن وغيره، فروى عن محمد بن عبد الله بن عبد الحكم، قال: سمعت الشافعي يقول: قال لي محمد بن الحسن: أيهما أعلم: صاحبنا أو صاحبكم؟ يعني: مالكًا وأبا حنيفة. قلت: على الإنصاف؟ قال: نعم. قلت: فأنشدك الله، من أعلم بالقرآن: صاحبنا أو صاحبكم؟ قال: صاحبكم، يعني مالكًا. قلت: فمن أعلم بالسنة: صاحبنا أو صاحبكم؟ قال: اللهم صاحبكم. قلت: فأنشدك الله، من أعلم بأقاويل أصحاب رسول الله ﷺ والمتقدمين: صاحبنا أو صاحبكم؟ قال: صاحبكم. قال الشافعي: قلت: فلم يبق إلا القياس، والقياس لا يكون إلا على هذه الأشياء، فمن لم يعرف الأصول على أي شيء يقيس؟![3].

وعن يونس بن عبد الأعلى، قال: سمعت الشافعي يقول: «ناظرت محمد بن الحسن يومًا، فاشتدت مناظرتي إياه، فجعلت أوداجه تنتفخ، وأزراره تنقطع زرًّا زرًّا».

وعن عبد الله الحميدي، قال: قال الشافعي: «كتبت: كتب محمد بن الحسن، وعرفت قولهم، وكان إذا قام ناظرت أصحابه، فقال لي ذات يوم في الغضب: بلغني أنك تخالفنا. قلت: إنما ذلك شيء أقوله على المناظرة، فقال: قد بلغني غير هذا، فناظرني. فقلت: إني أجلك وأرفعك عن المناظرة، فقال: لا بد من ذلك، فلما أبى قلت: هات وذكر مسائل[4].

وتأمل موقفه من مذهب أبي حنيفة حيث يقول الربيع بن سليمان المرادي: سمعت الشافعي يقول: «أبو حنيفة يضع أول المسألة خطأ، ثم يقيس الكتاب كله عليها».

وعن محمد بن عبد الله بن عبد الحكم، قال: قال لي الشافعي: «نظرت في كتب لأصحاب أبي حنيفة، فإذا فيها مائة وثلاثون ورقة، فعددت منها ثمانين ورقة، خلاف الكتاب والسنة. قال ابن أبي حاتم الرازي: لأن الأصل كان خطأ، فصارت الفروع ماضية على الخطأ[5].

فإذا كان الشافعي يناظر محمد بن الحسن وتلاميذه ولا يعجبه مذهبه، بل إن «كولسون» نفسه يقول إنه لم ينتحل مذهبًا ونأى بنفسه عن تقليد أحدها، فكيف يقال: إنه أراد بتأليفه في أصول الفقه تأكيد إنجازات معاصره الأكبر منه الشيباني، والإضافة إليها.

إن هؤلاء المستشرقين يلقون بالكلام على عواهنه وكأن أحدًا لا يفتش وراءهم، وإنما يسلم الناس كلامهم وكأنه عين الصواب وفي الحقيقة هو خال منه.

(١) في نقد مقولة «أهل الرأي وأهل الحديث» عبد الحميد الإدريسي - مجلة إسلامية المعرفة - العدد: ٢٨ رأي وحوار، بتصرف واختصار.
(٢) في تاريخ التشريع، ص: ٨١، بتصرف.
(٣) آداب الشافعي ومناقبه، ص: ١٢٠.
(٤) آداب الشافعي، ص: ١٢١ ، ١٢٢.
(٥) آداب الشافعي، ص: ١٣٠.

الفصل الثالث
رؤية المستغربين لنشأة علم الأصول

المبحث الأول
الباعث على نشأة علم الأصول عند عبد المجيد الصغير

التعريف بعبد المجيد الصغير:

أستاذ الفلسفة والفكر الإسلامي بكلية الآداب جامعة محمد الخامس. حصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة، تتمحور أبحاثه العلمية الخاصة حول تاريخ الفكر في منطقة الغرب الإسلامي مع اعتناء برصد ظروف النشأة وأسباب التطور، ظهرت له العديد من الأبحاث في المجالات العلمية المتخصصة بالمغرب وخارجه، ومن أعماله: إشكالية إصلاح الفكر الصوفي بالمغرب، والتصوف كوعي وممارسة، والفكر الأصولي وإشكالية السلطة «قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة» -وهو الكتاب الذي سأتعرض لتفنيد كثير من أفكاره ونتائجه-، وله: إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين ١٨ - ١٩ أحمد بن عجيبة ومحمد الحرّاق[١] وكتاب ابن عجيبة وفكره التجديدي والإصلاحي ونظرته الوجوديّة.

رؤية عبد المجيد الصغير لنشأة علم أصول الفقه:

أفرد د/ عبد المجيد الصغير هذا الموضوع بدراسة خصصها له؛ حيث كتب كتابه الشهير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة «قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة»[٢] وهذا الكتاب يسعى فيما يسعى إليه، إلى كشف الغطاء عن حقيقة العلاقة بين العلمي والسياسي في تاريخ الفكر الإسلامي، مستندا في سياق ذلك على تحليل مفاهيمي لأهم المصطلحات والتصورات والأبعاد التي يشتغل بها وعليها أم العلوم الإسلامية، علم أصول الفقه[٣].

وقد حاول فيها إثبات أن الظروف السياسية في الأمة هي التي تمخض عنها علم أصول الفقه، وأن هذه الظروف هي التي قدحت الشرارة الأولى لهذا العلم، بل كان تطور هذا العلم مرتبطًا بهذه الظروف كذلك.

ويؤكد الدكتور عبد المجيد الصغير على أن إشكالية السلطة والمعرفة في الإسلام تزداد وضوحًا في الفترات الحرجة، وهي فترات الفتن التي تتضح عبرها مسؤولية رجل العلم في الفهم والفتوى والبيان وعملية الإنقاذ من هذا التراجع والانحلال. وقتها يصبح العالِم -كما يطلق عليه ابن القيم- حكمًا على الخلائق، ومكلفًا بمسؤولية التوقيع عن رب العالمين.

ويدعو خلال استعراضه للأعمال التقويمية للفكر الأصولي إلى إعادة النظر في هذا العلم منذ مراحل النشأة الأولى وضرورة ربطه بالعوامل المجتمعية والفكرية والسياسية المحيطة به[٤].

وأخذ «الصغير» يمهد لنظريته بتمهيدات طويلة عن التجربة السياسية في الإسلام، مقتبسًا من مقدمة ابن خلدون كثيرا ليثبت مفاهيم تاريخية يصل من خلالها إلى مقدمات لحكمه على هذا العلم وعلمائه.

لقد نشأت الخلافة في الإسلام وفق مصطلح (خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا)[٥] وهي مهمة مزدوجة أغرت بالاستحواذ على السلطتين العلمية والسياسية، وذلك من قبيل

(١) نشر دار الآفاق الجديدة- المغرب سنة ١٩٩٤م.

(٢) وقد طبع هذا الكتاب ونشرته دار المنتخب طبعته الأولى سنة ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م. وقد صدر الكتاب عن الهيئة المصرية العامة للكتاب بعنوان: المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية «قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة».

(٣) من كلمة للدكتور أحمد مونة (أستاذ المنطق والأصول بكلية أصول الدين بتطوان) الذي قدم: «قراءة في كتاب الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام للدكتور عبد المجيد الصغير» في اللقاء العلمي الذي نظمه مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية بتطوان التابع للرابطة المحمدية للعلماء بالتعاون مع نادي تطوان الثقافي، تم خلاله تكريم الدكتور عبد المجيد الصغير، وذلك يوم الخميس ٢٤ رمضان ١٤٣٢هـ الموافق ٢٥ أغسطس ٢٠١١م بقاعة النادي. (مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية).
http://www.achaari.ma/Article.aspx?C=5573

(٤) وهذا ما أكده أكثر من قارئ للكتاب منهم محمد بركة، تقديم لمؤلف الدكتور عبد المجيد الصغير «المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية.. قراءة في نشأة علم أصول ومقاصد الشريعة»، نوافذ، ١٤/ ١٠/ ٢٠١٠.

(٥) هذه عبارة الماوردي حيث قال: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع». (الأحكام السلطانية للماوردي ١/ ١٥).

مفهوم: الطاعة والجماعة والأمر والواجب والحلال والحرام والمعروف والمنكر والفتنة وأولي الأمر، وحقق شيوع الأثر القائل: «إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»[1] طموح رجل السياسة في هيمنة السيف على القلم، واقتنع الفقيه بواقعية الأثر: «ألا إن القرآن والسلطان سيفترقان فلا تفارقوا الكتاب»[2]، فقرر الفقيه إنقاذًا للوضع ضرورة إعادة تأصيل المفاهيم الشرعية وتوحيدها وتقنين فهم مقاصدها، وهو في ذلك لا تغيب عنه المقاصد العملية التنظيمية، ويتجلى أيضًا البعد السياسي، خاصة أن إعادة التأسيس للمفاهيم الشرعية جاءت على أيدي رواد كانت ذاكرتهم محفورة بتاريخ محن قريبة العهد بهم، وهذا العلم بقدر ما ساهم في تكوين سلطة علمية وحاول توحيد خطابها، فقد ساهم كذلك في عودة المواجهة القديمة بين القرآن والسلطة، بين رجل العلم ورجل السياسة في الإسلام، وكان الفقيه شديد الحرص على التنبيه إلى خطورة الفتنة التي يشكلها رجل السلطة بالنسبة إلى الجميع، وعلى وجه الخصوص بالنسبة للفقيه الذي ما إن يقع في شباك رجل السياسة حتى يصير فقيهًا مزيفًا وفقيه سلطة بعد أن كان عالمًا محافظًا على المسافة بينه وبين السلطة، وكان الفقيه منتبهًا إلى فشل كل محاولة لمواجهة مباشرة غير متكافئة مع المستأثرين بالسلطة، وتأسس القول بضرورة التكيف مع الأوضاع المستجدة في ظل الضرورات الواقعية التي أفرزها التطور التاريخي والتحول الاجتماعي وفرضتها التدابير السلطانية من قبل المتغلب[3].

فقد قال في الفصل الأول من الكتاب تحت عنوان: التجربة السياسية في الإسلام.. جدلية المفهوم والممارسة.. خليفة أم سلطان: نلاحظ في الكتابات التاريخية والكلامية التي اهتمت بتسجيل تطور التجربة السياسية في الإسلام وبرصد القناعات النظرية المحركة لها، نقاشًا حول مشكلة تصنيف أنواع الحكم الممارس على المستوى الفعلي منذ قيام الدولة الأموية، ودوران ذلك التصنيف بين مفاهيم ثلاثة: الخلافة، والملك، والسلطان. قال: ونظن أن ذلك النقاش، وكذا الاختلاف الذي أفرزه قد بقي غالبًا في إطاره النظري في مستوى أخلاقيات الحاكم النموذجي، وقد دفعت الانقسامات السياسية وظهور إمارات «التغلب» المنظرين السياسيين والفقهاء -الحريصين جميعًا على وحدة الكيان السياسي لأمة الإسلام- إلى الاعتراف بضرورة الاستمرار التاريخي «للخلافة»، المهيمنة نظريًّا على تلك الإمارات والسلطنات المتغلبة؛ محاولين في ضوء هذا الاعتراف أو الاعتقاد وحده فرض تمييز -ولو على مستوى التسمية والوصف- بين «الخليفة» المقيم في مركز الدولة و«الملوك» و«السلاطين» المقيمين في الأطراف... غير أننا نظن أنه ليس هناك كبير فائدة في هذا الحرص على استمرار هذا التمييز بين مفاهيم الخلافة والملك والسلطان، ما دام هذا التمييز يرتفع نهائيًّا على المستوى التاريخي الواقعي! والملاحظ بهذا الصدد، أنه بالرغم من مسايرة ابن خلدون للتمييز بين هذه المفاهيم، واعتقاده باستمرار نظام الخلافة فإنه يصر مع ذلك على الفصل والتمييز بين عصر الممارسة السياسية على عهد النبوة والخلافة الراشدة وبين عصر بداية تشكل السلطة الأموية التي يجعل «للعصبية» الدور الأكبر في بلورة الممارسة فيها[4].

وفي هذا ما يبعد الخلافة الأموية عن «الخلافة» النموذجية في رأي ابن خلدون، ومعه جل منظري السياسة الإسلامية. ولا يعني هذا سوى أن العنصر الطارئ على التجربة السياسية في الإسلام يتمثل في إعطاء الأولوية لعنصر التغلب والقوة والعنف.

ويرى أنه لا بد من الاعتراف بهذا التطور على مستوى الممارسة الفعلية في التجربة السياسية في الإسلام، وقد عكس هذا الاعتراف أحد أقدم «الكتاب» المرتبطين بدواوين «الخلافة»،

(١) هذا أثر عن عثمان بن عفان -رضي الله عنه-، وهو مروي عن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- أيضا، انظر: الدر المنثور ٤/ ٩٩، والجد الحثيث في بيان ما ليس بحديث للشيخ أحمد بن عبد الكريم الغزي العامري ص٦٠.

(٢) أخرجه الطبراني (٢٠/ ٩٠، رقم ١٧٢) عن يزيد بن مرثد عن معاذ مرفوعًا، قال الهيثمي (٥/ ٢٣٨): يزيد بن مرثد لم يسمع من معاذ، والوضين بن عطاء وثقه ابن حبان وغيره، وضعفه جماعة، وبقية رجاله ثقات.

(٣) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية
http://books4all.net/showthread.php?p=107549

(٤) الفكر الأصولي عن مقدمة ابن خلدون، الباب الثالث، الفصل: ٢٥- ٢٨ والفصل: ٣١- ٣٢.

وهو الجهشياري[1] وقد اكتوى بنار السلطة وذاق مرارة السجن والمصادرة، وكان «من أرباب السيوف كما كان من أرباب الأقلام». حيث قال بصيغة التعميم والإطلاق «ولم تزل العرب تفضل السيف على القلم...» حتى قال البحتري في السيف:

تعنو له وزراء الملك راغمة
وعادة السيف أن يستعبد القلما»![2]

والمقابلة بين السيف والقلم إنما تعكس المقابلة بين السياسة والمعرفة أو «العلم»؛ بين حكم الواقع وما ينبغي أن يكون.

ويوضح هذا عالم ناقد من العلماء المدققين الأفذاذ؛ حيث يقدم لنا فهمًا لموضوع ومجال السياسة، فيرى أبو الريحان البيروني[3]

(١) محمد بن عبدوس الجهشياري في «كتاب الوزراء» من جَمْعِهِ، توفي الجهشياري سنة ٣٣١هـ. (تاريخ بغداد وذيوله ١٦/ ٢١. ط العلمية).

(٢) الكاتب آثر رواية لم أجدها في كتب الأدب وهي (يستعبد) مع أن المشهور والمنقول في كتب الأدب (يستخدم) والكاتب يتصيد ما يقوي به وجهته ولو لم تكن فيها دلالة. ومن قديم يعقد الأدباء مناظرة بين السيف والقلم، وكما ذهب البحتري إلى أن السيف يستخدم القلم، فإن غيره قد ذهب إلى العكس وهو أن السيف هو الخادم للقلم. حيث قال ابن الرومي:

إن يخدم القلم السيف الذي خضعت ... له الرقاب ودانت خوفه الأممُ
فالموت والموت لا شيء يغالبه ... ما زال يتبع ما يجري به القلمُ
بذا قضى الله للأقلام مذ بريت ... أنَّ السيوف لها مذ أرهفت خدمُ

وقول أبي الطيب مناقضا لهذا:

حتى رجعت وأقلامي قوائل لي ... المجد للسيف ليس المجد للقلمِ
اكتب بذا أبدًا بعد الكتاب لها ... فإنما نحن للأسياف كالخدمِ

انظر: «محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء» (١/ ١٤٥، وزهر الآداب وثمر الألباب ٢/ ٤٨٠).

قال محمّد بن علي يمدح القلم:

في كفّه صارم لانت مضاربه ... يسوسنا رغبا إن شاء أو رهبا
السيف والرمح خدّام له أبدا ... لا يبلغان به جدّا ولا لعبا
فما رأينا مدادا قبل ذاك دما ... ولا رأينا حساما قبل ذا قصبا

انظر: (زهر الأكم في الأمثال والحكم للحسن بن مسعود اليوسي ٢/ ٢٢٤، والصبح المنبي عن حيثية المتنبي ليوسف البديعي الدمشقي ١/ ٣٦٦).

(٣) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي البراني؛ لأن بيرون بالفارسية معناه برّا، وأن مقامه بخوارزم كان قليلا، وأهل خوارزم يسمون الغريب بهذا الاسم، كأنه لما طالت غربته عنهم صار غريبا، وما أظنه يراد به إلا أنه من أهل الرستاق، يعني أنه من برّا البلد، وقال ابن أصيبعة: منسوب إلى بيرون وهي مدينة في السند، كان مشتغلا بالعلوم الحكمية فاضلا في علم الهيئة والنجوم وله نظر جيد في صناعة الطب. (ت ٤٤٠هـ، له: الآثار الباقية عن القرون الخالية، تحقيق إدوارد زاخاو، لايبزك، ١٩٢٣م) (انظر: تاريخ بيهق لابن فندمه ١/ ٦٣٩). وله: الجماهر في الجواهر نشر بتحقيق يوسف الهادي، طهران، ١٩٩٥م. (انظر: تاريخ بيهق ١/ ٦٤٦)، وله: الصيدنة في الطب. نشر بتحقيق الدكتور عباس زرياب خوئي، طهران، ١٩٩١م. (انظر: معجم الأدباء «إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب» ٥/ ٢٣٣١، وتاريخ بيهق ١/ ٦٥٣، وعيون الأنباء في طبقات الأطباء ١/ ٤٥٩).

(٤) الفكر الأصولي نقلا عن البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقول أو مرذولة، حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية، ١٣٧٧هـ- ١٩٨٥م، ص٤٧٤.

(٥) سبق تخريجه.

(٦) الفكر الأصولي عن مقدمة ابن خلدون ص٤١٨.

(٧) اللَّبْث: المُكْثُ، ولَبِثَ لَبْثًا. واللَّبِثُ: البطيءُ. (العين ٨/ ٢٢٧).

أن حال الهنود مثلًا «شبيه بحال النصرانية؛ فإنها مبنية على الخير وكف الشر... وهي لعمري سيرة فاضلة. ولكن أهل الدنيا ليسوا بفلاسفة كلهم وإنما أكثرهم جهّال ضلال، لا يقوّمهم غير السيف والسّوط. ومنذ تنصر قسطنطينوس المظفر، لم يسترح كلاهما -السيف والسوط- من الحركة فبغيرهما لا تتم السياسة[4].

«أهل الدنيا ليسوا بفلاسفة كلهم»، حجة مركزية ردّد مثلها أوائل خلفاء بني أمية، كما سيرددها العديد من السلاطين لتبرير ضرورة اللجوء إلى العنف والتخويف، كَسْبًا للاستقرار الاجتماعي، وجمعًا للكلمة، وحفاظًا على الوحدة.

قال الصغير: وهي غايات ضرورية تبرر «ضرورة» اللجوء إلى وسائل محظورة أو مستهجنة غالبًا عند رجل العلم، كالعصبية والسيف والسَّوط! أوَلَيس «الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»؟![5].

إن ابن خلدون يرى ما ذكر رأيًا قديمًا للمتكلم وللفقيه في مرتبة الملك والسلطان، باعتبارها «استبدادًا على الخلافة، وهو معنى السلطان». ولهذا نراه يعقب على هذا التمييز المتداول حول التجربة السياسة في الإسلام، مزكيًا له مبررًا إيَّاه، حسب نظريته في العصبية، بالقول: «وإنما تكلّمنا عن الوظائف الخلافية، وأفردناها لنميّز بينها وبين الوظائف السلطانية فقط[6]. وقد عنون أحد فصول «مقدمته» بـ«انقلاب الخلافة إلى ملك». وهو ما حمله على القول بأن «أكثر الأحكام السلطانية جائرة في الغالب؛ إذ العدل المحض هو في الخلافة الشرعية، وهي قليلة اللّبث»![7]. وهو أثناء الإقرار بهذا التحول السريع لا يجد بُدًّا من الاستناد إلى الأثر القائل: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم

تعود مُلكًا عضودًا»[1]. ولهذا يعتبر ابن خلدون مفهوم «الملك -على الحقيقة- لمن يستعبد الرعية... ولا يكون فوق يده يد قاهرة»، أو سلطة يضبط سياسته وفقها. وما ذلك إلا لأن من مستلزمات الملك «التغلّب والقهر». وهذا في رأيه سرّ ذم القرآن للملك وللمرتبطين به، لما يتميزون به من «الإسراف في غير قصد، والتنكّب عن صراط الله»![2].

وهذا التحليل الذي خرج به «الصغير» يصل به إلى أن هذا العلم ابتداء برسالة الشافعي -أول مدونة لعلم أصول الفقه- ألّفت ردا على رسالة «الصحابة» لابن المقفع[3] الذي يعد صورة من صور علماء السلطان والذي سعى للتأكيد على أهمية الاستبداد بالرأي وفرض الطاعة المطلقة التي لا حد لها إلا المعلوم بالضرورة في الدين. كما يبرر تفرد الخليفة بمهمة الاجتهاد، ويرفض اختلاف الفقهاء والإجماع[4].

بل ذهب «الصغير» إلى ما هو أبعد من ذلك، وهو أنه يبدأ الفصل الثاني بعنوان: الفكر الأصولي ومشكلة التأسيس للسلطة العلمية في الإسلام، وتحت العنوان بخط أصغر كتب موضحا هذا العنوان: نشأة علم أصول الفقه: أية مقاصد؟ وقد حاول تسييس مصطلحات وموضوعات كتاب «الرسالة» من بدايته، وقد ابتدأ الإمام الشافعي بموضوع «البيان» فهو في نظره ليس موضوعًا أصوليًّا مجردًا يضبط استنباط الأحكام من الأدلة، بل يجعله «بيانًا يمس في الصميم الموضوع الرئيس للسياسة السلطانية ولكل سياسة أخرى موضوع الأمر والطاعة الشرعية، إن الصغير يضع عنوانًا لمضمون هذا الكلام هو: «البيان» تقنين للرأي أم ضبط للسلطة؟ نحو تأصيل للسلطة العلمية في الإسلام»[5].

ويذهب «الصغير» إلى أن «الرسالة» فيها مقاصد سياسية مضمرة، فكلام الشافعي في الاستحسان والاستدلال لا يفهم إلا في ضوء مركزية مشكلة الطاعة والقصدية السياسية المضمرة في نص الرسالة[6].

كما أن كثيرًا من مباحث الأصول تتضمن مستلزمات عملية وسياسية كفحوى الخطاب وكون الأمر بالشيء نهيًا عن ضده، والاهتمام بالتعليل والقياس، والواجب والمندوب والمباح[7].

كل هذا الموقف السياسي الواضح جعل الشافعي يحصر كلمة «الحكمة» التي وردت في القرآن بأنها السنة؛ ليغلق الباب أمام أي سلطة علمية أخرى، ثم يذهب الشافعي إلى تقييد طاعة أولي الأمر كذلك، منطلقًا في ذلك من زخم أدبيات رفض القضاء وكذلك العطاء إن كان مدعاة لإدراج الفقيه تحت عباءة السلطان[8].

إن مراجعة بعض الأصوليين لمفهومي «الطاعة» و«الإجماع» إنما تهدف إلى دفع وتفويت كل محاولة توظيف واستغلال سلطوي لمثل هذه المفاهيم، وكذلك مفهوم المذهب الذي تعرض له ابن حزم بالنقد، كما أن عدم الفصل بين رتبة العلم ورتبة العمل وعدم وضع حدود حقيقية فقهية لما ابتلي به الناس، والانشغال بالتدابير والاختيارات «السلطانية» أسهم بقوة في جعل مؤلفات الفقهاء تحظى بقوة القانون والسلطة في المجتمع الإسلامي[9].

ويقول د/ الزين: وبسبب محورية مصطلح «البيان» عند الإمام الشافعي فقد عمل المؤلف -يعني: «الصغير»- على توضيح

(١) أخرجه الطيالسي (ص٥٨، رقم ٤٣٨)، والبزار (٧/ ٢٢٣، رقم ٢٧٩٦)، وأحمد (٤/ ٢٧٣، رقم ١٨٤٣٠) عن النعمان بن بشير عن حذيفة، قال الهيثمي (٥/ ١٨٩): رواه أحمد في ترجمة النعمان والبزار أتم منه والطبراني ببعضه في الأوسط ورجاله ثقات.

(٢) الفكر الأصولي ص٨١ - ٨٦ باختصار. عن مقدمة ابن خلدون ص٣٥٨.

(٣) عبد الله بن المقفع، من أئمة الكتاب، وأول من عني في الإسلام بترجمة كتب المنطق، أصله من الفرس، ولد في العراق مجوسيًّا (مزدكيًّا) سنة ١٠٦هـ وأسلم على يد عيسى بن علي (عم السفاح) وولي كتابة الديوان للمنصور العباسي، وترجم له كتب أرسطوطاليس الثلاثة في المنطق، وكتاب «المدخل إلى علم المنطق» المعروف بإيساغوجي. وترجم عن الفارسية كتاب «كليلة ودمنة» وهو أشهر كتبه. وأنشأ رسائل غاية في الإبداع، منها «الأدب الصغير» ورسالة «الصحابة» و«اليتيمة» واتهم بالزندقة، فقتله في البصرة أميرها سفيان بن معاوية المهلبي سنة ١٤٢هـ. قال الخليل بن أحمد: ما رأيت مثله، وعلمه أكثر من عقله. (معجم المؤلفين ٦/ ١٥٦، والأعلام للزركلي ٤/ ١٤٠).

(٤) الفكر الأصولي ص ١٣٣ - ١٥١ باختصار شديد وما ذكرته هو مضمون الفقرة: البعد الأيديولوجي لتنظيم السلطة العلمية (المضمون السياسي لـ«رسالة الصحابة» لابن المقفع).

(٥) الفكر الأصولي، ص١٥٧ وما بعدها.

(٦) الفكر الأصولي، ص١٥٦.

(٧) الفكر الأصولي، ص١٨٠ - ١٨٦ باختصار شديد.

(٨) الفكر الأصولي، ص١٧٧.

(٩) الفكر الأصولي، ص٢٠٧ وما بعدها.

الأبعاد السياسية لذلك المصطلح، وأنه ليس مجرد لفظ لغوي لضبط قواعد الأداء، وفهم البيان كإطلاق لغوي مجرد، وإنما هو فعل متصل بلغة القرآن، ومحكوم بضوابط كلام العرب، عرفه من عرفه وجهله من جهله، ومن جهله عالة على من عرفه، وبذلك ترتفع العجمة ويزول الغموض، وبهذه الصورة يقطع الطريق أمام التحلل من الضبط أو تمييع المعاني التي أتى الشرع لتثبيتها، ويصير هذا الأمر علامات يهتدى بها ومقاييس حاكمة على غيرها وسلطة يدخل الناس في طوعها، وعاصمًا من طغيان الهوى. ثم ربط المؤلف بين معنى البيان الذي وضحه وإبطال الشافعي للاستحسان؛ ذلك لأن هذا النوع من الاستحسان هو مدعاة للخروج على النصوص والإجماع إلى فوضى استحسان أصحاب السلطة السياسية وحملهم للناس على الاستحسان افتئاتًا على النصوص وتجاوزًا لها، بدعوى أنهم إنما يختارون الأصوب استحسانًا؛ ولذلك عدّ الشافعي الاستحسان نوعًا من الهوى والتلذذ[1].

وأقول: إنه لم يفت «الصغير» باب من أبواب الأصول، أو موضوع من مواضيعه، ليس ذلك فحسب، بل تناول معظم مسائله الداخلية المضمنة تلك الموضوعات، حتى نظمها جميعًا في سلك واحد وهدف واحد سياسي ألا وهو إنشاء سلطة علمية للفقيه توازي السلطة السياسية في المقام الأول، فليست توجد مسألة جزئية إلا ويختفي وراءها مقصد سياسي مضمر من وضع هذه المسألة، فإذا برز وجه له في مسألة يلمح منها مناوأة السلطة السياسية أو التضييق عليها، وعلى الأقل وضع هذه السلطة تحت مراقبة الفقيه، فهذه فرصته الذهبية لإثبات نظريته، وإذا وجد العكس وأن في بعض المسائل والمصطلحات الأصولية مؤيدا للسلطان العادل، جعل وراءها مقصدا سياسيًّا كذلك وهو محاولة التكيف والتقلب في العيش، ولم يثبت «الصغير» به تناقضًا مع نفسه وتخبطًا في أحكامه، بل جعل ذلك من باب تناقضات الفقيه العالم المسلم وانهزامه أمام الواقع ومحاولته العيش والتكيف معه، وجعل من ذلك تقعيدهم لقاعدة: تحمل الضرر الأصغر لدفع الضرر الأكبر[2]، ومسائل تبرير ولاية العهد، وجعلها ابن حزم أصح وجوه السلطة وأفضلها[3]؛ وتصنيف صفات وشروط رجل السلطة المراد بيعته تصنيفًا تنازليًّا مع إحداث موازاة ومناظرة بينها وبين المقاصد الشرعية كما فعل ذلك الجويني والغزالي على حد فهمه[4]، وجعل ممن مثل هذا الدور من العلماء الإمام الماوردي[5].

وأصل فكرة الصغير في ربط نشأة علم الأصول بالواقع الكائن آنئذ تولدت من رؤية تاريخية مفادها: أن هناك تقاطعًا لسلطتين: سلطة المعرفة التي تطمح أن تكون «سياسية» وسلطة السياسة التي ترغب في امتلاك المعرفة وتوظيفها. وعليه، ولأجل الوقوف على إشكالية تلك السلطة المعرفية وخصوصية مفاهيمها وممارستها لأدبياتها، يحاول تقديم تبرير للتأويلات المناسبة لإشكالية تلك السياسة الشرعية وقواعد أصول الفقه ولمقاصد الشريعة المرتبطة بها ضرورة. ويحاول وصف عمل الفقيه بأنه متناقض نظرًا إلى الموقف الإشكالي الحاد الذي يقفه الفقيه من السلطة السياسية التي يرفضها نظريًّا -وهو يمارس نشاطه المعرفي- في نفس الوقت الذي يخدمها، بل ويقدم لها -قصد ذلك أم لم يقصد- المبرر الشرعي لوجودها واستمرارها؛ وهو يفعل ذلك أثناء تأسيسه لسلطته المعرفية ولمقاصد الشريعة ذاتها.

وحاول الصغير أن يُفْهِم القارئ أن طبيعة هذا الإشكال فرضت عليه أن يقرأ ما هو كامن وراء الكتابات الفقهية الأصولية والسياسة الشرعية في ضوء عناصره التاريخية؛ لإدراك ما ألمح إليه الفقهاء، بل وما لم يصرحوا به تصريحًا ولكنه متضمن ثنايا بسطهم، سواء للمفاهيم النظرية في الأصول أو أنواع السياسات الشرعية وقواعد وضوابط المقاصد الشرعية.

فهو قد زعم أنه رأى في المواقف السياسية والمعرفية داخل التراث

(١) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلميّة: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، د/ إبراهيم محمد الزين. مجلة: إسلامية المعرفة- العدد رقم/ ١، وانظر: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلميّة للصغير ص١٧٥.

(٢) الفكر الأصولي، ص٢٦٥.

(٣) الفكر الأصولي، ص٢٧٠، ٢٧١.

(٤) الفكر الأصولي، ص٢٦٨.

(٥) الفكر الأصولي، ص٢٦٦.

الأصولي مشاكل «إنسانية» مهما كانت درجة خصوصيتها؛ لذا فهو مضطر أن يدخل معها، كأحداث تاريخية، في تجربة مشتركة، حتى يستطيع فهمها وإدراك عمق «دلالتها» على الحدث الإنساني، فكريًّا كان أو سياسيًّا أو اقتصاديًّا.

ويحاول المؤلف أن يفهمنا أن دراسته مختلفة عن دراسات المستشرقين، مدعيًا أن دراسات الباحثين الغربيين والمستشرقين في هذا المجال لم تستطع تقويم الفكر الأصولي تقويمًا شاملًا يزاوج بين التنظيرات والمواقف العملية؛ وذلك راجع في نظر المؤلف إلى قصور المناهج التي ورثها الاستشراق عن القرن التاسع عشر، وقيامها على أيديولوجية غزو الشرق المريض، فيما آمن بعض المستشرقين بعدم ارتباط الإسلام بأي نظام سياسي من الأساس! وفريق ثالث قطع بعقم علم الأصول منذ لحظة تأسيسه مع الإمام الشافعي[1].

وقبل مناقشة الصغير في مضمون ما سبق أود أن أنقل عبارات للصغير وردت في الفصل الثاني من كتابه، من ذلك قوله:

- لا يمكن أن نقدر حق التقدير محاولة الشافعي ضبط هذا «البيان» وتلك المعرفة إلا إذا أدركنا خطورة توظيف واستغلال المفاهيم الشرعية في الإسلام، وخطورة إضفاء طابع «ديني» مقدس على صورة ذلك التوظيف. وفي ذلك الطامة الكبرى والتسلط غير المشروع[2].

- إن كلام الشافعي عن الاستدلال والاستحسان لا يفهم هنا إلا في ضوء ما سبق إبرازه من مركزية مشكلة الطاعة والقصدية السياسية المضمرة في نص الرسالة[3].

- ليس غريبًا ولا هو محض شغف بعلوم اللسان أن يطنب الغزالي كغيره من علماء الأصول في تدقيق القول في صور الأمر والنهي وصيغ العموم وشروطه، مما يترجم هاجس الفقيه وشدة حساسيته تجاه ضبط الأحكام وإحكام مشروعيتها وحدودها ومقاصدها، بل إننا نراه قبل ذلك، وبعد إشارته إلى استحالة «تكليف ما لا يطاق» يتحدث عن الأمر الذي «يشترط فيه كونه مفهوما؛ ليتصور منه الطاعة... لأن الطلب يستدعي مطلوبًا معقولا أولا» وإلا لم تكن هناك طاعة، ولأصبح الأمر غير المعقول من باب المستحيل و«تكليف ما لا يطاق». ولقد كان في تصرفات رجل السلطة أكثر من موقف، رأى فيه الفقيه ابتعادًا عن المناسب وتكليفًا بما لا يطاق[4].

- ليس كلام الشافعي في «باب العلم» من رسالته إلا تأكيدًا لدور تلك السلطة العلمية في تقنين السياسة، من حيث إنه كلام يخفي في تقسيمه لنوعي العلم هاجسا «عمليا» ولا يمكن بالتالي تجاهل أبعاده السياسية[5].

- إن العديد من الأصوليين وقفوا عند آية ﴿وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ...﴾ قد اعتبروا تبيين دلالتها دخولا إلى المشكل السياسي من بابه الواسع، من حيث اعتبارهم ذلك فرصة لتأكيد سلطتهم المعرفية[6].

- إن مفهوم الإجماع ربما كان أكثر تلك المفاهيم التي تطلبت من رجل العلم مجهودًا أكبر لضبط معناه وتحديد مجاله، نظرًا لكونه أكثر المفاهيم التصاقًا بمشكل السلطة، ولأنه يشكل أكبر مفهوم حاول رجل السياسة الاستئثار به وتأويله لصالحه[7].

- وجد الفقيه في بعض المصطلحات الأصولية الكلية ما يساعد على ذلك التكيف -تكيف الفقيه مع السلطة السياسية- المفروض، خاصة وأن علم الأصول نفسه قد نما وترعرع كمعالجة واستجابة لمشاكل واقعية ولأوضاع استثنائية أيضا شبيهة بتلك الأوضاع المستجدة على الساحة السياسية[8].

الرد والتفنيد لفكرة الدكتور عبد المجيد:

كان القصد مما سبق: هو العرض والتوصيف، وجاء دور

(١) التراث الفقهي وتجديد المنهج لدى الدكتور عبد المجيد الصغير. http://saidaseddikblogger.blogspot.com/2011/03/blog-post_20.html

(٢) الفكر الأصولي، ص١٧١.

(٣) الفكر الأصولي، ص١٧٤.

(٤) الفكر الأصولي، ص١٨٦.

(٥) الفكر الأصولي، ص١٩٤.

(٦) الفكر الأصولي، ص٢١٠.

(٧) الفكر الأصولي، ص٢١٤.

(٨) الفكر الأصولي، ص٢٥٣.

الرد والتفنيد لفكرة الدكتور عبد المجيد.

أولا: عبد المجيد مسبوق بالمستشرقين في دعواه، وهذه الرؤية المعتمدة على التطور والاستجابة فقط لضغط الواقع قررها كذلك المستشرق هاملتون جب في كتابه «دراسات في حضارة الإسلام»[1] حيث بناه على ثلاثة أقسام، فيعتني القسم الأول بالتاريخ مع تفسير للتاريخ الإسلامي، ويقول مؤلفه: «إنه ظهرت للإسلام ملامح مختلفة في مختلف الأزمنة والأمكنة متأثرة بالعوامل الجغرافية والاجتماعية والسياسية، مثل ما حدث في شمال غربي إفريقيا وإسبانيا وشبه القارة الهندية وإندونيسيا، فلنقرر بادئ ذي بدء أن التاريخ الإسلامي سار في وجهة معاكسة للتاريخ الأوروبي على نحو يثير الاستغراب».

أما القسم الثاني من الكتاب فيهتم بالعلاقة بين الدين والدولة؛ حيث ناقش تطور الحكومة في صدر الإسلام وعهد الأمويين، ففي عهدهم واجه التنظيم السياسي المشكلة التي يواجهها كل نظام توسعي حتى يبلغ أقصى حدود توسعية؛ لذلك أصبحت الخلافة الأموية مضطرة على نحو ما إلى أن تكون رمزًا لضرب جديد من التنظيم السياسي يسعى لخدمة مصالح الدولة وليس مصالح الخلافة.

وقد ذكر أن الظروف السياسية المتلاحقة أرغمت الفقيه بحكم قدرته على التكيف -حسب رؤية جب- على التنازل عن استقلاله، وكان هذا التنازل من أبرز خصائص المذهب السني، وقد سلم الفقهاء بمزيد من التنازلات والتسويات التوفيقية تنتزع منهم انتزاعًا من أجل الحفاظ على مبدأ الوحدة[2].

ومسبوق كذلك بنظرية جولد تسيهر وهو مؤسس الدراسة الاستشراقية التي بنت حكمها في التشريع الإسلامي على وقائع التاريخ نفسه.

ثم هو لم يستعمل مبدأه عن الزهري[3]، فكيف له أن يحكم على الزهري بأنه وضع حديث فضل المسجد الأقصى[4] إرضاء لعبد الملك ضد ابن الزبير، مع أن الزهري لم يلق عبد الملك إلا بعد سبع سنوات من مقتل ابن الزبير، وهذا ما واجه به د/ مصطفى السباعي رحمه الله المستشرق «شاخت» في جامعة «ليدن» بهولندا، وهو الذي يحمل رسالة «جولد تسيهر» في الدس على الإسلام والكيد له وتشويه حقائقه[5].

وكذا فهي ترجمة لوجهة «شاخت» وهو مقلد وناقل لوجهة أستاذه «جولد تسيهر» وأستاذه لا يقصر هذا الاستنتاج على أصول الفقه فقط بل يعديه لنشأة الدين وتطوره، ولعلم الأصول، ولم يسلم باب من أبواب الأصول ومصدر من مصادر الشريعة حتى يكشف جولد وتلميذه سببًا من الأسباب يوهن من قيمته ويزهد فيه وفي مقاصد علمائه.

وسأعرض لأوهامهم في التعليل لنشأة الإجماع والقياس والمصالح المرسلة، بل والنسخ في زمن النبوة وبعدها -زعموا-.

يقول جولد تسيهر: «فنحن لا نعرف الدين أول ما نعرفه مجردًا خالصًا مما قد يحيط به من ظروف تاريخية محددة معينة، بل إنه ليظهر أشكاله العالية العميقة قليلا أو كثيرا بواسطة ظواهر وضعية تختلف باختلاف الأحوال الاجتماعية»[6].

ثم قال: «والذي علينا هو أن نلقي ضوءًا على العوامل التي

(١) وقد صدر الكتاب عن الهيئة المصرية العامة للكتاب بترجمة كل من الدكتور إحسان عباس، والدكتور محمد يوسف والدكتور محمود زايد، وتقديم الدكتور حسين نصار.

(٢) دراسات في حضارة الإسلام ص٢٥، ٢٦.

(٣) هو محمد بن مسلم بن عبد الله بن شهاب الزهري. من بني زهرة من قريش. تابعي من كبار الحفاظ والفقهاء، مدني سكن الشام، ولد سنة ٥٨هـ. هو أول من دون الأحاديث النبوية، ودون معها فقه الصحابة. قال أبو داود: جميع حديث الزهري (٢٢٠٠) حديث. أخذ عن بعض الصحابة، وأخذ عنه مالك بن أنس وطبقته وتوفي سنة ١٢٤هـ. (الطبقات الكبرى ٥/ ٣٤٨، والتاريخ الكبير للبخاري ١/ ٢٢٠، وتهذيب التهذيب ٩/ ٤٤٥- ٤٥١، وتذكرة الحفاظ ١/ ١٠٢).

(٤) هذا الحديث أخرجه عدد كبير من أهل الحديث بروايات متعددة وبأسانيد مختلفة ورواة متعددين، ومن ذلك: حديث أبي هريرة: أخرجه أحمد (٢/ ٢٣٤، رقم ٧١٩١)، والبخاري (١/ ٣٩٨، رقم ١١٣٢)، ومسلم (٢/ ١٠١٤، رقم ١٣٩٧)، وأبو داود (٢/ ٢١٦، رقم ٢٠٣٣)، والنسائي (٢/ ٣٧، رقم ٧٠٠)، وابن ماجه (١/ ٤٥٢، رقم ١٤٠٩). وأخرجه أيضًا: ابن الجارود (ص١٣٥، رقم ٥١٢)، وابن حبان (٤/ ٤٩٨، رقم ١٦١٩).

حديث أبي سعيد: أخرجه أحمد (٣/ ٥١، رقم ١١٥٠١)، والبخاري (٢/ ٧٠٣، رقم ١٨٩٣)، ومسلم (٢/ ٩٧٥، رقم ٨٢٧)، والترمذي (٢/ ١٤٨، رقم ٣٢٦) وقال: حسن صحيح. وابن ماجه (١/ ٤٥٢، رقم ١٤١٠). وأخرجه أيضًا: ابن حبان (٤/ ٤٩٥، رقم ١٦١٧). ومن حديث ابن عمرو: أخرجه ابن ماجه (١/ ٤٥٢، رقم ١٤١٠). ومنه حديث أبي بصرة: أخرجه الطبراني (٢/ ٢٧٧، رقم ٢١٦٠). ومن حديث أبي الجعد: أخرجه الطبراني (٢٢/ ٣٦٦، رقم ٩١٩).

(٥) السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي د/ مصطفى السباعي ص١٥.

(٦) العقيدة والشريعة للمستشرق إجناس جولد تسيهر ص٩.

أسهمت في تكوينه التاريخي، ذلك بأن الإسلام كما يبدو عند اكتمال نموه، هو نتيجة تأثيرات مختلفة تكون بعضها باعتباره تصورًا وفهما أخلاقيًّا للعالم واعتباره نظامًا قانونيًّا وعقيديًّا حتى أخذ شكله السني النهائي»[1].

وقال: «إن الرسول نفسه قد اضطر بسبب تطوره الداخلي الخاص، وبحكم الظروف التي أحاطت به، إلى تجاوز بعض الوحي القرآني إلى وحي جديد في الحقيقة، وإلى أن يعترف أنه ينسخ بأمر الله ما سبق أن أوحاه الله إليه. فإذا كان الأمر كذلك -بل أكثر من ذلك- عندما تجاوز الإسلام حدود البلاد العربية وتأهب لكي يصير قوة دولية. إننا لا نفهم الإسلام بلا قرآن، لكن القرآن وحده بعيد عن أن يكفي لمواجهة العقلية الإسلامية التامة في سيرها البعيد»[2].

وقد وقع الصغير في أخطاء منهجية ومزالق خطرة في بحثه حذر منها المهتمون بدراسة التاريخ وتحليله، منها:

أن الكاتب الذي يتصدى للحُكم على العصر والوقائع والشخصيات يتعرَّض إذا لم يُرزَق روح التجرد والبصيرة النافذة للوقوع في عدة مآزق أو مزالق كل منها خطير ومُجافٍ للتفكير المنهجي السديد، وهي في النهاية تقوده إلى متاهات تبعده عن الحكم الصحيح السليم، ومن هذه المزالق:

١- الخلط بين الأسباب الظاهرية والأسباب الحقيقية لحادثة من الحوادث أو ظاهرة من الظواهر، فليس من اللازم أن يكون السبب الظاهري هو السبب الحقيقي، بل قد يكون السبب الحقيقي أخفى الأسباب على الإطلاق، ومن هذا القبيل الخلط بين الأسباب الرئيسة والأسباب الثانوية للحدث أو الظاهرة.

٢- التقاط الحدث والتعامل معه معزولًا عن مجموعة الأحداث والوقائع التي ترسم ملامح الشخصية التاريخية، وتفتح عيوننا على معطيات العصر والبيئة.

٣- الحكم على معطيات عصر وظواهره بمعايير عصر آخر، فمن الحقائق البدهية أن لكل عصرٍ آلياته وأبعاده وعاداته وتقاليده ومناهجه في العيش والتفكير، والحكم على العصر بغير معاييره نزعة تفشَّت للأسف مع مطلع الخمسينيات، وتولى كبْرَ ذلك أدعياءُ التجديد ودعاةُ التحديث، ومن النماذج الصارخة لهذه النزعة ما كتبه أحدهم وهو يفسر اختلاف وجهات النظر بين بعض المسلمين في صدر الإسلام، إذ جعل هذا الاختلاف صراعًا بين اليمين واليسار فحكم على صحابيٍّ جليل هو «أبو ذر الغفاري» بأنه كان يمثل اليسار الإسلامي أو «البلوريتاريا الإسلامية»، أما «عبد الرحمن بن عوف» فهو في نَظر الكاتب يمثل «اليمين الرأسمالي»!

٤- وآفةُ الآفات ألا يقرأ الباحث التاريخ نفسه بل يكتفي بالقراءة «عن التاريخ»، وفرق شاسع بين مَنْ يقرأ تاريخ العصر أو الشخصية من المصادر الأصلية، ومَنْ يكتفي ويقنع بآراء الآخرين عنهما.

وتكون الخطورة أشد وأعتى إذا كانت هذه الآراء لمشاهير لهم ثقلهم ومكانتهم المرموقة في الساحة الفكرية؛ مما قد يستهوي الباحث ويستغويه، فينساق إليها مُردِّدًا مسبِّحًا دون الرجوع إلى المصادر الأصلية، ودون تحكيم العقل والبصيرة. وهؤلاء الذين يروجون أقوال المشاهير وآراءهم في العهود والأشخاص والوقائع اعتمادًا على شهرتهم دون تمحيص وتدقيق يشبههم «أرنولد توينبي» بمروجي «العملة الزائفة»، همّهم الأول والأخير أن تُروّج العملة، ولو أدَّى ذلك إلى إفلاس الاقتصاد القومي[3].

ودراسة عبد المجيد الصغير تقوم على:

١- التهوين من شأن علمائنا، ومقتضاها أنهم إذا هووا أمرًا قعدوا له قاعدة، وإذا حدث تورط في أمر أحدثوا له قاعدة تبرر مواقفهم كما حدث في شأن «الولاء المزدوج» وقاعدة «تحمل الضرر الأصغر لدفع الضرر الأكبر» مع أنها قاعدة يؤيدها الشرع والعقل قبل نشوء أي ظروف سياسية أو غيرها.

(١) العقيدة والشريعة ص١٠.
(٢) العقيدة والشريعة ص٤١.
(٣) البحث التاريخي وأخلاقية المنهج د/ جابر قميحة من موقع: http://www.almujtamaa-mag.com

٢- تهميش علم أصول الفقه زعمًا بأنه قد نشأ في ظروف معينة، وعليه فقواعده لا تتواكب مع جميع الظروف. وأيضًا فإنه يحق تبديلها وتغييرها كلما دعت الحاجة أو الظروف؛ لأنه نشأ كردود أفعال لواقع.

٣- أن قواعد هذا العلم ليس لها خاصية الثبات، بل هي متهمة، فهي حينًا تبرر للمستبد استبداده، وحينًا تبرر للفقيه موقفه أيًّا كان مواليًا للسلطان أو مخالفًا.

٤- أنه بشري المصدر وإن صيغ بصيغة الدين والشرع والحق وبني على أدلة، هذا هو الأصل فيها -على حد ما يفهم من قوله- «لذا يتلون في كل عصر بلون، ويتزيا في كل عهد بزي».

٥- البعد عن الموضوعية في التدليل والتحليل.

٦- عدم الدقة في النقل، ومحاولة تعسير المراجعة والوقوف على النصوص المستشهد بها في البحث.

٧- قلة الوضوح والصراحة في نتائجه وتحليلاته، مع أن في اللغة ما هو أقرب وأصرح وأدل على ما يريد أن يبلغه لو أراد (مصطلحات- عبارات مبهمة بل موغلة في الإبهام).

وما قاله د. قميحة كأنه يخاطب به «الصغير» أو كتب هذه الكلمات الدقيقة العميقة ليرد بها عليه أو لتكتب هنا في معرض الرد عليه، فقد وقع الصغير في هذه المزالق كلها، وهاك بيان ذلك:

إن علم أصول الفقه ليس علما بشريًّا صرفًا، وإنما انبثق من أصول شرعية ثابتة من القرآن والسنة من خلال نصوصهما الدالة على القواعد والمعاني الأصولية، ومن خلال الاستقراء والخروج بأحكام كلية، ودلالة العقل بالشروط الموضوعة لذلك، وهي أنه ليس نظرًا عقليًّا صرفًا، وإنما يقف الشرع ضابطًا له، فلا يسرح العقل إلا بقدر ما يسرحه النقل، ومن لم يفقه هذا المعنى فليرجع إلى أقرب كتاب أصولي تتناوله يده فليجد ذلك واضحا. وإنما صاغه العلماء وكانوا على مستوى المسؤولية أمانة ودقة وسعة علم.

وإن عدم وعي هذه الحقيقة ليلقي بظلاله طعنًا خفيًّا أو ظاهرًا في هؤلاء الأعلام؛ حيث تتهم استدلالاتهم على القواعد التي قرروها، والأصول التي صاغوها من خلال ما ذكرنا من الأدلة، وكأنهم يستعملون النص لتحقيق مآربهم، وكأن نصوص الشريعة بلغت من انفتاح الدلالة والتوسع في المعاني حدًّا يستغله كل من أراد، فهو تشكيك في النص من جانب، وتشكيك في أئمة الإسلام المفسرين هذا النص والمبينين معانيه بقصد أو بغير قصد.

ونقول مع د/ الزين: إن إثبات هذه الدعوى يبدو ميسورًا في فروع العلوم الإسلامية الأخرى، ولكنه بلا شك صعب المنال في مجال علم أصول الفقه بسبب استحكام العادة فيه على اعتبار أن غاية الضبط والتأصيل في هذا العلم إنما تنحو إلى الكليات والمقاصد التي لا تعنى بجزئيات وأعيان الوقائع. بل هناك فنون قد حصرت في العناية بفقه الأحكام السلطانية وشؤون الشوكة وتدبير مهامها ووظائفها وبيان أدب مراتبها وشاراتها على أكمل وجه وأوضح دلالة. بينما أفردت مدونات الأصول للعناية بالقضايا الكلية التي لا تمس الواقع مباشرة ولا تعنى بصراع السلطة، سعى عبد المجيد الصغير لبيان خطأ هذا النوع من النظر وفساده، بل وخطره أيضًا في فهم علم أصول الفقه الذي هو بالدرجة الأولى قد اتخذ للتعبير عن أشواق العلماء وتطلعاتهم لدورهم السياسي في تدبير الاجتماع البشري، وعصمة النص الديني من أن يقع تحت سلطة أرباب السيوف والشوكة أو تبريرات فقهاء السلطان. فإذا كان كذلك، فإن مدونات أصول الفقه يمكن أن ينظر إليها على أنها المعبّر الحقيقي عن المشروع السياسي للعلماء، خاصة إذا وضعنا في الحسبان أن مسائل الأمر والنهي والطاعة وكل أساسيات الفعل السياسي في السياق الإسلامي قائمة على أساس سلطة النص الديني، فمن يملك سلطة تفسير ذلك النص وتنزيله على الواقع يملك سلطة سياسية بالغة الخطورة والأهمية، فإذا كان علم أصول الفقه قد أولى بالرعاية قضايا التفسير وبيان القواعد اللغوية ومراتب «البيان» ومستوياته وكذلك «المقاصد» الكلية للشرع التي يسعى المكلف لتحقيقها من وراء التكليف، فإنه يصح كذلك

أن نـرى فيه وبذات الدرجة من الوضوح تلك المعاني السياسـية وتلك السلطة المزاحمة لأهل الشوكة، بل إن سلطة أولئك أحوج ما تكون للسـلطة التي تقع للمشتغلين بعلم أصول الفقه؛ إذ إنه وقع لهؤلاء بيان النص وضبطه وكذلك توضيح مقاصده.

وإنه كما قال الباحث/ سامر رشواني من أن «الصغير» لم يستطع أن يثبـت عـبر نصوص أو حوادث معينـة الارتباط الحقيقي بين هذه الظروف والعوامل وبين المؤسسـين الأوائل لعلم الأصول وخصوصًا الشـافعي. فهل اطلع الشـافعي فعـلًا على كتاب ابن المقفـع هـذا، أو علم بما له مـن تأثير كبير على النظرية السياسـية فكانت رسالته فيما بعد ردًّا عليه؟ إن كان الجواب بالإيجاب فلم لم يرد له ذكر في كتابات الشافعي أو أتباعه؟[1].

وإنـما هـو ظـن متكلـف بـل وهـم وتخمـين وتحميـل للألفـاظ والتصرفات ما لا تحتمل.

ومـن الأخطـاء عنـد الصغـير كما هـي عنـد المسـتشرقين منهج الإسـقاط، ومحاولة قراءة تاريخ العلوم عند المسلمين من خلال تاريـخ العلـوم عنـد الغرب، والأمـر عندنا على العكـس مما هو عندهم، إذ إن الفكر الأصولي في الإسلام رديف التفتح ورفض التقليد وتجاوز الجزئيات والاعتنـاء بالكليات ومراعاة المصالح العامـة، وهـو يؤمـن بجـدوى الحـوار وحريـة النقـد والقبـول بالتسـامح وإمكانية الاختـلاف، وكلها قيم تتعـارض والدلالة القديمة لمفهوم الأصولية في التداول الغربي المسيحي.

وإنـما المعلـوم لدى الخـاص والعـام أن الشـافعي دوّن الأصول التـي اعتمـد عليها في فقهـه، والقواعد التي التزمهـا في اجتهاده في رسالته الأصولية الشهيرة «الرسالة»، وطبق هذه الأصول في فقهـه، فكانت أصولا عمليـة لا نظرية، ويظهر هـذا واضحًا في كتابـه «الأم» الذي يذكر فيه الشـافعي الحكم مـع دليله، ثم يبين وجه الاسـتدلال بالدليل وقواعد الاجتهاد وأصول الاسـتنباط التي اتبعت في اسـتنباطه؛ فهو يرجع أولًا إلى القرآن وما ظهر له منه، إلا إذا قام دليل على وجوب صرفه عن ظاهره، ثم إلى سـنة رسول الله ﷺ حتى خبر الواحد، الذي ينفرد راو واحد بروايته، وهو ثقة في دينه، معروف بالصدق، مشـهور بالضبط، وهو يعد السـنة مـع القـرآن في منزلة واحـدة، فلا يمكن النظـر في القرآن دون النظر في السـنة التي تشرحه وتبينه، فالقرآن يأتي بالأحكام العامة والقواعد الكلية، والسـنة هي التي تفسر ذلك؛ فهي التي تخصص عموم القرآن أو تقيد مطلقه، أو تبين مجمله.

ولم يشـترط الشـافعي في الاحتجـاج بالسـنة غـير اتصال سـند الحديث وصحته، فإذا كان كذلك وصح عنده كان حجة عنده.

وقـد بـدأ يؤلف كتابه «الرسـالة» في أصـول الفقـه في مكة وهو شـاب، ولم يطلق الشافعي عليه اسم الرسالة، وإنما نجده يسميه بالكتاب أو كتابي.

ويرجع سـبب تسميته بـ«الرسـالة» إلى كونه جاء بناء على رسالة تحمـل طلب إمام المحدِّثين في بغـداد «عبد الرحمن بن مهدي»[2] إلى الشـافعي حـين مقامـه بالحـرم المكي، لكـي يسـتفيد منه هو وغيره من كبار العلماء في كيفية فهم معاني القرآن وشروط قبول الحديث ويوضح فيه الإجماع والنسخ من القرآن والسنة.

وقـد أكـد ذلك «علي بـن المديني»[3] شـيخ البخـاري الذي قال للشـافعي: «أجب عبـد الرحمن بـن مهدي عن كتابـه فقد كتب إليك يسـألك، وهو متشوق إلى جوابك، قال: فأجابه الشافعي، وهو كتاب الرسالة التي كتبت عنه بالعراق، وإنما هي رسالته إلى عبد الرحمن بن مهدي»[4].

وذهـب بعـض الباحثـين إلى أن كتـاب «الرسـالة» هـو مقدمـة ضخمـة لكتابـه «الأم» مثل مقدمـة ابن خلدون لكتابـه «ديوان المبتـدأ والخبر في تاريخ العرب..»، ومقدمة ابن خلدون ليسـت

(١) المعرفة ضد السلطة، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، سامر رشواني.

(٢) عبـد الرحمـن بن مهدي أبو سـعيد العنـبري وقيل الأزدي البـصري اللؤلؤي ولد سـنة خمس وثلاثين ومائة، وكان من أفاضل الناس حديثا وفقها، وأثنى عليه الشـافعي وأحمـد وعامة أهل العلم الذين عرفـوه، ثقة ثبت حافظ عارف بالرجال والحديث، قال ابـن المديني: ما رأيـت أعلم منه. وتوفي ابن مهدي بالبصرة في جمادى الآخرة سـنة ثمان وتسعين ومائة (١٩٨هـ). (انظر: سير أعلام النبلاء ٩/ ١٩٢، وتقريب التهذيب لابن حجر تحقيق محمد عوَّامة ٤٠١٨).

(٣) هـو عـلي بن عبد الله بن جعفر بن نجيح السـعدي أبو الحسـن بـن المديني، بصري ثقـة ثبت إمام، أعلم أهل عـصره بالحديث وعلله، حتى قال البخاري: ما اسـتصغرت نفسي إلا عند علي بن المديني، وقال فيه شـيخه ابن عيينة: كنت أتعلم منه أكثر مما يتعلم مني، وقال النسـائي: كأن الله خلقه للحديث. مات سـنة ٢٣٤ على الصحيح. (تقريب التهذيب رقم ٤٧٦٠).

(٤) الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء لابن عبد البر ص٧٢- ٧٣.

كتابًا مستقلًّا وإنما هي مقدمة لموسوعة تاريخية، ولأهمية هذه المقدمة أفردت بالطباعة وأفردت باسم مستقل وأصبحت مقدمة ابن خلدون باسم مستقل تمامًا.

فكتاب «الرسالة» في أصله عبارة عن مقدمة كبيرة لكتاب «الأم» وهو عبارة عن سبعة أجزاء، إلا أنَّ «الرسالة» فيما بعد أُفرِدَت بالطباعة وأصبحت عبارة عن كتاب مستقل؛ لأنه يحوي مادة علمية مستقلة.

وقد نحا كثير من العلماء هذا المنحى في تأليف كتبهم الفقهية، فمثلا الإمام ابن القصار المالكي[1] كتب كتابه في الفقه والخلاف واسمه «عيون الأدلة» وقدمه بمقدمة أصولية طويلة رائعة، فصلت فيما بعد وسميت بمقدمة ابن القصار.

قال ابن القصار: «... وقد رأيت أن أقدم لكم بين يدي المسائل جملة من الأصول التي وقفت عليها من مذهبه -مالك- وما يليق به، وأذكر لكل أصل نكتة؛ ليجتمع لكم الأمران جميعا -أعني علم أصوله ومسائل الخلاف من فروعه- إن شاء الله»[2].

وهو أصل من أصول كتاب تنقيح الفصول في علم الأصول للإمام القرافي، والذي هو بدوره مقدمة لكتابه الفقهي الموسوعي في مذهب المالكية المسمى بالذخيرة في الفقه.

قال القرافي: وأقدم بين يديه مقدمتين إحداهما في بيان فضيلة العلم وآدابه؛ ليكون ذلك معدنا وتقوية لطلابه، والمقدمة الأخرى في قواعد الفقه وأصوله وما يحتاج إليه من نفائس العلم مما يكون حلية للفقيه وجُنَّة للمناظر وعونا على التحصيل وبينْت مذهب مالك رحمه الله في أصول الفقه ليظهر علو شرفه في اختياره في الأصول كما ظهر في الفروع، ويطلع الفقيه على موافقته لأصله أو مخالفته له لمعارض أرجح منه فيطلبه حتى يطلع على مدركه ويُطْلِعَ المخالفين في المناظرات على أصله[3].

وعند بدئه فيها قال: المقدمة الثانية فيما يتعين أن يكون على خاطر الفقيه من أصول الفقه وقواعد الشرع واصطلاحات العلماء حتى تخرج الفروع على القواعد والأصول، فإن كل فقه لم يخرج على القواعد فليس بشيء، ولم أتعرض فيها لبيان مدارك الأصول، فإن ذلك من وظيفة الأصولي لا من وظائف الفقيه، فإن مقدمات كل علم توجد فيه مسلمة، فمن أراد ذلك فعليه بكتبه، واعتمدت في هذه المقدمة على أخذ جملة كتاب الإفادة للقاضي عبد الوهاب، وهو مجلدان في أصول الفقه، وجملة الإشارة للباجي وكلام ابن القصار في أول تعليقه في الخلاف، وكتاب المحصول للإمام فخر الدين؛ بحيث إني لم أترك من هذه الكتب الأربعة إلا المآخذ والتقسيم والشيء اليسير من مسائل الأصول مما لا يكاد الفقيه يحتاجه مع أني زدت مباحث وقواعد وتلخيصات ليست في المحصول ولا في سائر الكتب الثلاثة[4].

فهل يا ترى ألف العلماء كتبهم الفقهية أيضا للحفاظ أو استعادة سلطة علمية دينية أو فقهية توازي السلطة السياسية، أم لبيان دين الله تعالى وافق ما عليه الساسة أو خالف؟ وهل كانت موضوعاتها ذات صبغة سياسية مضمرة كما يدعي «الصغير»؟

الرد على محاولة تسييس المصطلحات والموضوعات الأصولية في رسالة الشافعي:

قد سبق بيان هذه المحاولة، وإنها لجناية كبيرة يجنيها الباحث على أصول الفقه من يحاول تسييس المصطلحات الأصولية وموضوعاته، ويبالغ جدا في ادعائه أن أول ما بدأت به «الرسالة» موضوع البيان، فيخرجه عن كونه بحثًا في دلالات الألفاظ، إنه ينحرف به ليجعله موضوعًا يمس السياسة السلطانية، ولكل سياسة أخرى موضوع الأمر والطاعة الشرعية.

فأقول: لماذا لم يفهم هذا أحد من أهل العلم غير «الصغير» وأمثاله؟! حتى ابن خلدون البارع في مثل هذه الموضوعات لم يلمح ما لمحه الباحث، ومعلوم أن ابن خلدون كان سباقا في

(١) هو القاضي علي بن عمر بن أحمد البغدادي المالكي المعروف بابن القصار، وكنيته أبو الحسن، من أعلام مذهب مالك، أصولي نظار من شيوخه: الأبهري، وأبو الحسن الستوري، ومن تلاميذه: القاضي عبد الوهاب، وابن عمروس، وابن السماك وغيرهم، وتوفي سنة ٣٩٧هـ أو التي بعدها على اختلاف. (الديباج المذهب ٢/ ١٠، سير أعلام النبلاء ١٧/ ١٠٨، وشذرات الذهب ٣/ ١٤٩، ومعجم المؤلفين ٧/ ١٥٦).

(٢) مقدمة في أصول الفقه لابن القصار- القسم التحقيقي- ص١٣٣- ١٣٤.

(٣) الذخيرة في الفقه المالكي ١/ ٣٩.

(٤) الذخيرة في الفقه المالكي ١/ ٥٥.

دراسة تاريخ الفكر والعلم.

وأيضا: فالأدلة التي أقامها الإمام الشافعي على المعاني الأصولية التي أوردها كانت شرعية مجردة -آيات وأحاديث مباشرة، أو استقراء أدلتها وعمل السلف قبله- وكذا الأمثلة التي ساقها ومثل بها شرعية -قرآنا وسنة- لا علاقة لها ولا اختصاص بأحوال سياسية عصرية مؤقتة، فهي بعيدة عما يدعيه الباحث ولا تدعمه في وهمه.

وكذلك: فهو يدعي أن «الرسالة» فيها مقاصد سياسية مضمرة، وهذا لا يصح؛ لأنه لو كانت كذلك لأدت دورًا مؤقتًا وانتهى الأمر. وها هي الرسالة إلى يومنا هذا تعطي وتؤصل الأصول ولا يستغنى عنها، بل قراءتها من متع الحياة، ولا زالت تعطي وتمد. والعجب أنه لم يفهم هذه المضمرات من العلماء على مر العصور إلا «الصغير» وأساتذته المستشرقون.

وقد كتب ابن خلدون في تاريخ العلوم ومنها علم أصول الفقه ولم يشر إلى شيء مما يزعمه أرباب المنهج التاريخي، وهم يستندون في تأصيل منهجهم إلى ابن خلدون[1].

وإذا راجعنا كلام ابن خلدون بطوله في تاريخ هذا العلم الشامخ رأينا أنه لم يتعرض لشيء من أفيكات هؤلاء العصرانيين مع أنهم هم المؤصلون للمنهج التاريخي استنادا إلى ابن خلدون. فهل كان ابن خلدون أول من أسس هذا العلم، ومع ذلك يغفل عن تطبيقه ويدع تطبيقه لعبد المجيد وأركون وكوثراني وقبلهم المستشرقون؟ فكلامهم هذا يحتاج إلى قراءة متأنية على وفق المنهج التاريخي لنرى بطلانه بنفس المنهج لا اقتناعا به ولكن إبطالا للمنهج المدعى به.

رد دعوى أن تفسير الشافعي لكلمة «الحكمة» في القرآن سياسي:

- أما دعواه أن الشافعي حصر كلمة «الحكمة» التي وردت في القرآن بأنها السنة؛ ليغلق الباب أمام أي سلطة علمية أخرى، ثم يذهب الشافعي إلى تقييد طاعة أولي الأمر كذلك، منطلقًا في ذلك من زخم أدبيات رفض القضاء وكذلك العطاء إن كان مدعاة لإدراج الفقيه تحت عباءة السلطان[2].

فأقول: إن هذا الذي ذهب إليه الشافعي هو الذي دلت عليه النصوص الشرعية المفسرة، لا أن الشافعي أراد شيئًا ففسر ليصل إلى مراده.

خذ مثلا تفسير الشافعي للحكمة: قال رحمه الله: وفرض الله تعالى على الناس اتباع وحيه وسنن رسوله ﷺ، فقال في كتابه: ﴿ رَبَّنَا وَٱبۡعَثۡ فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡهُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُزَكِّيهِمۡۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ﴾ [البقرة: ١٢٩]. وقال تعالى: ﴿ لَقَدۡ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذۡ بَعَثَ فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡ أَنفُسِهِمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمۡ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبۡلُ لَفِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٍ ﴾ [آل عمران: ١٦٤] وقال تعالى: ﴿ وَٱذۡكُرۡنَ مَا يُتۡلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلۡحِكۡمَةِ ﴾ [الأحزاب: ٣٤] وذكر غيرها من الآيات التي وردت في معناها. قال: فذكر الله تعالى الكتاب وهو القرآن، وذكر الحكمة، فسمعت مَنْ أرضى مِن أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنة رسول الله ﷺ وهذا يشبه ما قال -والله أعلم- بأن القرآن ذكر وأتبعته الحكمة، وذكر الله عز وجل منَّته على خلقه بتعليمهم الكتاب والحكمة. فلم يجز -والله أعلم- أن تعد الحكمة هاهنا إلا سنة رسول الله ﷺ؛ وذلك أنها مقرونة مع كتاب الله، وأن الله افترض طاعة رسول الله ﷺ وحتم على الناس اتباع أمره. فلا يجوز أن يقال لقولٍ فرضٌ إلا لكتاب الله، ثم سنة رسول الله ﷺ مبينة عن الله ما أراد دليلا على خاصه وعامه، ثم قرن الحكمة بكتابه فأتبعها إيَّاه ولم يجعل هذا لأحد من خلقه غير رسول الله ﷺ. ثم ذكر الشافعي رحمه الله الآيات التي وردت في فرض الله عز وجل طاعة رسوله ﷺ؛ منها: قوله عز وجل: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ ﴾ [النساء: ٥٩]، فقال بعض أهل العلم: أولو الأمر أمراء سرايا رسول الله ﷺ، وهكذا أخبرنا والله أعلم، وهو يشبه ما قال -والله أعلم- أن من كان حول مكة من العرب

(١) مقدمة ابن خلدون في الفصل التاسع: أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافيات ص٤٥٢- ٤٥٦.

(٢) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلميّة ص ١٧٧.

لم يكن يعرف إمارة، وكانت تأنف أن تعطي بعضها بعضا طاعة الإمارة؛ فلما دانت لرسول الله ﷺ بالطاعة، لم تكن ترى ذلك يصلح لغير رسول الله ﷺ، فأمروا أن يطيعوا أولي الأمر الذين أمرهم رسول الله ﷺ لا طاعة مطلقة، بل طاعة يستثنى فيها لهم وعليهم، قال تعالى: ﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ [النساء: ٥٩] يعني إن اختلفتم في شيء وهذا إن شاء الله، كما قال في أولي الأمر؛ لأنه يقول: ﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ ﴾ يعني -والله أعلم- هم وأمراؤهم الذين أمروا بطاعتهم ﴿ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ يعني -والله أعلم- إلى ما قال الله والرسول إن عرفتموه، وإن لم تعرفوه سألتم رسول الله ﷺ عنه إذا وصلتم إليه، أو من وصل إليه؛ لأن ذلك الفرض الذي لا منازعة لكم فيه لقول الله عز وجل: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡ ﴾ [الأحزاب: ٣٦]. ومن تنازع ممن بعد رسول الله ﷺ رد الأمر إلى قضاء الله، ثم إلى قضاء رسول الله ﷺ، فإن لم يكن فيما تنازعوا فيه قضاء، نصًّا فيهما ولا في واحد منهما، ردوه قياسًا على أحدهما. وقال تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ... الآية ﴾ [النساء: ٦٥]. قال الشافعي: نزلت هذه الآية فيما بلغنا -والله أعلم- في رجل خاصم الزبير رضي الله عنه في أرض، فقضى النبي ﷺ بها للزبير رضي الله عنه، وهذا القضاء سنة من رسول الله ﷺ لا حكم منصوص في القرآن. وقال عز وجل: ﴿ وَإِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَهُمۡ إِذَا فَرِيقٞ مِّنۡهُم مُّعۡرِضُونَ ﴾ [النور: ٤٨] والآيات بعدها. فأعلم الله الناس أن دعاءهم إلى رسول الله ﷺ ليحكم بينهم دعاء إلى حكم الله، وإذا سلموا لحكم النبي ﷺ فإنما سلموا لفرض الله وبسط الكلام فيه. قال الشافعي رضي الله عنه: وشهد له -جل ثناؤه- باستمساكه بأمره به، والهدى في نفسه وهداية من اتبعه، فقال: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلۡنَٰهُ نُورٗا نَّهۡدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِنَاۚ وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ٥٢ صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِي لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلۡأُمُورُ ﴾ [الشورى: ٥٢-٥٣] وذكر معها غيرها، ثم قال في شهادته له: إنه يهدي إلى صراط مستقيم صراط الله. وفيما وصفت من فرض طاعته ما أقام الله به الحجة على خلقه بالتسليم لحكم رسوله واتباع أمره، فما سن رسول الله ﷺ فيما ليس لله فيه حكم فحكم الله سنته[1].

انظر فيما قاله الشافعي: «فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنة رسول الله ﷺ». وهذا يشبه ما قال: إنه مرجح ومرتض لهذا التفسير، فهو مسبوق به ولم يأت به الشافعي كما يدعى عليه.

ثم هل هو عار عن الدليل أم أن الدليل معه من آيات القرآن، مضموما إليها دلالة السياق ومنها الاقتران -كما وضحته في كتابي دلالة السياق-؟

ثم أين هي سلطة الفقيه وقد قصر الحكم لله ورسوله؟ فإذا لم يوجد نص فالفقيه محكوم بالقياس بشروطه، فما هو إلا مظهر وكاشف عن الحكم.

وإذا كان فضل الله على الفقيه ورفعته له أنه هو المبين والشارح للوحي بالضوابط الشرعية، فما عليه أن ينقم عليه الصغير أو غيره ممن نحا هذا المنحى في التحليل والتدليل؟

أما قوله بأن الشافعي حصر كلمة «الحكمة» التي في القرآن على السنة، فيدل على سوء فهم وتخبط، فنص الشافعي السابق ظاهر لذي عينين أنه يريد «الحكمة» المقترنة «بالكتاب» المراد به القرآن الكريم، هاك نصه ثانية حيث قال: «... فلم يجز -والله أعلم- أن تعد الحكمة هاهنا إلا سنة رسول الله ﷺ، وذلك أنها مقرونة مع كتاب الله»، وإلا فإن قوله تعالى عن عيسى عليه الصلاة والسلام: ﴿ وَيُعَلِّمُهُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ ﴾ [آل عمران: ٤٨] ليس المراد به السنة النبوية يقينًا. ومثل: ﴿ وَإِذۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيۡتُكُم مِّن كِتَٰبٖ وَحِكۡمَةٖ ﴾ [آل عمران: ٨١] والسياق مرشد ومبين للمقصود لمن أراد.

وليت شعري كيف يليق بباحث أن ينسب لإمام ما لم يقله، ويدعي عليه، فهل يجد "الصغير" نصًّا عن الشافعي أنه يقول:

(١) أحكام القرآن للشافعي ١/ ٣١، والرسالة للشافعي ص٧٧، ٧٨.

إن الحكمة معناها السنة في قوله تعالى: ﴿ فَقَدْ ءَاتَيْنَآ ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَٰنَ ٱلْحِكْمَةَ ﴾ يعني الفقه والعقل والإصابة في القول في غير نبوة كما قال مجاهد. وقوله تعالى: ﴿ يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ﴾ [البقرة: ٢٦٩] قال مجاهد: القرآن، يؤتي إصابته من يشاء. وقوله تبارك وتعالى: ﴿ فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ ﴾ [البقرة: ٢٥١] يعني ملكه اثنا عشر سبطا، ﴿ وَٱلْحِكْمَةَ ﴾ قال مقاتل: يعني الزبور ﴿ وَعَلَّمَهُۥ مِمَّا يَشَآءُ ﴾ علمه صنعة الدروع وكلام الدواب والطير وتسبيح الجبال.

وقد مر أن الشافعي مسبوق بهذا التفسير، وغيره قائل به، ففي تفسير الطبري في قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ [آل عمران: ١٦٤] قال: يعني بذلك: لقد تطوّل الله على المؤمنين، ﴿ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولا ﴾، حين أرسل فيهم رسولًا ﴿ مِّنْ أَنفُسِهِمْ ﴾ نبيا من أهل لسانهم، ولم يجعله من غير أهل لسانهم فلا يفقهوا عنه ما يقول ﴿ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ ﴾ يقول: يقرأ عليهم آي كتابه وتنزيله. ﴿ وَيُزَكِّيهِمْ ﴾ يعني: يطهرهم من ذنوبهم باتباعهم إياه، وطاعتهم له فيما أمرهم ونهاهم ﴿ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ ﴾ يعني: ويعلمهم كتاب الله الذي أنزل عليه، ويبين لهم تأويله ومعانيه والحكمة، ويعني بالحكمة: السنة التي سنها الله جلّ ثناؤه للمؤمنين على لسان رسول الله ﷺ وبيانه لهم ﴿ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ يعني: إن كانوا من قبل أن يمنّ الله عليهم بإرساله رسوله الذي هذه صفته ﴿ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ يقول: في جهالة جهلاء، وفي حيرة عن الهدى عمياء، لا يعرفون حقًّا، ولا يبطلون باطلًا. وقد بينا أصل الضلالة فيما مضى، وأنه الأخذ على غير هدى بما أغنى عن إعادته في هذا الموضع، والمبين: الذي يبين لمن تأمله بعقله وتدبره بفهمه أنه على غير استقامة ولا هدى. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال جماعة من أهل التأويل. ذكر من قال ذلك:

حدثنا بشر، قال: حدثنا يزيد، قال: حدثنا سعيد، عن قتادة، قوله: ﴿ لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ ﴾ منّ الله عليهم من غير دعوة ولا رغبة من هذه الأمة، جعله الله رحمة لهم؛ ليخرجهم من الظلمات إلى النور، ويهديهم إلى صراط مستقيم. قوله: ﴿ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ ﴾ الحكمة: السنة[1].

ومهما قيل من أقوال في معنى الحكمة في غير هذه المواضع التي ذكرها الإمام الشافعي فإنما يؤول إليها ويحوم حولها ولا يخرج كثيرا عنها.

ففي تفسير الخازن في آية البقرة المتضمنة دعاء إبراهيم لمكة: قوله: ﴿ رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ ﴾ [البقرة: ١٢٩] قال: ﴿ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ ﴾ يعني معاني الكتاب وحقائقه؛ لأن المقصود الأعظم تعليم ما في القرآن من دلائل التوحيد والنبوة والأحكام الشرعية، فلما ذكر الله تعالى أولًا أمر التلاوة، وهي حفظ القرآن ودراسته؛ ليبقى مصونًا عن التحريف والتبديل، ذكر بعده تعليم حقائقه وأسراره ﴿ وَٱلْحِكْمَةَ ﴾ أي ويعلمهم الحكمة وهي الإصابة في القول والعمل ولا يسمى الرجل حكيمًا إلَّا إذا اجتمع فيه الأمران. وقيل: الحكمة هي التي ترد عن الجهل والخطأ، وذلك إنما يكون بما ذكرناه من الإصابة في القول والعمل ووضع كل شيء موضعه، وقيل: الحكمة معرفة الأشياء بحقائقها. واختلف المفسرون في المراد بالحكمة هاهنا، فروى ابن وهب قال: قلت لمالك: ما الحكمة؟ قال: المعرفة بالدين والفقه فيه والاتباع له.

وقال قتادة: الحكمة هي السنة؛ وذلك لأن الله تعالى ذكر تلاوة الكتاب وتعليمه، ثم عطف عليه الحكمة، فوجب أن يكون المراد بها شيئًا آخر، وليس ذلك إلَّا السنة.

وقيل: الحكمة: هي العلم بأحكام الله تعالى التي لا يدرك علمها إلَّا ببيان الرسول ﷺ والمعرفة بها منه. وقيل: الحكمة: هي الفصل بين الحق والباطل. وقيل: هي معرفة الأحكام والقضاء. وقيل: هي فهم القرآن، والمعنى: ويعلمهم ما في القرآن من الأحكام والحكمة وهي ما فيه من المصالح الدينية والأحكام

(١) تفسير الطبري «جامع البيان»، ت: شاكر (٧/ ٣٦٩): والأثر المذكور فيه برقم (٨١٧٧).

الشرعية. وقيل: كل كلمة وعظتك أو دعتك إلى مكرمة أو نهتك عن قبيح فهي حكمة[1].

وجزم الخازن في موضع آل عمران الذي أورده الشافعي بأن المراد بقوله: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [البقرة: ١٢٩] يعني القرآن والسنّة التي سنها لهم على لسان نبيه ﷺ[2].

إنني ألمس عدم توفيق من الباحث في هذا الذي يغمز به الإمام الشافعي.

وأقول أخيرا: إذا كان المعنى الذي أورده الشافعي -كما أورده على القصد الذي عرضه الباحث- هو مراد الله، فلماذا ينسب للشافعي إرادة غلق باب «ما» أو فتحه؟ وإذا كان الباحث يريد أن يوضح أن المعنى الذي أورده الشافعي ليس مراد الله من كلمة الحكمة في المواضع التي أوردها الشافعي، وقع الباحث في بئر سحيق؛ حيث يتهم كبار أئمة الإسلام في هذه العصور المتقدمة بتفسير النصوص وفقا لأهوائهم. ليكن الخطاب غير هذا، وليكن التحليل منبثقا من ثوابت صحيحة.

لسنا بذلك نعطي رجل العلم قداسة أعلى، ولكن الممارسة العلمية ومعرفة سيرة الأئمة تعطينا ثقة بهؤلاء الأعلام النبلاء في الجملة، ولسنا ندعي لأحد عصمة، ولم يدعها أحد منهم لنفسه، لكن نأبى أشد الإباء أن يزعم أحد أن العصور توالت على تدوين علم أصول الفقه لأغراض سياسية وأهواء دون أن يلفظ أحد منهم بالتصريح بذلك، ومضى اللاحق على إثر السابق وكتم هذا المراد وصار مضمرا خلف العبارات والكلمات إلى أن عثر عليه «الصغير»، هذا في غاية البعد.

وهذا الاتهام واضح من كلامه، ومهما أوتي «الصغير» من تطويع العبارات والألفاظ والإكثار من القيل والقال والتحليل وإيراد الشواهد، فهي لا ترقى إلى إصدار مثل هذه الأحكام الجريئة جدًّا.

أما مرحلة ما بعد الشافعي فيجعلها «عبد المجيد» سائرة في نفس السياق الذي رسمه منذ البداية؛ ليحصل على نتيجة مفادها صلة علم الأصول بالممارسة السياسية في كل عصر، مع التكلف الواضح في عرض المعاني ومحاولة تحليلها وتوظيفها لنتيجة مسبقة كما هو معهود من هذه الدراسة وقبلها دراسات المستشرقين.

ويرى أنها فترة المنافسة والتراجع، وتبتدئ -بحسب رؤيته- بمحاولة احتواء السلطان للعالم، وأنها سادها التوتر في مرحلتها الأولى، فقد رفض «سعيد بن المسيب» مصاهرة الخليفة «عبد الملك بن مروان»[3]، ورفض غير واحد من الفقهاء هذا التقرب، رغم مضايقة السلطان للعلماء مثل: استحداثه لبعض المناصب التي تحد من سلطة العالم. بل ومن الفقهاء وخاصة فقهاء المعتزلة من صرح بضرورة إقامة السلطة على البيعة والاختيار، والأدهى من هذا أن الأصم رأى عدم الحاجة للسلطان لأجل تحويلها عنه إلى السلطة الجماعية.

ويرى أن اتجاه الرفض والاستقلال لم ينجح. فقد تكررت محاولات الاحتضان والاستيعاب والإخضاع، وانتهى الأمر بالفقهاء إلى التراجع عن مواقفهم ومن ثم التراجع عن حكم النص إلى حكمة النص، ومن ثم سهل على السلطان التدخل في تأويل النصوص الشرعية وما تحتاجه السياسة الشرعية -حسب رؤيته-. وقد برر الفقهاء ذلك بضرورة التحالف مع السلطان في مواجهة العدو الخارجي من جهة، واتقاء للفتنة[4] من جهة أخرى، أي: أن الخوف من الفتنة جعل الفقيه السني الأصولي يخرج عن المنطق الأصولي، ومن هنا سيكثر الفقهاء من القواعد الأصولية التبريرية المنسجمة مع ظروف الاستبداد؛ وذلك مثل القواعد التي ذكروها في رفع الحرج[5]، والمصلحة[6] ونسخ الشرائع[7] والضرورات تبيح المحظورات[8] وقاعدة أخف الضررين[9] وجواز الإقدام على المحرمات الشرعية. اتقاء لما

(١) لباب التأويل في معاني التنزيل (تفسير الخازن) لأبي الحسن علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي ١/ ١٠٠- ١٠١.
(٢) لباب التأويل في معاني التنزيل (تفسير الخازن) ١/ ٤٨٨.
(٣) الفكر الأصولي، ص٢٢٠-٢٢١.
(٤) الفكر الأصولي، ص٢٩٣، ٣٤٣.
(٥) الفكر الأصولي، ص٢٥٥.
(٦) الفكر الأصولي، ص٢٥٦.
(٧) الفكر الأصولي، ص٢٥٧.
(٨) الفكر الأصولي، ص٢٥٩، ٢٦٤- ٢٦٥.
(٩) الفكر الأصولي، ص٢٥٩، ٢٨٧- ٢٨٨.

هـو أكثر[١] والأخـذ بالممكن في مقابل تعـذر الواجب «الخروج عـلى الإمـام»[٢]، والأخذ بالمفضول في مقابـل الفاضل[٣]، ودرء المفاسد[٤]، ومراعاة الضرورة[٥].

وهذا التسـاهل في القواعد -حسب رأيه- واستغلالها من طرف رجل السـلطة، قلصت من دور العالم وأفـرزت ولاء مزيفًا، بل خلقـت ازدواجية في الفكر، فالقاضي عبـد الجبار[٦]، العائش في كنف «البويهيين» والصاحب بن عباد[٧] وزيرهم، يقول بضرورة الخـروج عـلى الإمام الجائـر، ويدعـي أن الإمـارة البويهية قائمة على الاسـتبداد ونظـام الوراثـة[٨]. هذه بعض خصائـص العالم إبان ظروف الانحطاط، أما السـلطة ففشـا فيهـا اللهو والمجون والاستبداد والتحالف مع الأعداء.

وبصفـة عامـة فشـت الثقافـة الفرعيـة القائمـة عـلى الاكتفـاء بالعبـادات والأحـوال الشـخصية والمواريـث، قتـلا للحيـاة الاجتماعية والسياسية، وإحياء للفردية[٩].

وإلى هنـا يتضح لنا ما يريد عبد المجيد أن يفهمنا أنه اكتشـفه ولم يلتفت إليه غيره، على أنه مسبوق برؤى استشراقية في هذا الصدد لكنـه كان أكثـر فجاجـة في وصـف القواعـد الأصوليـة وهدم علمائنا الأفاضل، فالقواعد وضع بشري قد ألبسـه ثوب الشرع، وهـي خاضعة لأهواء العلـماء وصولا لغرض سـياسي رغبة أو رهبـة واتقاء لفتنة، وبذلك تسـقط مصداقية هـؤلاء الأئمة، بل «الصغـير» لم يهدم ما مضى بل هـو يهدم ما هو آت، فالقادم ليس بأكثـر مصداقية ممن مـضى، فكلهم على حسـب رؤيته أصحاب أغراض، وتحمل قواعدهم مضمرات سياسية لم يفصحوا عنها، ولم يلتفت إليها أحد إلا «الصغير».

على أنني فندت مثل هذا الهراء في الرد على أمثاله من المستشرقين، وما مضى يكفي في الرد عليه من ذكري أن هذه القواعد لها أدلتها الشرعيـة التي ابتنيت عليها من القرآن والسـنة وإجماع السـلف ودلالـة العقـل قبـل التدويـن لهـذا العلم، وقـد كانـت مراعاة ومطبقة.

أما هؤلاء الأئمة الأعلام فالطعن فيهم بهذا الشـكل قبيح جدا، فسـيرتهم وتراجمهم في كتب سـير الأعلام والطبقـات تغني عن الرد على مثل هذا الجهل المركب بهم وبأقدارهم، وما مثله معهم إلا:

كناطـح صخـرة يومـا ليوهنهـا
فلـم يضرهـا وأوهـى قرنـه الوعـل

المبحث الثاني
الباعث على نشأة علم الأصول عند وجيه كوثراني

التعريف بوجيه كوثراني:

وجيـه كوثراني: باحث في التاريخ والأدب والسياسـة بالإضافة إلى كونه أسـتاذًا جامعيًّـا، ولد في بلدة أنصـار إحدى قرى جبل عامـل في جنـوب لبنـان وذلـك في العـام ١٩٤١م. حائـز عـلى دكتـوراه في التاريـخ مـن جامعة السـوربون في باريـس في العام ١٩٧٤م. حائز على دكتوراه دولة في الآداب من جامعة القديس يوسف، بيروت في العام ١٩٨٥م. أستاذ التاريخ في كلية الآداب في الجامعة اللبنانية ورئيس تحرير مجلة «منبر الحوار» من مؤلفاته: السـلطة والمجتمـع والعمـل السـياسي، والفقيـه والسـلطان، والذاكـرة والتاريخ في القـرن العشرين، والتأريخ ومدارسـه في

(١) الفكر الأصولي، ص٢٧٥-٢٧٦، ٢٦٥.
(٢) الفكر الأصولي، ص٢٦٨.
(٣) الفكر الأصولي، ص٢٦٨-٢٦٩.
(٤) الفكر الأصولي، ص٢٥٥.
(٥) الفكر الأصولي، ص٢٥٨- ٢٥٩.
(٦) عبـد الجبـار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل القاضي أبو الحسـن الهمداني قاضي الري وأعمالها، وكان شافعي المذهب وهو مع ذلك شيخ الاعتزال، وله المصنفات الكثـيرة في طريقتهـم وفي أصـول الفقه، قـال ابن كثـير في طبقاته: ومن أَجَـلِّ مصنفاته وأعظمهـا كتاب دلائل النبوة في مجلديـن، أبان فيه عن علم وبصيرة جيدة، مات في ذي القعدة سنة خمس عشرة وأربعمائة (طبقات ابن قاضي شهبة ١/ ١٨٣).
(٧) قـال أبـو القاسـم ابن عسـاكر: حكى لي من أثق بـه أن الصاحب بن عبـاد كان إذا انتهـى إلى ذكر ابن الباقلاني وابن فورك والإسـفراييني وكانوا متعاصرين من أصحاب الحسـن الأشـعري، قال لأصحابه: ابن الباقلاني بحر مغـرق، وابن فورك صل مطرق، والإسفراييني نار تحرق (طبقات ابن قاضي شهبة ١/ ١٧٠، ١٧١).
(٨) الفكر الأصولي، ص٢٩٢.
(٩) الفكر الأصولي، ص٣٢٧.

الغرب وعند العرب[١].

عرض نظرة وجيه كوثراني لنشأة علم الأصول:

يتفق وجيه كوثراني مع عبد المجيد في استعمال المنهج التاريخي الحديث في النظر والتحليل، ويختلف عنه في النتائج، فيرى أهمية التفكير التاريخي النقدي في علم أصول الفقه، وأن من المعوقات لتنشيطه المنهج الإخباري[٢] وسيادة الاتجاه العقلي فيه، وتبرز أهمية ذلك في الدور الذي يقوم به الاجتهاد كمنهج وكتأثير في الواقع؛ ذلك أن الاجتهاد الذي يقوم بالدرجة الأولى على الاهتمام بالواقع ومعاينته ومعاناته، وعلى إعطاء العقل الدور الأساسي في عملية الاستنباط والاستقراء لمجاراة التطور التاريخي، وحل ما ينتجه هذا التطور من مشكلات وإشكالات، كان يمكن أن يحرر الكتابة التاريخية العربية من نقل النصوص على علاتها -اعتمادًا على علم الرجال وحده- وأن يدفع باعتماد منهج يتم «الذهاب فيه من الواقع إلى النص، فينشأ علم التاريخ -كما يقول «حسن حنفي» أيضًا- كعلم استقرائي، ولا يستنبط من نصوص مكتوبة تخضع لتأويل اللغة واختلاف التفسيرات. ويكون فيه فهم الحاضر مقدّمة لاكتشاف الماضي، وتعطى فيه الأولوية المطلقة للإبداع على التقليد، وللجديد على القديم[٣].

ويدعي كوثراني «أن انسداد باب الاجتهاد بفعل التضييق والتنكيل والتعذيب ثم التكفير وإحلال القتل، كان من شأنه أن يؤدي إلى سيادة الفكر «الرسمي» الأحادي[٤]. وانتشار «الوازع العصباني والسلطاني» على حد تعبير ابن خلدون، فيتحول التاريخ إلى ركام من روايات وأحاديث وتراجم وسير ورموز تهرب من أن تلتزم بالشهادة أمام الله والتاريخ، وتحيل الواقع إلى جبرية وقدر واستسلام، وتفهم «الإجماع» على أنه إجماع أهل الدولة، كما تفهم العلاقة بأولي الأمر على أنها طاعة عمياء لذوي السلطان أو النفوذ أو ذوي المناصب والألقاب.

ذاك هو الاتجاه الذي اخترق بعض مناهج العلوم الإسلامية واستمر اختراقه حتى يومنا هذا في الأيديولوجيات الرسمية للدول أو الأحزاب، ولا فرق هنا بين أن تكون الدولة سلطانية قديمة أو قومية حديثة أو إسلامية الصبغة. فالسياسة الحصرية والاستبدادية -إذا ما وقعت فيها أي دولة- تكون هي المسؤولة عن حصر التاريخ في وعي أهل الدولة وحجبه عن وعي الأمة في الجماعة، وبالتالي هي المسؤولة عن مسخ التاريخ وتقديمه على أنه حالة منقوصة أو مشوهة ومعيقة للوعي والمنهج التاريخيين.

يقول: والأمر نفسه نلحظه في علمي التفسير والحديث اللذين أوصلا المسلمين كما رأينا إلى تأسيس «علم الرجال» وشروط الجرح والتعديل، حتى امتد هذا المنهج فطبق على الأخبار والواقعات، ولكن دون الاهتمام بالمطابقة مع الواقع وما يطرحه هذا الأخير على النص من مشكلات وتحدّيات، وهذا الاهتمام الذي يمليه الوعي التاريخي بتطور الزمن وحركيته الدائمة والمتجددة.

ذلك هو المشكل الذي وعته تفاسير للقرآن متأخرة بدءًا من تفسير محمد عبده في المنار[٥]، إلى أطروحات محمد باقر الصدر في مشروعه الطموح الذي لم ينجز «التفسير الموضوعي للقرآن»، مرورًا بكل المحاولات التفسيرية والقراءات التي يقدّمها علماء ومفكرون إسلاميون انطلاقًا من رصد الواقع ومعاينته والدعوة إلى إرساء منهج تاريخي يواكب حركة التاريخ»[٦].

ويصرح «كوثراني» بتفسير نشأة علم أصول الفقه بناء على المنهج

(١) انظر كتاب: قضاء النبطية في قرن (١٩٠٠- ٢٠٠٠) لعلي حسين مزرعاني ص٢٣٨- الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.

(٢) المدرسة الإخبارية والمدرسة الأصولية في المذهب الشيعي منهجان في البحث العلمي واستنباط الأحكام الشرعية، وهناك خلاف بينهما، فالأولى تؤمن بأن كل الأخبار الواردة إلينا أخبار صحيحة لا تحتاج إلى النقاش ولا إلى البحث والتمحيص في علم الرجال لمعرفة الثقة من غيره، كما أنها لا تؤمن بالعقل كأساس في استنباط أو إدراك الأحكام الشرعية بخلاف الثانية «الأصولية» فإنها لا تقول بصحة كل الأخبار، فإن فيها الصحيح وفيها الضعيف، فيها المعتبر وغير المعتبر، فيها الحجة وغير الحجة وبأيها شئت فعبر، كما أنها تعتقد بالعقل وقدرته في إدراك واستنباط الحكم الشرعي. وقد حدثت فتنة في القرون الماضية بسبب انقسام الناس وتعصبهم لهذين الاتجاهين. (مقال: المنهج الإخباري في الفكر الأصولي عباس الموسى ٣/ ١/ ٢٠١١م)
http://www.labbake.com/index.php?show=news&action=article&id=2401

(٣) نقله وجيه كوثراني من مقالة: حسن حنفي: «لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟». الفكر العربي، العدد ٢٧، ١٩٨٢م، ص٩٧- ١٢٥.

(٤) السابق، ص١٠٣.

(٥) السابق، ص١٠٤.

(٦) السابق، ص١١٣.

التاريخي ويدخل في عناصر البحث إشكالية السلطة والمعرفة مثل «الصغير» فيقول:

«ويمكن ونحن في صدد البحث عن منهج تاريخي في علومنا الإسلامية أن نتوقف عند التيار العقلي في علم أصول الفقه، وهو تيار قديم كان ينمو ويضعف، ويقف تبعًا لطبيعة العلاقة القائمة بين أطراف ثلاثة: السلطان والمجتمع والمعرفة. وقد تجدد هذا التيار في سياق اليقظة الإسلامية في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين في محاولات إنتاج نوع من فقه سياسي، وأبرز مَن مثّل هذا الموقف عند علماء السنة هو: رشيد رضا. وعند الإمامية: السيد محمد الطباطبائي، محمد حسين النائيني، عبد الرسول الكاشاني».

ويرى «كوثراني» أن علم أصول الفقه نشأ لضرورة تاريخية (هي البعد الزمني عن عصر التشريع).

وعلم أصول الفقه هو العلم بمجموعة العناصر المشتركة والقواعد العامة لعملية استنباط الحكم الشرعي[1].

فهو يبين المنهج الذي ينبغي اتباعه في استنباط الحكم وفقًا للنظريات العامة وصولًا إلى مجال التطبيق في الفقه. فهو كالمنطق بالنسبة للتفكير الفلسفي.

ولقد نشأ هذا العلم تاريخيًّا كعلم ضروري لممارسة الاجتهاد بالرأي واستخدام العقل في استنباط الأحكام في مواجهة الفقهاء الذين أنكروا على الإدراك العقلي أن يكون وسيلة بيانية موصلة إلى المعرفة.

ويقول: وإذا أدركنا أن الذي ساد على مستوى «التاريخ الرسمي» هو سلطان التقليد للمذاهب الفقهية المنجزة في مرحلة تاريخية معينة، أدركنا الأثر السلبي لهذا التقليد على التفكير العلمي عامة والمنهج التاريخي خاصة[2].

ويستشهد على كلامه بوصف محمد باقر الصدر هذا الواقع بقوله: «إن التفكير الأصولي كان قد بدأ ينضب في القرنين الخامس والسادس الهجريين، ويستنفد قدرته على التجديد ويتجه إلى التقليد والاجترار حتى أدّى ذلك إلى سد باب الاجتهاد رسميًّا»[3].

وقد ألمح الإمام الغزالي في عصره إلى بداية هذا الواقع من خلال حديثه عن شروط المناظرة التي هي شروط التمكن من قواعد علم الأصول التي تسمح بالاجتهاد فقال: «... أن يكون المناظر مجتهدًا يفتي برأيه لا بمذهب الشافعي وأبي حنيفة وغيرهما، حتى إذا ظهر له الحق من مذهب أبي حنيفة ترك ما يوافق رأي الشافعي وأفتى بما ظهر له، فأما من لم يبلغ رتبة الاجتهاد -وهو حكم كل أهل العصر- فأي فائدة له في المناظرة»[4].

من هنا تصبح مهمة تجديد علم الأصول في وقتنا الحاضر مهمة أساسية وملحة لتخليص المعرفة التاريخية من قيود التقليد الإخباري وإدخالها في منهج النقد التاريخي الذي لا يقف عند حدود الجرح والتعديل. بل يستخدم شتى معطيات العلوم التي أنتجتها تجارب الفكر البشري حتى يومنا هذا. فكما استلهم علم الأصول من التطبيق الفقهي وعلم الكلام والفلسفة والظرف الموضوعي وعامل الزمن؛ ليعطي عنصر إبداعه الذاتي وعناصر إبداعه في المجالات الأخرى، يرى محمد باقر الصدر أن المجالات التي أبدع فيها علم الأصول هي: مجال نظرية المعرفة ومجال فلسفة اللغة «عملية التحليل اللغوي، ونظرية الأنماط المنطقية، ومجال مشكلة الكلمات ودلالاتها...»[5].

والمنهج التاريخي يمكن أن يفيد كثيرًا من هذا الإبداع الأصولي القديم في محطّات تطوره التاريخي، ومن إمكانات تجدده في ضوء ما يمكن أن تفيده مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة.

ويؤيد «كوثراني» رؤية محمد باقر الصدر أن المسلمين قد أضاعوا هذا المفهوم القرآني للتاريخ الذي يعتمد على النظر والتفكر والتمحيص واستبيان العوامل الوضعية المحددة والمسببة، ولم تقم في رأيه محاولات لدراسة التاريخ وكشف سننه وقوانينه إلا

(١) هذا تعريف علم أصول الفقه عند كثير من الشيعة، والعناصر المشتركة في اصطلاح الشيعة تعني الأدلة الإجمالية أو الكلية في كتب الأصول المتداولة عند أهل السنة.

(٢) من بحث: المعيق والمساعد في نمو المنهج التاريخي في علوم الحضارة د/ وجيه كوثراني ص٢٠.
http://209.61.210.137/uofislam/behoth/behoth_motf/311/fehrs1.htm

(٣) المعالم الجديدة للأصول محمد باقر الصدر ص٦٨.

(٤) المرجع السابق، ص٦٨.

(٥) المرجع نفسه، ص٩٧، ٩٨.

بعد ثمانية قرون، «وكان ذلك على يد ابن خلدون»، ثم بعد أربعة قرون، «اتجه الفكر الأوربي -وفقًا لقول الصدر- لكي يجسد هذا المفهوم الذي ضيّعه المسلمون، ولم يستطيعوا أن يتوغلوا إلى أعماقه»[1].

نخلص من هذا الإسهام الذي حاولنا فيه التماس العناصر المساعدة لنمو المنهج التاريخي في علوم الحضارة الإسلامية كما تعيّن العناصر المعيقة لهذا المنهج إلى تأكيد مبدأين أساسيين في منهج النظر:

المبدأ الأول: التكامل في استيعاب حقول معارف العلوم الإسلامية. وهذا يستتبع الانفتاح الفكري الكمي فحسب على كل المذاهب والاجتهادات والفلسفات الإسلامية القديمة، بل الاستيعاب الشمولي للحالة المعرفية السابقة، وتجاوزًا لها باتجاه توليد حالة معرفية جديدة.

إننا نواجه في الثقافة الإسلامية نموذج الفقيه على اختلاف اجتهاداته، ونموذج الفيلسوف على اختلاف نظراته، ونموذج الصوفي على اختلاف تعبيرات حدسه، ونموذج العالم الإخباري على اختلاف طرائقه، وإنه لمن الخلف أن تحصر ثقافة الإسلام في نموذج واحد من هؤلاء، فكيف يصار إلى حصرها في تقليد اتجاه فقهي واحد كما نلاحظ لدى فرق وأحزاب سياسية معاصرة اليوم؟

إن التجاوز للحالة المعرفية السابقة يتطلب بالدرجة الأولى التكامل بين حقول هذه المعارف ومناهجها في نظرة تاريخية من موقع الحاضر، والحاضر يواجهنا بتحدّيات جديدة، حاجات جديدة، وأسئلة جديدة.

المبدأ الثاني: التواصل مع علوم الحضارات العالمية وفقًا لضرورة البحث عن الحكمة التي يمليها إيمان المؤمن بمصلحة الأمة وحاجاتها، ويؤكد على أهمية الرجوع إلى المنهج التاريخي الغربي متخذا منهج ابن خلدون معبرا لما يريد، ولو تأملنا رأي ابن خلدون في نشأة علم أصول الفقه لما وجدنا أثرًا لاستنتاجات «كوثراني» أو «عبد المجيد الصغير» وقبلهما «شاخت» و«كولسون»، فكيف يستدل بمنهج ليصل إلى نتيجة لا يقول بها صاحب هذا المنهج؟

قال «كوثراني»: وكل هذا يردنا إلى تغليب المنهج التاريخي النقدي في النظر إلى الحضارات الإنسانية. فكما أن ثمة معيقات وعناصر مساعدة حيال نمو المنهج التاريخي في الحضارة الإسلامية، ثمة أيضًا معيقات وعناصر مساعدة في مناهج علوم الحضارة الغربية.

وقال: إن المنهج التاريخي الذي «ضيعه المسلمون» على حد قول الفقيه المعاصر «الصدر» وجد بعد الوحي القرآني في حالتين: الحالة الخلدونية والحالة الوضعية الأوربية. فهل من طريق لإيجاد «الضائع» غير طريق التواصل والتكامل بعيدًا عن أسلوب الحصر التجزيئي والتقليد والاستلاب والعبادة الوثنية أو الشخصية[2]؟

الرد والتفنيد لرؤية الكوثراني:

ما تم عرضه من كلام الكوثراني يلخص في نقاط:

الأولى: أن كوثراني دندن حول فكرة المنهج التاريخي كما هو شأن تلاميذ المستشرقين، فإنهم هم المروجون لهذا المنهج بشكله الغربي، ولا بد من عرض لهذا المنهج وبيان آثاره العلمية، وأنه محل انتقاد العلماء حتى الذين مارسوه، وأن نتائجه ليست حتمية، بل ولا محل قبول في كثير من الأوساط العلمية في شأن التأريخ للعلوم.

وفي الرد على عبد المجيد رد على هذه الافتراءات والتخرصات، فكلامه ترديد لما قاله «كولسون» و«عبد المجيد الصغير»، و«حسن حنفي»، فهو قول واحد يرددونه جميعا، وكل واحد يعرضه على أنه من بنيات أفكاره، وهو فيه تابع وناقل لا غير.

وأما دعواه أن نشأة علم الأصول إنما كانت لمواجهة الفقهاء الذين أنكروا على العقل أن يكون وسيلة بيانية موصلة إلى المعرفة فليس مسلَّما؛ فإنه عارٍ عن الدليل، إذ لم يورد ولو مثالا واحدًا

(١) المرجع نفسه، ص٥٩.

(٢) من بحث: المعيق والمساعد في نمو المنهج التاريخي في علوم الحضارة د/ وجيه كوثراني ص٢٠.
http://209.61.210.137/uofislam/behoth/behoth_motf/311/fehrs1.htm

على دعوى منع ممارسة الاجتهاد بالرأي واستخدام العقل في استنباط الأحكام، فنشأة أصول الفقه عمليًّا مواكبة تمامًا لنشأة الفقه، فلا فقه بلا أصول، ولا أصول بدون فقه فهما متلازمان.

وأما زعمه أن الإجماع قد يكون إجماع أهل الدولة فهو ينطوي على إنكار حجية الإجماع، واتهام للمجتهدين أنهم يحدثون إجماعا، ويرد عليه ما ذكره أهل الأصول في حجية الإجماع وقد ذكرت طرفا من ذلك في بحث «المزالق العلمية» وأشير هنا إلى استدلال لطيف بديع من الإمام الجويني على حجية الإجماع وأنه ليس دليلا مستقلا وأن الحجة في مستند الإجماع ولم يضعها أحد لا من العلماء ولا من الأمراء ولا يستطيعون، قال الإمام الجويني: «مدار الكلام في إثبات الإجماع على العرف واطراده، وبيان استحالة جريانه حائدا عن مألوفه ومعتاده، فكل ما يتعلق بالدول، والأديان والملل، فالعرف مستمر على اتباع شوف ومطمح يجمع شتات الآراء، ويؤلف افتراق الأهواء؛ ولهذا السبب انتظم أمر الدين والدنيا، ولو استرسل الناس على مذاهبهم المتباينة في الإرادات والمنى، وتفرقوا أيدي سبأ، لاستحال الكون والبقاء، ولهلك في النزاع والدفاع الجماهير والدهماء، وإذا أراد الله بقوم سوءا تركهم سدى، يتخبطون بلا وزر، فإذ ذاك يتهافتون على ورطات الغرر، ويتهاوون في مهاوي الخطر».

– «فإن قيل: فالحجة إذا مستند الإجماع مقدرا، وليس الإجماع في نفسه دليلا؛ إذ لا يتصور من المجمعين الاستقلال بإنشاء حكم من تلقاء أنفسهم، وإنما يعتقد فيهم العثور على أمر جمعهم على الإجماع، فهو المعتمد والإجماع مشعر به، وليس قول المجمعين بأعلى منصبا من قول المصطفى».

الثانية: أن الاجتهاد مؤداه في نظره يتركز في إعطاء العقل الدور الأساسي في عملية الاستنباط والاستقراء لمجاراة التطور التاريخي وحل ما ينتجه هذا التطور من مشكلات وإشكالات، وعاب نقل النصوص على علاتها، بل كان ينبغي اعتماد منهج يتم الذهاب فيه من الواقع إلى النص، وفاقا لما يقول «حسن حنفي»، وألا تستنبط الأحكام من نصوص مكتوبة تخضع لتأويل اللغة واختلاف التفسيرات. ودعا إلى إعطاء الأولوية المطلقة للإبداع على التقليد، وللجديد على القديم.

وواضح من هذا الكلام الدعوة إلى إطلاق العنان للعقل أن ينطلق دون قيد ويسميه اجتهادا، فإن الاجتهاد لا بد له من منطلقات ينطلق منها كما هو أولى بدهيات نظرية المعرفة من أن الاجتهاد لا بد من اعتماده على ثوابت ومعطيات حتى يتوصل بها إلى تحصيل المجهولات.

وفي ذلك: توظف المعلومات توظيفا مقننا منضبطا له شروطه التي إذا روعيت توصلنا إلى نتائج صحيحة، ومتى اختلت وصلنا لا محالة إلى نتائج خاطئة على قدر الاختلال الحاصل في المقدمات أو بعضها. ولا بد في الاجتهاد أن نرد المجهولات إلى المعلومات لنثبتها بها عن طريق العلاقات، وأن نرد غير الثابت إلى الثابت، والمظنون إلى المقطوع، والمختلف فيه إلى المتفق عليه، والنظري إلى الضروري، والمتشابه إلى المحكم، والجزئيات إلى الكليات كما في الاستقراء، والكليات إلى الجزئيات في التمثيل، وننتقل من الملزومات إلى اللوازم والعكس، وننتقل من المؤثر إلى الأثر والعكس، وأن نرد الغيب إلى الشهادة، ونرد المعاني إلى نظائرها من المحسوسات. والقول بغير ذلك هوس لا يقبله أحد ويتساوى قائل هذا مع أجهل الجهلاء، إذ قد فتح الباب للعقل بإطلاق ودون ضوابط، وهذا يحدث فوضى في النظر لا مثيل لها.

وفي كلامه هدم لمعايير الدلالات بدعوى أن تفسير النصوص بها يخضع النصوص لتأويل اللغة واختلاف التفسيرات، ناسيا أو جاهلا أن التأويل له ضوابطه وقواعده وشروطه التي تحكمه وليس فوضى كما توهم.

وأن إطلاق العِنان للعقل فرارا مما توهم لا يوصل إلى وفاق، فإن العقول متفاوتة والأنظار تتعدد ولا أدل على ذلك من الواقع، فإن الفارين من النصوص فارون إلى خلاف لا نهاية له، واعرض قضية من القضايا المبحوث عن حكمها على عقول هؤلاء فلن تجد اتفاقا على شيء أصلا، فالدوران في فلك النص ولو مع الاختلاف خير من الدوران في فلك الأهواء، ولن يحدث معه وفاق قط.

ولم يجعل القرآن في مقابل الشريعة العقل، فليس ثم اختلاف بينهما في الواقع، وإنما جعل مقابلها الهوى، قال تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الجاثية: ١٨].

﴿ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ﴾ [المائدة: ٤٨]. وقال: ﴿ فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكَ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَآءَهُمْ ۚ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ ﴾ [القصص: ٥٠]، وقال: ﴿ فَلِذَٰلِكَ فَٱدْعُ ۖ وَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ ﴾ [الشورى: ١٥]. فإما الشريعة وإما الهوى ولا ثالث بينهما، لأن القسمة كما ترى ثنائية.

ثالثا: دعواه انسداد باب الاجتهاد بفعل التضييق والتنكيل والتعذيب والتكفير وإحلال القتل، كان من شأنه أن يؤدي إلى سيادة الفكر "الرسمي" الأحادي، وتفهم "الإجماع" على أنه إجماع أهل الدولة، كما تفهم العلاقة بأولي الأمر على أنها طاعة عمياء لذوي السلطان أو النفوذ أو ذوي المناصب والألقاب.

قال كوثراني: إن هذا العلم نشأ تاريخيًّا كعلم ضروري لممارسة الاجتهاد بالرأي واستخدام العقل في استنباط الأحكام في مواجهة الفقهاء الذين أنكروا على الإدراك العقلي أن يكون وسيلة بيانية موصلة إلى المعرفة.

وأقول: إن كوثراني يريد أن يفهمنا أن ثم اتجاها يستبعد دور العقل في البيان الشرعي للأحكام، وجاء علم الأصول ليواجهه وينشئ اتجاهًا آخر يفتح الباب على مصراعيه للعقل في استنباط الأحكام.

فمهمة علم الأصول عنده أنه جاء ليعطي للعقل دوره المسلوب، وهذا ضرب من التخمين وافتراض معارك وهمية بين علماء الإسلام، فإن الاجتهاد مارسه العلماء قبل تدوين علم أصول الفقه، وأحكامه مقررة قبل هذا، وإذا كان من المقرر عند جمهور أهل العلم أن الإمام الشافعي هو أول من دون علم أصول الفقه فإن ما ادعاه كوثراني يتلاشى، وهو دليل على أنه لا يعرف أصول الإمام الشافعي، فإنه لا يقر الاستحسان، وشروطه في المصالح المرسلة شديدة، ونسب إليه عدم القول بها، ولا يعمل بسد الذرائع، بل مذهبه يكاد يتلاقى مع مذهب الإخباريين الذي ينكره كوثراني أشد الإنكار.

ثم إن كلامه معارض تمامًا لوجهة نظر كولسون وعبد المجيد، والجميع يقول بالتخمين متدثرا بما سموه بالمنهج العلمي.

وفي دعواه التي وافق فيها محمد باقر الصدر أن التفكير الأصولي بدأ ينضب في القرنين الخامس والسادس الهجريين، ويستنفد قدرته على التجديد ويتجه إلى التقليد والاجترار حتى أدّى ذلك إلى سد باب الاجتهاد رسميًّا[1]، ما يشير إلى أنه يفهم أن الاجتهاد لا يستمر إلا إذا تغيرت القواعد بين حين وآخر، وأن ثبات القواعد سبب في إيقاف الاجتهاد وانسداد بابه.

وهذا ينطوي على عدم فهم للعملية الاجتهادية، ودور القواعد الأصولية فيها، وفيه خلط كبير بين أنواع الاجتهاد، وأن منه ما يستمر فلا ينقطع ما دام في الكون مكلف، وهذا مع ثبات القواعد وعدم تبدلها وهو المسمى بالاجتهاد بتحقيق المناط بنوعيه العام والخاص، وقد سبق بيان معناه وأقسامه وأمثلته بما يكفي.

وكلام الإمام الغزالي الذي ساقه في شأن المناظرة وشروطها صحيح لكن لا يدل على الدعوى التي يدعيها الكاتب.

وقد دعا إلى تجديد علم الأصول في وقتنا الحاضر، ولا ممانعة في التجديد بمعناه الصحيح وبالسبل الصحيحة فيما يقبل التجديد من علم الأصول، لكنه لا يريد ذلك وإنما يريد الانعتاق من القواعد والضوابط إلى الفوضى والتفلت من كل شيء والتمرد على النصوص وكل عتيق، وهذا تبديد لا تجديد، واستلهام علم الأصول من التطبيق الفقهي وعلم الكلام والفلسفة إنما هو تلمس للقواعد الثابتة واكتشاف لها لا إنشاء لها، فكم من قاعدة بنيت على أصل كلامي أو قاعدة فقهية، أو قاعدة أصولية أعلى منها، وعمل الأصولي إظهار لا تأسيس.

أما ما قاله عن الظرف الموضوعي وعامل الزمن، فلا دخل لها في نشأة القواعد، وإنما هي قضايا طرحت في ذلك الزمن، وكان لبعض الفرق والمذاهب رأي فيها، فانتصب الإمام الشافعي

(١) المعالم الجديدة للأصول محمد باقر الصدر ص ٦٨.

ليقيم الميزان فيها ويبين الصواب، وقد قلت: ما من قضية أو مسألة من مسائل الرسالة للإمام الشافعي إلا وهي تعالج قضية من قضايا الاستنباط التي تحتاج إلى بيان.

والمنهج التاريخي يمكن أن يفيد كثيرًا من هذا الإبداع الأصولي القديم في محطّات تطوره التاريخي، ومن إمكانات تجدده في ضوء ما يمكن أن تفيده مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة.

ويرى محمد باقر الصدر أن المسلمين قد أضاعوا هذا المفهوم القرآني للتاريخ الذي يعتمد على النظر والتفكر والتمحيص واستبيان العوامل الوضعية المحددة والمسببة، ولم تقم في رأيه محاولات لدراسة التاريخ وكشف سننه وقوانينه إلا بعد ثمانية قرون، «وكان ذلك على يد ابن خلدون»، ثم بعد أربعة قرون، «اتجه الفكر الأوربي –وفقًا لقول الصدر– لكي يجسد هذا المفهوم الذي ضيّعه المسلمون ولم يستطيعوا أن يتوغلوا إلى أعماقه»[1].

المبحث الثالث
أسس الرؤية الاستشراقية لنشأة علم أصول الفقه ومناقشتها

تمهيد:

تظهر الدراسات الخاصة بتاريخ إنتاج المعرفة أو ما يسمى علم تاريخ الأفكار في الإسلام، أن ثمة اتجاهين في الدراسات الحديثة المتعلقة بأصول الفقه:

الاتجاه الأول: دراسات انطلقت من وجهة نظر تاريخية، وافتتحها مستشرقون معروفون أمثال جوزيف شاخت وروبير برانشفيك[2]، وتابعها فيما بعد باحثون عرب كمحمد أركون[3].

انتهت هذه الدراسات إلى إثبات عقم أصول الفقه منذ لحظته التأسيسية على يد الشافعي، وإلى أنّ عمل الشاطبيّ لم يكن إلا محاولة لتخفيف الحدة الصارمة لهذا العلم.

فإن برانشفيك يرى أن المواقف العملية والتنظيرية للشافعي وما أثر عنه من حلول للمشاكل الواقعية تظل على مستوى التكييف الاجتماعي دون التي تنسب للمالكية وللأحناف مما يجعل من فكر الشافعي فكرًا تراجعيًّا وعائقًا أمام كل تكيف مطلوب وتقدم مرغوب فيه.

وهذه الرؤية تشير بأصابع الاتهام للإمام الشافعي في موقفه من الاستحسان ورعاية المصالح[4].

وأما محمد أركون، فإن فكرته وإن ظهرت على أنها منفصلة عن الرؤية الاستشراقية للفكر الإسلامي عامة وللفكر الأصولي خاصة، فإنها تعود وتنطلق من نفس تلك الرؤية الاستشراقية وتروج لها بعبارات جديدة.

ويدعو أركون تبعا «لشاخت» و«برانشفيك» إلى ضرورة دراسة علمي أصول الفقه وأصول الدين ومعرفتهما من وجهة نظر تاريخية لا تقليدية امتثالية كما هو سائد في كليات الشريعة وفي الأوساط الإسلامية دون استثناء.

ويقرر أن علم الأصول قد عرف نهايته وشهد عقمه منذ لحظته التأسيسية كما قال المستشرقان قبله، والمقصود النهائي أن خطوة الشافعي في الرسالة إيجابية لمواجهة الفوضى والاضطراب التشريعي في عصره والمتمثلة في مثل رسالة ابن المقفع، وعليه فإنه من الضروري أن يقوم بها المسلمون الآن بكيفية مغايرة تناسب ظروف العصر وخصوصية الحداثة.

ويقيّم عبد المجيد الصغير مشروع أركون النقدي بأنه مشروع لا يخرج عن الدعوة المتكررة لتفكيك وخلخلة وهدم كل الموروث الثقافي دون الوصول من ذلك إلى أي شيء جديد وملموس، ما

(١) المرجع نفسه ص ٥٩.

(٢) روبير برانشفيك Robert Brunschvig مستشرق مؤرخ باحث عن التصوف في أفريقية له: تاريخ أفريقية في العهد الحفصي من القرن ١٣ إلى نهاية القرن ١٥ والصادرة في سنتي ١٩٤٠، ١٩٤٧م. وقد انتقدته الباحثة التونسية حياة عمامو في بحث: (قراءات نقدية لآراء المستشرقين عن التصوّف بأفريقية) (روبير برانشفيك أنموذجا) مجلة مدارات المجلد ٧، السنة ٨، عدد ١٣-١٤ شتاء ٢٠٠١م. المساهمات العلمية.

(٣) الدكتور محمد أركون أستاذ جزائري من أصل بربري، وُلِد عام ١٩٢٨م، وتعلم العربية وآدابها على يد المستشرقين في جامعة الجزائر التي أسسها الفرنسيون أيام احتلالهم للجزائر، ثم تابع دراساته العالية في فرنسا؛ حيث حصل على الدكتوراه، ورسالته عن مسكويه: «الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري: مسكويه فيلسوفًا ومؤرخًا». وانتهى به الأمر إلى تعيينه أستاذًا لتاريخ الفكر الإسلامي في جامعة السوربون في العاصمة الفرنسية. (انظر: المهزلة الأركونية في المسألة القرآنية: القرآن مخيال جماعي أم وحي إلهي؟ د. إبراهيم عوض ص٩. دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع – الدوحة – ٢٠٠٥م).

(٤) الفكر الأصولي للصغير ص٢٦.

دامت القدرة على هدم كل شيء لا تنتهض بذاتها دليلا كافيا على البناء وامتلاك الحقيقة البديلة[1].

الاتجاه الثاني:

دراسات قامت على تغييب كامل للتاريخ، كدراسة «د. حسن حنفي»: «مناهج التفسير: دراسة في أصول الفقه» وقد صدر سنة ١٩٦٥م، حيث اعتبر أن دراسة الوسط المتعلق بتاريخية الحدث الأصولي تظل محدودة وقاصرة عن إدراك جوهره، مما جعل علم الأصول سجين رؤى تاريخية فاقدة لأي معنى أو مقصد، ورأى أنه ما كان لعلم الأصول أن ينشأ إلا على النحو الذي نشأ عليه حتى ولو اختلفت الظروف التاريخية المحيطة بزمن نشأته[2].

ومعنى هذا: أن علم أصول الفقه لم يتأثر بالظروف المحيطة به، وهذه النظرة أيضا فيها مغالاة في الفصل بين العلم وبين واقع الحياة، والنظرة الأولى فيها إسراف في التحليل وتحميل للألفاظ والمواقف فوق ما تحتمل بلا دليل مقنع.

ثم إن «د. حسن حنفي» مع ذلك أيضا يرى في علم أصول الفقه «العلم المنهجي الذي استطاع تحويل الوحي إلى منهج استنباطي استقرائي من حيث هو «علم التنزيل». وهو أفضل ما أخرجته الحضارة الإسلامية من حيث هو علم مستقل بلغة علمية عقلية، ويتضح فيه تكوين الإنسان الداخلي من حيث هو زمان ونية، والخارجي من حيث هو فعل وسلوك[3].

وهو يورد هذا التنويه في سياق مشروعه «تجديد التراث» لإعادة بناء العلوم التقليدية في الحضارة الإسلامية.

المنهج التاريخي ومؤيدوه:

علم التاريخ هو العلم الذي يقوم بدراسة أحداث الماضي البشري وآثاره دراسة علمية تقوم على البحث والتثبت والتحقق والملاحظة والمقارنة والتجربة والاستدلال والاستقراء؛ وذلك لفهم الوقائع التاريخية في إطار الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية التي أحاطت بها وشاركت في تكوينها.

وتقدر قيمة العمل التاريخي المكتوب بثقافة المؤرخ ودرجة إلمامه بمنهج البحث التاريخي القائم على نقد الأصول والمراجع التاريخية، وربط أحداث الماضي وعللها بالنتائج، ثم استخلاص الحقائق وتنظيمها وتفسيرها وعرضها بطريقة علمية وموضوعية[4].

وقد تطورت مناهج البحث التاريخي في الغرب الأوربي وتعددت، وببزوغ عصر النهضة في القرن الخامس عشر بدأ التوجه الرافض لتعاليم الكنيسة عن طريق الحركة الإصلاحية الدينية البروتستانتية التي قادها الراهب الألماني مارتن لوثر (١٤٨٣- ١٥٤٦)، ثم توج هذا التوجه بالاكتشافات العلمية القائمة على منهج البحث التجريبي الذي أسسه فرانسيس بيكون (١٥٦١- ١٦٢٦) على المنهج الاستقرائي، وأيضًا على قيم المعارف الرياضية الاستنباطية التي أسسها رينيه ديكارت (١٥٩٦- ١٦٥٠) وفق فرضيات احتمالية توصل إليها بإعمال العقل الإنساني بعيدًا عن مفاهيم العلماء اللاهوت.

ثم تصاعد الاهتمام المعرفي في القرنين السابع عشر والثامن عشر بدراسة آثار الماضي البشري والظواهر الاجتماعية الأخرى، وذلك وفقًا للأصول المعرفية التي أسست على ثوابت الاستقراء والاستنباط وعلى بعض النواميس الكونية والممارسات الاجتماعية التي ألبست ثوب قوانين علوم الطبيعة وأضحت بمثابة قواعد معرفية لتفسير السلوك الإنساني وتحليل آثار الماضي البشري. وقد عرف هذا العصر أيضًا بعصر «الحداثة»، وذلك العصر الذي أعقبته بعض الإنجازات المعرفية المرتبطة بمنهج البحث التاريخي، والتي بدأت تأخذ شكلًا مؤسسيًّا تبلورت معالمه في ظهور مدارس «ما بعد الحداثة» في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. ومن هذه المدارس:

المدرسة المثالية: وتقوم على أساس أن العقل الإنساني هو مصدر الوجود الحقيقي وأن المحسوسات هي مجرد انعكاس للوجود

(١) الفكر الأصولي للصغير ص٢٨.

(٢) المعرفة ضد السلطة «قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة» سامر رشواني.

(٣) التراث والتجديد د/ حسن حنفي. ص١٥٠- ١٥١ ط/ دار التنوير، بيروت.

(٤) علم التاريخ إشكالات المنهجية ومشروعات الأسلمة لإبراهيم أبو شوك- مجلة إسلامية المعرفة- العدد: ٢٤، بحوث ودراسات.

الحقيقي نفسه.

وترجع جذور هذه المدرسة إلى الفيلسوف اليوناني أفلاطون (٤٢٧- ٣٤٧ ق.م.) ثم تطورت هذه المفاهيم المثالية على يد الفيلسوف الألماني فريدريك هيغل (١٧٧٠- ١١٨٣م)، ومن خلال العرض المقتضب نجمل القول بأن هيغل يرى التاريخ البشري عبارة عن تجليات للفكر الإنساني صوب الكمال.

مدرسة المادية التاريخية:

وتقوم على أساس أن التاريخ البشري من وجهة نظر الماركسيين يرتبط ارتباطًا عضويًّا بالظروف المادية الاقتصادية التي تعتبر بمثابة المعيار الكمي والكيفي لقياس درجة الحضارة وتحديد نمط الحياة الاجتماعية والسياسة والفكرية. وأسلوب الإنتاج هو عمدتهم في ضبط القيم الاجتماعية التي تحكم التطور التاريخي الناتج عن صراع الطبقات الاجتماعية.

وقد رفض كارل ماركس (١٨١٨- ١٨٨٣م) وفردريك إنجلز (١٨٢٠- ١٨٩٥م) الفلسفة المثالية الهيجلية القائمة على القيم المثالية التي تنظر إلى الوجود الخارجي باعتباره ثمرة للإبداع الفكري، وحجتهما في ذلك أن نمط الحياة المادية هو الذي يتحكم في مسار الحياة الاجتماعية الذي يعتبرانه إفرازًا طبيعيًّا للوجود الاجتماعي الذي تحدده وسائل الإنتاج وجدلية الصراع بين هذه الوسائل وعلاقات الإنتاج والقوى المنتجة.

المدرسة الحضارية:

وتقوم على أساس أن نشوء الحضارات يتحقق عندما حدث تقدم ذاتي واستجابة المجتمع للتحدي في مجال العلوم والفنون والعقائد، ويقود هذا التقدم صفوة من الأفراد المبدعين الذين يتخذهم السواد الأعظم من الناس قدوة، يحاول أن يقلدها في سائر أفعاله ويتشبه بسلوكياتها لكي يبلغ شأوًا من المثالية التي يراها متجسدة في أولئك المبدعين، وأن السلوك الإبداعي يبدأ بمرحلة الاعتكاف الذي يحدث فيه الصفاء الذاتي للمعتكف، كما فعل سائر الأنبياء، ثم تأتي بعد ذلك مرحلة العودة إلى دائرة الاتباع والواقع المعاش الذي يحاول المعتكف أو صاحب الرسالة أن ينظم إيقاعه وفق قيم الرسالة الدينية التي جاء بها، وبذلك تنشأ الحضارة في ثوب مثالي وفق قيم المؤسس الذي التف حوله الأتباع وقلدوه تقليدًا أعمى إيمانا بمثاليته، ثم تأتي مرحلة التفكك والانحلال عندما ينشأ التناقض في سلوكيات ورثة المبدعين الذين فقدوا جاذبية الجيل المؤسس وانفضت الأكثرية المؤيدة حولهم. في ظل هذا الصراع والشقاق الداخلي تفقد الحضارة رونقها وتواصل انحدارها صوب التفكك والانحلال.

وتبنى هذه الأفكار توينبي ودنيال بل، إلا أن أطروحاتهما لم تحظ بقبول معظم المؤرخين الغربيين.

مدرسة الحوليات الفرنسية:

وقد تمثلت الأفكار الرئيسة لهذه المدرسة في استبدال المنهج التاريخي الأيديولوجي بمنهج يقوم على السرد التقليدي للأحداث، وينظر إلى التاريخ البشري باعتباره انعكاسًا لتجليات الفعل السياسي؛ للربط بين هاتين الفرضيتين حاول أنصار الحوليات أن يتبنوا منهجًا بحثيًّا يقوم على إزالة الحواجز المنهجية بين العلوم الاجتماعية (الاقتصاد، الاجتماع، علم النفس، الأنثروبولوجيا، اللغويات...) ويدعو إلى تبني منهج شمولي تكاملي يجعل من هذه العلوم الاجتماعية علومًا مساعدة لعلم التاريخ في تحليل الوقائع التاريخية وأحداث الماضي البشري.

وقد استمدت منهجها من كتابات عدد من الباحثين الذين كانوا ينشرون إصداراتهم العلمية في مجلة الحوليات الفرنسية ونذكر منهم (لوشن فيبر)، (ومارك بلوش)، (وفرناند برودل).

وفي العقدين الأخيرين من القرن العشرين حاول أنصار هذه المدرسة أن يعدلوا عن نظرتهم إلى التاريخ البشري باعتباره انعكاسات لتجليات الفعل السياسي ويتبنوا فرضية أخرى تقضي بأهمية التاريخ الثقافي- الاجتماعي في قراءة أحداث الماضي البشري، وبذلك حاولوا أن يتخلصوا من نقد خصومهم الذين وصفوهم بأنهم عبدة لآلة التاريخ السياسي والتاريخ السردي القصصي. ورغم هذه الانتقاضات فإن دعوتهم للاستئناس بالعلوم الاجتماعية الأخرى في قراءة أحداث الماضي البشري

ما زالت موضع تقدير كثير من الباحثين في مجال الدراسات التاريخية.

والخلاصة: أن المنهج الغربي المادي المتعلق بمعالجة الواقعة التاريخية والمسألة الحضارية قد عجز عن إعطاء قراءات كلية لحركة التاريخ البشري؛ لأنه كان يؤمن بضرورة إقصاء العناصر الغيبية من مراجع المعرفة التاريخية ومصادرها، ويبني فرضياته على التجربة والعقل وأحيانًا على قيم غيبية تستمد شرعيتها من التراث الإنساني نفسه. ولا شك أن هذا الفشل المتكرر قد أسهم في ظهور مدارس أخرى في مجال فلسفة التاريخ، ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر المدرسة الإسلامية أو بالأحرى التفسير الإسلامي[1].

وبالنسبة للمنهج التاريخي بالمفاهيم الغربية قد اعتمدها كثير ممن ينسبون إلى المعرفة. فمثلا: محمد أركون يعتمد المنهج التاريخي الغربي في تحليلاته ودراساته لتاريخ الفكر كما وضح ذلك من ترجمته ومن عمله في جامعة السوربون، ومن كتاباته لأسماء كتبه، وقد كتب مترجم كتبه ومروجها باللغة العربية هاشم صالح في مقدمته لكتابه «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي» أن أركون يحاول في هذه الدراسة أن يحدد مفهوم الاجتهاد في الفكر الإسلامي الكلاسيكي وكيفية الانتقال منه -بل وضرورة هذا الانتقال- إلى مرحلة نقد العقل الإسلامي. لا يعني هذا النقد التجربة الروحية للإسلام، بل التجميد التاريخي والتطبيقي للمبادئ المثالية من تفسير وفقه وعلم كلام؛ إذ يخضعها أركون للبحث التاريخي كما في دراسته التطبيقية لتفسير الطبري ولعلم أسباب النزول والناسخ والمنسوخ[2].

و«أركون» يدندن بهذا المنهج في كل كتبه وفي كل مناسبة والتتبع يطيل بنا الحديث، وسيكون لنا معه وقفات فيما يأتي بمشيئة الله تعالى. على أن أركون مخطئ كذلك، فإن أنصار المنهج التاريخي ورعاته يضربون مثالا لتطبيقه بالدكتور طه حسين.

(١) علم التاريخ إشكالات المنهجية ومشروعات الأسلمة لإبراهيم أبو شوك- مجلة إسلامية المعرفة- العدد: ٢٤، بحوث ودراسات (ملخصا).

(٢) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي محمد أركون- مقدمة المترجم ص٥- ٨ بتصرف.

وعبد المجيد وأركون والكوثراني ومن على شاكلتهم مسبوقون بهذا المنهج -كما ذكرت- فهم مقلدون فيه مرددون وليسوا فيه أصحاب ابتكار كما قد يتوهم.

وهذا المنهج نادى به كثير من علماء الأنثربولوجيا[3] وعلماء التاريخ[4] والنقاد في دراستهم للأدب[5] وهؤلاء النقاد ينكرون التذوق الأدبي والشخصي وكل ما يتصل بالذوق وأحكامه في مجال دراسة الأدب، وأخذوا يضعون قوانين ثابتة للأدب ثبات قوانين العلوم الطبيعية، قوانين تطبق على كل الأدباء كما تطبق قوانين الطبيعة على كل العناصر والجزيئات.

وهم يرون: «أن من أشد الأمور خطأ أن كل أديب كيان مستقل بذاته، إنما الأديب وكل آثاره وأعماله ثمرة قوانين حتمية عملت في القدم، وتعمل في الحاضر، وتظل تعمل في المستقبل وهو يصدر عنها صدورًا حتميًّا لا مفر منه ولا خلاص، إذ تشكله وتكيفه حسب مشيئتها، وحسب ما تمليه عليه من جبر وإلزام»[6].

ويحاول وجيه كوثراني أن يجعل لهذا المنهج جذورًا قديمة راجعة إلى ابن خلدون كما فعل عبد المجيد؛ ليعطيه قوة وشرعية واستقلالا فقال: يجمع أكثر الباحثين على أن ابن خلدون كان أول من دعا إلى استقلال علم التاريخ عن العلوم الشرعية التي ارتبط بها ردحًا طويلًا من الزمن، فهو أول من ميّز موضوع التاريخ وحقله عن موضوعات العلوم الإسلامية الشرعية

(٣) الأنثروبولوجيا -بوجه عام- هو العلم الذي يدرس الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع له ثقافة معيّنة. وعلى هذا الإنسان أن يمارس سلوكًا يتوافق مع سلوك الأفراد في المجتمع (الجماعة) المحيط به، يتحلّى بقيمه وعاداته ويدين بنظامه ويتحدّث بلغة قومه؛ ولذلك فإنّ الأنثروبولوجيا الثقافية: هي ذلك العلم الذي يهتمّ بدراسة الثقافة الإنسانية، ويعنى بدراسة أساليب حياة الإنسان وسلوكياته النابعة من ثقافته. وهي تدرس الشعوب القديمة كما تدرس الشعوب المعاصرة. (بيلز وهويجر، ١٩٧٦، ص٢١). فالأنثروبولوجيا الثقافية إذن تهدف إلى فهم الظاهرة الثقافية وتحديد عناصرها، كما تهدف إلى دراسة عمليات التغير الثقافي والتمازج الثقافي، وتحديد الخصائص المتشابهة بين الثقافات، وتفسّر بالتالي المراحل التطوّرية لثقافة معيّنة في مجتمع معيّن.

(٤) ومن هؤلاء «لود ليفي ستروس»، و«جان بيير فان»، و«جورج بالانديه»، و«جورج دوبي»، و«روبير ماندرو»، و«جاك لوغوف»، و«بيير بورديو»، وغيرهم. (من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي محمد أركون- مقدمة المترجم ص٦).

(٥) ومن هؤلاء: «آرنست رينان» (١٨٢٣- ١٨٩٢م) وكذلك «سانت بوف» (١٨٠٤- ١٨٦٩م) و«تين» (١٨٢٨- ١٨٩٣م) و«برونتير» (١٨٤٩- ١٩٠٦م) (انظر: البحث الأدبي- طبيعته- مناهجه- أصوله، مصادره د. شوقي ضيف ص٢٦).

(٦) البحث الأدبي ص٢٦، ط٦.

وحقلها. يقول: «... وإذا كان هذا علما مستقلا بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيًّا كان أو عقليًّا»[١].

وهذا المنهج يتعامل مع كل العلوم وهو في ذات الوقت مستقل عنها بموضوعه كما ينبه عليه الداعون إليه[٢].

ثانيا: يتجاوز محمد أركون مفهوم المنهج التاريخي الغربي، والذي يعبر هو عنه بالتاريخوي -كعادته في العبث اللغوي الذي ينتهجه- ويقول: «... في الواقع إن علم النفس التاريخي والأنثربولوجيا الثقافية لم يجرؤا حتى الآن على المغامرة في هذه المناطق المظلمة والمجهولة من تاريخ المجتمعات البشرية ومن علم نفس المعرفة»[٣].

ويتكلم أركون عن الناسخ والمنسوخ وتطور هذا العلم -على حد زعمه بل وهمه- وأن الأصوليين وجدوا أنفسهم أمام نصوص متناقضة، وبالتالي فقد اضطروا لاختيار النص الذي يتناسب أكثر مع التوفيق وتحقيق الانسجام بين الأحكام الشرعية التي كانت قد حظيت بتثبيت الفقهاء الأوائل، وهكذا نشأ العلم المدعو بالناسخ والمنسوخ وراح ينمو ويتطور باتصال مباشر مع بلورة الشريعة؛ وذلك ضمن ظروف اجتماعية- ثقافية واقتصادية لا تزال تنتظر تحديدًا لها من قبل المؤرخ الحديث أو إعادة تحديد[٤].

ويقول: إنه لصحيح القول بأن العلماء المسلمين قد اهتموا بنقد سلاسل الإسناد من أجل التأكد من صحة الأخبار المنقولة، ولكنهم فعلوا ذلك ضمن إطار كتابة التاريخ السائدة في زمنهم بكل محدوديتها وإمكانياتها، ثم جاء النقد الفللوجي[٥] للمستشرقين، وهو لم يفعل إلا أن زاد من حدة هذه المنهجية التفصيلية ودفعها من اتجاه وضعي بحت من مثل الاهتمام بتحديد التواريخ الدقيقة والتأكد من مادية الوقائع أو الأخبار المنقولة، أي: صحتها، وتصويب النصوص ودلالاتها أو معانيها، وتعليق اتخاذ أي قرار بخصوص الوقائع المشبوهة[٦].

رد وتفنيد:

في البداية لا بد من كشف مسألة «السلطة» وأصل إقحام هذه المسألة في الكلام في الإسلام عموما والعلم الشرعي خصوصًا وأن «نظرية الصغير» ما هي إلا ترديد بشكل أو بآخر لنظريات استشراقية، وإسقاط لإشكاليات غربية على الإسلام وعلوم المسلمين.

وتبعية أخرى من «عبد المجيد» لمن حاولوا -غير موفقين- تطبيق نظريات غربية لإبعاد الدين عن السياسة وتجميد الكتب الدينية عن تأثيرها، وجعلها كتبا تاريخية أدت دورها، ويجب عليها أن تفسح المجال لنظريات أخرى -بشرية طبعا- تتعامل مع الواقع بأشكاله الجديدة والمعقدة.

فمن الأهمية بمكان أن نعرف منطلقات البحث، فالباحث لا ينطلق من وجهة نظر ذاتية مستقلة، وإنما ينطلق من وجهة نظر استشراقية وهي منهج الإسقاط التاريخي الذي دعا إليه ويقال أسسه المستشرق المجري اليهودي: «جولد تسيهر» وتبناه المستشرق الهولندي «جوزيف شاخت» باعترافه، وهو الذي كتب مادة «أصول» في دائرة المعارف الإسلامية للمستشرقين، ثم نادى به وحاول تطبيقه كثير من العصرانيين أو الحداثيين في عصرنا أمثال: نصر أبو زيد، وهو ما يقصده بـ«تاريخية النص»، ومحمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وعبد المجيد الصغير، وغيرهم على اختلاف بينهم في الطرح والجانب الذي يطرقه

(١) مقدمة ابن خلدون ص٣، ٤.

(٢) من بحث: المعيق والمساعد في نمو المنهج التاريخي في علوم الحضارة د/ وجيه كوثراني: http://209.61.210.137/uofislam/behoth/behoth_motf/311/fehrs1.htm

(٣) من الاجتهاد إلى نقد العقل ص٥٦.

(٤) من الاجتهاد إلى نقد العقل ص٦٩. ويعلق المترجم فيقول: يقصد أركون بذلك: أنها لا تزال بحاجة إلى اكتشاف واقعي تاريخي أو إعادة اكتشاف؛ لأن الصورة المتشكلة عنها في وعي المسلمين لا تزال أسطورية تقديسية أساسا.

(٥) الفللوجيا: هو فقه اللغة ومنهجية تحقيق وتدقيق النصوص ومقارعتها ببعضها البعض ودراستها على الطريقة التاريخية الوضعية. والنقد الفللوجي اللغوي التاريخي للنصوص المقدسة لا يزال مرفوضًا من قبل الرأي العام الإسلامي (الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ص٨٨).

(٦) من الاجتهاد إلى نقد العقل ص ٣٩.

كل واحد منهم -على ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى-؛ لذا كان من المهم بيان ماهية المنهج التاريخي ونقده في هذا المجال لتسقط تلقائيًّا الدعاوى المتفرعة عنه والمطبقة له.

وهذا يفيدنا هنا من جانب، ويفيدنا في قضية تاريخ الفقه الإسلامي عامة، وما ادعوه من تاريخية النص والتفسير التاريخي للنصوص.

يقول د/ الطعان: «إن توظيف علوم القرآن لتأكيد وتكريس واقعية القرآن ليس أمرًا مرفوضًا، ولكن الواقعية التي يريدها الخطاب العلماني ليست هي الواقعية القرآنية، وإنما الواقعية العلمانية ترفض في حقيقة الأمر الانضواء تحت أي نص، أو الرضوخ لأي مُقدّس؛ لأن هدفها الأساسي هو التحرر من سلطة النصوص؛ لأن قال الله وقال الرسول ليس بحجة. ومن هنا فإن الصدام في أوج الاحتدام بين الواقعية القرآنية، والواقعية العلمانية؛ لأن كلًّا منهما تريد أن تكون الهيمنة لها، والسيادة والحاكمية بيدها»[1].

وقال الطعان: لم يكن هدف الخطاب العلماني من استخدامه للمفاهيم الإسلامية في دراساته هو البقاء في إطار الإسلام، والانضواء تحت مبادئه وهدايته وإنما الهدف هو: التحلل من المرجعية القرآنية، دون مجابهة صريحة مع الفكر والرأي العام الإسلامي، وذلك بتوظيف مفاهيم ذات أصول قرآنية، ولكن بعد تفريغها من مضامينها الحقيقية، وحشوها بمضامين علمانية فكرانية حُددت سلفًا. وتؤدي هذه المفاهيم وظيفة استئناسية للعقل الإسلامي؛ لأنها مفاهيم مألوفة لديه، ومن داخل نسقه الأصولي، وهو ما يبدد عن الأفكار المستوردة التي ستسقط على القرآن الكريم باسمها كثيرًا من غرابتها. وبذلك يكون الخطاب العلماني قد استدرج الإسلاميين لتقبل أطروحاته، أو على الأقل مهد الأرضية الثقافية والفكرية لتقبلها في المستقبل»[2].

يقول الطعان: لا تختلف لسانيات أركون[3] عن أدبيات أبي زيد، فالغاية جميعًا واحدة، وهي زحزحة قداسة النص وطمس البعد الإلهي فيه، ودمجه في مجموعة النصوص المعاصرة له؛ ليكون منتجًا ثقافيًّا، أما أن يظل الإيمان بالله عز وجل كمنزِّل للنص وقائل له قارًّا في شعور القارئ وكيانه، فهذا ما يسعى الخطاب العلماني إلى التحرر منه؛ لأن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية -حقيقة كونه منتجًا ثقافيًّا، ويعكر من ثَمّ إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص»[4].

وانتقل العلمانيون من مسألة تاريخية النص الشرعي الوارد في الكتاب والسنة ومحاولة تعطيله وإبطال أثره والتحرر منه إلى تاريخية النص الفقهي الوارد في عبارات الفقهاء تقريرا للأحكام عموما أو جوابا عن أسئلة الناس فيما يهمهم من أمور دينهم وهي الفتاوى؛ حيث أبطلوا أثرها واستمرارها؛ لنصل في النهاية إلى ترك الإسلام واستبدال العقل به.

وقد كتبت كاتبة موضوعًا بعنوان: أثر الواقع التاريخي في الأحكام الفقهيّة -بعض نوازل العتق أنموذجًا[5]. وبعد إيراد عدد من النصوص الشرعية بينت أن فتاوى العلماء لم تسر في نفس السياق القرآني في الدعوة إلى تحرير العبيد، وقد جاءت بالكثير من نصوص السنة لتؤازر النص القرآني، فتؤكد على حق الإنسان في الحرية.

قالت: وقد كان من المنتظر أن يكون العمل الفقهي مكرّسا لفكرة الحرية؛ لكون هذه النصوص هي المنطلق والمرجع لجهد

(١) العلمانيون والقرآن الكريم.. تاريخية النص د/ أحمد الطعان (دكتوراه من كلية دار العلوم- جامعة القاهرة) ص٥٤٣. دار ابن حزم- الرياض- ط١ سنة ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

(٢) العلمانيون والقرآن الكريم ص٥٩٥.

(٣) اللسانيات علم يدرس اللغة، ويحاول جعل البحث اللغوي معتمدًا على التجريب تمامًا كالبحث التطبيقي في العلوم الحسيّة البحتة، وهو على كل حال نشأ في ظروف تمدد المنهجية الوضعية الغربية وبسط نفوذها على العلوم الإنسانية لإخضاعها لمنطق الحس، بالرغم من مفارقتها له؛ ولذلك فإن هذا العلم -اللسانيات- علم يقوم على أرضية فلسفية وإبستمولوجية -أصول معرفية- وضعية، وهو بذلك ليس علمًا حياديًّا، مما يجعل استعماله محفوفًا بالمخاطر، خصوصًا إذا كان موضوع تطبيقه القرآن الكريم. (خدعة تاريخية القرآن الكريم التصالح مع الزمان أم علمنة القرآن؟! مولاي المصطفى البرجاوي (مقال بموقع الألوكة- تاريخ الإضافة: ١٩/ ٨/ ٢٠٠٩ ميلادي- ٢٧/ ٨/ ١٤٣٠ هجري.

(٤) العلمانيون والقرآن الكريم ص٧١٩.

(٥) الكاتبة اسمها ليلى سلامة- مجلة الأوان- الجمعة ٢٣ تشرين الأول -أكتوبر- ٢٠٠٩م.

الفقهاء، إلَّا أنّ ما وقفت عليه في مصنّفات الفقهاء يكشف خلاف ذلك -زعمت- إذ لا يخلو أي مصنّف فقهي من نوازل العتق التي تتصل بشكل رئيسيّ بالعبيد والجواري، بل إنّ بعضا من الكتب الفقهيّة قد تضمّن مادّة غزيرة تتصل بتصنيف العبيد وخاصّة الجواري، وذلك على اعتبار أنّهن يمثّلن سلعة.

وقد خلصت -بحسب رؤيتها- إلى تبين ضرب من التطور في تعامل الفقهاء مع مسألة العبودية والرق، وإلى اختلاف مواقف الفقهاء باختلاف الوقائع المعروضة عليهم وباختلاف انتماءاتهم، فهناك من الدارسين من أرجع تشدد أحمد بابا[1] في حكم تجارة العبيد السود إلى انتمائه إلى بلاد السودان وإلى إحساسه بالظلم الذي يمكن أن يسلط على إنسان مسلم يقع استعباده دون وجه حق.

وخلصت -بحسب رؤيتها- إلى أن النص الفقهي يبدو في ظاهره متجانسا يكرر بعضه بعضا، لكنه في الباطن نص متحرك حاول الفقهاء من خلال جهد التأليف فيه رصد تطوراته وتقديم اجتهاداتهم المستحدثة في عصرهم/ عصورهم، والتي كانت مسايرة في الآن ذاته للوقائع التاريخية أو للنوازل وللنصوص التأسيسية غير خارجة عنها.

فلكل نص فقهي خصوصيات تميّزه عن السابق له وعن اللاحق، وهي خصوصيات منشؤها التفاعل الذي يمكن أن يكون بين النصوص في حد ذاتها، فنجد المتن ثم شروحه ثم هوامشه ثم مختصراته وأحيانا منظوماته، نموذج ذلك موطأ مالك الذي هو في الأصل كتاب جمع فيه مالك أحاديث الرسول، «فكان المنطلق للفقه المالكي، وكثرت الشروح له ثم الهوامش على الشروح، ثم مختصرات هذه الشروح»[2].

قالت: ثم نجد الكتب الفقهية التي يحاول أصحابها أن يجعلوا الفقه أمرًا واقعًا ومعيارًا للسلوك البشري الإسلامي الصحيح، وهي كتب الفتاوى أو النوازل التي منطلقها في الفقه المالكي بشمال أفريقية مدونة سحنون، وأن النص الفقهي إذن هو نص وثيق الصلة بالواقع الذي ينشأ فيه؛ لأنه وليد تساؤلات الناس عن أحكام أفعالهم أو أفعال الآخرين، وإن الإجابة التي قدمها الونشريسي عن مسألة العبيد المجلوبين من بلاد السودان تبدو في منطقها النصي متهافتة؛ فالتشكيك في إسلام شخص ما غير جائز باعتبار قول الرسول لمن قال له إنّ إسلام الأسير كان بسبب خوفه من القتل: «**أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم من أجل ذلك قالها أم لا**»[3] وقد استمد الفقهاء من ذلك الحديث الحكم بعدم جواز قتل الأسير إن أسلم، وأجازوا استرقاقه مستندين على حديث آخر قال فيه الرسول لأسير طلب تحريره مدعيا الإسلام: «**لو قلتها وأنت تملك أمرك**»[4]. ويؤكد هذا الرأي الذي ذهبنا إليه خلو النص القرآني من أي حكم بالعبودية على الأسرى، فحكمهم هو «المن» أي تحريرهم أو «الفداء» أي مطالبتهم بفدية.

قالت: لم يكن النظر في نصوص الفقهاء في كتب الفتاوى كالمعيار المعرب للونشريسي والتنبكتي وغيرهما من الفقهاء بغاية البحث في مسألة العبودية والحرية في الإسلام، فهي مسألة قد تجاوزها الزمن، وإنما كانت غايتنا من ذلك قراءة بعض من نصوص الفتاوى ومحاولة فهم المنطق الذي صيغت على أساسه، وقد

(١) أحمد بابا التنبكتي (ت: ١٠٣٢) فقيه مالكي أصله من بلاد السودان، كان من الذين تعرضوا للحبس على إثر مهاجمة السلطان المغربي أحمد المنصور (١٠١٦هـ/ ١٦٠٧م) لبلاده وحمل مقيّدا إلى فاس، ولم يطلق سراحه إلا بعد أن ناظره شيوخ من المالكية وأثبت لهم إسلامه وصحة انتمائه إلى المذهب المالكي. وقد حكم عليه السلطان بالبقاء بعيدًا عن موطن (تنبكتو) الذي لم يعد إليه إلا بعد موت هذا السلطان. ومن ضمن المؤلفات التي تنسب إلى أحمد بابا التنبكتي رسالة بعنوان: «معراج الصعود إلى نيل حكم مجلب السود» أو «الكشف والبيان لأصناف مجلوب السودان» وهذه الرسالة تحتوي على أجوبة لأحمد بابا على أسئلة توجّه بها إليه بعض كتاب واحات (توات) وهي واحات موجودة في الجنوب الجزائري، وتعلقت بتجارة السود الذين يقع اختطافهم في أحيان كثيرة من بلدانهم في الجنوب ليتمّ بيعهم في الجزائر أو المغرب وولايات شمال إفريقيا عموما. ولقد اهتمّ أحمد بابا بالإجابة عن تلك الأسئلة الموجهة إليه، فجاءت إجاباته في قالب فتاوى تبين حرمة ما يفعلون من بيع إخوانهم في الدين. (مقال: أثر الواقع التاريخي في الأحكام الفقهيّة.. ليلى سلامة).

(٢) وهي تضرب المثل بالموطأ تلحظ المبالغات التي لا مبرر لها إلا ترديد عبارات المستشرقين وأساتذتها المستغربين دون وعي، فليس هناك حواش لشروح الموطأ، وإنما هي شروح منها المختصر ومنها المطول، وليس له منظومات كما ادعت، وإنما هي المبالغة في التنفير، وهذا يوحي بأنها لم تطلع لا على الموطأ ولا على شروحه ولا على ما زعمت من حواش على الشروح.

(٣) أخرجه البخاري (٤/ ١٥٥٥، رقم ٤٠٢١)، ومسلم (١/ ٩٦، رقم ٩٦).

(٤) أخرجه مسلم (٣/ ١٢٦٢، رقم ١٦٤١)، وأبو داود (٣/ ٢٣٩، رقم ٣٣١٦) عن عمران بن حصين.

أسلمنا كل ذلك إلى فكرة محورية مفادها تاريخية النص الفقهي، إذ هو نص يحمل في داخله مفارقة خفية. فهو في الظاهر يدعي التكلم باسم الله وصياغة أحكامه في شكل يناسب واقع البشر ويسقط عليها ضربًا من القداسة تحمل الناس على الأخذ بها، غير أنّ الباطن خلاف ذلك، فقد تحول الفقهاء إلى أصحاب سلطة يحللون ويحرمون ويتكلمون ويصدرون أحكامهم التي هي في منطقهم أحكام الله، ولا تجوز مناقشة أحكام الله، وذلك ما أكّده لنا النظر في نصوص الونشريسي وغيره من الفقهاء الذين محّضوا اجتهادهم لخدمة المستفتين لا بحثا عن ما هو حلال ودعوة إلى تجنّب الحرام، وإنّما كانت غايتهم وأحكامهم في النهاية تكريسا للواقع الموجود، وإن خالف مقاصد القرآن[1].

وتناول هؤلاء المستغربون وتلاميذهم مسائل فقهية وحاولوا قراءتها قراءة تاريخية؛ ليصلوا إلى نتائج أو يدعموا نتائج أساتذتهم، ولو أدى ذلك إلى استكراه النص أو الفتوى أو الموقف واستنطاقه بما لا ينطق به.

كيف استخدم المنهج التاريخي لهدم الدين وعلومه:

أولا: المنهج التاريخي في تفسير النصوص:

وهو المنهج الذي يرى أصحابه أن تفسير النص يجب أن يكون مرهونًا بتاريخه، ويجب أن يكون ساكنًا هناك لحظة ميلاده، فلا يمكن فصل أي نص عن تاريخه. هذا المنهج يصدر عن نزعة مادية وضعية لا تؤمن بأن الأديان من عند الله تعالى، ويراها إنشاء إنسانيًّا؛ وذلك لأن الإنسان يتحكم به التاريخ تحكمًا كاملًا، والله مطلق منزه عن ذلك.

حاول البعض بناءً على مقولة «المنهج التاريخاني»[2] إلصاق النص بالتاريخ لتسويغ التخلي عنه الآن، وبالرغم من أن «محمد أركون» الجزائري كان سباقًا منذ الثمانينيات إلى هذا المنهج، فإن الذي اشتهر به هو «نصر حامد أبو زيد» مع أنه اعتنق هذه الفكرة في منتصف التسعينيات.

وقد كان يراد من المنهج التاريخي تأمين انسلاخ جماعي للمسلمين من كتابهم الكريم من أجل تسليمهم للوضعية، والدخول في الحداثة الغربية المادية بحسن نيّة أو بسوئها.

ويبقى أن تجربة المناهج الغربية في تأويل القرآن الكريم كانت فاسدة بسبب الخلفيات الاعتقادية التي جعلت من تلك المناهج مجرّد أدوات مهووسة بعقائد العلمانية المتطرفة[3].

وينبغي أن يعلم أن المنهج التاريخي يعتبر أبرز مرتكزات المستشرقين وتيار العصرانيين أو الحداثيين في الهدم، ويعتبر أسلوبهم في الإسقاط التاريخي أمضى سلاح معهم يستخدمونه لعزل الأمة عن دينها وأصول شريعتها.

وقد كتب «كولسون» بحثا بعنوان: دور التأريخ القانوني في التشريع الإسلامي، وهو يبين فيه اتجاه: «جوزيف شاخت» وتفسيره لمسألة المنهج التاريخي في التشريع الإسلامي، وبين فيه أنه متبع في ذلك للمستشرق «جولد تسيهر» وهذا البحث مليء بالتحليلات الخاطئة والتجاهل لطبيعة التشريع الإسلامي والذي أصر على تسميته بـ«القانون الإسلامي» وفيه تجاهل كذلك لتاريخ الفقه الإسلامي «مراحل تطبيق التشريع الإسلامي في المحاكم وغيرها»[4].

وقد رد هذا المنهج الغربيون أنفسهم وبينوا عقمه وعدم جدواه بل وخطأه، ومنهم الفيلسوف «كار بوبر» حينما كشف عن عقم وهشاشة المنهج التاريخاني باعتباره المنهج الذي يحلل التاريخ بناء على وجود قوانين تسير حركته، وتنظم تطوره، كان اعتراضه بالأساس مبنيا على الحجة التالية:

(١) مقال: أثر الواقع التاريخي في الأحكام الفقهيّة.. ليلى سلامة- مجلة الأوان- الجمعة ٢٣ تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠٩.

(٢) المنهج التاريخاني هو الذي يرى أن تفسير النص يجب أن يكون مرهونًا بتاريخه، ويجب أن يكون ساكنًا هناك لحظة ميلاده، فلا يمكن فصل أي نص عن تاريخه. هذا المنهج يصدر عن نزعة مادية وضعية لا تؤمن بأن الأديان من عند الله تعالى، ويراها إنشاء إنسانيًّا؛ وذلك لأن الإنسان يتحكم به التاريخ تحكمًا كاملًا، والله مطلق منزه عن ذلك. ويرجع أول استعمال لمصطلح «التاريخانية» إلى سنة (١٩٣٧م)، دلالة على عقيدة معينة تقضي بتطور الحقيقة مع التاريخ. وهناك من يعدّها موقفًا أخلاقيًّا أكثر مما هي فلسفة. (انظر: التاريخيّة المفهوم وتوظيفاته الحداثية.. مرزوق العمري- مجلة إسلامية المعرفة، العدد: ٦٣، كلمة التحرير)، وخدعة تاريخية القرآن الكريم.. مولاي المصطفى البرجاوي (مقال بموقع الألوكة- تاريخ الإضافة: ١٩/ ٨/ ٢٠٠٩ ميلادي، ٢٧/ ٨/ ١٤٣٠ هجري).

(٣) المناهج المعاصرة في تفسير القرآن الكريم وتأويله.. عبد الرحمن الحاج إبراهيم، مجلة رسالة المسجد، العدد الأول، جمادى الثانية ١٤٢٤هـ/ أغسطس ٢٠٠٣م، بتصرف.

(٤) في تاريخ التشريع- دور التأريخ القانوني في التشريع الإسلامي ص٢٢.

إذا كنا نعتقد أن التاريخ الإنساني يتأثر تأثرا عضويا بتطور وتراكم المعرفة البشرية، واعتقدنا كذلك أننا لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نتنبأ أو نتصور شكل المعرفة التي سوف تكون عليها في المستقبل -يستثني بعض النظريات الاجتماعية والاقتصادية- فإننا بالتالي لا يمكن أن نقبل بقوانين نشأت ضمن إطار تجربة معرفية محكومة بشرطها الزماني والمكاني، تحبس معارفنا المستقبلية في لحظة آنية من تطور المعرفة نفسها.

وعليه لا يمكن أن نختطف التاريخ من الوعي الإنساني على حساب كل معرفة أيديولوجية أنتجها عصر من العصور.

بالطبع هذا الفيلسوف هو واحد ضمن سلسلة طويلة من المفكرين والفلاسفة الذين أنزلوا ضرباتهم ومعاولهم الفكرية على المناهج والتصورات والدراسات والنظريات التي غذّت الحقول المعرفية التي تتصل بمفهوم التاريخ ومكونات وعيه. والإنسان المطّلع على حركة تطور الفكر التاريخي للحضارة الغربية يكتشف أن من أهم السمات التي يتميز بها هذا الفكر هي ما يمكن أن نطلق عليها صفة حركة المدّ والجزر التي تحكم مسار تحولاته، ومعلوم أن القرون الوسطى كانت الشرارة التي أطلقت مكيافيلي، جيوفاني فيكو، سبينوزا، جاليليو... إلخ، وأفرزت لاحقا ما يسمى بعصر الأنوار وفلاسفته ديدرو، روسو، فولتير... إلخ، ومن ثم دخلت المعرفة في الفكر المعاصر في مسار من التشعبات بما يشبه الفسيفساء نتيجة سرعة تحولاتها وتداخلات تخصصاتها المتنوعة، وكذلك اكتشافاتها العلمية المهمة. لقد كان سياقها الفكري يرتكز ضمن استدلالاته المنطقية والفلسفية على الحضارة اليونانية الإغريقية، ولكنه كذلك لم يمتنع من الأخذ من الحضارة العربية الإسلامية، فابن طفيل وابن باجه وابن رشد وكذلك ابن خلدون دخلوا ضمن دائرة التأثير في الحضارة الغربية، ولم تكن أيضا الحضارات المشرقية كالهندية والفارسية والصينية بعيدة عن مركز اهتماماتهم المعرفية؛ لذلك المشهد يطول إذا ما أردنا استحضار الجذور التاريخية للمعرفة وامتداداتها داخل هذه الحضارة.

إن الخلاصة التي نريد أن نستعرضها على ضوء ما سبق: أنه رغم شمولية المعرفة الغربية المعاصرة ورغم نظرياتها المعقدة والعميقة عن التاريخ، كنقد العقل الخالص لإيمانويل كونت، المنطق الجدلي التاريخي لهيجل، المادية التاريخية والوعي الطبقي لماركس، هدم الميتافيزيقيا لنيتشه، بالإضافة إلى المنهجيات والفلسفات الحديثة وما بعد الحديثة من بنيوية وتفكيكية وتأويلية ونظريات التلقي والسرد، والاتصال الجماهيري، ونتائج علم النفس التاريخي، والأنتولوجيا[1]، إلا أن كل هذا الاصطفاف المعرفي لم يؤد بالفكر في النهاية إلى إنتاج معرفة تدّعي الوثوقية واليقينية في رؤيتها وتحليلها للتاريخ، هذا الكلام لا يشمل بالطبع الاكتشافات الأثرية التي غيرت في أوجه كثيرة نظرتنا إلى التاريخ، وأصبحت أشبه بالمسلمات المعرفية المعاصرة، وإنما تركيزنا ينصب على منطق التفكير وطريقة النظر إلى الأشياء من حولنا، وإلى العالم والتاريخ والحياة والإنسان؛ لذلك حتى القوانين التاريخية التي اندرجت تحتها مفاهيم مثل الغائية والتطورية، والتي صدرنا بها الحديث كان أصحابها من المؤرخين والفلاسفة على تفاوت في الوثوق بمعطياتها. فمفهوم ماركس -مثلا- عن البنية التحتية والفوقية، كان يخضع بالدرجة الأولى لاعتبارات تكشف عن قراءة عميقة للأحداث الواقعية التي تجري من حول الفيلسوف ماركس وفي زمنه. ولسنا هنا بصدد إعطاء أمثلة عن تلك الأحداث، ولكن يكفي أن نستدل على تأثر أفكاره التي ضمت كتابه المشروع «رأس المال» بصراع الطبقات التي تنامت في فرنسا بالخصوص في منتصف القرن التاسع عشر، أليس هذا يؤكد بما لا يدع مجالا للشك على استجابة الفكر لمتغيرات حاضره أولا، والبحث عن معنى هذا الحاضر في الوعي التاريخي لاحقا، وذلك على

(١) وتكتب الأنطولوجيا (Ontology) باليونانية بمعنى «الكينونة أو علم الوجود، أحد مباحث الفلسفة، وهو العلم الذي يدرس الوجود بذاته، الوجود بما هو موجود، مستقلًا عن أشكاله الخاصة، ويُعنى بالأمور العامة التي لا تختص بقسم من أقسام الوجود، الواجب والجوهر والعرض، بل تعمم على جميع الموجودات من حيث هي كذلك، وبهذا المعنى فإن علم الوجود هو أحد الأفرع الأكثر أصالة وأهمية في الميتافيزيقيا. أو ما بعد الطبيعة (metaphysique) يدرس هذا العلم الكينونة (being) أو الوجود (existence) إضافة إلى أصناف الوجود الأساسية في محاولة لتحديد وإيجاد أي كيان أو كينونة (entities) وأي أنماط لهذه الكينونات الموجودة في الحياة. لكل هذا فإن الأنتولوجيا ذات علاقة وثيقة بمصطلحات دراسة الواقع (reality).

الرغـم من النقد الذي جوبهت به نظرية ماركس بسـبب غائيتها ومثاليتها في جانب كبير منها عن التاريخ[1].

ظاهرة «الإسقاط التاريخي»:

الإسـقاط هو النظـر إلى وقائـع التاريـخ ودراسـتها وتحليلها لا حسـب مكانها وزمانها وأشـخاصها بل حسـب مـا يعتقده هذا الكاتـب أو ذاك، والحقيقـة أن هذه الظاهرة قد شـاعت بصورة واضحـة في دراسـاتهم التاريخية المعاصرة، حتى أصبحت سـمة مميـزة لعامتهـا، إذ يخرج علينـا كل صاحب نزعـة فكرية مذهبية جديـدة -وجلهـا مجلوب مـن تيـارات الفكـر الأوربي الحديث والمعاصر- بدراسـة جديـدة للتاريخ العربي الإسـلامي، يحاول فيهـا إخضاع حقائقـه ومواقفه وحركاته لمفاهيـم نزعته الفكرية الجديدة، غير متحرج أن ينسب إلى شخوص هذا التاريخ أفكار مذهبه المبتدع ومقولاته، والذي لم يعرفه الفكر الإنسـاني إلا من بضع عقود خلت، وغير عابئ بمتطلبات البحث التاريخي الجاد من توثيق للمزاعم المطروحة، وتمحيص للروايات التي ينتزعها من مناخها التاريخي الذي يكشـف حين التمحيص عن دلالاتها الحقيقية.

فكتب الدكتور حسن حنفي دراسةً تحت ما سماه «اليمين واليسار في الإسـلام» ولعـل في عنـوان البحـث ذاتـه ما يدلنا عـلى مبلغ التحكم الذي يفرضه صاحبه على حركة التاريخ الإسلامي، وفي تقسـيماته لطوائف الإسـلام السنة والشـيعة والمعتزلة والخوارج وغيرهم بين اليمين واليسار واليسار المتطرف!

ودراسـة أخرى تعـرض لما سـمته «النزعات المادية في الفلسـفة العربيـة الإسـلامية»؛ لتسـقط مـن خلالهـا مفاهيـم وتحكـمات الماركسية الإلحادية في تاريخ الإسلام، فتصف كبار علمائه وأئمة المسـلمين بالرجعية والجمود، مشوهة مواقفهم التاريخية بصورة مؤسـفة لـكل ذي ضمـير علمـي حـي، بينـما تصـور الحركات المنحرفـة مثـل «القرامطـة» و«الريونديـة» ونحوهـا في صـورة «المتقدمين المستنيرين».

وأبحاث أخـرى تنطلق من نظرية «الفكـر القومي العلماني» أي اللاديني تحاول أن تجرد التاريخ العربي الإسـلامي من مضامينه الإسلامية الراسخة والأصيلة؛ لتسقط مفاهيمها الغربية الوافدة عـلى مواقف هـذا التاريـخ؛ لتصبغها بصبغتها فتقرر على سـبيل المثـال أن الفتوحـات الإسـلامية التـي انطلقت في بـلاد فارس والروم لم تكن حروبًا إسـلامية بباعث ديني، وإنما كانت صراعًا قوميًّا للسـيطرة عـلى النفـوذ بـين القوميـة العربيـة والقوميات الأخـرى! بـل جرؤ محمد أحمد خلف الله عـلى أن ينفي أن تكون هناك وحدة إسـلامية قامت في زمان الإسـلام الأول، وإنما هي -في وهمه- وحدة عربية قومية.

ولقـد تعـدى الإسـقاط التاريخـي إلى المواقف الخلافيـة المذهبية المنبثقـة من قضية عقائديـة مثل الموقف من «القـدر» فقد حولها «المسقطون» من قضية عقائدية دينية إلى موقف سياسي مادي لا ديني، ثم رتبوا على ذلك اتهام أئمة الإسـلام بالانحراف؛ لأنهم أثبتـوا القدر وآمنوا به، حيث زعـم المنحرفون بالبحث التاريخي أنهم فعلوا ذلك ليبرروا أفعال السـلطان، بينما أصبحت طوائف مثـل «الغيلانيـة» ثـوارًا أبطـالًا؛ لأنهم أنكـروا القـدر، أي أنهم -حسب المسقطين- ثاروا على ظلم السلطان.

كذلك إسـقاط البعض أحداث التاريخ ولا سيما في زمن الخلفاء الراشدين بطريقة تخدم المعتقد المذهبي ولا سيما الرافضة؛ وذلك بقولهم بظلم الصحابة -زعموا- لآل البيت ولعلي بن أبي طالب رضي الله عنه خاصة، فكان الإسقاط وتفسير الأحداث التاريخية على حسـب المعتقد والمذهب ولا سيما في كتابات الطوائف التي لا تعتمـد على الإسـناد في نقـل الوقائع، وهذا ما برز فيه حسـن المالكي مؤخرًا فقد ورد وصدر على هذه القضية، وكأن الإسلام لم يكن سـوى هذه القضية! لذا فإن ما يفعله تجمع المستغربين في الجزائر لأمر مهول حقًّا ولا سـيما بعـض الأكاديميين أمثال عبد القادر جغلول ومحمد أركون في تشـويه تاريخنا الإسلامي، فلقد وصـل الأمر بالدكتور أركون إلى حد تقسـيم طوائف المسـلمين

(١) الحضـارة الغربيـة: تحولات النظرة إلى التاريخ.. مقالـة للأديب الناقد محمد الحرز وهو ناقد سعودي- ٢٣/ ٤/ ٢٠٠٥م- (من موقع: http://www.aqlaam.net/?act=news&sec=4&id=1114261297)

ونشر نفس المقال بعنوان: مجرد تساؤل: لماذا لا نثق بالمعرفة التاريخية؟! في موقع: http://www.alwatan.com.sa/daily/2004-03-02/culture/culture06.htm

إلى «أرثوذكس» و«كاثوليك» وعرضه للخلافة الراشدة على أنها عصر العلاقات البطريركية في الإسلام وغير ذلك مما لا يحتمله منطق سويّ في فهم مسار التاريخ الإسلامي.

وكذلك يقول الدكتور عبد العزيز الدوري[1] في بحثه (الجذور التاريخية للقومية العربية) يقول: «نحن نريد بدراسة الجذور أن نميز بين العروبة والإسلام في وجهتنا، إن اعتزازنا بالتراث وإعطاءنا القيم منزلتها لا يعني اتخاذ الإسلام رابطة سياسية أو إقامة الكيان على أساسه».

إن لهذه الأبحاث والتوجهات خطورة، وتكمن خطورتها الحقيقية في أنها لا تقف عند حد الأوراق -أي الخلل في البحث الأكاديمي- وإنما تتعداه إلى التأثير في الواقع الحي المتجدد من حيث إيقاعها الخلل والاضطراب في نظرة الإنسان العربي المسلم المعاصر إلى تاريخه الذي يمثل مستودع تجارب أسلافه، ويمثل كذلك معالم مقوماته الحضارية التي يستلهمها اليوم وهو يخوض في صحوته الجديدة معترك تحديات عديدة، فصياغة التاريخ بمثل هذا التشويه تفصل المسلم عن ماضيه، ومن المعلوم أن من لا ماضي له يستقي منه التجارب والخبرات فبالتأكيد لا مستقبل له، فأمة بلا ماض أو بماض مشوه لا شك أنها أمة تائهة متذبذبة لن تبصر طريقها أبدًا، وهذا عين ما يرمي إليه هؤلاء، أي أن الأمر ليس مجرد خطأ غير مقصود في تشويههم التاريخ بهذا الأسلوب، أو زلل عن جهالة، وإنما الأمر عمد موجه تقصد من ورائه هذه الدراسات المنحرفة، إلى أن ترسب مفاهيم جديدة وخطيرة في أذهان الناشئة، تتمثل في إقناعهم بإمكانية عزل مجتمعهم عن الإسلام، بل ووجوب ذلك! مستثمرين البحث التاريخي في إحداث هذه الخلخلة الفكرية عن طريق تشويه مواقف التاريخ وحقائقه، واتجاهات شخوصه وإعادة ترتيبها بما يوافق وجهات عقائدية ومذهبية معينة؛ حيث ينعكس هذا التشويه -ضرورة- على التكوين العقلي والنفسي للمسلم المعاصر ومواقفه من تحديات نهضته الحاضرة.

ولا ريب أن عماد هذا الاتجاه من اتجاهات التخريب وآلته إنما يمثله منحى «الإسقاط» ولا سيما بعد أن فشلت محاولات الدس المباشر في القديم.

إن الاتجاه إلى إعادة كتابة التاريخ هي محاولة جديدة لتمزيق التاريخ نفسه، وجعله رقعًا يرقع بها المستغربون المذاهب الغربية المجلوبة، أو يسترون بها عوارهم الحضاري المتغرب.

إن الفوضى والتلاعب بالأحداث وأحيانا تزويرها يقع الآن في تناولهم لأحداث العقود القريبة التي خلت بل القرن الحالي، فكيف بهم إذا امتدت أيديهم -غلت أيديهم- إلى تاريخنا القديم، والذي يفصلنا عنه القرون الطوال والحقب المديدة؟!

إن ما نريد أن نلفت الأذهان إليه هنا هو أن تركيز البحوث الإسلامية المعاصرة على التحديات الخارجية والهجوم التبشيري الاستشراقي على حد سواء قد أدى إلى شغلنا طويلا عن إدراك التحديات الأخرى بالغة الخطورة والتي تنبع من داخلنا وبين أظهرنا، وهذه الهجمات الداخلية هي أبلغ خطرًا وأعمق أثرًا من أي بث معاد آخر يمكن أن تقوم به أجهزة الهدم والغزو الفكري بما تتغلف به من ستارات مضللة تخدع الكثيرين عن طبيعة مسالكها، وحقيقة أهدافها، ومن الضروري هنا أن نعيد إلى ذاكرة المسلم المعاصر شيئًا مما أثبتته مقررات مؤتمرات التبشير الحديثة، من مشاريع خطط جديدة تهدف إلى اتخاذ أقرب المسالك التي تؤدي إلى غزو العالم الإسلامي فكريا، وعلى وجه التحديد نذكر بذلك التقرير الخطير الذي خلص بعد تأمل العديد من الدراسات النظرية والاستقراءات الواقعية في ديار المسلمين إلى التأكيد على أن تبشير المسلمين يجب أن يكون بواسطة رسول من أنفسهم ومن بين صفوفهم؛ لأن الشجرة يجب أن يقطعها

(١) عبد العزيز عبد الكريم طه الدوري (ولد في بغداد ١٩١٩ - عمّان ١٩ نوفمبر ٢٠١٠م)، مؤرخ عراقي، يعد شيخ المؤرخين وإمام التاريخيين، أغنى بعطائه الثري التاريخ العربي والإسلامي، ولد الدكتور الدوري في قضاء الدور التابع لمحافظة صلاح الدين عام ١٩١٩م، التي منها أخذ لقبه، وقد كانت قرية صغيرة، فيها تعلم في مدراس (الكتاب) حيث حفظ القرآن الكريم، ثم انتقل إلى بغداد ودرس فيها وأكمل دراسته الثانوية، ثم سافر إلى لندن ونال شهادة البكالوريوس من جامعتها ١٩٤٠، واستمر في دراسته هناك وحصل على شهادة الدكتوراه عام ١٩٤٢، وكانت أطروحة الدكتوراه بعنوان: «تاريخ العراق الاقتصادي للقرن الرابع الهجري»، ثم درس التاريخ في دار المعلمين العالية ثم كلية الآداب والعلوم قبل قيام جامعة بغداد، من مؤلفاته: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، بيروت ١٩٦٠م، ومقدمة في التأريخ الاقتصادي العربي ١٩٦٩ بيروت ١٩٨٢م، والجذور التاريخية للقومية العربية بيروت ١٩٦٠م. (من ويكيبيديا، الموسوعة الحرة) http://ar.wikipedia.org/wikiB.

أحد أغصانها.

وإذا أضفنا إلى ذلك ما قرره «أ. لوشاتلييه» من أن الهدف الأول والمقصود الأكبر من عمليات التبشير في ديار المسلمين بالذات هو «هدم الفكرة الدينية الإسلامية» استطعنا أن نكشف عن أحد المسالك الخطيرة التي يتوجه إليها البث الفكري المعادي، وذلك هو مسلك «هدم الفكرة الإسلامية عن طريق أحد أبنائها» أو بتعبير آخر «الغزو من الداخل».

ولا بد من إعادة هذا البيان إلى ذاكرة المسلم المعاصر، ويدفعنا إلى ذلك طول التأمل في الدراسات الجديدة التي تخوض في قضية التراث الإسلامي، ولا سيما تلك الدراسات التي خرجت من «العداء العقائدي» لمعطيات الفكرة الإسلامية المبثوثة في هذا التراث، والمستقاة من منارتيه وعماديه: كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

ومما يدعو للريبة كذلك في هذا المنحى الجديد إحاطة أوساط التبشير والاستشراق المعاصر لتلك الدراسات وأصحابها بالعطف البالغ والرعاية غير المألوفة ولا السوية، وحرص هؤلاء وأولئك على الترويج لتلك الدراسات والأبحاث في ديار المسلمين وفي الواقع الفكري الأوربي المعاصر الذي بدأ يشهد تحولًا ملحوظا صوب الفكرة الإسلامية، حيث يقدمون هذه الأبحاث على أنها تمثل «الفكر الإسلامي العقلاني الثائر والمستنير».

ومما يزيد الريبة عندنا عمقًا رؤيتُنا لبعض الدراسات التي تمثل الجانب العملي لنظرياتهم، ومن تلك الدراسات مثلًا: رسالة لنيل الدكتوراه قدمها علي أحمد سعيد «أدونيس» تحت عنوان «الثابت والمتحول.. بحث في الاتباع والإبداع عند العرب» بإشراف رجل دين نصراني، وقد ترشح صاحبها من قبل دوائر الاستشراق الأوربي المعاصر لنيل جائزة عالمية شهيرة بوصفه «شاعرًا ومفكرًا إسلاميًّا ثائرًا»، وإن كنا نهتم هنا بعرض ما قدمته الدراسة من رؤى فاسدة تهدف إلى تشويه الفكرة الإسلامية ذاتها في نظر الإنسان المعاصر، إلا أنه لا يفوتنا التنبيه إلى ما قدمته هذه الدراسة من تشويه واسع لوقائع التاريخ الإسلامي حتى في أشرق صفحاته، ومن ذلك ما عرضته لحادث تولية أبي بكر الصديق للخلافة، إذ تقول الدراسة: إن «النبوة/ الملك/ الخلافة» تأسست والنبي يحتضر في مناخ اقتتال، بل يمكن القول بأنها تأسست بمبادرة شبه انقلابية، أي بشكل من أشكال العنف، الأقوى لا الأحق هو وارث «النبوة/ الملك»، أو هو الخليفة. وهذه الأكذوبة هي بنصها رجع الصدى من الداخل لمقولات وسموم «يوليوس فلهوزن» في كتابه «تاريخ الدول العربية» وهي تزوير للوقائع يدركه من له أدنى دراية بالواقع الإسلامي آنذاك وموازين القوة فيه. ولنا أن نسأل أي قوة تلك التي كان يملكها أبو بكر رضي الله عنه وتفوق بها على بني أمية وبني هاشم وبني العباس فضلًا عن الأوس والخزرج أصحاب الدار، وهو الذي عجز قومه عن حمايته في مكة، فأجاره «ابن الدغنة» ليحميه من بطش قريش؟[1] أي قوة تلك التي يملكها الصديق والتي مكنت له من تحقيق الانقلاب بالقوة؟ اللهم إلا أن تكون قوة الحق والبصيرة والسبق في الخيرات[2].

(١) أخرج البخاري قصة جوار ابن الدغنة أبا بكر بسنده عن عروة بن الزبير ١/ ١٠٢ رقم: (٤٧٦).

(٢) كتاب حسن فرحان المالكي وظاهرة نقض الشريعة- مقدمة تاريخية عن بداية ظهور تيار العصرانيين: بقلم الشيخ يوسف العييري (باختصار).
http://yousufweb.100free.com/Al3asryon-011.htm

خاتمة بأهم نتائج البحث وتوصياته

من هذه الدراسة الموجزة في دواعي نشأة علم أصول الفقه في المنظور الاستشراقي خلصت إلى عدة خلاصات:

١- أن الاستشراق تيار فكري يتجه نحو الشرق؛ لدراسة حضارته وعلومه وثقافته ولغته وآدابه، من خلال أفكار اتسم معظمها بالتعصب، هدفها النيل من الإسلام وعلومه والتشكيك فيه.

٢- عجز المستشرقين والمستغربين عن تصور علم أصول الفقه تصورًا صحيحًا يميزه عن غيره من العلوم، كما وضح من مناقشتي لشاخت وغيره من المستشرقين في مفهوم علم أصول الفقه، فإذا عجزوا عن تصوره فكيف يتحدثون عن أسرار تاريخه ونشأته وفلسفته والحكم على الشيء فرع عن تصوره، فهم يتحدثون عن علم أصول غير الذي ندرس ونعهد، وإذا تحدثوا عن الاجتهاد فهم يتحدثون عن اجتهاد غير الذي يعرفه الأصوليون، وإذا تحدثوا عن الحيل وسد الذرائع كان حديثهم عن معانٍ ليست هي المدونة في مدونات الأصول، وحينئذ فمحال أن يكون المستشرق والمستغرب مؤهَّلًا لنزول هذا الميدان، وكذا فهم عاجزون عن تمثل ثمار هذا العلم وموضوعه واستمداده مما حدا بهم إلى نتائج خاطئة. فمن خاض فيما لا يحسن فهو متكلم لا أكثر، ثم لا يلتفت إلى قوله، ولا يعتد به عند أهل البحث والعلم والكتابة.

٣- استخدام مناهج في التحليل والاستنتاج غير موثوقة كالمنهج التاريخي الغربي، وهو في داخله مدارس متعددة متعارضة كل منها تخطِّئ الأخرى وتستدرك عليها وتبين أخطاء نتائجها، لكنهم وظفوها أو بعضها لخدمة أغراضهم.

٤- التفسير بالإسقاط، والمقصود به إسقاط مشكلاتهم الفكرية والثقافية، على الوقائع التاريخية الضاربة في أعماق التاريخ، فيفسرونها في ضوء مشكلاتهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية وما يعرفونه من واقع حياتهم ومجتمعاتهم، فيفسرون ما وقع من اثني عشر قرنا بروح عصرهم هم، وفي هذا مجافاة للمنهج العلمي، فلا يقبل هذا التفسير الذي يُسقطونه من داخل أنفسهم على وقائع تاريخ علومنا، وقد بدا هذا واضحا في الكتابات الكثيرة التي كتبوها في إشكالية السلطة العلمية والسلطة الدينية، أو الدين والسياسة، أو الفقيه والسلطان، فهذه إشكاليات غربية لا وجود لها في الإسلام.

٥- وجود النتائج قبل المقدمات، وهذا واضح أنهم يفترضون خيالات ثم ينسجون لها المؤيدات، ومثل هذا خيانة للمنهج العلمي ولا يصح أن تسمى علمًا ولا بحثًا، فإن تصيد موقف من هنا ونقل من هناك وروايات واهية وسبكها لتفرز نتائج موضوعة مسبقًا ليست من البحث العلمي لا في قبيل ولا في دبير، ومنها هذه القراءات الإرجاعية لما تضمنه علم الأصول ومحاولة تسييس مصطلحاته وأحكامه ونتائجه.

٦- كان الهدف من رؤية المستشرقين والمستغربين لنشأة علم أصول الفقه محاولة الوصول إلى أن هذا العلم نشأ لظروف خاصة بمن دونوه وليس علما معياريا، وأنه بشري المصدر ألبس ثوب الشرعية والقطعية للوصول إلى أغراض خاصة بالعلماء تحصيلا لسلطة موازية للسلطة السياسية التي انتزعها منهم الأمراء وعلماء السلطان -زعموا- ومن هنا فهو ليس صالحًا لهذا العصر، وينبغي وضع أصول تتواكب وحاجات الناس اليوم. وفي هذا طعن في علم الأصول وأئمته ودخول في نواياهم وجهل بأقدارهم في هذه الأمة.

٧- أن الصيحات العالية من غير المتخصصين والداعية إلى تجديد علم أصول الفقه ينبغي فحصها ودراستها ومعرفة مراميها ومنطلقاتها وأسسها التي ابتنيت عليها. وأنا أدعو لاستنفار علمي بتعقب هذه المحاولات وكشف خباياها وفضح نواياها وتفنيد أخطائها وبيان أن أصحابها يتكلمون بغير علم ويحكمون بلا مقدمات صحيحة، ويبدلون ويغيرون بدعوى التجديد ويهدمون بدعوى التشييد.

٨- الانتقائية والتحكم في المصادر التي ينقلون منها، فهم ينقلون مثلًا من كتب التاريخ والأدب ما يحكمون به في تاريخ أصول الفقه، ويصححون ما ينقله الدميري في كتاب الحيوان،

ويكذبون ما يرويه مالك في الموطأ، كل ذلك انسياقًا مع الهوى ووصولا إلى نتائج موضوعة أولا.

٩- أن نشأة تدوين علم أصول الفقه كما هو معروف عند أهله كان بسبب حاجة الأمة لقوانين حاكمة تضبط استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة، ولم يقم به الشافعي إلا بعد طلب من عبد الرحمن بن مهدي وإلحاح من علي بن المديني كما بينته في موضعه من البحث، وأمثلة كتاب الرسالة شاهدة على عموم قواعده وتجريدها، ولم تكن هناك مضمرات سياسية اكتشفها المستشرقون ورددها المستغربون، وقواعده هي هي في القرن الثالث الهجري وهي هي في عصرنا هذا، وفي بلاد الشرق وكذا في بلاد الغرب، والاختلاف في بعضها تابع للدليل عند كل، والإسقاط الذي اتبعه المستشرقون ومن تبعهم خطؤه محقق وأساسه اختلاف مشكلات الغرب عن الشرق، وكذا الدين السائد في الغرب بما حمل من مشكلات بين رجال الدين ورجال العلم وليس لهذا وجود في الإسلام ولا عند المسلمين.

١٠- ينبغي التنبه للشبهات المثارة من قبل المستشرقين أو ممن تبعهم في نهجهم وآرائهم والرد عليها علميًّا في صورة أبحاث أو دراسات أكاديمية، وتزويد الناشئة بها تحصينًا لهم، فإنه يعاد تدويرها الآن في أوساط مختلفة علمية وإعلامية تشكيكا في هذا الدين وشريعته والأصول التي ابتنيت عليها، ولو احتاج ذلك إلى إنشاء مراكز خاصة، أو تكليف الباحثين الجادين بذلك، فهناك موضوعات كثيرة بحاجة إلى دراسة آرائهم فيها وتفنيدها ومن ذلك: وقتية الشريعة ولها صلة بتاريخية النص، والنظريات الحديثة في فهم النصوص، والثبات والجمود، والنسخ ووقوعه، والإجماع وجدواه وثبوته، والقياس وأنواعه وفائدته، والتعادل والترجيح، ومراتب الإدراك، والحيل وسد الذرائع، وتجديد علم أصول الفقه والرؤى الاستشراقية في ذلك، وتواتر القرآن، وظنية السنة أو معظمها، وغيرها كثير، ولهم في كل مصدر من مصادر التشريع طعون ينبغي تعقبها، وتعقب المناهج التي ابتنيت عليها.

١١- ومما أوصي به عدم الاعتداد بكتابات المستشرقين لاعتمادها مصادر للبحث العلمي؛ لمجافاتها أصول البحث العلمي وعدم حيازة أصحابها مصداقية تجعل لكتابهم هذه القيمة، وإنما تدرس وتقرأ لمعرفة ما فيها، وقد أحسن كثيرون الظن بكتاباتهم فوقعوا في فخاخ من التلبيس والتدليس ورددوا ما فيها عن غير دراية بما تحمل من سموم. وقد حرصت على البداية ببيان نشأة الاستشراق وبيان أهدافه، وثماره المرة في الحياة الفكرية، والمستغربون من أمر هذه الثمار.

١٢- أوصي أهل الاختصاص فقط بالقيام بالتأريخ لعلم أصول الفقه من واقع كتبه وسيرة رجاله دون رجوع إلى كتابات غير أهله إلا لبيان ما فيها من خلل علمي وحيدة عن المنهج، وقد وجدت في المقولات الأصولية قبل التدوين ككتاب عمر إلى أبي موسى، ومقولة واصل بن عطاء الأصولية -وقد نقلها عنه أبو هلال العسكري في كتاب الأوائل-، ورسالة مالك إلى الليث وجواب الليث عليه، والمناظرات الأصولية المودعة في كتب التراجم لعلمائه وكذا في ثنايا كتب الأصول، وكذا مقدمات كتب الأصول كمقدمة كتاب قواطع الأدلة والبحر المحيط، ففيها تأريخ صادق لهذا العلم الزاخر الذي يعتبر مفخرة المسلمين. أضف إلى ذلك أنه يمكننا التأريخ لأبوابه ومسائله بتعقب ما زاده الأصوليون على الرسالة ومتى زيد والدوافع لإضافته وبحثه، إذ كثير من مسائله قد بين العلماء من أول من قال بها ولماذا؟ بل إن كثيرا من عبارات الأصوليين وتراجمهم للمسائل خضعت للتأريخ حتى قالوا: من أول من قال بكذا وأول من عبر عن كذا بكذا؟ وقد جمعت سفرا متوسطا في الأوائل الأصولية كتأريخ خاص بالمسائل والأبواب، ومن تأمل كتاب نهاية السول شرح منهاج الوصول للإسنوي وقف على كثير من هذا القبيل. فلسنا بحاجة إلى غيرنا ليؤرخ لنا علومنا بمعايير لا تثبت أمام المنهج العلمي الرصين المتفق عليه.

وأسأله سبحانه أن يحفظ العلم وأهله من عبث العابثين وافتراء الحاقدين وتأويل الجاهلين وانتحال المبطلين، وأن يوفقنا لرد غاراتهم ودحض حججهم وتفنيد شبهاتهم، وأن يجعل هذا خالصًا له وأن يجعله في موازين الحسنات إنه نعم المولى ونعم النصير. والحمد لله رب العالمين.

فهرس بأهم مصادر ومراجع البحث

١- آداب الشافعي ومناقبه. للإمام أبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (ت: ٣٢٧هـ)- قدم له وحقق أصله وعلق عليه فضيلة الشيخ: عبد الغني عبد الخالق. نشر: دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان- الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٢- الإبهاج في شرح المنهاج، لتقي الدين السبكي: علي بن عبد الكافي (ت: ٧٥٦هـ) وولده تاج الدين: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، (ت: ٧٧١هـ)، دار الكتب العلمية- بيروت- الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٣- أثر الواقع التاريخي في الأحكام الفقهيّة. مقال: ليلى سلامة- مجلة الأوان- الجمعة ٢٣ تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠٩م.

٤- الاجتهاد بتحقيق المناط: فقه الواقع والتوقع بقلم عبد الله بن بيه- مجلة المسلم المعاصر منشور في العدد ١٤١/ ١٤٢- السنة ٢٠١١ -الصفحات من ٨٩- ١٢٨.

٥- الإجماع في الشريعة الإسلامية د. رشدي عليان. مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة- السنة العاشرة - العدد الأول- جمادى الآخرة ١٣٩٧هـ.

٦- الأحكام السلطانية للإمام أبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (ت: ٤٥٠هـ) ط: دار الحديث- القاهرة.

٧- إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد الأندلسي الباجي، (ت: ٤٧٤هـ)، تحقيق: عبد المجيد تركي- دار الغرب الإسلامي- بيروت- الطبعة الأولى- ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.

٨- الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم الظاهري: علي بن أحمد بن سعيد (ت: ٤٥٦هـ)، دار الآفاق الجديدة، بيروت- الطبعة الثانية- ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م- وطبعة أخرى: ط: دار الحديث، القاهرة ١٤٠٤هـ، الطبعة الأولى.

٩- الإحكام في أصول الأحكام، لسيف الدين الآمدي: علي بن محمد التغلبي (ت: ٦٣١هـ)، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، دمشق، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ. وطبعة أخرى: ط: دار الكتاب العربي- بيروت ١٤٠٤هـ. الطبعة الأولى. تحقيق: د. سيد الجميلي.

١٠- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للشوكاني: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني الصنعاني (ت: ١٢٥٠هـ)، تحقيق: الدكتور/ محمد شعبان إسماعيل، مطبعة المدني القاهرة، الناشر: دار الكتب القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م. وطبعة أخرى: ط: دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد سعيد البدري.

١١- الأسس الاختبارية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون د. عبد السلام المسدي. مجلة الفكر العربي، ١٩٨٠م.

١٢- الاستشراق: إدوارد سعيد، ترجمة كمال أبو ذيب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية ١٩٩٥م.

١٣- الاستشراق بين الإنصاف والإجحاف: عبد الله علي العليان. الدار البيضاء: المركز العربي الثقافي ٢٠٠٣م.

١٤- الاستغراب وإمكانية تدريسه في الجامعات السعودية، الدكتور علي بن عبد الرحمن الدعيج، مقالة له نشرت في «الثقافية»، العدد ١١٧ الصادر يوم ٢٦ جمادى الآخرة ١٤٢٦هـ.

١٥- الاستشراق المعاصر في منظور الإسلام د. مازن مطبقاني- الرياض: دار إشبيليا- ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠١م.

١٦- الاستشراق والمستشرقون/ الدكتور مصطفى السباعي- الطبعة الثالثة- بيروت: المكتب الإسلامي ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

١٧- الاستشراق والمستشرقون وجهة نظر: عدنان محمد وزان. سلسلة دعوة الحق (٢٤)، مكة المكرمة- رابطة العالم الإسلامي ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

١٨- الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين د. السيد محمد الشاهد- مجلة الاجتهاد. عدد ٢٢، السنة السادسة، شتاء عام ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

١٩- الاستغراب د. السيد محمد الشاهد- في مرآة الجامعة، عدد ١٢٠ جمادى الأولى ١٤١٠هـ.

٢٠- الاستغراب الرد على منتقدي دراسة الغرب.
http://www.madinacenter.com/post.php
٢١- الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين، د. شوقي أبو خليل، دار الفكر المعاصر، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.
٢٢- الإسلام وشبهات المستشرقين. للشيخ/ فؤاد كاظم المقدادي. الطبعة الأولى، قم: المجمع العلمي لأهل البيت، ١٤١٦هـ.
٢٣- الإسلام ومواجهة المذاهب الهدامة: الدكتور محمد البهي. الطبعة الأولى- القاهرة: دار التضامن للطباعة: مكتبة وهبة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
٢٤- أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي: محمد أحمد الراشد- الطبعة الثانية- نشر دار المحراب- فان كوفر- كندا/ زيورج- سويسرا، سنة ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
٢٥- أصول البزدوي، وهو: الوصول إلى معرفة الأصول للبزدوي، أبي الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم (ت: ٤٨٢هـ)، مطبوع مع: كشف الأسرار للبخاري، ضبط وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م. وطبعة أخرى: ط. دار الكتب العلمية- بيروت- الأولى ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م. وطبعة ثالثة: ط: مطبعة جاويد باريس- كراتشي.
٢٦- الاعتصام، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، ط. دار المعرفة سنة ١٤٠٢هـ.
٢٧- إعلام الموقعين عن رب العالمين، تأليف: محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي أبي عبد الله، المولود: ٦٩١هـ/ ت: ٧٥١هـ، ط: دار الجيل- بيروت ١٩٧٣م- تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. ط. دار الكتب العلمية.
٢٨- الأعلام، لخير الدين الزركلي، الطبعة الثانية ١٣٨٩هـ، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة ١٩٨٠م.
٢٩- الأم: تأليف الإمام محمد بن إدريس الشافعي أبي عبد الله (ت: ٢٤٠هـ). ط: دار المعرفة - بيروت ١٣٩٣هـ. الطبعة الثانية.
٣٠- الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهم. للإمام: أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت: ٤٦٣هـ). نشر: دار الكتب العلمية- بيروت.
٣١- الإنسان والسلطة «إشكالية العلاقة وأصولها الإشكالية» د. حسين الصديق- من منشورات اتحاد الكتاب العرب- دمشق- ٢٠٠١م.
٣٢- البحث الأدبي «طبيعته- مناهجه- أصوله- مصادره» د. شوقي ضيف. ط ٦. دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٧م.
٣٣- البحث التاريخي وأخلاقية المنهج د/ جابر قميحة من موقع:
http://www.almujtamaa-mag.com
٣٤- البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، (ت: ٧٩٤هـ)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
٣٥- بحوث في تاريخ الإسلام وحضارته: سعيد عبد الفتاح عاشور- القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٧م.
٣٦- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: للإمام علاء الدين الكاساني، (ت: ٥٨٧هـ)، نشر: دار الكتاب العربي- بيروت ١٩٨٢م، الطبعة الثانية.
٣٧- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تأليف محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي أبي الوليد، (ت: ٥٩٩هـ)، ط: دار الفكر- بيروت. ونسخة أخرى بتحقيق طه عبد الرؤوف سعد - طبعة دار الجيل سنة ١٩٨٩م.
٣٨- البداية والنهاية، للحافظ إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، (ت: ٧٧٤هـ)، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، دار الريان للتراث، القاهرة.
٣٩- البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، (ت: ٤٧٨هـ)، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، توزيع: دار الأنصار القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ. وطبعة أخرى: ط: الوفاء- المنصورة- مصر

١٤١٨هـ، الطبعة الرابعة، تحقيق: الدكتور/ عبد العظيم محمود الديب.
٤٠- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الزبيدي، المطبعة الخيرية القاهرة سنة ١٣٠٦هـ.
٤١- التبصرة في أصول الفقه، تأليف: إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي أبي إسحاق، (ت: ٤٧٦هـ)، ط: دار الفكر- دمشق ١٤٠٣هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د/ محمد حسن هيتو.
٤٢- تاريخ بيهق: المؤلف: أبو الحسن ظهير الدين علي بن زيد بن محمد بن الحسين البيهقي، الشهير بابن فندمه (ت: ٥٦٥هـ) الناشر: دار اقرأ، دمشق- الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
٤٣- التراث والتجديد: د/ حسن حنفي. ط/ دار التنوير، بيروت.
٤٤- ترتيب المدارك وتقريب المسالك. للإمام أبي الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي (ت: ٥٤٤هـ) ت: جزء ١: ابن تاويت الطنجي، ١٩٦٥م. جزء ٢، ٣، ٤: عبد القادر الصحراوي، ١٩٦٦- ١٩٧٠م. جزء ٥: محمد بن شريفة. جزء ٦، ٧، ٨: سعيد أحمد أعراب ١٩٨١- ١٩٨٣م. نشر: مطبعة فضالة المحمدية، المغرب- الأولى.
٤٥- تشنيف المسامع بجمع الجوامع، لتاج الدين السبكي (ت: ٧٧١هـ)، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ، مطبعة قرطبة، القاهرة، توزيع المكتبة الإسلامية، مكة المكرمة.
٤٦- التعريفات. تأليف: علي بن محمد بن علي الجرجاني. المولود عام: ٧٤٠هـ. (ت: ٨١٦هـ). ط: دار الكتاب العربي- بيروت سنة: ١٤٠٥هـ. الطبعة الأولى. تحقيق: إبراهيم الأبياري.
٤٧- تعقيبات على الاستشراق/ إدوارد سعيد. الطبعة الأولى- عمان: دار الفارس للنشر والتوزيع- بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٩٦م.
٤٨- تفسير البغوي «معالم التنزيل في تفسير القرآن» للإمام أبي محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (ت: ٥١٠هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي- الناشر: دار إحياء التراث العربي- بيروت- الطبعة الأولى- سنة ١٤٢٠هـ.
٤٩- تقريب التهذيب لابن حجر تحقيق محمد عوَّامة. طبعة دار الرشيد بحلب، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.
٥٠- تقريب الوصول إلى علم الأصول، لابن جزي: أبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي، تحقيق د. محمد المختار ابن الشيخ محمد الأمين الشنقيطي. الناشر: مكتبة ابن تيمية القاهرة، مكتبة العلم جدة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٥١- التقرير والتحبير شرح التحرير. المؤلف: ابن أمير الحاج: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد الحلبي، (ت: ٨٧٩هـ)، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الثانية عن طبعة بولاق بمصر ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ونسخة أخرى: ط: دار الفكر- بيروت ١٩٩٦م، الطبعة الأولى، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات.
٥٢- التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، (ت: ٧٩٢هـ)، شرح تنقيح الأصول لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري، (ت: ٧٤٧هـ)، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ، دار الكتب العلمية- بيروت.
٥٣- توجيه النظر إلى أصول الأثر: طاهر الجزائري الدمشقي- مكتبة المطبوعات الإسلامية- حلب- الطبعة الأولى ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م - تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.
٥٤- التوضيح شرح التنقيح، لصدر الشريعة: عبيد الله بن مسعود بن محمود بن أحمد البخاري، (ت: ٧٤٧هـ)، مطبوع مع: التلويح شرح التوضيح للتفتازاني، دار الكتب العلمية بيروت.
٥٥- التوقيف على مهمات التعاريف، تأليف: محمد عبد الرؤوف المناوي، المولود: ٩٥٢هـ (ت: ١٠٣١هـ). ط: دار الفكر- بيروت- دمشق ١٤١٠هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. محمد رضوان الداية.
٥٦- تيسير التحرير شرح كتاب التحرير: للعلامة أمير بادشاه: محمد أمين بن محمود البخاري (ت: ٩٨٧هـ)، دار الكتب

العلمية- بيروت.
٥٧- تيسير الوصول إلى قواعد الأصول ومعاقد الفصول، للإمام عبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي الحنبلي (ت: ٧٣٩هـ)، شرح الشيخ عبد الله بن صالح الفوزان- ط: دار ابن الجوزي- الثانية ١٤٢٧هـ.
٥٨- جامع البيان في تأويل آي القرآن، تأليف: محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري أبي جعفر، المولود: ٢٢٤هـ، (ت: ٣١٠هـ)، ط: دار الفكر- بيروت ١٤٠٥هـ.
٥٩- الجامع لأحكام القرآن: لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي- دار إحياء التراث العربي- بيروت.
٦٠- الجد الحثيث في بيان ما ليس بحديث: للشيخ: أحمد بن عبد الكريم بن سعودي الغزي العامري (ت: ١١٤٣هـ)، تحقيق الشيخ: بكر عبد الله أبو زيد- نشر: دار الراية- الرياض- الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.
٦١- جمع الجوامع، تأليف: ابن السبكي: تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن تمام، (ت: ٧٧١هـ)، مطبوع مع شرح المحلي وحاشية البناني، مصطفى البابي الحلبي القاهرة، الطبعة الثانية ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م.
٦٢- حاشية البناني على شرح جلال الدين المحلي على جمع الجوامع، تأليف: البناني: عبد الرحمن بن جاد الله (ت: ١١٩٨هـ)، مصطفى البابي الحلبي القاهرة ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م.
٦٣- حاشية العطار على شرح جلال الدين المحلي على جمع الجوامع لابن السبكي، للعطار: حسن بن محمد العطار (ت: ١٢٥٠هـ)، دار الكتب العلمية- بيروت.
٦٤- الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، تأليف: زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري أبي يحيى، المولود: ٨٢٤هـ، ت: ٩٢٦هـ، ط: دار الفكر المعاصر- بيروت ١٤١١هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. مازن المبارك.
٦٥- الحدود في الأصول للباجي، سليمان بن خلف الأندلسي، (ت: ٤٧٤هـ) تحقيق د. نزيه حماد، ط: مؤسسة الزغبي- بيروت- سنة ١٣٩٢هـ.
٦٦- الحضارة الغربية: تحولات النظرة إلى التاريخ، مقالة للأديب الناقد محمد الحرز وهو ناقد سعودي- ٢٣/ ٤/ ٢٠٠٥م - من موقع:
http://www.aqlaam.net/?act=news&sec=4&id=1114261297
- ونشر نفس المقال بعنوان: مجرد تساؤل: لماذا لا نثق بالمعرفة التاريخية؟! في موقع:
http://www.alwatan.com.sa/daily /2004-03-02/culture/culture06.htm
٦٧- حوار الاستشراق/ أحمد الشيخ - الطبعة الأولى - القاهرة: المركز العربي للدراسات الغربية، ١٩٩٩م.
٦٨- الدر المنثور في التفسير بالمأثور. للإمام: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ)- الناشر: دار الفكر- بيروت.
٦٩- دراسات في حضارة الإسلام، تأليف: المستشرق هاملتون جب- دار العلم للملايين، ط الثانية ١٩٧٩م، ترجمة إحسان عباس وآخرين.
٧٠- دفاع عن السنة لفضيلة الشيخ/ محمد بن محمد أبو شهبة مكتبة السنة. القاهرة، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩.
٧١- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تأليف: إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري المالكي، ط: دار الكتب العلمية - بيروت.
٧٢- الديباج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر أبي الفضل السيوطي، (ت: ٩١١هـ) تحقيق: أبي إسحاق الحويني الأثري ط: دار ابن عفان، الخبر- السعودية سنة: ١٤١٦.
٧٣- ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. المؤلف: عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (ت: ٨٠٨هـ) تحقيق: خليل شحادة- نشر: دار الفكر، بيروت- الثانية ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٧٤- الذخيرة للإمام أبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت: ٦٨٤هـ) ت: جزء ١، ٨، ١٣: محمد حجي. جزء ٢، ٦: سعيد أعراب، جزء ٣ - ٥، ٧، ٩ - ١٢: محمد بو خبزة. نشر: دار الغرب الإسلامي- بيروت- الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
٧٥- رؤية إسلامية للاستشراق، الدكتور أحمد عبد الحميد غراب. ط٢. لندن: المنتدى الإسلامي، ١٤١١هـ.
٧٦- رسالة في أصول الفقه للإمام أبي علي الحسن بن شهاب بن الحسن بن علي بن شهاب العكبريّ الحنبلي (ت: ٤٢٨هـ)، ت. د. موفق بن عبد الله بن عبد القادر- نشر: المكتبة المكية- مكة المكرمة- الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
٧٧- رسالة في الطريق إلى ثقافتنا: محمود محمد شاكر، القاهرة: دار الهلال، ١٩٩١م.
٧٨- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، تحقيق علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، عالم الكتب، بيروت- لبنان.
٧٩- روضة الناظر وجنة المناظر للإمام موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (ت: ٦٢٠هـ)، تحقيق: د. عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣، ونسخة أخرى: ط: جامعة الإمام محمد بن سعود- الرياض ١٣٩٩هـ. الطبعة الثانية. تحقيق: د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد.
٨٠- زهر الأكم في الأمثال والحكم. تأليف: الحسن بن مسعود بن محمد، أبي علي، نور الدين اليوسي (ت: ١١٠٢هـ)، ت: د محمد حجي، د. محمد الأخضر- نشر: الشركة الجديدة- دار الثقافة، الدار البيضاء- المغرب- الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
٨١- سنن أبي داود، تأليف: سليمان بن الأشعث أبي داود السجستاني الأزدي، المولود سنة ٢٠٢هـ، (ت: ٢٧٥هـ)، ط: دار الفكر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.
٨٢- سنن ابن ماجه، تأليف: محمد بن يزيد أبي عبد الله القزويني، المولود: ٢٠٧هـ، ت: ٢٧٥هـ، ط: دار الفكر - بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
٨٣- سنن البيهقي الكبرى، تأليف: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبي بكر البيهقي، المولود: ٣٨٤هـ، ت: ٤٥٨هـ، ط: مكتبة دار الباز- مكة المكرمة ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، تحقيق: محمد عبد القادر عطا.
٨٤- سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي. (ت: سنة ٢٧٥هـ). وقيل: سنة ٢٧٩هـ، دار إحياء التراث العربي. سنة ١٤١٥هـ. بيروت- لبنان.
٨٥- سنن الدارقطني، تأليف: علي بن عمر أبي الحسن الدارقطني البغدادي، المولود: ٣٠٦هـ، (ت: ٣٨٥هـ)، ط: دار المعرفة- بيروت ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني.
٨٦- سنن الدارمي، تأليف: عبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد الدارمي، المولود: ١٨١هـ، ت: ٢٥٥هـ، ط: دار الكتاب العربي- بيروت ١٤٠٧هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي.
٨٧- سنن النسائي، للحافظ أحمد بن شعيب بن علي النسائي. (ت سنة ٣٠٣هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الطبعة الثانية. سنة ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م. مكتب المطبوعات الإسلامية. ونشر دار الريان للتراث. القاهرة.
٨٨- السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي د/ مصطفى السباعي- ط/ المكتب الإسلامي.
٨٩- سير أعلام النبلاء، تأليف: محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبي عبد الله، المولود: ٦٧٣هـ، (ت: ٧٤٨هـ)، ط: مؤسسة الرسالة- بيروت ١٤١٣هـ، الطبعة التاسعة، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ومحمد نعيم العرقسوسي.
٩٠- شجرة النور الزكية في تراجم المالكية، للعلامة الشيخ محمد بن محمد بن عمر مخلوف، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت.
٩١- شذرات الذهب، لأبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي

(ت: ١٠٨٩هـ)، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
٩٢- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، للقرافي: شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن (ت: ٦٨٤هـ)، تحقيق: طه عبد الرؤوف، مكتبة الأزهرية القاهرة، دار الفكر القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.
٩٣- شرح الكوكب المنير على مختصر التحرير، تأليف: ابن النجار محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي (ت: ٩٧٢هـ)، تحقيق: د/ محمد الزحيلي ود/ نزيه حماد، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م. ونسخة أخرى: ط: مطبعة السنة المحمدية- القاهرة بعناية الشيخ/ محمد حامد الفقي (في جزء واحد).
٩٤- شرح المحلي على جمع الجوامع، تأليف: المحلي جلال الدين محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت: ٨٦٤هـ)، مطبوع مع حاشية البناني، مصطفى البابي الحلبي القاهرة، الطبعة الثانية ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م.
٩٥- شرح مختصر الروضة- كلاهما لنجم الدين الطوفي، تحقيق د/ عبد الله التركي. ط/ مؤسسة الرسالة، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م- الأولى.
٩٦- شرح معاني الآثار، تأليف: أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة أبي جعفر الطحاوي، المولود عام: ٢٢٩هـ، (ت: ٣٢١هـ)، ط: دار الكتب العلمية- بيروت ١٣٩٩هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد زهري النجار.
٩٧- الشرق والغرب محددات العلاقات ومؤثراتها، د/ علي إبراهيم النملة الرياض- ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
٩٨- الصبح المنبي عن حيثية المتنبي: المؤلف: يوسف البديعي الدمشقي (ت: ١٠٧٣هـ)- المطبعة العامرة الشرفية (مطبوع بهامش شرح العكبري). الطبعة الأولى ١٣٠٨هـ.
٩٩- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تأليف: محمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي البستي، (ت: ٣٥٤هـ)، ط: مؤسسة الرسالة- بيروت ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، الطبعة الثانية، تحقيق: شعيب الأرناؤوط.
١٠٠- صحيح البخاري، للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، (ت: سنة ٢٥٦هـ)، توزيع مكتبة عباس أحمد الباز. مكة المكرمة.
١٠١- صحيح مسلم، تأليف: مسلم بن الحجاج أبي الحسين القشيري النيسابوري، المولود: ٢٠٦هـ، ت: ٢٦١هـ، ط: دار إحياء التراث العربي- بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
١٠٢- صفة الفتوى والمفتي والمستفتي: للإمام أحمد بن حمدان الحراني الحنبلي. تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني. طبعة: المكتب الإسلامي- بيروت- الطبعة الرابعة- ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
١٠٣- ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة: للشيخ عبد الرحمن بن حسن حبنكة الميداني- الطبعة الثالثة- دار العلم- دمشق.
١٠٤- الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية في تراث الإسلام: مكسيم رودنسون (القسم الأول) تصنيف شاخت وبوزورث. ترجمة محمد زهير السمهوري (سلسلة عالم المعرفة- الكويت، شعبان- رمضان ١٣٩٨هـ/ أغسطس ١٩٧٨م).
١٠٥- طرق الاستدلال بين الأصوليين والمناطقة: د. يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين- مكتبة الرشد بالرياض- ط. الأولى سنة ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.
١٠٦- ظاهرة الاستشراق: مناقشات في المفهوم والارتباطات د/ علي بن إبراهيم الحمد النملة- مكتبة التوبة- الرياض- ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
١٠٧- العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى: محمد بن الحسين الفراء، (ت: ٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا- ط. دار الكتب العلمية- الأولى سنة: ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.
١٠٨- العقيدة والشريعة للمستشرق إجناس جولد تسيهر. الناشر: دار الكتب الحديثة بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد.
١٠٩- علم التاريخ إشكالات المنهجية ومشروعات الأسلمة لإبراهيم أبو شوك - مجلة إسلامية المعرفة- العدد: ٢٤- بحوث ودراسات.

١١٠- العلمانيون والقرآن الكريم... تاريخية النص د/ أحمد الطعان (دكتوراه من كلية دار العلوم- جامعة القاهرة) دار ابن حزم- الرياض- ط: ١ سنة ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.
١١١- العين: للإمام أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي- نشر: دار ومكتبة الهلال- تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي.
١١٢- العيوب المنهجية في كتابات المستشرق شاخت المتعلقة بالسنة النبوية د/ خالد بن منصور بن عبد الله الدريس. ط: دار المحدث بالرياض.
١١٣- الغرب في مواجهة الإسلام د. مازن مطبقاني- مكتبة ابن القيم، المدينة المنورة: ١٤٠٩هـ.
١١٤- الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام أ.د/ عبد الستار فتح الله سعيد. القسم الثاني (بحث مقدم لمؤتمر الفقه الإسلامي الذي عقدته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض سنة ١٣٩٦هـ) [كتاب المؤتمر] ط/ المجلس العلمي بالجامعة سنة ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
١١٥- الغياثي (غياث الأمم في التياث الظلم) لإمام الحرمين: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبي المعالي (ت: ٤٧٨هـ) ت: د. عبد العظيم الديب- نشر: مكتبة إمام الحرمين- الثانية ١٤٠١هـ.
١١٦- الفتح المبين في طبقات الأصوليين، للشيخ عبد الله مصطفى المراغي، طبعه ونشره: عبد الحميد أحمد حنفي، مصر.
١١٧- الفروق «أنوار البروق في أنواء الفروق»، للإمام أبي العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي- توفي عام ٦٨٤هـ- ط: دار الكتب العلمية- بيروت- الأولى ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.
١١٨- الفصول في الأصول، تأليف: أحمد بن علي الرازي الجصاص، المولود: ٣٠٥هـ، (ت: ٣٧٠هـ)، ط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- الكويت ١٤٠٥هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: الدكتور/ عجيل جاسم النشمي.
١١٩- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد: المؤلف: محمد أركون ترجمة وتعليق: هاشم صالح ط/ دار الساقي للطباعة والنشر- بيروت لبنان- الطبعة الرابعة ٢٠٠٧م.
١٢٠- الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلميّة قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة: د/ عبد المجيد الصغير. ط: دار المنتخب- الأولى ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م. وقد صدر الكتاب عن الهيئة المصرية العامة للكتاب- في مكتبة الأسرة ٢٠١٠م.
١٢١- الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلميّة: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة د/ إبراهيم محمد الزين. مجلة إسلامية المعرفة- العدد رقم ١.
١٢٢- في تاريخ التشريع الإسلامي. تأليف ن. ج كولسون طبع بترجمة وتعليق د. محمد أحمد سراج- مراجعة د. حسن الشافعي طبع المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع- ط الأولى سنة ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
١٢٣- في نقد مقولة «أهل الرأي وأهل الحديث» عبد الحميد الإدريسي- مجلة إسلامية المعرفة- العدد: ٢٨، رأي وحوار.
١٢٤- القاموس المحيط، تأليف: محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، ت: ٨١٧هـ.
١٢٥- قراءة تحليلية لمرجعيات منهج النقد التاريخي محسن الكندي (كاتب من سلطنة عمان)
http://www.nizwa.com/volume11/p96_100.html
١٢٦- قضاء النبطية في قرن «١٩٠٠- ٢٠٠٠» لعلي حسين مزرعاني- الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.
١٢٧- قواعد الأحكام في مصالح الأنام- العز بن عبد السلام- دار الكتب العلمية.
١٢٨- قواطع الأدلة في الأصول، للإمام أبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني- توفي عام ٤٨٩هـ- ط. دار الكتب العلمية- بيروت- الأولى ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
١٢٩- قواعد الأصول ومعاقد الفصول: لصفي الدين عبد المؤمن البغدادي (ت: سنة ٧٤٩)، ط: دار الفضيلة- مصر.
١٣٠- كشاف القناع عن متن الإقناع: البهوتي- دار الكتب العلمية.

١٣١ - القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام: للإمام/ علي بن عباس البعلي الحنبلي- نشر: مطبعة السنة المحمدية- القاهرة، ١٣٧٥هـ- ١٩٥٦ - تحقيق: محمد حامد الفقي.
١٣٢ - كتاب حسن فرحان المالكي وظاهرة نقض الشريعة- مقدمة تاريخية عن بداية ظهور تيار العصرانيين: http://yousufweb.100free.com/Al3asryon-011.htm
١٣٣ - كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي- للبخاري: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد بن محمد، (ت: ٧٣٠هـ). ضبط وتعليق/ محمد المعتصم بالله المعتصم. دار الكتاب العربي بيروت- الطبعة الأولى- ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.
١٣٤ - الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية لأبي البقاء الكفويّ، المتوفى ١٠٩٤هـ، تحقيق: د. عدنان درويش، طبعة وزارة الثقافة بدمشق ١٩٨٢. وط: مؤسسة الرسالة- بيروت- ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م، تحقيق: عدنان درويش- محمد المصري.
١٣٥ - لباب التأويل في معاني التنزيل (تفسير الخازن) لأبي الحسن علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي- تصحيح محمد علي شاهين- الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت- الطبعة الأولى- ١٤١٥هـ.
١٣٦ - لسان العرب: المؤلف: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، المولود: ٦٣٠هـ، (ت: ٧١١هـ)، ط: دار النشر- دار صادر- بيروت، الطبعة الأولى.
١٣٧ - اللمع في أصول الفقه، تأليف: أبي إسحاق بن علي الشيرازي، (ت: ٤٧٦هـ)، ط: دار الكتب العلمية- بيروت ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م، الطبعة الأولى.
١٣٨ - ماذا يعني علم الاستغراب؟ د. حسن حنفي- مجلة قضايا إسلامية معاصرة- ٢٠٠٠م.
١٣٩ - ماذا يعني علم الاستغراب؟ د. حسن حنفي- الطبعة الأولى- بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
١٤٠ - مجلة البيان العدد ٤٨ - القواعد الفقهية عبد العزيز الحويطان.
١٤١ - مجلة مجمع الفقه الإسلامي- تصدر عن مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي. وقد صدرت في أعداد، وكل عدد مجموعة من المجلدات، والأرقام في الأعداد متسلسلة من أول مجلد في كل عدد إلى آخر مجلد.
١٤٢ - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي- دار الفكر- بيروت- ١٤١٢هـ.
١٤٣ - مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، اعتنى بها وخرج أحاديثها الأستاذ: عامر الجزار أنور الباز، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ، مكتبة العبيكان، الرياض.
١٤٤ - المحصول في أصول الفقه، تأليف: القاضي أبي بكر بن العربي المعافري المالكي، المولود: ٤٦٨هـ، (ت: ٥٤٣هـ)، ط: دار البيارق- الأردن ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م، الطبعة الأولى، تحقيق: حسين علي البدري.
١٤٥ - المحصول في علم أصول الفقه، للإمام الرازي: محمد بن عمر بن الحسين، (ت: ٦٠٦هـ)، تحقيق د. طه جابر فياض العلواني، ط: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الرياض، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
١٤٦ - المحلى، تأليف: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبي محمد، المولود عام: ٣٨٣هـ، ت: ٤٥٦هـ، ط: دار الآفاق الجديدة- بيروت، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي.
١٤٧ - مختصر المنتهى الأصولي، لابن الحاجب: جمال الدين أبي عمر عثمان بن عمر بن أبي بكر الإسنوي (ت: ٦٤٦هـ)، مطبعة كردستان العلمية القاهرة ١٣٢٦هـ.
١٤٨ - مذكرة أصول الفقه، للعلامة محمد الأمين الشنقيطي (ت: ١٣٩٣هـ)، دار القلم، بيروت- لبنان.
١٤٩ - المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل: للعلامة عبد القادر بن بدران الدمشقي- نشر: مؤسسة الرسالة- بيروت- الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ- تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن

التركي.
١٥٠- المستدرك على الصحيحين، تأليف: محمد بن عبد الله أبي عبد الله الحاكم النيسابوري، المولود: ٣٢١هـ، ت: ٤٠٥هـ، ط: دار الكتب العلمية- بيروت ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، الطبعة الأولى، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.
١٥١- مسند الإمام الشافعي، للإمام الشافعي أبي عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت: ٢٠٤هـ)- رتبه على الأبواب الفقهية: محمد عابد السندي- تحقيق: السيد يوسف علي الزواوي الحسني، السيد عزت العطار الحسيني. نشر: دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان- سنة ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م.
١٥٢- المستشرقون: نجيب العقيقي- الطبعة الرابعة «موسعة»- القاهرة: دار المعارف ١٩٨٠م.
١٥٣- المستشرقون البريطانيون آ. ج. آربري. تعريب محمد الدسوقي النويهي. لندن: وليم كولينز، ١٩٤٦م.
١٥٤- المستشرقون ومن تابعهم وموقفهم من ثبات الشريعة دراسة وتطبيقا. الدكتور عابد بن محمد السفياني- الطبعة الأولى- جدة: دار المنارة للنشر والتوزيع، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
١٥٥- المستصفى في علم الأصول. تأليف: محمد بن محمد الغزالي أبي حامد. المولود عام: ٤٥٠هـ، (ت: ٥٠٥هـ). ط: دار الكتب العلمية- بيروت ١٤١٣هـ. الطبعة الأولى. تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي.
١٥٦- المستشرقون والمستغربون- دراسة في التفاعل بين الثقافات والحضارات- هاشم صالح- جريدة الرياض اليومية.
١٥٧- المسند، للإمام أحمد بن حنبل الشيباني (ت: ٢٤١هـ)، طبعة دار الفكر ١٣١٣هـ، القاهرة.
١٥٨- المسودة في أصول الفقه لآل تيمية (تابع على تصنيفها أبو البركات ابن تيمية، وعبد الحليم ابن تيمية، وتقي الدين أحمد ابن تيمية) تحقيق/ محمد محيي الدين عبد الحميد- ط/ مطبعة المدني- القاهرة ١٣٨٤هـ.
١٥٩- المصالح المرسلة للشيخ/ محمد أحمد الخزرجي (أعمال المؤتمر الرابع للفقه المالكي بدولة الإمارات، سنة ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).
١٦٠- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي. تأليف: أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي (ت: ٧٧٠هـ)، ط: المكتبة العلمية- بيروت.
١٦١- المصطلح الأصولي عند الشاطبي للدكتور فريد الأنصاري- مطبعة النجاح الجديدة- الطبعة الأولى.
١٦٢- المصنف، للحافظ عبد الله بن محمد بن أبي شيبة (ت: ٢٣٥هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ، نشر: مكتبة الرشد، الرياض.
١٦٣- المعالم الجديدة للأصول: محمد باقر الصدر- دار التعارف للمطبوعات- بيروت لبنان- ١٤١٠هـ- ١٩٨٩م.
١٦٤- المعتمد في أصول الفقه: تأليف محمد بن علي بن الطيب البصري أبي الحسين (ت: ٤٣٦هـ)، ط: دار الكتب العلمية- بيروت- ١٤٠٣هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: خليل الميس.
١٦٥- معجم أسماء المستشرقين: د يحيى مراد. دار الكتب العلمية، بيروت، سنة ٢٠٠٤م.
١٦٦- المعجم الكبير، لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، ت: ٣٦٠هـ، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم- الموصل- الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.
١٦٧- معجم لغة الفقهاء: المؤلف: محمد رواس قلعجي- حامد صادق قنيبي- الناشر: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع- الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
١٦٨- معجم المؤلفين «تراجم مصنفي الكتب العربية»، لعمر رضا كحالة، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان.
١٦٩- المعجم الوجيز- مجمع اللغة العربية- ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
١٧٠- المعجم الوسيط ط: مجمع اللغة العربية الطبعة الثالثة.
١٧١- المعرفة ضد السلطة «قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة» سامر رشواني.
١٧٢- المعيق والمساعد في نمو المنهج التاريخي في علوم الحضارة،

د/ وجيه كوثراني. http://209.61.210.137/uofislam/behoth/behoth_motf/311/fehrs1.htm

١٧٣- المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني: تأليف: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبي محمد، المولود عام: ٥٤١هـ، ت: ٦٢٠هـ، ط: دار الفكر- بيروت ١٤٠٥هـ، الطبعة الأولى.

١٧٤- مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول: للإمام محمد بن أحمد بن علي الإدريسي الحسني التلمساني (ت: ٧٧١هـ)، ت: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية بيروت، ١٤١٢هـ/ ١٩٨٣م.

١٧٥- مقدمة في علم الاستغراب، الدكتور حسن حنفي. ط الأولى. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

١٧٦- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي: محمد أركون- ترجمة هاشم صالح ط. دار الساقي- الثانية ١٩٩٣م.

١٧٧- مناهج البحث في الإسلاميات محمد البشير مغلي. مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢ م.

١٧٨- مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم- إدارة الثقافة- صدر بمناسبة القرن الخامس الهجري- ١٩٨٥م.

١٧٩- المنخول في تعليقات الأصول، تأليف: محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبي حامد (ت: ٥٠٥هـ)، ط: دار الفكر- دمشق ١٤٠٠هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: الدكتور/ محمد حسن هيتو.

١٨٠- من زلات المستشرقين حول القرآن، د. عبد الوهاب حمودة، مجلة رسالة الإسلام: ٣٣، السنة التاسعة.

١٨١- المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي، الدكتور عبد العظيم محمود الديب- الطبعة الأولى- الأثر في تحقيق النصر.

١٨٢- المهزلة الأركونية في المسألة القرآنية.. القرآن مخيال جماعي أم وحي إلهي؟ د. إبراهيم عوض. دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع- الدوحة- ٢٠٠٥م.

١٨٣- المواجهة حضارية.. والنقد لا يكفي، د. السيد محمد الشاهد- في «المسلمون» عدد ٢٧٠، ١١- ١٧ رمضان ١٤١٠هـ، ٦- ١٢ إبريل ١٩٩٠م.

١٨٤- الموافقات في أصول الفقه، تأليف: إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، (ت: ٧٩٠هـ)، ط: دار المعرفة- بيروت، تحقيق: عبد الله دراز.

١٨٥- الموسوعة الفقهية الكويتية صادرة عن: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- الكويت- الطبعة الأولى، مطابع دار الصفوة- مصر- الطبعة الثانية، طبع الوزارة.

١٨٦- موسوعة المستشرقين: الدكتور عبد الرحمن بدوي- الطبعة الثالثة طبعة جديدة منقحة ومزيدة- بيروت- دار العلم للملايين، ١٩٩٣م.

١٨٧- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة للندوة العالمية للشباب الإسلامي- دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع- ط: الثالثة ١٤١٨هـ.

١٨٨- موقف الاستشراق من السيرة والسنة النبوية، د. أكرم ضياء العمري، ط١، مركز الدراسات والإعلام، دار إشبيليا، الرياض، ١٤١٧هـ.

١٨٩- موطأ الإمام مالك، المؤلف: مالك بن أنس أبو عبد الله الأصبحي، الولادة: ٩٣هـ، الوفاة: ١٧٩هـ، ط: دار إحياء التراث العربي- مصر، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي.

١٩٠- نهاية المطلب في دراية المذهب: لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت: ٤٧٨هـ)، تحقيق: د/ عبد العظيم محمود الدّيب- دار المنهاج- الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

١٩١- النهاية في غريب الحديث والأثر، لأبي السعادات المبارك بن محمد الجزري. نشر: المكتبة العلمية- بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م. تحقيق: طاهر أحمد الزاوي- محمود محمد الطناحي.

١٩٢- هل نقرأ الآخر؟ التعدد والاختلاف: محاضرة ألقيت في ١٨ شوال ١٤٢٤هـ- مسجد الشيخ علي المرهون بالقطيف.

ألقاها: حسن الصفار. المصدر: موقع حسن الصفار بتاريخ ١٨/ ١٢/ ٢٠٠٣م.
http://72.14.207.104/search?q=cache:T
١٩٣- يوسف شاخت حياته وآثاره: روبير برانشفيك، ترجمة عبد الحكيم الأربد، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد الحادي عشر، ليبيا، ١٩٩٤م.

فهرس المحتويات

مقدمة ١٠
الفصل الأول: نبذة عن الاستشراق والاستغراب وما يتعلق بهما ١٥
المبحث الأول: الاستشراق مفهومه ونشأته وأهدافه. ١٥
المطلب الأول: مفهوم الاستشراق ١٥
المطلب الثاني: نشأة الاستشراق ١٧
المطلب الثالث: أهداف الاستشراق ١٩
المبحث الثاني: الاستغراب مفهومه ونشأته وأهدافه ٢٢
الفصل الثاني: الرؤية الاستشراقية لمفهوم علم أصول الفقه ونشأته وتفنيدها ٢٧
المبحث الأول: مفهوم علم الأصول والباعث على نشأته عند المستشرق «جوزيف شاخت» ومناقشته..... ٢٧
المطلب الأول: مفهوم علم الأصول عند المستشرق «جوزيف شاخت» ومناقشته..... ٢٧
المطلب الثاني: الباعث على نشأة علم الأصول عند جوزيف شاخت ومناقشته ٣٢
المبحث الثاني: رؤية «نويل كولسون» لنشأة علم أصول الفقه وتفنيدها ٣٧
الفصل الثالث: رؤية المستغربين لنشأة علم الأصول ٦٢
المبحث الأول: الباعث على نشأة علم الأصول عند عبد المجيد الصغير..... ٦٢
المبحث الثاني: الباعث على نشأة علم الأصول عند: وجيه كوثراني ٧٧
المبحث الثالث: أسس الرؤية الاستشراقية لنشأة علم أصول الفقه ومناقشتها..... ٨٣
خاتمة بأهم نتائج البحث وتوصياته ٩٥
فهرس بأهم مصادر ومراجع البحث ٩٧