

موقف الحداثيين من نشأة علم أصول الفقه

خليث حلمي الملاوي*

ملخص

الحداثة هي إحدى أبرز التيارات الفكرية المعاصرة، التي وضفت ما استورنته من أدوات نقية غربية في فهم النص وتفسيره ونقده، لإعادة قراءة نصوص الوحيين القرآن والسنة، ونقد التراث الإسلامي وعلومه وأعلامه، ومن جملة تلك العلوم التي وجهت لها سهام النقد علم أصول الفقه، الذي يضطلع بضبط مناهج الاستنباط وطرق فهم النصوص الشرعية ودلالات ألفاظها.

يرُكِّز البحث على بيان موقف الحداثيين من نشأة علم أصول الفقه في بدايات تدوينه على يد الإمام الشافعي، وحقيقة دوره في تشكيل العقلية الأصولية، وضبط مناهج الاجتهاد، وعن طبيعة علاقته بأنظمة الحكم السياسي في عصره وأثر ذلك على ما قرره من مباحث أصولية.

الكلمات الدالة: الحداثة، التراث، الأصول، الشافعي.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آل بيته الطيبين الطاهرين وأصحابه أجمعين، وبعد.

يدور علم أصول الفقه حول ثلاثة محاور رئيسة، المحور الأول الأدلة الكلية التي يتوصل من خلالها إلى معرفة الحكم الشرعي، والمحور الثاني طرق استنباط الحكم الشرعي من تلك الأدلة، والمحور الثالث معرفة من هو المؤهل للقيام بهذه العملية العلمية الشاقة، وهو ما يُعبر عنه الأصوليين عند وضعهم حد هذا العلم بقولهم: علم أصول الفقه هو "معرفة دلالات الفقه إجمالاً وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد"⁽¹⁾.

وقد بدأت عملية التوظيف الأصولي هذه مع بدء تنزيل الوحي على النبي الكريم، وأخذت بالتطور شيئاً فشيئاً، وجيلاً بعد جيل، حتى وصلت إلى مرحلة التدوين، ثم نشوء المدارس الأصولية⁽²⁾، وهكذا حتى عصرنا هذا الذي ظهر فيه التيار الحداثي الذي نازع في نشأة وتكون هذا العلم.

وبعد قراءة جل ما كتبه الحداثيون عن نشأة علم أصول الفقه، رأيت أن روایتهم ترتكز على ربط نشأة علم أصول الفقه بأول المصنفات ظهوراً فيه وهو هنا كتاب الرسالة للشافعي، ثم دراسة المرحلة السياسية لظهور الرسالة ودراسة سيرة واضع هذا السفر الجليل، للخلوص لنتيجة مفادها أن ظهور علم أصول الفقه كان نتيجة للاستجابة لواقع سياسي اتسم بالاستبداد وأراد إحكام السلطة السياسية عن طريق إحكام السلطة الدينية، كما أن الفقهاء وعلى رأسهم الشافعي هنا سعوا لتكوين سلطة دينية مستبدة توالي السلطة السياسية، وأراد من خلال رسالته غلق باب التقى والإبداع والاجتهاد على من خلفه⁽³⁾.

يقول عبد المجيد الصغير⁽⁴⁾: "كيف يمكن إنجاز تقويم للعلم في الإسلام سواء من حيث النشأة أو الأهداف والمآلات أو التطور، دون أن نضع في الاعتبار أهمية دور السلطة السياسية ومؤسساتها المختلفة، كإطار اجتماعي ومعطى واقعي، حيث لا تكفي تلك السلطة عن ترك بصماتها على كل من يمر في طريقها، ويساكنها، ويقاسمها الأرض والهواء؟!"⁽⁵⁾.

ويقول حسن حنفي⁽⁶⁾: "ولم يخل تكوين النص في علم أصول الفقه من الدوافع السياسية منذ أن وضع الشافعي الرسالة لضبط طرق الاستدلال وتنبيه النص، واستمر الأمر حتى الغزالي في المنخول وتشبيه الله بالسلطان، والسلطان بالله، ومع ذلك يظل أقل توجيهياً بالسياسة من علم أصول الدين"⁽⁷⁾.

* وزارة التربية والتعليم، الأردن. تاريخ استلام البحث 24/8/2016، و تاريخ قبوله 18/12/2016.

وسلكت في رد هذه الدعوى عدداً من الطرق، وهي:

1. بيان أسبقية علم أصول الفقه، كعلم باحث في دلالات الألفاظ لنصوص الوحيين، وضبط طرائق الاجتهاد، على ظهور أول المصنفات فيه، فلو تبين أنَّ ما أودعه الشافعي في رسالته متوافقاً مع ما كان مطابقاً في عهد النبي وعهد الخلفاء الراشدين ومن بعدهم، لما بقي لدعوى الحادثيين هذه من أي مصداقية، لأنَّ عصر الرسالة وعصر الخلافة الراشدة لم يشهد أي نوع من النزاعات أو التوجهات السياسية، وهو العصر الذي يشكل الأساس النظري والعملي لفهم نصوص الوحيين.
2. بيان اعتماد كثير من مباحث الأصول على اللغة العربية، التي سبقت في وجودها دلالاتها الإسلام في حد ذاته، فلو كان ما قرره الشافعي مخالفاً لما عليه اللسان العربي لكن فيما جاء فيه من تقريرات نظر وشك.
3. بيان حقيقة دور السلطات الحاكمة في صياغة الموضوعات الأصولية من خلال الشافعي وكتابه الرسالة، وذلك من خلال دراسة مادة كتاب الرسالة وتحليلها، وبين توافقها مع ما قرره علماء الأصول من بعده، فالرغم من تباعد它们 في الزمان والمكان واختلافهم في طرائق التفكير والنظر، وتعاريفهم على أنظمة حكم سياسية مختلفة، بقيت رؤيتهم لهذا العلم واحدة، وطريقتهم في النظر متقاربة، فلو كان الإمام الشافعي يهدف من وراء وضعه لكتاب الرسالة خلق سلطة سياسية مستبدة، أو خلق سلطة دينية موازية تغلق باب الاجتهاد والتفكير والإبداع، لما حصل هذا الإجماع التاريخي على احترام ما قدمه الشافعي والسير على نهجه من قبل علماء الأمة جيلاً بعد جيل.
4. حللت مواطن مهمة من سيرة الإمام الشافعي، وخصوصاً تلك التي كان له فيها اتصال بأنظمة الحكم السياسي، وبعد الاستقراء التام تبين لي وبعدد من الشواهد أنَّ الشافعي لم يكن له أي صلة تذكر بأي نظام سياسي من عليه، وأنَّ الاتصالات التي جرت بينه وبين تلك الأنظمة لا ترقى بحال لأنَّ يكون الشافعي جزءاً من مؤامرة سياسية على الدين، كما يزعم الحادثيين.

أهمية البحث:

تكمِّن أهمية البحث في الآتي:

1. عدم وجود دراسة تبين موقف التيار الحداثي من نشأة علم أصول الفقه على وجه الخصوص.
 2. التعرف على أهم أفكار الحادثيين حول تاريخ وملابسات نشأة علم الأصول ونقدها.
 3. بيان مدى استقلالية الحادثيين فكريًا.
 4. بيان مدى خطورة الأطروحات النقدية المقدمة، ومدى إمكانية تأثيرها وتسريبها للعقل المسلم.
- هذا وقد اقتضت طبيعة البحث أن يكون في مقدمة، وأربعة مباحث، وخاتمة تضمنت أهم النتائج والتوصيات، وهي على النحو الآتي:

المبحث الأول: التعريف بالحداثة.

المطلب الأول: تعريف الحداثة لغة.

المطلب الثاني: مفهوم الحداثة اصطلاحاً.

المبحث الثاني: الفكر الحداثي بين دعوى الاستمداد التراخي والاستيراد الفلسفى.

المطلب الأول: دعوى الاستمداد التراخي.

المطلب الثاني: دعوى الاستيراد الفلسفى.

المبحث الثالث: اتجاهات الحداثة ومناهج الحادثيين العرب.

المبحث الرابع: تشكيل العقل الأصولي بين الواقعية والافتراضية.

المطلب الأول: بيان أسبقية العلم على التصنيف.

أولاً: العقل الأصولي في المرحلة المبكرة.

ثانياً: المرحلة الأولى للتعامل المباشر مع النص.

ثالثاً: المرحلة الثانية للتعامل المباشر مع النص.

رابعاً: بداية بلوحة العقلية الأصولية.

المطلب الثاني: الشافعي ورسالته بين جدلية الدينى والسياسي.

مشكلة الدراسة: الأسئلة المحورية التي سعى البحث للإجابة عنها هي:

1. ما حقيقة دور الإمام محمد بن إدريس الشافعي في نشأة علم أصول الفقه.

2. وهل كان للظروف السياسية التي ظهرت فيها الرسالة، أي تأثير فيما قرره الشافعي في مباحثه الأصولية.

الدراسات السابقة: من خلال بحثي في المسألة لم أجد دراسة مستقلة تكلمت عن الموضوع المراد بحثه، لذلك رأيت من المناسب إفرادها بالبحث.

منهج البحث: قمت بالاعتماد على منهج الاستقراء ثم التحليل، فقد استقرأت موطأ الإمام مالك كاملاً وسيرة الإمام الشافعي كاملة وكتاب الرسالة له، وحللت عدداً من المضامين لأخلص لنتائج واضحة أرد من خلالها على شبكات محددة عند الحادثين.

المبحث الأول التعريف بالحداثة.

المطلب الأول: تعريف الحادثة لغة.

الحداثة هي مصدر للفعل (حدث)، ويدور معنى هذه اللفظة في معاجم اللغة على واحدٍ من هذه المعاني.

1. كون الشيء بعد أن لم يكن.

يقول ابن فارس: "حدث، الحاء والدال والثاء أصلٌ واحدٌ، وهو كون الشيء لم يكن، يُقال حدث أمرٌ بعد أن لم يكن" (8).

2. كون الشيء حديثاً في مقابل ما هو أقدم منه، أو كونه حديثاً بالنسبة لذاته، سواء أكان مدوحاً أم مذموماً.

يقول ابن فارس: "والرجل الحَدِيثُ الطَّرِيقُ السَّنْ، وَالْحَدِيثُ مِنْ هَذَا؛ لِأَنَّهُ كَلَامٌ يَحْدُثُ مِنْ الشَّيْءِ بَعْدَ الشَّيْءِ" (9).

ويقول الراغب الأصفهاني: "والحديث الطريقي من الشمار ورجل حدث وحديث السن بمعنى، والحادثة: النازلة العارضة، وجمعها حوادث، ويقال لكل ما قرب عهده محدث، فعلاً كان أو مقلاً" (10).

وقال ابن منظور: "حدث، الحديث نقىض القديم والحدث نقىض القدمة، حدث الشيء يحدث حدوثاً وحدثة هو فهو محدث وحديث، وكذلك استحدثه.

ومحدثات الأمور، ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان السلف الصالح على غيرها" (11).

وقد تكلم أهل اللغة على معانٍ لكلمة حدث، من قبيل الحديث، أو الحدوث وفق اصطلاح المتكلمين الذي يقابل القدم، ومعاني أخرى فضلـت عدم ذكرها لعدم ارتباطها بما نحن في صدد الكلام عنه (12).

المطلب الثاني: مفهوم الحادثة اصطلاحاً.

إن المفهوم ليس مصطلحاً فقط، بل هو يعبر عند المفكر الفيلسوف عن معنى فكري وعن موقف (13)، لذلك كانت الحادثة وما زالت من المصطلحات التي تتمرد على المفهمة؛ لأنها في ذاتها فكرة صعبة الفهم كما يقول أصحابها (14).

ومن هنا ابتعد العديد من رواد الحادثة أو من نقادها عن تعريف الحادثة بالحد، لأن ذلك يحددها ويجعل من انتباط التعريف على المعرف أمراً صعباً ويوقع في إشكالات معرفية ومنهجية.

ولهذا الترجمة عدد من المسوغات، فالحادثة عندهم تتسم بالغموض، وعدم التحديد، وصعوبات تجعلها هلامية ومراوغة ومتقلبة (15)، فضلاً عن كونها نمطاً متعددًا دائمًاً ومتقطعاً على نفسه ومتعدد المشارب والمناهج.

وفريق آخر ذهب إلى إمكانية تعريفها بالحد، وذلك من خلال التفريق بين مصطلح الحادثة، ومفهوم التحديد، فالحادثة مفهوم شمولي يطال مستويات الوجود الإنساني كافة فهو أقرب لكونه مفهوماً مجرداً أو مثلاً فكريًا، بينما التحديد مفهوم تطبيقي لمفهوم الحادثة المجرد (16).

وعليه وهناك اتجاهان في تعريف الحادثة، اتجاه من عرفها بالوصف أو بالرسم كما يعبر المناطقة، واتجاه من عرفها بالحد، وأسأعرض لكلا الاتجاهين، ثم أبين الرأي المختار.

الاتجاه الأول: الذي ذهب إلى تعريف الحادثة بالوصف، حيث قال إن فكر الحادثة يتسم بعدد من السمات التي تميزه عن غيره من التيارات الفكرية، وتلك السمات هي.

أ. الثورة على الموروث: الذي لا يقتصر على الموروث الديني فقط، فهو انتقال من القديم إلى الحديث، ومن نمط فكري إلى آخر أحدث منه، ومع رسوخ هذه السمة في الفكر الحادثي إلا أنه عاجز عن تقديم الضمانة على نجاعة الفكر الجديد المستبدل بما

سبقه، فما الذي يوجب عقلاً أن كل فلسفة حديثة هي بالضرورة العقلية أجدى وأنفع وأحسن من النظرية السابقة لها؟⁽¹⁷⁾

بـ. الذاتية (التفكير دون مؤثر خارجي): سواء أكان نصاً مقدساً، أو عرفاً اجتماعياً، فالتفكير سينطلق من العقل المجرد فقط، وهذا الكلام محال عادةً فالإنسان في صغره كيف سيكون ذاتياً وكذا في شبابه، حتى في كهولته ونضوج عقله، ومن هو هذا الذي حق شرط الذاتية أو قادر على تحقيقه، وهل هي واقعة حقيقة عند مفكري الحادثة وروادها؟ ومع توارد كونها حالات في العادة قد تصل بها إلى درجة الاستحالة العقلية⁽¹⁸⁾.

جـ. لا مقدس: لا تقدس الحادثة أي شيء وتتمرد على كل شيء، وهذا ما جعلها مشروع لا يكتمل كما قال هابرماس⁽¹⁹⁾، والمقدس بالنسبة لي يعني المركبة في المنطلقات العقدية والفكرية، وهو كذلك لكل فكر على الأرض بما فيه فكر الحادثة الذي قدس (الآء مقدس)، دون أن يشعر، والمقدس يعني لي أيضاً وجود المرجعيات النهائية التي أبني عليها فكري، وهو ما ينافق تماماً فكر الحادثة الذي لا يعترف بنهائيات مرجعية للفكر الإنساني، مما جعله دائم الانقلاب على ذاته و دائم التجديد، وهذا معنى كون الحادثة عسرة التعريف، أو متمرة على المفهوم.

وقد ذكر عدد من الباحثين سمات أخرى لفكرة الحادثة، كالشمولية، والعالمية، وارتباطها الفكري بالغرب، وكل ذلك ليس سمات محددة لها، بل تشاركها فيه أفكار وتيارات أخرى.

الاتجاه الثاني: الذي ذهب إلى إمكانية تعريف الحادثة بالحد.

أـ. جاء في موسوعة إنكارنا⁽²¹⁾: الحادثة هي الفترة التي تمتد من عصر الأنوار إلى الوقت المعاصر، وتسعى إلى تفسير الكون وجميع الأشياء فيه عقلياً.

ومع غلبة الوصف التاريخي للحادثة في هذا التعريف، إلا أنه من الصعب اختزال جميع المدارس التي ظهرت خلال هذه القرون في الحادثة وحدها.

بـ. وعرفها عبد المجيد الشرفي⁽²²⁾ بقوله: "إنها مفهوم مستعمل للدلالة على المميزات المشتركة بين البلدان الأكثر تقدماً في مجال النمو التكنولوجي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي، ولعل أهم ما يميز المجتمعات التي تتسم بالحادثة قدرتها بخلاف المجتمعات التقليدية على الابتكار والتغيير"⁽²³⁾.

فرغم أن الشرفي وضع هذا الكلام تحت عنوان الحادثة مريداً بذلك تعريفها إلا أنه حاد عن ذلك، وهي سمة بارزة عند كتاب الحادثة، وعلى أي حال فإنه لم يأت بما ذكره على تعريف حدي للحادثة، إنما عرفها على أنها تحديد وتقدير وتلك مغالطة، فمن البدهي أن لا تلازم بين الحادثة والتقدير فكثير من الدول متقدمة وليس حادثة، وبعض الدول تتبنى الحادثة فكراً وهي مختلفة، والعقل يجيز تقدم دول أخرى وإن لم تتبني الحادثة مشروعاً فكريأً وبكلمة أخرى فإن الحادثة ليست شرطاً من شروط النهضة.

وعلى نمط تعريفه سار كل من أحمد المديني⁽²⁴⁾، وإبراهيم القهواجي⁽²⁵⁾.

دـ. وعرفها كمال أبو ديب⁽²⁸⁾ بما هو أقرب لواقعها وجوهرها فقال: "الحادثة انقطاع معرفي؛ ذلك أن مصادرها المعرفية لا تكمن في المصادر المعرفية للترااث، في اللغة المؤسساتية، والفكر الدينى، وكون الله مركز الوجود...، الحادثة انقطاع؛ لأن مصادرها المعرفية هي اللغة البكر، والفكر العلماني، وكون الإنسان مركز الوجود"⁽²⁹⁾.

هـ. وعرفها أنس المصري، فقال: "هي منهج فكري أدبي علماني، مبني على عدة عقائد غربية ومذاهب فلسفية، يقوم على الثورة على الموروث ونقده وتقسيمه بحسب وجهة نظر القاري"⁽³⁰⁾.

الرأي المختار:

لا مشاحة في الاصطلاح إذا فهمت المعاني، فالناظر فيما سبق سواء تبنى تعريف الحادثة بالوصف أم بالحد⁽³¹⁾، فإنه قادر وبسهولة على تمييز سمات هذه الفلسفه، ومعرفة رجالاتها، ومقولاتها، وهو غرض أي تعريف وبه يتحقق المطلوب، فبأيهمما قلنا تحقق المراد، وإن كان الأسلم أن نعرفها بسماتها، والتي سبق لنا ذكرها.

المبحث الثاني

الفكر الحادثي بين دعوى الاستمداد التراثي والاستيراد الفلسفى.

يرى فريق من الدارسين للتىارات الفكرية المعاصرة أن هذه التىارات ما هي إلا امتداد لمدارس في التراث الإسلامي أو أنها نسخة جديدة مطورة من تلك المدارس، أعيدت صياغتها وقولبها بقالب جديد، وتلك التىارات تجد نفسها وفي غمرة نزاعها مع خصومها مضطرة للبحث عن سند يويند مقولاتها من التراث، تدفع به فرياً وتخذع به آخرين.

وفريق آخر يرى أن هذه التيارات الفكرية المعاصرة ليست امتداداً لمدرسة ما في التراث الإسلامي، واستشهادها بنصوص من التراث هو محض انتقاء، وتباكيها على ضياع مدرسة ما كالمعتزلة مثلاً هو محض مراوغة واستعطاف⁽³²⁾. وتحديد أي الرأيين أقرب لحقيقة هذه التيارات غایة في الأهمية؛ لأنها لو كانت امتداداً للمعتزلة مثلاً فإن دراستها مضيعة للوقت فخصوص المعتزلة وعلى مدى ألف سنة ردوا أقوالها حتى لم يعد لها وجوداً، أما لو كانت الثانية فإننا أمام تحد كبير ومهمة شاقة، ولذلك سأعرض لكلا الرأيين مناقشاً لهما بشيء من الإسهاب.

المطلب الأول: دعوى الاستمداد التراخي.

كانت المعتزلة الاسم الأبرز إن لم يكن الوحيد عند الفائزين بأن تلك التيارات والتي منها الحداثة امتداداً لها، وأن الفكر الاعتزالي وعقيدة المعتزلة بأصولها المشهورة ومتغيرات أئمتها الأساس لأفكار كل تلك التيارات. ومبررات هذه الدعوى ترجع لما علق في الأذهان من إعلاء المعتزلة لشأن العقل في مقابل النقل، وأنه مطابق لشعار من شعارات تلك التيارات المعاصرة⁽³³⁾.

كما أن استشهاد عدد من أعلام الحداثة بنصوص هذه المدرسة وانتصارهم لعدد من آرائها وتباكיהם على ضياعها وخروجها من مُعرِّك الفكر الإسلامي قرائن تؤكد ذلك⁽³⁴⁾.

كما أن للعداء التاريخي بين المعتزلة وسائر مخالفتها أثر بارز على تلك الدعاوى خصوصاً عند أولئك الذين لا يزالون يعيشون صراعات التاريخ.

وكون الجزء الأكبر من تراث المعتزلة لم ير النور، وجزء منه قد ذهب واندثر والموجود لا يشكل رؤية متكاملة عن هذه المدرسة التي امتد وجودها لأربعة قرون، وكتب الفرق ومخالفي المعتزلة هي الوحيدة التي نقلت لنا مقولاتهم، فإن هذه الدعوى تحتاج منا لوقفة تأمل.

في بداية المشهور عن المعتزلة أنهم قوم من الصلحاء العباد الزهاد، المفتخرین بالانتساب للإسلام والدفاع عنه، يقول الحافظ الفرشي في ترجمة أبي سعد السمان الرازي أحد أعلام المعتزلة ت 445هـ: "أبو سعد السمان إسماعيل بن علي بن الحسين بن زنجويه الرازي، الحافظ الزاهد المعتزلي، شيخ العدلية - أي المعتزلة - وعالمه، وفيهم ومتكلّمهم ومحدثهم، كان إماماً بلا مدافعة في القراءات والحديث ومعرفة الرجال والأسباب والفرائض والحساب والشروط والمقدرات"⁽³⁵⁾، ومراجعة لما دونه المؤرخون وعلماء التراجم تدرك حقيقة ذلك وأكثر من ذلك بكثير⁽³⁶⁾.

ثم إنه لم يُحفظ عن المعتزلة أقوالاً صارخةً في الشذوذ رغم مخالفة جملة من آرائهم في العقيدة على وجه الخصوص لما عليه أهل السنة، فإنها لم تختلف أصول الشريعة أو ما علم من الدين بالضرورة، والعبارات المنقوله عنهم، لهم في كثير منها تأويلات واصطلاحات خاصة، فمثلاً عندما يقولون أن بعثة الرسل واجبة على الله لا يعنون عين إيجاب الشيء من الله على العبد إنما ي يريدون واجب من باب الرحمة والعدل الذي أوجبه الله على نفسه⁽³⁷⁾.

واستطراداً فهي ليست الفرقa الوحيدة التي أساعت استخدام السلطة لفرض آرائها على سائر المخالفين؛ لأن ذلك مما يشنع عليها به.

ولو نظرت إلى الجهة الأخرى، فلا تخطئ العين بعد الحاذتين عن التدين والصلاح ولو على مستوى المظاهر والمنطق والعبارة، أما الجوهر فإطلالة على مقولاتهم تكشف لك حقيقة حالهم وبعدهم عن المعتزلة تماماً.

فإن أحدهم يتأسف لاعتبار الإفطار في رمضان جُنحة، ويستغرب من عدم فتح الحانات حتى لو كانت بجانب المساجد⁽³⁸⁾. والبشر هم الذين أوجدوا فكرة الله، والله يحتاج دائماً إلى وساطة بشرية كي يحصل تصوره، ولو لا بلورة علماء الدين لتصور وجود إله لهذا الكون وفرضه على الناس لما تم ذلك⁽³⁹⁾.

وأن هذا الإله الذي نتصوره قد مات متابعين في ذلك مقوله الفيلسوف الألماني الشهير نيتشه⁽⁴⁰⁾، حيث انتصر محمد أركون⁽⁴¹⁾ لمقولته تلك وزاد عليها بقوله: "ينبغي أن نعلم أن الدوائر الخاصة بما هو خارق للطبيعة، وبالتعالي الإلهي أو الميتافيزيقي، وبالآلهة الناشطة والمهيمنة، أو بالإله الواحد الحي، ولكن بعيد، وبالعائد السحرية والأسطورية أو الشعبية أو الخرافية أو الدينية هذه العقائد المرتبطة جميعها بالتخيل... إن ذلك كله هو أيضاً من صنع الفاعلين الاجتماعيين، فلو لم يخلق البشر هذه التصورات، أو لو لم يؤمنوا بها لما وجدت"⁽⁴²⁾، وعلى فرض اعترافه بالإله فإن مفهومه لا ينجو من الضغط التاريخي، وخصوصه للتحول والتغيير بتغيير العصور والأزمان⁽⁴³⁾.

أما وسائل الله فإن أبو الأنبياء إبراهيم - عليه السلام - مجرد خرافة أسطورية، والتاريخ القديم لم يؤكد لنا وجود هذه الشخصية⁽⁴⁴⁾. و الأنبياء ككل لم يقدموا لا هم ولا معجزاتهم للبشرية شيء⁽⁴⁵⁾، بل إنهم أضروا بالبشرية على زعم حسن حنفي، حين قال: "دفع الأنبياء الناس إلى التطرف بدلاً من تقويمهم، في حين استطاع الملوك استغلالهم دون أدنى مقاومة، ولم يتسامح الأنبياء معهم حتى مع أكثر الملوك إيماناً، إذا كان سلوكهم مناقضاً للدين؛ أي: أن الأنبياء أضروا بالدين أكثر مما نفعوه"⁽⁴⁶⁾.

أما صاحب هذه الشريعة الذي لم يفهم علماء الأمة روح شريعته، فأشيق أرباب الحادثة علينا وعليها، وتكتدوا حمل هذه المهمة الشاقة، فإن صاحبها حسب وجهة نظر عدد منهم زعيم لحزب سياسي قومي أنسه الهاشميون لتوحيد العرب تحت رايته⁽⁴⁷⁾، وأن الوحي الذي نزل عليه هو صوت باطنني يسمعه من داخله نتيجة لعملية اختزان ذهني كبير عبر التردد على غار حراء وأسهم هذا الاختزان في بلورة شخصيته الثقافية⁽⁴⁸⁾.

أما المعلومات الهائلة التي جاء بها نابعة من اطلاع كبير على الأديان والأفكار، بلّغها بطريقة الأستاذ المحاضر من الطاز المرموق⁽⁴⁹⁾، وكُتاب السير هم الذين حولوا هذه الشخصية إلى أسطورة عبر عمليات من التضخيم المتتالية⁽⁵⁰⁾.

أما القرآن فإن أغلب الحادثيين يرونـه بشري المصدر وإلى ذلك تشير عباراتهم صراحةً أو دلالةً، وفي أحسن أحوالـهم يؤمن بعضـهم بأنه نص مفارق للنبي لكنـه راكـن تحت ضغـط التـاريـخـية وتجاوزـ العـصرـ لـنصـوصـه⁽⁵¹⁾.

يقول نصر حامد أبو زيد⁽⁵²⁾: "إذا كُنا هنا نتبني القول ببشرية النصوص الدينية، فإنـ هذا التـبني لا يـقوم على أساسـ نـفعـيـ إيـديـولـوجـيـ يـواجهـ الفـكـرـ الـديـنـيـ والمـسيـطـرـ، بلـ يـقومـ علىـ أساسـ مـوضـوعـيـ يـسـتـندـ إـلـىـ حـقـائـقـ التـارـيخـ وـإـلـىـ حـقـائـقـ النـصـوصـ ذاتـهاـ"⁽⁵³⁾. كما وقع التشكيك من قبلـهمـ فيـ ثـوـبـهـ وـسـلـامـتـهـ منـ التـلاـعـبـ زـيـادـةـ أوـ نـفـصـاـ أوـ تـبـدـيـلـاـ⁽⁵⁴⁾، هذا فضـالـاـ عنـ سـيـلـ هـادـرـ منـ التـشـكـيكـ والـسـخـرـيـةـ عـلـىـ وـجـهـ التـقـصـيـلـ بـكـلـ ماـ أـورـدـهـ اللهـ فـيـ كـتـابـهـ الـكـرـيمـ⁽⁵⁵⁾، وـسـنـةـ النـبـيـ لـاقـتـ نـصـيـباـ أـكـبـرـ مـنـ الطـعـنـ وـالـتـشـكـيكـ بـمـاـ لـاقـاهـ النـصـ الـقـرـآنـيـ وـأـكـثـرـ بـمـراـحلـ".

أما نقلة السنة، وأول حماة لهذه الشريعة الصحابة الكرام، فإنـهمـ أولـ منـ أـنـكـرـ وـبـدـلـ وـعـطـلـ حـدـودـ وـأـحـكـامـ وـفـرـائـضـ، وـقـامـواـ عـلـىـ تـأـسـيـسـ دـوـلـةـ الـخـلـفـاءـ الـدـاخـلـةـ تـحـتـ مـنـظـومـةـ الـاسـتـبـادـ الـشـرـقيـ، وـالـتـيـ اـرـتكـبـتـ فـطـاعـاتـ وـجـرـائمـ حـرـبـ⁽⁵⁶⁾. وليسـ فـيـ الـمـعـتـزـلـةـ شـيـءـ مـنـ ذـلـكـ أـبـداـ، فـإـنـ عـلـمـتـ ذـلـكـ فـقـدـ كـفـيـتـكـ الـجـوابـ عـمـنـ جـعـلـهـ اـمـتدـادـ لـلـأـشـاعـرـةـ أوـ الـمـاتـرـيـدـيـةـ⁽⁵⁷⁾، وـكـفـيـتـ نـفـسـيـ عـقـدـ مـبـحـثـ فـيـ بـيـانـ مـعـقـدـاتـهـ، وـمـهـدـتـ مـنـ خـلـالـ الـمـطـلـبـ الثـانـيـ".

المطلب الثاني: دعوى الاستيراد الفلسفـيـ.

يـعـدـ الـفـلـيـسـوـفـ الـيـونـانـيـ سـقـرـاطـ أـوـلـ مـنـ أـطـلـقـ عـلـىـ نـفـسـهـ مـصـطـلـحـ فـيـلـسـوفـ، وـعـرـفـ هـذـاـ مـصـطـلـحـ فـيـ مـقـابـلـ مـذـاهـبـ السـفـطـانـيـةـ⁽⁵⁸⁾ الـتـيـ تـنـكـرـ وـأـنـكـرـ بـدـهـيـاتـ الـعـرـفـةـ وـالـعـلـمـ، وـمـصـطـلـحـ فـلـسـفـةـ يـعـنـيـ أـصـالـةـ الـحـكـمـ أـوـ مـحـبةـ الـحـكـمـ. وـنـحـنـ هـنـاـ فـيـ صـدـ الـكـلـامـ عـنـ فـلـسـفـةـ وـمـذـاهـبـهاـ وـتـارـيـخـهاـ، لـكـنـ لـزـاماـ عـلـيـاـ وـمـنـ أـجـلـ التـمـهـيدـ ذـكـرـ الـمـراـحلـ الـتـارـيـخـيـةـ الـتـيـ مـرـتـ بـهـ الـفـلـسـفـةـ حـتـىـ عـصـرـنـاـ هـذـاـ، لـنـعـلـمـ عـنـ أـيـ تـيـارـ نـتـكـلـمـ وـمـنـ نـنـاقـشـ وـنـنـقـدـ".

مرـتـ الـفـلـسـفـةـ فـيـ ثـلـاثـ مـراـحلـ رـئـيـسـيـةـ، وـهـيـ:

1. المرحلة الأولى (الحقيقة القديمة): والتي امتدت من القرن الخامس قبل الميلاد إلى القرن الخامس بعد الميلاد، كان سocrates وأفلاطون وأرسطو أبرز أعلامها، وتشير بعض الدراسات المعمقة في تاريخ نشوء الفلسفة وتطورها أنها ليست يونانية النشأة ولكن هذا لا يعنيـناـ هناـ، وكان يـغـلـبـ عـلـىـ فـلـسـفـةـ هـذـهـ الـمـرـحـلـةـ الإـيمـانـ بـوـجـودـ إـلـهـ الـواـحـدـ الـمـفـارـقـ الـفـاعـلـ وـعـنـدـ بـعـضـهـمـ المـشـرـعـ.

2. المرحلة الثانية (الحقيقة الوسيطة): التي امتدت من القرن الخامس بعد الميلاد إلى القرن الخامس عشر، التي كان التيار المشائي أبرز الفاعلين والمؤثرين فيها وفيما بعدها من حقب الفلسفة، وأبرز الأسماء التي ظهرت في تلك الفترة هي ابن سينا والفارابي وابن رشد، وقد لاقـيـ هذاـ التـيـارـ هـجـمةـ شـرـسـةـ مـنـ قـبـلـ الـمـتـكـلـمـينـ وـعـلـىـ رـأـسـهـمـ الغـزـالـيـ، كـمـ مـرـ فيـ الـغـرـبـ خـلـالـ هـذـهـ الـقـرـونـ الطـوـلـةـ العـدـيدـ مـنـ التـيـارـاتـ وـالـمـدارـسـ الـفـلـسـفـيـةـ.

3. المرحلة الثالثة (الحقيقة الحديثة أو الرشدية): التي امتدت من بعد القرن الخامس عشر وحتى عصرنا الحاضر، وـغـلـبـ عـلـىـ تـسـمـيـتـهـاـ بـالـحـقـيـقـةـ الـرـشـدـيـةـ، لـأـنـ الـغـرـبـ أـسـسـ فـلـسـفـةـ اـبـنـ رـشـدـ الـحـفـيدـ، وـقـدـ تـقـدـمـتـ هـذـهـ الـحـقـيـقـةـ عـدـدـ مـنـ الـحوـادـثـ الـتـيـ سـاـهـمـتـ وـبـشـكـلـ فـاعـلـ فـيـ تـشـكـيلـ الـعـقـلـ الـفـلـسـفـيـ لـهـذـهـ الـفـتـرـةـ، فـقـدـ سـقـطـ الـإـمـپـرـاطـرـيـةـ الـبـيـزـنـطـيـةـ الـتـيـ تـبـعـهـاـ الـعـدـاءـ لـلـدـينـ وـالـكـنـيـسـةـ⁽⁵⁹⁾ وـلـلـفـلـسـفـاتـ السـابـقـةـ، كـمـ ظـهـرـتـ وـبـقـوةـ نـزـعـةـ الـأـنـسـنةـ الـتـيـ دـعـتـ إـلـىـ إـعادـةـ قـرـاءـةـ التـرـاثـ الـرـوـمـانـيـ وـرـكـزـتـ عـلـىـ الـإـنـسـانـ بـوـصـفـهـ مـحـورـاـ لـهـذـاـ الـكـونـ، كـمـ ظـهـرـ الـعـلـمـ الـتـجـرـيـيـ وـالـإـيمـانـ بـهـ وـرـفـضـ الـفـلـسـفـةـ الـنـظـرـيـةـ الـجـدـلـيـةـ، وـرـفـضـ مـاـ لـاـ يـخـضـعـ لـلـتـجـرـيـةـ، مـاـ

جعل الشك أبرز سمات هذه الحقبة حتى سميت أحياناً بها.

ونتيجة لذلك فإن الدراسات التي تناولت الأديان والنصوص المقدسة تعمقت وتشعبت في تلك الحقبة الأخيرة حتى أصبح كل شعب منها مدرسة بحالها، وقد آتت تلك الجهود أكملها في إقصاء الكنيسة والدين والكتاب المقدس عن الحياة بكل صورها؛ لأنها وجدت فيه مادة رخوة ليس من العسر بيان مناقضتها للعلم والعقل والفطرة، وعدم صلاحيتها للتطبيق والحياة في الواقع المعاصر.

بدأ مع ذلك ظهور فلسفة الحداثة التي اختلف في تاريخ نشأتها، فمنهم يرجعها إلى سنة 1436م مع اختراع غوتيرغ للطباعة المتحركة، ومنهم من يرى سنة 1520م شارة انطلاق الحداثة مع الثورة اللوثرية ضد سلطة الكنيسة، ومجموعة أخرى تقدم بها إلى سنة 1648م مع نهاية حرب الثلاثين عاماً، وقسم آخر يرى أن الثورة الفرنسية 1776م أو الثورة الأميركية 1789م هي بداية ظهور الحداثة كفلسفة مهيمنة على الفكر المعاصر⁽⁶⁰⁾، وبقطع النظر عن الخلاف في تاريخ نشوء الحداثة التي نرى أن آخر تارixin هما الأقرب، فإن الذي لم يختلف فيه أن الحداثة غربية النشأة والتكون، وأن انتقالها للعالم العربي كان وصفة جاهزة، فمن اليقيني أن العالم الإسلامي عموماً والعالم العربي خصوصاً لم يشهد أبداً من هذه الصراعات الفكرية، التي قادت الغرب إلى التوبيخ.

بل كان العالم العربي في تلك الفترة في حالة غيبوبة وتخلف وسطوة استعمار وكان يشهد حملات استشراقية درسته وأثرت في فكره بشكل كبير وملحوظ؛ لأن المغلوب مولع دائماً وأبداً بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله⁽⁶¹⁾، وأن الغرب وبعد عقود من حملات المستشرقين التي هدفت إلى فصل العرب والمسلمين عن لغتهم ودينهم، بدأ في تنفيذ مخططاته ومشاريعه عن طريق فكر الحداثة الذي أخذ يتسلل إلينا ويتناول شيئاً فشيئاً.

فقد بدأت ملامح هذا الفكر مع بدء ما يسمى بحركة النهضة العربية الإسلامية، التي كان رفاعة الطهطاوي⁽⁶²⁾، وجمال الدين الأفغاني⁽⁶³⁾، ومحمد عبد⁽⁶⁴⁾، ورشيد رضا⁽⁶⁵⁾، وعلي عبد الرزاق⁽⁶⁶⁾ أبرز من يمثلها، وقد أثارت هذه المدرسة جملة من القضايا العقائدية⁽⁶⁷⁾ والفقهية والفكرية والأسرية⁽⁶⁸⁾ والسياسية، حيث شكلت تلك القضايا شاغلاً شاغلاً لعلماء ذلك الزمان، مما جعل المؤرخ الإنجليزي ديزموند ستيفارت⁽⁶⁹⁾ يؤرخ على أن هذه الحركة وما طرحته من أفكار هي طبيعة التحديث في العالم العربي والإسلامي، وذلك في معرض تأريخه للحداثة العربية⁽⁷⁰⁾.

تبعهم بعد ذلك جيل من الحداثيين العرب خريجي الجامعات الغربية، بتخصصات أغلبها في الفلسفة، ومنتسبين على أيدي أشهر فلاسفة الغرب، ومستهلكين لأدواتهم البحثية، ومطبقين لمشاريعهم وخططهم على التراث الإسلامي، كما طبقه أشياخهم وأسلافهم على التراث الكنسي أو الروماني.

فمثلاً محمد أركون خريج قسم الفلسفة من جامعة السوريون وأحد أساتذة الفكر الإسلامي والفلسفة فيها، وأما علي أحمد سعيد إسبر والملقب بأدونيس إشارة إلى إله الخصب عند اليونان، الذي نشأ نشأةً نصيرية، ثم درس في طفولته في المدرسة العلمانية الفرنسية وتدرج في التعليم حتى نال الشهادة العالمية في الفلسفة من جامعة القديس يوسف بيروت، قادماً إليها من جامعة السوريون في باريس، كانت أطروحته عن الثابت والمتحول الذي سعى فيها لتهذيم الدين واللغة العربية، ويعتبر كتابه هذا تلמוד الحداثة.

ونصر حامد أبو زيد، خريج كلية الآداب في جامعة القاهرة، فقد تلقى سنة 1975م منحة من مؤسسة فورد للدراسة في الجامعة الأميركية بالقاهرة، ثم جامعة بنسلفانيا، ثم عمل كمدرس في جامعة أوساكا ثم في جامعة ليدن بهولندا.

وحسن حنفي خريج جامعة السوريون قسم الفلسفة، والطيب التيزيني خريج ألمانيا قسم الفلسفة، وهشام جعيط خريج فرنسا قسم التاريخ.

كلهم يدعون إلى تجديد التراث الذي يعني وفق مفهومهم الكتاب والسنة وما تفرع عندهما من علوم ومعارف، وإعادة بناءه وفهمه وفق آليات جديدة، وكل واحد من سبق أطلق على مشروعه اسمًا خاصًا ونهج فيه منهجاً معيناً، فهو عند أركون نقد العقل الإسلامي، وعند الجابري نقد العقل العربي، وعند حسن حنفي التراث والتجديد، وعند علي حرب نقد النص، أسماء شتى بمناهج مختلفة لهدف واحد.

بعد كل ما سبق وما سيأتي إن شاء الله، لا يبقى مجالاً للشك أن هذا الفكر وأدواته ومنهجه ورجاله لا تتنمي للفكر الإسلامي ومدارسه، إنما هو صورة مرآتية للحداثة والفلسفة الغربية.

يبقى قبل ختم هذا المطلب توضيح العلاقة بين الفلسفة والحداثة، وهو أن الفلسفة أعم مطلقاً من الحداثة، بحيث إن الحداثة تعبر عن مذهب معين ذي أسس تدرج ضمن الفكر الفلسفـي العام⁽⁷¹⁾.

المبحث الثالث

اتجاهات الحادثة ومناهج الحادثيين العرب.

نتيجة لتنوع اتجاهات النقد عند الغرب وتعدد مدارسها، تتنوع اتجاهات ومدارس الحادثة في عالمنا العربي، فمع وحدة الهدف لكل تلك الاتجاهات إلا أن مسالكها وطرقها اختلفت، ويرجع ذلك لأمررين أساسين، الأول اختلاف المشارب النقدية لكل اتجاه، والثاني تفاوت الأنوار في أولويات النقد.

وقد قسم الدكتور محمد ريان التيار الحادثي في عالمنا العربي إلى ثلاثة مدارس رئيسية⁽⁷²⁾، وهي:

1. المدرسة العلمانية: وشعارها التحديث والعلمنة، ومن أبرز روادها طه حسين، وعلي عبد الرزاق، ولطفي السيد، ومحمد حسين هيكل.

2. المدرسة المنادية بالتغيير والرافضة لروح التوفيق الإسلامي، والغارقة في التبعية ويمثلها سلامة موسى، وشبل شمبل، وفروج أنطون.

3. المدرسة المنادية بالدعوة القومية، الداعية إلى إنشاء الدولة على الأساس القومي وأبرز من يمثلها، ساطع الحصري، وقسطنطين زريق، وحسن حنفي.

لكن هذا التقسيم غير منضبط، لأن جميع هذه الاتجاهات نادت بالعلمانية، وكلها غارقة في التبعية للغرب وأفكاره، ثم إن بيان الفرق بين الاتجاهات يكون بالنظر إلى حقيقة أقوالها وصلب أفكارها الذي به تفترق عن غيرها.

وقد قسمها الدكتور سعيد فودة إلى قسمين رئيسين⁽⁷³⁾:

1. الحادثة العقلانية القطعية الأيديولوجية (مثبت الحقائق): يعني أنهم يقولون بإمكان ثبوت شيء في نفس الأمر، ويزعمون أنهم ينطلقون في بناء الحادثة والعلمانية من تقدير العقل والنظر العقلي، ولذلك لا يشككون في البدويات العقلية وإمكان الوصول إلى المعرفة العقلية في هذا المجال.

2. الحادثة السوفياتية العبثية أو العدمية، وهم الذين ينكرون الحقائق، ويرفضون وجود حقيقة لأي معتقد ديني خارج نفس معتقداته، ولو فرض وجود مصداق لها في الخارج – أي خارج ذهن معتقدها – فإن العقل لا يمكن له أن يثبتها.

وقد اعترف المفكر الحادثي محمد أركون بهذا التقسيم ضمناً⁽⁷⁴⁾؛ لأنه التقسيم الأقرب لواقع الحادثة في صورتها عند الغرب أو في انعكاسها عند العرب، وهذا التقسيم أصح من سابقه وهو تقسيم من حيث الجملة، أما من جهة بيان المناهج النقدية على وجه التفصيل فإنها أكثر تشعباً، ومن أهمها:

1. المنهج التاريخي: الذي يربط فهم النص بزمن تاريخي غير ممتد، شكلته الظروف الخاصة المحيطة بالنص، ويرتبط هذا المنهج بعدد من المدارس الفلسفية، كالوجودية والماركسية، وحركة اللسانيات الحديثة.

وقد تقع عن هذا المنهج مفاهيم أخرى، من أهمها: نظرية الأنسنة التي تجعل من الإنسان محوراً لنفسه الكون بأسره، وتؤكد على إنكار أي معرفة من خارج الإنسان كالدين والوحى، فالوحى عندما يُراد فهمه لابد أن ينتقل من الوضع الإلهي إلى الوضع الإنساني.

وتقع عنها نظرية النسبية، فالنصوص وإن كانت ثابتة في منطوقها، إلا أنها متحركة في المفهوم تبعاً للتغير الزمان والمكان، وقد جرهم القول بنسبية النصوص وتاريخيتها إلى القول بتاريخية الحكم الشرعي أي أن أحكام الشرع كانت استجابة لواقع معين، وبالتالي فهي صالحة لذلك العصر بشروطه التاريخية والمعرفية والثقافية، لكن التطور التاريخي نسخ هذه الصلاحية، ولم تعد أحكام القرآن صالحة لهذا الزمان ويتعين تجاوزها وإهمالها⁽⁷⁵⁾.

2. المنهج البنائي: وهو منهج بحث يقوم على دراسة العلاقات المتباينة بين العناصر الأساسية المكونة لبنية النص، لاستكشاف العلاقات الداخلية في اللغة، بتحليل النص إلى تركيبه الأساسي⁽⁷⁶⁾، وقد ظهر هذا المنهج في قراءة النصوص في منتصف القرن العشرين، وهو يهدف إلى حصر القيمة في النص ذاته بما هو معطى من الدلائل بقطع النظر عن أي أمر خارجي، ومن ثم يدرس هذا النص دون النظر من هو مؤلفه وكاتبته ولا مقصده ولا أوضاعه التي أنتج فيها خطابه، المهم النص موجود، فإنه يُدرس عند أصحاب هذا الاتجاه من خلال النظر في العلاقات القائمة بين أجزائه وتركيبه وجمله.

ومن أبرز رواد المنهج البنائي من العرب، شكري عياد، وجابر عصفور، وأدونيس، ومحمد أركون في أول أمره، إذ أنه لم يجد في البنية نفسه فانتقل إلى التفكيكية⁽⁷⁷⁾.

3. المنهج التفككي: وهو منهج نقدي يقوم على القول باستحالة الوصول إلى فهم نهائي أو متكامل للنص وانتقاء الحقيقة فلا

معرفة حقة، ويقوم على تفكيك النص وتحليله إلى فقرات متعددة، ولا يقوم هذا التفكيك إلا للقارئ، فهو يفك هذا النص، ويعيد بناءه وفق آليات تفكيره، فالقارئ يوظف النص الديني حسب معطيات فهمه، والنص الديني الواحد له الكثير من القراء وبالتالي تتعدد القراءات وتتنوع وتنتج تأويلات متعددة.

كما نادت إلى فك الارتباط بين الدال والمدلول لعدم وجود تلازم بينهما، والربط بينهما حاصل من التكرار لذا يجب فك العلاقة والرجوع إلى اللغة البكر.

ويعد هذا المنهج الأكثر رواجاً وخطورة في فلسفة الحداثة المعاصرة؛ لأنه يسعى إلى تدمير اللغة وتدمير الحقيقة، والثوابت والتلازم ووحدة الفهم ومحدودية المعانى، التي تعنى أن كل قراءة للنص قابلة للتقويض ولا توجد قراءة نهائية.

وقد ظهرت هذه الفلسفة على يد اليهودي جاك داريدا سنة 1960م، وتبعد مجموعة من الفلاسفة في الغرب والشرق، ومن أبرز منظري هذه الفلسفة من العرب هما كل من الفيلسوف محمد آركون ونصر حامد أبو زيد.

ويسعى الحداثيون لنشر أفكارهم هذه من خلال اعتلاء منصات التأثير الإعلامي والفكري في عالمنا العربي، فالمناهج المدرسية في عدد من بلدان العالم العربي والإسلامي تحت نظرهم وتأثيرهم، كذلك الأمر في عدد من الجامعات ومراكز صنع العلم والثقافة، ولهم في الإعلام المرئي والمسموع والمسموع ما يلبي أغراضهم ويحقق لهم أهدافهم.

المبحث الرابع

تشكل العقل الأصولي بين الواقعية والافتراضية.

جرت عادة الحداثيين في نقد التراث وعلوم الشريعة عموماً على الربط بين نشأة هذه العلوم وبين أول المصنفات ظهوراً فيها، ثم دراسة ظروف وملابسات هذه النشأة اجتماعياً وسياسياً، ثم دراسة صاحب البذرة الأولى في تدوين هذا العلم، دون أن يلتقطوا إلى الخلفيات والمنابع التي استقت منها هذا العلم أساسها وقواعدها.

ففي علم أصول الفقه تجد كل الحداثيين إذا تكلموا عن نشأته يبدؤن بالحديث عن الإمام الشافعي ورسالته، والعصر الذي عاش فيه، موهمن أن هذا العلم قد ابتدعه الشافعي من رأسه، قاطعين أي صلة له بعصر التشريع وما تلته من عصور، ويدعون أن الرسالة جاءت لنكرис سلطة واقع سياسي مستبد أراد إحكام السلطة السياسية من خلال إحكام السلطة الدينية، وأن الشافعي أراد خلق سلطة دينية موازية للسلطة السياسية.

وسأفت هذه الدعوى في محورين، الأول أبين فيه أسبقية علم الأصول على ظهور أول المصنفات فيه وأهمية هذا البيان تكمّن من خلال عقد مقارنة بين الاجتهاد في عصور ما قبل التدوين وبين ما وضعه الشافعي في رسالته ليظهر لنا أن لا فرق بين ما هو مدون وبين ما هو ممارس من قبل، والثاني أبين فيه الدوافع الحقيقة لوضع الرسالة وحقيقة علاقة الشافعي بأنظمة الحكم السياسي في عصره، لتزول معها افتراضات وأوهام الحداثيين.

المطلب الأول: بيان أسبقية العلم على التصنيف.

أولاً: العقل الأصولي في المرحلة المبكرة.

المعارضة الفكرية أو السياسية تُعبر عن توجه لمجموعة من الأفراد تجمعهم مجموعة من الروابط والتوجهات تختلف توجهات أفراد السلطة الحاكمة، وعادةً ما يكون بين هذه التوجهات نوع من الصراع والمغالبة.

ومن اليقيني أن هذا النوع من الصراع لم يكن موجوداً في عصر النبوة وصدر الخلافة الراشدة، وإن أخذ يطل برأسه بعد فتنة مقتل الخليفة الثالث سيدنا عثمان بن عفان، إلا أن الخلاف كان مقتضاً على بعض الجوانب السياسية، لذلك فمن المهم جداً التعرف على طبيعة ومنهجية استنباط الأحكام الشرعية خلال هذه الفترة التي تشكل في حقيقتها الأساس النظري والعملي لكل منهج الاستنباط، ومقارنتها بالفترات اللاحقة التي ظهرت فيها المصنفات، للوقوف على حقيقة دعوى الحداثيين أن نشأة علم الأصول ومباحتها كانت مكرسة لخدمة أغراض السلطة السياسية المستبدة.

بدأ القرآن الكريم بالتنزل على النبي - صلى الله عليه وسلم - من اليوم الأول لبعثته، وأخذ القرآن في معالجة وتصحيح كثير من الأخطاء وتشريع العديد من الأحكام طوال تلك الفترة الممتدة إلى قبيل وفاة النبي، وكان النبي وصحابته الكرام يتعاملون مع القرآن على أنه خطاب إلهي مشتمل على الأمر والنهي، وأنهم مأمورين باتباع هذا الخطاب الذي نزل بلغتهم وفق ما يفهمونه من كلام العرب، وقد تجلّى هذا التعامل في عدد من المواقف منها على سبيل المثال لا الحصر.

1. التعامل مع الآيات الواردة في شأن الخمر:

من المعلوم أن الخمر كانت شراباً منتشرًا في الجاهلية، وكان العديد من الصحابة بعد بعثة النبي يداومون على شربها، ومن المعلوم أيضاً أنه لم ينوجه في بداية الأمر خطاب إلهي متعلق بحكم شربها.

ثم بعد ذلك كان أول خطاب إلهي متعلق بالخمر، هو قوله تعالى: {وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَخَذُونَ مِنْهُ سَكَراً وَرِزْفَاً} (78)، إلا أن الصحابة وبعد ورود هذه الآية الكريمة على مسامعهم لم يقفوا لأذهانهم حكم محدد متعلق بشرب الخمر، كون دلالات ألفاظ الآية لا تشير إلى ذلك، إلا أن أذهانهم بدأت بالتتبّع إلى شيء ما متعلق بشرب الخمر (79).

ثم جاء قوله تعالى: {يَسْأَلُونَكُمْ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعُهُمَا} (80)، ويسألونك خطاب من الله موجه للنبي فـالسائلون هم الصحابة الذين يـربـدون معرفة حـكم الله في شأن الخـمـر والمـسـئـولـ هوـ النـبـيـ والمـجـيبـ هوـ اللهـ، فـلوـ لمـ تـكـنـ لـلـقـرـآنـ الـحـجـةـ وـالـمـصـدـرـيـةـ فـلـمـ سـأـلـ الصـحـابـةـ النـبـيـ وـلـمـ قـبـلـ النـبـيـ طـلـبـهـ وـلـمـ أـجـابـ اللهـ؟ـ الـجـوابـ عنـ هـذـاـ السـؤـالـ لاـ يـخـرـجـ عـنـ أـمـرـيـنـ إـمـاـ أـنـ يـكـونـ العـبـثـ وـنـزـهـ اللهـ وـنـبـيـهـ وـصـحـبـهـ عـنـ ذـلـكـ،ـ أـوـ التـشـرـيـعـ وـهـوـ الـأـصـوبـ لـأـنـ تـجـاـوـبـ عـدـدـ مـنـ الصـحـابـةـ مـعـ هـذـاـ الـخـطـابـ كـانـ بـالـامـتـنـاعـ عـنـ شـرـبـ الـخـمـرـ بـدـلـالـةـ غـلـبـةـ إـثـمـهـاـ عـلـىـ نـفـعـهـاـ،ـ إـلـاـ أـنـهـ كـانـواـ مـتـقـنـينـ أـنـ النـصـ لـيـحـسـمـ الـحـكـمـ} (81).

ثم جاء الخطاب الثالث، وهو قوله تعالى: {إِنَّمَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرِبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سَكَارَىٰ} (82) فـامـتـنـعـ الـجـمـيعـ عـنـ الدـخـولـ فـيـ الصـلـاـةـ وـهـمـ فـيـ حـالـةـ سـكـرـ لـمـ فـهـمـوـهـ مـنـ دـلـالـةـ لـأـنـ تـقـرـبـوـاـ،ـ وـامـتـنـعـ فـرـيقـ آخـرـ عـنـ شـرـبـهـ طـوـالـ الـوقـتـ لـكـثـرـةـ صـلـاتـهـ،ـ مـعـ ذـلـكـ لـمـ يـكـنـ النـصـ حـاسـماـ فـيـ جـزـئـيـةـ مـعـيـنةـ} (83).

حتى جاء الخطاب الرابع والأخير، وهو قوله تعالى: {إِنَّمَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ} (84)، فـماـ كـانـ مـنـ الـجـمـيعـ إـلـاـ أـنـ فـهـمـ حـرـمـ شـرـبـ الـخـمـرـ مـطـلـقاـ بـدـلـالـةـ فـاجـتـنـبـوـهـ وـبـقـرـيـنـةـ كـونـهـ مـنـ عـمـلـ الشـيـطـانـ،ـ وـجـسـدـ الصـحـابـةـ صـورـاـ خـالـدـةـ فـيـ الـامـتـنـالـ لـلـأـمـرـ إـلـهـيـ} (85).

2. التعامل مع تعليقات القرآن.

المثال السابق كان نموذجاً لخطاب إلهي ورد في مسألة جزئية أفاد فيها حـكمـاـ مـعـلـلاـ بـعـلـةـ،ـ لـكـنـ لـيـسـ كـلـ الـخـطـابـ إـلـهـيـ عـلـىـ هـذـهـ الشـاكـلـةـ بـلـ الـقـلـيلـ مـنـهـ ذـلـكـ،ـ فـأـكـثـرـ النـصـوصـ الـقـرـآنـيـةـ جـاءـتـ عـامـةـ كـيـ تـسـتوـعـ أـكـبـرـ قـرـدـ الـأـحـكـامـ،ـ وـكـيـ تـنـتـرـكـ الـمـجـاهـدـينـ.ـ وـاسـعـاـ أـمـامـ اـجـتـهـادـاتـ الـمـجـاهـدـينـ}.

ومن الأمثلة البارزة على تعليل القرآن للأحكام ما ورد في شأن علل التحرير بصفة عامة، وهو قوله تعالى: {قُلْ إِنَّمَا حَرَمَ رَبِّ الْفَوَاحِشِ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَإِلَئِمَ وَالْبَغْيُ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تَشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يَنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ} (86). فـلـوـ رـجـعـنـاـ إـلـىـ تـقـيـيـرـ هـذـهـ الـآـيـةـ نـجـدـهـ تـجـاـدـلـ الـمـشـرـكـيـنـ مـنـ الـعـرـبـ الـذـيـنـ اـدـعـواـ أـنـ اللـهـ يـحـرـمـ عـلـيـهـمـ الـطـبـيـاتـ،ـ فـرـدـ اللـهـ عـلـيـهـمـ مـجـيبـاـ أـنـهـ لـمـ يـحـرـمـ الـطـبـيـاتـ بـلـ حـرـمـ مـاـ كـانـ فـاحـشاـ وـخـيـثـاـ،ـ أـسـرـهـ الـإـنـسـانـ أـوـ أـظـهـرـهـ،ـ وـأـنـهـ أـبـاحـ لـهـ مـاـ هـوـ طـبـ وـحـسـنـ} (87)،ـ مـوـطنـ الشـاهـدـ أـنـ أـوـلـئـكـ الـعـرـبـ غـيرـ الـمـؤـمـنـيـنـ بـالـوـحـيـ وـالـرـسـالـةـ،ـ فـهـمـواـ مـدـلـولـ الـخـطـابـ إـلـهـيـ بـنـفـسـ طـرـيـقـةـ فـهـمـ الـمـؤـمـنـيـنـ؛ـ لـأـنـ الـلـغـةـ وـاحـدـةـ وـلـهـ مـدـلـولاتـ وـاحـدـةـ لـاـ تـخـتـفـ فيـ دـلـالـتـهاـ بـيـنـ مـؤـمـنـ وـكـافـرـ،ـ بـلـ يـحـكـمـ الـجـمـيعـ قـانـونـ التـواـضـعـ.

فـإـنـ دـلـالـةـ كـلـمـةـ حـرـمـ عـنـ الـعـرـبـ تـفـيدـ المـنـعـ هـذـاـ مـاـ فـهـمـ وـطـبـقـهـ الصـحـابـةـ أـهـلـ الـعـرـبـيـةـ مـنـهـاـ،ـ فـإـنـ الـقـرـآنـ نـزـلـ بـلـعـتـهـ بـلـ لـاـ يـوجـدـ فـيـ الـقـرـآنـ كـلـمـةـ لـيـسـ عـلـىـ لـغـتـهـ} (88)ـ هـذـاـ هـوـ مـعـتـصـمـنـاـ فـيـ جـادـ الـحـادـثـيـنـ،ـ فـإـنـهـ يـسـتـحـيلـ فـيـ الـعـقـلـ تـوارـدـ كـلـ ذـاكـ الـكـثـرـةـ الـكـاثـرـةـ عـلـىـ الـخـطـأـ.

وـجـسـدـ الـخـطـابـ الـنـبـويـ بـعـيـارـاتـهـ وـدـلـالـاتـهـ عـيـنـ مـاـ جـسـدـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ،ـ وـتـعـالـمـ الـصـحـابـةـ مـعـ مـدـلـولاتـ الـخـطـابـ الـنـبـويـ بـنـفـسـ طـرـيـقـةـ تـعـالـمـهـ مـعـ الـخـطـابـ إـلـهـيـ،ـ وـمـنـ ذـلـكـ فـيـ بـابـ الـأـمـرـ مـثـلـاـ.

1. ما رواه الإمام مالك في موطأه عن أبي أمامة بن سهل ابن حنيف، أنه أخبره: أن مسكنةً مرضت، فأخبر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بمرضها. قال: وكان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يعود المساكين ويسأل عنهم، فقال رسول الله: "إذا ماتت فاذنوني بها". فخرج بجنازتها ليلاً، فكرهوا أن يوقظوا رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فلما أصبح رسول الله أخبر بالذي كان من شأنها، فقال: "ألم أمركم أن تؤذنوني بها؟" فقالوا: يا رسول الله، كرهنا أن نخرجك ليلاً، ونوقظك. فخرج رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، حتى صفت بالناس على قبرها، وكبر أربع تكبيرات (89).

فال واضح من نص الحديث أن هناك خطاب نبوي مشتمل على الأمر وأن على المخاطبين به الامتثال بدلالة عتاب النبي لهم كونهم لم يمتثلوا لأمره.

2. وفي باب النهي ما رواه ابن شهاب، عن ابن لكتعب ابن مالك؛ قال: نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الذين قتلوا

ابن أبي الحقيق عن قتل النساء والولدان. قال: فكان رجلٌ منهم يقول: برحت بنا امرأةُ ابن أبي الحقيق بالصياح، فأرفع السيف عليها، ثم أذكر نهي رسول الله، فاكف، ولو لا ذلك استرحنا منها⁽⁹⁰⁾.

والظاهر من لفظ الحديث أن نهي النبي يفيد الامتناع، ولو سبرنا كتاب الله وسنة نبيه لرأينا طريقة واحدة في فهم وتعامل الجيل الأول من هذه الأمة مع مدلولات ذلك الخطاب فالامر يدل على الوجوب ما لم تصرفه قرينة، والنفي على التحرير ما لم تصرفه قرينة، والأهم من ذلك أن الكل يعلم أن القرآن نزل بلغته وعليه فهمه وفق مقتضيات هذه اللغة.

ثانياً: المرحلة الأولى للتعامل المباشر مع النص.

قبل الانتقال في الحديث عن طبيعة الاجتئاد في عصر الصحابة بعد وفاة النبي، أجد من الضروري الإشارة إلى طبيعة اجتئاد الصحابة في حياة النبي، فقد كان وفق نظري المتواضع على ثلاثة أضرب.

1. اجتئادات مرفوضة، إما لأنها صدرت من غير أهلها، أو أنها وقعت في غير محلها، ومنها اجتئاد أسامة بن زيد عندما قتل رجلاً بعد أن قال لا إله إلا الله⁽⁹¹⁾.

2. اجتئادات مقبولة سواء علم بوقوعها النبي أو لم يعلم.

أ. ومثال الاجتئاد الذي وقع في حياة النبي ويظهر أنه لم يعلم به لكنه موافق لنصوص أخرى وموافق لحكمه، اجتئاد كل من الصحابي الجليل أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب في الستر على الزاني قبل رفع أمره للحاكم، فقد روى يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب؛ أن رجلاً من أسلم جاء إلى أبي بكر الصديق فقال له: إن الآخر زنى. فقال له أبو بكر: هل ذكرت هذا لأحد غيري؟ فقال: لا. فقال له أبو بكر: فتب إلى الله. واستتر بستر الله. فإن الله يقبل التوبة عن عباده. فلم تقرره نفسه حتى أتى عمر بن الخطاب، فقال له مثل ما قال لأبي بكر، فقال له عمر مثل ما قال له أبو بكر. فلم تقرره نفسه حتى جاء إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فقال له: أن الآخر زنى. فقال سعيد: فأعرض عنه رسول الله ثلث مرات، كل ذلك يعرض عنه رسول الله حتى إذا أكثر عليه، بعث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى أهله فقال: "أيشتكى؟ أبه جنة؟" فقالوا: يا رسول الله، والله إنه لصحيح. فقال رسول الله: "أبكر أم ثيب؟" فقالوا: بل ثيب. يا رسول الله. فأمر به رسول الله فرجم⁽⁹²⁾.

ب. ومثال الاجتئاد من النوع الثاني ما رواه ابن شهاب، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن منصور، عن أبي هريرة وزيد بن خالد الجهنمي؛ أنهما أخبراه أن رجليين اختصما إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فقال أحدهما: يا رسول الله أقض بيننا بكتاب الله. وقال الآخر، وهو أفقهما: أجل، يا رسول الله، فاقض بيننا بكتاب الله، وأذن لي في أن أتكلم. قال: "تكلم" فقال: إن ابني كان عسيفاً على هذا، فزني بأمرأته، فأخبرني أن على ابني الرجم. فافتديت منه بمائة شاة وبخارية لي، ثم إنني سألت أهل العلم فأخبروني: أن ما على ابني جلد مئة وتغريب عام، وأخبروني أنما الرجم على امرأته. فقال رسول الله: "اما الذي نفسي بيده، لأقضين بينكما بكتاب الله. أما غنمك وجاريتك فرد عليك". وجلد ابنته مئة وغريه عاماً، وأمر أنيساً الإسلامي أن يأتي امرأة الآخر فلن اعترف، رجمها. قال: فاعترفت، فترجمها⁽⁹³⁾.

فأهل العلم الذين أفتوا كان باجتئادهم مما فهموه مسبقاً ولما علم النبي قضى بنفس اجتئادهم ولم ينكر عليهم.

3. النوع الثالث والأخير اجتئادات اختلف الصحابة في أيها الأصول فكان النبي إما أن يقر جميع الاجتئادات أو يرجح أحدها على الآخر، ومن ذلك إقراره لاجتئاد الصحابة في قضية صلاة العصر في بني قريضة، ومثال الثاني ما جاء في قصة الصحابيين الذين كانوا في سفر وحضرت الصلاة وليس معهم ماء، فتيتم كل منهما وصليا، ثم لما حضر الماء لم يُعد أحدهما وضوئه وصلاته بينما أعاد الآخر الوضوء والصلاحة، فقال النبي للأول: "أصبت السنة، وأجزأتك صلاتك"، وقال للثاني: "لك الأجر مرتين"⁽⁹⁴⁾.

من خلال ما سبق يمكننا القول إن في الصحابة من هو أهل للاجتئاد وإصدار الأحكام ومنهم من ليس أهلاً لذلك، وهذا الكلام لا ينقص من قدر أحد منهم، وفي الصحابة من ترد فتواه، ومنهم من يؤخذ بقوله ويرد قول قرينه.

إن معرفة طبيعة اجتئاد الصحابة وتعاملهم مع نصوص الوحي في هذه المرحلة مهم إذ يؤسس لهم طبيعته في المرحلة اللاحقة، التي كان النبي قد التحق بالرفيق الأعلى، تاركاً صاحبته من خلفه للتعامل مع كل المستجدات، فواجه الصحابة تحديات اجتهادية ناجمة بالدرجة الأولى عن فقدان مصدر الربط مع وحي السماء.

ثالثاً: المرحلة الثانية للتعامل المباشر مع النص.

من أجل معرفة أدق وأعمق لطبيعة الاجتئاد والاختلاف في هذه المرحلة التي امتدت من وفاة النبي وحتى نهاية عصر الخلافة الراشدة 60هـ، كان لابد من استقراء قدر كبير من اجتئادات الصحابة وأجل ذلك قمت باستقراءها كاملة من خلال موطن الإمام مالك

بروایة تلميذه يحيى بن يحيى الليثي⁽⁹⁵⁾، الذي يعتبر نموذجاً لمن حديثي حوى على قدر كبير من فتاوى الصحابة واجتهاداتهم واختلافهم، والغرض من هذا الإحصاء والاستقراء الوقوف على المسائل التي وقع فيها الخلاف أو الاختلاف فقط، لمعرفة هل اتسمت هذه المرحلة بالاستبداد وفرض الهيمنة كما يدعى الحادثيين، وهل فيها خروج عن آيات الاجتهاد في عصر النبوة النقي عن أي نزاعات سياسية، وهل توافق الصحابة في اجتهادهم الشرعي رغم بعض الخلافات السياسية، وهل انصاع معاوية مثلاً لاجتهاد علي وفتوه حتى بعد الحروب والصراعات والانقسامات التي حدثت بينهم؟ لأصل للإحصائية التالية:

1. عدد المسائل التي اختلف فيها الصحابة هو 45 مسألة، وهذه أرقامها بحسب ترقيم الدكتور بشار عواد معروف، (1 - 1010 - 1009 - 1007 - 1005 - 951 - 946 - 924 - 901 - 839 - 795 - 614 - 426 - 1843 - 1824 - 1793 - 1777 - 1728 - 1725 - 1684 - 1681 - 1664 - 1523 - 1427 - 1092 - 2456 - 2432 - 2412 - 2409 - 2384 - 2232 - 2173 - 2154 - 2152 - 2130 - 2007 - 1899 - 1867 - .(2852 - 2611 - 2592 - 2572 - 2442 - 2232).
2. منها اثنى عشرة مسألة كان يرجع فيها الصحابة بالسؤال على صحابة آخرين من أجل التأكيد من صحة اجتهادهم أو لأجل الاحتکام لهم، وهذه المسائل هي، (924 - 1009 - 1010 - 1725 - 1793 - 1728 - 2130 - 2154 - 2173 - 2232).

ذكر منها على سبيل المثال ما رواه سعيد بن المسيب، أن رجلاً من أهل الشام، يقال له: ابن خيري، وجد مع امرأته رجلاً قتله، أو قتلها. فأشكل على معاوية بن أبي سفيان القضاة فيه، فكتب إلى أبي موسى الأشعري، يسأل له على بن أبي طالب، عن ذلك. فسأل أبو موسى عن ذلك علي بن أبي طالب، فقال له علي: إنَّ هذا الشيء ما هو بأرضي، عزمت عليك لتخبرني. فقال له أبو موسى: كتب إليَّ معاوية بن أبي سفيان أنَّ أسألك عن ذلك. فقال عليٌّ: أنا أبو حسن: إنَّ لم يأت بأربعة شهداء، فليعطيَّرْمته⁽⁹⁶⁾. ويمكن من خلال هذه الرواية استنتاج عدد من القضايا، منها أنَّ معاوية لم يسعفه اجتهاده في الحكم بهذه القضية فلماً لمن هو أعلم منه، وأنَّ علي أجاب طلبه رغم ما بينهما من اختلافات سياسية، وأنَّ علي كان محبطاً بأمر القضاة الذي يقع في أرضه، والأهم من ذلك أنَّ معاوية أراد معرفة حكم الشعع ولم تحمله زعامته السياسية لفرض اجتهاد معين.

3. ومنها سبع مسائل تعددت فيها اجتهادات الصحابة دون أن ينكر أحدهم على الآخر، وهذه المسائل هي، (808 - 426 - 839 - 951 - 1005 - 1007 - 1009 - 1010 - 1725 - 1793 - 1728 - 2130 - 2154 - 2173 - 2232).

منها ما رواه ابن شهاب؛ أنَّ عبد الله بن عباس، وأبا هريرة اختلفا في قضاء رمضان، فقال أحدهما: يفرق بينه. وقال الآخر لا يفرق بينه. لا أدرى أيهما قال: يفرق بينه، ولا أيهما قال: لا يفرق بينه⁽⁹⁷⁾.

4. ومنها تسع عشرة مسألة انكر فيها الصحابة اجتهادات بعضهم البعض، وكون الرقم الأكبر في هذه الإحصائية لهذه الجزئية فإنه يشير بوضوح إلى أنَّ هذه الفترة لم تتسم بالاستبداد وفرض الآراء، أو إضفاء بُعد أو توجه سياسي معين على مناخ الاجتهاد، فلو كان كذلك لما تمكن أحد من الصحابة الإنكار، وتلك المسائل هي، (14 - 614 - 946 - 951 - 1092 - 1681 - 1684 - 1775 - 1724 - 1725 - 1824 - 1843 - 1899 - 2152 - 2412 - 2384 - 2232 - 2173 - 2154 - 2130 - 2007 - 2611 - 2592 - 2442 - 2232).
- ومنها على سبيل المثال ما رواه جعفر بن محمد، عن أبيه، أنَّ المقداد بن الأسود دخل على علي بن أبي طالب بالسقيا، وهو ينبع بكرات له دققاً وخططاً، فقال: هذا عثمان بن عفان ينهى أن يقرن بين الحج والعمرة. فخرج عليٌّ وعلى يديه أثر الدقيق والخطط، مما أنسى أثر الدقيق والخطط على ذراعيه، حتى دخل على عثمان بن عفان. فقال: أنت تنهى عن أن يقرن بين الحج والعمرة؟ فقال عثمان: ذلك رأيي. فخرج عليٌّ مغضباً، وهو يقول: لبيك اللهم لبيك بحجة وعمرٍ معاً⁽⁹⁸⁾.

5. النوع الأخير عبارة عن مسائل تجادل وتحاور فيها الصحابة ثبت فيها رجوع المخاطئ إلى الحق بعد علمه به، وعددها سبعة، وهذه المسائل هي: (1 - 901 - 1427 - 1523 - 1664 - 1867 - 2852).

منها على سبيل المثال، ما رواه مالك أنه بلغه أنَّ صكوكاً خرجت للناس في زمان مروان بن الحكم، من طعام الجار، فتبادر الناس تلك الصكوك بينهم، قبل أن يستوفوها، فدخل زيد بن ثابت ورجلٌ من أصحاب رسول الله على مروان بن الحكم، فقالا: أتحلُّ بيع الريا يا مروان؟ فقال: أعود بالله. وما ذاك؟ فقالا: هذه الصكوك تباعها الناس ثم باعواها قبل أن يستوفوها. فبعث مروان الحرس يتبعونها. ينتزعونها من أيدي الناس، ويردونها إلى أهلها⁽⁹⁹⁾.

ومروان بن الحكم⁽¹⁰⁰⁾ رغم أنه محسوب على التيار الأموي الذي وصف من قبل الحادثيين أنه تيار مستبد، لم تمنعه سلطته ولا جيشه من الرجوع إلى الحق.

يمكنا من خلال هذا الاستعراض والاستقراء أن نخلص إلى نتائج غاية في الأهمية، وهو أن هذا الجيل الذهبي الذي عاصر فترة الرسالة ولحقها، كانت له منهجة اجتهاد عامة واحدة، تتمثل بالتمسك بنصوص الوحيين، وفهم دلالاتها وفق ما يفهمونه من كلام العرب، وكانت حركة الاجتهاد والحوار نشطة، وكان المجتهدون يمارسون دورهم في الاجتهاد والفتوا بكل حرية، بعيداً عن التعصب أو الاستبداد، ودراسة هذه المرحلة بشكل جاد شبه غائبة في دراسات الحداثيين؛ لأنها لو قورنت بما دونه علماء الأصول في فترة التدوين لظهر أن لا اختلاف بينها، بل لظهر اعتماد المدونين لهذا العلم على فهم طبيعة وطريقة استبطاط الحكم الشرعي خلال هذه الفترة.

وبهذا لا يبقى لعبارات الحداثيين وشبهاتهم أي مصداقية، كقول نصر حامد أبو زيد: "ليس ثمة دعوة للتحرر من النصوص، بل من سلطة النصوص النابعة من شموليتها، وهي الشمولية التي بدأت برفع الأموبين للمصاحف على أنسنة السيفوف، طالبين الاحتكام إلى كتاب الله في صراع اجتماعي سياسي، وهي الخديعة التي وقع في أحبابها المحاربون الذين أنهكتهم الحرب، رغم أنهم كانوا قاب قوسين أو أدنى من الانتصار الحاسم، ثم حين اكتشفوا أن الأمر انتهى بتحكيم الرجال - عمرو بن العاص وأبو موسى الأشعري - عادوا يطالبون بحكم الله متتصورين أن النصوص تحكم حكماً مباشراً دون أن يقوم عقل إنساني بفهمها وشرحها وتفسيرها.

إن الدعوة للتحرر من سلطة النصوص ومن مرجعيتها الشاملة ليست إلا دعوة لإطلاق العقل الإنساني حراً بتجاذب مع الطبيعة في مجال العلوم الطبيعية، ويتجاذب مع الواقع الاجتماعي والإنساني في مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب، فهل تتصادم هذه الدعوة مع النصوص الدينية، أم تتصادم مع السلطة التي أضفها بعضهم بالباطل على بعض تلك النصوص، فحولوها قيوداً على حركة العقل والفكر؟⁽¹⁰¹⁾.

وفي حديثه عن الشافعي أنهما صراحة بأنه صاحب مشروع ذو نزعة فرشية أرادت السيطرة على المشروع الإسلامي، فيقول: "لماذا كانت عربية القرآن في حاجة إلى دفاع من الإمام الشافعي، وقد قادت محاولة الإجابة عن هذا السؤال إلى سؤال آخر: هل هو دفاع عن العربية أم دفاع عن اللهجة الفرضية... وهذا التساؤل الثاني أدخل البحث في إشكاليات النزعة الفرضية التي أرادت الهيمنة على المشروع الإسلامي، ونحوت عشية وفاة النبي في واقعة السقيفة، ثم في حروب الردة، والصراع بين علي بن أبي طالب وخصومه في موقعة الجمل أولاً وصفين ثانياً..."⁽¹⁰²⁾. وفي هذا اتهم صريح وبما يرى لكبار الصحابة أنهم فرضوا هيمنة سلطوية على الدين لمصالحهم الذاتية! وهو ما سنكمل تفنيده في الفقرات التالية.

رابعاً: بداية بلوحة العقلية الأصولية.

تلت هذه الفترة مرحلة مهمة جداً التي امتدت حتى نهاية دولة بنى أمية 132هـ، شهد فيها العالم الإسلامي تحولات كبيرة على المستوى السياسي والاجتماعي والثقافي والعلمي، من أهمها تحول نظام الحكم في الدولة الإسلامية من الشورى والانتخاب إلى الملك والوراثة، تبع ذلك بروز تيارات سياسية مذهبية تناوئ السلطات الحاكمة، كما اتسعت رقعة الدولة الإسلامية حتى دخل في الإسلام مؤمنون جدد من كل الأعراف والأديان السابقة، مما زاد من حجم النوازل التي تحتاج للإجتهاد والفتوى، حيث بدأ بروز الأئمة المجتهدين، وبدأت المذاهب الفقهية والعقدية بالظهور، إلا أن الملفت للنظر أن الدولة الأموية لم تحترضن أياً من هذه المذاهب⁽¹⁰³⁾، وذلك على خلاف الدعوى العريضة التي يطلقها الحداثيين.

تسمى هذه الفترة أو العصر بعصر التابعين بطبقاتهم الثلاث الكبرى والوسطى والصغرى، وما يعني هنا هو محاولة الوقف على طبيعة الاجتهاد خلال هذه الفترة، حتى نصل إلى بغيتنا من هذا المطلب، وهو الوقف على كيفية تشكيل العقل الأصولي قبل مرحلة التصنيف، ومقارنتها بما لحقها، لننجيب على أحد أبرز إشكاليات الحداثيين وشبههم تجاه التراث الأصولي من أن هذا العلم بكل ما فيه صناعة أنظمة حكم مستبدة شمولية⁽¹⁰⁴⁾.

ففي البداية لا يسمى التابعي بهذا الاسم إلا إذا كانت له صحبة مع واحد أو أكثر من صحابة رسول الله⁽¹⁰⁵⁾، مما يعني أن هذا الجيل تربى وتعلم على يد الصحابة وتلقى عنهم، وبالضرورة أخذوا الأسس والقواعد الاجتهادية العامة منهم، مع ما أضافوه من أدوات اجتهادية وطرق للاستبطاط تتطلبها طبيعة عصرهم.

ولم يخرج التابعون عن ما كان عليه سلفهم في الاجتهاد والاستبطاط⁽¹⁰⁶⁾، مع إضافاتهم التي أشرنا لها سابقاً، وأبرز تلك الإضافات هي:

أولاً: تخصيص عمومات الأدلة بالمصلحة⁽¹⁰⁷⁾.

مثل منعهن النساء من المساجد ليلاً لتغير الأحوال، وتجويزهم شهادة القريب لقريبه ثم المنع من ذلك، والإفتاء بجواز التسعير خلافاً لما فعله النبي لتبدل الحال فالغلاء في زمن النبي كانت نتيجة ارتفاع طبيعي في أسعار السلع، أما في زمنهم فكان نتيجة

احتكر التجار وتحكمهم بالسلع.

ثانياً: الأخذ بعمومات الشريعة.

وذلك في الأحكام التي لم ترد فيها نصوص، مثل فتوى شريح القاضي الذي نوفي في زمن الحاج، حين أفتى بنتضمين أحد الخياطين احترق بيته واحترق معه قماش الناس، بقوله للخياط: "رأيت لو احترق بيته أكنت ترك له أجرك؟!"⁽¹⁰⁸⁾.

كما شهدت هذه الفترة في بدايتها ظهور مدرستين للاجتهد الأولى في المدينة عرفت بمدرسة أهل الحديث، والثانية في العراق عرفت بمدرسة أهل الرأي، تبعها ظهور المذاهب الفقهية التي كانت تعد بالعشرات، وأعلام هذه المذاهب تلميذ لبعضهم البعض فمحمد بن الحسن الشيباني تلميذ لمالك وأحد رواة موظاه، والشافعي تلميذ لمالك ولمحمد بن الحسن، وأحمد بن حنبل تلميذ للشافعي وأحد رواة مذهبة القديم.

كل ذلك وأكثر منه يؤشر إلى أن المناخ العام للاجتهد كان يتسلم بالحرية عموماً، والأهم أن منهجية الاجتهد والاستباط سرت إلى هذا الجيل بالطريقة التي كانت سارية عليه في الأجيال السابقة.

المطلب الثاني: الشافعي وتدوين الرسالة بين جدل الدين والسياسي

لأن الحديث عن الشافعي يوصفه مظهراً وكائناً للطائق المتبع في التعامل مع نصوص الوهابيين وكشف طائق الاستباط؛ وأن التشكيكات والشبهات تدور حوله وحول صنيعه في الرسالة أحد من الضروري بيان دوافع الشافعي من وضعه للرسالة، وبين مكانة هذا العالم وأهميته، وحقيقة علاقته بأنظمة الحكم السياسي في عصره.

فيبداية يعتبر الإمام الشافعي إمام متقن في اللغة والحديث والتفسير والفقه على الأقل، وأن تضلعه في هذه العلوم أوصله لرتبة لا يعلوها رتبة بشهادة أعلام عصره والعصور التي تلتة، وأن الشافعي حصلت له تلمذة على أعلام عصره، وعلى أبرز أئمة أهل الحديث كالأمام مالك الذي قيل إنه صحبه وتزدد عليه لأربعة عشر سنة حتى وفاته، وتتلمذ على يد أحد أعلام مدرسة الرأي وقاضي الدولة والتلميذ الأول لأبي حنيفة ألا وهو محمد بن الحسن الشيباني، كما طاف دولته الإسلام شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً حتى استقر به المقام في مصر قبيل وفاته بأربع سنوات⁽¹⁰⁹⁾.

والشافعي هو الإمام الوحيد بين الأئمة الأربع الذين صنف مذهبهم، وتتبّعه الإمام للتصنيف كان في مرحلة مبكرة من حياته حيث قيل إن أول كتاب وضعه كان قبل تجاوزه سن الثلاثين⁽¹¹⁰⁾، وكتبه من غير استثناء لاقت القبول الحسن عند أقرانه وتلاميذه، ودافع الإمام من التصنيف كان لا يخرج عن كونه تقريراً إلى الله وخدمة لدينه، ولو كان غير ذلك لما أفتى الإمام بحرمة روایة مذهبة القديم الذي صنف فيه كتاب الحجة وعدد من الكتب الأخرى التي لم يصلنا منها سوى الاسم.

ومن المعلوم أن الكتب في ذلك الزمان على أهميتها لم تكن مصدراً من مصادر التكسب، كما هو الحال في زماننا، والأهم أنه لم ينقل لنا أحد الولاة طلب من الشافعي أن يصنف في مسألة ما أو يضع كتاباً في فن من الفنون التي يتقنها، بل لم يأمر أحد من الولاة بكتاب من كتب الشافعي كي يدرس أو يفرض على جهة معينة، كما حصل مع الإمام مالك وموظاه، أو مع محمد بن شهاب الزهري وتدوين السنة.

وما دام الحديث قد وصل بنا إلى طبيعة علاقة الشافعي مع السلطات الحاكمة في زمانه، فإنه وبعد استقراء سيرته بشكل كامل يمكنني الخلوص أن علاقته بالسلطات الحاكمة كان لها أربع محطات لا أكثر⁽¹¹¹⁾.

1. المحطة الأولى كان الشافعي قد جاوز فيها البلوغ بقليل، وأراد السفر لإمام دار الهجرة مالك، فبعث معه والي مكة برسالة إلى والي المدينة تعتبر في زماننا كالواسطة من أجل قبول مالك للشافعي تلميذاً، مما أثار غضب الإمام مالك من هذا الأسلوب غير المأثور في الأوساط العلمية في ذلك الزمان⁽¹¹²⁾.

2. المحطة الثانية عندما انتقل الشافعي لليمن، حيث جاء في بعض الروايات أنه ولـي عملاً للسلطان في نجران بأرض اليمن، وذلك بناءً على سعي من أحد أقاربه من بنـي هاشم⁽¹¹³⁾.

3. المحطة الثالثة قيل أن الشافعي قد تولى القضاة لستين بـأرض اليمن، وقيل أنه ليس منصباً رسمياً، بل هو العمل الذي كان عند السلطان النجراني المشار له في النقطة السابقة.

4. المحطة الرابعة والأخيرة، انتقاله مبكلاً من اليمن إلى العراق مركز الحكم في تلك الفترة بعد وشایة للسلطان وهو أن ذاك هارون الرشيد بأن الشافعي يؤلب العلوبيين ويجهز للخروج عليه، بوصفه إمام مجتهد متبع وقرشي مطليبي، وكان الشافعي قاب قوسين من الحكم عليه بالإعدام لولا رعاية الله له ورجاحة عقله واستقامة لسانه وشفاعة قاضي الدولة محمد بن الحسن، الذي أعجبه

ب الشافعي منطقه وعقله وعبارته.

ما عدى ذلك كان الشافعي يمارس نشاطه العلمي الاعتيادي، ولم أحد بحسب اطلاعه أن الشافعي تلقى من جهة ما مبلغًا من المال، كما أن الشافعي قد كتب ردوداً على الحنفية أصحاب النفوذ والقريبين من السلطة في بغداد وهذا لا يكون من صنيع من يتماشى مع رغبات السلطات الحاكمة المستبدة، بل إن مذهبه القديم قد تأسس هناك في حدود سنة 195هـ، وذلك أثار حفيظة الحنفية الذين أكثروا من الرد عليه وذكره في كتبهم بقولهم: «والفنان الشافعي».

كما أن الشافعي إمام من الأئمة المحسوبين على العلوبيين المغضوب عليهم من قبل الحكام الأمويين والعباسيين، وليس من مصلحتهم نقربيه ورفع اسمه، فضلاً عن إعطائه صفة رسمية يمثل من خلالها الدولة. وأخيراً الشافعي رجل كثير الترحال أحصى أنه تنقل بين غزة ومكة والمدينة واليمن وبغداد أكثر من عشر مرات، والقريب من الحكام والسلطانين عادةً ما يستقر به المقام في بلد واحد، لطيب عيشه به.

أما رسالة الإمام الشافعي أول دواوين علم الأصول، فقد كانت بواعث تصنيفها غير المباشرة هي ضبط عملية الاجتهاد، وضبط عملية التعارض والترجيح، أما السبب المباشر فكما هو معلوم أن رسالة توجهت للشافعي من العراق ومن أحد أعلام محدثي ذلك العصر الإمام عبد الرحمن بن مهدي، يطلب منه وضع كتاب يبين فيه طريقة التعامل مع الأخبار، وخبر الواحد، والتعارض والترجح، فوافق ذلك رغبة في نفس الإمام الشافعي حفظه لوضع هذا الكتاب، الذي أخذ من الشافعي وقتاً يقرب من سبع سنوات وأجال فيها نظره في الكتاب والسنة والأخبار والفتاوی والاجتهادات حتى استطوله عبد الرحمن بن مهدي، مما جعل المحدث الكبير علي بن المديني يراسل الشافعي بقوله: "أجب عبد الرحمن بن مهدي عن كتابه، فقد كتب إليك يسألك، وهو متشرف إلى جوابك"⁽¹¹⁴⁾، فبعث بعد ذلك الشافعي بكتابه إليه مع الحارث بن سريح الناقل الأمين.

ومن المعلوم أن الشافعي كتب الرسالة وهو في مكة، والطلب جاءه من بغداد، وفي اختيار شخص الإمام الشافعي وفقه، فلم لم يطلب ذلك من علماء بغداد وفيهم من فيهم، ثم لو كان ذلك فهل تمكث صفة سياسية أو طبعة مدروسة وفق تعبير الحداثيين سبع سنوات، لو كانت السلطات تريد ذلك لجهزته في يوم وليلة.

ثم أمر في غاية الأهمية، وهو أن الرسالة التي بين أيدينا اليوم ليست هي التي وصلت إلى عبد الرحمن بن مهدي، بل كل النسخ الموجودة اليوم من الرسالة هي النسخة الثانية أو الثالثة وفق اجتهاد بعض الباحثين⁽¹¹⁵⁾ التي أملأها الشافعي إملاءً وليس كتابةً، على تلميذه وأشهر رواة مذهبة الجديد في مصر الربيع بن سليمان المرادي⁽¹¹⁶⁾، فلو كانت السلطات تريد من الرسالة أن تحكم وتسيطر لنسخوا منها نسخاً وجمعوا الناس عليها بما يحفظ استمرار وجودها.

ولو كان في مرحلة الرسالة الأولى أدنى شبهة لعلاقة بين الشافعي والسلطات السياسية، لانتفت تلك الشبهة عند انتقال الشافعي لمصر، لأن يعلن مثلاً حرمة رواية الكتاب أو نقل حرف عنه ونسبته إليه كما فعل مع كتبه الأخرى التي وضعها في العراق، بل حتى لو كان في نفس الشافعي شبهة من كتابه لما أعاد إملاءه وهو الذي أنهكه المرض وأوشكت روحه أن تفارق جسده.

بل الملفت في ذلك أن الشافعي زاد على مباحث الرسالة الأولى، فقد نقل ابن العماد الحنبلي، أن طلب عبد الرحمن بن مهدي كان مقتضاً على عدد من القضية العلمية التي تشغله بالله، وهي في معاني القرآن، ومقبول الأخبار، والإجماع، والناسخ والمنسوخ⁽¹¹⁷⁾، أي أربع مباحث بينما الرسالة التي بين أيدينا تحتوي على سبعة عشر مبحثاً كما سيمر معنا، مما يؤشر أن باعث الشافعي علمي بحت، لكونه عميق مباحثه وفصل فيها وزاد عليها.

كما أنه لو وجد واحد من أقرانه أو طلابه أو مؤرخي ذاك الزمان أدنى شبهة لنقلها لنا كما نقلوا لنا تفاصيل كثيرة من حياته وحياة كثير من سبقه أو لحقه، ولو وجد واحد من أعلام الأصوليين عبر تلك العصور أن الشافعي استقرَ الكتاب والسنة بشكل خاطئ أو فهم فهماً مغلوطاً لنقله لنا، بل الكل سائر من كل الفرق سنة وشيعة⁽¹¹⁸⁾ على طريقته ومنواله، وفي العقل يستحيل توسيط كل تلك الكثرة الكاثرة عقب كل تلك السنين على الخطأ.

وأخيراً بعد توفيق من الله في قراءة هذا السفر العظيم أكثر من مرة، وقراءة بعض ما كتب في تحليل مادته، فإن بيانها بإيجاز يقضي تماماً على تلك الأوهام التي اصطنعها الحداثيون، وتبدل كل تلك الثرثرة التي جاؤها بها⁽¹¹⁹⁾.

تدور محاور الرسالة حول سبعة عشر موضوعاً، وهي: الاجتهاد والتقليد، الإختلاف، الإجماع، الاستحسان، البيان، التعارض والترجح، الخاص والعام، السنة، قول الصحابي، القرآن، القياس، المجمل والمفسر، النسخ، النص، النهي، الواجب، الأصل والفرع. وقد استحوذ الشافعي القواعد الأصولية التي وضعها، من ثلاثة أمور، الأولى قواعد أصولية استحوذها من كلام العرب وقواعدهم، الثانية قواعد استحوذها من العلماء السابقين عليه، الثالثة قواعد استتبطها من إدراك المعاني الجامحة بين النصوص.

وانتهج الشافعي في أسلوبه منهج الرجل المحاور وهذا يعزز من دفاعنا عن هذا الإمام وعن سفره الجليل فالمستبد والشمولى من أبرز سماته رفض فكرة الحوار أو الاستماع لآخر، كما أن من منهجه في الكتاب أنه يبدأ بتقرير القاعدة ثم يجمع شواهدها من القرآن والسنة، عادةً ما يربط بين القاعدة والمثال.

وقد تميزت تقريرات الشافعى بالدقة والبيان وجذالة اللفظ، والحرص على الدقة في تحرير المسائل مع ضبط العبارة، كما طرح جملة من المصطلحات الجديدة التي لم تعرف من قبله.

وقد تركت الرسالة أثراً بارزاً في كل الكتب الأصولية التي جاءت من بعده بشكل واضح، وقد خالفة بعض العلماء في حجية بعض المصادر التشريعية كالاستحسان مثلاً وافقه آخرون مع إقرار الجميع له بالفضل.

هذا ولم يستطع الحادثيون أن يثبتوا عبر نصوص أو حوادث معينة ارتباط حقيقى بين الشافعى ورسالته وبين أنظمة الحكم المستبدة⁽¹²⁰⁾، وإنما اجتروا ما كتبه المستشرقون سابقاً دون تحقيق ونظر، وقد اعترف أحد أعلام الحادثيين صراحةً أن الكل يجتر ما فاه به المستشرقون حيث قال الدكتور عبد المجيد الشرفي: " ومن الغريب أننا في الوقت الذي كان فيه ننتظر من بعض المفكرين العرب المعاصرين أن يصدروا في قراءاتهم للفكر والتراجم الإسلامي من وجهة نظر موضوعية، تحقق استقلالهم الفكري وتجردهم عن الأحكام المسبقة والتقييمات الإيديولوجية في المعرفة الاستشرافية التقليدية، إذا بثلة من أولئك المفكرين العرب المعاصرين يجمعون على اجتياز ما فاه به قدیماً كلٌّ من شاخت وبراشيفيك في حق الشافعى؛ بحيث يلاحظ أن مواقف هؤلاء من المشروع التأسيسى للشافعى لا تعود أن تكون استتساخاً لما قاله قدیماً المستشرقان المذكوران "⁽¹²¹⁾.

الخاتمة

النتائج:

1. الحادثة هي تيار فكري معاصر يدعوا إلى الثورة على الموروث، وإلى تحكيم العقل المجرد والتفكير دون مؤثرات خارجية أو أحكام مسبقة، وتدعوا إلى نبذ فكرة التقديس.
2. أطروحتات الحادثيين العرب، وأدواتهم النقدية، ومناهجهم الفكرية، تجعلنا نجزم أنهم مجرد صورة مرآتية عن الفلسفات الغربية، وما هم إلا مطبقين لتلك النظريات على نصوص الوحيين القرآن والسنة، كما طبق حادثيو الغرب تلك النظريات على نصوص الكتاب المقدس.
3. اهتم الحادثيون بدراسة التراث الإسلامي، ودراسة النصوص المكونة لهذا التراث وعلومه، وسلكوا في نقده عدداً من المسالك، واتبعوا العديد من المناهج كالبنيوية، والتاريخية، والتفكيكية، ومن جملة تلك العلوم التي مارسوا عليها النقد علم أصول الفقه.
4. ارتكزت أفكار الحادثيين في نقد نشأة علم الأصول على الربط بين النشأة وبين ظهور أول المصنفات فيه، وهي هنا رسالة الشافعى، ثم دراسة طبيعة العصر الذى ظهر فيه الشافعى سياسياً واجتماعياً، للخلوص بأن هذا العلم نشأ لخدمة أغراض السياسية الاستبدادية وأن هذا العلم مكرس للحجر على العقول من الاجتهاد والتفكير.
5. فندت آراء الحادثيين من خلال بيان أسبقيبة علم الأصول كأدوات اجتهادية وطرائق للتعامل مع النص الشرعي على ظهور المصنفات فيه، وأن ما دونه الشافعى لا يخرج عما مارسه النبي وصحابته في عصره وبعد عصره.
6. سيرة الإمام الشافعى، ومضمون كتابه الرسالة تزخر خلوه عن أي نزعات سياسية، أو نزعات عند الشافعى لخلق حالة من الهيمنة على عملية الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، إنما غرضه تنظيم وضبط عملية الاجتهاد.

التوصيات:

1. أوصي بإنشاء مراكز بحث مختصة في دراسة آراء وأفكار التيارات الفكرية المعاصرة، وخصوصاً منها التيار الحادثي العربي، وتطوير أدوات هذه المراكز في مجابهة الشبهات التي تطرح من قبل هذه التيارات.
2. توسيع دائرة النشاط الإعلامي المجابه لتلك التيارات، وتحصين الأجيال من تسرب أفكار منحرفة، وتصورات مغلوبة لعقولهم، عن الدين وعلومه وأعلامه.
3. اعتماد كليات الدراسات العليا لخطط وبرامج في الرد على ما تثيره هذه التيارات المعاصرة من شبهات، من خلال كتابة رسائل مختصة في كلٍ من مرحلتي الماجستير والدكتوراه، وأولى الكليات التي يجب عليها الاضطلاع بهذه المهمة هي كلية الشريعة، وكلية اللغة العربية وآدابها.

الهوامش

- (1) البيضاوي، عبد الله بن عمر، منهاج الوصول إلى علم الأصول، ط1، حقه وعلق عليه وخرج أحاديث المكتبة الهاشمية، بيروت لبنان، دردور، إلياس، علم أصول الفقه دراسة تاريخية، ط1، دار ابن حزم بيروت لبنان، 1432هـ 2011م، ص25.
- (2) أنظر مثلاً ما كتبه نصر حامد أبو زيد في كتابه، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية، ص17، 33، 26، 57، 64.
- (3) وعبد المجيد الصغير في كتابه المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، ص67.
- (4) هو عبد المجيد الصغير، أحد كتاب الحادثة في العالم العربي، مغربي الجنسية، درس الفلسفة في فرنسا، واهتم بالتراث الصوفي والأصولي، من أشهر كتبه كتاب المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية قراءة في نشأة علم أصول الفقه، وهو ما زال على قيد الحياة.
- (5) الصغير، عبد المجيد، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، ص76.
- (6) هو حسن حنفي، أحد رموز الحادثة اليساريين، مصرى الجنسية، ولد سنة 1932م، مشهور بغزارة مؤلفاته، وله كتاب مفرد في علم أصول الفقه، تحت عنوان من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه - بنية النص وتكون النص -، وهو ما زال على قيد الحياة.
- (7) المرجع السابق، ج1، ص35.
- (8) القزويني، أحمد بن فارس بن زكريا، ت395هـ، معجم مقاييس اللغة، ط1، 6م، تحقيق وضبط عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1399هـ 1979م، ج2، ص36. القزويني، أحمد بن فارس بن زكريا، ت395هـ، معجم مقاييس اللغة، ط1، 6م، تحقيق وضبط عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1399هـ 1979م، ص222، وابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، ت711هـ، لسان العرب، ط10م، إصدار وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 1431هـ 2010م، مصورة عن الطبعة الأميرية، ج2 ص436.
- (9) القزويني، معجم مقاييس اللغة، ج2، ص36.
- (10) الأصفهاني، المفردات، ص222 + 223.
- (11) ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص436 – 439.
- (12) يراجع: الأصفهاني، المفردات، ص222، وابن منظور، لسان العرب، ج2، ص436 – 439.
- (13) اليقoubi، عبد الرحمن، الحادثة الفكرية في التأليف الفلسفى العربى المعاصر (محمد أركون، محمد الجابرى، هشام جعيط)، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت لبنان، 1436هـ 2015م، ص285.
- (14) فودة، سعيد عبد اللطيف، مقالات نقدية في الحادثة والعلمانية، ط2، دار الذخائر، بيروت لبنان، 1436هـ 2015م، ص9.
- (15) المها، عبد الله أحمد، الحادثة وبعض العناصر المحدثة في القصيدة العربية المعاصرة، مجلة عالم الفكر، المجلد التاسع عشر، العدد الثالث، الكويت، 1988م، ص6.
- (16) القرني، محمد بن حجر، موقف الفكر الحادثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام - دراسة تحليلية نقدية - ، ط1، مركز البحوث والدراسات في مجلة البيان، لندن بريطانيا، 1434هـ 2013م، ص54.
- (17) فودة، سعيد عبد اللطيف، معاصر، مقالات نقدية في الحادثة والعلمانية، ط2، دار الذخائر، بيروت، 1436هـ 2015م، ص13.
- (18) المرجع السابق.
- (19) هو يورغن هابرمان، فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر، وبعد من أهم علماء الاجتماع والسياسة في عالمنا المعاصر، وهو ما زال على قيد الحياة، له العديد من الكتب من أبرزها نحو مجتمع عقلاني، وكتاب الخطاب الفلسفى للحادثة، والعقلانية والدين، وصاحب نظرية فلسفية تعرف بنظرية الفعل التواصلي.
- (20) هيرماس، القول الفلسفى للحادثة، (ترجمة فاطمة الجيوشى)، وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1995م، ص5.
- (21) هي موسوعة إلكترونية من إنتاج وتحديث شركة مايكروسوفت متوفرة على شكل أقراص مدمجة، وتماثل الموسوعات الورقية الضخمة من ناحية الموثوقية والموضوعية، ومتوفرة بثمان لغات.
- (22) هو عبد المجيد الشرفي، تونسي الجنسية، من رواد الفكر الحادثي في العالم العربي، من أشهر مؤلفاته الإسلام والحادثة، وتحديث الفكر الإسلامي، وهو معاصر وما زال على قيد الحياة.
- (23) الشرفي، عبد المحيد، معاصر، الإسلام والحادثة، ط2، الدار التونسية للنشر، تونس 1991م، ص24، بتصرف يسير جداً.
- (24) هو أحمد المديني كانت وناقد مغربي، ولد سنة 1949م بمدينة برشيد، حاصل على الدكتوراه من جامعة السوربون بباريس سنة 1990م، المديني، أحمد، حزيران 1993م، الصمت الحادثة عزلة النص وهرطقة التنظير الحادثة الأخرى، مجلة كتابات معاصرة، مج5/184، ص14.
- (25) هو إبراهيم محمد الفهولي، كاتب مغربي معاصر، تخرج سنة 1994م من المدرسة العليا للأساتذة بمكنا، ويعمل مرسلاً لجريدة

- الاتحاد الاشتراكي.
- (27) القهوايжи، إبراهيم محمد، تأملات في الحادثة العربية الأدبية، مقال منشور.
- (28) هو البرفسور كمال أبو ديب، سوري الجنسية ومعاصر، مدرس للغة العربية وأدابها في جامعة لندن، ويعتبر أشهر مفكري الحادثة في مجال اللغة والأدب العربي.
- (29) أبو ديب، كمال، أيلول 2004م، الحادثة وسلطة النص، مجلة فصول، العدد 86، ص 37.
- (30) المصري، أنس سليمان، المنطقات الفكرية والعقائد لدى الحادثيين للطعن في مصادر الدين، مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، مج 42، العدد 1 ، 2015م، ص 81.
- (31) وإن لم ينطوي على ما عرضت أو قرأت من تعريفات كثيرة تعريفاً واحداً حدياً وفق تواضع المناطقة.
- (32) باحو، مصطفى السلاوي، معاصر، العلمانيون العرب و موقفهم من الإسلام، ط 1، المكتبة الإسلامية، القاهرة، 1433هـ 2012م، ص 340.
- (33) شرق، ظافر بن سعيد، نهج الاعتزال في الاتجاهات الفكرية المعاصرة، ط 2، مركز الفكر المعاصر، السعودية جدة، 1435هـ 2014م، ص 12 وما بعدها، وإن كان المؤلف قد تطرق لتيار فكري آخر غير المعنى من دراستي إلا أنه أفادني في هذا الجانب.
- (34) العتببي، سعد بن بجاد، معاصر، موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، ط 2، مركز الفكر المعاصر، السعودية، 1434هـ 2013م، ص 39. والبعذاني، محمود على أحمد، معاصر، موقف المدرسة العقلية المعاصرة من علوم القرآن وأصول التفسير، ط 1، مركز تفسير للدراسات القرآنية، السعودية، 1436هـ 2015م، ج 1، ص 27. والقرشي، فهد محمد، متّهـج حسن حنفي و موقفه من أصول الاعتقاد دراسة تحليلية نقدية، ط 1، مركز البيان للدراسات والأبحاث، لندن، 1434هـ 2013م، ص 12.
- (35) القرشي، عبد القادر بن محمد ت 775هـ، الجوهر المضيء في طبقات الحنفية، ط 2، 5م، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر، السعودية، 1413هـ 1993م، ج 1، ص 156.
- (36) أنظر طبقات المعتزلة لأحمد بن يحيى بن المرتضى.
- (37) بزا، عبد النور، معاصر، نظرية التعليق في الفكرين الكلامي والأصولي، ط 1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1432هـ 2011م، ص 86.
- (38) وريغ، لحسن وأشار عبد القادر، العلمانية مفاهيم ملتبسة، ط 1، رؤية للنشر والتوزيع، 2002م، ص 275.
- (39) أركون، محمد ت 2010م، قضايا في نقد العقل الديني كيف فهم الإسلام اليوم؟، ط 1، تعليق هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1995م، ص 276.
- (40) هو فريدريك وليام نيتشه، ولد سنة 1844م وتوفي 1900م، محور من محاور تاريخ الفلسفة إذ سميت المرحلة التي تلت وفاته بمرحلة ما بعد الحادثة، مشهور بدعائه للدين والإله والمرأة التي قال إنها الخطأ الثاني لله، من أشهر أقواله موت الإله، التي قالها في خضم حربه على الكنسية وفسرت الكلمة بعد من التفسيرات ليس هذا مجال بيانها، أنظر: نيتشه رائد الحادثة، سمير العبيدي، دار النور للمبين، ص 24.
- (41) هو محمد أركون، رائد من رواد الحادثة العرب، ولد في الجزائر سنة 1928م وتوفي سنة 2010م، أكمل تعليمه في جامعة السوربون بفرنسا وتتلمذ على يد المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون، وكان موضوع أطروحته في الدكتوراه عن ابن مسكويه، عمل مدرساً في جامعة السوربون حتى وفاته، مارس منهاج النقد التاريخي على التراث الإسلامي وكتب في ذلك عدد من المؤلفات.
- (42) أركون، محمد ت 2010م، تاريخية الفكر العربي والإسلامي، ط 2، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار البيضاء المركز الثقافي العربي، بيروت، 1996م، ص 132 - ص 133.
- (43) المصدر نفسه، ص 102.
- (44) الريبعو، تركي على، ص 84. وصالح، هاشم، الإسلام والانغلاق اللاهوتي، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 2010م، ص 136. وأركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 2009م، ص 326.
- (45) القуни، سيد، أهل الدين والديمقراطية، ط 1، دار مصر المحروسة، القاهرة، 2005م، ص 32.
- (46) إسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة الدكتور فؤاد زكريا، ط 1، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005م، ص 97. ذكر حسن حنفي هذه العبارة تحت باب الخامس عشر وهو بعنوان نشأة دولة العبرانيين وسقوطها، وذلك وفق نظرة إسبينوزا وهو كان يسرد كل شيء ويقرره وفق فكره، وله عبارات أكثر شناعة من ذلك في حق الله ورسله وكتبه.
- (47) القуни، سيد، الحزب الهاشمي، ط 1، مكتبة دار الندوة، القاهرة، 2006م، ص 54.
- (48) تيزيني، طيب، مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر نشأة وتأسيسها، ط 1، دار دمشق للطباعة والصحافة والنشر، دمشق، 1994م، ص 535.
- (49) تيزيني، طيب، مقدمات أولية، ص 410-411.
- (50) أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ص 113. وأبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ط 1، المركز

- (51) أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ص 69.
- (52) س يأتي التعريف به بشكل مستقل.
- (53) أبو زيد، نصر حامد ت 2010م، نقد الخطاب الديني، ط 1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2008م، ص 209.
- (54) أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي، ص 85.
- (55) أنظر على وجه الخصوص كتب الدكتور سيد القمني.
- (56) القمني، سيد، أهل الدين والمقراطية، ص 127.
- (57) عبد الله، الحارث فخرى عيسى، الحادثة وموقعها من السنة، ط 1، دار السلام، القاهرة، 1434هـ 2013م، ص 98.
- (58) السوفسatie مذهب فلسي ينكر حقائق الأشياء، ويزعم أن الأشياء ما هي إلا أوهام وخيالات وهو مذهب قديم، وهذه الكلمة مشتقة من قولنا سوفا واسطا وهي كلمة يونانية قديمة تدل على ما ذكرناه أول الكلام، وهم كما قال المحققون في علم الكلام ثلاث فرق، الأولى وتسمى (العنادية) الذين ينكرون حقائق الأشياء، ويزعمون أنها أوهام كالنقوش المختلفة على الماء، وسبب تسميتهم بذلك لعندتهم في الحقائق، والثانية تسمى (العندية) ينكرون ثبوت الحقائق في الخارج ويزعمون أن الحق هو ما يراه الإنسان حقاً لا أنها له مصداقاً خارجياً ومنه سمو بالعندي أي أن الحق عندي كذا وعند غيري كذا وحاصل كلامهم أن لا حق في الخارج وإنما هي كلها توهمات حاصلة في = الذهن، والثالثة تسمى (باللادورية) وهو الشك في كل شيء حتى في كونه يشك أو لا يشك ولكنهم أحسن حالاً من سبّهم إذ لا ينكرون إمكان إثبات حقائق خارجة عن الذهن ولكنهم يشكّون فيها.
- (59) أنظر: المجموعة السنوية على شرح العقائد النفسية (رمضان بن محمد الحنفي ومصلح الدين بن موسى شمس الدين الخيالي)، تأليف رمضان بن محمد الحنفي ومصلح الدين بن موسى شمس الدين الخيالي، عن بي بي حسن الرشيد، دار نور الصباح، تركيا، ط 1، 2012م، ص 102 وما بعدها.
- (60) العمري، علي محمود علي، المحصل في فلسفة الحادثة، ط 1، دار النور المبين، عمان الأردن، 2014م، ص 19-20.
- (61) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، ط 1، 2، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، 1425هـ 2004م، عنوان الفصل الثالث والعشرون.
- (62) هو رفاعة رافع الطهطاوي، مصري الجنسية، ولد سنة 1801م وتوفي 1873م، رحل وهو شاب في الرابعة والعشرين من العمر إلى فرنسا، تعلم لغتهم وترجم عدداً من كتبهم الفلسفية، وكان من رواد النهضة ودعاتها.
- (63) هو محمد بن جمال الدين الأفغاني، من أفغانستان والبعض شكّ في ذلك وقال هو إيراني الجنسية شيعي المذهب، ولد سنة 1838م وتوفي سنة 1898م، تنقل في عدد من بلدان العالم طالباً ومعلماً، من المؤكد أنه كان عضواً في المحفوظ الماسوني رغم نفي البعض لذلك وتأويل آخرين، إلا أن مما لا شك فيه أنه صاحب مدرسة أثارت العديد من القضايا والشكوك في مختلف مجالات علوم الشريعة، وكانت لها أثراً بالغاً فيما بعدها.
- (64) هو محمد بن عبد الله بن خير الله، ولد في مصر سنة 1849م وتوفي 1905م، كان تلميذًا بارًا لشيخه الأفغاني كرس حياته لنشر فكره وأراءه التي كانت لها الأثر البارز في جامعة الأزهر حتى الساعة كونه أحد الأعلام المحسوبين عليها في تلك الفترة.
- (65) هو محمد رشيد رضا، ولد في القالمون سنة 1865م وتوفي سنة 1935م، تعرف على الأفغاني ومحمد عبد الله من خلال كتاب الأول العروة الوثقى الذي أحدث تغييراً في فكره من صوفي منكفي على نفسه إلى مصلح، كان رضا على خطأ صاحبيه في بداية أمره إلا أنه صحق كثيراً في آخر حياته.
- (66) التوسع أنظر: موقف المدرسة العقلية الحديثة من الحديث النبوي الشريف دراسة تطبيقية على تفسير المنار، تأليف شفيق بن عبد الله شقيق، المكتب الإسلامي، بيروت.
- (67) هو علي أحمد عبد الرزاق، ولد سنة 1888م، في محافظة المنيا من جمهورية مصر العربية، أثار كتابه الإسلام وأصول الحكم زوبعة فكرية لدعوته للفصل بين الإسلام والسياسة (الحكم)، وقد استدعي مؤلفه هذا سيراً من الردود حتى وقتي الحاضر؛ لأن الحادثتين وأضرابهما ما زالوا ينکون عليه لتمرير أفكارهم ومشاريعهم الهدامة، توفي علي عبد الرزاق سنة 1966م.
- (68) خصوصاً فيما يتعلق بالغريب، وحدود العقل وما يقبله ويرفضه، والإيمان بالشيء تجريبياً.
- (69) كاتب ومؤرخ إنجليزي، ولد عام 1924م، له العديد من المؤلفات حول تاريخ شعوب الشرق الأوسط، منها كتاب القاهرة، توفي سنة 1981م في إنجلترا.
- (70) ستيلوارت، ديزموند، القاهرة، ط 1، ترجمة يحيى حقي، مكتبة مدبولي، القاهرة مصر، 1433هـ 2007م، ص 132.
- (71) صالح، جاد الله بسام، إعجاز القرآن الكريم بين الفلسفة والحداثة دراسة تحليلية في الجذور الفلسفية للحداثة، ط 1، دار النور المبين،

- عمان، 1436هـ 2015م، ص 71.
- (72) ريان، محمد رشيد أحمد، الحداثة والنصل القرآني، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، 1997م، ص 23.
- (73) فودة، سعيد عبد اللطيف، موقف ابن رشد الفلسفى من علم الكلام وأثره في الاتجاهات الفكرية الحديثة دراسة تحليلية نقدية، ط 1، دار الفتح للدراسات والنشر، عمان، 1430هـ 2009م، ص 313.
- (74) الشرفي، عبد المجيد، الإسلام والحداثة، ص 19 وما بعدها.
- (75) باحو، مصطفى، العلمانيون العرب و موقفهم من الإسلام، ص 155.
- (76) عبد الله، الحارث فخرى عيسى، الحداثة و موقفها من السنة، ص 4.
- (77) مستقاد من محاضرة علية بعنوان: المدارس الحادثية العربية استلال حضاري أم استرجاع نهضوي قراءة في المسار والآفاق، للمفكر الجزائري عز الدين معتمش، أقيمت في المعهد العالمي للفكر الإسلامي بعمان، بتاريخ 15 - 9 - 2014م، ومنتشرة على قناة المعهد على موقع اليوتيوب.
- (78) سورة النحل، آية رقم 67.
- (79) الدمشقي، إسماعيل بن عمر، تفسير ابن كثير، ط 1، تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1419هـ، م 201.
- (80) سورة البقرة، آية رقم 219.
- (81) المرجع السابق، م 7 ص 115.
- (82) سورة النساء، آية رقم 43.
- (83) القاسمي، محمد جمال الدين، تفسير القاسمي محسن التأويل، ط 1، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة عيسى البابي الحلبي، 1376هـ 1957م، م 6 ص 253.
- (84) سورة المائدة، آية رقم 90.
- (85) المرجع السابق، م 8 ص 85.
- (86) سورة الأعراف، آية رقم 33.
- (87) الطبرى، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ط 1، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركى، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، 2008م، ج 10، ص 206.
- (88) الباقلانى، محمد بن الطيب، التقريب والإرشاد الصغير، قدم له وحققه وعلق عليه الدكتور عبد الحميد بن علي أبو زيد، ط 2، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت لبنان، 1418هـ 1998م، ج 1، ص 399.
- (89) الحديث صحيح رواه، الأصحابي، مالك بن أنس، الموطأ برواية يحيى بن يحيى الليثي، حفظه وخرج أحاديثه وعلق عليه الدكتور بشار عواد معروف، ط 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، 1416هـ 1996م، ج 1، ص 312، رواية رقم 607، أنظر في نفس الأمر رواية رقم 1363.
- (90) الحديث صحيح، المرجع السابق، ج 1، ص 576، رواية رقم 1290، وأنظر كذلك في باب النهي رواية رقم 1289، 1779.
- (91) البخارى، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، أشرف على تحقيقه شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، ط 1، الرسالة العالمية، بيروت لبنان، 1432هـ 2011م، كتاب الديات، باب قول الله تعالى "ومن أحياها"، ج 5، ص 40، رواية رقم 6872. والنيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ط 2، دار الفيحاء دمشق، 1421هـ 2000م، كتاب الإيمان، باب تحريم قتل الكافر بعد قوله: لا إله إلا الله، ص 56، رواية رقم 96.
- (92) الحديث صحيح رواه، الأصحابي، مالك بن أنس، الموطأ، ج 2، ص 380، رواية رقم 2375.
- (93) الحديث صحيح رواه، الأصحابي، مالك بن أنس، الموطأ برواية الليثي، ج 2، ص 384، رواية رقم 2379.
- (94) السجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، ط 1، الرسالة العالمية، بيروت لبنان، 1430هـ 2009م، ج 1، ص 253، رواية رقم 338.
- (95) هو يحيى بن يحيى الليثي، ولد في الأندلس سنة 152هـ، من قبيلة بربارة يقال لها صمودة، رحل إلى الإمام مالك في وقت متاخر من حياته وسمع منه الموطأ وتعذر روايته من أشهر الروايات وعليها العديد من الشروح، وهي أوسع روایات الموطأ بعد رواية أبو مصعب الزهرى التي تتضمنها بثمانين رواية فقط، وسبب تقديمها لرواية الليثي على رواية أبو مصعب في الاستقراء أننى لم أجد رواية للأخير محققة بشكل متقن، توفى الليثي سنة 234هـ.
- (96) الحديث صحيح رواه، الأصحابي، مالك بن أنس، الموطأ، ج 2، ص 282، رواية رقم 2154. ويرمته: أي بحبه، والمراد: يسلم إلى أولياء المقتول يقتلونه قصاصاً.
- (97) المرجع السابق، ج 1، ص 408، رواية رقم 839.
- (98) الحديث صحيح رواه، الأصحابي، مالك بن أنس، الموطأ برواية الليثي، ج 1، ص 452، رواية رقم 946.

- (99) المرجع السابق، ج 2، ص 168، رواية رقم 1867.
- (100) هو مروان ابن أبي الحكم الأموي الفرجي، رابع خلفاء دولة بنى أمية، ولد سنة 2 هـ، وتوفي سنة 65 هـ، في دمشق.
- (101) أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، 2007م، ص 33 - ص 34، وللمزيد من التفول أنظر ص 17 + ص 19 + ص 26 + ص 57 + ص 64.
- (102) المرجع السابق، ص 56.
- (103) وذلك وفق دراسة هامة وكبيرة من 200 صفحة تقريباً للدكتور محمد رواس قلعي، في كتابه موسوعة فقه إبراهيم النخعي.
- (104) الصلاي، محمد علي، الدولة الأموية، ط 1، دار الكتاب العربي،الأردن إربد، 1432هـ 2006م، ص 65.
- (105) العسقلاني، أحمد بن علي ت 825هـ، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ط 1، تحقيق محمد مراري، دار ابن كثير، دمشق، 1434هـ، 2013م، ص 234.
- (106) بلاجي، عبد السلام، تطور علم أصول الفقه وتتجده (وتأثره بالباحث الكلامية)، ط 1، دار ابن حزم، بيروت لبنان، 1430هـ 2010م، ص 35.
- (107) المرجع السابق، ص 35، ودردور، إلياس، علم أصول الفقه دراسة تاريخية - نظرة تحليلية - مقاربات نقدية في تاريخ علم أصول الفقه ومؤلفاته ورجاله ورصد لحركة نشاطه وتطوره وتنوع مناهجه ومدارسه عبر مختلف الأدوار والمراحل، ط 1، دار ابن حزم، بيروت لبنان، 1432هـ 2011م، ص 88.
- (108) البهيفي، أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، ط 3، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1424هـ 2003م، ج 6، ص 260، رواية رقم 11335.
- (109) العسقلاني، أحمد بن علي، توالى التأنيس بمعالي ابن إدريس، ط 1، تحقيق عبد الله الكندي، دار ابن حزم، بيروت لبنان، 2008م، وأبو زهرة، محمد، الإمام الشافعي حياته وعصره، ط 1، دار الفكر العربي، القاهرة مصر. والكتب التي ترجمة للشافعي تتخطى الأربعين كتاب بين قديم ومعاصر.
- (110) من محاضرة الدكتور أكرم القواسمي في ندوة المذهب الشافعي التي عقدها المنتدى الإسلامي في الشارقة، سنة 2012م، المحاضرة الثامنة تحت عنوان، مصادر المذهب الشافعي وكيفية التعامل معها.
- (111) هذه المواقف الأربعية عبر عنها عبد المجيد الصغير بقوله: " لا ريب أن الشافعي، سواء من خلال تلك التجارب اليومية مع ممارسات رجل السلطة..."، ص 154.
- (112) وقد ضخم عبد المجيد الصغير هذه الحادثة أياها تضخيم ليعزز فكرته ويمازح بين سلطة العلماء وسلطة رجال الدين، أنظرها في كتابه صفحة 152، أما عن سبب بعث والي مكة برسالة إلى والي المدينة كي يتوسط للشافعي هو صغر سنها، وتزاحم طلبة العلم على باب مالك مما جعله يمتنع عن إقراء وتدريس بعض طلبة العلم.
- (113) أبو زهرة، محمد، الإمام الشافعي حياته وعصره، ص 21، الصغير، عبد المجيد، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، ص 153.
- (114) النميري، يوسف بن عبد الله المشهور بابن عبد البر، الانتقاء في فضل الأئمة الثلاثة الفقهاء، ط 1، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب سوريا، 1417هـ 1997م، ص 122.
- (115) البلاجي، عبد السلام، تطور علم أصول الفقه وتتجده، ص 64.
- (116) هو الريبع بن سليمان بن عبد الجبار المرادي، ولد سنة 174هـ، في مصر، اتصل بالشافعي ولازمه طوال فترة مكثه في مصر التي امتدت لأربع سنوات حتى اعتبر أشهر رواة مذهبة الجديد، توفي سنة 270هـ.
- (117) العكري، عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي، ت 1089هـ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ط 1، دار الفكر، بيروت لبنان، 1399هـ 1979م، ج 2، ص 10.
- (118) لم ينكر الشيعة أصل الاحتجاج بالأدلة الأربعية المنافق عليها، وإن نازعوا في مفهوم السنة والإجماع تأثراً بمباحthem الكلامية، كما لم يخالفوا لا هم ولا غيرهم من الفرق على وجوب ضبط عملية الاجتهد وتقنيتها، أنظر المدخل إلى أصول الفقه الجعفرى، تأليف القاضى يوسف محمد عمرو، دار المنهل اللبناني، وكذلك كتاب تاريخ علم الأصول، للشيخ مهدي علي بور، دار الولاء.
- (119) استفادت في تحليل هذه المادة من محاضرة قيمة للدكتور عبد المجيد السوسوة، بعنوان: كتاب الرسالة للإمام الشافعي، من ندوة المذهب الشافعي التي عقدها المنتدى الإسلامي في الشارقة، وكانت محاضرته هي المحاضرة الثانية.
- (120) رشواني، سامر، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، مقال علمي منشور على الشبكة.
- (121) الصغير، عبد المجيد، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، ط 1، رؤية للنشر والتوزيع، 2010م، ص 27.

المصادر والمراجع

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، ط1، 2م، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، 2004هـ 1425هـ.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، ت 711هـ، لسان العرب، ط 10م، إصدار وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 1431هـ 2010م، مصورة عن الطبعة الأميرية.
- أبو ديب، كمال، الحادثة وسلطة النص، مجلة فصول، أيلول 2004م، العدد 86.
- أبو زهرة، محمد، الإمام الشافعى حياته وعصره، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، 1428هـ 2007م.
- أبو زيد، نصر حامد ت 2010م، نقد الخطاب الديني، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2008م.
- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998م.
- أركون، محمد ت 2010م، تاريخية الفكر العربي والإسلامي، ط2، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار البيضاء المركز الثقافي العربي، بيروت، 1996م.
- أركون، محمد ت 2010م، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ط1، تعليق هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1995م.
- أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2009م.
- إسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة الدكتور فؤاد زكريا، ط1، دار التدوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005م.
- الأصبهي، مالك بن أنس، الموطأ برواية يحيى بن يحيى الليثي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه الدكتور بشار عواد معروف، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، 1416هـ 1996م.
- باحو، مصطفى السلاوي، معاصر، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، ط1، المكتبة الإسلامية، القاهرة، 1433هـ 2012م.
- الباقلانى، محمد بن الطيب، التقريب والإرشاد الصغير، قدم له وحققه وعلق عليه الدكتور عبد الحميد بن علي أبو زيد، ط2، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت لبنان، 1418هـ 1998م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، أشرف على تحقيقه شعيب الأرناؤوط وعادل مرشد وآخرون، ط1، الرسالة العالمية، بيروت لبنان، 1432هـ 2011م.
- بزا، عبد النور، معاصر، نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1432هـ 2011م.
- البعانى، محمود على أحمد، معاصر، موقف المدرسة العقلية المعاصرة من علوم القرآن وأصول التفسير، ط1، 2م، مركز تقسيير للدراسات القرانية، السعودية، 1436هـ 2015م.
- بلاجي، عبد السلام، تطور علم أصول الفقه وتتجده (وتأثره بالباحثين الكلامية)، ط1، دار ابن حزم، بيروت لبنان، 1430هـ 2010م.
- البيضاوى، عبد الله بن عمر، منهاج الوصول إلى علم الأصول، ط1، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه المكتبة الهاشمية، بيروت لبنان، 1435هـ 2015م.
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، ط3، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1424هـ 2003م.
- تبرزىنى، طيب، مقدمات أولية في الإسلام المحمدى الباكى نشأة وتأسیساً، ط1، دار دمشق للطباعة والصحافة والنشر، دمشق، 1994م.
- الحوالى، سفر عبد الرحمن، العلمانية نشأتها وتطورها وأثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، ط2، مكتب الطيب، القاهرة، 1420هـ 1999م.
- دردور، إلياس، علم أصول الفقه دراسة تاريخية - نظرية تحليلية - مقاربات نقدية في تاريخ علم أصول الفقه ومؤلفاته ورجاله ورصد لحركة نشاطه وتطوره وتنوع مناهجه ومدارسه عبر مختلف الأدوار والمراحل، ط1، دار ابن حزم، بيروت لبنان، 1432هـ 2011م.
- دردور، إلياس، علم أصول الفقه دراسة تاريخية، ط1، دار ابن حزم بيروت لبنان، 1432هـ 2011م.
- الدمشقى، إسماعيل بن عمر، تقسيير ابن كثير، ط1، تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1419هـ.
- الربيعى، تركى علي، ص84. وصالح، هاشم، الإسلام والانغلاق اللاهوتى، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2010م.
- ريان، محمد رشيد أحمد، الحادثة والنصل القرأنى، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، 1997م.
- ستيوارت، ديزموند، القاهرة، ط1، ترجمة يحيى حقي، مكتبة مدبولي، القاهرة مصر، 1433هـ 2007م.
- الشرفى، عبد المجيد، معاصر، الإسلام والحداثة، ط2، الدار التونسية للنشر، تونس 1991م.
- شرقة، ظافر بن سعيد، نهج الاعتزال في الاتجاهات الفكرية المعاصرة، ط2، مركز الفكر المعاصر، السعودية جدة، 1435هـ 2014م.
- صالح، جاد الله بسام، إعجاز القرآن الكريم بين الفلسفة والحداثة دراسة تحليلية في الجذور الفلسفية للحداثة، ط1، دار النور المبين، عمان، 1436هـ 2015م.
- الصغير، عبد المجيد، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، 2010م.

- الصلabi، محمد علي، الدولة الأموية، ط1، دار الكتاب العربي،الأردن إربد، 1432هـ 2006م.
- الطbri، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأویل آی القرآن، ط1، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، 2008م.
- عبد الله، الحارت فخري عيسى، الحداثة و موقفها من السنة، ط1، دار السلام، القاهرة، 1434هـ 2013م.
- العنتبي، سعد بن بجاد، معاصر، موقف الاتجاه العقلياني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، ط2، مركز الفكر المعاصر، السعودية، 1434هـ 2013م.
- العقلاني، أحمد بن علي، توالي التأنيس بمعالي ابن إدريس، ط1، تحقيق عبد الله الكندي، دار ابن حزم، بيروت لبنان، 2008م.
- العقلاني، أحمد بن علي، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الآخر، ط1، تحقيق محمد مرادي، دار ابن كثير، دمشق، 1434هـ 2013م.
- العكري، عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي، ت1089هـ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ط1، دار الفكر، بيروت لبنان، 1399هـ 1979م.
- العمري، علي محمود علي، المحصل في فلسفة الحداثة، ط1، دار النور المبين، عمان الأردن، 2014م.
- فودة، سعيد عبد اللطيف، مقالات نقدية في الحداثة والعلمانية، ط2، دار الذخائر، بيروت لبنان، 1436هـ 2015م.
- فودة، سعيد عبد اللطيف، موقف ابن رشد الفلسفى من علم الكلام وأثره في الاتجاهات الفكرية الحديثة دراسة تحليلية نقدية، ط1، دار الفتح للدراسات والنشر، عمان، 1430هـ 2009م.
- القاسمي، محمد جمال الدين، تفسير القاسمي محسن التأویل، ط1، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة عيسى البابي الحلبي، 1376هـ 1957م.
- القرشى، فهد محمد، منهجه حسن حنفى و موقفه من أصول الاعتقاد دراسة تحليلية نقدية، ط1، مركز البيان للدراسات والأبحاث، لندن، 1434هـ 2013م.
- القرشى، عبد القادر بن محمد ت775هـ، الجوادون المصيبة في طبقات الحنفية، ط2، 5م، تحقيق عبد الفتاح محمد الطو، دار هجر، السعودية، 1413هـ 1993م.
- القرنى، محمد بن حجر، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام - دراسة تحليلية نقدية -، ط1، مركز البحوث والدراسات في مجلة البيان، لندن بريطانيا، 1434هـ 2013م.
- القزويني، أحمد بن فارس بن زكريا، ت395هـ، معجم مقاييس اللغة، ط1، 6م، تحقيق وضبط عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1399هـ 1979م.
- القمى، سيد، الحزب الهاشمى، ط1، مكتبة دار الندوة، القاهرة، 2006م.
- القمى، سيد، أهل الدين والمدرقة، ط1، دار مصر المحرورة، القاهرة، 2005م.
- القمى، سيد، شكرًا ابن لادن، ط1، دار مصر المحرورة، القاهرة، 2008م.
- المدينى، أحمد، حزيران، الصمت الحداثة عزلة النص وهرطقة التظير الحداثة الأخرى، مجلة كتابات معاصرة، 1993م، تونس.
- المصري، أنس سليمان، المنطلقات الفكرية والعقدية لدى الحداثيين للطعن في مصادر الدين، مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، مج42، العدد 1، 2015م.
- المهنا، عبد الله أحمد، الحداثة وبعض العناصر المحدثة في القصيدة العربية المعاصرة، مجلة عالم الفكر، المجلد التاسع عشر، العدد الثالث، الكويت، 1988م.
- النميري، يوسف بن عبد الله المشهور بابن عبد البر، الانتقاء في فضل الأئمة الثلاثة الفقهاء، ط1، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب سوريا، 1417هـ 1997م.
- وريغ، الحسن وأشرف عبد القادر، العلمانية مفاهيم ملتبسة، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، 2002م.
- اليعقوبي، عبد الرحمن، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفى العربي المعاصر (محمد أركون، محمد الجابرى، هشام جعيط)، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت لبنان، 1436هـ 2015م.

The Position of the Modernists of the Emergence of Science Jurisprudence

*Gheith H. Al Malkawi**

ABSTRACT

Modernism is one of the most prominent contemporary intellectual currents, which are imported from Western monetary instruments in the understanding of the text and its interpretation and criticism, to re-read the text of Revelations Quran and Sunnah, and criticism of the Islamic heritage and its sciences and fields and figures, and among those sciences that guided her arrows Monetary aware of jurisprudence, which plays adjust the elicitation methods and ways of understanding the religious texts and semantics add to their wording.

Research focuses on the statement of the position of the modernists of origination aware jurisprudence in the early codification at the hands of Imam Shafi'i, and the fact that his role in the formation of mental fundamentalism, adjust diligence methods, and the nature of his relationship with political governance systems of his time and the impact on the decision of Investigation fundamentalism.

Keywords: Modernity, Heritage Assets, Shafei.

* The Ministry of Education, Jordan. Received on 24/8/2016 and Accepted for Publication on 18/12/2016.