# قضايا معاصرة في أصول الفقه

عارف علي عارف القره داغي

مركز البحوث
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

# قضايا معاصرة في أصول الفقه

# قضايا معاصرة في أصول الفقه

الأستاذ الدكتور عارف علي عارف القره داغي

IIUM Press
International Islamic University Malaysia

الناشر:
IIUM Press
International Islamic University Malaysia

الطبعة الأولى ٢٠١١م/١٤٣٣هـ
© IIUM Press, IIUM

جميع الحقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة لـــIIUM Press:. ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب كاملاً أو مجزّأً أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على أسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطيًا.

رقم التسلسل الدولي(ISBN):978-967-0225-77-7

عضو مجلس النشر العلمي الماليزي
(Majlis Penerbitan Ilmiah Malaysia - MAPIM)

Printed in Malaysia by:
IIUM PRINTING SDN.BHD.
No. 1, Jalan Industri Batu Caves 1/3
Taman Perindustrian Batu Caves
Batu Caves Centre Point
68100 Batu Caves
Selangor Darul Ehsan

# بسم الله الرحمن الرحيم

**المقدمة**

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وأصحابه ومن اتبعه إلى يوم الدين. أما بعد،

فأشكر الله سبحانه وتعالى على ما منَّ علينا بنا من نعمة الإيمان به وبما أرسله من الهدى إلى نبيه صلى الله عليه وسلم ونحمده على ما منح عباده من نعمة العقل الذي يميز به الإنسان من مخلوقاته الأخرى. ونشكر الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا لإتاحة محاضريها فرصة خدمة معارف الوحي والعلوم عن طريق تدريسها لطلابها والقيام بالبحوث العلمية في مجالات مختلفة خصوصا لبرنامجها الخاص المسمى بمخيم العلوم والفضائل ( Knowledge and Virtue Camp)الذيعن طريقه قد شجعت الجامعة الإسلامية محاضريها على نشر بحوثهم العلمية وذلك تحقيقا لهدف سامي وهو جعل هذه الجامعة جامعة بحثية في أقرب وقت ممكن. فاغتنم قسم الفقه وأصوله هذا البرنامج فرصة ذهبية لنشر عدد من الكتب التي تحتوي على بحوث علمية كتب معظمَها محاضرو هذا القسم. منها هذا الكتاب في أصول الفقه الذي وردت فيه سبعة بحوث تشتمل على أفكار متطورة في هذا المجال.

كتب الدكتور يونس صوالحي ثلاثة منها:

الأول بعنوان: "الفكر الحداثي ومحاولات تفكيك النص الشرعي: النص النبوي نموذجا". اتضح من هذا البحث أن للحداثيين مشكلة مع الدليل النقلي المتمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية حيال قراءتهم لهما قراءة تفكيكية. وتبينت كذلك هشاشة المنهج التفكيكي لأنه يطبق مبادءه في حقل مختلف تمام الاختلاف عن الحقل الذي نشأ فيه. واتضح أيضا أن هناك عوامل تمنع من تطبيق الهرمونيوطيقة على النص النبوي. ومن أهم هذه العوامل هي نسبية المنهج الهرمونيوطيقي وإطلاقية النص النبوي، ولا يمكن للنسبي أن يكون حاكما على المطلق كما يقر الحداثيون أنفسهم. ومنها تحرر النص النبوي بوصفه وحيا عن قيود الزمان والمكان، بينما يقتضي التفكيك التأكيد على تاريخية النص النبوي ووجوب

دراسته في إطاره الزماني والمكاني. وقد استنتج الباحث من هذا كله أن الحداثة فشلت في إحياء التراث كما عجزت عن قراءة النص الديني على العموم والنص النبوي على الخصوص قراءة إيجابية، وبالتالي فشلت في إحداث التطور المنشود.

والبحث الثاني عنوانه: "جدلية الفقهي والدعوي في العمل الإسلامي المعاصر". وقد توصل الباحث إلى أنه لا يجب أن يكرس الفصل بين الداعية الواعظ والداعية الفقيه. فالأصل في الداعية أن يكون عالما فقيها والاستثناء أن يكون العكس. ولابد للدعاة أن يتمرسوا على فقه الواقع حتى يعرفوا التناغم بين الأحكام الشرعية والظروف الزمانية والمكانية.

والبحث الثالث عنوانه: "العرف الأصولي: دراسة أصولية اجتماعية". خلص البحث إلى أن العرف قضية اجتماعية وعليه يجب عدم إهمال آليات البحث الاجتماعي خصوصا في المجتمعات المركبة. ويمكن استخدام منهج دراسة الحالة المتبع في علم الاجتماع لاستقراء انتشار العرف وحدود تأثيره في المجتمعات. إن العرف الأصولي نأى بنفسه عن الخوض في طبيعة المجتمعات التي ينتشر فيها العرف و لم يشغل نفسه بالظروف الاجتماعية التي تولّد الأعراف. فانحصر دور الفقيه في إقرار الأعراف التي فرضت نفسها على المجتمع، وهذا الأمر يجعله تابعا، لا متبوعا. ولتوسيع دور الفقيه في مجال الأعراف، يجب عليه أن يبادر في نشر أعراف جديدة وعدم الاكتفاء بإقرار الأعراف السائدة، وهذا ما يؤيده الحديث النبوي الشريف: ((من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة)).

وقد كتبت الدكتورة غالية بوهدة بحثين: أولهما بعنوان "الاجتهاد في السنة النبوية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسة تحليلية تطبيقية معاصرة". أسهمت هذه الدراسة إسهاما في إثراء بعض مباحث الموضوعات التي يقوم عليها علم مقاصد الشريعة الإسلامية؛ ولعل أظهرها مبحث مسالك الكشف عن المقاصد باعتبار أن السنة في نصوصها تمثل مسلكا أساسيا في ذلك والذي تضيفه هذه الدراسة هو بيان المقومات النظرية والتطبيقية لهذا المسلك من خلال ما ثبت في مناهج تعامل أئمة الاجتهاد مع السنة في ثبوتها وفهمها وتنزيلها. وقد تناولت هذه الدراسة أيضا من خلالمباحثها أمثلة تطبيقية في مراعاة مقاصد

الشريعة في كل أبعادها من خلال الاجتهاد في السنة؛ فأوردت منها القديم والمعاصر لبيان كيفية استثمارها في حل قضايا العصر ومستجداته بمنهج قويم.

وثانيهما بعنوان: "نظرات في مجالات تجديد علم أصول الفقه". أثبتت الدراسة أن التجديد في أصول الفقه مشروع. ولهذا التجديد نوعان من المجالات؛ أولهما المجالات العامة التي لا تختص بمبحث معين أو مسألة معينة، بل بكل مباحث علم الأصول لأن التجديد فيها يخدم كل مباحثه أو الغالب منها؛ وثانيهما المجالات الجزئية التي تختص ببعض المسائل الجزئية المتفرقة.

وأخيرا كتبت الدكتورة حليمة بوكروشة بحثين؛ أولهما بعنوان: "محددات الشخصية الإبداعية عند الإمام الشافعي". توصلت الباحثة إلى أن شخصية الإمام الشافعي الإبداعية ساهمت في صياغتها محددات موضوعية منها: شرف النسب، وخصائص العصر العلمية، ومحنة الإمام الشافعي مع السلطان. كما ساهمت في صياغتها محددات ذاتية منها: شغفه بطلب العلم، ونبوغه المبكر، وطلب العلو في العلم، والعقلية النقدية الإبداعية، والقدرة على المناظرة، والمعرفة الموسوعية، وتمسكه بقيم الاجتهاد وأخلاقياته.

وثانيهما بعنوان: "رسالة الإمام الشافعي: بحث في دواعي التأليف". خلص البحث إلى جملة من النتائج أهمها أن السبب المباشر لكتابة الرسالة كان بناءً على طلب عبد الرحمن بن مهدي، غير أنه انضافت إلى هذا السبب رغبة من الإمام الشافعي في معالجة القضايا المنهجية التي أثيرت في عصره، والتي كان أهمها قضية المرجعية التشريعية التي تناولت: مفهوم النص الشرعي، وحدود حجية السنة، ومنهج التعامل مع القرآن الكريم، ومنهج التعامل مع السنة النبوية عموما وخبر الآحاد على وجه الخصوص.

والمحرر يشكر الباحثين كلهم لاشتراكهم في كتابة هذه البحوث القيمة المفيدة للباحثين الآخرين وطلاب أصول الفقه والانتفاع من آرائهم المتطورة في مجال علم أصول الفقه.

المحرر

أ.د. عارف علي عارف القرداغي

## محتويات الكتاب


| عنوان البحث | الصفحة |
|---|---|
| **مقدمة المحرر الأستاذ عارف علي عارف** | ه-ي |
| **البحث الأول: الاجتهاد في السنة النبوية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية،دراسة تحليلية تطبيقية معاصرة.** الدكتورة غالية بوهدة | 36-1 |
| **البحث الثاني: الفكر الحداثيّ ومحاولات تفكيك النّص الشرعي: النّصُّ النبويّ نموذجاً.** الدكتور يونس صوالحي | 62-37 |
| **البحث الثالث: العرف الأصولي: دراسة اجتماعية.** الدكتور يونس صوالحي | 82-63 |
| **البحث الرابع: جدلية الفقه والدعوة في العمل الإسلامي المعاصر.** الدكتور يونس صوالحي | 108-83 |
| **البحث الخامس: نظرات في مجالات تجديد علم أصول الفقه.** الدكتورة غالية بوهدة | 150-109 |
| **البحث السادس: رسالة الإمام الشافعي، بحث في دواعي التأليف.** الدكتورة حليمة بوكروشة | 182-151 |
| **البحث السابع: محددات الشخصية الإبداعية عند الإمام الشافعي.** الدكتورة حليمة بوكروشة | 232-183 |

# البحث الأول

## الاجتهاد في السنة النبوية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية
## دراسة تحليلية تطبيقية معاصرة

الدكتورة غالية بوهدة

## ٢ الاجتهاد في السنة النبوية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية

# الاجتهاد في السنة النبوية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية
## دراسة تحليلية تطبيقية معاصرة

الدكتورة غالية بوهدة

**ملخص البحث**

تمثل هذه الدراسة مساهمة في التأصيل المقاصدي لمناهجتعامل العلماء المجتهدين مع السنة الشريفة وذلك نظرًا لما تمثله مقاصد الشريعة الإسلامية في كل أبعادها المفاهيمية التأصيلية من معايير في ثبوت صحة الاجتهاد أدلة وأحكاما. ولاشك أن النظر في كيفية اجتهاد العلماء في السنة يجدها تمثل معالم منهجية في أصولها وقواعدها وتتنوع باعتبار تعلقها بالسنة ثبوتا وفهما وتنزيلا،ورغم أنها تختلف بين العلماء في العبارات مرَّة وفي المضامين أخرى ومردُّ ذلك إلى اختلاف مجالات علمهم من علم الحديث إلى علم الأصول وعلم الفقه؛ إلى غير ذلك من أنواع علوم الشريعة؛ إلا أنها عند التدقيق لا تخلو من أبعاد منهجية مقاصديةثابتة المعالم تحتاج إلى بيان علمي يثري ويوجه التعامل السليم مع السنة. ونظرا للحاجة إلى توجيه بعض الممارسات التي يشهدها الواقع المعاصر لمخالفتها روح الشريعة ومقاصدها سواء كانذلك باسم التجديد عند البعض؛ أو المذهبية عند البعض الآخر؛ أو باسم تطبيق السنة والتمسك بها إلى حد رفض ما عداها من أصول صحيحة؛ وهي الأمور التي كانت ولا تزال تمثل مصدر إساءة لها وللرسول صلى الله عليه وسلم وللشريعة الإسلامية المباركة تبعا لذلك، ستحاول هذه الدراسة بمنهج علمي الجمع بين التحليل والمقارنة والاستدلال في مدى ثبوت مقاصد الشريعة في كل أبعادها في مناهج تعامل المجتهدين من أئمة المذاهب مع السنة في استدلالهم على ثبوتها وفي شرحها وتنزيلها،وذلك لغرض إحياء تلك الأبعاد في العملية الاجتهادية في هذا العصر وتسديد استثمارها في حلّ قضاياه ومستجداته.

## أولا:مسوّغات إظهار الأبعاد المقاصدية في مناهج التعامل مع السنة عند مجتهدي أئمة المذاهب

قبل التفصيل في بيان الأبعاد المقاصدية في منهج السلف من العلماء المجتهدين على اختلاف مذاهبهم في تعاملهم مع السنة إثباتا وفهما وتنزيلا، و الذين بمراعاتهم لتلك الأبعاد جسَّدوا المنهج الصحيح الذي به حافظوا على السنة نظرا لأهمية منزلتها في التشريع، يقتضي المقام توضيح المسوغات أو الأسباب الداعية إلى إبراز تلك الأبعاد المقاصدية؛ وذلك فيما يلي:

### المسوّغ الأول: أهمية التعامل مع النّصوص في ضوء مقاصد الشريعة

تمثل مقاصد[1] الشريعة الإسلامية مفاهيم تشريعية ومنهجية معيارية لقيام الاجتهاد الصحيح مهما اختلفت أنواعه أو صوره أو مراحله بدءا من إثبات صحة الدّليل وانتهاء باستنباط الحكم منه وتنزيله على مناطاته من المستجدات؛ إذ المعيار في سلامة هذا الاجتهاد هو مدى تحقيق الدليل المنزّل حكمه على المحلّ – أي المسألة المجتهد فيها– لمقاصد الشارع، وتبدأ وظيفة المجتهد في ذلك على حدّ عبارة الإمام الجويني بإبانة القاطع[2] من الأدلة في العمل بها[3] وذلك لأن الأدلة النصية تمثل مضانّا للمقاصد ومصادرها[1] يتأكد اعتبار المقاصد في

---

[1] لايقصد بها في هذه الدراسة المعنى العام لها – فقط– والذي هو أسرار الشرع وروحه وغيرها من المعاني التشريعية الوصفية والعامة، وإنما المعول عليه هومقاصد الشريعة باعتبارها أصولا كلية مصلحية خمسة، في مراتب ثلاث من حيث أهميتها في إثبات معيارية الأدلة والأحكام، وباعتبارها قواعد تضبط أنواع المصالح ومراتبها والعلاقة بينها، وما تعلق بكل ذلك من قواعد منهجية وضوابط في إثبات المقاصد وتحديد وسائل تحققها وحفظها، وفي قيام الاجتهاد بكل أنواعه في ضَوئها. وهذه المعاني الأصولية والتقعيدية للمقاصد والتي تمثل منهجية الاجتهاد المقاصدي سيتم التعرض لبيانهاكأبعاد منهجية اعتمدها علماء الاجتهاد في تعاملهم مع السنة الشريفة باعتبارها مصدرا أساسيا في التشريع.

[2] يقصد به ما هو حجة، وتختلف مراتبه من مطلق إلى نسبي إذ يدخل فيه ما هو ظني غالب ويمثل هذا النوع أكثر أدلة الأحكام الشرعية، حيث يقول الإمام الشاطبي في هذا: أن" الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي"، ينظر في تفصيل هذا: **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبد الله دراز، (بيروت: دار الكتب العلمية، د ت، د ط)، ج ٢، ص ٤٠-٤١.

[3] انظر: الجويني، عبد الملك، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم الديب، (القاهرة: دار الأنصار، ط٢، ١٤٠٠هـ)، ج١، ص٨٥.

تصحيح الأدلة عند المجتهدين فيما قاله ابن تيمية[٢] رحمه الله تعالى؛ في تمييز القياس (الدليل) الصحيح عن غيره -ويشمل ذلك السنة باعتبارها من أهم الأدلة- :"...لكن العلم بصحيح القياس (الدليل) وفاسده من أجلّ العلوم وإنما يعرف ذلك من كان خبيرا بأسرار الشرع و مقاصده..."فصحة الاجتهاد وسلامته متوقفة ابتداءا على صحة الدليل في نفسه؛ فضلا عن سلامة إعماله -أي تنزيله وذلك إما تحقيقا لمناطه أوترجيحا بينه وبين غيره من الأدلة- وهذا ما جعل المجتهدين من العلماء كالإمام الجويني والإمام الشاطبي رحمهما الله تعالى ينادون بضرورة نخل علم الأصول -أي علم أدلة الاجتهاد- بحيث لا يبقى فيه إلاّ ما هو قطعي، ومن المعاصرين نجد الإمام الطاهر بن عاشور يجدد هذه الدعوة لأهميتها ويقول في ذلك: "...أصول الفقه يجب أن تكون قطعية"،[٣] وذلك فضلا عن جعلهم العلم بها شرطا أساسيا من شروط صحة الاجتهاد.[٤] وهذا البحث محاولة لإبراز الأبعاد المقاصدية عند أئمة المذاهب في كيفية التعامل مع الأدلة من السنة ثبوتا وتنزيلا.

## المسوّغ الثاني: ضرورة إحياء اعتبار مقاصد الشريعة في كل أبعادها في التعامل مع السّنة في الاجتهاد المعاصر

إنّ استخراج الأبعاد المقاصدية وتحديدها في مناهج تعامل أئمة المذاهب مع السنة يمثل وجها من وجوه إحيائها وتجديدها ببيان الفهم الصحيح لها وتنقية ما لحق ببعضها من الأفهام الخاطئة في التعامل معها؛خاصة في عصرنا الذي تواجه فيه تحديات كثيرة مختلفة، فهي أبعاد حفظت السنة لقرون ويجب تجديد اعتبارها بإبرازها وتطويرها تبعا لما عرفته مقاصد

---

[١] ولما كانت الأدلة النصية تمثل طريقا لمعرفة المقاصد عبر عنها بمسالك الكشف عن المقاصد، ونظرا لعلاقة المقاصد بالنصوص من الأدلة من حيث التأصيل ألحقت بها في الكثير من الأحكام ولعلّ أظهرها إلحاق مقصد الحكم في مرتبته من القطع بمرتبة دليله من النصوص في ذلك، و للتوسع انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ط٢، ١٩٨٨م)، ص٤٢ .

[٢] انظر:ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **مجموع الفتاوي**، (مكة: مكتبة النهضة الحديثة، د.ط، د.ت)، ج٢٠، ص٥٨٣.

[٣] ابن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٨.

[٤] انظر: الشاطبي، **الموافقات**، مصدر سابق، ج٤، ص١٠٥-١٠٦ .

الشريعة في هذا العصر من تطور في مفاهيمها وأصولها وقواعدها تنظيرا وتنزيلا؛ ويكون ذلك وسيلة من وسائل تقوية الحفظ لها والتسديد للتعامل معها من حيث تحقيق مناطاتها في تنزيلها فيما يعرفه واقعنا المعاصر من مستجدات مذهلة لا تجدي فيه محدودية ظواهر النصوص؛ فهي مستجدات لا بد من توسيع الاجتهاد فيها بما لا يخرج به عن أصول الشرع العامة ومقاصده المقررة.

## المسوّغ الثالث: أهمية إثراء البحث المقاصدي في موضوع مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة

تمثل السنة في نصوصها مسلكا أساسا في الكشف عن مقاصد الشريعة؛ ولايزال هذا

المسلك كغيره من المسالك يحتاج إلى المزيد من البيان والدراسة[1] خاصة، وأن الكثير من الدراسات المعاصرة تتناولها في الغالب بمحدودية لا تتعدى في أهدافها العرض والتعريف. ولعلّ تلك المحدودية لها ما يبررها مما تقتضيه المرحلية التدرجيَّة في تطور البحث إذا تعلق بقضايا مستحدثة في الظهور على مستوى الاهتمام الفكري أيّا كان نوعه. والبحث المقاصدي لا يزال في كثير من مباحث مفاهيمه الأساسية لم يستقر بعد ناهيك عن الفرعية؛ فالحاجة إلى توضيح كثير من مباحث المقاصد وبيانها لا تزال قائمة في هذه المرحلة من تطوره.

## المسوّغ الرابع: سد ذريعة تمييع الاجتهاد باسم مقاصد الشريعة

قد تستغل مقاصد الشريعة – من طرف غير المؤهلين– فيردّ بها أو يُعطل كثيراً ممّا ثبت من نصوص السنة تعذرا بمخالفتها مقاصد الشريعة العامة كالسماحة والعدل والحرية والإنسانية والفطرة من خلال تعامل سطحي عام يعوزه الضبط بأصول المقاصد وقواعدها

---

[1] انظر في نقد بعض الدراسات المقاصدية الحديثة لابن حرز الله، عبد القادر،**ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي**، (الرياض: مكتبة الرشد، ط١،٢٠٠٧م)، ص٣٢٠.

وضوابطها المقررة عند علماء الاجتهاد إذ لا تجدي فيه تلك المفاهيم المقاصدية بعموماتها والتي كثيرا ما يتغنى بها البعض ممن لا حظ له من التخصص الشرعي محاولين تمييع الاجتهاد المقاصدي باتخاذ تلك العمومات من المفاهيم المقاصدية مطية لإصباغ المشروعية لما لا مشروعية له من الأهواء والمآرب الدنيوية.[١]

## المسوّغ الخامس: التحفظ من الدعوة إلى استقلالية مقاصد الشريعة عن علم أصول الفقه وتوجيه فهمها

لقد عرف الفكر المقاصدي في تطوره هذا العصر من طرف بعض العلماء أمثال الشيخ الطاهر ابن عاشور[٢] الدعوة إلى استقلالية مقاصد الشريعة الإسلامية كعلم خاص قائم بذاته عن علم أصول الفقه، واختلفت مواقف العلماء تجاه هذه الدعوة بين التحفظ والرفض، وذلك لأسباب كثيرة منها غموض كيفية تحقيق الاستقلالية إذ كثير من مباحث علم الأصول تقوم في إعمالها على مقاصد الشريعة. كما أن هذه الدعوة مدعاة إلى وجود علمين مختلفين يتوجه إليهما المجتهد في التأصيل لاجتهاده وهذا مما لايستساغ عقلا[٣] وهذه

---

[١] للتوسع انظر: الغنوشي، راشد، **العناصر المكونة للظاهرة الإسلامية بتونس**، مقال ضمن مجموعة مقالات منشورة في كتاب عنوانه: "الصحوة الإسلامية رؤية نقدية من الداخل"، حيث قال مبينا أسس هذا التيار الفكري:"اعتماد الفهم المقاصدي للإسلام بدل الفهم النصي فالنصوص يجب أن تفهم وتؤول على ضوء المقاصد (العدل، التوحيد، الحرية، الإنسانية،...) ونصوص الحديث يحكم على صحتها أو ضعفها لا على حسب منهج المحدثين في تحقيق الروايات وإنما حسب موافقتها أو مخالفتها للمقاصد"، (وهذه مقولة خطيرة تؤدي إلى رد كثير من النصوص ..)، نقلا عن:اليوبي، محمد سعد، **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، (الرياض: دار الهجرة للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٨م)، ص٥١٢. وانظر في ذلك أيضا: ابن حرز الله، **ضوابط اعتبارالمقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي**، مرجع سابق،ص٣٢٠-٣٢٢ .

[٢] أنظر: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٨.

[٣] انظر في بيان تفصيل مواقف العلماء تجاه دعوة ابن عاشور: عطية، جمال الدين،**نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، (دمشق: دار الفكر، ط1، ٢٠٠١م، ص٢٣٥. والحسني، إسماعيل،**نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٥م)، ص١٢٧، ٤٣٥، ٤٤٠. والخادمي، نور الدين،**الاجتهاد المقاصدي حجيته..ضوابطه..مجالاته**، (كتاب الأمة،العدد ٦٥-جمادى الأولى ١٤١٩- السنة ١٨)، ج ١، ص١٣٥- ١٣٨.

الدراسة تعمل على بيان مدى مصداقية هذه الدعوة إذا تعلقت بالسنة لكونها تمثل مبحثا أساسيا من علم الأصول.

وقبل التعرض لبيان الأبعاد المقاصدية في مناهج التعامل مع السنة عند السلف من علماء الاجتهاد؛ يقتضي المقام إبراز مكانة السّنة وأهميتها في التشريع في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية وهذا في المبحث الموالي.

## ثانيا: مكانة السنة عند العلماء المجتهدين وأهميتها التشريعية[1] في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية.

### أ- مكانة السنة عند العلماء المجتهدين في التشريع

مما هو مقرَّر أن السنة[2] هي المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم، فهي تمثل مبحثا أساسيا في مدونات أصول التشريع، وليس ذلك لأهميتها التشريعية في ذاتها فحسب؛ بل لمكانتها التشريعية بالنسبة للقرآن الكريم الذي يعتبر المصدر الأول للأحكام باعتبار أن الكثير مما شرع في القرآن من الأحكام في حاجة إلى البيان؛ فتعمل السنة على ذلك البيان فتفصل المجمل وتقيد المطلق وتخصص العام، ولهذا اعتبر الأصوليون السنة قاضية على

---

[1] للتوسع في تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية، انظر: القرافي، أحمد بن إدريس، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام**،(بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٤م)، ص٢٩. القرضاوي،يوسف، **السنة مصدرللمعرفة والحضارة**،(القاهرة: دار الشروق،ط١، ١٩٩٧م)،ص٣٩.

[2] يراد بالسنة في اصطلاح الفقهاء ماكان من العبادات نافلة منقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم؛ أي ليس بواجب منها، كما ترادف ماهو مندوب من العبادات وغيرها، وتطلق في كلام بعض الفقهاء على مايقابل البدعة. وفي اصطلاح الأصوليين هي ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير. انظر في هذا: الشوكاني، محمد بن علي، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، (بيروت:دار المعرفة)، ج١، ص٣٣. والآمدي، علي بن أبي علي، **الإحكام في أصول الأحكام**، (بيروت:المكتب الإسلامي،ط٢ د.ت، ج١، ص٢٤١. وهي الآن مدونة في الصحاح والسنن والمسانيد والمعاجم، وبفضل جهود العلماء المتواصلة منذ بدايات تدوينها لا نكاد نجد حديثا إلا ويمكن الاطلاع على نصه وأسانيده وحكمه قبولا وردًا.

الكتاب.[١] ونظرا لأهميتها تلك رأى بعض الأصوليين كالإمام الشافعي رحمه الله تعالى أنها تقترن في معظمها بالكتاب في البيان له مع تأخرها عنه في المرتبة،[٢] لأن كليهما عن الله تعالى، إذ ما كان النبي صلى الله عليه وسلم ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى. ولأن السنة تمثل علم الأخذ بما في كتاب الله فهي به ملحقة، وكيف لا وقد صرح القرآن الكريم بمكانتها في آيات كثيرة لعل أهمها:

- ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾، النساء: ١٠٥.
- ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾، النحل: ٤٤.

وبناء على تلك النماذج من النصوص[٣] تظهر أهمية السنة ومكانتها من القرآن في التشريع، ومن ثمّ وجوب الامتثال لأوامرها واجتناب نواهيها، وثبت بذلك إجماع العلماء على حجيتها في التشريع سواء ما ارتبط منها بالقرآن أو ما ورد مستقلا عنه، وهذا ما يبينه الإمام الشوكاني في قوله: "الحاصل أن ثبوت حجية السنة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية ولا يخالف في ذلك إلا من لا حظّ له في دين الإسلام"،[٤] ولأهمية السنة في التشريع من حيث حفظه وتنزيله بما يتوافق مع مقاصد الشارع في تحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل عرفت طيلة القرون الماضية – بل ومنذ عهد الرسالة ونزول الوحي وورود الحديث– ولا تزال خدمة العلماء على اختلافهم محدثين وفقهاء مجتهدين؛ فحُفظت بتدوينهم لها وتنقيحهم وضبطهم لما لحقها مما ليس منها من وضع وغير ذلك من شوائب الدّهر مما

---

[١] الشاطبي، أبو إسحاق،**الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: عبد الله دراز،(لبنان: دار المعرفة، ط٥، ٢٠٠١م)، مج٢،ص٣٩٣.

[٢] انظر في هذا المعنى: الشافعي، محمد ابن إدريس،**الرسالة**،(القاهرة: مكتبة دار التراث العربية،ط٢، ١٩٧٩م)، ص٩١-١٠٤.وأبو زهرة، محمد،**الشافعي: حياته وعصره – آراؤه وفقهه**،(القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت)، ص١٨٤.

[٣] وانظر في ذلك أيضا: النجم:٣-٤، الحشر: ٧، النساء: ٥٩، الأحزاب: ٣٦، النساء: ٦٥.

[٤] الشوكاني، **إرشاد الفحول**، مصدر سابق، ص٣٣.

كان مرده لعوامل كثيرة منها السياسية والاجتماعية والعلمية (ضبط الرواة) والعدائية وغيرها مما هو مسطور ومعروف عند المحققين من علماء هذا الفن.

**ب- أهمية السنة التشريعية في ضوء مقاصد الشريعة**

معروف أنّ ما ثبت للقرآن الكريم من أهداف وغايات ومقاصد عامة يثبت للسنة تبعا وذلك نظرا لعلاقة السنة الوظيفية والتلازمية بالقرآن في التشريع، فهما مصدران تشريعيان للأحكام والتي لا تخرج عن تحقيق مقاصد للشارع كلها هدى ورحمة في عموم العبارة ومصالح للعباد في مضمونها وخصوصها، وفي هذا يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: "وذلك أن القرآن الكريم أتى بالتعريف بمصالح الدارين جلبا لها، والتعريف بمفاسدها دفعا لها... وإذا نظرنا إلى السنّة وجدناها لا تزيد على تقرير هذه الأمور، فالكتاب أتى بها أصولا يرجع إليها، والسنّة أتت بها تعريفا على الكتاب وبيانا لما فيه منها فلا تجد في السنّة إلا ما هو راجع إلى تلك الأقسام- أي أقسام المقاصد: الضروريات والحاجيات والتحسينيات-"،[١] وقال بعبارة أبلغ في بيان أهمية السنّة في تفصيل مقاصد أحكام القرآن وتأكيد حجيتها: "...فالضروريات الخمس كما تأصلت في الكتاب تفصلت في السنة"[٢] فأكدت بذلك ثبوت مقاصد أحكام القرآن في كلياتها الثلاثة: الضروريات، والحاجيات والتحسينات بشكل أفاد القطع. ومن باب التمثيل لذلك، فلقد ورد في السنة من الأحكام ما يحفظ المقاصد الضرورية الخمسة: الدين، النفس، العقل، النسل، والمال[٣] والتي تقوم عليها الحياة من حيث أن غيابها

---

[١] الشاطبي، **الموافقات**، مصدر سابق، ج٤، ص٢٦-٢٧ .

[٢] الشاطبي، **الموافقات**، مصدر سابق، ج٤، ص٢٧.

[٣] في اصطلاح العلماء هي المصالح التي تتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة وهي حفظ الدين،والنفس والعقل والمال والنسب؛ انظر الغزالي، أبي حامد،**المستصفى**، (مصر: مكتبة الجندي، د ط، د ت)، ص٢٥١. وفي تعريفها من حيث بيان أثرها في قيام الحياة قال الإمام الشاطبي:"هي ما لابدمنها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة وفي الاخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين"،**الموافقات**، ج٢، ص٨.

يؤدي إلى الفساد العام والهلاك لكل المجالات الحياتية، ومثالها في حفظ الدين أنها حثّت السنة على تعليمه ونشره، وهذا ثابت في قوله صلى الله عليه وسلم: ((بلغوا عني ولو آية)).[١]

ومثال ذلك من الأحكام التشريعية في حفظ النفس والدين والنسل ما ثبت في قوله صلى الله عليه وسلم: ((لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدين الله المفارق للجماعة)).[٢] وفي حفظ مقصد العقل قال صلى الله عليه وسلم: ((..كل مسكر حرام، ومن شرب الخمر في الدنيا وهو يدمنها لم يتب لم يشربها في الآخرة))،[٣] وفي حفظ النسل حثّ على الزواج وبين مصالحه المقصودة في قوله صلى الله عليه وسلم: ((يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنّه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء))،[٤] وفي حفظ مقصد المال حثّ على الكسب الحلال وحرم كل صور الباطل والظلم في تحصيله، ومنها ما ورد في قوله صلى الله عليه وسلم: ((...لا يحلّ مال امرئ إلا بطيب من نفسه..))،[٥] وفي حفظ المقاصد الحاجية والتي غيابها يؤدي إلى المشقة والحرج[٦] تضمنت أحاديث كثيرة دلالة رفعهما، فعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: "ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين قط إلا اختار أيسرهما، ما لم يكن إثما. فإن كان إثما كان أبعد الناس عنه"،[٧] ومنها قوله صلى الله عليه وسلم أيضا: ((إن الدين يسر ولن يشادَّ الدين

---

[١] أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل،**صحيح البخاري**، (الرياض: دار السلام، ط٢، ١٤١٩هـ)، حديث رقم 3461، ص٥٨٢.

[٢] أخرجه البخاري، **صحيح البخاري**، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت، حديث رقم ٦٨٧٨، ج٢)، ص٢٠١. ومسلم، بن الحجاج القشيري،**صحيح مسلم**، (القاهرة: دار إحياء الكتب العلمية، طبعة عيسى الحلبي، د.ت، ج٣)، ص١٣٠٢.

[٣] أخرجه مسلم في **صحيحه**، مصدر سابق، حديث رقم ٧٣، ج٣، ص١٥٨٧.

[٤] أخرجه البخاري في **صحيحه**، مصدر سابق، رقم ٥٠٦٥و٥٠٦٦، ج٩، ص١٠٦-١١٢.

[٥] أخرجه أحمد في **مسنده**،مصدر سابق، ج٥، ص٧٢.

[٦] قال الإمام الشاطبي في تعريفها:"هي ما كان مفتقرا إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب. فإذا لم تراع دخل على المكلفين الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة"،**الموافقات**، مصدر سابق، ج٢،ص١١.

[٧] العيني، بدر الدين،**عمدة القاريشرح صحيح البخاري**، (بيروت: دار إحياء التراث، د.ط، د.ت)، ج٢٢، ص١٦٨.

أحدٌ إلا غلبه، فسددوا، وقاربوا، وأبشروا، واستعينوا بالغدوة والروّحة، وشيء من الدّلْجة))،[١] وقوله صلى الله عليه وسلم: ((يسِّرا ولا تعسرا، وبشِّرا ولا تنفرا)).[٢] وإلى جانب هذه الأحاديث العامة في التيسير ثبتت أحاديث أخرى في مسائل جزئية قصد الرسول صلى الله عليه وسلم من أحكامها اليسر ورفع الحرج على المكلفين ومثالها نهيه صلى الله عليه وسلم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام لسد حاجة الأعراب الوافدة من الطعام. ولما انتفت العلة أو المقصد وهو رفع الحرج أو الحاجة رجع عن نهيه إلى حكم مغاير نظرا لما يحققه من مصلحة الادخار لوقت الحاجة.[٣]

وفي حفظ التحسينات[٤] من المقاصد ورد حديثه الجامع لها في قوله صلى الله عليه وسلم: ((إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق))؛[٥] والتي فصلت في الكثير من الآداب في المعاملات المعاملات الخاصة والعامة. فالخاصة كآداب الطعام مثل التسمية والأكل باليمين وشكر صاحب الطعام والنهي عن الشرب قائما والتنفس في الإناء وغير ذلك كثير كستر العورة وإعفاء اللحية؛ و من أمثلتها في المعاملات العامة بين الناس التحابب والتناصح والتهادي وغير ذلك مما تعارفوا عليه في عاداتهم من مكارم الأخلاق.

وتظهر أهمية السنة في الاجتهاد المقاصدي من حيث إقرارها مشروعية عموم الاجتهاد سواء في ممارسته إياه صلى الله عليه وسلم من باب تعليم الصحابة رضي الله عنهم؛ أو إقراره اجتهاد بعض الصحابة في معرض اجتهادهم في الدليل من سنته مثل إقراره صلى الله عليه وسلم للصحابة الذين رأوا أداء صلاة العصر في بني قريظة اجتهادا منهم لتحقيق

---

[١] نفس المصدر، ج١، ص٢٣٥.

[٢] نفس المصدر السابق، ج٢٢، ص١٦٧.

[٣] أخرجه مالك بن أنس، **الموطأ**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط)، ١٤٠٦هـ، ج٢، ص٤٨٤-٤٨٥.

[٤] يقصد بها في اصطلاح العلماء:"مالا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا والمزائد ورعاية أحسن المناهج"؛ انظر في ذلك **المستصفى**، ص٢٥٢. وقال الإمام الشاطبي في تعريفها:"الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق"؛ **الموافقات**، ج٢،ص١١.

[٥] أخرجه مالك في **الموطأ**، مصدر سابق، ج٢، ص٩٠٤.

المقصد من أمر الرسول صلى الله عليه وسلم وهو الإسراع إلى بني قريظة. وفي معرض عدم ثبوت الدليل من النص أقر لمعاذ بن جبل اجتهاده بالرأي والذي لا يخرج في مصدريته عن القياس أو العرف أو المصلحة المرسلة أو الاستحسان وما هي عند المحققين من المجتهدين إلا أصول مقاصديه وقواعد في الاجتهاد تعمل على جلب المصالح المناسبة، ودرء المفاسد ورفع الحرج والمشقة[١] وهذا ما يفيده تخريج اجتهادات الصحابة ومن بعدهم من المجتهدين في أصولها، والتي عمل الأصوليون على تنظيرها تأصيلا وضبطا، ويكفي السنة إقرارها مشروعية الاجتهاد في غير مورد النص أهمية في فتح باب الاجتهاد المصلحي في ضوء مقاصد الشريعة فيزيد الشريعة مرونة وسعة ويمكّن من صلاحيتها لكل الظروف والأزمان والأمكنة، وهو ما يجعلها باستمرار مصدر عطاء للأحكام ونمو للتشريع وتطوره وخلوده.

بناء على ما سبق، فإنّ السنة تمثل مصدرا في ثبوت المقاصد في كلياتها وجزئياتها في علم المقاصد؛ كما أنها تمثل في نصوصها وأوامرها ونواهيها[٢] مسالك للكشف عن المقاصد في كل أبعاد صورها ومفاهيمها التشريعية: أنواعها وأقسامها ومراتبها ومكملاتها وما تعلق بكل ذلك من قواعد وضوابط في ثبوتها وإعمالها.

والسنة بالنظر إلى مقصدها الوظيفي في التشريع بالنسبة للقرآن هي — بالمفهوم المقاصدي – وسيلة لحفظه وبالتالي وسيلة لحفظ الدين، فالصحابة رضي الله عنهم لما جمعوا القرآن الكريم كان المقصد من ذلك حفظه كمصدر للدين، وبالتالي فهو يمثل وسيلة مقاصدية[٣] لحفظ المقصد الأعلى وهو مقصد الدين، وحفظ السنة للقرآن في هذا المعرض

---

[١] انظر للتوسع في التأصيل لكيفية رجوع السنة إلى الكتاب، الشاطبي، **الموافقات**، مصدر سابق، المسألة الرابعة، ج٤، ص٤٠٦-٤٣١. واليوبي، **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، مرجع سابق، ص٥١٧-٦٢٣. والخادمي، محمد، **الاجتهاد المقاصدي، حجيته..ضوابطه..مجالاته**، سلسلة كتاب الأمة، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١،١٩٩٨م)، ج١، ص١٣٥-١٣٨.

[٢] انظر للتوسع في مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة : الشاطبي، **الموافقات**، مصدر سابق، ج٢،ص٦٥،٣٩٣-٤٠٠. والريسوني، أحمد،**نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، (الرباط: دار الأمان، ط١،١٩٩١م)، ص٢٧١-٢٨٩.

[٣] المراد بالوسيلة في المفهوم المقاصدي ما لم يقصد في تشريعه لذاته وإنما لتحصيل غيره على الوجه المطلوب والأكمل؛ إذ بدونها قد لا يحصل المقصد أو يحصل معرضا للاختلال والانخلال، انظر في بيان هذا المفهوم: ابن عاشور،**مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٤٨.

يأخذ معنى حفظه من حيث تمكين العمل به فبدون السنة تبقى أحكام القرآن التشريعية عامة ومطلقة ومجملة فتحتاج إلى ما يبينها ويشرحها حتى يعمل بها. وعليه فحفظ السنة في هذا السياق والذي أخذ صورا كثيرة: تدوينا وتحقيقا وشرحا وإعمالا هو مقصد في مرتبة الوسائل من حيث إنه وسيلة لحفظ "القرآن" ومن ثمّ وسيلة لحفظ الدين. وهذا البعد المقاصدي لم يكن غائبا في جهود العلماء التي بذلت طيلة القرون الماضية ولا تزال لأجل حفظ السنة على المستوين النظري والعملي، وهذا ما تحاول هذه الدراسة في المباحث الموالية ببيان صور أبعاده المقاصدية الأخرى وباعتبارات علمية مختلفة.

## ثالثا: الأبعاد المقاصدية في مناهج التنظير لمباحث السنة[1] عند العلماء المجتهدين

### أ- من حيث تدوينها:

قبل التعرض لبيان تلك الأبعاد تقتضي المناسبة بيان البعد المقاصدي في تدوين السنة؛ إذ يمثل أهم خدمة عرفها هذا المصدر التشريعي المهم، فحفظ السنة كما سبق بيانه وسيلة قصد بها حفظ القرآن من حيث إنها تُمكن من بيانه والعمل به؛ ويقول في حفظ الله تعالى لها الشيخ عبد الخالق عبد الغني رحمه الله تعالى: "ولقد حفظها الله تعالى كما حفظ القرآن فلم يذهب منها ولله الحمد شيء"،[2] والمقصد من جمعها وتدوينها هو حفظها من الضياع مع وجود عوامل كثيرة اجتماعية وسياسية كان بمقدورها لو خُلّيت من غير حفظ أن تنسف بها، ويقضى بذلك على هذه الوسيلة في حفظ دين الإسلام الذي تكفل الله تعالى به فسخر العلماء لخدمتها والعناية بها؛ فبعد أن جمعت ودونت قعدت القواعد في علوم خاصة بها تعمل على ضبطها سندا ومتنا وتصحيح ما صح منها وتضعيف ما ضعف، ولعل أظهر تلك العلوم علوم الحديث وعلم أصول الفقه.

---

[1] يقصد بمباحث السنة موضوعاتها من حيث أنواعها وأقسامها وثبوتها ومايلحق بكل ذلك.

[2] انظر: عبد الخالق عبد الغني، **حجية السنة**، (بيروت: دار القرآن الكريم و المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٨٦م)،ص٣٩١.

**ب – من حيث ما يميز السنة التشريعية عن غيرها:**

يظهر البعد المقاصدي بهذا الاعتبار من حيث تحقق المصالحوحفظها ورفع الحرج وتعليل الأحكام، وبيان ذلك فيما يلي:

لقد بين العلماء المجتهدون أنه ليس كل ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم مصدرا للتشريع فتتحقق بفعله مقاصد الشارع من المكلفين، فبعد أن قسموا السنة إلى قولية وفعلية وتقريرية وهذا من حيث ماهيتها؛ ميزوا في كل منها بين ما هو تشريع مما هو غير ذلك. فنظروا إلى المتن فإذا قصد به بيان الأحكام وفق صيغ لغوية دلالية معينة فهو تشريع ومن أمثلته في السنة القولية: "لاضرر ولا ضرار"،[١] و"من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فمن لم يستطع فبلسانه فمن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان".[٢] ومنها ما يتعلق بأمور دنيوية بحتة لا علاقة لها بالتشريع من حيث لا علاقة لها بالأوامر والنواهي والامتثال والاجتناب و يمثل العلماء له بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه رأى قوما في المدينة يؤبرون النخل، فأشار عليهم بتركه ففسد الثمر. فقال لهم: "أبروا، أنتم أعلم بشؤون دنياكم"،[٣] وإن كانت حتى هذه لا تخلو من مقاصد تشريعية من حيث إنها تدخل فيما تقوم عليه المباحات – من وسائل – كالمزارعة والبيوع وغير ذلك مما هو مباح للناس تحصيلا لمعاشهم.[٤] والمقصد من حكم الإباحة هو تحقق المصالح للعباد ومنها الحاجية ومنها التحسينية، وإذا ترتب عليه خلاف ذلك كوقوع المفاسد فيأخذ حكم النهي والحرمة أو الكراهة، فالمسكوت عنه أو المباح عموما، تتحقق بهما مقاصد اعتبارية معينة.

---

[١] أخرجه مالك في **الموطأ**، مصدر سابق، حديث رقم٣١، ج٢، ص٧٤٥.

[٢] أخرجه مسلم في **صحيحه**، (بيروت: ط١ ، ١٤١٨هـ)، حديث رقم ٤٩،ج١،ص٧٥.

[٣] أخرجه مسلم في **صحيحه**، رقم ٢٣٦٢،ج٤ ، ص٥٩.

[٤] انظر: ابن حزم، علي بن أحمد،**الإحكام في أصول الأحكام**، (بيروت: دار الأفاق الجديدة، ط٢، ١٩٨٣م)؛ حيث بين أن سكوت النبي صلى الله عليه وسلم لا يفيد أكثر من إباحة الفعل، ج٢، ص٦.

ومن السنة الفعلية ما هو للتشريع ومثاله كل ما فعله صلى الله عليه وسلم مؤكدا وشارحا ومفصلا ومقيدا ومخصصا لأحكام القرآن كأفعال الوضوء والصلاة والحج وغير ذلك مما يكثر في العبادات حيث قال صلى الله عليه وسلم: ((خذوا عني مناسككم))[١] وتأخذ السنة مقاصديا في نوعها هذا بعدين: البعد الأول من جهة أن تكاثر النصوص من القرآن والسنة وتواردها على معنى واحد يعطي أهمية لذلك المعنى، ويزيده تقوية وتأكيدا في إظهار قصد الشارع إليه.[٢] وما زاد عن القرآن من أحكام استقلت السنة بها لا تخلو بدورها عن تحقيق مقاصد تشريعية معينة أو حفظها، ومثال ذلك في حفظ النسل وما يلحق به من مقاصد في حفظ الأسرة حفظ مقصد وصل الأرحام من نهيه صلى الله عليه وسلم من نكاح المرأة على عمتها وخالتها.[٣]

أما السنة الفعلية التي ليست تشريعا مثل الأعمال التي خصّه الله تعالى بها كالوصال في الصوم والزيادة في النكاح على أربع وإن كانت أيضا لا تخلو من مقاصد خاصّة بنبوته فهي مقاصد عقدية غير معللة في الغالب، وإن ثبت منها مايعلل فعلته قاصرة عليه باعتباره نبيا فلا تعلق لها بالتشريع لكونها لا تقبل أن تتعدى ولا أن تعمم في أحكامها. ويدخل في السنة الفعلية أفعاله الجبلية التي تصدر عنه بمقتضى طبيعته الإنسانية الفطرية كإنسان ذي ميول وصفات خاصة به تظهر في الأفعال التي يقوم بها كطريقة مأكله ومشربه وجلوسه ونومه – ولا نقصد بها في هذا المقام ما ندب إليه من آداب وسنن وفضائل تندرج في بعدها المقاصدي ضمن المقاصد التحسينية، والتكليف بها فيه حرج كبير، فكل إنسان خلق بصفات وهيئات خاصة به في كل ذلك، كما أن بعض تلك الأعمال تخضع لتحكّم الأعراف فيها تنوعا واختلافا، وعليه فالتكليف بها يأخذ حكم الحرج مقصديا وهو مرفوع في التشريع إذ

---

[١] أخرجه البيهقي، أحمد بن الحسين، **السننالكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (مكةالمكرمة: مكتبةدارالباز، ١٤١٤هـ)، حديث رقم ٩٣٠٧، ج٥، ص١٢٥.

[٢] انظر: اليوبي، **مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، مرجع سابق، ص٤٩٨.

[٣] أخرجه ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، **التمهيد**، (المغرب: د.ط، د.ت)، ج ١٨،ص٢٧٨.

هو متضمن في مرتبة الكليات الحاجية فيلحق بأحكامها، وإن كان بعض الصحابة رضي الله عنهم يتبعونه في بعض ذلك لشدة حبهم له لا من باب أنه تشريع.

ويدخل في هذا النوع أيضا ما تعلق من أعماله بخبرته الإنسانية وإدارته لبعض أمور الدنيا كتنظيم أسرته، وتنظيم جيوشه، فالتكليف بذلك أيضا فيه ضرب من المشقة والحرج لأن المسلمين لا يماثلونه كلهم في طبيعة حياته الأسرية، كما أنهم ليسوا جميعا في مباشرة الحروب، وباعتبار أن كيفية ممارسة تجارب إدارة الأسرة وإدارة الحروب تختلف من زمن إلى آخر ومن مكان إلى آخر ومن عرف إلى آخر، فالإلزام والاقتداء بما كان الرسول صلى الله عليه وسلم يفعله في ذلك يوقع في الحرج والمشقة؛ وفي السنة ذاتها ما يبين أن هذا النوع من السنة ليس تشريعا، ومثال ذلك ما حصل في غزوة بدر حين أراد الرسول صلى الله عليه وسلم أن ينزل بهم إلى مكان معين سأله الصحابة رضي الله عنهم: أهذا منزل أنزلك الله فيه أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ فأجاب قائلا: بل هو الرأي والحرب والمكيدة. فتبين لهم أن فعله صلى الله عليه وسلم لم يكن وحيا، فأشار عليه أحد الصحابة بمكان آخر غير ذلك لإنزال الجيش فيه، فعدل الرسول صلى الله عليه وسلم عن رأيه وأخذ بما أشير عليه.

ويدخل في هذا النوع ما صدر عنه باعتباره قاضيا في بعض الدعاوي التي نظر فيها وكان الغالب منها يقدر تقديرا شخصيا قد يصيب فيه وقد يخطئ بخلاف حكمه على فرض ثبوت وقائع الدعوى، فذلك تشريع لعدم إمكان الخطأ فيه، وثبت في هذا النوع حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: ((إنما أنا بشر مثلكم، وإنكم تختصمون إلي، ولعلّ بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي بنحو ما أسمع، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فإنما أقطع له قطعة من النار)).[١] والتعامل السليم فهما وتنزيلا جعل بعض العلماء المجتهدين مثل الإمام القرافي رحمه الله تعالى ينبهون إلى أهمية اعتبار "مقامات" أفعال الرسول لتسديد فهم سنته وتنزيلها وفق مقاصدها المختلفة، ولقد حددها علماء التشريع على النحو: مقام

---

[١] الشافعي، ابن إدريس، **مسند الإمام الشافعي**، (بيروت: دارالكتبالعلمية)، كتابإبطالالاستحسان، حديث رقم ١٢٩٣، ج١،ص٢٦.

التشريع – مقام الفتوى- مقام القضاء– مقام الإمارة- مقام الهدي- مقام الصلح- مقام الإشارة- مقام النصيحة- مقام التأديب.[١]

## ج- من حيث ثبوتها حجة في الاجتهاد[٢]

من المسلم به أن الاجتهاد الفقهي الصحيح يستند إلى ما صحّ من الأدلة عموما والسّنة منها على وجه الخصوص بعد القرآن الكريم، وذلك باعتبار ما تعرفه من درجات مترددة بين الصحة والضعف، ولقد نبَّه العلماء القدامى ومنهم القاضي أبو بكر الباقلاني على ضرورة تجنب المجتهد بعض الثغرات في نظره وإعماله للأدلة حتى لا يدخل على اجتهاده الخطأ فقال: "...أن يجهل بعض صفات الدليل التي لا يتم كونه دليلا على الحكم إلا بحصوله عليها وحصول علم المستدل بها. وجهل الناظر ببعض صفات الدليل التي يحتاج إلى علمها نقصان منه ومفسد للنظر ..."[٣] ومن ثمّ أصبح علم الحديث وتخريجه على وجه الخصوص يمثل مفتاح الاجتهاد الصحيح[٤] والترجيح السديد بين الآراء والمذاهب المختلفة بل

---

[١] للتوسع انظر ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٨-٣٩.

[٢] لا يقصد بثبوتها المعنى الخاص في علم الرواية عند المحدثين وإنما يقصد به ثبوتها حجة في الاستدلال بها أي صحة العمل بها عند المجتهدين.

[٣] الباقلاني، محمد،**التقريب والإرشاد**، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٣هـ)، ج١، ص٢١٩.

[٤] لقد نبّه الشيخ يوسف القرضاوي من المعاصرين على ضرورة الوصل بين الحديث والفقه – خاصة في هذا العصر الذي قد يزيد نظام التخصصات من الهوة بينهما – فبما قال: "من الواجب على الفقهاء أن يتعمقوا في علم الحديث كما على المحدثين أن يتقنوا علم الفقه، وكان من الفجوات العلمية التي يجب أن تسد الفجوة بين المشتغلين بالفقه، والمشتغلين بالحديث ... فمن الفقهاء من لا يتقن فنون الحديث ولا يتعمق في معرفة علومه ولا سيما علم الجرح والتعديل وما يترتب عليه من توثيق الرواة أو تضعيفهم . لهذا تنفق عند بعضهم أحاديث لا تثبت عند أئمة هذا الشأن من صيارفة الحديث ومع هذا يثبتونها في كتبهم ويحتجون بها لما يقررون من أحكام في الحلال والحرام ... والغالب على المشتغلين بالحديث أنهم لا يجيدون معرفة الفقه وأصوله والقدرة على استخراج كنوزه ودقائقه". ودعم دعوته بقوله: "هذا أمر لاحظه علماؤنا السابقون ونبّدوا بمن أهمله حتى روى عن بعض الأعلام مثل سفيان بن عيينة أنهم قالوا: لو كان الأمر بيدنا لضربنا بالجريد كل محدث لا يشتغل بالفقه، وكل فقيه لا يشتغل بالحديث...".انظر:**كيف نتعامل مع السنة النبوية؛معالم وضوابط**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص١٠٤-١٠٥.

هو الأساس الذي ينطلق منه الاجتهاد[١] نظرا لأهمية السنة المصدرية فيه؛ وبناء على ذلك تظهر أهمية المحدث بالنسبة للفقيه المجتهد والتي تصورها عبارة الشيخ المحدث سليمان الأعمش المشهورة لأبي حنيفة الفقيه المجتهد حيث قال له: "يا معشر الفقهاء أنتم الأطباء ونحن الصيادلة ... وأما أنت أيّها الرجل فقد أخذت بكلا الطرفين".[٢]

اهتم المجتهدون بدراسة السنة من حيث التأصيل لثبوتها حجة في الاستدلال قبل اهتمامهم بمتنها وذلك في أدبياتهم أي تنظيراتهم، فقسموها من حيث سندها إلى سنة متواترة[٣] وسنة الآحاد.[٤] والحنفية زادوا قسما ثالثا وهو السنة المشهورة.[٥] ووضعوا في ذلك قواعد وضوابط يثبت على أساسها تبين درجاتها في قوة الثبوت من متواترة إلى مشهورة إلى آحاد والبعد المقصدي من ذلك هو تحديد مراتب العلم من القطع والظن المستفاد من متن كل درجة. والإمام ابن تيمية رحمه الله في بيان أهمية معرفة المجتهد لثبوت الدليل عموما والسنة ضمنا ثم مقاصده، يقول: "فإن الاستدلال بكلام الشارع يتوقف على أن يعرف ثبوت اللفظ عنه، وعلى أن يعرف مراده في اللفظ".[٦]

إذن، فضبط العلماء لدرجة قوة ثبوت الحديث يتوقف عليه ابتداء تحديد درجة قوة الحكم وبالتالي درجة قوة المصلحة المقصودة منه، فإذا كان الدليل من السنة المتواترة فإنه يفيد ابتداء الخبر اليقين والعلم الضروري والقطعي حكما ومصلحة أي مقصدا سواء كان جزئيا أو خاصا أو كليا، وذلك باعتباره حديثا ثبت قطعا من الرسول صلى الله عليه

---

[١] أبو سليمان، عبد الوهاب،**منهج البحث في الفقه الإسلامي خصائصه ونقائصه**، (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٩٩٦م)، ص١٢.

[٢] نفس المرجع السابق، والصفحات.

[٣] السنة المتواترة هي التي رواها جمع كثير تحيل العادة تواطؤهم على الكذب، أو وقوعه منهم من غير قصد التواطؤ عن جمع مثلهم، حتى يصل المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم. انظر: الشوكاني، **إرشاد الفحول**، مصدر سابق، ص٤٦.

[٤] السنة الآحاد هي ما رواها عن النبي صلى الله عليه وسلم عدد لم يبلغ حد التواتر وذلك في عصر التابعين وتابيعهم. انظر نفس المصدر والصفحة.

[٥] السنة المشهورة هي ما رواها عن النبي صلى الله عليه وسلم واحد أو اثنان أي عدد لم يبلغ حد التواتر ثم تواترت عصر التابعين وتابيعهم.انظر نفس المصدر والصفحة.

[٦] ابن تيمية، **مجموع الفتاوي**، مصدر سابق، ج١٩، ص٢٨٦.

وسلم،[١] ولا خلاف بين العلماء في حجية هذا النوع من السنة. أما السنة المشهورة عند الحنفية - وهي من السنة الآحاد عند الجمهور- تفيد الظن القوي الذي يقترب بقوتها علم الطمأنينة بصحة نسبتها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وهي عندهم بمنزلة السنة المتواترة في لزوم العمل بها لأنه مقطوع بصحة نسبها إلى الراوي الذي رواها عن الرسول صلى الله عليه وسلم ويمثل لها بحديث إنما الأعمال بالنيات،[٢] وحديث تحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها.[٣] أما السنة الآحاد فباعتبارها تحمل أكثر الأحكام وردها فيه جناية على غالب أحكام الشريعة، أوجد علماء الاجتهاد قواعد منهجية وضوابط تعمل على تقويتها إما سندا أو متنا حتى تثبت حجة للأحكام الشرعية؛ وتظهر الأبعاد المقاصدية في منهجهم مع التعامل مع هذا النوع من الأحاديث فيما يلي من الاعتبارات والتي رغم تداخلها وارتباط بعضها ببعض على المستوى العملي في الاجتهاد، نعرض لكل منها بشكل منفرد لغرض البيان على المستوى النظري:

### ج. ١- النظر الكلي الجامع بين أحاديث الآحاد المشتركة في المعنى:

أدى هذا البعد إلى ظهور أنواع من الأحاديث في علم مصطلح الحديث مثل ما يعرف بالحديث المتواتر المعنوي، فيكون آحاداً لكن المعنى في متنه إذا عضدته متون لأحاديث أخرى، وهذا بعد عملية استقرائها وجمعها وعرض بعضها على بعض، فإن هذا المسلك - الذي يقوم على النظر الكلي لما تستجمع عليه مختلف الأحاديث من معنى- يقوي ما تحمله من معان تشريعية في أحكامها وبالتالي مقاصدها تبعا لذلك. ومثالها: "إنما الأعمال بالنيات..."،[٤] و"من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله..."،[٥] وغيرها كثير في

---

[١] انظر: ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مصدر سابق، ج١، ص ١٠٤.

[٢] أخرجه البخاري في **صحيحه**، (الرياض: دار السلام، ط٢، ١٤١٩هـ)، رقم الحديث ١، ص١.

[٣] سبق تخريجه.

[٤] سبق تخريجه.

[٥] أخرجه البخاري في **صحيحه**، رقم الحديث ١٢٣،ص٢٧.

في مدونات السنة، فالمعنى التشريعي تواتر في أحاديث آحاد كثيرة فأفادت بمجموعها قوة دلالته وقصد الشارع له.[١]

**ج. ٢- النظر الكلي الجامع للأحاديث الآحاد بين معنى متنه وأصوله وقواعد سنده:**[٢]

السنة الآحادية وإن لم تتواتر في معناها، نظر بعض العلماء وأكثرهم من الشافعية والحنابلة والظاهرية وبعض علماء المذاهب الأخرى إلى وجوب تحقق بعض الأصول والقواعد مثل اشتراط العدالة والثقة في الرواة مع اتصال السند - وإن اختلفوا في تفصيلات هذه الشروط - وهذا حتى تعضد ثبوت حديث الآحاد وتقويه وبالتالي تقوى حجيته في الأخذ به وتثبت مقاصده في العمل به.[٣]

**ج. ٣- النظر الكلي الجامع بين الكليات العامة والأدلة الجزئية الخاصة من أحاديث الآحاد:**

ويقصد بالكليات العامة الأصول العامة في الشريعة، وهي إمّا الكليات النصّية مثل إقامة العدل: "...إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل" أو كلية رفع الضرر: "لا ضرر ولا ضرار" و"إن هذا الدين يسر" ورفع الظلم وإقامة الأعمال على النيات أو الكليات الاستقرائية ويقصد بها ما استقرأ من نصوص جزئية من معان تشريعية كلية مثل حفظ الضروريات الخمس والحاجيات والتحسينات، وغيرها من أوجه الأدلة والقواعد والأصول

---

[١] انظر للتوسع: الشاطبي، **الموافقات**، مصدر سابق، ج٢، ص٤٠-٤١. وصوالحي، يونس،**الاستقراء في مناهج النظرالإسلامي**، مجلة إسلامية المعرفة العدد٤، سنة ١٩٩٦م.

[٢] هذا البعد المنهجي كان يقتصر في ظهوره وبصورة قوية في الاجتهاد الترجيحي بين الأدلة (انظر في بيان هذا مباحث الترجيح في الدراسات الأصولية ومنها: **التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي** للدكتور الحفناوي، محمد،(المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ط٢ ،١٩٨٧م)، وهذه الدراسة تحاول بيانه في عموم صور الاجتهاد وأنواعه.

[٣] انظر: السرخسي، محمد بن أحمد،**أصول السرخسي**، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، (بيروت: دار المعرفة، د.ت،١٣٩٣هـ)، ج١،ص٣٣٨. الآمدي،**الإحكام في أصول الأحكام**، (القاهرة: طبعة الحلبي)، ج٢،ص١٠٨.

العامة المستفادة من جزئياتها وفروعها سواء ما ثبت منها مستنبطا من النصوص أو مستخرجا من اجتهادات علماء المذاهب.

أما الأدلة الجزئية فيقصد بها آحاد الأدلة الخاصة بمسائل جزئية في باب من أبواب الفقه كالمعاوضات مثلا أو العبادات أو المناكحات... وهذا المسلك تعرض لبيانه الإمام الشاطبي[١] بشكل واضح في معرض بيانه أن الشريعة كلها مبنية "على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينات... (وأن هذه الكليات) تقضي على كل جزئي تحتها..." وقال أيضا: "وإذا كان كذلك، وكانت الجزئيات مستمدة من تلك الأصول الكلية...فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس... فمن أخذ بنص في جزئي معرضا عن كلية فقد أخطأ" و يستفاد من تقريره ذلك وجوب إخضاع الأدلة الجزئية الظنية لمراقبة الأدلة الكلية القطعية وفي مقدمتها المقاصد العامة للشريعة.[٢]

هذا المسلك يظهر اتباعه عند بعض المجتهدين لما اشترطوا في العمل بالآحاد باعتباره جزئيا وظنيا عدم مخالفته الأصول العامة في الشريعة وكذا قواعدها العامة، فالإمام الشافعي اشترط موافقته لحديث أهل العلم بالحديث إن شاركهم في موضوعه مع تحقق قواعد صحة السند واتصاله والتي تتعلق بثقة الرواة وضبطهم وعلمهم بما يروون،[٣] أو كأن يعضد بعدم مخالفته لعمل أهل المدينة أي عرفهم، وذلك عند المالكية لأنه بمثابة السنة المتواترة والمتواتر يقدم على خبر الآحاد، فردوا بذلك أحاديث، منها "المتبايعان بالخيار حتى يتفرقا"[٤] باعتبار أن عرف أهل المدينة كأصل في المذهب لا يعرف العمل به، فالأخذ به يدخل الحرج في حياة الناس، ورفعه مطلوب من باب التأصيل بالمقاصد الحاجية باعتبارها من الكليات،

---

[١] الشاطبي، **الموافقات**، مصدر سابق، ج٣، ص٥-١٥.

[٢] انظر: الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص٣٤٤.

[٣] انظر: الشافعي، **الرسالة**، مصدر سابق، ص ٣٧٠.

[٤] أخرجهالبخاري في **صحيحه**، مصدر سابق، كتاب البيوع رقم ٤٥، ومسلم في **صحيحه**، مصدر سابق، رقم ١٥٣١.

وردوا حديث المصراة[١] لمخالفته "القياس" أي القواعد: "الخراج بالضمان" و"إذا اتلف الشيء إنما يغرم مثله إذ كان مثليا، وقيمته إن كان قيميا" ولا يقبل ضمانه بغير جنسه.[٢]

وأيضا الحنفية اعتمدوا هذا المسلك في الحكم على سنة الآحاد لما اشترطوا ألا تكون متعلقة بما يكثر وقوعه أي مما تعم به البلوى لأن ما كان من قبيل ذلك لا يتصور عقلا نقله من آحاد لأهميته من حيث حاجة عموم الناس إليه. وردوا بناء على هذا الأصل حديث رفع اليدين في الصلاة كما ماثلوا المالكية تنصيصهم شرط عدم مخالفة الآحاد للقياس الصحيح وللأصول الثابتة في الشريعة إذا كان راوي الحديث غير فقيه وعلى هذا الأساس ردوا حديث المصراة لأن راويه أبا هريرة غير فقيه وأيضا لمخالفته القواعد العامة في الضمان للمتلفات.[٣]

## رابعا: الأبعاد المقاصدية في مناهج فهم السنة وتنزيلها عند العلماء المجتهدين[٤]

إن العملية الاجتهادية في الأحاديث في مرحلتي فهمه ثم تنزيله[٥] وبالإضافة إلى ما سبق بيانه من مفاهيم إجرائية أصولية في ثبوت الاحتجاج به؛ لا تخلو من أبعاد مصلحية مقاصدية منهجية بارزة أجمل الإشارة إليها الشيخ بن عاشور في قوله: "فالفقيه محتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة في قبول الآثار من السنة وفي الاعتبار بأقوال الصحابة والسلف من الفقهاء وفي تصاريف الاستدلال".[٦] ولقد درجت بعض الدراسات المعاصرة على

---

[١] أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب البيوع رقم٦٤، ومسلم في **صحيحه**، رقم ١٥٢٤.

[٢] انظر: **الموافقات**، مصدر سابق، ج١، ص٢١-٢٢.

[٣] انظر: السرخسي، **أصول السرخسي**، مصدر سابق، ج١، ص٣٤١.

[٤] هذا البعد المقاصدي له ما يؤصله عند المجتهدين ويظهره في تطبيقاته وذلك في تنظيرهم لشروط الاجتهاد لما جعلوها تستجمع أصول علوم الشرع- على اختلافها- وقواعدها والتكامل بينها لقيام الاجتهاد الصحيح.

[٥] انظر للتوسع: ورقية، عبد الرزاق،**ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية**، (بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٣م)، ص٢٢٢-٢٣٢.

[٦] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الاسلامية**، مرجع سابق، ص ١٧.

اعتبارهامناهج أومسالك تمثل "الاجتهاد المقاصدي"[١]؛ وهي تحديدا؛ المنهج الأول: الجمع بين الكليات العامة والأدلة الخاصة، المنهج الثاني: النصوص والأحكام بمقاصدها، المنهج الثالث: جلب المصالح ودرء المفاسد مطلقا، والمنهج الرابع: اعتبار المآلات، وهي عند النظر توهم أن ما عداها من المناهج في الاجتهاد ليس مقاصديا. كما أنها ثبتت بعرض يخلو من المبررات العلمية المنضبطة لحصر مناهج الاجتهاد المقاصدي فيها بأربعة، هذا من جهة؛ واستقلالية كل مسلك عن الآخر – مع ما يظهر من التداخل بينها– من جهة أخرى؛ وعند التمعن فيما تقوم عليه تلك المناهج من إجراءات وصور اجتهادية نجد أنّ جميعها يمثل النظر أو الاجتهاد الجامع في الاعتبار بين كليات الشريعة – وما يلحق بها من أصول وقواعد عامة– وبين جزئياتها؛ وبناء على ذلك؛ إنّ جميعها ينتظم أساسا تحت المنهج الأول وهو الجمع بين الكليات العامة والأدلة الخاصة؛ إذ يقوم عليه المنهج الثاني في بيان مفهوم أحكام الجزئيات المنصوصة في إطار مقاصد الشريعة عامّها وخاصّها والذي في ضوئه تنزل أحكامها على مناطاتها؛ كما يستند إليه في المشروعية والتأصيل المنهجان الثالث والرابع واللذان يقومان نظريا وتطبيقيا على الاجتهاد في الأحكام من حيث اعتبار مصالحها الجزئية مع مراعاة كليات الشرع و أصوله والمتمثل في الضروريات الخمس ويظهر ذلك في الأخذ بالمصالح المرسلة، والعرف في جلب المصالح، أو الاستحسان في دفع المشاق والحرج وهذا ما يندرج تحت المنهج الثالث؛ وسد الذرائع من حيث اعتبار المآل في اقتضاء درء المفاسد وهذا ما يندرج تحت المنهج الرابع؛ و بناء على ما سبق؛ يمكن اعتبار المنهج الأول هو المنهج العام، أما الثاني والثالث والرابع فما هي إلا مناهج فرعية تفصيلية وتطبيقية له وذلك من حيث قيامها عليه أو تضمنها فيه. وبناء على هذه الرؤية في تقسيم المناهج المقاصدية كأبعاد في الاجتهاد عموما وفي سياق الاجتهاد في السنة على وجه الخصوص نتعرض لها بالبيان على النحو الآتي:

---

[١] انظر الريسوني،**نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص٣٣٥. والخادمي، **الاجتهاد المقاصدي**، مرجع سابق،ج١، ص١٣٥، و ج ٢، ص١٠٩.

**أ- البعد المنهجي المقاصدي العام:النظر الكلي الجامع بين كليات الشريعة في أصولها وقواعدها العامة[١] والأدلة الجزئية في فروعها من السنة**

وهو بعد منهجي سبق التعريف به في معرض البحث في مناهج ثبوت السنة عند المجتهدين كحجة في الاجتهاد، تظهر ممارسة العلماء لهذا المسلك في معرض استنباطه للمعنى المقصود مما ثبت لديهم من تلك الأدلة وذلك بعد استقراء ما اشترك منها في موضوع واحد (محل الاجتهاد) وهو ما تمكن تسميته بالبحث الموضوعي سواء من السنة أو القرآن، فالتتبع والجمع والمقارنة بين بعضها البعض من جهة؛ ومع كلياتها التي تندرج تحتها من جهة أخرى تعمل على تقوية الحديث إما معنى أو تعضيده قوة أو تعمل عكس ذلك؛ أو تشرحه و تبينه تخصيصا أوتقييدا أو نسخا، أو تؤكده، فالأدلّة تختلف في الصحة والضعف أي في درجة القطعية والظنية وتختلف في العموم والخصوص والكلية والجزئية، فحديث الآحاد يعمل به إذا عضد معناه بكلية أو أصل عام في الشريعة كرفع الضرر أو حفظ ضرورية من الضروريات الخمس أو حاجية من حاجياتها وهو شأن الضعيف من الأحاديث حيث إن عملية التتبع والجمع لأدلة أخرى تشترك مع متنه في المعنى أو كأن لا يعارض في متنه دليلا آخر أقوى منه أو أصلا أو قاعدة مقررة أو كلية مقاصدية كأن تترتب على العمل به مفسدة تحليل الحرام أو تحريم الحلال أو ضياع الحقوق فيؤخذ به ويكون بذلك صحيحا بنفسه لأن الحكم بالضعف هو محض اجتهاد في السند يقبل الخطأ كما يقبل الصواب. وما يقوي العمل به أن في تركه تسويته بالحديث الموضوع وهذا ما لا يستساغ.

وعلى هذا الأساس من النظر المقاصدي نجد – على سبيل المثال- أن الحنفية عملوا بأحاديث ضعيفة مثل نقض الوضوء بالقهقهة في الصلاة وأخذوا بحديث الوضوء بنبيذ التمر في السفر واعتبروا أن أقصر مدة للحيض هي عشرة أيام؛ واشترطوا - بناء على ما سبق -

---

[١] وتجدر الإشارة إلى أن مقصود العلماء من "الأقيسة" هو ما ثبت من أدلة وأصول عامة ويدخل في معناها مقاصد الشريعة باعتبارها أصولا عامة.

في العمل بالضعيف ألا يكون شديد الضعف وأن يدخل تحت أصل عام مع عدم الاعتداد بسنيته بل يعتقد الاحتياط به في الدين، وهذا المنهج سار عليه العلماء من الحنابلة أيضا في تعاملهم مع الحديث الضعيف،[١] وتظهر أيضا أهمية مراعاة هذا البعد المقاصدي والذي يقوم على النظر الكلي للأدلة كلِّيِّها وجزئِيِّها - في فهم حقيقة ما يظهر أنه تضارب[٢] في موقف العلماء المجتهدين من الأحاديث؛ فمثلا كثيرا ما نسب إلى الإمامين أبي حنيفة ومالك رحمهما الله تعالى تقديم القياس أو الاجتهاد على ما ثبت من السنة سواء صحيحها أو ضعيفها أو الآحاد منها، وفي الوقت ذاته — بناء على ما سبق - يثبت تقديمها الحديث الضعيف على القياس إذا تقوى بغيره من الأصول الكلية المختلفة.[٣]

وفي تطبيقات هذا المنهج ما أدّى إلى قيام بعض قواعد الاستنباط كالتخصيص والتقييد والنسخ بين الأحاديث من جهة، وبين الأحاديث والآيات من جهة أخرى؛ وإن اختلفت الأحكام بين المذاهب نظرا لاختلاف اعتباراتهم العلمية التطبيقية والظرفية في النظر في المسائل، ومثالها اختلافهم في بعض محالّ القطع والظن في اجتهاداتهم ونموذج ذلك اختلاف الحنفية مع الجمهور في عدم تخصيص حديث الآحاد "ذبيحة المسلم حلال ذكر اسم الله عليها أم لم يذكر" لما ثبت في عموم آية تحريم أكل الذبيحة التي يترك ذابحها التسمية عليها عمدا ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾ الأنعام: ١٢١. لكن الجمهور خصصوا

---

[١] انظر في بيان أمثلة هذا المبحث من الأحاديث من حيث التوسع في دراستها وبيان مواقف العلماء منها: الخن، مصطفى، **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء**، (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط٢، ٢٠٠٣م)، ص٤٢-٢١٠.

[٢] انظر في بيان هذا التضارب: القرافي، أحمد بن إدريس، **تنقيح الفصول**، (مصر: دار الفكر، ط١، د.ت)، ص٣٨٧. وأبو زهرة، **مالك: حياته وعصره – آراؤه وفقهه**، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، د.ت)، ص٣٠٦ .

[٣] انظر في هذا المعنى: ابن بيه، عبد الله،**علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه**، (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامين، ط١، ٢٠٠٦م)، ص١٤٥،حيث قال: "ترجيح قول ضعيف على قول قوي بسبب ظهور دليله أو كثرة القائلين به، فإن هذا الترجيح يعتمد على قوة المقصد...ومكانة القول الراجح محفوظة وحقوقه مصونة لكن المقاصد تحكم عليه بالذهاب في إجازة ولا تحيله إلى التقاعد، حيثما تختفي المصلحة التي من أجلها تبوأ القول الضعيف مكانه"، ص١٤٥.

عموم الآية بالحديث لأن دلالة الخاص قطعية في حين دلالة العام ظنية فيرجح القطعي على ما هو ظني؛ وقس على هذا غير ذلك من أوجه الاجتهاد في التعامل مع الأدلة عموما.[١] وإن كان المعرض هنا يتجاوز بيان الظاهر من اختلافهم إلى تفسير ذلك الاختلاف في ضوء هذا البعد المنهجي المقاصدي الذي اتبعه جميع أئمة الاجتهاد فكانوا كلهم بذلك في اجتهادهم صائبين، فمع اختلافهم كانوا أيضا محققين للمقاصد باعتبارات مختلفة.

وهذا المنهج المقاصدي نظّر له الإمام الشاطبي أحسن تنظير وسبقت الإشارة إلى أقواله في ذلك، ولعل أظهرها من حيث ضبطه: "الدليل الظني إذا لم يكن راجعا إلى دليل قطعي وجب التثبت فيه ولم يصح إطلاق القول بقبوله"،[٢] إذ يفيد إخضاع الأدلة الجزئية والتي أكثرها ظنية لمراقبة الأدلة الكلية وهي في الغالب قطعية وفي مقدمتها المقاصد الكلية. وهو معنى منهجي استخرجه العلماء المتأخرون من مناهج علماء السلف، فالحافظ بن عبد البر يقول في نسبة المنهج لأبي حنيفة: "كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لرده كثيرا من أخبار الآحاد العدول؛ لأنه كان يذهب إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن فما شذّ عن ذلك ردّه وسماه شاذا".[٣]

## ب- الأبعاد المنهجية المقاصدية الخاصة (الفرعية):

---

[١] الإمام مالك في اجتهاده على هذا المنهج ثبت أنه قدم القياس أو الأصل أو القاعدة العامة وهي كلها من الكليات على الخبر الواحد وعلل هذا الإمام الشاطبي بتقديم القطعي على الظني وهو الهدف من الاجتهاد المقاصدي الذي يقتضي الاحتكام لما هو قطعي وغير موهن النسبة إلى الشارع. وبناء على هذا رد إلى جانب الأحاديث المذكوره سابقا، حديث: غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعا أحداهن بالتراب لمخالفته أصلين وهما:الآية٤ من سورة المائدة ﴿فكلوا مما امسكن عليكم﴾ وأن علة الطهارة هي الحياة وهي قائمة في الكلب، وهذا ماجعل الإمام مالك يستدل من المعقول بقوله: "يؤكل صيده فكيف يكره لعابه". انظر: **الموافقات**، مصدر سابق، ج٣،ص٢٣.

[٢] الشاطبي، **الموافقات**، مصدر سابق، ج٣، ص١٥-٢٦.

[٣] ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله،**الانتقاء في تاريخ الثلاثة الأئمة الفقهاء**، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ص ١٤٩.

واعتبار هذه الأبعاد خاصة (فرعية) أمر منهجي اعتباري فقط مرده إلى سياق مقابلته للبعد المقاصدي العام الذي سبق التعرض له. ولا يعني إفراد كل منها بالبحث أنها مستقلة عن بعضها البعض في العملية الاجتهادية؛ فهي متداخلة من حيث قيام بعضها على بعض؛ ولعل أظهرها ما يلي:

**ب. ١- البعد المنهجي المقاصدي الأول: اعتبار النصوص من السنة بمقاصدها فهما وتنزيلا**

الاتجاه العام عند المجتهدين[١] هو اعتبار ما نص من الأحكام بعللها وحِكمها أي مقاصدها ما عدا التعبدية منها، فينبغي فهمها في ضوء ما قصده الشارع من تشريعها وهذا حتى تُنزل على مناطاتها إذا تحققت مقاصدها تلك، وانبنى على ذلك عدم الاقتصار على ظواهر النصوص وألفاظها في تبين المقصد الشرعي منها؛ ووجوب اعتبار عللها وأسباب ورودها وغير ذلك مما سبق بيانه، واعتبار هذا المسلك في التعامل مع السنة كان موجودا في أدبيات العلماء، فمنهم ابن العربي الذي قال في ذلك: "... فكل ما فعله النبي - ص- لحكمة وحاجة وسبب فوجب أن السبب والحاجة إذا ارتفعت أن يرتفع الحكم وإذا عادت أن يعود ذلك".[٢] وعلى هذا المنهج تعامل مع الكثير من الأحاديث في إعمالها ومنها الحديث الناهي عن سفر المرأة دون محرم لها، فبعد أن بين أن المقصد من هذا النص هو حفظ المرأة من حيث صيانتها من أن تنتهك كرامتها بأن يتعدى على عرضها وقال: "... لما ثبت هذا الأصل، وفهم العلماء العلة، قالوا: أنها يجوز لها السفر في الرفقة المأمونة الكثيرة الخلق الفضلاء الرجال...".[٣] والبعد المقاصدي في هذا الرأي يظهر في وجهين؛ الأول الاهتمام بتحقيق المقاصد من الأحكام أولى من تحقيقها بوسائلها المنصوصة إذا تعذّرت وفي هذا اعتبر

---

[١] المعروف أن الإمام ابن حزم الظاهري لا يعتبر من العلل إلا ما نص عليه في القرآن والسنة وينفي الاجتهادية منها.

[٢] انظر: ابن العربي، محمد بن عبد الله،**عارضة الأحوذي في شرح صحيح الترمذي**، (بيروت: دار الفكر : د.ت)، ج٣، ص١٧٢.

[٣] نفس المصدر، ج٣، ص١١٨.

الإمام العز بن عبد السلام أن تقديم المقاصد أولى من تقديم الوسائل عند عدم إمكان الجمع أو التحقُّق.[١] والبعد المقاصدي في وجهه الثاني هو رفع الحرج والمشقة من توافر المحارم لأجل تحقق أسفار المرأة والتي يكون في بعضها وسائل لقضاء واجبات ومنافع قد تكون ضرورية أو حاجية.

ومن الأمثلة الأخرى والتي لها تطبيقاتها المعاصرة اجتهاد بعض العلماء في ضوء اعتبار مقاصد الصدقات والزكاة في إخراجها بدلا أو قيمة لأن المعتبر المقاصدي منها هو سد خلة المساكين ودفع حاجاتهم، فنجد ابن القيم مثلا قد قال في علة صدقة الفطر التي فرضها النبي صلى الله عليه وسلم صاعا من تمر أو صاعا من زبيب أو صاعا من أقط: "... وهذه كانت غالب أقواتهم بالمدينة، فأما أهل بلد أو محلة قوتهم غير ذلك، فإنما عليهم صاع من قوتهم... إذ المقصود سدّ خلة المساكين..."،[٢] ويظهر فيه بعد مقاصدي حاجي وهو رفع الحرج والمشقة في اعتبار العرف في تحديد الأقوات أي ما جرت عليه أحوال الناس؛ إذ عدم اعتباره يدفع بهم إلى الحرج والمشقة. فبعض البلدان لا أرز فيها وفي بعضها القمح نادر وفي غيرها لا زبيب، وقس على ذلك مما يقتات به الناس من أقوات مختلفة لاختلاف البيئات، وبناء على هذا البعد المنهجي أيضا رأوا بإمكان إخراج القيمة أو ما أجزأ في الصدقات عموما، وتعليل هذا نجده مثلا عند الإمام الدبوسي من الحنفية حيث قال: "الأصل عند علمائنا أن من وجبت عليه الصدقة إذا تصدق على وجه يستوفي به مراد النص منه أجزأه فأوجب عليه... إذا وجبت الزكاة في الدراهم فأدى بدلها حنطة أو غيرها جاز عندنا لأن مراد النص سدّ خلة الفقير ودفع حاجته وقد حصل به".[٣] وهذا لا يعني أن الذين لم يقولوا بجواز إخراج البدل أو ما أجزأه لم يكونوا مقاصديين وإنما كانوا مضيقيين في تحقق مقاصد الزكاة لأنهم راعوا أصل مقصد الدين في نظرهم بمطلق التعبد للزكاة ولا يقبل التعليل بذلك

---

[١] انظر: ابن عبد السلام، العز، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ج١، ص١٠٤.

[٢] ابن القيم، محمد بن أبي بكر، **إعلام الموقعين**، (بيروت: دار الجيل، د.ط، د.ت)، ج٣، ص١٢.

[٣] الدبوسي، عبد الله بن عمر، **تأسيس النظر**، (القاهرة: المطبعة الأدبية ط١، د.ت)، ص٥٤.

ولا يجوز الاجتهاد فيه إلا للضرورة كالمالكية الذين ترددوا في حكم دفع القيمة بين الحرمة والتضييق فقالوا بالكراهة للضرورة".[١] فمقصدهم في التضييق وأخذهم بالأصل أو الظاهر يحقق في نظرهم مقاصده بمجرد الامتثال وإن كان التوسع في الاجتهاد يحقق مقاصد أكثر من حيث دفع الحرج عن المزكي وسد حاجة المزكى إليه بأوسع الخيارات وبأكثرها تحقيقا لمصالحه فدفع الزكاة إذا كان عوضا نقديا فالنقد فيه مجال توسعة له من حيث كيفية سد حاجته بحسب تحديده لأنه أدرى من غيره بها كالإنفاق على التداوي أو التعليم أو المسكن وغيرها من أوجه الإنفاق. وذهب الإمام مالك إلى كراهة صيام ست من شوال مع ثبوت الحديث فيها: "من صام رمضان ثم أتبعه ستا من شوال كان كصيام الدهر"،[٢] وذلك اعتبارا لمآل الفعل من المفاسد وسدا لذريعة البدعة في الدين؛ حيث يلحق العوام من الناس وأهل الجهالة منهم برمضان ما ليس منه، وهو بهذا البعد المقاصدي يرجح الأصل القطعي – اعتبار المآل وسد الذريعة إليه إذا ترتبت عليه المفاسد– معرضا عما ثبت من حديث الآحاد؛ ويقول الإمام الشاطبي في هذا بإجمال: "ونهى عن صيام ست من شوال مع ثبوت الحديث فيه تعويلا على أصل سد الذرائع".[٣]

ومن التطبيقات الإضافية الأخرى[٤] المختارة والتي كثيرا ما تبين سوء فهم مقاصد الحديث إلى درجة تنزيل حكمه كواجب من طرف بعض الشباب من المتحمسين الذين يعتبرون من خالفه خالف السنة ومرق عن الدين، ففيما أورده النسائي في باب الزينة من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: "ما تحت الكعبين من الإزار ففي النار"، والذي عرضه على جملة من الأحاديث الأخرى في هذا الباب يبين أن إطلاقه محمول على ما ورد من قيد "الخيلاء" فمن لبس ثوبا إلى أسفل الكعبين غير قاصد الخيلاء والمفاخرة لا وعيد فيه، وهذا

---

[١] الدردير، أحمد،**الشرح الكبير** مع حاشية الدسوقي، (القاهرة: المطبعة الأزهرية، د.ط، د.ت)، ج٤، ص٥٠٢.

[٢] أخرجه مسلم في **صحيحه**،مصدر سابق، حديث رقم ٢٠٤ ، ج٢ ، ص٨٢٢.

[٣] الشاطبي، **الموافقات**، مصدر سابق، ج٣، ص٢٣.

[٤] انظر في هذه الأمثلة: القرضاوي، **كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط**، مرجع سابق، ص١٠.

ما ذهب إليه النووي وابن حجر وغيرهما،[١] كما أن الحديث في ظاهره تعارضه الأصول العامة من حيث مخالفته للعادة، لأن الخروج على العادة يجعل صاحبه مظنة الشهرة، وثياب الشهرة مذمومة في الشرع والخير هو الوسط والمسلم مطالب بدفع الشبهات وتجنبها والابتعاد عنها لأن في ذلك دفعاً لمفاسدها الاجتماعية وهو مقصد معتبر شرعا.

وفي حكم تولي المرأة منصب الولاية؛ قال صلى الله عليه وسلم: ((خاب قوم ولوا أمرهم امرأة))، فهو صحيح سندا ومتنا، ولا يزال يستشهد بظاهره في عدم جواز تولي المرأة المناصب العامة والولايات العامة على الخصوص، لكن التعامل مع الحديث في فهمه تعاملا مقاصديا من حيث معرفة سبب وروده ومن حيث عرضه على نصوص أخرى جزئية وعلى كليات الشريعة يجعل الحكم يختلف، فمعروف أن سبب وروده أن الرسول صلى الله عليه وسلم قاله في معرض التعليق والوصف للفرس وما ستؤول إليه أوضاعها من ضعف وخراب خاصة وأنها أصبحت على ضعفها وانهزامها ملكا لفتاة لا تدري شيئا وهذا فيه إيذان بسقوطها، ويقول الشيخ محمد الغزالي تعليقا على هذا: "ولو أن الأمر في فارس شورى وكانت المرأة الحاكمة تشبه جولدا مائير اليهودية التي حكمت إسرائيل واستبقت دفة الشؤون العسكرية في أيدي قادتها لكان هناك تعليق آخر من الرسول صلى الله عليه وسلم على الأوضاع القائمة".[٢]

كما أن عرض الحديث على ما ثبت في القرآن في سورة النمل التي قصّت في ملكة سبأ وبينت مآثرها حيث قادت قومها إلى الإيمان والفلاح بحكمتها وذكائها، وباعتبار أن الأصل في المناصب والوظائف في الإسلام أنها وسائل -لا مقاصد- لتحقيق الصلاح العام للشعوب، وذلك بتحقيق العدل والمساواة وضمان الحريات والأمن وتوفير أسباب العيش وغيرها من مقاصد الولاية العامة مما يحفظ الكليات المصلحية للناس، فلا يكون هناك مانع

---

[١] انظر: المرجع السابق، ص١٠.

[٢] انظر للتوسع: الغزالي، محمد،**السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، (القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٩٨٩م)، ص٥٦-٦٥.

من تولية النساء هذه المناصب إذا وجد فيهن من لها القدرة بما أوتيت من خبرة علمية حياتية في هذا المجال تحقق بها مقاصد الولاية إذ المعتبر هو المقاصد، وأفضل الوسائل ما أدى إلى أفضل المقاصد.

**ب. ٢- البعد المنهجي المقاصدي الثاني: السنة أصل في جلب المصالح ودرء المفاسد فيما لا نص فيه:**

اعتبار جلب المصالح ودرء المفاسد في الاجتهاد فيما لا نص فيه يمثل أصلا منهجيا يستند في تأصيل ثبوت معناه التشريعي إلى نصوص التشريع، ومنها السنة وهو بهذا يعتبر بعدا ينبني على البعد الفرعي السابق.

ولقد سبقت الإشارة إلى أهمية السنة التشريعية في ضوء مقاصد الشريعة من حيث إنها تمثل مصدرا أو مسلكا في إثبات المقاصد الكلية الخمسة الضرورية وهي: حفظ مقصد الدين والنفس والعقل والنسل والمال وما يلحقها من مكملات كالحاجيات وما يندرج تحتها من مقاصد خاصة والتي لا يزال الاجتهاد المقاصدي يعمل على استنباطها وتقريرها في كل أبواب الفقه.[1] وذلك للاجتهاد في أحكام المستجدات في ضوئها. فهي معان مصلحية أصولية انبنت عليها الأحكام الثابتة في السنة، وهي معان مصلحية حيثما أثبتها المجتهد في النوازل والمستجدات في كل المجالات الحياتية: الأسرية أو المالية أو السياسية. فله أن يلحق حكمها بها وهذا ما يعرف بالقياس المرسل أو الواسع أو الكلي لما يحمله من معنى إلحاق الجزئيات بكلياتها من المقاصد (التي تندرج تحتها في جنس المصلحة) في الحكم؛ ويمثل هذا البعد ما يعرف بأصل المصلحة المرسلة والعرف وغيرهما من الأصول التي ينبني عليها جلب المصالح؛ ومن حيث درء المفاسد المتوقعة ودفعها أو رفعها إذا وقعت فنجد السنة في مقاصد

---

[1] وفي ذلك ثبت اجتهاد الشيخ الطاهربن عاشور في بيان المقاصد الخاصة بحفظ المال وبحفظ النسل والقضاء والعقوبات. انظر: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٤٣-٢٠٥.

أحكامها مصدرا لأصل اعتبار المآل ومنه سد الذريعة والاستحسان.[١] ويقول الإمام الغزالي في هذا مؤصِّلا: "كل معنى مناسب للحكم مطرد في أحكام الشرع لا يرده أصل مقطوع به مقدم عليه من كتاب أو سنة أو إجماع فهو مقبول به وإن لم يشهد له أصل معين...".[٢] مر فيما سبق من هذه الدراسة أن (المعاني المناسبة) المصالح بصورتيها - جلبا وحفظا لعينها أو دفعا ورفعا للمفاسد - في مقاصدها الخمسة هي معان تشريعية استقرأت من نصوص السنة التشريعية إلى جانب نصوص القرآن، وتمثل بذلك أصولا للاجتهاد فيما لا نص فيه إذا أثبت المجتهد دخول المصلحة المجتَهَد فيها تحت أحد أجناس مصالح المقاصد الخمسة فتأخذ حكمها في المشروعية، والاجتهاد المعاصر في القضايا المستجدة[٣] ردّ كثيرا من أحكامها إلى هذه الأصول الخمسة سواء في مراتبها الضرورية أو في مكملاتها الحاجية، ومن ذلك -مثلا- بنى المجتهدون على أصل مقصد حفظ النفس حكم جواز زرع الأعضاء ونقلها، وعدم جواز قتل الرحمة، وفي حفظ النسل أجازوا التلقيح الاصطناعي وفي حفظ المال أجازوا الكثير من المعاملات المالية المصرفية مثل بطاقة الائتمان والتأمين التعاوني والزيادة في البيع تقسيطا، وزكاة المصانع والرواتب،[٤] وغيرها من الأمثلة لكن مع شروط ضابطة لمشروعيتها في ضوء مقاصد الشريعة أصولا وقواعد.

## خاتمة البحث:

---

[١] انظر أمثلة هذا فيما سبق من هذا البحث؛ تحريم شرب قليل الخمر، تحريم الخلوة..، ومن أمثلة الاستحسان الذي يقوم على أصل التيسير (وهو مقصد حاجي) يدرأ كلا من الحرج والمشقة: جواز بيع السلم والمزارعة والمساقاة والإجارة والمضاربة مع ما فيها من معان تخالف الأصول والقواعد العامة.

[٢] الغزالي، أبو حامد،**المنخول من تعلقيات الأصول**، (دمشق: دار الفكر، ط١، ١٩٨٠م). وانظر هذا المعنى أيضا: الشاطبي، **الموافقات**، مصدر سابق، ج١، ص٣٩.

[٣] انظر في هذا: الخادمي، نور الدين،**الاجتهاد المقاصدي: حجيته وضوابطه ومجالاته**، مرجع سابق، ج٢، كل الكتاب.

[٤] انظر في هذه الأمثلة وغيرها: المرجع السابق، ج٢ ،ص١١٣-١٤٠. وابن بيه، عبد الله،**علاقة المقاصد بأصول الفقه**، مرجع سابق، ص١٤٥-١٥٩.

يمكن عرض ما انتهى إليه هذا البحث من نتائج وإيثارات علمية فيما يلي:

- أثبتت الدراسة من خلال مباحثها أن السنة النبوية كانت ولا تزال وسوف تبقى المصدر التشريعي الثاني للأحكام، فالله تعالى تكفل بحفظ القرآن بأن هيّأ له وسائل ذلك الحفظ والتي أخذت وما تزال تأخذ أشكالا متعددة وصورا مختلفة في تطورها وذلك تماشيا مع تطور الأزمان في آلياتها المعرفية.

- تعرضت الدراسة لبيان مكانة السنة التشريعة عموما وأهميتها في الاجتهاد في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية في مراتبها وأقسامها على وجه الخصوص.

- بينت المسوغات العلمية والاجتماعية لإظهار الأبعاد المقاصدية في مناهج الاجتهاد في السنة.

- أبرزت الأبعاد المقاصدية عند العلماء المجتهدين في تعاملهم مع السنة في التنظير لثبوتها حجة لديهم في ضوء النظر الكلي القائم على مفاهيم ومعايير تشريعية مقاصدية منها ما يتعلق بأصول الشريعة في كلياتها وأصولها المختلفة ومنها ما يتعلق بأدلة الشريعة (الأحاديث) في جزئياتها.

- أسهمت هذه الدراسة إسهاما في إثراء بعض مباحث الموضوعات التي يقوم عليها علم مقاصد الشريعة الإسلامية؛ ولعل أظهرها مبحث مسالك الكشف عن المقاصد باعتبار أن السنة في نصوصها تمثل مسلكا أساسيا في ذلك والذي تضيفه هذه الدراسة هو بيان المقومات النظرية والتطبيقية لهذا المسلك من خلال ما ثبت في مناهج تعامل أئمة الاجتهاد مع السنة في ثبوتها وفهمها وتنزيلها.

- هذه الدراسة تعزز الارتباط بين مقاصد الشريعة وأصول الفقه وغيره من العلوم نظريا وعمليا (وذلك باعتبار السنة الشريفة من أصول الفقه) ولا تخدم دعوة الاستقلالية إذا أريد بها أن تكون مطلقة.

- إن اعتبار الأبعاد المقاصدية في مناهج تعامل المجتهدين مع السنة يعين على التفسير العلمي الدقيق لما ثبت - عند المحققين من المجتهدين — من تضارب في آراء أئمة المذاهب من بعض أنواع السنة والتي كثيرا ما أدت إلى إطلاق أحكام تعسفية على مواقفهم منها.

– تناولت هذه الدراسة من خلال مباحثها أمثلة تطبيقية في مراعاة مقاصد الشريعة في كل أبعادها من خلال الاجتهاد في السنة؛ فأوردت منها القديم لمعرفة تلك الأبعاد والمعاصر لبيان كيفية استثمارها في حل قضايا العصر ومستجداته بمنهج سليم.

– بينت أن اعتبار النص من السنة كمسلك للكشف عن المقاصد أمر يقتضي تكامل جهود العلماء المحدثين والمجتهدين والفقهاء، وأيضا علماء التفسير وعلماء اللغة، وغيرهم من علماء الواقع باختلاف مجالاتهم؛ والتواصل والجمع بين جهود المتخصصين من حاملي تلك العلوم ضرورية لخدمة التشريع بنظر كلي وبمنهج تكاملي عمل به العلماء المجتهدون القدامى من أئمة المذاهب، فيجب أن نحيي ذلك المنهج المقاصدي في نظرته التكاملية في التعامل العلمي والموضوعي مع السنة ولا نرضى بما قد يفرزه نظام التخصصات في العلوم الشرعية فهذا متخصص في علوم الحديث يتقن أصوله النظرية وقواعده ولا يتقن في الغالب ما عدده من علوم تزيله، وأعني بذلك أصول الاجتهاد من علم أصول الفقه وغيره من العلوم المساعدة، أو متخصص في الفقه ولا يتقن ما يرتبط به من علوم أخرى شرعية أو من علوم الواقع.

– فالاجتهاد الصحيح مسؤولية جسيمة وخطيرة يجب أن تعمل النظم التعليمية على توجيهها ببرامج تحقق الإلمام والتوازن والتكامل بين معارف الشريعة ذات العلاقة بالاجتهاد لتحقق مقاصد الشارع في تنزيل الأحكام والاجتهاد في مستجدات العصر؛ وما التعرض بالبيان لمناهج القدامى من حيث استجماعها لآليات النظر والاجتهاد من كل فنون العلوم الإسلامية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية إلا لهدف إظهار مواطن القوة والسداد في مناهجهم الاستدلالية؛ هذا من جهة، ولبيان أهمية مقاصد الشريعة الإسلامية في التأصيل للتكامل بين المعارف والعلوم وتوجيهها من جهة أخرى.

## البحث الثاني

# الفكر الحداثيّ ومحاولات تفكيك النّص الشرعي: النّصُّ النبويّ نموذجاً

الدكتور يونس صوالحي

# الفكر الحداثيّ ومحاولات تفكيك النّص الشرعي: النّصُّ النبويّ نموذجاً

د.يونس صوالحي[١]

الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

## المقدِّمة

ما من شك في أنَّ محاولات النيل من السُّـــنَّة والتشكيك في حجيتها أصبح ديدن أقطاب الصراع الفكري الذين يتحركون وراء الستار، ويتسترون بسلطة العلم والعقلانية والموضوعية. ومع بروز الفكر الحداثي في الغرب وانتقاله للشرق برزت مجموعة من المفكرين المسلمين رأوا في الحداثة الغربية سفينة النجاة التي تحمل معها بشائر الحضارة والتطور. وقد ألقي الفكر الحداثي بظلاله على المقومات الفكرية والحضارية للأمة العربية والإسلامية، حتى بدت ملامح تأثيره واضحة على شريحة لا يستهان بها من المثقفين المسلمين الذين سايروا الفكر الحداثي إما دارسين، أو ناقدين، أو مصلحين. وكانت السُّـــنَّة النَّبويَّة من ضمن هذا النقل الذي طالته يد التشكيك، بدأه مستشرقون كأمثال جولد زيهر وتلقفها "مفكرون مسلمون تقدميون" من أمثال محمَّد أبي رية، وطه حسين، وعلي عبد الرازق.

ليس من هدف هذا البحث إعادة اجترار الردود التي صدرت ممن دافعوا عن السُّـــنَّة، ونافحوا عنها كأمثال الشيخ مصطفى السباعي، والشيخ عبد الغني عبد الخالق وغيرهما، إنما الهدف هو تقويم أطروحة الحداثيين في تعاملهم مع النّص النبوي عندما حاولوا إخضاعه للتفكيك والتركيب على ضوء مبادئ الحداثة وما بعد الحداثة. وقد اخترت منهم مجموعة ذات موقع استراتيجي في مشروع نقد النَّصّ والعقل الإسلامي، وأيضاً لما تحتله من مكانة في صناعة "البديل"، وتحريك آليات الحداثة التي ظلت تنقص المجتمع الإسلامي منذ

---

[١] أستاذ مشارك بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

عصر النهضة الأوروبية، في نظرهم. وسندخل مع هؤلاء المفكرين في حوار هادئ لنرى مدى علمية وعقلانية الطروحات وإلى أي مدى يمكن اعتبارها كفيلة بإحداث تغيير على مستوى الأنماط التفكيرية الإيجابية، وتحقيق النهضة المنشودة. كما أنه ليس من اهتمام هذا البحث الغوص في التعريفات اللغوية والاصطلاحية للمفاهيم المرتبطة بمفهوم الحداثة. وقد اتبعت المنهج التحليلي النقدي لعرض أطروحة هذا البحث.

## في مفهوم الحداثة[١]

عادة ما يطلق مصطلح الحداثة في إطار تقابلي يجعل من التقدم والحضارة معان مرادفة، كما أنه يجعل مقابل الحداثة معانٍ مثل الرجعية، والتخلف، والتقليد، والأصولية. وقد تأصلت هذه المعاني في عصر النهضة لما احتفل الغرب بانتصار العقل على اللاهوت، أو "الدوغمائية" على حدّ تعبير محمَّد أركون، وأصبحت الحداثة تعرّف بمعاييرها التي صاغها أقطاب العقل الفلسفي أمثال ديكارت ومنهجه التشكيكي، وهيوم وبيكون، ومل ومنهجهم الاستقرائي الإمبريقي، ونيتشه وفوكو والنسبية التَّاريخيَّة الأخلاقية. وأصبحت الحداثة تعني التصنيع، والتحديث، والتطور السياسي، والتقدم، والتنمية والعقلانية.[٢]

وفي خضم تفاعل آليات هذا المشروع الحضاري الضخم نشأت آليات التعامل مع التُّراث بوصفه الفكر "القديم". وهنا لا بُدَّ أن أسجل أنَّ أوروبا لم تكن بصدد إحداث قطيعة مع تراثها بقدر ما كانت تسعى جاهدة إلى استحداث آليات تمكنها من قراءة التُّراث قراءة إيجابية. لم تكن أوروبا قادرة على التخلص من "الدوغمائي"؛ لأنه كان وما يزال يشكل العقل الروحي الذي بعث أوربا إلى الوجود الحضاريّ مع تحول الخلق البروتستانتي إلى المشروع الرأسمالي[٣] والذي مكّن أوروبا من إتقان فنّ التعامل مع المادة. وكانت الدِّراسات

---

[١]وجد كثير من الفلاسفة والمؤرخين الأروبيين صعوبة في تعريف الحداثة فضلاً عن تعريف ما بعد الحداثة، فمصطلح الحداثة يجمع الأبعاد الزمنية والأنطلوجية، والتاريخية، والفلسفية، والمادية. انظر:

Mark Elvin (1986), "A Working Definition of Modernity" in Past and Present, 113 (1): 209-213

[٢]Safi, M. Louay: The Challenge of Modernity (Lanham: Press of America, 1994) p. 10.

[٣]انظر: مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩م)، ص٣٣.

المهتمة بالتعامل مع النَّصّ في طور إنشاء علم الألسنيات، وطرق تأويل الخطاب، ومناهج النقد التاريخي التي وظفت كلها للتعامل مع النَّصّ "المُقدَّس" والبشري. وانتهى المطاف بهذه الدِّراسات إلى إلغاء "المُقدَّس" وتمجيد العقل والواقع وجعلهما حاكمين لا محكومَين ذوي سلطة ترجَّح على سلطة النَّصّ.

لم يكن العالم الإسلامي بعيداً عن التطور الحضاري الهائل الذي حدث في الغرب، وكان من شبه الطبيعي أن يتوق أصحاب القرار إلى اللحاق بركب الغرب ومواكبة منجزاته، إلاَّ أن ما لم يكن طبيعياً أن يحصل هذا التحديث على حساب المقومات الأساسية والعقائدية للأمة الإسلامية، فبدأت مشاريع التحديث على مستوى جميع الصُّعُد، وبات راسخاً في أذهن بعض المفكرين والقانونيين أنَّ نقطة البداية في مشروع الحداثة المنشود هي النظر من جديد في النُّصّوص الإسلامية المُقدَّسة التي تمارس سلطتها منذ العصر النبوي إلى الآن.

فقد وُضع النَّصّ القرآني، والنَّصّ النبوي في محك النظر والنقد، والتفكيك (دون التركيب)؛ ليؤول هذا النَّصّ في النهاية -في نظر الحداثيين- إلى مجرد خطاب يمكن نقده ونقضه، "ففي نقد النَّصّ تستوي النُّصّوص على اختلافها ...(و) هنا يمكن الجمع بين النَصّ الفلسفي والنَّصّ النبوي".[1] ولقد استهدفت السُّـنَّة النَّبويَّة المطهرة من قبل الحداثيين المسلمين فأخضعوها لمناهج تأويل النَّصّ الإنجيلي، وحكّموا فيها العقل ووضعوها موضع النقد، وجرّحوا رواد علم الحديث، ونسفوا أعمالهم واتهموهم باتهامات سنوضحها في موضعها.

وقد خاض هؤلاء في طبيعة النَّصّ النبوي بوصفه نصاً يفهمه عامَّة المسلمين، لأنه يستلهم الوحي ويستمد منه حجيته وصيرورته. فراح هؤلاء يضربون في هذه المسلَّمة العقدية والتشريعية بوصف السُّـنَّة مرة بالتُّراث،[2] وأنها لا تجانب الحقيقة،[1] وأنها ليست وحياً،[2]

---

[1] علي حرب، **نقد النَّصّ**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٣م)، ص١١.

[2] انظر: محمَّد أركون، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، ترجمة هاشم صالح، (بيروت: دار الساقي، ط٣، ١٩٩٨م)، ص١٠٢.

وبالتالي فهي تاريخية غير أبدية،[٣] وغيرها من الأطروحات التي سنناقشهم فيها بطريقة هادئة غير عنيفة، ولا عاطفية.

وحري بالقول، ونحن نخوض هذا الحوار الهادئ مع التيار الحداثي أن ننبه إلى أننا لا ننكر تلك الحركة الإصلاحية التي شقّ عبابها في بحر الحديث علماء أمثال الذهبي، وابن حجر العسقلاني، وابن القيم، والسيوطي الذين أسسوا علم مختلف الحديث وعلم ميزان الرجال، والجرح والتعديل، وتاريخ الرواة وعلم تأويل مشكل الحديث، والناسخ والمنسوخ ومعرفة غريب الحديث وعلله، ومعرفة الموضوعات وكشف حال الوضاعين، وعلم أصول الرواية، وغيرها من الفنون التي إن دلت على شيء فإنما تدل على أنه لم يلق خطاب أو نصّ من الرعاية والتثبت مثل ما لقي النَّصّ القرآني والنبويّ. ويدل هذا أيضاً على أنّ الإشكالات التي يثيرها الحداثيُّون جاءت متأخرة جداً لوجود نظيراتها في التَّاريخ الإسلامي، والتي استدعت تأسيس هذه الفنون دفاعاً عن حياض السُّـــنَّة.

إن التيار الحداثي الذي سنحاوره هو ذلك التيار الذي ينطلق من منطلقات قومية واستغرابية في نقدهم للتراث الإسلامي والتعامل مع نصوصه المقدسة، ولا نقصد التيار التجديدي الإصلاحي الذي ينظر في التراث الإسلامي من منطلقات إسلامية، وبدوافع تجديدية تهدف إلى تصفية التراث الإسلامي مما علق به من أفكار دخيلة وتأويلات فاسدة لنصوصه الشرعية، ومحاولة قراءة النصوص الشرعية وفق قاعدة الثابت والمتغير الشرعية من أجل صياغة المشاريع الإصلاحية، وتحقيق الشهود الحضاري المنشود.

## مفهوم السُّـــنَّة عند الحداثيين

يتعلق مفهوم السُّـــنَّة عند الحداثيين بالأسس الفكرية والخلفيات الوضعية التي ينطلقون منها، فتغلغل المنطق الوضعي في الفكر الحداثي وممارسته لسلطته المطلقة على

---

[١] انظر: المرجع السابق، ص١٤.

[٢] محمَّد شحرور، **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي**، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٠م) ص٦٢.

[٣] المرجع السابق، ص١٥٥.

الساحة الفكرية جعل الحديث عن المسلّمات رهن الجدال، وحوّل المُقدَّس إلى بضاعة مزجاة يتاجر فيها كُلّ من رفض سلطة المُقدَّس.

وسوف نعرض لأهم طروحات الحداثيين حول السُّـــنَّة والرد عليها في النقاط الآتية:

## أ. السُّـــنَّة بين الوحي والتُّراث

يرى الحداثيُّون بدرجات مختلفة أنَّ السُّـــنَّة تراث أكثر من أن تكون وحياً. وقد ذكر الفيلسوف الجزائري الأصل محمد أركون، والذي تربع على كرسي الدِّراسات الإسلامية في جامعة السوربون بفرنسا لفترة طويلة في معرض ردّه على من يصفهم بالمتشددين أنهم "يعتقدون أنَّ التُّراث (السُّـــنَّة)[1] ينبغي أن تتغلب على كُلّ بدعة".[2] واعتبار السُّـــنَّة تراثاً يتطلب تجريدها من سيماها الخاصة التي جعلت منها مصدراً ثانياً للشريعة الإسلامية. ويستلزم من ذلك اعتبار السُّـــنَّة مجرد خطاب أو نص ظهر في التَّاريخ لمهمّة خاصّة ليس لها طابع الصيرورة والديمومة.

ويضعنا مصطلح "التُّراث" في مغالطة وجودية وفكرية حينما يفترض أنَّ السُّـــنَّة مجرد نص يمكن إخضاعه للنقد، وبالتالي يمكن قبوله أو رفضه، وهذا ما جعل محمَّد شحرور يؤكد بكل جرأة أنَّ "السُّـــنَّة النَّبويَّة، أي ما فعله، وقاله، وأقرّه النَّبيّ الكريم (ص) ليست وحيا"ً،[3] وراح يستدلّ على ذلك بقضايا لغويّة وعقليّة أبعدته عن جادة الصواب. وإنَّ أخطر ما توصلت إليه دراسة شحرور حول السُّـــنَّة هي وصفها بالتاريخية، وأنها كلّها اجتهاد من طرف النَّبيّ صلى الله عايه وسلم. وأنَّ عدالة الصحابة وإجماعهم أمر يخصُّ الصحابة وحدهم،[4] وأنَّ ما قيدته السُّـــنَّة يمكن إطلاقه مرَّة أخرى مع تغير الظروف الموضوعية، وأنها

---

[1] الكلمة بين قوسين لمحمد أركون.

[2] محمَّد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص١٠٢.

[3] محمَّد شحرور، **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي**، ص٦٢.

[4] انظر: المرجع السابق، ص١٣-١٤.

، أي السنة، اجتهاد في حقل الحلال يخضع للخطأ والصواب، وبالتالي فإنَّ ما تأتي به السُّـــنَّة -في نظر شحرور- ليس شرعاً وإنما هي قانون مدني يخضع للظروف الاجتماعية.[١]

يستغل شحرور المواضيع المثارة في الدِّراسات الإسلامية حول السُّـــنَّة والمتعلقة بقضايا شبيهة بما ذكره، ولكنها ليست ضمن الإطار الذي يريد هذا الكاتب وضع السُّـــنَّة فيه. فقد فرقت الدِّراسات الإسلامية العلمية حول السُّـــنَّة بين السُّـــنَّة التشريعية وغير التشريعية، وبين تصرف النَّبيّ -صلى الله عليه وسلم- بوصفه رسولاً وقاضياً وإماماً، ونبهت إلى بشريته التي لا يوافقها الوحي أحياناً حينما تجتهد تحت شعار "أنتم أعلم بأمور دنياكم"، وأكدت أنَّ النسخ في السُّـــنَّة حاصل للتدرج في التشريع، والتيسير على المكلفين.

إن خطأ شحرور يكمن في منهجه التعميمي الذي جعل من القضايا السالفة الذكر السمة الغالبة للسُّـــنَّة النَّبويَّة، وهو بالتالي يستدلّ بالجزء على الكل، ويستنبط دون وجود أدلّة كافية تشكيل قاعدة للاستنباط. وخطأ شحرور -أيضاً- أنه يفرق بين محمَّد صلى الله عليه وسلم ومحمَّد بوصفه رسولاً، إذ نقرأ هذا في نص جريئ: "ومن هنا فنحن لا نجد في التنزيل الحكيم أمراً بطاعة محمَّد البشر الإنسان، ولا أمراً بطاعة محمَّد النَّبيّ، بل نجد أكثر من أمر بطاعة محمَّد الرَّسُول، لماذا؟ لأن الطاعة لا تجب إلاَّ لمعصوم، ومحمَّد الإنسان ليس معصوماً، ومحمَّد النَّبيّ ليس معصوماً، ومحمَّد الرَّسُول هو المعصوم في حدود رسالته حصراً الموجودة في التنزيل".[٢] ويخلص إلى أنَّ "النبوة تحتمل التَّصديق والتكذيب"،[٣] ويحصر شحرور عصمة الرَّسُول في تبليغ الذكر الحكيم، وعدم الوقوع في الحرام وتجاوز حدود الله.[٤]

يقتضي طرح شحرور هذا أمرين أساسيين: **أولاً**: قصر السُّـــنَّة على مجرد نقل الوحي إلى البشر دون تمتعها بصلاحية تبيينه وتفسيره. **وثانياً**: مساواة النبي محمَّد -صلى الله عليه وسلم- في اجتهاده بباقي البشر. أمَّا الأمر الأوَّل فهو انتقاص لدور الرَّسُول الذي يرى

---

[١] انظر: المرجع السابق، ص١٥١.

[٢] محمَّد شحرور، **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي**، ص٥٩.

[٣] المرجع السابق، نفسه.

[٤] انظر: المرجع السابق، ص١٥٤.

شحرور أنه يتمتع بالعصمة بوصفه رسولاً لا نبياً، فما قيمة رسول معصوم إذا كان يؤدي دور آلة اتصالية مبرمجة سلفاً لنقل خطاب من المخاطِب إلى المخاطَب دون أن تُعطى لها صلاحية البيان؟

إنَّ نظرية الاتصال المعاصرة تؤكّد أنه إذا كانت وسيلة الاتصال شخصاً فلا بُدَّ أنَّ يتمتع هذا الشخص بقدر من الحرية الفكرية، والاستقلالية الذاتية، والمرونة الخطابية التي تقتضيها طبيعة صاحب الخطاب الأصلي والمخاطَب. ذلك لأنَّ الخطاب لفظ ومعنى، وتبليغه يقتضي أساليبه من تصريح وكناية، وحقيقة، ومجاز، وإشارة وإيماء وغيرها من الأساليب التي لم يلزم الوحي محمَّداً صلى الله عليه وسلم بأي واحدة منها لتبليغ الرسالة، بل أباح له استخدام جميعها . أمَّا الأمر الثَّاني، فإنَّ طرح شحرور يتجاهل جواز وقوع خطأ في اجتهاد النَّبيّ مع عدم إقرار الوحي له، فلقد ذكر الآمدي أنَّ القائلين بجواز الخطأ من الرَّسُول متفقون على أنه لا يقر على خطأ، بل لا بُدَّ من تنبيهه. وذكر ابن الحاجب أنَّ المختار أنه صلى الله عليه وسلم لا يقرُّ على خطأ في اجتهاده، وهو ما أكده أحد عمالقة المنافحين عن السُّـنَّة النَّبويَّة، العلامة الدكتور عبد الغني عبد الخالق بقوله: "إنه لا يُعقل أن يذهب ذاهب إلى جواز الخطأ مع التقرير عليه".[١]

وتتأكد مزاعم تراثية النَّصّ النبوي على لسان نصر حامد أبو زيد، الذي ربط بين دراسة النَّصّ القرآني وبين النَّصّ النبوي في بيان منزلة السُّـنَّة، حيث ذكر أنَّ "النَّصّ منذ لحظة نزوله الأولى مع قراءة النَّبيّ له لحظة الوحي تحول من كونه نصاً إلهياً، وصار فهماً إنسانياً؛ لأنه تحوّل من التنزيل إلى التأويل ... ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرَّسُول للدلالة الذاتية للنص".[٢] ولا يكترث نصر بالقول عندما يؤكد أنَّ مصطلح التأويل "بدأ يتراجع بالتدريج، ويفقد دلالته المحايدة، ويكتسب دلالة سلبية، وذلك في سياق عملية التطور والنمو الاجتماعيين ...".[٣]

---

[١] عبد الغني عبد الخالق، **حجية السُّـنَّة**، (بيروت: دار القرآن، ط١، ١٩٨١م) ص٢١٩.

[٢] انظر: جمال البنا، **نحو فقه جديد**، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، د.ت) ص١٥٤.

[٣] نصر حامد أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٠م) ص١٧٤.

يحتوي هذا النَّصّ على أغلوطة لم يكلف نصر نفسه عناء البرهنة عليها وهي أنَّ السُّـــنَّة تأويل للقرآن الكريم. ولا يخفى ما يحمله مصطلح التأويل من تحريف في بيان العلاقة بين القرآن والسُّـــنَّة. إذ إنَّ بيان الرَّسُول –صلى الله عليه وسلم– للقرآن الكريم من خلال تخصيص عامّه، وتقييد مطلقه، وتفصيل مجمله أصبح كله تأويلاً – في نظر نصر– لا يهم ما إذا طابق الدلالة الذاتية للنص القرآني أو خالفها. إنّ تحوّل البيان إلى تأويل يفترض استقلالية المؤوِّل للمؤوَّل، أي تمتع المؤوِّل بسلطة يمارسها على النَّصّ بدل أن تكون للنص سلطة مطلقة تمنح للمؤوِّل مجال البيان فقط. إنَّ الرَّسُول صلى الله عليه وسلم كما شهدت الآيات بذلك كان مبيِّناً للقرآن في حدود العموم والإجمال الذي اتسمت به بعض الآيات. وما أضافته السُّـــنَّة من أحكام شرعية يعد من البيان على حدّ تعبير الإمام الشافعي،[1] وإقرار علماء الأمة بذلك.

وقد يكون التأويل مدخلاً إلى النقد على حدّ ما مُورس في تأويل الكتب الدِّينيَّة في اليهوديَّة والمسيحيَّة تحت اسم الهرمنيوطيقا –Hermeneutics– والذي انتهى المآل بالمؤوليين إلى تأكيد تاريخية النَّصّ "المُقدَّس"، وهو ما سنبحثه في النقطة التالية.

## ب. تاريخية النَّصّ النبوي ومبادئ تفكيكه عند الحداثيين

اقتضى المنهج الحداثي إخضاع النَّصّ المُقدَّس لآليات التفكيك، والنظريات الألسنية الحديثة. ولقد رأى بعض الحداثيين ضرورة ذلك، فكما أكد محمَّد أركون "من الملحّ والعاجل" من وجهة نظر التَّاريخ العام للفكر، أن نطبق على دراسة الإسلام المنهجيات والإشكاليات الجديدة، نقصد بذلك تطبيق المنهجيات والآفاق الواسعة للبحث من تاريخية وألسنية، وسيميائية دلالية، وأنثربولوجية، وفلسفية".[2] وقد دشن أركون مشروعه التفكيكي بوضع النَّصّ القرآني موضع التساؤل والنقد، وبهذا العمل –على حدّ تعبيره– : "فإننا نخضع

---

[1] الشافعي، **الرسالة**، شرح وتعليق عبد الفتاح بن ظافر عبادة، (بيروت: دار النفائس، ط١، ١٩٩٩م)، ص٤٤.

[2] محمَّد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٢م)، ص ٦١.

القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن أو للتحليل الألسني التفكيكي"،[١] ومن مقتضيات التفكيك اعتبار الأمور الآتية:

١) انعدام الدليل النقلي الخالص:

لا يؤمن التيار الحداثي بوجود دليل نقلي خالص، وأنه على حد تعبير حسن حنفي: "لا يعتمد على صدق الخبر سنداً، أو متناً وكلاهما لا يثبتان إلاّ بالحس والعقل طبقاً لشروط التواتر، فالخبر وحده ليس حجةً ولا يثبت شيئاً على عكس ما هو سائد في الحركة السلفية المعاصرة على اعتمادها المطلق على: "قال الله"، و"قال الرَّسُول"، واستشهادها بالحجج النقلية وحدها دون إعمال الحسّ والعقل، وكأن الخبر حجة، وكأن النقل برهان، وأسقطت حجية العقل والواقع من الحساب في حين أنَّ العقل أساس النقل".[٢] وفي معرض حديثه عن التواتر ذكر أنَّ "السُّـــنَّة دليل بشرط تواترها كما هو معروف في شرط التواتر في نقل الرسالة".[٣] وهو تناقض صارخ في اعتبار السُّـــنَّة المتواترة دليلاً في هذا النَّصّ، وإنكاره لذلك في النَّصّ الذي قبله، هذا بالرغم من موافقة الحسّ والعقل للحديث المتواتر بناءً على مبدأ استحالة التواطؤ على الكذب، وأن يكون مستند خبر الرواة الحسّ كما أكد على ذلك علماء السُّـــنَّة، والأصول.

٢) اعتبار النَّصّ النبوي خطاباً لغوياً قابلاً للنقد:

بناءً على ما تمَّ تأكيده من طرف التيار الحداثي من تراثية السُّـــنَّة النَّبويَّة، وبناء على فرض التساوي بين أنواع الخطاب، فإنَّ النَّصّ النبويّ يصبح عرضة لمناهج الألسنيات

---

[١] المرجع السابق، ص٥٦.

[٢] حسن حنفي، **التُّراث والتجديد، من العقيدة إلى الثورة**، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨٨م)، ص٣١٨.

[٣] المرجع السابق، **النبوة والمعاد**، ص٢٥١.

الحديثة، وتحليل الخطاب التاريخي ونقده، "ففي منطق النقد يستقل النَّصّ عن المؤلف"،[١] كما أكّد علي حرب في كتابه "نقد النَّصّ". وما دام أنه أكد قبل هذا على تساوي النَّصّوص، فلا فرق عنده إذاً بين النَّصّ النبوي والنَّصّ البشري.

وبالتالي تم تفكيك أهم علاقة تربط النَّصّ النبوي بالوحي لتُجرَّد السُّـــنَّة بعد ذلك من شرعيتها التي منحها إياها الوحي. ثُمَّ ينتقل هذا المنهج إلى تفكيك النَّصّ النبوي عن الحقيقة. فقد أصبحت هذه الأخيرة هي الأخرى محل نقد لارتباطها بالنَّصّ النبوي. يقول علي حرب: "فالنَّصّ النبوي، مثلاً، لا تكمن أهميته في كونه يروي الحقيقة أو يتطابق معها، بل تكمن بالدرجة الأولى في حقيقته هو..."[٢] وهكذا يصبح النَّصّ النبوي نفسه موضع المساءلة ما إذا كان حجة أم لا، فضلاً عن تضمنه رسالةً للبشرية، أو كونه هدى وبشرى للعالمين.

إنَّ هذا المنهج يضحي بالقيم الحضارية والإنسانية التي تضمنتها رسالة خاتم النَّبيّين، ويجعل العقل النسبي حاكماً على العقل المطلق الذي باركه الوحي وخوّله مهمة هداية البشرية. وعليه ما فتئ المدافعون عن السُّـــنَّة النَّبويَّة كالسباعي، وعبد الخالق يؤكدون على أنَّ التشكيك في السُّـــنَّة هو تشكيك في القرآن نفسه. ونضيف أنَّ التشكيك في القرآن هو تشكيك في حقيقة الوجود الإنساني، أو هي دعوة إلى العبثية بقوانين الفكر، وتكريس للعقلنة المتشرذمة التي لا يضبطها ضابط، ولا تنأى بنفسها عن الأصولية التي طالما اتهم بها الحداثيُّون جمهور المسلمين الذين ينشدون: "قال الله، وقال الرَّسُول"، وفق حدود فهم هذين المصدرين التشريعيين المهمين.

٣) الخطاب النبوي حجاب:

بما أنَّ النَّصّ النبويّ "لا يقول الحقيقة بل يخلق حقيقته"، في نظر الحداثيين، فإنه ينظر إليه من طرف هؤلاء على أنه حجاب، يحجب الحقائق المطلقة التي يجب أن يفكر فيها،

---

[١] علي حرب، نقد النَّصّ، ص١٢.

[٢] المرجع السابق، ص١٤.

وعليه فـــ "استراتيجية النَّصّ تقوم على جملة من الألاعيب والإجراءات يمارس الخطاب من خلالها آلياته في الحجب والتبديل والنسخ. والنَّصّوص سواء في ذلك"،[١] وعليه يقتضي المنهج التفكيكي أن يقوم "التعامل مع النَّصّ على كشف المحجوب"،[٢] أي مساءلة حقيقة النَّصّ ومصدره حتى لا يحجب ما يجب أن يكون محلّ مساءلة ونقد، وهذا اتهام بأن الخطاب النبوي خطاب "ديماغوجي" أو "دوغمائي" يسعى لحجب الحقائق، وصرف الناس عن قضايا تتعلق بحجية السُّـــنَّة.

وحتى لا نقع في التعميم، ليس كُلّ الحداثيين ينظرون إلى السُّـــنَّة بهذا المنظار، فإنّ منهم من بلغ به الشطط إلى تسوية السُّـــنَّة بأي خطاب بشري كعلي حرب، وأركون، وحنفي، وشحرور، ومنهم من خفف النبرة كالجابري الذي كان حذراً من الشطط الذي وقع فيه الآخرون، وإن كان هو نفسه لم يسلم من بعض الشطط عندما حاول التأصيل لمشروع التوفيق بين التُّراث والحداثة. ففي معرض حديثه عن الحديث الصحيح ذكر أنّ "كتب الحديث الصحيحة، كصحيحي البخاري ومسلم إنما هي صحيحة بالنسبة للشروط التي وضعها أصحابها لقبول الحديث، الحديث الصحيح ليس صحيحاً في نفسه بالضرورة... وإنما هو صحيح بمعنى أنه يستوفي الشروط التي اشترطها جامع الحديث كالبخاري ومسلم".[٣]

إنّ في تلقي الأمة الإسلامية قديماً وحديثاً للصحيحين بالقبول ما يغني عن بيان قيمة هذين الكتابين باعتبارهما أصحّ كتابين تضمنا سنة رسول الله –صلى الله عليه وسلم–، ولقد اعتبر محمَّد شحرور هذه المقولة بأنها من أكبر المغالطات، حيث جاء في أصوله الجديدة: "يقولون صحيح مسلم وصحيح البخاري، ويقولون أنهما أصحّ الكتب بعد كتاب الله، ونقول نحن: هذه إحدى أكبر المغالطات التي ما زالت المؤسسات الدِّينيَّة تُكره الناس على

---

[١] المرجع السابق، ص١٨.

[٢] المرجع السابق.

[٣] محمَّد عابد الجابري، "في قضايا الدِّين والفكر"، **مجلةفكر ونقد**، المغرب، السنة الأولى، العدد ٩، مايو ١٩٩٨م، ص٨.

التسليم بها تحت طائلة التكفير والنفي".[١] ولا يعني هذا أبداً أننا نغمض عيننا على ما لا يزال البحث فيه قائماً في الدِّراسات الحديثية من الاستدراك على البخاري ومسلم وتصحيح ما اعتبره البخاري نفسه غير صحيح وفق شروط الحديث الصحيح المعروفة، إلاَّ أنها تبقى استدراكات وليست محاولة للتشكيك في منهج البخاري في التثبت في نقل الحديث سنداً، أو متناً، أو محاولة لاعتبار تدوين السُّـــنَّة إرهاصاً من إرهاصات تشكل "أرثذوكسية" على حدّ تعبير أركون، يقول هذا الأخير: "ثُمَّ راحت الأرثذوكسيات الكبرى تتشكل تاريخياً عن طريق تأليف كتب الحديث أو الصحاح، أقصد الأرثذكسية السنية، والأرثذوكسية الشيعية، والأرثذوكسية الخارجية".[٢]

وإقحام مصطلح "الأرثذوكسية" على السُّـــنَّة المطهرة، إقحام يمجّه البحث العلمي، وكُلّ من تذوق سموّ السُّـــنَّة النَّبويَّة عن أن تكون خطاباً لاهوتياً يسعى إلى حجب الحقائق عن طريق آليات الحجب، خصوصاً إذا كانت السُّـــنَّة النَّبويَّة تسعى إلى تبليغ أسس العقيدة الصافية. ولذلك لم تسلم السُّـــنَّة المطهرة حيال حملها المعاني العقيدية للبشرية، لم تسلم من وصفها ضمناً بأنها: "خطاب أحادي قائم على الحصر، والاستبعاد، والإدانة، والإقصاء...".[٣] ولذلك لم يتوانَ أركون من اعتبارها إحدى شطحات الشافعي الذي حسب زعم أركون – هو الذي أضاف السُّـــنَّة إلى القرآن بوصفها، أي السُّـــنَّة، مصدراً ثانياً من مصادر التشريع الإسلامي.[٤] واعتبر الرسالة متأثرة بعقل (أي بعقل الشافعي) "ينمو ويترعرع داخل إطار مجموعة نصية Corpus، ناجزة ومغلقة على ذاتها، نقصد بذلك القرآن والحديث".[٥]

---

[١] محمَّد شحرور، **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي**، ص١٦٠.

[٢] محمَّد أركون، **الفكر الإسلامي**، ص٢٤٦.

[٣] علي حرب، **نقد النَّصّ**، ص١٧.

[٤] محمَّد أركون، **الفكر الإسلامي**، ص٦٥.

[٥] المرجع نفسه، ص٦٩.

## ج. احتمالية النَّصّ النبوي سنداً ومتناً

ممَّا يتفق عليه الحداثيُّون والمحدِّثون أنَّ السُّـــنَّة المنقولة إلينا ليست كلّها صحيحة، وهو ما استدعى تأسيس جملة من العلوم تنظر في الحديث سنداً ومتناً. إلاَّ أنَّ الحداثيين ذهبوا إلى أبعد من ذلك وهو - كما رأينا سابقاً - وضع "سؤال السُّـــنَّة" في محك النقد من حيث نفي حجيتها بوصفها تأويلاً للقرآن، وخطاباً لُغوياً كسائر الخطابات البشرية، وفي هذا السياق يتمُّ تجريد النَّصّ النبوي، أو بالأحرى الدليل النبوي من أهم خاصية يتمتع بها، وهي كونه يدور بين القطعية والظنية من حيث الثبوت والدلالة.

سوف نتجاوز أولئك الحداثيين الذين هداهم منهج النقد التاريخي، ونقد النَّصّ الديني إلى التشكيك في حجية السُّـــنَّة، ونبقى مع أولئك الذين ترددوا بين الإنكار والإقرار.

من حيث السند، لا تعتبر السُّـــنَّة دليلاً إلاَّ إذا كانت متواترة بشرط موافقة الحسّ على ذلك كما رأينا مع حسن حنفي وذلك في قوله: "والحقيقة أنَّ الدليل النقلي الخالص لا يمكن تصوره، لأنه لا يعتمد إلاَّ على صدق الخبر سنداً أو متناً، وكلاهما لا يثبتان إلاَّ بالحس والعقل طبقاً لشروط التواتر".[1] وخطأ حنفي أنه جعل النقل تابعاً للعقل، ونصب العقل حاكماً على النقل، بل إنه وقع في الدور عندما زاد: "وبالتالي فإنَّ الحجج النقلية كلها ظنية حتى لو تضافرت، واجمعت على شيء أنه حق لم يثبت أنه كذلك إلاَّ بالعقل"،[2] إذ إنه في هذه الفقرة يحدد المنهج الذي تثبت به حجية الدليل النقلي ألا وهو التواتر المبني على الاستقراء التام المفيد للقطع حسب ما اتفقت عليه كلمة المناطقة والفلاسفة قديماً وحديثاً، وبالتالي يصبح التضافر أو الاستقراء هو الدليل العقلي في حد ذاته فلا يحتاج إلى العقل مرة ثانية لإثبات معقوليته وإلاَّ لزم الدور.

ثُمَّ لم يبين لنا طريقة حكم العقل على الحجة النقلية التي تضافرت مفرداتها لتشهد على حجيتها، فهل هذا العقل الحاكم، عقل جمعيّ أم فرديّ؟ فإن كان جمعياً فهو تحصيل حاصل، واستدلال مستلزم للدور، وإن كان فردياً فهو من باب حكم الجزئي على الكلي

---

[1] حسن حنفي، التُّراث والتجديد، من العقيدة إلى الثورة، ص٣٦٨.

[2] المرجع السابق، ص٣٧٢.

غير مستغرق في كليه. وتأبى أسس المنطق الاستقرائي أن تقبل هذه النتيجة،[١] وبالتالي يتهاوى استدلال حسن حنفي من أساسه. وراح يبشر ويحتفي بسلطة العقل على النقل دونما تأصيل عقلاني لمبررات هذه السُّلطة، وعليه فقد افترض سلفاً أنَّ قوة العقل تفوق قوة النَّصّ، لأن النَّصّ في رأيه "لا يثبت شيئاً، بل هو في حاجة إلى إثبات، في حين لا يقف شيء غامض أمام العقل، فالعقل قادر على إثبات كُلّ شيء أمامه أو نفيه".[٢] وبفضل هذا الاجتهاد الحنفي " أصبح النَّصّ مجرد صورة عامَّة تحتاج إلى مضمون يملؤها".[٣]

وتكمن خطورة هذا التحليل في ثلاثة قضايا: **الأولى**: النَّصّ النبوي ظني كله سنداً ومتناً. **الثانية**: العقل أساس فهم النَّصّ النبوي. **الثالثة**: جعل الواقع أساس الجميع. وتخالف هذه القضايا الثَّلاثة ما اتفق عليه جمهور المسلمين قديماً وحديثاً، فقد اتفقوا على وجود القطعي في السُّـــنَّة النَّبويَّة كالنُّصّوص التي تبيّن أعداد الركعات في الصلوات، وعدد الصلوات، ومقادير الزكاة وغيرها، واتفقوا على جعل النقل أساس العقل إلاَّ بعض الفِرق المندرسة كالمعتزلة القائلة بالحسن، والقبح العقليين. واتفقوا على أنَّ الواقع معتبر في الشَّريعة بشرط موافقته للنقل، إلاَّ في مواطن تقتضي المصلحة الاجتهاد في النُّصّوص القطعية من باب الاستحسان وتحقيق مناط الحكم، ويبقى ذلك كله دائراً في حالة الاستثناء لا الأصل. ولم تَحل هذه الأسس دون تفتق عقل المسلم الذي راح يبدع في تحقيق معاني الاستخلاف باستخدام آليتي الوحي والعقل في توازن ولّدت تلك الحضارة التي تنطق بسموّ النقل على العقل، وتناغمها الفريد، هذا التناغم لا يمكن أن يراه حسن حنفي وهو يؤكد من فراغ أنَّ "أولوية النَّصّ على الواقع تعطي الأولوية للنص على التجديد، وللماضي على الحاضر،

---

[١] انظر في إشكالات الدليل الاستقرائي:

- Aristotle, "Topics" in the Great Books of the Western World, ed.
- Mortiner J. Adler (Chicago: the University of Chicago press, 1990), p. 16.

– ابن تيمية، **الرّد على المنطقيين**، (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٣م)، ص٢٠٢.

– الشاطبي، **الموافقات في أصول الشَّريعة**، تحقيق محمود شاكر، (القاهرة: دار الفكر العربي)، ص٢٩٨/٢.

–انظر للباحث: **الإستقراء في مناهج النظر الإسلامي: الإمام الشاطبي نموذجًا**، إسلامية المعرفة، العدد ٤، ١٩٩٦م.

[٢] حسن حنفي، **التُّراث والتجديد، من العقيدة إلى الثورة**، ص٣٧٣.

[٣] المرجع السابق، ص٣٧٤.

وللتاريخ على العصر. يرجع التَّاريخ إلى الوراء؛ لأنه ما زال يعتمد على سلطة الوحي، وأمر الكلمة، وما زال يتطلب الطاعة المطلقة لمجرد الأمر".[١]

وهذه الشطحة تجعل حسن حنفي يستحق بجدارة لقب مجدد الفكر الاعتزالي خصوصاً وهو ينهج منهجهم في ترتيب مصادر الشَّريعة، حيث بيّن أنَّ "ترتيب الأدلة الأربعة: القياس، ثُمَّ الإجماع، ثُمَّ السُّـــنَّة، ثُمَّ الكتاب، فعلى الإنسان أن يجتهد رأيه فإن لم يجد ففي إجماع الأمة، حاضراً أو ماضياً، فإنْ لم يجد فعليه بالسُّـــنَّة ثُمَّ الكتاب".[٢] وفي رأيه "فالأدلة الأربعة كلها ترتكز على الدليل الرابع، دليل العقل، وبالتالي كانت الأولوية للدليل العقلي على دليل النقل".[٣] ولاحظ حنفي أنَّ "الترتيب التقليدي للأدلة ابتداء بالقرآن فالحديث فالإجماع فالقياس من يجعل الهرم قائماً على قمته، والمخروط مرتكزاً على رأسه".[٤]

ما فتئ علماء الأمة قديماً وحديثاً يحذرون من خطورة عقلنة التشريع وتقديم العقل على النقل لما يترتب على ذلك من هدم الشرائع والمساس بمقدسات الدِّين وهدم أدلته القطعية والظنية، بل كما سنرى هدم أركان الإسلام برمتها. وما نقل من أن بعض الحنفية والإمام مالك يقدمون العقل على النقل، وأن الطوفي يقدم المصلحة على النّص، كلّ ذلك حرف عن مظانه وسياقه التشريعي الصحيح، وأنه بعد التحقيق الأصولي نجد أن كلّ هؤلاء يستخدمون العقل في حدود ما يخدم النقل على حد تعبير الإمام الشاطبي رحمه الله.

## آثار عقلنة النَّصّ النبوي وتفكيكه

يمكن القول إنَّ المشروع الحداثي في تفكيك النَّصّوص النقلية بما فيها السُّـــنَّة قد باء بالفشل، وأقوالهم لا تكتسي أهمية إلاَّ في رؤوس أصحاب هذا المشروع، لذلك فالآثار التي

---

[١] المرجع السابق، ص٣٧٦.

[٢] المرجع السابق، ص٢٥٠.

[٣] المرجع السابق، ص٢٤٩.

[٤] المرجع السابق، ص٢٥٠.

سنتحدث عنها تعني الحداثيين الذين تأثروا بالاستشراق وتولدت لديهم مفاهيم خاصة عن التُّراث بقيت تقلقهم هم ومن نهج نهجهم ممن أعوزه التكوين الشرعي الدقيق.

١) عدم القدرة على التركيب بعد التفكيك:

لقد أوغل بعض الحداثيين في عملية التفكيك إلى درجة العجز عن التركيب، فتفكيكية أركون لم تحقق حلمه في "تجديد الفكر العربي والإسلامي" كما زعم، بل أضحت طروحاته عرضةً للنقد والتفكيك من طرف أقرانه، ولعل أهمها نقد الحاج حمد -رحمه الله- صاحب العالمية الثانية، وإن كان هو أيضاً رحمه الله ألَّب على نفسه الاتجاه المحافظ لإيغاله أيضاً في دراسة وحدة القرآن المعرفية باستخدام علم الألسنيات المعاصرة.

٢) الحكم على السُّـنَّة بأنها تاريخية وبأنها تجربة فردية:

قد يعجب المرء عندما يصور أركون "مجتمع الرسالة" والأهمية التي يكتسيها في إعلان ميلاد حضارة ضخمة بأنها مجرد "تجربة فردية"، إذ ذكر أنَّ "العصر الافتتاحي" -على حدّ تعبيره- يمثل لحظة ممتازة ومناسبة من أجل دراسة تأثير تجربة فردية (تجربة محمَّد)[١] على قاعدتها اللغوية وإنتاج تاريخ واقعي محسوس...".[٢] وهي دعوة لشخصنة الرسالة، ولذلك يلتقي أركون مع المستشرقين في اعتبار الإسلام قصّة شخص عظيم اسمه محمَّد.

٣) تحميل الفقهاء والمحدثين والأصوليين مسؤولية اعتبار السُّـنَّة حجة:

يصب الحداثيُّون جمّ غضبهم ونقدهم على علماء الأمة الذين نذروا أنفسهم لخدمة هذا الدِّين والذبّ عن أصوله، فقد اتهموهم بأنهم يمثلون "الإسلام الكلاسيكي" وأنَّ "خطابهم دوغمائي لاهوتي" وأنَّ ثقافتهم مسطحة، وفكرهم عليل، وأنهم يمثلون مشكلة وعقبة في طريق الحداثة المنشودة، وعلى سبيل المثال فقد ذكر شحرور "أنَّ المشكلة تأتي مرّة

---

[١] ما بين قوسين لأركون.

[٢] محمَّد أركون،تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص١٦.

أخرى من زعم الفقهاء أنَّ حلال محمَّد (ص) حلالٌ إلى يوم القيامة، وحرام محمَّد (ص) حرام إلى يوم القيامة، وتأتي من اعتبارهم أنَّ القرارات النَّبويَّة التنظيمية لها قوة التنزيل الحكيم الشامل المطلق الباقي، ناسين أنَّ التحليل والتحريم محصور بالله وحده، وأنَّ التقييد الأبدي للحلال المطلق يدخل حتماً في باب تحريم الحلال، وهذه صلاحية لم يمنحها تعالى لأحد بما فيهم الرُّسُل".[١]

## التصنيف البدعي للحديث النبوي

لا نزعم أنَّ كُلّ الحداثيين اتفقوا على تصنيف واحد للحديث، بل فيهم الشاك في أصل السُّـــنَّة، وفيهم الذي يقبل المتواتر دون الآحاد، وفيهم مَن يقبل ما وافق العقل، وفيهم من أخذ المبادرة وفق هذا المبدأ أو ذاك في استحداث تصنيف جديد للسُّـــنَّة النَّبويَّة. ونتوقف عند شحرور مرّة أخرى، إذ إنه من أكثر الحداثيين تفصيلاً للسُّـــنَّة بعد تفكيكها، وعرضها على "العقل والواقع". وتصنيفه مرفوق بمدى قبول، أو رفض الأصناف التي ابتدعها.

أ. أحاديث الشعائر والطاعة واجبة متصلة بالرسول صلى الله عليه وسلم حياً أو ميتاً.

ب. أحاديث الإخبار بالغيب: وهي مرفوضة كلها انطلاقاً من أنَّ النَّبيّ –صلى الله عليه وسلم– لا يعلم الغيب، على حدّ قوله.

ج. أحاديث الأحكام: فهي تحمل الطابع التاريخي، وبالتالي فهي للاستئناس فقط سواء أكانت متواترة، أم غير ذلك، وبناءً عليه فهو يؤكد أنَّ القياس فيها غير ملزم.

د. الأحاديث القدسية: هي عنده مرفوضة لعدم الحاجة إليها، إذ إنَّ التنزيل قادر على تفصيل الأحكام.

هـــ. أحاديث حياة النَّبيّ الخاصة ليست محل أسوة لأهل الأرض في كُلّ زمان ومكان.[٢]

---

[١] محمَّد شحرور، **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي**، ص١٥٣.

[٢] المرجع السابق، ص١٦٣-١٦٤.

و. "والأحاديث التي تتحدث عن الفتن، والمهدي والدجال، ثُمَّ الموت وعذاب القبر فالحشر، والنشر، والجنة والنار تجاوزت المئات إلى الألوف، ونحن نطويها دون حساسية أو أسى".[١]

وما يميّز شحرور هو جرأته على طي أحاديث الصحاح، واتهام مدونيها بتحريف التنزيل الحكيم، فعند تطرقه لحديث أركان الإسلام، والذي أجمعت الأمة قاطبة على صحته إلاّ شحرور وجماعته ذكر ما يلي: "كما نجد أنفسنا مع أركان الإسلام المزعومة التي تضم الشعائر فقط، أمام تحريف خطير لما ورد في التنزيل الحكيم".[٢] بل ذهب إلى أكثر من ذلك، وذلك عندما زعم أنَّ هذا الحديث من ابتداع كُتب الأصول، والأدبيات الإسلامية، حيث قال: "لقد أقامت كُتب الأصول والأدبيات الإسلامية أركاناً للإسلام من عندها، حصرتها في خمس هي التَّوحيد، والتَّصديق برسالة محمَّد –صلى الله عليه وسلم– والشعائر، مستبعدة العمل الصالح، والإحسان، والأخلاق من هذه الأركان. فالتقت الحداثة دون أن تقصد بالعلمانيين والماركسيين من أصحاب مشاريع الحداثة والتجديد، كما أسلفنا. ووقعت دون أن تقصد أيضاً فيما وقع فيه اليهود والنَّصارى".[٣] وقد يحتاج المرء أن يسأل نفسه أحياناً ما إذا كانت جعجعة الحداثة قد أنتجت فعلاً هذه الطحينة الهزيلة، خصوصاً وأنَّ الكاتب لا يعد نفسه من الحداثيين، ولا من التجديديين، ولا من السلفيين، وقد جادت قريحة شحرور العلمية بأركان الإسلام التي يوضحها كما يلي:

- الإيمان تسليماً بوجود الله.
- الإيمان تسليماً باليوم الآخر.
- العمل الصالح والإحسان.

يحاول شحرور فيما يبدو المزج بين الإيمان كعقيدة والإسلام كعمل، فأصبح للإيمان ركنان وللإسلام ركن واحد. ولا يخفى أن الاختزال الذي لجأ إليه شحرور يهدف إلى الاهتمام

---

[١] المرجع السابق، ص١٩٥.

[٢] محمَّد شحرور، **الإسلام والإيمان**، (دمشق: دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٦م) ص٣٥.

[٣] المرجع السابق، ص٣٣.

"بالجوهر" والتقليص من الشعائر. وقد خفي على شحرور أن أركان الإسلام الخمسة قد تضمنت الأركان التي اخترعها من عنده. فالشهادة قد تضمنت النواحي الإيمانية التي حرص عليها شحرور. أما الصلاة والزكاة والصوم والحج فهي الجانب العملي للشهادة، وهي أعمال كما لا يخفى في قمة الصلاح والإحسان. بل إن أبعادها الروحية، والنفسية، والاجتماعية، والحضارية أكثر من أن تحصى. فالصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، والزكاة تمثل قمة التكافل الاجتماعي، والصوم امتناع عن المعاصي وتمثل بالملائكة، والحج سياحة روحية وبذل نفسي في سبيل مرضاة الخالق، فضلاً عن تحقق قدر من وحدة المسلمين التي ينشدها كل مسلم.

فضلاً عن أنَّ الحديث مما روته كُتب الصحاح، وتلقته الأمة بالقبول والامتثال ووقع عليه الإجماع المفيد للقطع. وخفي على شحرور وعلى كلّ من ينكر هذا الحديث أن فائدة الإجماع هو تحويل الظني إلى قطعي.[١] وقد أكّد ابن رشد رائد البرهان في نظر الحداثيين أن "ما نُقل نقل آحاد، فإن الإجماع ينقله من رتبة الظن إلى رتبة القطع"،[٢] هذا على اعتبار أن حديث أركان الإسلام حديث آحاد. وخفي على هذا المفكر وأمثاله أنه يعيش في عصر ما بعد الحداثة حيث وضعت القيم في محك النظر وخلص الأمر عند أقطاب فكر ما بعد الحداثة أمثال ميتشال فوكو وغيره أن القيم نسبية ولا مجال لوصف هذا العمل بالصلاح أو الفساد إلا ما تحدده الظروف المحيطة بذلك العمل؛ بمعنى أن القيم غير ثابتة ويمكنها أن تسبح في فضاء النسبية إلى ما شاء الله. من هنا غاب الميزان الأخلاقي في العصر الحديث، حيث أصبح الظلم عدلاً، والخير شراً، والمقاومة إرهاباً، والدعوة تحريضاً، والالتزام بالدين" أرثذوكسية" تعادي العقل وتعطل الحداثة. فما هو العمل الصالح والإحسان اللذان وضعهما شحرور ركنان من أركان الإسلام؟ لماذا هذا التعميم المخلّ وعدم الإفصاح عن تفاصيل هذه الأركان؟ لا يمكن لأي دين أو فكرة أو مشروع أن ينجح في أرض الواقع إلا إذا تحددت

---

[١] انظر للباحث، **إشكالية اليقين في الفكر الأصولي**، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، عدد ٤، ٢٠٠٤م.

[٢] ابن رشد،**الضروري في أصول الفقه**، تحقيق جمال الدين العلوي، (بيروت: دار لغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م)، ص٩٠.

معالمه وترسخت أركانه، وبانت للناس ثوابته ومتغيراته حتى تتحدد مجالات الطاعة ومجالات الاجتهاد.

وإذا كان لكلّ وطن ثوابته، وللخطاب القومي العربي ثوابته وللحداثة ثوابتها فلماذا لا يكون للدين ثوابت واضحة تحفظ له حدوده وتضمن له صيرورته. ثم إن هذه الشريعة "أميّة" -على حدّ تعبير الإمام الشاطبي- نزلت لتراعي "الفهم الجمهوري" لا النخبة، وتقتضي هذه الأمية أن تحدد الشريعة لجمهور المكلفين أركاناً واضحة قطعية الثبوت والدلالة.

## نظرة في آليات التفكيك النصي:

يهدف التفكيك إلى "تسييل" النص بحيث يفقد أصالته وثباته من حيث صيرورة معناه وتشويش سياقاته التي يجب أن يفهم على ضوئها زماناً ومكاناً. ولقد حاول أبو التفكيكية الحديثة "جاك دريدا" تقديم عدة تعريفات للتفكيك (deconstruction) ولكن كلّ مرّة يزداد المفهموم غموضاً خصوصا عندما يعرف التفكيك بإنه "مرحلتان"، ويقصد بذلك نقد الأفلوطونية في مرحلتين زمنيتين مختلفتين حيث قامت الأفلوطونية في رأي دريدا على مبدأ التقابل الذي يحمل معنى التعارض بين الثنائيات كالخير والشر، والجوهر، والعرض.[١] أما التفكيكية فقد أراد لها صاحبها دريدا أن تكون مذهباً فلسفيا تستقي من ديكارت الإطار التشكيكي لفهم كل شيء ومنها النص الفلسفي والديني. إن النقد التفكيكي، كما يقول الفيلسوف المسلم عبد الوهاب المسيري "لا يفكك النص ويعيد تركيبه ليبين المعنى الكائن في النص (كما هو الحال مع النص التقليدي)، وإنما يحاول إن يكشف التوترات والتناقضات داخل النصّ، وتعددية المعنى، والانفتاح الكامل، بحيث يفقد النص حدوده الثابتة، ويصبح جزءا من الصيرورة ولعب الدوال، ومن ثم تختفي الثنائيات

---

[١] انظر: Stanford Encyclopedia of Philosophy: http://plato.stanford.edu/entries/derrida/#Dect

والأصول الثابتة، والحقيقة، والميتافيزيقا. فالتفكيكية هي إحدى التبديات العديد للمادية الجديدة واللاعقلانية السائلة".[١]

السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو ما إذا كانت آليات تفكيك الخطاب الديني والبشري تتصف بالعلمية، وهل هي مجمع عليها؟ وهل نجحت في نقد الخطاب الديني وقراءته قراءة إيجابية؟ وهل الخطاب الديني بالضرورة معادٍ للحداثة بحيث يحتاج إلى تفكيك وتركيب؟ وهل بالضرورة وضع التراث والحداثة في إطار عدائي لا يتصور الجمع بينهما؟

إن الذي يراجع تطور علم الألسنيات في الغرب، ويتأمل في الهرمنيوطيقا التي استخدمت في نقد النصوص الدينية يخلص بالقول إن النظريات "السيمنتية" و"البراغماتية" لم تصل بعد إلى مستوى تحليل أي خطاب ديني فضلاً عن نقده أو تفكيكه. فالبعد البراغماتي في اللغة يحرص على بيان علاقة اللفظ باستعماله في زمان ومكان محدد،[٢] أي سلطة الزمان والمكان على النصّ الديني، بينما في المفهوم الإسلامي، النص الديني المتمثل في القرآن والسنة غير خاضع لهذا السلطة إلا ما تقتضيه متطلبات تنزيله على الواقع. ذلك لأن الزمان والمكان مخلوقان بينما خطاب الوحي صفة من أوصاف المخاطِب وهو الله سبحانه وتعالى، وهو متعال عن سلطة الزمان والمكان. ومن ناحية أخرى لا نتفق مع نظرية "ويقنشتاين" التي حصرت البعد البراغماتي للنص في حدود استعماله فقط، فنشأت ما يسمى بالسيميائية النصية التي حاولت الجمع بين البعد البراغماتي، والسيمنتي (الدلالي)، واللغوي للنص، لكنها لم تفلح في التخلص من البعد الإبستيمي، وهي التصورات والأفكار المسبقة التي يحملها المخاطِب والمخاطَب. وعليه فمن الذي يضمن أن الناقد للنص الديني حياديّ وموضوعيّ؟ ومن الذي يضمن أنه غير متأثر بدوافعه التفكيكية والحداثية المسبقة؟ وهل يشترط فصل النص عن مؤلفه حتى يُفهم ويُفعّل تفعيلاً إيجابياً؟

---

[١] المسيري، عبد الوهاب، **الحداثة وما بعد الحداثة** (حوارت القرن الجديد)، (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٣م)، ص١١٥.

[٢] Asa Kosher :**Pragmatics and Chomsky's Research Program**, In Noam Chomsky, Critical Assessment, Vol. 2: Philosophy, ed. Carlors P. Otoro (London and New York: T. J. Press, 1994), p.678.

نجد في العصر الحديث كتابا كعبد الوهاب المسيري توقفوا عند المفكك الحداثي وطريقة عمله. فقد بين المسيري أن عملية التفكيك تتم على "مرحلتين: يقوم الكاتب بالتعمق في النص حتى يصل إلى الافتراضات الكامنة فيه وإلى المنظومات القيمية والمعرفية التي يستند إليها، وإلى افتراضاته الأصولية وأساسه الميتافيزيقي الكامن. أما المرحلة الثانية ، فهي عندما يبدأ الناقد في اكتشاف عنصر (ممالئ) في النص (تفصيلات هامشية –مصطلحات غير مهمّة متكررة– إشارات عابرة)، فيأخذها الناقد التفكيكيي، ويظل يعمق فيها ويحملها بالمعاني حتى يبين احتواء الكل الثابت المتجاوز تفاصيل تقوض من كليته وثباته وتجاوزه..".[١]

**الخاتمة:**

بات من الواضح أن الحداثة مشروع يهدف إلى مساءلة الماضي واعتباره إشكالية رئيسة في مسيرة الحضارة الإنسانية. وبات جلياً أن للحداثيين مشكلة مع الدليل النقلي المتمثل في القرآن والسنة حيال قراءتهم لهما قراءة تفكيكية. وتبين للعيان ما تمخض عنه جبل الحداثة من التشكيك في مصدرية القرآن، وحجية السنة النبوية المطهرة ورفض أحاديث الآحاد عند بعضهم وإحاطتها بهالة من شكوك من طرف بعضهم. وتبينت هشاشة المنهج التفكيكي؛ لأنه يطبق مبادئه في حقل مختلف تمام الاختلاف عن الحقل الذي نشأ فيه. واتّضح أن هناك عوامل تمنع من تطبيق الهرمونيوطيقة على النصّ النبويّ. وأهم هذه العوامل هي نسبية المنهج الهرمونيوطيقي وإطلاقية النصّ النبويّ، ولا يمكن للنسبي أن يكون حاكماً على المطلق كما يقرُّ الحداثيون أنفسهم. ومن العوامل الأخرى هو تحرر النص النبوي بوصفه وحياً عن قيود الزمان والمكان، بينما يقتضي التفكيك التأكيد على تاريخية النصّ النبوي، ووجوب دراسته في إطاره الزماني والمكاني. ويمكن أن نستنتج من هذا كله أن الحداثة فشلت في إحياء التراث كما عجزت عن قراءة النصّ الديني على العموم والنص النبوي على

---

[١] المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، ص١١٤-١١٥.

الخصوص قراءة إيجابية، وبالتالي فشلت الحداثة في تحقيق التصالح مع التراث وتوظيف مخزونه الحضاري في إحداث التطور المنشود.

## المراجع


علي حرب، **نقد النَّص**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٣م).

محمَّد أركون، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**،ترجمة هاشم صالح، (بيروت: دار الساقي، ط٣، ١٩٩٨م).

ـــــــــــ، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩١م).

محمَّد شحرور، **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي**، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٠م).

ـــــــــــ، **الإسلام والإيمان**، (دمشق: دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٦م).

عبد الغني عبد الخالق، **حجية السُّـــنَّة**، (بيروت: دار القرآن، ط١، ١٩٨١م).

جمال البنا، **نحو فقه جديد**، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، د. ت).

نصر حامد أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٠م).

الشافعي، **الرسالة**، شرح وتعليق عبد الفتاح بن ظافر كبّارة، (بيروت: دار النفائس، ط١، ١٩٩٩م).

حسن حنفي، **التُّراث والتجديد، من العقيدة إلى الثورة**، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨٨م).

محمَّد عابد الجابري، "في قضايا الدِّين والفكر"، مجلة **فكر ونقد**، المغرب، السنة الأولى، العدد ٩، مايو ١٩٩٨م.

ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه**، تحقيق جمال الدين العلوي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م).

المسيري، عبد الوهاب، **الحداثة وما بعد الحداثة، (حوارت القرن القرن الجديد)** ،(بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٣م).

مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلام**،(بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩م).

Mark Elvin (1986), "*A Working Definition of Modernity*" in Past and Present, 113 (1).

Asa Kasher, "*Pragmatics and Chomsky's Research Program*", In Noam Chomsky,Critical Assessment, Vol. 2: Philosophy, ed. Calors P. Otero (London and New York: T. J. Press, 1994).

Safi, M. Louay: *The Challenge of Modernity*, Lanham: Press of America, 1994.

# البحث الثالث

# العرف الأصولي، دراسة اجتماعية

الدكتور يونس صوالحي

# العرف الأصولي، دراسة اجتماعية

الدكتور يونس صوالحي

## المقدمة

يحتل العرف مكانة راسخة في التشريعين الإسلامي والوضعي، كما يحتل مكانة هامة في الدراسات التي تعنى بتحليل الظواهر الاجتماعية من أجل التنمية وتحسين الأداء السوسيولوجي للمجتمع. إلا أن تطوّر مفهوم العرف في التشريعات الإسلامية والوضعية ظلّ يكتنفه شيء من عدم الضبط والدقة في رسم حدوده وبيان مجالاته. ومع تطوّر العلوم الاجتماعية بات واضحاً أن العرف كقضية اجتماعية يجب النظر إليها بطريقة أكثر علمية. وما دام العرف مصدراً من مصادر التشريع والقانون بالشروط التي حددها فقهاء التشريع الإسلامي والوضعي، فمن الأجدى الخوض في إمكانية الاستفادة من منهج العلوم الاجتماعية في تحديد العرف وإرهاصات بدايته وانتشاره ومآله. ومن ثمة فالدراسة ترنو لبحث سبل تحديد العرف وضبط حدوده من زاوية أصولية واجتماعية؛ حيث نحاول تحقيق قدر من التكامل بين العلمين.

## العرف الأصولي وواقعية التشريع الإسلامي:

مدار العرف لغة على التتابع والمألوف من الأفعال والأقوال،[١] وأما اصطلاحا فهو ما استقر في النفوس من قول أو فعل وتلقته الطباع السليمة بالقبول.[٢] وقد خاض الأصوليون في علاقة العادة والعرف، وذهبوا في ذلك مذهبين رئيسيين مدارهما على أن العرف يختص

---

[١] ابن منظور، **لسان العرب**، (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، د. ت)، ج١، ص١٤٤.

[٢] انظر: ابن عابدين، **رسائل ابن عابدين**، ١٢/٢، ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، ص٩٣.

بالعرف العملي والقولي معا، بينما العادة تختص بالعرف العملي فقط. وبعد التحقيق الفقهي لا نجد أثراً لهذا الاختلاف في المصطلح نظرا للتشابه المعنوي الموجود بين المصطلحين.[١]

بدأ الأصوليون في رصد مصادر التشريع الإسلامي ومبادئه والعرف في عداد المصادر الهامة لارتباطه الوثيق بعادات ومألوفات الناس. وقد عدّ التشريع الإسلامي كثيرًا من عادات الناس قبل وبعد الإسلام لحكمة كان وما زال ينشدها، ألا وهي واقعية التشريع المرتبطة بمصالح الناس؛ فقد تشكلت أعراف عبر التاريخ، وعرضت نفسها على التشريعات القائمة بوصفها الغطاء القانوني الذي يحوّلها من عرف إلى قانون. وتميز التشريع الإسلامي بواقعيته ومرونته إلى درجة أن كل أحكام الشرع الله باتت تتضمن مصالح راجحة، ولا شك أن فيما اعتاده الناس وألفوه مدعاة إلى تحقيق مصالحهم، ومن هنا كان ارتباط العرف بالمصلحة المرسلة مظهرا من مظاهر مرونة التشريع الإسلامي عبر مراحله التاريخية.

فرض العرف نفسه كثيراً في ميدان المعاملات المالية والمناكحات والأقضية إلى درجة أن جميع الفقهاء يخرّجون أحكام النوازل على هذا المصدر التشريعي الهام، والذي سمح للعرف أن يحتل هذه المكانة والحجية هو توافر ركنيه المادي والمعنوي. وأما الركن المادي فيتمثل في تكرار المألوف ونشدان مصلحته المتوخاة منه. أما الركن المعنوي فهو القوة الإلزامية التي يشعر بها المكلف عند اتباعه للعرف.

ويشترك التشريع الإسلامي مع القانون الوضعي في هذين الركنين، إلا أن التشريع الإسلامي يضفي على العرف صفة الحجية الأصولية التي تتخذ من الوحي إطاراً عاماً لها؛ ولذلك فالعرف الأصولي ذو قيمة أخلاقية تنبع من التشريع الإلهي. والفقيه في ذلك جامع بين مصالح الشارع ومصالح الخلق على حد تعبير الإمام الشاطبي رحمه الله. هذا فضلا عن الشروط الشرعية الموضوعة لاعتبار العرف كعدم اصطدامه بالنصوص الشرعية وضرورة اطراده وانتشاره، أثناء اعتماده في الاجتهاد.[٢]

---

[١] انظر: د. حسين محمود، حسين، **العرف والعادة بين الشريعة والإسلامية والقانون الوضعي**، (دبي: دار القلم، ١٩٨٨م)، ص١٣-١٤.

[٢] انظر: السيوطي، **الأشباه والنظائر**، ص٩٢.

وما انتهى إليه التأصيل الشرعي لموضوع العرف يتلخص في تحديد معناه وأركانه وشروطه وتقسيماته إلى عام وخاص، وحجيته عند الأصوليين والفقهاء، إلا أن الأسئلة التي نرى أن الفكر الأصولي لم يجب عنها تتخلص فيما يأتي: كيف ينشأ العرف؟ وكيف يطرد؟ وما معايير الاطراد والانتشار؟ وكيف يمكن قياس ذلك؟ وكيف يعرف أن عادة ما في طريقها إلى الثبات والأخرى إلى التغير؟ هل يمكن السيطرة على العرف علميا بحيث يمكن نشر الأعراف الصالحة وتوقيف الأعراف الفاسدة؟

ستحاول الورقة الإجابة على بعض هذه الأسئلة في الصفحات القادمة.

## العرف في الدراسات الإجتماعية والقانونية:

ثمة مصطلحات في الدراسات الاجتماعية يقترب معناها من العرف بمفهومه الأصولي؛ فهناك العادة (norm)، والعادات الإلزامية (mores)، والعادات غير الإلزامية (folkways)، والتقاليد (customs/traditions). كما أن موضوع العرف مرتبط بموضوع الثقافة (culture) في مفهومها العام باعتبار أن العرف مظهر من مظاهر الثقافة المحلية أو العالمية. وقد اختص علم الاجتماع بالنظر في العادات والتقاليد التي ينشؤها المجتمع ويرسخها كمبادئ إلزامية وغير إلزامية. وما يميز علم الاجتماع في دراسته للظواهر الاجتماعية هو نزعته في تفصيل الفعل الاجتماعي، ومحاولة الحكم عليه من خلال منظومة القيم السائدة في المجتمع الذي وضع محلاً للدراسة السوسيولوجية. فهو يميز بين نوعين من الأعراف: **أولاً**، الأعراف الإلزامية، وهي التي ارتقت إلى قوانين يعاقب من يخالفها،[١] وهي على العموم تلك الأعراف التي تهدف إلى تقويم السلوك العام والتي بموجبها تتحقق التنمية الاجتماعية. **ثانياً**، الأعراف غير الإلزامية، وهي أعراف اتفق الناس على حجيتها وجدواها في تنمية المجتمع، ولكنها ليست مصوغة على شكل قوانين مكتوبة، وهي ما كان له علاقة بالأكل والشرب واللباس والتحية والسلوكيات اليومية التي قد يختلف الناس في تحديد جدواها العام.

---

[١] Richard T. Schaefer, *Sociology*, (New York: Mc Graw. Hill Book Company, 1989), 72.

ومن خصائص الأعراف في منظور الاجتماعي أنها يمكن التحايل عليها وانتهاكها من طرف بعض الفئات الاجتماعية التي قد تسائل مشروعية العرف الذي تحوّل إلى قانون، وهو ما يجعل إلزامية العرف أمراً مفتوحاً لإدراك علته ومن ثم مناقشته؛[١] ولذلك تبزغ مشكلة كبيرة في قبول الأعراف؛ لأنها قد ترفض من طرف من لا يدرك حكمتها أو علتها، وتقبل من طرف أولئك الذين أدركوا ذلك.

ويلاحظ أن علم الاجتماع يضع سلطة تحديد إلزامية العرف من عدمه في يد المجتمع ذاته، وهو ما يطرح إشكالات منهجية تتعلق بمدى حياد هذا المجتمع والأسس التي اعتمد عليها في الحكم على إلزامية على هذا العرف أو ذاك. وما يزيد الإشكالية تعقيدًا هو اختلاط المعايير التي بموجبها يتم قبول عرف من الأعراف، خصوصًا في المجتمعات متعددة الأعراق والديانات. إن مجتمعات كهذه تضم مزيجاً من أعراف جلبها مهاجرون أو أنشأها سكان محليون يحاولون التكيف مع الأعراف الوافدة، كما أن هذه الأخيرة تحاول التكيف مع الأعراف المحلية، فينشأ ما يسميه علماء الاجتماع بالثقافات المنافسة،[٢] والتي تضم في طياتها أعرافاً تحاول أخذ موقع في الواقع الجديد.

لم يهتم العرف الأصولي بهذه النظرة التجزيئية للعرف، ولم يشغل نفسه بهذه الإشكالات المنهجية التي طرحناها آنفاً، وأعتقد أن ذلك قصور يجب الاهتمام بتغطيته، خصوصاً في المجتمعات المعاصرة التي أضحت تتشكل من مجموعة ثقافات وأعراف. وفي ظل هذه المعطيات الواقعية ترى المجتمعات في تحوّل مستمر وتغير ملفت للانتباه، خصوصاً في ظل التقارب العالمي التي فرضته العولمة بكل أبعادها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وعليه فالفكر الأصولي مدعو بقوة لدراسة العرف بطريقة أكثر منهجية، مستخدما آليات البحث الاجتماعي كدراسة الحالة، والمسح الاجتماعي، والمنهج التجريبي، وذلك بعد التحرر من لمساته الوضعية التي تقصي الوحي كمصدر من مصادر المعرفة، ويتم كل ذلك وفق المحددات المعاصرة (الاجتماعية والقانونية) في تشكل الأعراف وهيمنتها على المجتمعات والدول.

---

[١] Ibid; 73.

[٢] Ibid; 78-79.

أما في القانون الوضعي، فإن العرف في اصطلاح رجال القانون الخاص هو "اطراد سلوك الأفراد في مسألة معينة على نحو معين، اطراداً مصحوباً بالاعتقاد في إلزام هذا السلوك".[١] ويعتبر هذا العرف مصدراً من مصادر التشريع في القانون الوضعي، مع بعض الاختلافات في ترتيبه حسب القوانين والدساتير المتبعة في الدول. وقد اكتسب العرف تلك المكانة نظراً لتوفر ركنيه المادي والمعنوي، شأنه شأن العرف الأصولي. يستمد العرف القانوني صدقيته وحجيته من اطراده وعمومه بين الناس، بحيث يصبح ثابتاً مستقراً، إذ يظلّ الناس في تكرار الفعل حتى يتولد لديهم شعور بإلزامية ذلك الفعل، وهو ما يشكل الركن المعنوي للعرف. وقد اشترط رجال القانون الوضعي شروطاً لقبول العرف، منها أن يكون عاماً مستقراً ومشروعاً، وألا يخالف النظام العام والآداب.[٢]

ونجد أن الإشكالات التي طرحناها بخصوص العرف الأصولي موجودة في العرف القانوني، خصوصا تلك التي تتعلق بنشأة العرف وذيوعه وانتشاره؛ فالقانون الوضعي لم يهتم أيضاً بالمحددات المنهجية التي على ضوئها يتم إطلاق اسم عرف أو عادة على تصرف أو فعل ما، بل إن بعض شراح القانون زادوا الأمر تعقيداً عندما ألغوا وظيفة العقل في تشكّل وقبول العرف.[٣] فهم يرون أن العرف يتشكل ببطء، وأنه لا يصبح عرفاً إلا من خلال اختيار غير واع؛ ما دام ذلك يطابق المبادئ الأخلاقية التي يعتمد عليها المجتمع. إلا أن هذا الطرح لا توافق عليه المنهجية الأصولية؛ لأنها تربط بين العرف والمصلحة. وهذه الأخيرة لا يتم اعتبارها إلا في ظل حضور الذهن واستخدام العقل الذي أقرته الشريعة الإسلامية، إذ أكدّ الأصوليون أن مصالح الخلق معتبرة إذا لم تصطدم بمصالح الشارع، وأنه يمكن إدراك المصلحة بالعقل.[٤]

---

[١] عبد المنعم البدر، **المدخل للقانون**، ص٢٤٩، نقلا عن: حسين، **العرف والعادة**، ص٣٣.

[٢] انظر حسين، **العرف والعادة**، ص٥٧- ٦٠.

[٣] المرجع نفسه، ص٤٢.

[٤] انظر ابن عبد السلام، العز ، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، ص٨.

والذي يميز النظرية القانونية للعرف هو اعتبارها هذا الأخير أمراً يتواضع عليه الناس كيفما شاؤوا، إلى درجة عجز الدولة نفسها على تهذيبه أو رفضه،[١] وهذا لارتباطه بالأنماط الثقافية التي تجذرت في المجتمع وجعلت من تغييرها ضرباً من الردّة الاجتماعية؛ خصوصاً إذا كان مرجع العرف هو الدين أو أيدولوجية تهيمن على الأنماط الفكرية للمجتمع. إلا أن القانون الوضعي طور نزعة في قبول الأعراف التي يستحسنها العقل البشري، ورفض الأعراف التي يستحسنها الدين أو تكون منطلقة منه. وهذه النزعة لا تنفك عن المنطق الوضعي الذي لا يرى في الدين مصدرًا للمعرفة أو مقوماً من مقومات الحضارة المعاصرة. وعليه فقد جرد القانون الوضعي نفسه من أهم المصادر التي يمكن على ضوءها فهم وتقنين كثير من الأحكام التي تستند إلى الدين.

ولا شك أن القانون الوضعي متأثر بعلم الاجتماع الذي يصنف الدين كظاهرة اجتماعية،[٢] أي النظر إلى الدين بالمنظار السوسيولوجي الذي يتخذ من المنهج التجريبي آلة لقياس فعاليته ومعرفة حدود تأثيره في المجتمعات. وعليه ينظر القانون بمنظار علم الاجتماع إلى بعض التشريعات الإسلامية على أنها محض أعراف ألفتها المجتمعات الإسلامية منذ قرون، وذلك كالحجاب الإسلامي، وتعدد الزوجات، وعدم لمس الرجل للمرأة والعكس، وعدم شرب الخمر، وعدم التعري، وتحريم الربا وغيرها من التشريعات التي تعد من المعلوم من الدين بالضرورة والتي أجمعت عليها الأمة الإسلامية قاطبة على مرّ العصور. ولا شك أن ذلك قصور في فهم طبيعة الدين ودوره في حياة الأفراد والمجتمعات.

## العرف والتغيير الثقافي والاجتماعي:

من القضايا التي يركز عليها العرف الأصولي أن الأحكام الشرعية المبنية على الأعراف تتغير بتغيرها وتثبت بثبوتها، وقد عقد الإمام ابن قيم الجوزية فصلاً في كتابه

---

[١] See Eric A. Posner, *Law and Social Norms*, (Harvard: Harvard University Press, 2000), 8.

[٢] Kammeyer Pitzer, *Sociology: Experiencing Changing Societies*, 7th ed. (London: Ally and Bawn, 19٦٦), 536.

الإعلام عن تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان والعادات، وقرّر هذه الحقيقة التشريعية بضرب أمثلة في باب المعاملات. ويزخر التشريع الإسلامي بأحكام عرفية عكست مرونة التشريع الإسلامي وفعاليته. لكن الأسئلة التي نطرحها في هذا السياق تأخذنا بعيداً عن الطروحات التي اعتدنا قراءتها في المدونات الأصولية عن العرف وعلاقته بالتشريع، ومن أهم هذه الأسئلة: ما علاقة العرف بالثقافة؟ وكيف يمكن تشكل العرف في ظل الحضور الثقافي المهيمن؟ وكيف يحصل التغيير الإجتماعي؟ وما محل العرف في هذا التغيير؟ وهل الأعراف تسبق التغيير الاجتماعي أما أنها تتغير بطريقة آلية نتيجة التغير الاجتماعي والثقافي؟ وإذا كان الأمر يقتضي هذا التأصيل العلمي، هل يفترض في الفقيه أو الأصولي المعاصر أن يدرك العرف بأبعاده الاجتماعية والثقافية بطريقة يزاوج فيها بين الفقه الإسلامي وأصوله من جهة وعلم الاجتماع من جهة أخرى؟ هذا أيضاً ما ستحاول هذه الورقة تلمس معالمه لاحقاً.

إنه حتى يفهم الفقيه أو الأصولي الأبعاد الاجتماعية للعرف، من الضروري تلمس عناصر الثقافة والأسباب المفضية إلى التغير الاجتماعي الذي يؤدي بدوره إلى تغير الأعراف. وسنناقش هذه المسألة في محورين: العرف والثقافة، والعرف والتغيير الثقافي.

## المحور الأول: العرف والثقافة

يتصل العرف مباشرة بالثقافة التي ينشأ فيها، بل هو مظهر أساسي من مظاهرها. ولو تأملنا في الثقافة من زاوية سوسيولوجية لوجدناها تعرّف بأنها مجموعة الأفكار المركبة والمادية التي أنشأتها المجتمع من أجل أداء الوظائف الاجتماعية المشتركة،[١] أو مجموعة القيم المعنوية والمادية التي يسير على ضوئها المجتمع من أجل تحقيق غاياته الكبرى. وقد اهتم علماء الاجتماع بعناصر الثقافة وبيّنوا أنها لا تعدو ثلاث عناصر أساسية، وهي اللغة والعادات والقيم.[٢]

---

[١] Kammeyer, *Sociology*, 55.

[٢] Richard, *Sociology*, 73-82.

وتشكل العادات أو الأعراف الركيزة الأساسية في ثقافة أي مجتمع؛ ذلك أن المجتمع يتذمر ممن يحاول مخالفتها، ويترع إلى معاقبته بشتى الوسائل، بل إن بعض الأعراف التي تحولت إلى قانون تقضي بتعريض المخالف للمساءلة القانونية والعقوبة المناسبة. وغالباً ما تقاس قيمة المجتمع بمدى التزامه بهذه الأعراف التي تحقق مصالحه. ويكون الالتزام بهذه الأعراف في بعض المجتمعات أكثر قداسة من أي شيء آخر، خصوصاً في المجتمعات القبلية التي تبالغ في ولائها للقبيلة، وعندما يحصل ذلك قد تصطدم الأعراف بالنصوص الدينية أو القوانين السائدة، وقد تفرز الظروف مقاومة لهذا الأعراف خصوصاً ممن يتطلعون لتغيير الأوضاع القائمة والعادات القديمة، أو ممن شكّلوا ثقافات مناوئة أو ثقافات فرعية، الأمر الذي نشير إليه في العنصر اللاحق.

## المحور الثاني : العرف والتغيير الثقافي

تفترض هذه الورقة أن العرف يتغير مع التغير الثقافي الذي يشهده المجتمع، والتغيير الثقافي نفسه قد يكون صدى لواحدة أو لمجموعة من النظريات التي طرحها علماء الاجتماع ليحللوا التغيير الثقافي للمجتمع. وتقتضي طبيعة الدراسة أن ننظر للعرف من زاوية نظريات التغير الثقافي التي جادت بها قريحة علماء الاجتماع، ثم نقوم بتقويمها والنظر في إمكانية تكاملها مع النظرية الأصولية في العرف.

### أ. العرف ونظرية النشوء (Evolution Theory)

تقتضي نظرية النشوء التي سطّرها داروين (١٨٠٢-١٨٠٩م) بأن الحياة في تطور بيولوجي مستمر. وقد وظف هذا البعد البيولوجي في الميدان الاجتماعي للقول بأن المجتمع في تطور دائم ونموّ مستدام، وعليه ذهب أوغست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧م) إلى أن الفكر يتطور من الوهم والخرافة إلى المنهج التجريبي. وذهب إميل دوركيام (1858-1917م)، عالم الاجتماع المعروف، إلى أن المجتمعات تطورت من مجتمعات بسيطة إلى مجتمعات مركبة، وعلى هذا يعتبر تغير الأعراف نمط من أنماط التطور إلى الأفضل ويتم بطريقة حتمية. وأخطر

ما في هذه النظرية هو إهمالها للبعد الثابت في المجتمعات وقيمهم وعاداتهم، بل إن المجتمعات التي تحاول التحرك في ظل ثوابتها الدينية والأخلاقية قد تتهم بأنها تسير عكس التطور الذي طرحه داروين بأنه سنة من السنن الكونية.

ولا شك أن ذلك لا يتلائم مع التشريع الإسلامي الذي يميز بين نوعين من الأعراف الثابتة والمتغيرة. أما الثابتة، فهي الأعراف التي نشأت واستقرت وتحولت إلى أحكام شرعية كعقد الاستصناع، وتقسيم مهر الزواج إلى مقدم ومؤخر في العراق مثلاً. أما الأعراف المتغيرة فهي كإطلاق لفظ عالم قديماً على عالم الشريعة، وإطلاقه اليوم على كل من تضلّع في علم من العلوم الدنيوية. وكما هو واضح فإن تغيّر الأعراف ليس دائما مربوطا بتطور المجتمع نحو الأفضل، وإلا يصبح التخلي عن الدين نفسه وهو في نظر أوغست كونت خرافة ووهم، من مظاهر تطوّر المجتمع نحو العقلانية التي هي أفضل من الخرافة التي تنشرها المعتقدات الدينية في نظر هذا النوع من الفلاسفة.

### ب. العرف والنظرية الوظيفية (Functional Theory)

تعني المدرسة الوظيفية في علم الاجتماع بإبراز دور عناصر الثقافة في المحافظة على النظام العام للمجتمع.[١] ورأيها في التغيير الثقافي والاجتماعي هو أن المجتمع دائما في توازن اجتماعي مهما حصلت التغيرات وتقلبت الأحوال؛ ذلك أنه في رأي أحد علماء الاجتماع الوظيفيين بارسونز (Parsons 1902-1979)، إذا حصل تغير اجتماعي في جانب ما، فإن ذلك يتبعه تعديل اجتماعي في جانب آخر، وبذلك يتحقق التوازن الاجتماعي المنشود. ويمكن القول إن بارسونز استثمر نظرية النشوء الداروينية في التطور المستمر. ويظهر ذلك في الأنماط الثقاية التي اعتبرها بارسونز آيلة إلى التغير لا محالة:

١. النمط الاختلافي: ويقتضي أن المجتمع يسير من مجتمع بسيط إلى مجتمع مركب.

٢. النمط التحديثي: حيث تصبح المؤسسات الاجتماعية أكثر تخصصيّة.

---

[١] Ibid; 617.

٣. النمط الاستيعابي: حيث تستوعب الشرائح الاجتماعية المهملة في المؤسسات الاجتماعية التي غالبا ما كانت تقصيهم.

٤. نمط استحداث قيم جديدة: حيث يقوم المجتمع باعتماد مجموعة من القيم التي تسمح بأكبر قدر ممكن من الأنشطة.

ويرتبط العرف بالنمط الأول والرابع؛ لأن الأعراف قد تسير من البساطة إلى حالات أكثر تركيباً، وكذلك قد يتحول سلوك ما إلى عرف ينشد قيمة اجتماعية معينة تكون دافعة للقيام بأنشطة اجتماعية تعود مصلحتها على الجميع. ولا يمانع العرف الأصولي في أن يتبع النمطين معاً، إلا أنه ليس محصوراً فيهما. فالعرف الجديد عند الأصوليين ليس بالضرورة تعبيرًا عن انتقال من البساطة إلى التركيب، بل يمكن أن ينشأ عرف في مجتمع بسيط لكنه يبقى على بساطته، كالأعراف التي تنشأ في القرى والمناطق النائية. فهذه الأعراف تعتبر شرعاً مهما بقي المجتمع على بساطته. لكن العرف الأصولي يتفق مع النظرية الوظيفية في أن المجتمع ينشأ قيماً أخلاقياً تزيد من الفاعلية الاجتماعية ما دامت منظومة القيم المقترحة لا تخالف النصوص الشرعية والأسس الدينية لذلك المجتمع، خصوصاً في المجتمع المسلم. وعليه، واتفاقا مع النظرية الوظيفية، يمكن اعتبار الأعراف قيما أخلاقية مطلوبة لتفعيل حركة المجتمع وتطوير أدائه.

## العرف ونظرية النزاع (Conflict Theory)

رائد نظرية النزاع هو الفيلسوف الألماني كارل ماكس (١٨١٨-١٨٨٣م) الذي يفسر حركة التاريخ بأنها مجموعة مراحل، كل مرحلة تقوم على استغلال طبقة معينة في المجتمع، وحتى يصل المجتمع إلى مرحلته المثلى والأخيرة، يجب على الطبقة المستغَلّة أن تثور على الطبقة المستغِلّة لتأسس في النهاية مجتمعاً خالياً من الطبقية الاجتماعية حيث تكون السيادة فيه "لمجتمع الأحرار".[١] وأهمّ ما يميز النظرية الماركسية في التغيير الاجتماعي هو إيمانها بعدم

---

[١] Ibid; 618

حتمية التغيير الاجتماعي وعشوائيته. فالثورة التي ستغير الأوضاع السائدة لا تتم بطريقة عشوائية بل بقدر كبير من التخطيط والمعقولية. وهذا ينسحب أيضاً عن تغيير الأعراف السائدة، حيث يمكن الثورة عليها من أجل استبدالها بأعراف أكثر فعالية.

ولو أردنا أن نقارن هذه النظرية بالنظرية الأصولية في العرف لوجدنا أن العرف الأصولي ينشأ ببطء وبطريقة تلقائية يفرض نفسه على المكلّفين، بل إن كثيرًا من الناس لا يعرف متى وكيف نشأ العمل بهذا العرف أو ذاك. ويمكن الاستفادة من النظرية الماركسية في بعض الآليات وليس في المضمون وبتحفظ شديد طبعاً (وقد نكون في غنى عن الاستفادة من النظرية الماركسية أصلاً)، من أن العرف ليس قدرا محتوما على المجتمع، خصوصًا إذا الفقيه لاحظ أن بعض الأعراف بدأت تبلى وأضحت مفضية للمفاسد بدل المصالح. وهنا يتغير دور الفقيه من شخص يتعامل مع أعراف قائمة إلى شخص يحاول إنشاء أعراف تحقق مصالح أوسع للمجتمع الذي يعيش فيه. وبدون هذا يصبح الفقيه المجتهد تابعاً للمقلد، ذلك أن هذا الأخير غالباً مع ينشئ فعلاً من الأفعال يتأثر الناس به ليحوّلوه في النهاية إلى عرف، وقد يتحول إلى قانون يعاقب مخالفه، بل ويصبح المجتهد نفسه ملزما بهذا العرف الذي أنشأه المقلد، وهذا نوع من اختلال المعايير في ميزان العلاقة بين المجتهد والمقلد وبين المفتي والمستفتي.

فالمجتهد كسلطة دينية في المجتمع هو الذي يجب عليه أن يبادر بإنشاء الأعراف الصالحة ونشرها ليلتزم بها المقلّد وليس العكس. وكل هذا يتطلب فقه آليات التأثير في المجتمع بدل التأثر به، ومهارات تشكيل الرأي العام في قضية من القضايا، وهو أمر تختص به الدوائر الإعلامية مستخدمة أحدث النظريات في هذا المجال، فالعرف الأصولي مدعو بقوة ليس فقط لإقرار الأعراف التي انتشرت بناءاً على موافقتها لمبادئ الشريعة ومقاصدها، بل أيضاً لإنشاء أعراف جديدة تستلهم قيم الشريعة ومقاصدها والعمل على بثها في المجتمع لتصبح أعرافاً يسير المجتمع على هديها.

ويتفق هذا الطرح مع نظرية سمنر (Sumner Graham 1840-1910) الذي ذهب إلى أن العادات والأعراف هي التي تحدث التغيير الاجتماعي، وليس العكس،[١] وأنها (أي الأعراف والعادات) قوة اجتماعية من الصعب جدا تغييرها بعد استحكامها.[٢] وتختلف النظرية الأصولية للعرف مع نظرية مور (Moore) والقاضية بأن المجتمع يتغير تغيراً عضوياً، أي يشبه الدورة الحياتية التي تبدأ بالميلاد ثم النمو ثم الموت.[٣] والعرف الأصولي لا يعترف بهذه الحتمية التي تقود المجتمع نحو زواله؛ لأن العرف بما يتضمنه من مصلحة وفق الرؤية الشرعية الإسلامية يحاول أن يقود المجتمع نحو الحياة وليس نحو الموت. وعليه فإذا تغير العرف تغيرت الأحكام الشرعية المبنية عليه، وبالتالي تنشأ مصالح تهدف إلى إقامة المجتمع الإسلامي المنشود.

## أسباب التغيير الاجتماعي وأثره على العرف الأصولي

ثمة أسباب عديدة ذكرها علماء الاجتماع تساهم بقدر كبير في تغيير المجتمعات بما في ذلك أعرافهم. من هذه الأسباب التكنولوجيا، والتأثير الإيديولوج للجماعات والأفراد، والمنافسة، والنزاع، والسياسة، والاقتصاد، والعولمة والبنى التحتية للمجتمع.[٤] ولا شك أن فقيه اليوم في حاجة إلى استيعاب هذه المتغيرات، فضلا عن تكييفها ومحاولة توظيفها في الاجتهاد المعاصر. والسمة التي تطبع هذه العوامل هي تأثيراتها الإيجابية والسلبية معاً، والتي يجب على مجتهد العصر أن يكون حاذقا في التعامل معها. فلقد ذلّلت التكنولوجيا كثيراً من الصعاب التي كان يعاني منها إنسان ما قبل التكنولوجيا، ولكن في نفس الوقت حوّلته إلى آلة يُنظر إليه كمورد بشري وليس كإنسان له أعراف وقيم إنسانية ودينية.

---

[١] Mohammad Muslehuddin, *Sociology in Islam*, (Lahore: Islamic Publications Limited, 2000), 43.

[٢] Sumner, William Graham, *Folkways: A Study of Mores, Manners, Customs and Morals*, (London: David and Charles Brunel House, 2002), 3.

[٣] Ibid; 42.

[٤] Steven Vago, *Social Change*, 5th edition. (New Jersey: Prentice Hall, 2004), pp11-37.

ولعبت الإيدولوجيا دورها الإيجابي في رفع المجتمعات نحو تحقيق مثلها العليا، ولكنها غالبا ما كانت تدوس على مبادئهم وأعرافهم معتبرة إياها تخلفاً ورجعيةً. أما المنافسة فقد دفعت كثيراً من المجتمعات إلى التفوق النوعي في الإنتاج لكن ذلك كان على حساب عرف الإيثار والقناعة والمنافسة النزيهة. أما النزاع فقد قذف المغلوب والمهمش إلى الحرية والسيادة، ولكن ذلك على حساب عرف التسامح والتعاون. أما السياسة فهي على حساب أعراف المشاركة السياسية والتداول على السلطة في جو تسوده الشفافية والديمقراطية. أما الاقتصاد فقد وفر للمرء حاجاته المادية، ولكن ذلك تم في كثير من البلدان على حساب الأبعاد الروحية التي هي عرف المحافظين والمتدينين. للعولمة تأثير مباشر على الأعراف، فقد التي حولت العالم إلى سوق استهلاكية، فغيرت من أعراف كثيرة كانت ملاذ الشعوب الفقيرة والنامية؛ إذ تغيرت أعراف العمل الجاد المضني إلى أعراف العمل المريح ذي الربح السريع. وتغيرت أعراف الالتفاف حول مائدة الطعام إلى أعراف الأكل في الخارج ومحلات الوجبات السريعة التي أثرت بدورها على القيم الأسرية، التي هي نواة المجتمع. وتغيرت أعراف الانتاج إلى أعراف الاستهلاك.

وأصبحت الثقافات الوافدة مثل الرياح العاتية تحمل جراثيم أعراف تتسلّل إلى عقول الناس تحت مسميات عديدة غالباً ما تكون مغلّفة وبرّاقة. فكم من عادة ظهرت في الغرب وجدت طريقها إلى مجتمعات الدول النامية. فعلى سبيل المثال، لباس الزفاف الأبيض الذي ظهر في الغرب لا يكاد تتكره فتاة مسلمة في المجتمع المسلم ليلة زفافها بالرغم من عدم احترامه للقيم وأعراف الحشمة المنتشرة في العالم الإسلامي؛ ولباس السباحة الخاص بالنساء الذي ظهر في الغرب وانتشر في البلاد المسلمة حتى أصبح عنواناً للتحرر ونموجًا للمرأة المعاصرة.

مهمة المجتهد المعاصر هي البحث على منهج يمكنه من التعامل الإيجابي مع أسباب التغيير الاجتماعي المذكورة آنفاً في إطار المحافظة على الأعراف التي أقرها الشارع، وكذا توجيه نفس الأسباب إلى استحداث أعراف جديدة تحقق للناس مصالحهم الدينية والدنيوية.

والفكر الأصولي مدعو في هذا الإطار إلى دراسة أسباب تغير الأعراف بدل الحكم عليها بعد تغيرها فقط، خصوصاً تلك الأسباب التي تنبع من المجتمع المسلم ذاته.

إن على المجتهد المعاصر أن يكون على درجة عالية من الحساسية؛ لأن عوامل وأسباب تغير الأعراف الصالحة في تزايد مستمر، بل عليه أن يكون على وعي تام بالتأثير الذي تكرسه العوامل السابقة، خصوصاً إذا عرفنا أن تغيير الأعراف يتم أحيانا بطريقة مدروسة وبناء على استراتيجية محكمة. وفي هذا السياق، يمكن للعرف الأصولي أن يعتمد مبدأ التخطيط الاستراتيجي عند تعامله مع الأعراف التي لها علاقة بالشرع، وحتى يفعل لا مندوحة من إدماج بعض الطرق التي تستخدمها دوائر عديدة في السلطة والمؤسسات التنموية أثناء طرح مشاريع تغيير اجتماعية. ومن أهم هذه الطرق ما يأتي:

**أ. تحديد الجهات القابلة للتغيير، والجهات المُغيرة، ومنهج التغيير الاجتماعي:**

يدخل ضمن الجهات القابلة للتغيير الأفراد والمنظمات والجماعات المحلية والمجتمعات. أما الجهات المُغيرة فهي غالبا ما تكون جهات متخصصّة ومدربة تدريبا مهنياً راقياً. ويشترط أن تكون هذه الجهات منخرطة في منظمات لها أهدافها واستراتيجياتها؛ ومهمتها إعداد دراسات ميدانية حول الظواهر الاجتماعية التي يجب تغييرها. ولا ضير أن يستفيد الأصوليون والفقهاء من هذا النموذج، حيث يتم إنشاء منظمات أو هيئات خاصة بالنظر في تغيير الأعراف الفاسدة وتعويضها بأعراف صالحة، أي لا بد من دراسة الأسباب والمظاهر الاجتماعية ومحاولة اقتراح نشر أعراف جديدة على ضوء نظرية المآل الأصولية التي أصل لها الأصوليون لكنها لم تستثمر بالشكل المطلوب.

**ب.منهج التغيير:**

تعتمد المؤسات التغييرية الرسمية على مناهج أهمها إعادة التثقيف والإقناع واستخدام القوة،[١] ويتطلب إعادة التثقيف وضع خطط وبرامج يتم فيها تحديد الأنماط الثقافية التي يتم الاتفاق على تبديلها. يتم هذا بالموازاة مع منهج الإقناع، خصوصاً مع أنصار الثقافات

---

[١] Ibid; 3 ٩٣.

المناوئة والمتمردة. وهنا تجد المؤسسات والجماعات التغييرية نفسها وجها لوجه مع صراع ثقافي داخلي يتطلب كثيراً من الحذر، وإلا انقلبت الصورة ليتحول المغيِّر إلى المغيَّر إذا لم تتم دراسة طبيعة الثقافة والعرف الذي يراد تغييره.

إن الأصولي في حاجة إلى النظر إلى الأعراف المراد تغييرها بهذا المنظار؛ لإنه لم يعد مجدياً مجرد الحديث عن عادات فاسدة يجب تغييرها أو نشر عرف جديد يرجى منه النفع والصلاح. لقد قامت حركات تغييرية تحت شعارات مختلفة، دينية وغير دينية تنشد تغيير الأعراف الفاسدة، فلم يمض عليها وقت طويل حتى تغيّرت هي و لم تتغير الأعراف التي قصدوا تغييرها، بل انتهى المطاف ببعضها لأن تصطدم بالسلطة والمجتمع التي كانت تراهن على تأييده في تغيير بعض الأعراف الفاسدة. والسبب في ذلك هو فقدان منهج مبني على دراسة اجتماعية لطبيعة التغيير في الميدان الثقافي والاجتماعي.

### ج. استخدام القانون في تغيير الأعراف والثقافات

يلعب القانون دورًا مهماً في التغيير الاجتماعي والقضاء على ظواهر وعادات تؤثر على استقراره وتوازنه. كما يلعب القانون دوراً أساسياً في إقرار عادات ظلت عرفية لفترة طويلة، ويتم اللجوء إلى القانون لفرض مبادئ جديدة للثقافة المحلية بعدما تأكد أن الثقافة القديمة لا يمكن التخلص منها إلا بسلطة القانون. فقد يلجأ المشرع القانوني مثلاً إلى منع تعاطي مادة ثبت أنها مخدرة، خصوصاً وأنها أصبحت من عادات الشباب الذين يرتادون النوادي الليلية؛ وهذا ما فعلته مثلا كثير من القوانين في تحريم حبوب الإستزي (Ecstasy) التي تحول تعاطيها إلى عادة أدمن عليها الشباب في النوادي والمراقص الليلية. فيأتي المشرع ليضع حداً لهذا العرف الذي يدمر عقول الشباب ويدفع بهم إلى جرائم أخرى.

أما الفقيه المجتهد فدوره لا يقل عن دور المشرع في القوانين الوضعية، حيث يستطيع أن يفتي بتحريم بعض العادات التي تخالف النصوص الشرعية أو تؤدي إلى مفاسد راجحة، وهنا يأتي دور المجامع الفقهية المعاصرة في دعم هذه الفتاوى وإخراجها على شكل قرارات لها صبغة الاجتهاد الجماعي. صحيح أن سلطة القانون من سلطة الدولة في سن القوانين،

لكن سلطة الفقيه والمفتي لا تقل أهمية عن سلطة المشرع القانوني؛ لأن اجتهاد الفقيه مربوط بالحلال والحرام، أي بالثواب والعقاب، وبالتالي يمكن ذلك أن يقنع المكلف بأن التوقف عن العادة المضرة هو امتثال لأمر الشريعة ومرضاة الله تعالى، وسبب للثواب الأخروي.

وهذه الوسيلة تتفق مع منهج الإقناع الذي يتبعه علماء الاجتماع في تغيير ظاهرة اجتماعية يعتقد فسادها، إلا أن وسائل الإقناع المتبعة لدى المؤسسات التي توكل إليها مهمة التغيير الاجتماعي غالباً ما تركز على الإقناع العقلي، وهذا بالطبع ليس كافياً في تحقيق الغرض؛ لأن الحاجة قائمة للتركيز على الأساليب الروحية من أجل الإقناع العقلي نفسه. فلو أراد المشرع الوضعي أن يحرم الإجهاض بوصفه عادة تفشت في بعض المجتمعات الغربية، فلا يكفي سن قانون يحرم ذلك، ولا يؤثر وصف هذه الفعلة بالشنيعة على من يلجؤون إلى الإجهاض، بل لا بد من تنبيه الناس إلى أن الجنين نفس خلقها الله تعالى وهو الذي وهبها الحياة، فإجهاضها تعدٍ على اختيار الله تعالى، بل هو القتل في حد ذاته. إن المجتمعات اليوم في حاجة لأن تعرف أن قتل النفس يعتبر تعدياً على حق من حقوق الله، وهو قتل لِلنّاس جميعا كما أكد القرآن في آية القصاص، وأن الإنسان إنسان حتى وهو ما زال جنينا في بطن أمه، وأن قاتل النفس مخلد في النار، وفعله كبيرة من الكبائر التي تجلب سخط الرب. فلو ترسخت هذه المعاني في المجتمع، لما تجرأ أحد على قتل أحد أو التفكير في "وأده" عن طريق الإجهاض.

**الخاتمة:**

خلصت الورقة إلى بعض النتائج نجملها فيما يأتي:

١. العرف قضية اجتماعية وعليه يجب عدم إهمال آليات البحث الاجتماعي خصوصا في المجتمعات المركبة في موضوع العرف.

٢. يمكن استخدام منهج دراسة الحالة المتبع في علم الاجتماع لاستقراء انتشار العرف وحدود تأثيره في المجتمعات.

٣. الحاجة قائمة لقياس العرف وانتشاره بطريقة علمية، خصوصاً مع تغيّر الرقع الجغرافية التي كانت تنتشر فيها بعض الأعراف سابقاً.

٤. العرف الأصولي نأى بنفسه عن الخوض في طبيعة المجتمعات التي ينتشر فيها العرف، و لم يشغل نفسه بالظروف الاجتماعية التي تُولّد الأعراف.

٥. انحصر دور الفقيه في إقرار الأعراف التي فرضت نفسها على المجتمع، وهذا الأمر يجعله تابعاً لا متبوعاً. ولتوسيع دور الفقيه في مجال الأعراف، يجب عليه أن يبادر في نشر أعراف جديدة وعدم الاكتفاء بإقرار الأعراف السائدة، وهذا ما يعنيه الحديث النبوي الشريف: ((من سنة سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة)).

٦. يرتبط موضوع العرف بمواضيع عدة كالتغيير الاجتماعي، والثقافة، والإعلام وتشكيل الرأي العام. ولذلك فالبحث ما زال قائما لدراسة العرف من زوايا علمية متعددة .

٧. إن العرف الأصولي مدعو للاستفادة من طرق التغيير الاجتماعي التي تستخدمها الدوائر الحكومية والقانونية في معالجة الظواهر الاجتماعية، خصوصاً وأن ذلك يندرج ضمن خطط قصيرة أو بعيدة الأمد.

٨. على الفقيه المعاصر معرفة أسباب التغيير الاجتماعي وأثره على العرف الأصولي، وهذا يقتضي الوعي التام بطبيعة العصر الذي نعيش فيه.

## قائمة المراجع

ابن منظور، **لسان العرب**، (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، د.ت).

ابن عابدين، **رسائل ابن عابدين**، ١٢/٢.

ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**.

حسين محمود، حسين، **العرف والعادة بين الشريعة والإسلامية والقانون الوضعي**، (دبي: دار القلم، ١٩٨٨م).

السيوطي، **الأشباه والنظائر**.

العز ابن عبد، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**.

الشاطبي، **الموافقات**.

Richard T. Schaefer, *Sociology*, (New York: Mc Graw. Hill Book Company, 1989).

See Eric A. Posner, *Law and Social Norms*, (Harvard: Harvard University Press, 2000).

Kammeyer Pitzer, *Sociology: Experiencing Changing Societies*, 7th ed. (London: Ally and Bawn, 1997).

Mohammad Muslehuddin, *Sociology in Islam*, (Lahore: Islamic Publications Limited, 2000).

Sumner, William Graham, *Folkways: A Study of Mores, Manners, Customs and Morals*, (London: David and Charles Brunel House, 2002).

Steven Vago, *Social Change*, 5th ed. (New Jersey: Prentice Hall, 2004), pp .11-37

# البحث الرابع

# جدلية الفقه والدعوة في العمل الإسلامي المعاصر

الدكتور يونس صوالحي

# جدلية الفقه والدعوة في العمل الإسلامي المعاصر

الدكتور يونس صوالحي

**المقدمة:**

المتأمل في مسيرة العمل الإسلامي بمختلف أطيافه يجد شبه انفصامبين الدعوة والفقه، وكأنهما شيئان منفصلان.ولو راجعنا مناهج التكوين التي يتربى عليها كثير من الدعاة لوجدنا أنها تعاني أزمة تكوين الداعية الفقيه المجتهد، حتى إن بعض كبار الدعاة لا يتحرج أبدا في البوح بأنه داعية وليس فقيها، وكأن الدّعوة قاصرة على المواعظ والترغيب والترهيب. ولذلك يحاول هذاالبحثالنظر في إشكالية الانفصام بين الدعوة والشرع، وسبل تكوين الداعية الفقيه الذي يتصدى للدعوة مما يحتم عليه التزود بقدر من التكوين الشرعي للتصدي لحال المدعويين الذين لا تخلو أسئلتهم من استفتاءات تحتم على الداعية لعب دور المفتي. وسيركز البحث على بعض القواعد الشرعية ومنهج تطبيقها في المجال الدعوي.

## الاجتهاد والأبعاد المرحلية للدعوة

يعرف الاجتهاد بأنه "عبارة عن بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال...لكن صار اللفظ في عرف العلماء مخصوصاً ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة"،[١] يبدو أنّ هذا التعريف مقتصر على المجتهد وهو من حصلت له ملكة فقهية يستطيع بموجبها استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها الأصلية. ومع الحرص المتواصل من طرف العلماء على قصر صفة الاجتهاد على من استقل بأصول شرعية، وتمكن من محالها، إلا أن هذا الحرص كانت له انعكاسات على النظر الاجتهادي في النوازل والمستجدات التي تعن للناس من حين لآخر.

---

[١] أبو حامد الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦م)، ص٣٤٢.

وكما حصل انفصام بين السلطة العلمية والسلطة السياسية في التاريخ الإسلامي بعض ظهور الملك العضوض، كذلك حصل هنالك انفصال بين المجتهدين والدّعاة، أي انفصال السلطة الشرعية عن السلطة الدعوية. بل حصل هنالك شرخ في السلطة الدينية، فظهر الفقهاء والمفسرون والمحدثون والوعاظ بوصفها سلطات مستقلة ينأى أحياناً عن بعضها البعض. وقد أنبأنا التاريخ الإسلامي عن نماذج فذّة استطاعت أن تحافظ على التكامل المعرفي للداعية المجتهد على الرغم من الانفصال الحاصل بين السلطات والمرجعيات الدينية.

فهذا سلطان العلماء العز بن عبد السلام وابن تيمية الداعية المجاهد المجتهد، والشاطبي ناصر السّنة وقاصم البدعة، والشوكاني الداعية الذي دعا إلى تجديد النظر الفقهي حتى يكون الفقه موجها لأفعال المكلف في معاملاته وعباداته ودعوته.وعلى الرغم من سطوع شمس هؤلاء الدعاة المجتهدين الذين جمعوا بين الفقه الشرعي والفقه الدعوي، إلا أن رحم الأمة اليوم عجز عن إنجاب أمثالهم اللهم إلا بعض الأفذاذ الذين ترسخوا في العلم والدعوة تحت راية الحركات الإصلاحية المعاصرة .

أما في العصر الحديث، فإن الأزمة أصبحت ذات شقين، أزمة في إيجاد المجتهد الفقيه الذي تعزى إليه مهمة الفتوى واستنباط الأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيليّة، وأزمة إيجاد الدّاعية الفقيه المتبصّر بمتطلبات المرحلة الدعوية التي يعيش فيها، فضلاً عن القصور الواضح في التكوين الشرعي الذي يطبع كثيرا من الدّعاة.

ولهذه الأزمة المزدوجة أسباب نجملها في ما يلي:

١. ضعف ملكة الاجتهاد نتيجة عدم الاهتمام بتكوين مجتهدين يضطلعونعلى مهمة الاجتهاد، أي الاقتصار على الحفظ واستحضار المعلومات.

٢. قصور الجامعات والمؤسسات الشرعية على تخريج نوعية من العلماء يتمتعون بقدر من الملكة الفقهية.

٣. ضعف البرامج التعليمية الشرعية من حيث عدم قدرتها على التكيف مع المستجدّات، والاستفادة من التطور الحاصل في المنظومات التربوية الحديثة.

٤. عدم استغلال آليّات الاجتهاد المرنة والتي لها علاقة بالفعل الاجتهادي والحضاري للأمة المسلمة وذلك كآليات المصلحة المرسلة والاستحسان والاستصحاب.

٥. تكريس عنصر الفصل بين البعدين الفقهي والدّعوي في الدراسات الشّرعية. حيث يغلب على المقررات الفقهية بُعد الحلال والحرام في إطاره الأحادي، أي ما يجب على الفرد فعله وتجنّبه، ويكاد يغيب البعد الجماعي في الدرس الفقهي، وهو ما أثّر على طالب العلوم الشرعية حيث تحول إلى حاكم على أفعال الناس، بالحل أو الحرمة، بدل أن يكون مغيّرا لها، أي داعية للخير مغيرا للمنكر. وتحول خريج الدراسات الشرعية إلى المفتي يذهب الناس إليه بدل أن يذهب هو إليهم، وهو ما يجعله قابعاً في مكانه لا يسعى إلى تغيير المنكر والأمر بالمعروف على أرض الواقع بل يقتصر علىإقرار المعروف معروفا والمنكر منكرا، الأمر الذي يخالف قواعد الدعوة وأسسها التي تحتم على الداعية الانتقال إلى محل المدعو وليس العكس.

وتكاد تكون الدعوة المعاصرة في بعديها الفردي والجماعي كطائر يطير بجناح واحد، لا يبلغ مقصده إلا بعد مشقّة أو سقوط متكرر. فكثيراً ما يطفح على سطح الدعوة أناس باعُهم في الشرع لا يمكنهم من قيادة الجماعة التي ينتسبون إليها. بل إن زادهم في التكوين الشرعي لا يخرج عن مدارسة بعض الكتب الشرعية وهضم الفتاوى الجاهزة، والتي أصبح يرجع إليها كما يرجع الباحث إلى دائرة معارف علمية. فانتشر منطق "قال فلان وقال فلان من الفقهاء أو الدعاة" مما جعل الحق يرتبط بالأشخاص بدل أن يحصل العكس. وبرز على سطح هذا الواقع نموذجان:

*النموذج الأول:*

الداعية الفرد صاحب الشخصية الكارزماتية التي تقود الجماعة وتحدد لها أهدافها وإستراتيجياتها وقراراتها الحاسمة التي تنعكس على الجماعة كلها سلباً أو إيجاباً. ولعل أهم مخاطر هذه القيادة ما يلي:

١. طغيان الشخصانية على روح الجماعة.
٢. تحول الولاء للدين إلى الولاء للشخص أوالجماعة أو الحزب، وتتحول هذه الأخيرة إلى غاية بدلاً من أن تكون وسيلة.
٣. إمكانية أن يكون القائد ضعيفاً من ناحية التكوين الشرعي، فيلزم الجماعة بما هو مخالف لروح الشريعة ومقاصدها فضلا عن أحكامها.
٤. في حالة التمكن الشرعي للقائد الفرد، سيسري هذا الاجتهاد الفردي في الوقت الذي يسير فيه نمط الاجتهاد المعاصر إلى الاجتهاد الجماعي.

*النموذج الثاني:*

فهو نموذج الدعوة المؤسستيّة التي تربط الجماعة بالفكرة الإسلامية بدلاً من ربطهابالأشخاص. إلا أن قادة هذه المؤسسات غالباً ما يُختارون بناء على تضحياتهم وثباتهم على مبادئ الجماعة التي أسسوها، وليس بناء على قدرتهم الاجتهادية بأنهم غير فقهاء فضلاً عن أن يكونوا مجتهدين.

ولعل ما تمتاز به هذه المؤسسات الدعوية هي تأسيسها لهيئة شرعية تعنى بالنظر الشرعي واعتماد موازينه في الحكم على القرارات التي تتخذها قيادة الجماعة. ومعظم هذه الهيئات تتكون من متخصصين في الشريعة الإسلامية وهم أنواع. فمنهم من هو متمكن في الفقه التقليدي غير متمرس في فقه التّوازل، ومنهم من هو مجتهد في المذهب غير قادر على التوفيق بينرحابة الشريعةوضيق المذهب، ومنهم من هو مجتهد في الفتوى يختار من الفتاوى ما يراه مناسباً للقضية المطروحة. ومنهم من له دربة على تكييف المبادئ الشرعية وفق ضرورات المرحلة، فيقيس ويستحسن وينظر بميزان المقاصد الشرعية وفن استعمالها في الحكم على المستجدات المعاصرة.

وعلى الرغم من أهمية هذه الهيئة إلا أن قراراتها قد لا تكون ملزمة للقيادة الدعوية، خصوصاً إذا كانت هذه القيادة في منازلة سياسية مع السلطة الحاكمة، حيث تتغلب فيها المعادلات السياسية وتختلط فيها المعايير وتتسارع فيها الأحداث بدرجة تفقد فيها الحركة الإسلامية ذلك التّوازن المنشود والاتزان الرشيد والسيطرة على الأوضاع. إن ذلك يجعل من القيادة الدعوية في الواجهة مع الأحداث مما يستدعي أخذ قرارات سياسية سريعة، وقد يتم ذلك بعيداً عن الهيئة الشرعية التي كان يجب رد الأمر إليها.

إن غياب هذا البعد في بعض الحركات الإسلامية حدا بها إلى اتخاذ موقف كانت مآلاتها وخيمة على الحركة على وجه الخصوص والدعوة على وجه العموم. كل هذا يحتم على قادة الحركة الإسلامية أن يحرصوا على الالتزام بقرارات الهيئات الشرعية المخول لها النظر الشرعي في القضايا التي تحتاج إلى اجتهاد، وهذا يقتضي جعل الاجتهاد وخصوصا الاجتهاد المقاصدي ركيزة أساسية في الدعوة الإسلامية. إلا أن المتأمل في واقع العمل الإسلامي يلحظ أزمة تتمثل في ضمور الاجتهاد في صفوف الحركة الإسلامية، بل حتى لدى الهيئات الشرعية، الأمر الذي نناقشه في العنصر التالي.

## أزمة الاجتهاد الدعوي وآثاره

سبق وأن أشرنا إلى أن معظم الحركات الإسلامية وشبابها يعوزهم التكوين الشرعي الدّقيق والدربة الفقهية اللازمة لمن نصب نفسه آمراً بالمعروف وناهياً عن المنكر. وتظهر سمات هذه الأزمة في العناصر التالية:

١. قصور مناهج التكوين لدى العاملين في الحقل الإسلامي. إذ إن واضعي هذه البرامج قديغلّبون جانباً على جانب، فقد يغلب الجانب الفكري على الجانب الشرعي فينشأ العامل ميالا إلى النظر العقلي بدل التوازن بين النظرين العقلي والشرعي. ومن هنا يتكون جيل لا يفقه علاقة العقل بالنقل ومجالات استخدام الآليتين في العملية الدعوية. ويغيب على كثير منهم مدى التناغم بين العقل والنقل، وأن "الأدلة الشرعية" على حد تعبير الإمام الشاطبي "لا تتناقى ما

تقتضيه العقول السليمة".[١] بل إنه يحدث أن يحصل تعارض ظاهر بين العقل والنقل،[٢] أي بين رأي يراه الداعي يعارض نصاً شرعيا في الظاهر، فيختلط الأمر عليه بسبب جهله بطرق دفع التعارض بين الرأي والشرع، وكل ذلك يحتاج إلى دربة أصولية يستطيع من خلالها الداعية أن يتعامل مع النصوص الشرعية ضمن سياقها ومناطاتها العامة والخاصّة.

٢. أما إذا غلب التكوين الشرعي على النظر العقلي فإن ذلك يسبب أزمات نجملها فيما يلي:

**أ. أزمة فقه الواقع:**

وهو ما يجر الدعوة الإسلامية وشبابها إلى انفصال الحكم عن محله، وغيابالبعد الزماني والمكاني في تنزيل الحكم الشرعي على الواقع. ويعبر الفقهاء والأصوليون هذا الأمر في القاعدة الشرعية المعروفة بـــ "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان".[٣] وعبّر عنه ابن قيم رحمه بفهم الواقع،[٤] بل إن الشريعة في تلبيتها لشؤون الأمة تقرر أحكامها بناء على فقه الواقع،[٥] وهو محل اتفاق العلماء.

إلا أن التعرف على الواقع كما يستعصي على المجتهد إذا لم يخير آلياته فاستعصاؤه على الداعية أشدّ. ولذلك عانت الدعوة الإسلامية وما زالت تعان أزمة تنزيل الأحكام على الواقع المتغير، بل إن بعض الدعاة يلجأ إلى الجمود على النقولات الحركية التي تركها هذا الدّاعية أو ذلك المصلح.

يقول الدكتور فتحي البيانوني: "لو تفهم الناس عامة والدّعاة خاصة هذه القاعدة (أي قاعدة لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان) على حقيقتها لعملوا على تغيير كثير

---

[١] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٥م) ج٣،ص٢٧-٢٨.

[٢] انظر أبو بكر الرازي، **أساس التقديس**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٦م)، ص٢٧٠-٢٧١.

[٣] وردت هذه القاعدة في المادة ٣٩ من قواعد مجلة الأحكام العدلية.

[٤] ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١م)، ج١، ص٨٦.

[٥] عبد المجيد النجار، **في فقه التدين فهما وتنزيلا**،(الدوحة: كتاب الأمة، ١٤٢٠هـ)، ص٢٣.

من آرائهم واجتهاداتهم الدّعوية وغيرها التي قامت على مصالح زمنية متطورة أو أعراف محلية متغيرة، مما يحقق للدعوة الإسلامية صلتها ومعاصرتها، ويخرج بها عن الجمود في جانب المناهج البشرية والأساليب والوسائل المتغيّرة".[١]

إن أزمة الدعاة اليوم هي قراءتهم للواقع العام بآليات قديمة تعوزها الدّقة والشمول. فمازالت الانطباعات العامة للواقع هي التي تطبع الأحكام التي تطلق في تقويم الواقع، وبناء المواقف المصيريّة تجاهه. ونسي كثير من الدّعاة اليوم أن فهم الواقع المعاصر يتطلب مقاييس جديدة وآليات علمية دقيقة تنأى بالأحكام عن التعميمات الافتراضية التي طالما اتهمت الواقع بما ليس فيه، وأسدت إليه خصائص هي أبعد ما تكون فيه.

وفي القرن الماضي تم الالتفات إلى فقه الواقع من زاوية سوسيولوجية، وبدأت دعوات جادة لفهم الواقع باستخدام آليات البحث العلمي المطبقة في العلوم الاجتماعية. فظهرت دعوات المفكرين المصلحين إلى الاهتمام "بعلم اجتماع ما بعد الاستقلال".[٢] كما انطلقت صرخة من المشرق جسّدها الشيخ رشيد رضا ومحمد عبده إلى الالتفاف حول كتاب الموافقات للإمام الشاطبي الذي يعد بحق المنظّر لعلم مقاصد الشريعة، هذا العالم الذي يتوخى المصلحة بكامل أنواعها من أجل استنباط الحكم على ضوئها. ولا غرو أن ذلك لا يتحقق إلا إذا وظفت أدوات علمية اجتماعية تجعل كثيرا من القضايا الاجتماعية ومنها المصلحة الاجتماعية أمورا قابلة للقياس.

يؤكد الدكتور جمال الدين عطية أن "هناك صلة بين الحكم التكليفي والواقع، ففيمراحل عدّة يقف الفقيه أو المجتهد أمام الواقع، حيث يستدعي الإعمال الصحيح لقواعد أصول الفقه، تعرف الواقع، فأول هذه المراحل هي تعرف المجتهد على الواقعة محل الاجتهاد،

---

[١] فتحي البيانوني، **القواعد الشرعية ودورها في ترشيد العميل الإسلامي**، (الدوحة: كتاب الأمة، ١٤٢٢هـ)، ص٣٣.

[٢] مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٢م)، ص٧٢.

وهذه الواقعة الآن لم تعد معاملة بسيطة، وإنما أصبحت ظواهر معقدة، وهذا من صميم عمليات البحث الاجتماعي التي يتم التوصل إليها بمناهج علم الاجتماع".[١]

ولذلك من المهم اليوم الحديث عن علم الدّعوة السوسيولوجي أو على الدعوة النفسي أو علم الدعوة السياسي. ومن الضروري أن تتضمن مناهج التكوين الحركية مضامين من هذا القبيل حتى تتقن فن فهم الواقع.

ومن الآثار المدمّرة للدعوة الإسلامية من جراء عدم فقه الواقع هو دخول الحركة في مغالبات ومطالبات قد تكون أكثر من حجمها وفوق طاقة العاملين. فعدم قراءة الواقع السياسي واستيعاب طبيعته بآلياته المعتمدة، والغفلة عن كثرة الأفخاخ الموجودة في هذا الحقل الملغم، قد يفتح شهية بعض العاملين في الدعوة إلى المنازلات السياسية والمنافسة على السلطة أو المطالبة بإحداث تغيير سريع لأوضاع قد تأخذ عقوداً حتى تتغير. وكثيراً ما يؤول هذا الأمر إلى صدام ومواجهات وأحيانا أحداث عنف يدفع ثمنها الشباب الإسلامي الطليعي وكثير من الأبرياء.

**ب. عدم فقه مآلات الأفعال:**

إن أهم ما يحتاج إليه الشباب المسلم عموماً والعاملون في الحقل الدعوي خصوصاً هو فقه مآلات الأفعال، ذلك الفقه الذي يمكّن الشخص من إدراك نتائج أعماله اعتماداً على غلبة الظن القريب من القطع. وحتى يحصل هذا الإدراك لا بد أن يزن العامل أعماله بميزان الشرع والواقع ورصد تقلباته وفهم ثوابته ومتغيراته.

وفقه المآلات يعتمد على ثلاثة أسس رئيسة:

أ. استقراء الجزئيّات لصياغة الكليات.[٢]

ب. فقه سنن القرآن في الأنفس والمجتمعات والحضارات قياما وسقوطاً.

---

[١] جمال الدين عطية، المنهجيّة الإسلامية والعلاقة بين مناهج العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية، في **مناهج التجديد**، (بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠م)، ص٢٠٣.

[٢] انظر: الشاطبي، **الموافقات**، ج١، ص٣٦.

ت. الاعتماد على آليات النظر الإستراتيجي المعتمد في الدراسات الإستراتيجية والمستقبلية المعاصرة.

أما الأساس الأول فهو يعتمد على قراءة متأنّية وعميقة للأحداث التي شكلت المواقف السياسية والأنماط الاجتماعية والثقافيّة للمجتمع الذي نعيش فيه. وقد أثبتتالدراسات الاجتماعية أن المجتمع يتكون من أنماط ثقافية وعرفية إلزامية وأخرى غير إلزامية.[١] بل إن الأعراف الإلزامية على حد تعبير سامنرقراهم (١٥١٠-١٨٤٠) هي التي تحدث التغيير الاجتماعي وليس العكس،[٢] وإنها قوة اجتماعيّة من الصعب جداً تغييرها بعد استحكامها في المجتمع.[٣]

ولذلك فالداعية في حاجة إلى استقراء جزئيات الواقع وتحديد العوامل التي تؤثر في مسارهكما يحدد عالم الاجتماع الأنماط السلوكية للمجتمع.[٤] وإذا كان علم الاجتماع قد حدد عناصر الثقافة في ثلاثة عناصر وهي اللغة والعادات والقيم،[٥] فإن الداعية المسلم في حاجة إلى الارتقاء إلى المستوى الحضاري في تحديد الإطار العام لعناصر الثقافة وهو الإطار الحضاري الإسلامي الذي يجعل من الدين الوحدة الأساسية لتحليل الأحداث الجزئيّة والكلية، أو على حد تعبير مالك بن نبي –استخدام الفكرة الدينية لتفعيل عناصر الحضارة وهي الإنسان والتراب والزمن.

فالذي يستقرئ الأحداث في صيرورتها وتقلباتها كما فعل ابن خلدون والمودودي ومالك بن نبي يمكنه أن يصوغ "كليات" فكرية وعلمية بإمكانها ترشيد الفكر الإسلامي

---

[١] انظر:

Richard T.Schaefor, *Sociology* (New York: Mc Gram. Hill Book Compamy, 1989), p.72.

[٢] انظر:

Summer, William Graham, *Folkway: A Study of Mores, Manners, Customs and Morals*, (London: David and Charles Brunet House, 2002), p.3.

[٣] انظر في أسباب التغيير الاجتماعي:

Steven Vago, *Social Change*, 5th ed. (New Jersey: Prentice Hall, 2004), pp.11-37.

[٤] انظر: Richard, *Sociology*, pp.73-82.

[٥] انظر: مالك بن نبي، **شروط النهضة**، (بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٨٢م)، ص٧٣.

ومن ثم الدعوة الإسلامية. فالتاريخ بهذه الطريقة يصبح المرآة التي تعكس كثيرا من السلوك الاجتماعي المستقبلي والمؤشر الذي يستطيع أن يتنبأ بتكرر الماضي ولو في صورة جديدة.

أما الأساس الثاني من أسس فقه المآلات فهو فقه السنن الكونية والحضارية التي تضمنها القرآن وهو يفسر لنا قيام الأمم والحضارات وسقوطها. فلقد زخر القرآن الكريم بجملة من سنن قيام الحضارات وسقوطها كثيرا ما نغفل عنها ونحن ننظر للتغيير الإسلامي المنشود. وليس العيب في الجهل بها بل في الغفلة عن طرق الالتزام بسنن القيام والاقتراب من سنن السقوط.

إن فقه المآلات الدعوية يجد المؤصل في قوله تعالى: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾،[1] وهو قانون يربط بين السبب والمسبب. فالأسباب التي ذكرها القرآن كالظلم والتكذيب والمعاصي وانتشار الفواحش كلها تؤدّي إلى مسبباتها ألا وهي الهلاك والتمييز بقوله تعالى:

- ﴿قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذّبين﴾.[2]
- ﴿وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير﴾.[3]
- ﴿وما كنا مهلكيالقرى إلا وأهلها ظالمون﴾.[4]

إن هذه الآيات تزودنا برؤية مستقبلية لما سيكون عليه حالنا إن سقطنا في أتون الظلم والتكذيب والمعاصي. وقد يكون العاملون في الحقل الإسلامي بعيدين عن التكذيب والمعاصي ولكنهم ليسوامنأى عن الظلم في صورة من صوره. إن ما يعرف بأمراض الدعوة اليوم كالشخصانية والتسلط وغياب الشورى عند البعض والتناحر على المناصب والقيادية

---

[1] الرعد: ١١.

[2] آل عمران: ١٣٧.

[3] الشورى: ٣٠.

[4] القصص: ٥٩.

في المؤسسة الدعوية، كلها من الظلم التي تسبب الفرقة والتنازع والفشل في آخر المطاف، وهي بالتالي سنن السقوط.

أما عن سنن القيام والرقي الحضاري فقد ذكر القرآن سنة التقوى في قوله تعالى:

- ﴿ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض﴾.[١]

سنة العبادة في قوله تعالى:

- ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني لا يشركون بي شيئاً﴾.[٢]

أما الأساس الثالث، فهو دعوة للاستفادة من آليات الدراسات الإستراتيجة والمستقبلية التي تستخدمها اليوم الدول والمراكز الخاصة بذلك. فإن معظم الدوائر السياسية والاقتصادية تعتمد على مؤشرات تبنى عليها خططها التنموية، وترسم على ضوئها سياستها المالية تساعدها على تحقيق التنمية المستدامة وضمان الاستقرار العام. فالدعوة في حاجة إلى مثل هذه المراكز التي تحول موضوع الدعوة إلى علم قائم بذاته وله مؤشرات قياسية تنبئ بمسيرته المستقبيلة دون الوقوع في أخطاء أو أزمات قد لا تستطيع الدعوة الخروج منها، أو قد تضيع مكاسب عقود من العمل الدعوي لترجع في النهاية إلى نقطة الصفر، وهو ما سمي في بعض أدبيات الحركة الإسلامية بظاهرة التراوح في العمل الإسلامي.

وحري بالدّعاة أن يربطوا بين الفعل ومآله على ضوء القواعد الشرعية كقاعدة "الخروج من الخلاف مستحب"،[٣] لأن ما نخر في جسم العمل الإسلامي في مراحل المغالبة هو كثرة الخلاف المفضي إلى النزاع خصوصاً عندما يتم الخلط بين الدعوة والسياسة وتحديد مجالات كل منهما. ففي خضم التمكين للدّعوة اجتماعيا وسياسياً، يطفو على السطح سجال بين من يفضلون العمل الدعوي والتربوي معتبرين المعترك السياسي ساحة تؤثر على

---

[١] الأعراف: ٩٦.

[٢] النور: ٥٥.

[٣] السيوطي، **الأشباه والنظائر**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م)، ج١، ص٢٩٦.

الدّعوة الإسلاميّة سلباً، وهم بذلك يؤيدون نظرية الامتداد القاعدي ببعديه الشعبي والنخبي.ويرى فريق آخر أن السياسة وسيلة لخدمة الدعوة، ولأنّها تختصر الطرق، وتجعل رجالات الدعوة يتكلمون من موقع قوة، فيأمنون للدعوة ساحات جديدة، ويمدونها بموارد معنوية وحسيّة لم تكن تحلم بها وهي بعيدة عن السلطة. وهذا الموقف الأخير هو الذي فجر أزمة في أوساط الحركة الإسلامية وشبابها. إذ غالباً ما يفسر العمل السياسي الإسلامي على أنه ارتماء في أحضان واقع بعيد عن شرع الله غالبا ما يفضي إلى تفريغ الدعوة من محتواها واحتواء رجالاتها والتأثير عليهم بإعطاء جملة من التنازلات كان يعدها الدعاة قبل المشاركة السياسية من الثوابت المقدسة.

وكلا الموقفين بحاجة إلى إدراك مآلات أفعالها، فقد يؤدي العمل السياسي الإسلامي إلى تفريغ الدعوة من محتواها الشمولي، وقد يؤدي إلى خوض تجربة مريرة من خلال الفشل في النجاح السياسي وكسب ثقة الجماهير، هذا إن كان لرجالات الدعوة برنامج سياسي يُطرح بوصفه بديلاً عن النظام السياسي القائم.

كما يؤدي العمل السياسي الإسلامي إلى تكون زعامات قذفت بها الأحداث المتسارعة إلى قمة هرم القيادة وهيلم تمر على أي مرحلة من مراحل التكوين الدعوي. وأخطر ما يمكن أن يؤدي إليه العمل السياسي الإسلامي هو مشكلة استعجال قطف الثمرة بإقامة الدولة الإسلامية أو الخلافة الإسلامية كما يعبّر عنها كثير من الشباب المسلم. إن هذا الاستعجال يرسل رسالة واضحة إلى السلطات القائمة أن وقت المحاسبة قد حان، وأن شعار "من أين لك هذا" سيزج كثيرا من أفراد النظام القائم في السجن.

وقد استعجل بعضهم في بعض المناطق التي آل فيها الحكم إلى التيار الإسلامي والتي تتمتع بتنوع عرقي وديني، إذ لم تمض أسابيع على فوز هذا التيّار في الانتخابات حتى نادى مناد بفرض الخراج على غير المسلمين، ونادى حزب آخر بعد فوز نسبي في الانتخابات بضرورة الجهاد لإسقاط النظام القائم. وتوعد آخرون أنه في حالة الفوز سيحاسب بعض الناس شر حساب، ويفعل بهم مثل ما فعل ببعض الدكتاتوريين الأوربيين. وما من شك أن

كل هؤلاء لم يدركوا مآلات أقوالهم فانتهى بهم الأمر إلى التصادم والعنف وحصاد مئات الآلاف من الأرواح.

فلو خرج أقطاب التيار الإسلامي من الخلاف وخصوصا إذا تعلقت به أرواح الأبرياء لكان خيراً لهم. ولو استرشد الدّعاة في هذ المضمار بقاعدة "درء المفاسد أولى من جلب المصالح" لعلموا كيف يضمنون مآلات إيجابية لأفعالهم ومصالح كبرى لأمتهم بدل مصالح جزئية لا تفي بالأهداف الكبرى والمشروعية العليا للإسلام. يقول الدكتور البيانوني: "يحتاج إليها (قادة درء المفاسد) الدعاة كثيراً في موازناتهم الدعوية، ولا سيّما عند تعارض المصالح والمفاسد، وعدم إمكان الجمع بين تحقيق المصلحة ودرء المفسدة... فكثيراً ما يندفع بعض الدّعاة إلى تحقيق مصلحة دعوية في اجتهادهم، غافلين عن المفاسد المترتبة على ذلك، مما يجعلهم في نهاية الأمر نادمين على ما أقدموا عليه".[١]

**د. غياب فقه الموازنات ودرء تعارض المصالح والمفاسد**

فقه الموازنات هو ذلك الفقه الذي يتعامل مع المصالح المتعارضة، أو المفاسد المتعارضة، أو المصالح المتعارضة مع المفاسد.[٢] فالمصلحة بوصفها مقصود الشريعة من التشريع تختلف باختلاف مراتبها، فمنها الضرورية، ومنها الحاجيّة، ومنها التحسينيّة. وقد تتعارض هذه المراتب فينقسم الضروري على الحاجي والحاجي على التحسيني كما قرر ذلك الأصوليون. ومن المعروف أيضاً أن المصالح الضرورية قد تتعارض فيقدم حفظ الدين على النفس، والنفس على العقل، والعقل على النسل، والنسل على المال.[٣] ويعرف فقه الموازنات بفقه الأولويات، وقد رأى الشيخ الدكتور القرضاوي تداخلاً في المصطلحين، لأن الحديث عن تحديد الأولويات يقتضي ضمناً الحديث عن فقه الموازنات.[٤]

---

[١] البيانوني، **القواعد الشرعية**، ص٣٦.

[٢] انظر: عبد المجيد السوسوة، **فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية**، (دبي: دار القلم، ٢٠٠٤م)، ص١٣.

[٣] انظر: أبو المعالي الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٢م)، ج٢، ص٦٠٢.

[٤] انظر: يوسف القرضاوي، **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة**، (مكتبة وهبة، ١٩٩٦م)، ص٣٥.

وهناك حاجة ماسّة إلى فقه الموازنات على جميع الصعد الفرديّة والاجتماعيّة والدولية. "فإذا غاب عنا فقه الموازنات فقد سددنا على أنفسنا كثيراً من أبواب السعة والرحمة، واتخذنا فلسفة الرفض أساساً لكل تعامل... وسيكون أسهل لكثير علينا أن نقول: (لا) أو (حرام) في كل أمر يحتاج إلى إعمال فكر واجتهاد. أما في ضوء فقه الموازنات فسنجد هناك سبيلاً للمقارنة بين وضع ووضع، والمفاضلة بين حال وحال، والموازنة بين المكاسب والخسائر... ونختار بعد ذلك ما نراه أدنى لجلب مصلحة ودرء مفسدة".[١]

أما في المجال الدّعوي، فالحاجة قائمة وماسّة إلى فقه الموازنات، إذ قد تلوح للحركة الإسلاميّة مصالح فتسعى لتحقيقها ومفاسد تسعى لدرئها، ولكن الرؤى تختلف في تقديم مصلحة على أخرى أو درء مفسدة على أخرى. فإذا حصل ذلك تتعطل المشاريع ويتقهقر العمل الإسلامي ويتحول طلب المصالح الشرعية إلى طلب المصالح الشخصية، فضلا على أنه إذا "أغفلت حركة الإصلاح فقه الموازنات فإنها تقع في أخطاء فادحة، وخسائر كبيرة، لأن ما يحيط بها اليوم من أوضاع صعبة وتعقيدات جمّة، وملابسات خطيرة يجعلها بحاجة إلى العمل المنضبط الدقيق والبعد عن العشوائيّة والارتجال".[٢]

ولعل أهم ما يجب على الدّعاة فهمه أولاً هو أن المصلحة المتوخاة في التخطيط للبرامج وتدبير شؤون الدعوة هي المصلحة الشرعية، وإن كانت لا تعدو في الأصل أن تكون "عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرة"[٣] ولكنها في إطار تحقيق العدل ونفي الجور كما أكد على ذلك ابن قيم رحمه الله في "الإعلام".[٤] ولعل من أهم ما يجب على الدعاة فقهه في هذا المضمار هو ما يلي:

١. الموازنة بين أعلى المصلحتين حكما:

---

[١] المرجع نفسه، ص٣٢.

[٢] السوسوة، فقه الموازنات، ص٢٥.

[٣] الغزالي، المستصفى، ص١٣٥.

[٤] ابن قيم الجوزية، الإعلام، ص٣١٤.

ترتبط المصلحة بالأحكام الشرعية الخمسة، فإذا كانت المصلحة من أدنى الرتب تعلق بها الندب، وإن كانت من أعلى الرتب تعلق بها الوجوب.[١] فلو غلب على الظن الاقتصار فقط على التربية والتكوين وشحذ الفعالية الحضارية للأمة من خلال إصلاح مناهج التفكير وصياغة نظريات حديثة في التغيير والفقه الحضاري، لو غلب على الظن أن كل ذلك أنفع وأصلح للدعوة من الترالات والمغالبات السياسية لتوجب التركيز على العمل التربوي والفكري لبناء الإنسان الذي ينتج الأفكار الحية، والذي يسعى لتغيير نفسه حتى لا يغير ما بحاله وفق السنن الكونية والرؤية القرآنية التي سبقت الإشارة إليها.

وإذا نُدب للعمل السياسي مجموعة تمثل الصوت الإسلامي للاضطلاع على مهام سياسية نظراً لظروف المرحلة، فقد أصبح في حقها واجبا عينيا وفي غيرها واجبا كفائياً ما دامت مصالح المسلمين تتحقق بوجود من هو أهل لها في مواقع القرار. أما وأن تهبّ كل الحركات الإسلامية للمطالبة السياسية تاركين الدعوة لمن ليس هو أهلاً لها، فهو من باب تقديم مصلحة مرجوحة على مصلحة راجحة، وخلط بيّن في سلّم الموازنات المصلحيّة.

٢. الموازنة بين أنواع المصالح:

أنواع المصالح الضرورية خمسة أجملها العلماء ذكراً لا حصراً مجمعاً عليه في خمسة: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال.[٢] وتقرر القول في الدرس الأصولي أن أعلى هذه الرتب نوعاً يقدم على أدناه. ولو تأملنا في واقع حياة الناس، لوجدنا هذه الأنواع تتعارض في معاملاتهم ومشاريعهم بل حتى في أقضيتهم. وما أحوج الحركة الإسلامية وشبابها إلى التدرب على كيفية تقديم مصلحة حفظ الدين على حفظ النفس، وهذه الأخيرة على حفظ العقل وهكذا.

وإن ما يحتاجه الشباب المسلم اليوم والمتحمس للجهاد مثلاً بوصفه تقديم الدّين على النّفس، هو أن لا يقدم الدين على النّفس إلا إذا تعارضا ولا يمكن الجمع بينهما كشرط من شروط دفع التعارض. أما إذا أمكن الجمع بينهما "فإعمال الأدلة أولى من إهمالها"، كما قرر

---

[١] القرافي، **الفروق**، الفرق ١٣٦، (بيروت: دار الفكر، ١٩٨١م)، ص٣١٢.

[٢] انظر الشاطبي، **الموافقات**، ٣٢٦/٢.

ذلك الأصوليون. فإنه لا يصار إلى الجهاد إلا إذا غلب على الظن على أن مصلحة الدين ستحفظ، ولذلك شرع الكرّ والفرّ في ساحة المعركة حماية للأنفس إذا تأكد أن الجهاد لا يحقق مقصده وهو حفظ الدّين.

فلقد تراجع النبي صلى الله عليه وسلم يوم أحد عندما أحيط به وأمر من تبقى أن يصعد الجبل حتى لا يلحق بهم الكفار ويقتلونهم. وقبلها لم يأذن النبي صلى الله عليه وسلم بالجهاد على الرغم من إلحاح الصحابة عليه –رضي الله عنهم– حماية للطليعة المؤمنة التي كان يهيئها للفتوحات الإسلامية ونشر كلمة التّوحيد بحد الكلمة لا بحد السيف.

يقول العز بن عبد السلام: "فإذا لم تحصل النكاية وجب الانهزام لما في الثبوت من فوات النفوس مع شفاء صدور الكفار وإرغام أهل الإسلام، وقد صار الثبوت هنا مفسدة محضة ليس في طيّها مصلحة".[١]

٣. الموازنة بين المصالح العامة والمصالح الخاصّة:

تقرر القول لدى العلماء أن المصلحة العامة تقدم على المصلحة الخاصّة "لأن اعتناء الشارع بالمصالح العامة أوفر وأكثر من اعتنائه بالمصالح الخاصّة".[٢]وعلى هذا تقدم أعم المصلحتين على أخصهما، وتقدم مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد ومصلحة الأمة على مصلحة الجماعة، ولأن في رعاية المصلحة العامة رعاية لحق الفرد ذاته.[٣]

ولعل العاملين في حقل الدعوة هم أحوج الناس اليوم للموازنة بين هذين النّوعين من المصالح. فنحن في حاجة مثلا إلى غرس قيم التطوع في العمل الإسلامي من أجل دفع عجلة الدعوة إلى الأمام. فالذي فتر عن الدعوة ينشغل كلية بأموره الخاصة، فلا تجده يأمر بمعروف ولا ينهى عن منكر ولا يحز في نفسه ظهور الفساد في البر والبحر، واستفحال الظلم، والقهر.وهو في الحقيقة يُقدم مصلحته الخاصّة على المصلحة العامة. فهو يقرأ وصيّة

---

[١] العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، (بيروت: دار الجليل، ١٩٨٠م)، ج١، ص٩٥.

[٢] نفس المرجع، ج٢/، ٢٥٢.

[٣] انظر السوسوة، **فقه الموازنات**، ص٥٧.

النبي –صلى الله عليه وسلم– في باب الفتن في آخر الزمان في قوله: ((ولو أن تعض على جذع شجرة حتى يأتيك الموت))، يقرأ هذه الوصية بنفسية المنهزم المستسلم الذي يترع إلى الخمول، ويتخذ من فهمه العليل للنصوص مطيةللانعزال والفتور إن لم يكن سقوطاً على طريق الدعوة.

أما النموذج الثاني من الدعاة فلا يعطي للدعوة إلا فضول أوقاته، وغالبا ما يؤدي واجباته الدعوية على مضض كأنه عمل إداري ينتهي بانتهاء ساعات الدوام. وهناك نموذج آخر يتطوع إذا ارتبط ذلك بمصلحته الشخصية. ولعل أفجع ما شهدته الساحة الدعوية هو تعلق بعض القادة الحركيين بمناصبهم واستفراغ الوسع في حرمان الأكفاء والأصلح من ذلك المنصب القيادي. وكثيرا ما ينتهي الأمر إلى تنحيته بالقوة، أو يحصل انقسام فتخرج عن الجماعة الأم جماعات جنينيّة تكبر مع مرور الزمن لتزيد الأمة انقساما على انقسامها. وهذا الذي يسميه بعض المفكرين بظاهرة الاستبداد في العمل الإسلامي التي إن تفشت في أوساط الشباب المسلم قدمتهم نموذجاً سيئاً للمجتمع بدل أن يكونوا قدوة تتطلع الناس لقيادتهم يوما ما.

٤. الموازنة بين أدوم المصلحتين نفعاً:

ليست كل المصالح على وزن واحد في النفع، فمن المصالح ما هو أدوم من غيرها من حيث الزمن. ويصب هذا العنصر في صميم العمل الإسلامي. إذا إن الأصل حصول التغيير ودوامه وليس المصلحة فقط وإن قل الجهد الذي كان سببا في هذا التغيير. فكما قال النبي صلى الله عليه وسلم: ((أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل)).[١]

وهذا الفقه له علاقة مباشرة بالتخطيط للبرامج الدعوية والخيرية،إذ تترع بعض الجهات التي تكثيف نشاطاتها في مرحة ما لتجد نفسها فاترة في المرحلة اللاحقة. أو إنهامغرومة بالأنشطة الكبيرة الاستعراضية بدل الأنشطة النوعية التكوينية. أو إنها تستعجل وضع أفراد لم يتم استيعابهم بشكل جيد في مراكز قيادية يكونون سببا في كثير من الفتن

---

[١] رواه مسلم عن عائشة في كتاب صلاة المسافر.

والانقسامات الداخلية التي تنخر جسم الجماعة. فكلما تدرج العامل في سلّم التكوين بطريقة طبيعيّة دون حرق المراحل، كلما ضمنت الدعوة تواصلا طبيعيّا وفعّالاً بين القيادات الجديدة والسابقة.

٥. الموازنة بين المصالح والمفاسد:

ذكر الإمام الغزالي أن "المصلحة: المحافظة على مقصد الشرع، ومقصد الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم،ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة".[١]

إن من أهم ما تختلط فيه الأمور على النّاس هو تعارض المصالح مع المفاسد. وعلى الرغم من أن الناس مفطورون على جلب مصالحهم ودرء مفاسدهم، إلا أن بعضها منهم يحرص على جلب مصلحة ولو أدّى ذلك إلى حصول مفاسد جسيمة.

يقول السيوطي: "درء المفاسد أولى من جلب المصالح، فإذا تعارض مفسدة ومصلحة قدم دفع المفسدة غالباً، لأن اعتناء الشارع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات".[٢] ويقول ابن تيمية: "إذا تعارضت المصالح والمفاسد، والحسنات والسيئات، أو تزاحمت، فإنه يجب ترجيح الراجح منها فيما إذا ازدحمت المصالح والمفاسد، وتعارضت المصالح والمفاسد، فإن الأمر والنّهي وإن كان متضمنا لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة فينظر في المعارض له، فإن كان الفعل يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر لم يكن مأموراً به، بل يكون محرّماً إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته. لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنها وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر".[٣]

---

[١] الغزالي، **المستصفى**، ج١، ص١٣١.

[٢] السيوطي، **الأشباه والنظائر**، ج٢/٢٠٢.

[٣] ابن تيمية، **مجموعة فتاوى شيخ الإسلام**، (مكة: مكتبة النهضة الحديثة، ١٤٠٤هـ).

إن درء المفسدة حال تعارضها مع المصلحة من شأنه أن يحول المفسدة إلى مصلحة في حد ذاتها. فقد تتاح فرصة للتيارات الإسلامية مثلاً الدخول في الانتخابات المحلية أو البرلمانية وهي مصلحة يتحقق فيها خير كثير للأمة، لكن إذا كان المرشحون لا ينتمون بالقدر الكافي من الكفاءة العلمية والإدارية والسياسية فإن فوزهم في الانتخابات وإن بدا مصلحة لكنههو عين المفسدة. وكم من شخص رشح لتقواه لمنصب حكومي لا يلبث أن يتعثر عندما تنجلي له جسامة المسؤولية التي حمل إيّاها وهو يدرك تماماً عجزه على المواصلة. فمنهم من يستقيل ومنهم من يواصل بكفاءة ضئيلة وخبرة معدومة، فيكون كل ذلك مفسدة على الأمة، ويكون بالتالي أجدى لهذه الجماعة أو تلك أن تدرك مفسدة المغالبة السياسية وتؤجل تحقيق المصلحة المتوخاة إلى حين توفر شروطا.

ومن أهم الفئات التي تحتاجإلى"قاعدة درء المفاسد وجلب المصالح" هي الأقليات المسلمة. فمن الواضح أن كثيرا من المصالح الشرعية لا يمكن تحقيقها في جو غير إسلامي كالغرب. فهناك تتعارض المصالح والمفاسد بشكل جلي إلى درجة أن الدعاة هناك أصبحوا فقهاء أنفسهم وأهليهم في درء المفاسد وجلب المصالح. فقد يضطر العامل المسلم في الغرب إلى الصلاة في آخر الوقت إذا كانت ظروف عمله لا تسمح له بالصلاة مباشرة بعد دخول الوقت. فلو أصرّ على الصلاة في أول الوقت مع تعارض ذلك مع أوقات العمل لنتجت عنه مفسدة طرده من العمل.

وقد تضطر المرأة إلى نزع حجابها إذا كانت مضطرة للعيش في دولة تحظر الحجاب الإسلامي في المؤسسات التعليمية والحكومية، لأن درء مفسدة الجهل والأميّة لأمّة تروم السيادة والاستخلاف الحضاري الإسلامي أولى من مصلحة الحجاب، وإن كان يجب عليها شرعا توخي كل الأسباب للبسه والمطالبة بالسماح به احتراما لحرية التدين . وقد يضطر المسلم إلى إظهار قدر من الولاء للدولة غير المسلمة والتي يقيم فيها وذلك بالتعهد باحترام قوانين البلد علماً أن بعض قوانينه جائرة وظالمة وقد تصب في صالح جهات معادية للإسلام، خصوصاً وأن المسلمين في الغرب وضعوا في قفص الاتهام بتهمة الإرهاب، وأن دينهم متهم بتشجيع على العنف. ففي هذه الحالة تدرء مفسدة تنميط المسلمين بتهمة الإرهاب بتقديهما

على مصلحة عدم الولاء لهذه الدولة غير المسلمة. فيجب والحال هذه إظهار قدر من الولاء والتعامل الثقافي والمشاركة السياسية والتنموية، بل إن ذلك أصبح واجبا من أجل اكتساب الخبرات والمهارات والإيجابيات التي امتاز بها الغرب وحققت له تطوره العلمي والتكنولوجي الهائل،وهو مهم ليحافظ المسلمون على وجودهم وهويتهم الدينية ويمهدوا الطريق لأجيال أخرى من المسلمين حتى يلعبوا دورهم في الدعوة إلى الله في الديار غير المسلمة.

وبناء على ذلك، فإن المرأة المنقبة عليها أن تدرء مفسدة اتهامها بالإرهاب وطردها من العمل وحرمانها من أعظم فرصة أتيحت لها وهي الوجود في موقع في الغرب يمكنها من ممارسة الدّعوة من خلاله. عليها أن تدرك من موقعها في الغربأن النقاب مختلف فيه شرعاً، وأنه فضيلة على حد تعبير الشيخ الألباني رحمه الله وأن عامة الجمهور على جواز كشف الوجه إلا مواضع ليس هذا محل التطرق إليها، "ولا ينكر المختلف فيه، وإنما ينكر المجمع عليه"[١] كما قررت القاعدة الفقهية، ولأن الأدلّة الواردة في تغطية الوجه ظنيّة، ولا يطلب القطع في مورد الظن كما قرر ذلك الأصوليون، و"أن كل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله قطعاً،[٢] وأن العامي على مذهب إمامه.

لا شك أن فقه هذا المبدأ من طرف الدعاة يحولهم إلى منارات هدي لأناس لم يفقهوا روح الشريعة ومقاصدها، وحقيقة المفسدة وكيفية درئها، والمصلحة وكيفية جلبها. ولأن ذلك يتماشى مع مبدأ التيسير الذي هو مصلحة وتقديمه على التعسير الذي هو مفسدة. "فإن الدّعاة يجب عليهم أن يحرصوا على الأخذ بمبدأ التيسير؛ لأن طبيعة النفوس الميل إلى من يرفق بها والنفور عن من يغلظ عليه".[٣]

إن هذا الفقه المصلحي والاجتهاد المقصدي الدعوي يدعو الدعاة بوجوب العمل الإسلامي وفق مرحلة مدروسة وليساستجابةلعاطفة جيّاشة ونفس حساسة مرهفة لا ترى

---

[١] السيوطي، **الأشباه والنظائر**، ج١، ص٣٤١.

[٢] ابن أمير الحاج، **كتاب التقريب والتحبير**، تحقيق مكتبة البحوث والدراسات، (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦م)، ج١، ص٢٧.

[٣] انظر فتحي يكن، **الاستيعاب في حياة الدعوة والداعية**، ص٤٠.

مرونة في التعامل مع المصالح والمفاسد. وهذا الفقه يدرب الدعاة على التدرج في الدعوة والاهتمام بالتربية والتكوين أولاً. ويقتضي هذا الفقه أيضا بأن ترتب المنكرات من حيث الأولويات وقت تغييرها، فقد ينهى الداعية عن منكر أصغر تاركاً منكراً أكبر منه. ويقتضي هذا الفقه التضحية بالحظوظ الشخصيّة من أجل لم شمل الأمة، فلا يحق لداعية أن يتعصب لرأيه والأمة على خلافه؛ لأن ذلك من باب تقديم المصلحة التي تفضي إلى مفسدة عظمى.

ويقتضي هذا الفقه أيضاً تأخير الحديث عن بعض القضايا الثانوية وتقديم ما هو يهم الأمة في عقيدتها ووحدتها وفكرها. خصوصاً وأن الإسلام اليوم عرضة للتشويه والنقد ونبيّه صلى الله عليه وسلم عرضة للإهانات والسخرية من طرف أناس عرفوا أن تقويض الدين الإسلامي وتشويه مبادئه من أولى أوليات الحرب الباردة الجديدة بين الإسلام والغرب. ويقتضي هذا الفقه أيضاً تقديم النظر المنهجي على النظر الارتجالي غير المدروس، "ولا بد من التخطيط قبل التنفيذ، ولا بد من الاستعانة بالأرقام والإحصاءات قبل الإقدام على العمل وإن الإحصاء والتخطيط والدراسة قبل العمل، كلها من صميم الإسلام. وأولها الناس بالتخطيط للفهم: رجال الحركة الإسلامية فلا يدعون الأمور تجري في أعنتها، من غير انتفاع بتجارب الأمس، ولا رصد لوقائع اليوم ...".[١]

**الخاتمة:**

في ختام هذه الدراسة، نخلص إلى ما يلي:

١. إن الشباب المسلم في حاجة ماسة إلى تدريب شرعي يؤهلهم إلى ممارسة اجتهادات جزئية في حدود ظروف المرحلة التي يمرون بها.
٢. لا يجب أن يكرس الفصل بين الداعية الواعظ والداعية الفقيه. فالأصل في الدّاعية أن يكون عالما فقيهاً والاستثناء أن يكون العكس.

---

[١] القرضاوي، **فقه الأولويات**، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٦م)، ص٧١و٧٨.

٣. لابد للدّعاة أن يتمرسوا على فقه الواقع حتى يعرفوا التناغم بين الأحكام الشرعية والظروف الزمانية والمكانية، ويكون ذلك دربة لهم على ممارسة فقه التنزيل. ويفضل أن يكون ذلك بإشراف علماء دعاة خبروا الواقع ونجحوا في تكييفه مع الشرع وليس العكس.

٤. لا بد من فقه الواقع من استعانة بالعلوم الاجتماعية والأسس النظرية المتفق عليها ما دامت لا تعارض روح الشريعة ومقاصدها.

٥. لابد من تدريب الدّعاة على مآلات الأفعال واستشراف المستقبل ليس فقط بمجرد التنبؤ البسيط بل من خلال اعتماد الاستقراء من أجل تتبع الجزئيّات لصياغة الكليّات، وكذلك من خلال النظرة السنية للكون والحضارة.

٦. لا بد من الاعتراف أن هنالك أزمة في تكوين الدّعاة الموكلة إليهم مهمة التغيير، ويظهر ذلك في عدم القدرة على فقه المصالح وكيفية الموازنة فيما بينها، والموازنة بينها وبين المفاسد. فالخلل واضح في ترتيب الأولويات على جميع الصعد.

٧. لا بد من تشجيع الاجتهاد في مناهج الدّعوة ووسائلها ولا يجمد على وسائل قديمة أثبتت قلّة جدواها أو محدودية فعاليّتها.

## مراجع البحث


الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ج٣، (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٥م).

أبو بكر الرازي، **أساس التقديس**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٦م).

ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١م).

عبد المجيد النجار، **في فقه التدين فهما وتنزيلا**، (الدوحة: كتاب الأمة، ١٤٢٠هـ).

فتحي البيانوني، **القواعد الشرعية ودورها في ترشيد العميل الإسلامي**، (الدوحة: كتاب الأمة، ١٤٢٢هـ).

مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٢م).

جمال الدين عطية، **المنهجيّة الإسلامية والعلاقة بين مناهج العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية، في مناهج التجديد**، (بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠م).

مالك بن نبي، **شروط النهضة**، (بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٨٢م).

السيوطي، **الأشباه والنظائر**، ج١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م).

عبد المجيد السوسوة، **فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية**، (دبي: دار القلم، ٢٠٠٤م).

أبو المعالي الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٢م).

يوسف القرضاوي، **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة**، (مكتبة وهبة، ١٩٩٦م).

القرافي، **الفروق**، (بيروت: دار الفكر١٩٨١م).

العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، ج١، (بيروت: دار الجليل، ١٩٨٠م).

ابن تيمية، **مجموعة فتاوى شيخ الإسلام**، (مكة: مكتبة النهضة الحديثة، ١٤٠٤هـ).

ابن أمير الحاج، **كتاب التقريب والتحبير**،ج١، تحقيق: مكتبة البحوث والدراسات، (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦م).

Richard T.Schaefor, *Sociology* , (New York: Mc Gram. Hill Book Company, 1989).

Summer, William Graham.*Folkway: A Study of Mores, Manners, Customs and Morals* , (London: David and Charles Brunet House, 2002).

Steven Vago, *Social Change*, 5th edition, (New Jersey: Prentice Hall, 2004).

# البحث الخامس

# نظرات في مجالات تجديد علم أصول الفقه

الدكتورة غالية بوهدة

# نظرات في مجالات تجديد علم أصول الفقه

د. غالية بوهدة
قسم الفقه وأصول الفقه
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

**المقدمة**

كثيراً ما يعزي عجز الفقه الإسلامي عن إمداد نوازل الحياة ومستجداتها بأحكامها الشرعية المنوطة بها إلى أسباب وعوامل كثيرة أهمها جمود "أصول الفقه" باعتباره المنهج المنتج لذلك الفقه، والمطور له أيضاً.[١]

وهذا الحكم على علم أصول الفقه يستفاد من رؤى بعض المهتمين والباحثين في هذا المجال، ونسوق على سبيل التمثيل قول أحدهم واصفاً إياه بالتجريد النظري الذي لا أثر له في توجيه الحياة العملية"...علماً نظرياً مجرداً يصلح للتأمل ..."،[٢] وقوله أيضاً واصفاً إياه بالعقم:"...جاء عقيماً منبتاً عن الواقع الخصب بالحياة، لا يكاد يؤهل المَاهِرَ فيه لأن يولّد فقهاً أو يمارس اجتهاداً، هكذا كان مصيره في التاريخ ...".[٣]

وقول آخر: "...علم أصول الفقه من العلوم التي تُدرس ضمن علوم الفلسفة الإسلامية، منضماً بذلك إلى الفلسفة التقليدية، وعلم الكلام والتصوف ...".[٤]

---

[١] انظر: الشاطبي، أبو إسحاق، **الموافقات في أصول الشريعة**، (مصر: المكتبة التجارية، د.ت)، ١/١-٤٤، مبيناً الأهمية الوظيفية لعلم أصول الفقه حيث أجملها بقوله: "هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له ومحققاً للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له".

[٢] الترابي، حسن، **قضايا التجديد: نحو منهج أصولي**، (بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٠م)، ص١٩٣.

[٣] المرجع السابق، ص١٩٣.

[٤] انظر: مصطفى عبد الرازق، **التمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلاميّة**، (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٣، ١٩٤٤م)، ص١٩٣.

وكذلك: "علم أصول الفقه أصبح علماً تجريدياً، ولذلك غزته المباحث الكلامية والمنطق، فدخل فيه المنطق اليوناني، والمباحث اللغوية المسرفة التي لا جدوى فيها ولا طائل منها".[١]

وقول آخر: "علم أصول الفقه بات يدرس في كثير من الأقطار الإسلامية كنظريات جامدة ليس لها أي مدلول واقعي".[٢]

في حين، نجد في الطرف المقابل عبارات الباحثين في العصر الحديث تظهر الإعجاب بهذا العلم، فيوصف على أنه علم "يظهر عبقرية العقول المبدعة التي عرفت كيف تصنع المنهج الصحيح لإدراك الغاية... أحكموا أي (الأصوليون) الخطة بثبات وعقل واعٍ، وحددوا المنهج فتركوه ثروة فكرية مذهلة"،[٣] وأنه: يمثل "...أعظم ثروة فقهية أصولية لا نجد لها مثيلاً في تاريخ الأمم والشعوب... نفعهم هذا النوع في الاجتهاد الأصولي الفقهي، فقدموا لأنفسهم وللإنسانية جميعاً أرقى النظم الفقهية وأوسعها وأدقها، بحيث شهدت لها المؤتمرات القانونية والندوات العلمية...".[٤] حتى أنه لأهميته التشريعية في تفسير النصوص الشرعية وحتى الوضعية، ترجم إلى اللغة الإنجليزية، وهو يدرس اليوم في الجامعات الغربية كجامعة هارفارد في أمريكا، كما ترجمت "الرسالة" للإمام الشافعي إلى اللغة الإنجليزية وهي معتمدة في التدريس بهذه اللغة في كثير من البلاد الإسلامية وغير الإسلامية أيضًا.

لا شك وأن تلك الأحكام على تواترها تثير عدّة تساؤلات جديرة بالبحث والدراسة نجمل أهمها على النحو الآتي:

- ما مصداقية تلك الأحكام المتباينة التي وصف بها هذا العلم؟

---

[١] الريسوني، أحمد، **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، العددان ٩/١٠، ٢٠٠٠م، ص٦٧.

[٢] الخن، مصطفى سعيد، **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية**،(بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ٢٠٠٣م)، ص١٥.

[٣] المرجع السابق، ص١٥.

[٤] الزرقا، أحمد مصطفى، **المدخل الفقهي العام**، (دمشق: دار الفكر، ط٢، ١٩٨٦م)، ص١٢٩. ومحسن عبد الحميد، **تجديد الفكر الإسلامي**،سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (١٠)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٦م.

- وإذا ثبتت مصداقية تلك الأحكام، من حيث أن كلا منها يصدق باعتبار ما له من ظرف زماني تاريخي يختلف فيه عن الآخر، مما أدى إلى الاختلاف في تلك الأحكام، فما الأسباب والعوامل التي أدّت به إلى العجز الوظيفي لحقبة طويلة من الزمن مما جعل الفقه على الحال التي هو عليها من جمود وقصور على العطاء الفقهي وهو الأمر الذي يرفضه مبدأ صلاحية الشريعة لكلّ زمان ومكان، وترده طبيعة الرسالة السماويةالخالدة والخاتمة.
- إلى أي مدى تسمح طبيعة "أصول الفقه" النظرية التجريدية والثابتة بسبب ما تقوم عليه من مصادر الوحي (القرآن والسنة) الثابتين بالتجديد فيه والإبداع والعطاء؟
- وإذا ثبتت مشروعية التجديد فيه، فما مجالاته؟

كانت تلك تساؤلات تشتمل على قضاياتحاول هذه الدراسة معالجتها من خلال التعرض لما يستدعيه ذلك من بيان لمفهوم علم أصول الفقه وتحديد طبيعته ومدلولاته بناء على تعريفه الاصطلاحي المتداول عند أهل التخصص حتى يُرفع الإبهام عن التساؤل: هل هو علم نظريَ تجريديَ ثابت لا يقبل اجتهادًا ولا تجديدًا؟ أم فيه ما هو كذلك من المباحث، وما هو عملي تطبيقي، وغير ثابت من المفاهيم فتقبل الاجتهاد والتجديد؟ ولقد بدأت بهذا الأمر في أول مجال عام من مجالات التجديد، ومقصودي بالمجالات هي المواضيع والمباحث التي يمكن أن يجد التجديد مشروعيته ومجاله في بحثها، سواء كانت مواضيع عامة لا تختصّ بمبحث معين، أو مسألة معينه، بل بكل مباحث علم الأصول لأن التّجديد فيها يخدم كلّ مباحثه أو الغالب منها، وهذه رأيت أن أطلق عليها "المجالات العامة للتجديد"، وفي المقابل تعرضت لبحث التجديد في بعض المسائل الجزئية المتفرقة ضمن مجالات أطلقت عليها "المجالات الجزئية".

وقبل تناول[1] تلك المجالات بالعرض والتحليل، يقتضي سياق البحث في موضوع تجديد أصول الفقه الإشارة إلى وجود عدة اتجاهات فكرية مختلفة[1] يحاول كل منها إعطاء

---

[1] وتجدر الإشارة إلى أنني لا أدعي في هذه الدراسة التجديد نفسه في هذا العلم، لأن هذا أمر يستدعي الإحاطة التامة بهذا العلم، فيما يقوم عليه، ويتضمنه من كبيرة وصغيرة وهذا لا يتيسر إلا بالعمل الجماعي أو الجهود الفردية الموجهة والمنظمة،

رؤية أو تصور نظري عام لكيفية تجديد هذا العلم بصورة تسهل من فهمه واستثماره في اجتهاد الأحكام، ولعل أظهرها ما تقدم به كلَ من الأساتذة الأفاضل: محمد علي جمعة،[٢] ومحمد الدسوقي،[٣] وعمران نيازي،[٤] وغيرهم من ذوي الاهتمام بقضية التجديد، إلا أنه نظرا لاتجاه هذه المحاولات في عمومها إلى تغليب فكرة التجديد بتصور عام -أكثره افتراضي- يركّز على الجانب الفني والتصنيفي لمباحث هذا العلم إمابصياغة مباحثه على شكل نظرية تشريعية عامة كما هو ظاهر عند الدكتور نيازي، حيث تكون على شكل إعادة صياغة مباحثه من حيث ما يقوم عليه كل من الجانب التنظيري للاجتهاد (الأصول النظرية) هذا من جهة، وأيضا ما يقوم عليه الجانب التطبيقي من أصول وقواعد من جهة أخرى، ولربما هي رؤية سبق إليها العلامة ابن عاشور، وإن كان قد تجاوزها إلى التجديد في المضمون لما دعا إلى نخل هذا العلم، وعمل بتلك الدعوة في بعض مباحثه[٥] وهذه الرؤية نجدها أكثر تأصيلاً ووضوحا وشمولية، وتحققا عند الدكتور جمال الدين عطية من خلال كتابه "النظرية العامة للشريعة الإسلامية" الذي ضمّنه مباحث أصول الفقه بما فيه إثراء لسبل

---

وإنما غرضي هو محاولة إظهار المجالات والمباحث التي يجد التجديد فيها مشروعيته في هذا العلم بحكم أنها لا زالت لم تعرف حقها من الخدمة العلمية بالتحقيق والتهذيب أو الاكتمال.

[١] انظر للتوسع في هذه الآراء: عطية جمال الدين، **تجديد الفكر الإجتهادي**، مجلة المسلم المعاصر، العدد (٩٦) السنة الرابعة والعشرون، عام ٢٠٠٠ م، ص٣٨.

[٢] جمعة، علي محمد، **قضية تجديد أصول الفقه**، (القاهرة: دار الهجرة، ١٩٩٣م)، لقد رأى إلى جانب إعادة الترتيب لمباحثه، وعمل فهارس فنية لتيسير التعامل مع مباحثه، تكثيف جهود التحقيق لبسط مفاهيمه، فلقد أكّد على ضرورة تطوير المضمون من حيث إدخال العلوم التشريعية الأخرى، كعلم المقاصد والقواعد والفروق لإثراء جانب التطبيق، وحذف الدخيل منه كالكلام والعربية والمنطق... إلخ، أو وضعه في صورة مقدمة أو مدخل لهذا العلم، كما دعا إلى ضرورة تطوير تصنيف مصادر الأدلّة وإلى تحويل الإجماع إلى مؤسسات وإلى استفادة علم الأصول من العلوم الاجتماعية واستفادة هذه الأخيرة من علم الأصول، ص٢٥-٥٣.

[٣] الدسوقي، محمد، **نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه**، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الأولى، العدد: ٣، ١٩٩٦م، ص ١٢٤-١٢٥.

[٤] Nyazee, Imran Ahsan Khan, *Islamic Jurisprudence*, (Islamabad: International Institute of Islamic Thought, 2000), pp.8-12

[٥] انظر: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**،تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، ( البصائر للإنتاج الإعلامي، ط١، ١٩٩٨م)، المقدمة.

التفعيل لهذا العلم من حيث الدفع به إلى الإعمال والتطبيق، فلقد أعاد صياغة مباحثه بتبويب جديد سهل المنال، وإضافات تنظيرية تتجه به نحو الواقع إلى التطبيق في كلّ مجالاته، وبكلّ وسائله الممكنة، متجاوزًا ومذللاً بذلكعقبة "التحريد" و"المذهبية" و"الاستطرادات التي لا ينبني عليها عمل" مع إبداء التوجيه البناء لبعض المفاهيم الأصولية الاجتهادية المضامينية معتبرًا في ذلك الخصائص العامة للشريعة ومقاصدها العامة، وقواعدهامن جهة وكيفية تطبيق الحكم وتنزيله أخذا بالاعتبار-في ذلك- نطاق محله في أبعاده الشخصية والزمانية والمكانية[١] وغير هذا من التفصيل سيأتي تناوله بالعرض في مجال التجديد الرابع.

وباعتبارأنّ توجيه عملية التجديد بشكل بارز إلى مضمون مباحث العلم، وهو الجانب الأهم من حيث اعتباره بالأولوية، فما تفيده الصياغة الفنية ترتيبًا وتقسيمًا دون تفعيل مضمونها بإعادة النظر والتوجيه والإثراء! وهي فكرة رغم سدادها إذا ما قورنت بوجهات نظر أخرى تقوم على ضرورة إلغاء كلّ هذه الأصول باعتبارها كسبية مربوطة في صلاحيتها بالظروف التاريخية الزمانية البيئية في تشكلها وظهورها، إلا أن الإنصاف والموضوعية تجاه هذا العلم التشريعي المهم يقتضي أن يكون البدء -اعتبارا لسلم الأولويات- في التجديد بما هو أولى مرحليًا أي بالمباحث الجزئية، وما يتعلق بها من مفاهيم تحتاج إلى أن توفى حقّها من الخدمة العلمية، وهذا ما تحاول هذه الدراسة الوقوف على بيانه من خلال ما يلي من المجالات البحثية :

## أولاً: مجالات التجديد العامّة

### المجال الأول:[٢] مدلول علم "أصول الفقه" بين الحقيقة والواقع وبينالتجريد والإعمال

---

[١]انظر : عطية، جمال الدين،**النظرية العامة للشريعة الإسلامية**، ( مطبعة المدينة،ط١، ١٩٨٨م)، وانظر في هذا أيضا: **تجديد الفكر الأصولي**، مرجع سابق، حيث أكد اتجاهه هذا في اصلاح الفكر الأصولي بالاعتماد على أسلوب الإستنباط المباشر من النصوص القرآنية والنبوية العامة التي قررت العدل والإحسان والرحمة والبروالإصلاح...سعيا إلى تكوين فقه جديد أونظريات من أحكام الفروع تمتد إلى علوم الاجتماع والإقتصاد والسياسة، وغير ذلك من الشؤون، ص٣٨.

[٢]وإن كان الدكتور جمال الدين عطية قد أشار من غير توسع إلى موضوع التجديد في ضبط مفهوم ومدلول التعريف الاصطلاحيالأكثر تداولاً لهذا العلم، أنظر: جمال الدين عطية، **الواقع و المثال في الفكر الإسلاميالمعاصر**،سلسلة قضايا

يبين واقع الدرس العلمـــي أن "علم أصول الفقه" لا ينفك -عادة- في تعريفه الخروج عن اثنين[١] أحدهما يعرف بالتعريف اللقبي، وهو :"العلم بالقواعد الكلية والأدلةالإجمالية التي يتوصل بها إلى استنباط الفقه"، وثانيهما يعرف بالتعريف المركَب من "أصول" و"فقه"، والأصول قد يكون منها اللغوية التي يستنبط بها المجتهد الحكم من نصوص الأدلَة الإجمالية (القرآن الكريم، والسنة المطهرة)، أو قواعد شرعية، وهي ما تعرف بالقياس، والإجماع، والإستحسان، والعرف، والمصلحة وسدَ الذريعة، والإستصحاب... —وإن كانت تسمّى أدلّة أيضاً— أو قواعد بيان مراتب أدلَة التشريع، أو قواعد الترجيح بينها، أو قواعد بيان مراتب بعض الأدلّة من حيث أقسامها وأنواعها، أو قواعد بمعنى المبادئ العامة للتشريع، وكلياته مثل رفع المشقة، ورفع الحرجوالتيسير، وغيرها مما يدخل في معنى القوانين المستنبطة من الكتاب، والسنة وتوزن بها الأدلّة الجزئية عند استنباط الأحكام الشرعية منها،[٢] وتضمّن التعريف "الفقه" كمركب مضاف ل: "أصول" باعتبار استناده إليها، وما يلاحظ على التعريف أنه حصر مدلول علم أصول الفقه على العلم بالأدلة في حين تظهر حقيقة مدلوله بوصفه علمًا بشكل شامل وتام ومانع في تعاريف أخرى —وإن كانت أقل تداولاً— مثالها تعريف الإمام الغزالي: "فالعلم بثبوت هذه الأدلة... وشروط صحتها أو وجوه دلالتها على الأحكام هو العلم الذي يعبر عنه بأصول الفقه"،[٣] وأيضا تعريف الإمام البيضاوي "معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد".[٤]

فبوضوح تظهر المقارنة بين التعاريف قصور التعريفين الأول والثاني، لكون تعريف الإمام الغزالي يستفاد منه أن علم أصول الفقه يشتمل على الأدلة وما يدخل في معناها من

---

إسلامية معاصرة، (دار الهادي للطباعة والنشر، ط ١، ٢٠٠١م)، ص١٥١ وما بعدها، فالمناسبة رأيتها تقتضي التوسع بالبحث في هذا المجال.

[١] انظر: الأسنوي، **نهاية السول في شرح منهاج الأصول**، (مصر: المطبعة السلفية، ١٣٤٣هـ )، ١/ ٧.

[٢] انظر: القرضاوي، يوسف، **المسلم المعاصر**، العدد٢.

[٣] الغزالي، أبو حامد، **المستصفى من علم الأصول**، (مصر: المطبعة الأميرية، ١٣٢٢هـ )، ١/ ٥.

[٤] انظر: السبكي، تاج الدين،**الإبهاج في شرح المنهاج**، تحقيق جماعة من العلماء، ( بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٤ هـ )، ج١/١٩.

أصول وقواعد وما يتعلق بها من مسلمّات، ومباحث، ومسائل في إثباتها، ويضيف إلى ذلك الإمام البيضاوي مايتعلق بالمجتهد من شروط كمبحث آخر.

ولقد أدّى عدم التواضع في ضبط المفهوم والمدلول إلى سلبيات جنت على حقيقة تصور علم أصول الفقه منها:

١ . الخلط بين "أصول الفقه" بوصفه مدلولاً خاصًا يطلق على القواعد والأدلّة في حقيقتها وذاتها، وبين "أصول الفقه" بوصفه كعلم يشتمل بالإضافة الى الأدلّة والقواعد مباحث، ومسائل، ومسلمات يتوقف عليها إثبات تلك الأدلّة والقواعد –وهو المعنى الذي يتضمنه هذا العلم– والتي يمكن تقسيمها إلى أربعة أقسام بحسب الموضوعات التي تندرج تحتها، وبحسب ما استقرّ عليه التدوين لهذا العلم[١] في مراحل ضعف الفقه وجموده أي عصر التقليد الفقهي.

**القسم الأول:**

أكثر ما يتضمنه مباحث هي أقرب إلى المبادئ والمسلّمات التي تمثل أسس ومرتكزات هذا العلم، ومن أهمّها: مبحث حدّ "أصول الفقه" أي تعريفه بوصفه علماً، مبحث حدّ "الدليل"،مباحث "الحكم الشرعي" وأقسامه، ويُمثل هذا القسم حدود هذا العلم ومرتكزاته، وهي في طبيعتها نظرية، وصفية وتجريدية لأن وظيفتها تعريفية بيانية للأسس والموضوعات التي تمثل بنية هذا العلم، فتكثر التعاريف لحدود العلم ومواضيعه ومباحثه التي استند عليها الأصوليون في الاستفادة من علمي المنطق واللّغة.

**القسم الثاني:**

يشتمل على مباحث الأدلّة والقواعد التي تبين التقعيد لكيفية دلالتها على الأحكام إما بطبيعتها أو نظمها أو بفحواها أو بمفهومها، أو بإقتضائها، وضرورتها أو بمعقولها ومعناها المستنبط، ورغم بروز الطابع النظري لمباحث هذا القسم، إلا أنه يشمل الأصول أو القواعد التي بها تتزّل الأحكام اجتهاديًا على أفعال المكلفين في الواقع.

---

[١] انظر: الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت)، ص ٣، سعد الدين التفتزاني، **شرح التلويح على شرح التوضيح**، (مصر:دار الكتب العربية الكبرى، ١٣٢٧هـ )،١|٨.

**القسم الثالث:**

ويشتمل على مباحث الترجيح بين الأدلّة المتعارضة وما يتعلق به من قواعد.

**القسم الرابع** : يشتمل مباحث الاجتهاد وما تعلق به من قواعد وشروط للاجتهاد فضلاً عن موضوعي التقليد والاستفتاء.

ما يتّضح من تلك المباحث التي تشكل في مجموعها "علم أصول الفقه" أنّمنها ما يمثل مقدمات العلم، وحدوده، ومرتكزاته (مسلّماته) وهي ما يعرف بأصول "وسائل" العلم أيضاً، ومنها ما يمثل: الأدلة والأحكام وهي تعرف أيضاً بأصول "غايات" لهذا العلم باعتبار أنه علم يستهدف إثبات الأدلة والأصول الصحيحة؛ لضمان سلامة الإجتهاد وكلا القسمين يشتمل على مباحث تثبت وتبرهن صحته.

٢. عدم الضبط لمعاني كلّ من "الأصول" و"الدليل" و"القاعدة" في التعريف من حيث أن المفاهيم الثلاثة يجمعها اصطلاحيًا لفظ واحد، وهو "أصول" رغم أن الدليل (وأكثر ما يقصد به القرآن الكريم والسنة المطهرة) أعم من الأصل والقاعدة باعتبارهما مستمدين منهما، كما أنّ الأصل أعمّ من القاعدة أيضًا، فأدّى ذلك إلى الخلط في دلالة كلّ منها عند الإستعمال، فالدليل إذا قصد به القرآن والسنة يكون قطعيًا وثابت المصدرية، في حين إذا قصد به خلافهما من قياس، أو إجماع، أو مصلحة أو عرف أو إستحسان... فالدلالة تختلف في قوتها عن الأولى، كما أن عدم الضبط هذا جعل بعضهم يخلط بين مدلوله الخاصّ في أصول الفقه، ومدلوله العامّ في الدين، ففي الأول تتردد دلالته بين الظن والقطع، وفي الثاني تكون قطعيّة، وهذا ما جعل بعضهم يتحفظ ويرفض التجديد إذا ما تعلقّ بالأصول؛ لأن أصول الدين في تصورهم هي بمفهوم القطعيّة، والثبات فلا تقبل اجتهادًا، ولا تجديدًا.[١]

---

[١] انظر: جمال الدين عطية، **تجديد الفقه الإسلامي**،سلسلة حوارات القرن الجديد، (بيروت: دار الفكر المعاصر، ط١، ٢٠٠٠م)، ص١، وانظر أيضا: الخواص، الشيخ العقاد، كتابه **الاجتهاد والتجديد بين تأكيد الحقائق وتفنيد المزاعم**، (بيروت: دار الجيل، ط١، ١٩٩٨م)، حيث صورأن "الأصول قواعد منطقية فمهما اختلفت المادة المطروحة للاستنباط والتنظير فلن تختلف القاعدة، وذلك مثل منطق القسمة، أو الجمع، أو الطرح، والضرب في الحساب... وهكذا الأصول والفقه فهي منطق مستقر وقواعد شاملة فلم يستبن لنا تأثير الحضارة والتقنية على هذه القواعد"، ص٢٥١، كما ذهب آخرون إلى رفض التجديد في هذا العلم بدعوى أن (الأصول إذا لم تكن قطعية ودخلها الإجتهاد كغيرها لم يعد لنا معيار

فالتجديد في مجال ضبط مدلول "الأصول" بالمعنى الاستعمالي الخاص وكذا العام أمر لا بد منه فمن شأنه أن يمهد السبيل في تسديد فهم هذا العلم، وبالتالي في توجيه وتصويب ما لحق به من أحكام الثبات المطلق والقطع اللازم. وإن كانت هذه المناسبة تقتضي الإشارة إلى محاولات تعتبر رائدة في الموضوع، منها التي أشار إليها الدكتور حسن الترابي —وغيره الكثير-[١]موضحا مدلول "الأصول" وموفقاً بين أنواعها فيما بينه من أن هناك: الأصول التي هي أمهاتمعاني الدين، قطعيات محكمات لا خلاف عليها،وثابتات خالدات لا تتقادم (وهي القرآن والسنة)، في حين هناك أصول التفقه في الدين وهي تمثل مناهج تنزيله على الواقع، وهي كسب مؤسس على قواعد خالدة ودائر على محاور ثابتة ولكن يدخله الرأي غير المعصوم واعتبار الواقعغير الثابت فتكون بذلك قابلة للتغير والتجديد ولا قطع فيها[٢] وأضاف: "لربما يجوز أن نسميها أصولاً وضعية لأنها مما تواضع عليه الناس (المجتهدون) مهتدين بالشريعة دون خلط مع مصطلح الوضعية الذي يطلق على ما يقتصر على البشر".[٣]

وذهب مجتهداً في وضع أصول الفقه وضبطها في ثلاثة أنواع:[٤]

الأول: "أصول البيان" تتجلى بها الأحكام تفسيراً واستنباطاً.

الثاني: "أصول التكليف" تنزل بها الأحكام في صور ملزمة.

الثالث: "أصول مادية" تشتمل على أصول علوم اللغة والنفس والمجتمع والسلوك.

والنّوع الأخير من الأصول هو المجالالمعوّل عليه في عمليّة التجديد -من حيث الإضافة والإستكمال لما له علاقة من مباحث في هذا العلم- نظرا لارتباطه بالواقع ومستجداته، فالكثير من مفكري التجديد والإصلاح في التّشريع من حيث تمكينه من فهم الواقع وضبطه

---

نحتكم إليه إذا اختلفنا في الفروع) نقلاعن:القرضاوي، يوسف، من هدي الإسلام،**فتاوى معاصرة**، (المنصورة: دار الوفاء، ط٢، ١٩٩٣م )، ص١٤٣.

[١]انظر: الزلمي، مصطفى إبراهيم، **أصول الفقه في نسيجه الجديد**، (العراق، كردستان: أوفسيت هه ويلر، ط٦، ١٩٩٩م)، ص١، وما بعدها.

[٢]الترابي، حسن، **قضايا التجديد نحو منهج أصولي**،ص١٩١-١٩٢.

[٣]المرجع السابق، ص٢٠٠.

[٤]المرجع السابق، ص٢٠٨.

بالإجتهاد يرون ضرورة الإستفادة من علم الأخلاق وعلم الاجتماع وعلم النّفس وغيرها من العلوم الإنسانيّة لإصلاح هذا المنهج بتفعيله وربطه بالواقع، وما مشروعي إسلاميّة المعرفة والتكامل بين العلوم الشرعية والوضعية إلا وسيلة للإسهام في تحقيق ذلك من حيث إثبات أهمية المشروع ومحاولة رسم منهجه وسيأتي التفصيل في هذا في مجال خاص.

ليس التجديد لمدلول لفظ "أصل" هو المعول عليه في هذا المجال، وإنما تجديد فهم "علم أصول الفقه" بثوبه التاريخي[١] الذي لا يزال يرتديه. إنّ المتمعن في أصول الفقه من خلال ما استقرّ عليه من مباحث -وخاصة التي يتمّ تدريسها في المقررات الجامعية- يجد أن طبيعة هذه الأصول من حيث مستوى تقدمها وتطورها هيفي مستوى ابتدائي أي أوّلي، من حيث أنها تمثل بدايات التأسيس لهذا العلم، أي تمثل صورة مرحلية في تاريخ تطوره؛ لأن الغرض من المادة الأصولية -بالاعتبار الزماني المرحلي- كان متوجها إلى تأسيس هذا العلم من حيث بيان حدوده والتعرض لمسائل إثباتها وهو مستوى أولي من تطوره أكثرما يظهر في أعمال أئمة الاجتهاد ويبدأ ظهوره عند تلامذتهم من العلماء الأصوليين والذين كان عملهم متوجها: "لغرض فهم كيف توصل الفقهاء إلى الآراء التي قالوا بها وليس بأية حال لغرض استخدامه..."،[٢] في حين أن المستوى الثاني وهو المتعلق بإكمال هذا العلم وتنزيله فلم يعرف حقه من التطور بالتّجديد لمباحثه والتي إن وُجدت فهي لا تتعدى[٣] الإشارة أو التذييل في المبحث.

والاهتمام بهذا الجانب الأصولي التطبيقي كان ظاهرًا في بعض مراحل تطور التشريع، ولكن ظهوره كانمستقلاً عن بنية علم الأصول، حيث ظهر بمسميات فنية مختلفة لعل أهمها "القواعد الفقهية" و"مقاصد الشريعة الإسلامية"، وإن كان التعرض لهذه المسألة يحتاج إلى بحث مستقلَ، لأن بها قد يثبت عدم مصداقية عموم دعوى التجديد في هذا العلم.

---

[١] انظر للتوسع: **مادة المنهج في علم أصول الفقه**،ورقة في الموضوع للباحثة قدمت في المؤتمر العالميَ "الإسلام والمسلمون في القرن الحادي والعشرين" أغسطس ٢٠٠٤- الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

[٢] انظر:عطية،جمال الدين، **تجديد الفكر الإجتهادي**،مرجع سابق، ص٣٣.

[٣] انظر: بحث للباحثة غير منشور بعنوان **"فنالقواعد الفقهية إمتداد لتطور علم أصول الفقه"**.

**المجال الثاني: الاجتهاد والتجديد وجهان لعملة واحدة**

رأيت أن أجعل الوقوف على بيان مدلول "التجديد" –بوصفه مبحثًا يتطلب المقام التعرض له– في مجال من مجالات التجديد العامة نظراً لارتباطه وتلازمه بموضوع الاجتهاد والذي يمثل مبحثاً مهماً تستند إليه المباحث الأخرى في إثباتها، وإن كان التنظير له وتضمينه علم أصول الفقه عرف في مراحل متأخرة من تطور علم الأصول.

والتجديد بالمعنى الإصطلاحي العام لا يختلف في مدلوله عن المعنى اللغوي الذي يمكن تلخيصه من خلال تتبع كُتب اللغة في عبارة قصيرة وهي أنه "عملية حادثة تطرأ على الشيء والأمر المجّدد، تضيف له ما لم يكن معهوداً"[١] فيصبح بذلك جديداً، من غير إلغاءٍ له أو استبدالٍ،[٢] والتجديد في مشروعيته له ما يؤصله من نصوص السنة الصحيحة، فلقد رُوِى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كلَ مائة سنة من يجدد لها دينها))[٣] ولقد حمل العلماء هنا معنى التجديد محمل الاجتهاد أيضاً، إذ بدون اجتهاد لا يقوم تجديد، والتجديد لا يمكن أن يفارق الاجتهاد إذا ما حدد مفهومه، وصوره، ومجالاته، وإن كان الكلام عن التجديد حادثا عن الاجتهاد بسبب مراحل تطور العلوم المرتبطة به كالفقه وأصوله وما تعلق بها من عوامل فكرية سياسية واجتماعية. فالإجتهاد في بداياته لم يكن يُسمَى تجديداً لأنه كان في وظيفته يكشف عن الأصول وعن الأحكام تبعاً لها، وبعد عملية الكشف والاستقرار لما كشف عنه الاجتهاد من أصول وقواعد وما تعلق بهما من مباحث يُسمى اجتهاداً فيها ثانية تجديداً، والاجتهاد مهما اختلفت صوره إما

---

[١] انظر في هذا: ابن فارس، أبو الحسين أحمد، **معجم مقاييس اللغة**،تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (مصر: مطبعة البابي الحلبي، ط٦، ١٩٧٠م)، ١|٤٠٩، وَابن منظور، **لسان العرب**، (مصر: دار المعارف، ١٩٧٤م)، ٣|١١١، وَ ٢|١٣٣.

[٢] كما هو بالمفهوم الغربي فلا يثبت إلا بالإلغاء والتخلص من القديم.

[٣] أخرجه أبو داود، باب ما يذكر في قرن المائة، حديث رقم: ٤٢٩١، وأخرجه الحاكم النيسابوري في المستدرك على الصحيحين، حديث رقم: ٥٢٢.

بالاستكمال أو بالاضافة لما لم يكتمل من مباحث وموضوعات بسبب غلق باب الإجتهاد، أو بالتنقيح والتهذيب والتنقية مما خلفته الدّهور من أدران التعصب والجمود، أو مما لا يليق به بوصفه علماً يقوم عليه استكمال الشريعة في أحكامها ويقوم عليه بقاؤها وخلودها، فهو يعمل من خلال ذلك على إضافة جديد لم يكن معهوداً للفقه على صورة حكم شرعي، أو للأصول –كما سنرى– على صورة بيان معنى تشريعي لم يلتفتله أو ترجيح أو إعادة ترتيب أو إضافة مسائل لأجل تفعيلها أو حذف ما لا فائدة تشريعية فيه، وإلا يصبح الاجتهاد عبثاً لا فائدة منه، وهذا ما استنكره وعابه المجددون منالمجتهدين في القرون المتأخرة عصر التقليد الفقهي، وجموده أمثال الإمام الشاطبي –رحمه الله– إذ قال: "كلُ مسألة لا ينبني عليها فرع فقهي فهي عارية".[١]

وتحديد مشروعية التجديد، وشروطه، ومجالاته يكون تبعاً لما قرره علماء الاجتهاد، فإن كان الاجتهاد مشروعا بما أقرته السنة بحديث معاذ بن جبل فإنه يتعدى لإثبات مشروعية التجديد باعتباره وجهًا من وجوهه.

وإذا كان مجال الاجتهاد محددًا بما لم يرد نصَ فيه، أو في غير القطعيات من مسائل الشرع، فهذا يحدد بدوره بوصفه مجالا للتجديد.

وإذا كان الاجتهاد في صورته بذل المجتهد وسعه في النظر في أدلَة الشرع، واستعمال أصوله، وقواعده للكشف عن الحكم[٢] فالتجديد كذلك.

وإذا كان الإجماع ثابتًا على مشروعية الاجتهاد والتجديد تبعاً له،فذلك في الفقه لا في أصول الفقه وهذا ما تفيده شهادات الكثير من الباحثين المهتمين بالموضوع، فالدكتور جمال الدين عطية يورد هذا فيقول: هذا الموضوع لا زالت تتنازعه إتجاهات مختلفة، و لم ينضج بعد حتى يمكن الحديث فيه،[٣] رغم أنه مطلوب تبعاً لطلبه في الفقه،[١] ويذكر تجارب المجتهدين

---

[١] الشاطبي، أبو اسحاق، **الموافقات**، تحقيق: إبراهيم رمضان، (بيروت: دار المعرفة، ط١، ٢٠٠١م)، ٤٠/١.

[٢] انظر: الزركشي، بدر الدين، **البحر المحيط في أصول الفقه**،تحرير: عبد القادر عبد الله العاني، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، ١٩٨٨م)، ١٩٧/٦.

[٣] جمال الدين عطية، **تجديد الفقه الإسلامي**،ص١٦.

المعاصرة في ذلك قائلاً: "...والواقع أننا قد بدأنا منذ أكثر من عشرين عاماً الكتابة في تجديد أصول الفقه[٢] واعترض البحث بأن الأصول ثابتة لا تتغير... وقد يطول انتظاره حتى تتمَ بلورته، ووضع القواعد المتعلقة به، وفهمها، ثم تطبيقها في الفروع... ولعل ما يؤكد هذا أن مشروعات الموسوعة الفقهية مثل موسوعة المجلس الأعلى في القاهرة مضى عليها حوالي أربعون عاماً و لم تكتمل، وموسوعة الكويت ثلاثون عاماً و لم تكتمل أيضا، حيث تمّ إنجاز ١٩٧ مادة من أصل ١٧٩٠، وتم وضع ما أنجز في ٦٤ مجلداً لم يطبع منه سوى ٢٢ مجلداً، ومن أهم عراقيل إكمال المسيرة الاعتراضات على مشروعية التجديد في أصول الفقه بسبب الفهم الضيق لأصول الفقه، فالحق أنه كما جاز للأولين الاجتهاد فيه والتجديد، والاختلاف فما يمنع ثبوت جواز ذلك الحق للمتأخرين ".[٣]

ويذهب إلى بيان ذلك الدكتور الشيخ يوسف القرضاوي أيضاً بقوله: "وقد ثار نقاش مهم منذ سنين حول أصول الفقه هل تقبل الاجتهاد والتجديد مثل فروع الفقه، أو أن أصول الفقه قطعية لا مجال فيها لتجديد أو تطوير أو اجتهاد"[٤] ويجيب مبيناً مشروعيته ومحددًا مجالاته: "والحقَ أن أصول الفقه مثل مزرعة منها ما هو قطعي لا يقبل تجديداً ولا تطويراً مثل مصدرية الكتاب والسنة وما استنبط منها من قواعد قطعية مختلفة مثل التكليف بحسب الوسع، الأمور بمقاصدها، لا ضرر ولا ضرار[٥] والاعتبار بالأمثال (القياس)، وبالمصالح في تنزيلها، ومسلمات هذا العلم كثبوت التخصيص والتقييد كقاعدة في تنزيل الأحكام، وثبوت أحكام شرعية محددة في أقسامها الأساسية (الخمسة) وأحكام وضعية محددة في ثلاث، وفي القواعد المحددة لشروط التكليف ..." ويضيف محدداً مجال الظن الذي يقبل الإجتهاد والتجديد "وكان ذلك سبب

---

[١] جمال الدين عطية، **افتتاحيةالعدد الأول الافتتاحي لمجلة المسلم المعاصر**،١٩٧٤م.

[٢] جمال الدين عطية، **الواقع والمثال في الفكر الإسلامي المعاصر**،مرجع سابق، ص١٤٠.

[٣] المرجع السابق، نفسه.

[٤] انظر: القرضاوي، يوسف، **تيسير الفقه للمسلم المعاصر**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠١م)، ص٤٧ وما بعدها.

[٥] المرجع السابق، نفسه.

اختلاف الأصوليين، وهو يمثل أكثر مسائل الأصول"[١] ولعل الباحث المحقق في كيفية تنزيل المجتهدين الأصل أو الدليل أو القاعدة وهو ما يكون في صورة "اجتهاد" ومع اختلاف أنظار المجتهدين في ذلك تتباين مواقفهم تجاه المسائل الأصولية المتعلقة بذلك الاجتهاد التنزيلي، فالكل يجمع على ثبوت التخصيص كأصل قطعي لكنهم يختلفون في كيفيته من حيث ثبوت المخصصات وقوة دلالتها. فأصبح بذلك مبحث التخصيص اجتهاديًا يقبل التجديد من حيث كيفية تنزيله وهذا لتجدد المخصصات في بعض أنواعها... وكذلك الأمر بالنسبة للأصول أو القواعد الأخرى المتعلقة بتفسير النصوص وتنزيل الأحكام عليها، وكذلك في مسالك القياس وتحرير مقاصد الدين... وذرائع المصالح والفساد في المجتمع، وغير ذلك الكثيرمن الأمثلة...

والتحقيق العلمي يظهر أن عقبات التجديد في علم الأصول المتعلقة بهذا المجال تتمثل في:

١) عدمالضبط لمفهوم "أصول" بناءً على ما ذكرناه سابقاً، فالأصول بالمعنى الاستعمالي عند المجتهدين إذا أطلقت فهي تشتمل على القطعي الذي لا يقبل الإجتهاد كما تشمل الظني الذي يقبله كضرورة في تطور مباحثه.

٢) طبيعة التنظير الأصولي لمباحث الاجتهاد ومشروعيته ومجالاته كان له أثر كبير في قصره على الفقه دون أصول الفقه، حتى قالوا أنّ "المجتهد فيه كل حكم شرعي عملي... وليس فيه دليل قطعي"،[٢]كما حصروا تعريفه به أيضاً لما قالوا أنّ "الاجتهاد هو بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط"،[٣]ويرجع اقتصار الاجتهاد والتجديد تبعًا له على الفقه دون الأصول إلى فترة الجمود والتقليد لأصول المذاهب وفروعها التي كان يمرُ بها الفقه الإسلامي آنذاك والتي غذتها الدعوة إلى غلق باب الاجتهاد والتي كانت لها مبرراتها السياسية والاجتماعية التاريخية.

---

[١] المرجع السابق، نفسه.

[٢] الغزالي، أبو حامد، **المستصفى من علم الأصول**،٤|١٨.

[٣] الزركشي، بدر الدين، **البحر المحيط في أصول الفقه**،تحقيق: عبد القادر عبد الله العاني، (الكويت: وزراة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، ١٩٨٨م)، ٦|١٩٧– ١٩٩.

وما يتحدّد بالبيان في هذا المجال من التجديد أنّ التجديد مفهوم تشريعي له ما يؤصّل مشروعيته في علم أصول الفقه، ويجب أن يحظى بالتنظير في هذا العلم بوصفه مبحثًا من مباحث موضوع "الاجتهاد" باعتباره قرينا ملازما له في بعض صوره، فيثبت بذلك كنوع من أنواع الاجتهاد، وليطلق عليه "الاجتهاد التجديدي" وينظّر لأصوله وشروط صحة ثبوته ومجالاته في باب أو موضوع الإجتهاد، كما يدعو بحث التجديد فيمجال التنظير لموضوع "الاجتهاد" أن تضاف "الأصول" إلى محل الاجتهاد -أي إلى موضوعه- في هذا العلم بعد أن كان محصورًا في موضوع الحكم.

**المجال الثالث: تحديد القطع والظن في علم أصول الفقه ودور علم مقاصد الشريعة في ذلك**

إن إثبات مشروعية الاجتهاد والتجديد في علم أصول الفقه، وتحديد شروطه ومجالاته من طرف المجتهدين من العلماء المحققين على المستوى النظريَ -وهذا حسب ما تمّ بيانه في المجالين الأول والثاني-أمر لا يكفي للمضي بالتجديد عملياً، فتمهيداً لتطبيقات التجديد فيما يتطلب ذلك، وإزالةً لعراقيله يجب أن تبدأ عملية التجديد بمجال بحث تُحدَّدُ فيه المجالات القطعية من خلال ضبط المفاهيم الأصولية القطعية التي لا تقبل الاجتهاد والتجديد، والتي أثبتت قطعيتها بالنص القطعي الصريح مثل مفهوم أو أصل مصدرية القرآن والسنة وغيرها من أمهات الأصول التي ثبتت بالاجماع مثل ثبوت أصل القياس، أو الإجماع نفسه، وكذلك المفاهيم الأصولية والتقعيدية اللغوية الأولية والأساسية التي يستند إليها تفسير النصوص وغيرها من الأصول الكلية الثابتة... فتحديد المجال القطعي[١] -وهذا بعد التواضع على ضبط "القطع" في مفهومه ومراتبه والذي يعرف بدوره إختلافاً كبيراً بين العلماء- يسهل من تحديد المجال الظني من حيث ما لا تثبت قطعيته فهو ظني يقبل الاجتهاد والتجديد وهذا المجال هو الأوسع في أصول الفقه بشهادات المحققين[٢] وبواقع المادة الأصولية ذاتها والتي لا يخلو منها مبحث إلا وتجد

---

[١] انظر للتوسع: صوالحي، يونس، **إشكالية اليقين في الفكر الأصولي**،مجلة التجديد، العدد الخامس عشر،٢٠٠٤هـ.

[٢]انظر: الإمام الشاطبي في **موافقاته**،المقدمة من الجزء الأول حيث بين أن عمله في كتاب الموافقات يرمي إلى استخلاص أصول قطعية باستقراء موارد الشريعة من شأن الاعتماد عليها نقل الاستدلال الفقهي من الظن إلى القطع، حيث قال: "إني

فيه تنوعًا واختلاف الأنظار حوله إثباتاً، وتفريعاً، وإعمالا، وفي هذا قال الدكتور القرضاوي: "وأكثر مسائل الأصول كذلك... وهذا ما حدا بالإمام الشوكاني في القرن ١٣هـ لأن يؤلف كتابه إرشاد الفحول لتحقيق الحق من علم الأصول".[١]

والظن في علم أصول الفقه له ما يبرره من أسباب مختلفة موضوعية علمية، وتاريخية متنوعة، ومن أظهرها الاختلاف في مسائل الاجتهاد من حيث تفصيل البحث فيها إثباتًا أو نفيًا وهذا ما تشهدبه عبارة الإمام الجويني عند تبريره دخول ما هو ظنّي في علم أصول الفقه: "...فإن قيل تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يلفى إلا في الأصول وليست قواطع، قلنا: حظَ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها، ولكن لا بد من ذكرها، ليتبيّن المدلول ويرتبط بالدّليل".[٢]

وهذا الخلاف تبلور في تطوره ضمن مناهج متباينة أهمها منهج المتكلمين، ومنهج الحنفية وغيرهما من المناهج الفرعية الأخرى، فكلُ منهج منها نشأ مختلفًا عن غيره في معالمه، وكيفية تأسيس القواعد وبنائها وإثباتها، وهذا الاختلافففي المناهج له ما يبرره من أسباب أيضًا، ولعلّ أهمها: تفاوت مدارك المجتهدين واختلاف زمانهم ومكانهم الذي تندر معه إمكانية الإجتماع والتواضع على مناهج موحَدة وقواعد منضبطة، لتأسيس هذا العلم، هذا زيادة على الاختلاف في المباحث التي تضمنها علم الأصول في بحثه وفق تلك المناهج.[٣] كما أدّى ما عرفه تطور التشريع -في بعض مراحله- من تعصب وجمود على المنقول إلى استمرارية تأثير هذا النّمط في نمو مباحث هذا العلم، حتى جاء عصر الإمام الشاطبي الذي حاول معالجة هذه الإشكالية العلمية بشكل واضح وشامل في علم أصول الفقه بالاستناد إلى مقاصد الشريعة

---

شرعت في تأليف هذه المعاني عازما على تأسيس تلك المباني، فإنها الأصول المعتبرة عند العلماء والقواعد المبني عليها عند القدماء" ص٢٤، وانظر أيضا:الإمام ابن عاشور في كتابه **مقاصد الشريعة الإسلامية**والذي قال: "معظم أصول الفقه مظنونة.."، ص٧.

[١] القرضاوي، يوسف، **تيسير الفقه للمسلم المعاصر**،مرجع سابق، ص٤٧-٤٨.

[٢] الجويني، أبو المعالي، **البرهان في أصول الفقه**،تحقيق: عبد العظيم الديب، (القاهرة: دار الأنصار، ط٢، ١٤٠٠هـ)، ٨٥/١.

[٣] انظر: أبو سليمان، عبد الوهاب، **الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية**، (جدة: دار الشروق، ط٢، ١٩٨٤م)، ص٤٥٧-٤٥٨.

الإسلامية واستخلاص القطع من كلياتها، مجسدا بذلك عمليا دعوة الإمام الجويني قبله إلى ضرورة تبين قطعيات الأصول من ظنياتها وهذا يستدعي "نخل الشريعة من مطلعها إلى مقطعها... واستبانة كلياتها وجزئياتها... والإحاطة بطُرق تشعبها... وترتبها ومساقها ومذاقها..."[١].

ولقد حاول توجيه كافة المباحث الأصولية على وفق كليات مقاصد الشريعة توجيهاً يحقق في مراتبها من القطع والظن، مبيناً المسالك الاجتهادية التي يتبعها المجتهد في تجديده النظر في مباحث علم الأصول ومبرزًا القواعد المقاصدية التي يجب أن يستند إليها في تحقيق ذلك، وقال عنه الشيخ عبد الله دراز في تحقيقه له: "إن صاحب الموافقات لم يذكر في كتابه مبحثًا واحدًا من المباحث المدونة في كتب الأصول إلا إشارة في بعض الأحيان، لينتقل منها إلى تأصيل قاعدة أو تفريع أصل"،[٢] لكن بقي هذا الإسهام رغم أهميته البالغة في توجيه الفكر التشريعي لقرون طويلة خارج بنية علم الأصول، ومع وجود محاولات -في هذا العصر- لإدراجه بوصفه مبحثًا في هذا العلم إلاّ أنها لم تتجاوز التعريف به، وبيان أقسامه من غير ربطها من خلال ما تقوم عليه من مفاهيم تشريعية وقواعد بما يتعلق بها من مفاهيم تأصيلية وتنزيلية تطبيقية[٣] في مباحث علم الأصول، باستثناء بعض المباحث ذات العلاقة بالمصالح باعتبارها

---

[١] انظر: الجويني، أبو المعالي، **غياث الأمم والتياث الظلم**،تحقيق: عبد العظيم الديب، (قطر: طبع وزارة الشؤون الدينية، ١٤٠٠هـ)، فقرة:٥٦٧.

[٢] انظر:الشاطبي، **الموافقات**،١٠/١، وإنصافا لإسهام الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى، ولعلم مقاصد الشريعة، فهذا العلم لا يزال لم يعرف حقه من الخدمة من حيث إظهار أهميته العلمية في تحقيق أهدافه التشريعية في توجيه مباحث علم أصول الفقه على المستويين التنظيري والتنزيلي.

[٣] سيأتي لاحقاً في هذا البحث تفصيل بعض من أوجه الربط بينهما في بعض المباحث، كما تفيد الكثير من الدراسات الحديثة أن أصول الفقه يمثل في قواعده وأصوله وأدلته الشق التطبيقي لعلم مقاصد الشريعة في كلياته وأصوله وقواعده المصلحية والمفاهيمية، ولعل أظهرها أصول أو أدلة الاجتهاد فيما لا نص فيه، فلد أثبتت عدة دراسات علاقتها بالمقاصد (انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية للدكتورمحمد سعد اليوبي، (الرياض:دار الهجرة للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٨م)، وكذلك: التأصيل المقاصدي للأدلة المختلف فيها: دراسة لبيان أن الأدلة المختلف فيها قواعد تطبيقية لمقاصد الشريعة الإسلامية،وهو بحث دكتوراه للباحثة لم ينشر بعد.

مضامين للمقاصد الشرعية، وأهمّها مبحثي التّعليل والمصلحة المرسلة والتي عرفت علاقتها بالمقاصد ابتداءا وقبل ظهور المقاصد بوصفها علمًا مستقلاً.

## المجال الرابع: مجال إعمال أصول الفقه وتآخيه مع الفقه ودور النّظريات الفقهية في ذلك

إنّ "التّأصيل" في العمل الفقهي بشكل ظاهر وواضح يعدُّ -في عمومه- بعدًا غائبًا في الأعمال الفقهية المتأخرة، فغالب ما يظهر من الفتاوي عموماً والاجتهادات في القضايا المعاصرة في الغالب يبين الأحكام عامّة مجرّدة عن بيان ما تستند إليه من أصول وقواعد هذا العلم، وإن وجدت فهي غالبا لا تخرج عن الإشارة للقواعد الفقهية المصلحية .

ولعلّ الرجوع إلى صُور الاجتهاد الفقهي في التأصيل له عند المتقدمين الفقهاء كالإمام الشافعي -رحمه الله تعالى- في "الأم"[١] يظهر هذا الجانب بجلاء، حيث يصفه ويبين أهميّته التّشريعيّة الأستاذ عبد الوهاب أبو سليمان بأبلغ العبارات في ما نصّه: "من الملامح البارزة والخصائص الواضحة في منهج الإمام الشافعي في هذا الكتاب (الأم) تآخي الأصول مع الفقه، وتوافق التطبيق مع النظرية فيانسجام وتكامل، يتجلّى هذا تماماً عند ذكره الأدلّة من الكتاب والسنة، أو تحليلها تحليلاً كافياً، وإعطاء كل دليل حقّه من الفهم والمعنى، فيستعين أخيراً في استنباط الحكم الشرعي بالقواعد الأصولية ذات العلاقة، بحيث تتبين أهمية القاعدة الأصولية في استنباط الحكم فيمتزج الفقه بالأصول في منهج اجتهادي واضح الخطوات، وبتلك المعالم يتضح للباحث الفقيه كيفية بناء الحكم على ذلك الأصل، أو القاعدة الأصولية وهو منهج مثالي، إذ يمنح القارئ الثقة في الأحكام المستنبطة، كما ينمي لديه ملكة الاستنباط، حتى يقف بصورة عملية على الطريقة التي سلكها الأئمة المجتهدون في استنباط الأحكام نظرياً وتطبيقياً.

ولعل هذا الطلاق بين الفقه وأصوله له ما يبرره من أسباب أكثرها وضوحاً:

---

[١] أبو سليمان، عبد الوهاب، **منهج البحث فيالفقه الإسلامي، خصائصه ونقائصه**، (لبنان: دار ابن حزم، ط١، ١٩٩٦م)، ص٤٠- ٤١.

١) منهج أصولي المتكلمين: الذيلم يهتمَ بالتنظير للأصول بربطها بالفروع فأحدث بذلك سنة سمحت للأصولي أن يستغني في عمله عن الفقه فغلب على بحثه الطابع النظري التجريدي. رغم أن إمامهم "الشافعي" كان في منهجه مؤاخياً بينهما في كتابه الأم حسبما تمَ بيانه سابقاً، وإن كانت مؤلفات المتأخّرين من أصولي الحنفية لا يخفى تأثرها بمنهج المتكلمين في الأمر.

٢) التقليد المذهبي: لا يخدم فكرة التآخي بين العلمين، لأنّ المعوّل عليه كان قبول الحكم من غير الحاجة إلى السؤال عن دليله وأصله، فزاد هذا الأمر من إضعاف العلاقة بينهما، ومن درجة التباعد بينهما .

وإن كانت الاستقلالية بين العلوم لها فوائدها العلمية فذلك من الناحية النّظرية أو التنظيرية للعلوم فقط، حيث تمكّن من ضبطها وإظهار تميزها عن غيرها ومن حيث تبسيط فهمها، حيث كانت تلك التصنيفات للعلوم تمثل آنذاك عنوان تقدم علمي وإزدهار حضاري وهذا ما تبينه مصنفات تراتيب أو مراتب العلوم، وإن كان المتقدم في تصنيفه للعلوم لم يفصل بين الفقه والأصول في المرتبة كابن حزم (ق: ٥هـ) الذي لم يفصل بين العلمين، بينما مصنفو العلوم في المراحل الأكثر ركودًا وجمودًا قد فصلوا بينهما كابن خلدون (ق: ٩/٨هـ)، وطاش كبرى زاده (ق: ١٠هـ).[١]

ومن فوائد التآخي بين العلمين إعمالاً (لا تنظيراً) أنّه يخدم التجديد في مباحث أصول الفقه بالإثراء والاستكمال والإضافة، ويعتبر منهج الحنفية في التنظير والتدوين لعلم أصول الفقه دلالة على أهمية ذلك، حيث استخرجوا أصولهم بناءً على الفروع أي الأحكام الفقهية باعتبار الإرتباط الذي كان حاصلا بينهما، وهذا المعنى أكدَه العلماء من أصوليي الشيعة أيضا، حيث جعلوا علم أصول الفقه (علم النظرية) يواكب تطور الفقه (علم التطبيق)، واعتبر الشيخ محمد باقر الصدر في كتابه أصول الفقه أن النمو الفقهي هو من أسباب نمو وتطور علم أصول الفقه، ودعم رأيه بدليل عملي مثّل له بالشيخ الطوسي في كتابه (العدة) واعتبره نموذجًا عمليًا لمسايرة

---

[١] انظر: النجار، عمر عبد المجيد، **مباحث في منهجية الفكر الإسلامي**، (بيروت: دار الغرب الإسلامي ط١،١٩٩٢م)، ص٥٧ وما بعدها.

تطور الأصول وموازاته تطور الفقه.[١] وسأعرض أمثلة على هذا لاحقاً في المجالات الجزئية في تجديد هذا العلم .

كما أنّ ظهور الإهتمام بالنّظريات الفقهية[٢] في الفكر التّشريعي المعاصر يمثّل مظهرًا من مظاهر التعبير العملي المجسد لأهميّة فكرة التّآخي بينهما من حيث انهانظريات تقوم على الجمع بين الأحكام الفقهيّة المتناثرة في أبواب الفقه في مسألة فقهية-موضوع فقهي- وما تعلّقبها من أصول وقواعد ومسائل، فيقوم بذلك تصوّر كلّي يربط بين الفقه، وقواعده وأصوله حول المسألة أو الموضوع، فتتحققَ بذلك أهميّة التكامل بينهما باستثمارهما وعطائهما التّشريعي ولو بشكل جزئي محدد بإطار موضوع النظرية، وتقتضي المناسبة التعرض إلى إسهام الدكتور جمال الدين عطية في هذا المجال بكتابه السابق ذكره "النظرية العامة للشريعة الإسلامية"[٣] من حيث أنه يمكن أن يتّحذ تنظيرا تأصيليًا وتقعيديًا في بناء النظريات الفقهية الجزئية مهما اختلفت وتنوعت مواضيع بحثها، فهو يجمع ويفعّل في تنظيره بين مبادىء التشريع العامة ومقاصده وبين قواعد الاجتهاد وأصوله العملية بشكل شامل وبأسلوب واضح، وسهل المأخذ يتجه إلى قصد الدفع بها إلى الإعمال والتطبيق.

**المجال الخامس:التكامل المعرفي بين أصول الفقه والعلوم الإنسانية**

نظرا لتعامل الاجتهاد معالواقع في كل مجالاته الاجتماعية والسياسية، والاقتصادية، والطبية؛ ليحدد أحكام ما يعرفه ذلك الواقع من مستجدات، وهو في ذلك يستند في قواعده على ما يتطلب فهم "الواقع" بوضوح ودقّة حتى يثبت تنـــزيل الحكم عليه على الوجه الصحيح

---

[١] انظر: باقر الصدر، محمد، **دروس في علم أصول الفقه**، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٩٨٠م)، المقدمة.

[٢] يقصد بالنظرية الفقهيّة في البحث الفقهي المعاصر ذلك المفهوم أو التصور المجردوالعام لمجموعة من القظايا المنتظمة حول موضوع معيّن لفرض حقوق معيّنة أي أحكام معيّنة، انظر في هذا: مصطفى الزرقا، **المدخل الفقهي العام**،المرجع السابق، ٢٣٥/١. وانظر: عطية، جمال الدين، **التنظير الفقهي**، (المدينة: مطبعة المدينة، ط١، ١٩٨٧م)، ص٩.

[٣] لقد قصد بالنظرية العامة للشريعة "ذلك التصور العام الذي يوضح الخطوط العريضة الإسلامية كنظام إسلامي وحقوقي،وهي بهذا الإعتبار شاملةلأصول الفقه إذ تحتل مباحثه -وهي تهتم أصلا بقواعد استنباط الأحكام من الأدلة- مكانها ضمن المخطط العام للنظرية والتي لا تنحصر بمسألة الإستنباط". انظر:ص٧من الكتاب.

والسليم، ونظرًا لتقدم البحث العلمي في أدواته المنهجية في دراسة الواقع وفهمه في كلَ مجالاته عرفت تلك الأدوات تميزها وتطورها ضمن ما يعرف بالعلوم الإنسانية، وعلى رأسها العلوم الاجتماعية، وهذا الأمر دعا الكثير من المجتهدين اليوم إلى النظر في كيفية الاستفادة والاستعانة بتلك الأدوات وغيرها مما يساعد في إنجاح الاجتهاد من حيث المساعدة على فهم ما يحدث من مستجدات وتبيّن ما يرتبط بها من أسباب وعوامل وشروط وما يترتب عليها من نتائج قد تكون في صورة تجلب المصالح أو تدفع المفاسد، فالأستاذ الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان من المعاصرين يقول في هذا الشأن: "تقدمت الدراسات الاجتماعية في الوقت الحاضر تقدمًا هائلاً في أساليب الدراسة كالإحصاءات والاستبانات وقدمت أنماطًا في التحليل الكمي والنوعي يساعد على تفهم الواقع وقضاياه تفهمًا سليمًا... وفي ضوء ذلك تعرف الأسباب وتقدم النتائج، والحلول، وتبنى الأحكام... حيث يحصل للباحث الفقيه تصور تام وسليم عن الواقعة"[١]فيسهل عليه تحديد التأصيل المناسب لها،وبالتالي تحديد الحكم الخاص بها.

والدّعوة إلى وجوب فهم الواقع (محلَ الاجتهاد)قديمة إذ نجد ابن القيم الجوزية يقول مبديًا خطورة تجاهل الأمر: "ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم، وعوائدهم، وأزمنتهم وأمكنتهم، وأحوالهم، وقرائن أحوالهم فقد ضلَّ وأضلَّ"،[٢]كما نجد الإمام القرافي يقول في الموضوع: "وكم يخفى على الفقيه والحاكم الحقّ في المسائل الكثيرة بسبب الجهل بالحساب، والطب، والهندسة فينبغي لذوي الهمم العالية أن لا يتركوا الاطلاع على العلوم ما أمكنهم"،[٣]وأكَّد حاجة الاجتهاد إلى غيره من العلوم الإمام الشاطبي فيبيان الاجتهاد بتحقيق المناط أي دراسة الواقعة، أو الفعل محلّ الحكم حيث يقول: "الاجتهاد بتحقيق المناط، المقصود منه العلم بالموضوع على ما هو عليه، فيفتقر فيه إلى العلم بما لا

---

[١]أبو سليمان، عبد الوهاب، **منهج البحث في الفقه الإسلامي**،المرجع السابق، ص١٨.

[٢]ابن القيم الجوزية،**إعلام الموقعين**، (مصر: المكتبة التجارية، ط١، ١٩٥٥م)، ٨٩/٣.

[٣]القرافي، شهاب الدين، **الفروق**، (مصر: دار إحياء الكتب العربية، د.ط، ١٣٤٦هـ)، ١١/٤.

يعرف ذلك الموضوع إلا به"،[١] وفي شرح هذا الكلام قال محققه عبد الله دراز مبينًا أن"حدوثالضرر (وهو مختلف الأنواع باختلاف الأشخاص، والأحوال،والأماكن، والأزمان) الموجب للترخص تحقيق مناطه (دراسة من حيث تقديره) يحصل بالتجارب في الشخص نفسه، أو في أمثاله، أو بتقرير طبيب عارف".[٢]

وأضاف الإمام الشاطبي مؤصلاً لضروره الاستعانة بالخبرات المختصّة أي الخبرات العلمية المختلفة والتي إن كانت مطلوبة فهي عادة يندر توفرها عند المجتهد الفقيه، فقال: "لا بدَّ أن يكون المجتهد عارفًا ومجتهدًا في تلك الجهة التي ينظر فيها؛ لينـــزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى... كالصانع في معرفة عيوب الصناعات، كالطبيب في العلم بالأدوات والحبوب، وعرفاء الأسواق في معرفة قيم السلع ومداخل العيوب فيها، والعادة في صنع القسمة والماسح في تقدير الأراضي ونحوها، كل هذا وما أشبهه مما يعرف به مناط الحكم الشرعي غير مرتبط إلى العلم بالعربية، ولا العلم به بمقاصد الشريعة وإن كان اجتماع ذلك كما في المجتهدوالدليل على ذلك ما تقدم من أنه لو كان لازما لم يوجد مجتهد إلا في الندرة بل هو محال عادة[٣] وإن وجد ذلك فعلى جهة خرق العادة... وأيضًا إن لزم في هذا الاجتهاد العلم بمقاصد الشارع ملزم في كل علم وصناعة ألا تعرف إلا بعد المعرفة بذاك، وإن فرض لزوم العلم بها العلم بالمقاصد في الاجتهاد وذلك باطل... فقد حصلت العلوم ووجدت من الجهال بالشريعة والعربية ومن الكفار المنكرين للشريعة والعلماء لم يزالوا يقلدون في هذه

---

[١] الشاطبي، **الموافقات**، ١٦٢/٤.

[٢] المصدر نفسه، ١٦٢/٤.

[٣] انظر:عطية، جمال الدين،**تجديدالفكر الإجتهادي**، مرجع سابق، حيث يوجه هذا الإشكال بفكرة إعداد المجتهد المتخصص "الجزئي" و"البيني" أي الذي يجمع أكثر من تخصص وهذا في قوله: "إن المجتهد المطلق لم يعد موجودا، كما لم يعد من المنتظر وجوده، وإنما الذي يوجد الآن أو يتصور وجوده هوالمجتهد الجزئي أي الذي يتمكن من استنباط الحكم في المسألة دون غيرها أوفي باب فقهي دون غيره، وهذا المجتهد المتخصص لا بد من وجوده وقيامه بمهمته، وإعداده إعدادا تخصصيا لا في الجانب الشرعي فحسب، وإنما في جانب التخصص الذي يتجه إليه، سواء في الاقتصاد، أو الطب، أو الاجتماع، أو علم النفس، أو غير ذلك من المجالات..."، ص٤٣.

الأمور من ليس من الفقهاء، وإنما اعتبروا أهل المعرفة بما قلدوا فيه خاصّة، وهو التقليد في تحقيق المناط... ولو لزم الشرطان في المجتهد في تحقيق المناط لتعطلت أكثر التكاليف".[١]

والوقوف على المباحث الأصولية في الاجتهاد وإبراز ما تتطلبه في تنـــزيلها من أدوات تجريبية في إثبات الأحكام يؤكد أهمية الأمر، فإثبات "الحكم" يتوقف على إثبات علته والتي بدورها تتطلب إثبات تحقق شروط اعتبارها وتحققها في الواقع -أي محلّ لحكم- من حيث إثبات أنها وصف ظاهر منضبط ومناسب... وهي شروط لا تكفي مجرد الملاحظة في تحققها وإثباتها في واقع محكوم بظروف شخصية فردية، واجتماعية، واقتصادية، وسياسية... كثيرًا ما تعرف التداخل والتعقد فلا بد من مناهج علمية لدراسة العلة والكشف عما يقوم عليه إثباتها من شروط وأسباب وموانع.[٢]

والأمر كذلك بالنسبة "للأدلّة" التي يستدلّ بها على ثبوت الأحكام، فلا يمكن الاستناد إليها وتأصيل الأحكام على ضوئها إلا باستعمال مناهج البحث الاجتماعي مسحًا أو استبيانًا أو إحصاء إذا كان الفعل أو محل الحكم له ارتباط بالمجتمع في واقعه، أو مقابلة إذا كان محلّ الحكم شخصيا، وهذا لإثبات أو نفي شرط "العموم" الذي تقوم عليه بعض الأدلّة مثل "المصلحة المرسلة" و"العرف" وبعض أوجه الاستحسان، ولإثبات شرط "الاطراد" الذي يقوم عليه العرف، وكذلك "الدوران" و"الظهور" و"الضبط" و"المناسبة" وغيرها ممّا يقوم عليه تحقق العلة وإثباتها في مبحث التعليل في القياس،[٣]ولبيان درجة القطعية أو الظنية والاحتمال في حصول المصالح والمفاسد وتحققهما لقيام سدّ الذريعة أو فتحها وغيرها من الأصول المصلحية التي يقتضي الاجتهاد على ضوئها الاستناد إلى أدوات البحث الاجتماعي

---

[١] الشاطبي، **الموافقات**، ١٦٦/٤.

[٢] انظر بيان أصول منهج البحث الاجتماعي: المدرسي، محمد تقي، **المنطق الإسلامي، أصوله ومناهجه**، (لبنان: دار البيان، ط٢، ١٩٩٢م)، ص٤٦٩.

[٣] انظر تفصيل العلاقة بين المنهج التجريبي وأصول الفقه وخاصّة ماتعلق بقواعد التعليل: النشار، سامي، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي عند مفكري الاسلام**،(القاهرة: دار المعارف،١٩٦٦م)، ص٣٥٩- ٣٦٤. وانظر: عطية، جمال الدين، **النظرية العامة للشريعة الإسلامية**، ص٢٢-٢٦.وكذلك: جمعة، علي محمد، **قضية تجديد أصول الفقه**، ص٢٩.

في تقرير المصالح والمفاسد.[١] فالمعيار الموضوعي[٢] لفهم الواقع وضبط مناط الحكم وبيان تأصيله إذا كان يعبر عنه عند القدامى من المجتهدين باعتبار "مجاري العادات فيما ينتج من ربط السبب بالمسبب"[٣] فإنه بلغة العصر قد يعرف أيضًا "بالعادة" والتي يصعب تحكيم الواقع على وفقها لمجرد الملاحظة والتكرار فقط لتعقد الواقع وصعوبة فهمه، فلا بدَّ من استخدام أدوات المنهج التجريبي المطبق لتفسيره بصورة علمية دقيقة.

كما تظهر الحاجة إلى علم النفس في تقدير وضبط ما له علاقة بثبوت "الأهلية"[٤] للمكلف حتى يثبت وجوبالتزامه وامتثاله للأحكام الشرعية، وهذا لما تعرفه هذه العلوم من أدوات علمية تقيس قدرات الإنسان العقلية والسلوكية حتى تثبت سلامة وكمال الأهلية إذا ما ثبتت شروطها وأسبابها من جهة، وتثبت حصول الموانع والتي حدد أكثرها الفقهاء بأمراض تصيب "العقل" من جهة أخرى.[٥] وإلى جانب هذه العلوم، يمكن الاستفادة من علم (السيمنتك) وما يشتمل عليه من وسائل تحليل لمفاهيم الألفاظ في أدلة التشريع النصية – لغرض تنزيلها على الواقع– من حيث إعادة النظر في ضبط درجة معانيها وبالتالي تجديد إعمالها، وهذا من شأنه تيسير تحصيل علم الأصول من جهة، وفتح أبواب لفهم أوسع ولتنزيل سليم للمصادر النصية: القرآم والسنة –اللذان يزخران بمعانٍ غير متناهية رغم

---

[١] انظر تفصيل العلاقة بين الحكم وأثر الواقع في ثبوته الدكتور الريسوني، أحمد، **الاجتهاد: النص، الواقع ، المصلحة**، (دمشق: دار الفكر المعاصر، ط١، ٢٠٠٠م)، ص٧٢.

[٢] انظر: بكار، عبد الكريم، **فصول في التفكير الموضوعي**، (دمشق: دار القلم، ط١، ١٩٩٣م)، ص٦٣، ١٠٥، ١٤٠.

[٣] الشاطبي، **الموافقات**، ٢١٢/١.

[٤] See: Soualhi,Younes,*Legal Capacity (al-Ahliyyah) between Shar'iah and Developmental Psychology*,a paper presented at the Third International Conference on Humanities, University of Cambridge, U.K, 2-5, August, 2005.

[٥] انظر للتوسع في بيان أهمية التكامل المعرفي بين العلوم الإنسانية والعلوم الشرعية: جمعة، علي محمد،**قضية تجديد أصول الفقه**، (القاهرة: دار الهداية، ١٩٩٣م)، ص٣١، حيث ضمن كتابه محاضرة جمال الدين عطية: **إسلامية المعرفة وعلم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية**التيألقاها في كلية الشريعة، جامعة قطر في: ١١/١٧/ ١٩٨٨م، وهي من منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وانظر ص٤٠من المرجع نفسه دعوة د. طه جابر العلواني إلى الاستناد إلى أدوات المنهج التجريبي التطبيقي في تجديد أصول الفقه، ومدكور، عبد الحميد، **أصول الفقه والعلوم الإنسانية**،ورقة بحثية وهي من منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

محدودية ألفاظهما- ويبين هذه الفائدة الدكتور علي جمعة بقوله: "علم السيمانتيك... يتيح التوصيف للواقع وإيقاع الحكم عليه بطريقة أدقّ... في هذا دقة الحفاظ على مناهج السلف..."[١].

إن كانت فكرة التكامل تقوم على شق آخر، وهو استفادة العلوم الإنسانية الغربية[٢] من بعض ما يزخر به أصول الفقه من مزايا قيميّة، والتي لا يسع المقام للتعرض لها لعدم مناسبتها.

## ثانياً: مجالات التجديد الجزئية

### الإضافة والاستكمال والتهذيب لمباحث الأصول الجزئية

بناءًا على ما تقدم تناوله في المجال الثاني من أن التجديد قد يأخذ صورة الإضافة والاستكمال لبعض مباحث الأصول التي تستدعي ذلك، رأيت أن أجعل في هذا الشق التجديدي مجالاً مستقلاً عن المجالات السابقة.

إن الفكرة الداعية إلى استكمال هذا العلم دعا إليها أهل الخبرة وطول الممارسة الاجتهادية في العصور المتأخرة لما وصفوه وصنّفوه ضمن العلوم التي "نضجت" بمعنى اكتملت ولكنها "لم تحترق" بمعنى أنها لم تبلغ النهاية فينضجها،[٣] ويأتي هذا الوصف والدعوة إلى العودة إلى الاجتهاد بعد الدعوة إلى غلقه بمقولة ما ترك الأول للآخر شيئاً، وما يزكي هذه الدّعوة إلى استكمال قصور هذا العلم الجليل هو إقرارهم أنّه من سنن العلوم في التّطور أن يكون للمتأخرين وسائل الإبداع والتجديد أكثر مما تكون للمتقدمين ومن أمثلة ذلك قول أحدهم: "كتب المتأخرين تتفوق على كتب المتقدمين في الضبط والاختصار، وجزالة الألفاظ، وجمع المسائل، لأن المتقدمين كان مصرف أذهانهم إلى استنباط المسائل، وتقويم الدلائل، فالعالم المتأخر

---

[١] جمعة، علي، **قضية تجديد أصول الفقه**،المرجع السابق، ص٤٩.

[٢] Mohammad Muslehuddin, *Sociology and Islam*, (Lahor, Islamic Publications Limited, 1977 ) pp.75-81,207-216.

[٣] مقولة العلامة الحصكفي ق١١هـ، نقلا عن: عبد الوهاب أبو سليمان، **منهج البحث في الفقه الإسلامي**،المرجع السابق، ص٧٧.

يصرف ذهنه إلى تنقيح ما قالوه، وتبين ما أجملوه، وتقييد ما أطلقوه، وجمع ما فرقوه، واختصار عباراتهم، وبيان ما استقرَّ عليه الأمر عند إختلافهم...[١]

كما أن الدراسات التحليلية الجادة حول ظهور أصول الفقه وتطوره بينت أنه عرف التّوقف والتّراجع في تطوره ظهوراً وتدويناً في منتصف القرن ٧ هـ، لكن كان بالنظر إلى البعد المرحلي التاريخي الذي ألفت فيه مباحثه، و لم تعرف منذ ذلك الوقت اجتهادات أو إضافات مباشرة لمضامينه أسساً ومباحث وحتى التي ظهرت بقيت مستقلة وخارجة عن بنية العلم.[٢] ولقد أدّى توقف الاجتهاد والتجديد فيه إلى إسقاط النظريات التاريخية الغربية في تفسيره والتي تحاول إلغاءه بربطها صلاحيته بالبيئة الثقافية التاريخيّة التي نشأ فيها وتكاملت فيها أبنيته وصياغاته الأخيرة.[٣] حيث لم يعرف ثوبه التاريخي المتأثر بمفهومات المنطق الصوري التقليدي وبأشكاله ومصطلحاته تغيراً ولا تحديثاً يناسب مقتضياتتطور الحياة التي تحتاج إلى تطور منهج الاجتهاد لاستيفائها فقهاً مناسباً.

والنظرة الموضوعية لأصول الفقه المتوارث تقتضي الوقوف على طبيعة المباحث الأصولية والتي تظهر وفق ما سبق وتمّ عرضها به "أصولاً" تندرج في قسمين، الأول يشتمل على حدود العلم ومقدماته ومبادئه النظرية الأولية -كما سبق بيانها-أكثرها بيانية وصفية للمعاني الأصولية والقوالب اللفظية التي وردت بها في نصوص من القرآن والسنة لغرض يستهدف بشكل واضح الكشف والبيان والإثبات والتّأسيس لا التنزيل -إلا في النادر- وعليه غاب بعدها الوظيفي خاصة عند أصوليي المتكلمين حيث لم يكن ظاهراً وهو الوجه الذي استقرت عليه في المقررات الدراسية وفي الغالب من مستويات التعليم المعاصر، و لم تعرف تلك المباحث أي نوع من الإضافات، رغم أن التنظير لها كان اجتهادياً لكن لارتباطه بالنصوص الثابتة استقراءً وإثباتاً وتأسيسًا عرف الثبات من جهة، ولعدم تطويره عرف الجمود من جهة

---

[١] ابن عابدين، محمد أمين، **رد المحتار على در المختار**، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت)، ٢٠/١.

[٢] مثل القواعد الفقهية/مقاصد الشريعة/القوانين الفقهية/النظريات الفقهيّة.. الخ.

[٣] الترابي، حسن، **قضايا التجديد نحو منهج أصولي**،ص١٩٣، ومدكور، عبد الحميد، **المنهج في علم أصول الفقه**، (الجزائر: ندوةقضايا المنهجية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الأسلامية، قسنطينة، ١٩٨٩م).

أخرى، وهذاالمستوى من التّطور يصدق عليه وصف الشيخ الخضري بك لما قال معللا ما عليه علم الأصول من حال: "أوّل ما يوضع في أيّ علم يكون في الغالب قواعد غير منظمة ولا مستوفاة"،[١] وهو الأمر الذي يستدعي تطوير تلك المباحث من حيث إعادة النظر في التأصيل لها والتنظير وبالإضافات أو التهذيبات أو التبويبات، وبيانًا لهذا نعطي أمثلة مع وضع كلّ في مجال مستقلّ:

**المجالالأول:مباحثالحكمالشرعيوأركانه**

إن التعاريف التي ضبطت بها الأحكام في التنظير لها إثباتًا، وتأصيلاً، وتفريعاً يجب أن تراجع ويضاف إليها ما يجعلها تعاريف منسجمة مع تطور الفقه (وهي الطريقة التي بها أثبتت والتي بها أصل الحنفية أصولهم، وهي المعول عليها كمجال عام للتجديد وهذا ما سبق التعرض له وما هذا المجال الجزئي إلا تطبيقا له)، فعلى مستوى تعريف الحكم أنه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين، نجد أن الاجتهاد الفقهي في تطوره أنتج نوعاً من الفقه -الأحكام- لا علاقة بفعل المكلف ذاته، ومثال ذلك الأحكام التي لها علاقة بما يسمَّى "بالشخصية الاعتبارية" ومثالها الشركات...، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، وعلى مستوى ضبط تعاريفها اقتصر الاجتهاد على التنظير للأحكام المنصوص عليها فقط، وهذا واضح من خلال الاقتصار على "الصيغ" اللّغويّة التي يوردها الأصوليون للاستدلال على ثبوت الأحكام في نصوص القرآن والسّنة من حيث نوعها أو بيان أحكامها الخاصة أو الاستدلال عليها، في حين نجد فراغاً تنظيرياً للأحكام الشرعية الإجتهادية غير المنصوص عليها والتي لا يمكن استفادتها من تلك الصيغ في مبحث "الحكم الشرعي"، وإن كان للأحكام الاجتهادية علاقة بمباحث أخرى في هذا العلم مثل مبحث الأدلة إلا أنّه لا يسعف في إظهارها بشكل مباشر وفي مبحثها المناسب، فأرى أن تضاف بالتنظير لها في المبحث الرئيسي للحكم على أن يستفاد من الدّراسات التي

---

[١] الخضري، بك، **أصول الفقه**، (بيروت: دار الفكر، ط٦، ١٩٨١م)، ص٥.

تعلقت ببحث الأحكام الاجتهاديّة لا سيما ما ارتبط منها بالاجتهاد الفقهي المعاصر وكذلك الاجتهاد المقاصدي.

كما يرجى التوسع في بحث "القرائن" وعلى الأخصّ القرائن الحالية، وهو موضوع لم يعرف حقه من العناية العلمية رغم أهميته في فهم النصّ وفي سلامة تنزيل أحكامه على المستجدات.

ومن جهة أخرى، حصر الأحكام الوضعية في ثلاثة هو أيضاً مرتبط بالنصوص فقط: كالشروط، والموانع، والأسباب، ولم يخرج عنها إلاالشروط، فرغم التوسع فيها إلى الشروط الجعلية إلا أن الأسباب والموانع رغم تجددها في واقع تطور الحياة شأنها شأن الشروط في ذلك لم يلتفت إلى تطويرها بالتنظير في مباحثها الأصلية، وما عرفت الاهتمام إلا جزئياً في مباحث التعليل وبمسميات أخرى، والأمر كذلك في حصر عوارض الأهليّة في أحد عشرَ عارضاً رغم أن حصرها وفق ما يعرفه تطور الواقع هو أضعاف ذلك، والمعول عليه في تفعيل مباحث الأحكام الوضعية وتطويرها من حيث التّأصيل لكيفية التحقق والإثبات لما يتوقف عليه ثبوتها من علامات شرعية منصوصة مثل الشروط، والأسباب، والموانع وما يتعلق بالأهليّة من شروط وعوارض لا يمكن الوقوف على تحديدها في واقع حياة الناس المعاصرة المعروفة بالتعقيد لكثرة التزاحم والتداخل والتعارض في غالب ما يستجد في كل مجالاتها إلاّ بالاستعانة بما تعرفه العلوم الإنسانية، وكذلك العلوم التجريبية وعلى الأخصّ العلوم الطبية من أدوات منهجية واتخاذها بوصفها وسائل لتقديرها وإثباتها ومن ثمّ يتمّ إثبات ما يترتب عليها من أحكام[١] وإن سبق التعرض لهذا في المجال الخامس، فالمقام يقتضي إظافة ما يثري الأمر، ويزكي من مصداقيته، فالدكتور الترابي حينما اقترح إضافة قسم جديد من الأصول أطلق عليه "الأصول الوضعيّة"[٢] ولعلّ هدفه من ذلك هو التنظير لما يمكن أن يفيد المجتهد من الأدوات المعرفية المنهجية التي تزخر بها تلك العلوم، وإدخالها في هذا العلم.

---

[١] انظر: قطب،مصطفى سانو، **فيمرتكزات تجديد الفكر الأصولي**، مجلة تفكر، مجلد (١، ٢)، عدد (١،٢)، ٢٠٠٠م/١٤٢١ هـ، ص١٠٢.

[٢] انظر المجال الأول في تجديد أصول الفقه فيما سيعرضه من هذا البحث.

**المجال الثاني: مباحث الأدلّة الشرعية**

ما من دليل إلا وما زال يعرف في مسائله الاختلاف، وعدم الضبط إن لم يكن في الحجية ففي التنظير والتنزيل وهو شأن كل الأدلّة غير القرآن، والسنة في بعض الأوجه، ورفع الخلاف فيها يكون بالاستناد إلى "الترجيح" الذي عرف التنظير والإلحاق لعلم الأصول في المراحل الأخيرة من تطوره لكنّه لم يفعّل و لم يستثمر في خدمة قضايا مباحث الأدلّة، وكثيراً من قضايا قواعد الاجتهاد في الأدلة النّصية مثل قواعد التخصيص، والتقييد، والنسخ... وغيرها ممّا يزال في حاجة إلى تنقيح وضبط، وقضية السنة التشريعية وغير التشريعية فما زالت في حاجة إلى درس وتمحيص، وإمكان انعقاد الإجماع، وحجية اجتهاد الصحابة في أقوالهم وأفعالهم لا يزال لم يعرف حقّه من التهذيب والتواضع هذافضلاً عن أدلة التشريع التبعية وعلى الأخص ما يعرف بالمختلف فيها والتي ظهر تدوينها في مناهج الاجتهاد في عصور متأخرة عن المباحث الأصولية الأخرى وهي تمثل المنهج للجانب التطبيقي، والتزيلي للشريعة فيما يتعلق بها من "الأحكام" و"المقاصد"، ولا زالت ورغم اهتمام الباحثين المعاصرين المتزايد بدراستها لأهمّيتها[1] في حاجة إلى تهذيب من حيث التحقيق، والضبط وإعادة النظر في ترتيبها وغير ذلك من أوجه الإضافات، وذلك لما يلي من الاعتبارات أو القضايا المتعلقة بها:

- هل هي أدلّة أم قواعد أم أصول وما حقيقة علاقتها في "الحجيّة" و"التّرتيب" و"التّضمن" بالقرآن والسنة وببعضها بعضاً، وهذا باعتبار كلّ من التنظير لها (وهو ما اقتصر عليه في المدونات الأصولية) وإعمالها في الاجتهاد التزيلي ( وهو الجانب المهمل في ترتيبها)؟

---

[1] انظر في تفصيل هذا: الدريني، فتحي، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**، (دمشق: الشركة المتحدة للتوزيع، ط٢، ١٩٨٥م)، ص٦٥. **والاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**،مقال منشور في سلسلة: الفكر الإسلامي المعاصر، العدد (٢)، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، ط١، ١٩٩١م.

- هل هي حقاً ظنية مختلف فيها أم هي قطعية إذا ما أصلناها مقاصدياً؟[١] باعتبارها تمثل أكثر المباحث الأصولية التي يجب أن يلتفت إليها بالتهذيب وإعادة الصياغة والتأصيل، فبها يحقق التشريع واقعيته ومرونته وبقاءه وصلاحيته للعطاء لمستجدات العصور، ولغير ذلك من مميزاته التشريعية السامية ويكفي شهادة الدكتور القرضاوي لها بقوله: "الفقه الميسر المعاصر ليس له أصول أخرى يبتكرها غير الأصول المعروفة التي يستند إليها فقه سائر المسلمين، فهو يستند إلى الأدلّة الأربعة المشهورة والمتفق عليها من القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس، وإلى الأدلة المختلف فيها من الاستصلاح، والاستحسان، والعرف، وشرع من قبلنا وغيرها من الأدلة التبعية".[٢]

ونظرا لعلاقة الأدلة الاجتهادية سواء المتفق عليها أو المختلف فيها بالواقع باعتبارها تمثل منهج الاجتهاد لما يستجد ولا نصّ في حكمه، فلقد نظرها في أصولها وقواعدها وشروطها بما يتوافق مع علاقتها بالواقع من حيث فهم الواقعة محل الحكم، وإن كان هذا البحث قد تناول في المجال الخامس أهمّها من حيث إظهار حاجة هذه الأدلة إلى أدوات مناهج البحث في العلوم الإنسانية في تفعيلها وإعمالها في الاجتهاد في مستجدات وقضايا الواقع، فمن الضروري أن يعمل التجديد في هذا المجال على التنظير لأهم هذه الأدوات وفي مباحثها المناسبة (التطبيقية) في موضوع الأدلّة، وهذا بالطبع بعد إعادة النظر والتنظير لها وفق الاعتبارات والإشكاليات المشار إليها سابقًا والتي لازالت تكتنفها.

---

[١] اهتمت بعض البحوث المعاصرة اهتمت بدراستها على ضوء مقاصد الشريعة، وأثبتت أنها تمثل في ذاتها أصولا تقترب إلى القطع إن لم تكن قطعية بالفعل، وأن الظن دخلها بسبب الإختلاف في إعمالها وتطبيقها، ومن نماذج هذه الدراسات والتي هي رسائل أكاديمية علمية: اليوبي،أحمدبن مسعود، **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، (الرياض: دار الهجرة للنشروط، ط١، ١٩٩٨م)، وللباحثة: التأصيل المقاصدي للأدلة المختلف فيها (دراسة لبيان أن الأدلة المختلف فيها قواعد تطبيقية لمقاصد الشريعة الإسلامية) دراسة غير منشورة.

[٢] القرضاوي، يوسف، **تيسير الفقه للمسلم المعاصر**،المرجع السابق، ص٤٧ــ٤٨، وانظر في أهميتها كتابات الدكتور فتحي الدريني الأصولية.

## المجال الثالث: توحيد المصطلحات الأصولية[1] ذات المفاهيم الواحدة

إن التحقيق العلمي المقارن لكثير من المصطلحات الأصولية المختلفة التعريفات، ونظراً لظروف ظهورها في البحث الأصولي والتي حالت دون تواضع العلماء على مدلولاتها، يتّضح أن هذا الأمر يمثل جانباً مهماً في تجديد مباحث الأصول من حيث الضبط والتهذيب، وبيان مراتب القطع والظن، وما يدلّ على ذلك أن الكثير مما عرفه الاختلاف قد بيّن التحقيق العلميّ فيه أنه اختلاف لفظي أو لغوي اصطلاحي لا حقيقي مردّه إلى أسباب تتعلق بظروف وبمناهج تدوينه[2] والتّي سبق وأن أشرت إليها ولعل أظهرها تأثيرا في الاختلاف في وضع المصطلحات هو تباين الأصوليين الزماني، والمكاني، وعدم إمكان تحقق اجتماعهم الذي قد يمكن من تواضعهم واتفاقهم على المصطلحات نفسها -إلا نادرًا-زيادة على اختلاف قدراتهم اللغوية واختلافهم في كيفية الإدراك والتّصور والمعالجة وفي كيفية الانتقاء اللفظي للتعبير عن تصوراتهم الاجتهادية، ومما وسّع من هوّة الخلاف التقليد للمذهب والانحصار والاقتصار على مافيه من معنى ومبنى، من أهم المباحث التي يمكن أن يستدلّ بها على هذا:

مبحث: المصلحة المرسلة وعلاقتها بما يعرف بالقياس الواسع أو القياس المرسل وبالعرف والاستحسان في بعض أنواعهما.

مبحث: الأصول المعنوية وعلاقتها بكليات الشريعة، وبعض الأدلة المسماة مثل القياس الواسع والمصلحة المرسلة.

مبحث: دلالات الألفاظ بين الحنفية والجمهور.

مبحث: التخصيص وعلاقته بالاستحسان والرّخص.

مبحث: العلة وعلاقة مسالكها بالأدلّةالاجتهادية التبعية.

---

[1] انظر: للباحثة ورقة بحثية في **مادة المنهج في أصول الفقه**،منشورة ضمن أعمال المؤتمر العالمي عن الإسلام والمسلمين في القرن ٢١، المنعقد فيتنظيم كلية معارف الوحي والعلومالإنسانية بالتعاون مع معهد الوحدة الأسلاميّة بالجامعة العالمية الأسلامية بماليزيا.

[2] انظر في بيان حقيقة الاختلافات وأسبابها: البيانوني، محمد أبو الفتح، **دراسات في الاختلافات العلمية**، (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٨م)، ص٤٠ وما بعدها. وانظر أيضا: طويلة، عبد الوهاب عبد السلام، **أثر اللغة في اختلاف المجتهدين**، (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط٢، ٢٠٠٠م)، ص٩٠-٩١.

وغيرها من المواضيع التي تحتاج إلى مناسبة أخرى لتفصيلها، ومن فوائد الاهتمام بالتجديد في هذا الجانب هو ضبط المفاهيم الأصولية بمصطلحات موحَّدة لينضبط هذا العلم في حدوده ويقلّ الاختلاف ويسهل من تحصيله خاصّة من طرف طلاب العلم، ويؤكد الفائدة من التواضع الاصطلاحي الأستاذ علي جمعة محمد في قوله: "...إذا أطلق هذا اللفظ (المتواضع عليه) عندهم انصرف ذهنهم إلى ذلك المعنى مباشرة فكان في ذلك توفير للوقت وللجهد، وكان في ذلك تخاطب سريع بين أهل الفن الواحد..."[١] ولكن الرضا بفوضى التأليف في هذا العلم بحكم الجمود والتقليد حال دون تنقيته من هذا الأمر، بل لقد قعّد العلماء لترسيخه قاعدة: لا مشاحة في الاصطلاح، ومن الفوائد التّشريعية أيضا، ربط ما تطور من فنون التشريع خارج علم الأصول، وسمي بمسميات فنية تشعر بتمام استقلاليتها عن علم الأصول مثل "فن القواعد الفقهية" و"فنّ مقاصد الشريعة" وفنّ "التخريج" وغيرها، الأمر الذي قد يخفف ممّا يعرفه هذا العلم من حملات المغرضين الذين يريدون هدمه كلية بحجة ترى عدم صلاحيته كمنهج للاجتهاد المعاصر.[٢]

**المجالالرابع: رصدالبحوثالجزئية المعاصرةوتضمين إضافاتها العلميّة بنية العلم ودور المؤسسات العلمية في ذلك:**

رغم ما يعرفه البحث في علم الأصول من طابع يغلب عليه البطء إن لم يكن الرّكود، وهذا مقارنة بالبحث الفقهي الذي يعرف شدة اهتمام الباحثين، وكثرة التشجيع بالإقبال عليه نظرًا لما تعرفه المستجدات من حاجة إلى إمدادها بأحكامها الفقهية، إلا أن هناك اهتماما بالبحث في هذا العلم ولو بشكل جزئي إما تهذيباً أو تعزيزاً أو إضافة لبعض مباحثه، ولا أدلّ

---

[١] انظر: جمعة، علي محمد،**المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم**،(القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٦م)، ص٢٩.

[٢] انظر أمثلة هؤلاء الحداثيين: حنفي، حسن، **التراث والتجديد**، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنّشر، ط١، ١٩٨٨م)، ص٢٥٠، وشحرور، محمد،**نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي**، (دمشق: الأهل للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٠م)، ص٦٢، وأركون، محمد، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**،ترجمة: هاشم صالح، (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٩م)، ص٢٠.

على هذا ما تصدره دور النشر من بحوث ودراسات وتحقيقات في مباحث هذا العلم، وأيضا مايتم إنجازه من بحوث محكمة ومجازة منطرفطلاب الدراسات العليا والتي تمثلّ ثمرة لحصيلة سنواتمن الاجتهاد بين الباحثين ومشرفيهم لكن مع الأسف، لم تعرف تلك الاجتهادات حقّها من الاعتبار والمصداقية كخدمة لهذا العلم، وهي مجهودات جديرة بالاعتبار والتقويم من طرف هيئات أو مراكز بحوث معتبرة[١] تلقى القبول من طرف أهل التخصص من العلماء، فيتمّ إثبات مصداقيتها العلمية ومن ثم اعتمادها وإلحاقها ببنية هذا العلم. ولا شك أن هناك مبادرات من هذا القبيل تظهر في إدراج الإسهامات المتميّزة وإضافاتها إلى مقررات المناهج الدراسية فتعزز في مصداقيتها إن انتشرت معرفتها ولقيت القبول من غير معارضة حيث تثبت مصداقيتها بالإجماع في أحد أنواعه، فتعم الفائدة من ذلك كلا من العلم والمتعلم. كما يمكن أن يستفاد من "التقنين" واستخدامه بوصفه وسيلة مؤسساتية ويمكنها أن تقوم باستيعاب وادراج هذه الإضافات التجديدية في أصول الفقه[٢] وألا يقتصر على تقنين بعض أصول التشريع، ومبادئه العامة[٣] وهذا بعد عجز المشروع الذي ظهر من طرف العلماء والباحثين القائمين على موسوعة الكويت وأيضًا موسوعة القاهرة وهذا ما سبقت الإشارة إليه ولكن هذا الفشل لا يعني التراجع عن محاولة الاستمرار لتحقيق الهدف المنشود بشتى الوسائل الممكنة.

## نتائج البحث

خلصت الدراسة في هذا البحث إلى بيان ما يلي:

---

[١] من الأليق أن تكون تحت إشراف وتوجيه سلطة مؤسساتية رسمية وهذا حتى يتجاوز الإجتهاد الصبغة "الفردية" و"الجزئية" ويحقق مشروعيته بالإجماع والشورى إذ يصبح مؤسساتيا وملزما، انظر في هذا عطية جمال الدين، **تجديدالفكر الإجتهادي**، مرجع سابق، ص٣٤-٣٥.

[٢] وهذا بعد نجاح عملية "الإقناع" بالتصور الإسلامي الصحيح للسلطة التشريعية في توجيه مهامها والقائمين عليها، انظر في هذا: عطية،جمال الدين، **تجديد الفكر الاجتهادي**، مرجع سابق، ص٣٤-٣٦.

[٣] هناك بعض المحاولات الفردية في تقنين شامل لأصول الفقه في كل قواعده وأصوله، ومن نماذجها: **"تقنين أصول الفقه"** للدكتور محمد زكي عبد الله، ( القاهرة: مكتبة دار التراث، ط١، ١٩٨١م)، مع أن صاحبه لم يتعد في طرحه ما أفاده في مقدمة الكتاب من غرض، وهو "تيسير الإلمام بعلم أصول الفقه وليكون منه مقدمات للتقنينات الإسلامية المرجوة".

**أولاً**: التجديد في علم أصول الفقه أمر يكتسب أهميته ومشروعيته من مشروعية الاجتهاد، والذي يمثل بدوره مجالاً مهماً من مجالات التجديد في هذا العلم، وهذا يستدعي التنظير لموضوع "التجديد" كمفهوم أصولي تشريعي أصيل وتضمينه هذا العلم في "باب الإجتهاد" باعتبار أن التجديد يمثل أحد أنواعه ووجها من وجوهه، إن لم نقل أنهما وجهان لعملة واحدة في علم الشريعة عموما، وعلم أصول الفقه بصفة خاصّة.

**ثانياً**:يعدُّ تحديد وضبط المدلول الاصطلاحى لأصول الفقه أهم مجالات التجديد في هذا العلم لما يؤديه من نتائج في توجيه المفاهيم وتصويبها وتجديدها والأحكام التى تطلق على هذا العلم وما يتعلق بهامن قضايا الاجتهاد والتجديد.

**ثالثا**:الوقوف على تحديد المفاهيم الظنية والقطعية في هذا العلم من شأنه أن يحدد مجالات التجديد فيه ويضبطها.

**رابعاً**:التآخى بين الفقه وأصوله مبدأ أصيل قامت عليه نشأة هذا العلم، ولا بد من اعتباره في تجديد علم الأصول بناء على مقتضيات التطورات الفقهية، وبناء على أن المناهج قابلة للتطور.

**خامساً**: التكامل المعرفي بين علم أصول الفقه والعلوم الإنسانية أمر لا بدَّ من اعتباره في تطوير مباحث الاجتهاد التنزيلي من حيث إثرائه بأدوات منهجية تعين على فهم الواقع، وسلامة التنزيل.

**سادساً**:إن التجديد فيأنواعه المختلفة استكمالاً وإضافة وتهذيباً للمباحث الجزئية في هذا العلم يأخذ عدة صور من أهمها:

١) استكمال المباحث الجزئية، كمباحث الحكم، ومباحث الأدلة، ومباحث الاجتهاد، والتي لا بدَّ أن تتجه إلى الاجتهاد التنزيلى للأحكام متجاوزاً في ذلك الاجتهاد التأسيسى لها المحصور في ظاهر النصوص.

٢) توحيد المصطلحات الأصولية ذات المفاهيم الواحدة من شأنه أن يعمل على تسهيل فهم هذا العلم وتحصيله، وأن يضبط الاختلاف ويحدمنه.

٣) رصد البحوث الأصولية المعاصرة أمر لا بدَّ منه في بعث التجديد واستثمار جهود الباحثين حتى لا تبقى خارج بنية علم أصول الفقه، وهذا ما يتوخى القيامبه من طرف المؤسسات الرسمية التي تجتمع وتنتظم فيها الخبرات وتثمر، ولتكن "المقررات الدراسية" و"التقنين" من وسائل تحقيق ذلك.

**سابعاً**: العمل على استبقاء وإظهار ما لم يعد صالحاً في هذا العلم ولا معمولاً به في الاجتهاد ولا مناسبا فيه بوصفه علماً تشريعياً جليلاً يقوم عليه استمرار الشريعة في عطائها الفقهي، ومما كان دخوله في هذا العلم لعوامل ظرفية تارخية تجاوزها العصر في مقتضياته، وهذا في علم متفرع عمَّا يجب أن يكون عليه "علم أصول الفقه" وليسمّى "تاريخ علم أصول الفقه".

**ثامناً**: لا يمكن تجاوز الإستناد إلى "علم أصول الفقه" في الاجتهاد، ورميه بعموم العجز والقصور، والعدول عنه إلى غيره من البدائل المطروحة، إلاّ إذا نالت مسائله حقّها من الفهم الدقيق في كل مضانه ومصادره الأساسية، ومن طرف المتخصصين أفرادا ومؤسسات، وهذا حتى يتحدد الموقف منه بموضوعية وألا يتخذ انطلاقاً مما يصوره ويفرزه تقليد المقررات في المناهج الدراسية التي تم وضعها -في مطلع القرن الماضي من طرف بعض علماء الأزهر- بطريقة انتقائية واجتهادية من مظانه الأساسية، ورغم أنها قابلة لإعادة النظر، لكن التقليد المعاصر في اتباعها الذي تعرفه في كلّ المعاهد والجامعات يحمل جزءا من مسؤولية ما يواجهه هذا العلم من أحكام الجمود والعجز، وهذا حتى تنصفه أقلام الباحثين تنظيراً، واجتهادات الفقهاء في مستجدات الحياة وقضاياها إعمالاً وتطبيقاً.

## المصادر والمراجع

أبو سليمان، عبد الوهاب، **منهج البحث في الفقه الإسلامي**، بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٩٩٢م.

ـــــــ، **الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية**، جدّة: دار الشروق، ١٩٨٤م.

ـــــــــ،**منهج البحثفي الفقه الإسلامي، خصائصه ونقائصه**،لبنان: دار ابن حزم، ط١، ١٩٩٦م.

أركون، محمد، **الفكر الأصولي وإستحالة التأصيل**،ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٩م.

الأسنوي،**نهاية السول في شرح منهاج الأصول**، مصر: المطبعة السلفية، ١٣٤٣هـ.

ابن القيم الجوزية،**إعلام الموقعين**،مصر: المكتبة التجارية، ط١، ١٩٥٥م.

ابن عابدين، محمد أمين،**ردالمحتار على الدر المختار**،بيروت:دار الكتب العلمية،د. ت.

ابن عاشور، محمد الطاهر،**مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: د. محمد الطاهر الميساوي، البصائر للإنتاج الإعلامي، ط١، ١٩٩٨م.

ابن فارس، أبو الحسين،**معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، مصر: مطبعة البابي الحلبي، ١٩٧٦م.

ابن منظور، محمد بن مكرم،**لسانالعرب**، مصر: دار المعارف، ١٩٧٤م.

بكار، عبد الكريم،**فصول في التفكير الموضوعي**،دمشق: دار القلم، ط١، ١٩٩٣م.

ـــــــــ،**مادّة المنهج في تدريس علم أصول الفقه**، منشورات أعمال مؤتمر الإسلام والمسلمين في القرن ٢١، أغسطس ٢٠٠٤م، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

البيانوني، محمد أبو الفتح،**دراسات في الاختلافات العلمية**،القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٨م.

الترابي، حسن،**قضايا التجديد: نحو منهج أصولي**،بيروت: دار الهادين ط١، ٢٠٠٠م.

التفتازاني، سعد الدين،**شرح التلويح على شرح التوضيح**، مصر: دار الكتب العربية الكبرى، ١٣٢٧هـ.

جمعة، علي محمد،**المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم**،القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٦م.

ـــــــــ،**قضية تجديد أصول الفقه**،القاهرة: دار الهداية، ١٩٩٣م.

الجويني،أبوالمعالي،**البرهان في أصول الفقه**،تحقيق: عبد العظيم الديب. القاهرة: دار الأنصار، ط٢، ١٤٠٠هـ.

ـــــــ،**غياث الأمم في التياث الظلم**،تحقيق: عبد العظيم الديب، قطر: طبع وزارة الشؤون الدينية، ١٤٠٠هـ.

حنفي، حسن،**التراث والتجديد**،بيروت: دار التنوير للطباعة والنّشر، ط١،١٩٨٨م.

الخضري، بك، **أصول الفقه**،بيروت: دار الفكر، ط٦، ١٩٨١م.

الخن، مصطفى سعيد،**أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء**،بيروت: مؤسسة الرسالة, ط٢، ٢٠٠٣م.

الخواص، الشيح العقاد،**الاجتهاد والتجديد في الشريعة الإسلاميّة بين تأكيد الحقائق وتفنيد المزاعم**،بيروت: دارالجيل, ط١، ١٩٩٨م.

الدريني، فتحي،**الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**،مقال منشور في سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر، العدد (٢)، مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ط١، ١٩٩١م.

ـــــــ،**المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**،دمشق: الشركة المتحدة للتوزيع، ط٢، ١٩٨٥م.

الدسوقي، محمد، **نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه**، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الأولى، العدد (٣)، ١٩٩٦م.

الريسوني، أحمد،**مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، العددان: (٩) و(١٠)، ٢٠٠٠م.

الريسوني، أحمد، **الإجتهاد: النص، الواقع، المصلحة**، دمشق: دار الفكر المعاصر، ط١، ٢٠٠٠م.

الزرقا، أحمد مصطفى،**المدخل الفقهي العام**،دمشق: دار الفكر، ط٢، ١٩٨٦م.

الزركشي، بدر الدين،**البحر المحيط في أصول الفقه**،بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م.

ـــــــ،**البحر المحيط في أصول الفقه**،تحرير: عبد القادر عبد الله العاني، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، ١٩٨٨م.

الزلمي، مصطفى إبراهيم،**أصول الفقه في نسيجه الجديد**،العراق: أوفسيت هه ويلر، ط٦، ١٩٩٩م.

السبكي، تاج الدين ،**الإبهاج في شرح المنهاج**، تحقيق جماعة من العلماء، بيروت: دار لكتبالعلمية، ط١، ١٤٠٤هـ.

الشاطبي، أبو إسحاق،**الموافقات في أصول الشريعة**،تحقيق عبدالله دراز. مصر: المكتبة التجارية، د.ت.

الشاطبي، أبو إسحق، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: إبراهيم رمضان، بيروت: دار المعرفة، ط١، ٢٠٠١م.

شحرور، محمد،**نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي**،دمشق: الأهل للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٠م.

الشوكاني، محمد بن علي، **إرشاد الفحولإلى تحقيق الحق من علم الأصول**، مصر: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٦م.

الصدر، باقر، **دروس في علم أصول الفقه**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٩٨٠م.

صوالحي، يونس، **إشكالية اليقين في الفكر الأصولي**، ماليزيا: مجلة التجديد، العدد (١٥)، ٢٠٠٤م.

طويلة، عبد الوهاب عبد السلام،**أثر اللغة في اختلاف المجتهدين**،القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط٢، ٢٠٠٠م.

عبد الرازق، مصطفى،**تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**،القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٣، ١٩٤٤م.

عطية، جمال الدين،**تجديد الفقه الإسلامي**، سلسلة حوارات القرن الجديد، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط١، ٢٠٠٠م.

عطية، جمال الدين ،**الواقع والمثال في الفكر الإسلامي المعاصر**،سلسلة قضايا إسلامية معاصرة. دار الهادي للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠١م.

عطية، جمال الدين،**التنظير الفقهي**،المدينة: مطبعة المدينة، ط١، ١٩٨٧م.

عطية، جمال الدين،**النظرية العامة للشريعة الإسلامية**،مطبعة المدينة، ط١، ١٩٨٨م.

عطية، جمال الدين، **تجديد الفكر الإجتهادي**، مجلة المسلم المعاصر، العدد: (٩٦) السنة الرابعة والعشرون، ٢٠٠٠م.

الغزالي، أبو حامد،**المستصفى من علم الأصول**،مصر:المطبعة الأميرية، ١٣٢٢هـ.

القرافي، شهاب الدين،**الفروق**،مصر: دار إحياء الكتب العربية، د. ط،١٣٤٦هـ.

القرضاوي، يوسف،**تيسير الفقه للمسلم المعاصر**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠١م.

قطب، مصطف سانو،**فيمرتكزات تجديد الفكر الأصولي**،مجلة تفكر، المجلد: (١) و(٢)، العدد: (١) و(٢)، ٢٠٠٠م.

محمد زكي، عبد الله، **تقنين أصول الفقه**، القاهرة: مكتبة دار التراث، ط١، ١٩٨١م.

محسن، عبد الحميد، **تجديد الفكر الإسلامي**،سلسلة قضايا الفكر الإسلامي: ١٠، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٦م.

المدرسي، محمد تقي،**المنطق الإسلامي، أصوله ومناهجه**،لبنان: دار البيان، ط٢، ١٩٩٢م.

مدكور، عبد الحميد،**المنهج في علم أصول الفقه**، الجزائر: ندوة قضايا المنهجيّة في الفكر الاسلامي، ١٩٨٩م.

النجار، عمر عبد المجيد،**مباحث في منهجية الفكر الإسلامي**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٢م.

النشار، سامي،**مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي عند مفكري الإسلام**،القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦م.

اليوبي، محمد سعد أحمد بن مسعود، **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، الرياض: دار الهجرة للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٨م.

Soualhi, Younes, *Legal Capacity (al-Ahliyyah) between Shar'iah and Developmental Psychology*, paper presented at the Third International Conference on Humanities, University of Cambridge, 2-5, August, 2005.

Mohammad Muslehuddin, *Sociology and Islam*, Lahor Islamic Publications Limited, 1977.

Nyazee, Imran Ahsan Khan, *Islamic Jurisprudence*, Islamabad: International Institute of Islamic Thought, 2000.

## البحث السادس

# رسالة الإمام الشافعي: بحث في دواعي التأليف

الدكتورة حليمة بوكروشة

# رسالة الإمام الشافعي: بحث في دواعي التأليف

الأستاذة المساعدة الدكتورة حليمة بوكروشة

**المستخلص**

تهدف هذه الدراسة إلى بحث دواعي تأليف كتاب الرسالةللإمامحمد بن إدريس الشافعي. وقد وضعت الباحثة مجموعة فرضيات للبحث منها أن تأليف الرسالة كان بسبب طلب عبد الرحمن بن مهدي ومنهاالرد على مدرسة أهل الرأي، والتوفيق بين مدرسة أهل الرأي وأهل الحديث. وستعتمدالباحثةفي فحص هذه الفرضياتالمنهج التاريخي وذلك من خلال بحث كتب المناقب والسير لمعرفة أسباب كتابة الرسالة، ثم المنهج التحليلي، وذلك بتحليل كتاب الرسالة وكتب والشافعي الأخرى لمعرفة الأسباب المحورية لكتابة الرسالة. وقد خلص البحث إلى جملة من النتائج أهمها أن السبب المباشر لكتابة الرسالة كان طلب عبد الرحمن بن مهدي، غير أنه انضاف إلى هذا السبب رغبة من الإمام الشافعي في معالجة القضايا المنهجية التي أثيرتفيعصره،والتي كان أهمها قضية المرجعية التشريعية التي تناولت: مفهوم النص الشرعي وحدود حجيته، وحجية السنة، ومنهج التعامل مع القرآن الكريم، ومنهج التعامل مع السنة النبوية عموما وخبر الآحاد على وجه الخصوص.

**مقدمة**

لقد حظي كتاب "الرسالة" للإمام الشافعي بكثير من الاعجاب والتقدير، والاحتفاء والتبشير. لكن الملاحظ أن غالبية الدراسات التي تناولت كتاب الرسالة، وفكر الشافعي الأصولي ركّزتْ على جانب واحد من جوانب منهجه الأصولي، وهو الجانب التنظيري، فقد عمدت هذه الدراسات إلى قراءة منهجية الإمام الشافعي الأصولية قراءة مجرَّدة مغرقة في البعد التنظيري، ومعزولة في الغالب الأعم عن سياقها التاريخي وإطارها الثقافي والاجتماعي والسياسي، فجاءت النتائج المستخلصة من هذه البحوث مع قيمتها العلمية جزئية لا تعكس،

ولا تكشف الإشكالية الجوهرية التي حكمت فكر الإمام الشافعي الأصولي، والتي أضفت على عمله الأصولي في الرسالة البعد النسقي المنسجم. وعليه بدت الحاجة ملحّة لبحث كتاب "الرسالة" بأبعاد تتجاوز المقاربة الاحتفائية التحليلية إلى بحث موضوعي شامل للرسالة يكشف نسقها وبعدها المنهجي، وأول خطوات هذه المقاربة بحث دواعي تأليف الرسالة للإمام الشافعي موضوع هذا البحث، ذلك أن الكشف عن الدواعي الحقيقية لتأليف الرسالة سيُسهم في فك ألغاز كثيرة حامت حول محاور الرسالة.

وعليه فسيتم بحث هذا الموضوع من خلال المباحث الآتية:

المبحث الأول: الأسئلة المحورية لدواعي تأليف "الرسالة"

المبحث الثاني: من هو عبد الرحمن بن مهدي؟

المبحثالثالث: متى كتبت الرسالة؟

المبحثالرابع: كتاب "الرسالة" والقضايا المنهجية المثارة في عصر الشافعي

## المبحث الأول: الأسئلة المحورية لدواعي تأليف "الرسالة"

إن بيان مسوغات تأليف الإمام الشافعي لكتاب "الرسالة" يقتضي أول ما يقتضيه إثارة مجموعة من الأسئلة، ومحاولة الإجابة عليها بشيء من الدقّة والتركيز، وأهم هذه الأسئلة التي تستوجب الإثارة هي:

**أولاً**: هل كانت كتابة الشافعي للرسالة مجرّد استجابة لطلب المحدّث عبد الرحمن بن مهدي كتابة رسالة يبيّن له فيها معاني القرآن الكريم والناسخ والمنسوخ وفقه الحديث؟

**ثانيا**: هل انضاف إلى هذا المطلب رغبة من الإمام الشافعي في بحث القضايا المنهجية التي أثيرت في عصره ومعالجتها؟

**ثالثًا**: هل مثّلت الكتابة في موضوع أصول الفقه شعورًا من الإمام الشافعي بضرورة نصرة أهل الحديث في مواجهة مدرسة أهل الرأي، مما يعني أن الإمام الشافعي كان يعدّ نفسه من أنصار مدرسة الأثر، أو محسوبًا عليها في أوساط الحركة العلمية. لاسيما إذا علمنا أنه لقّب بناصر السنة؟

**رابعًا:** هل هو شعور من الإمام الشافعي بوجود أزمة منهج على مستوى التشريع عند أهل السنة والجماعة تزامن مع اجتياح واسع لمناهج دخيلة على التصور الإسلامي بفعل الانفتاح على الأمم المختلفة وترجمة معارفها وتراثها، الأمر الذي قد يضعف من مقدرة المرجعية الإسلامية على مواجهة هذه المناهج، فيجعلها مهدّدة بالتشويه والاختراق؟

**خامسا:** هل مثّلت الكتابة شعورا من الإمام الشافعي بواجب التصحيح لمنهج أستاذه الإمام مالك بن أنس، بناءً على أن الرسالة التي بين أيدينا كتبها الإمام الشافعي بمصر، أين تبنّت الحركة الفقهية منهج الإمام مالك في استنباط الأحكام، وبناء على أن هذه الرسالة ألّفها بعد كتابه "الأم" الذي ضمّنه الردّ على الإمام مالك في مسائل فقهية وأصولية؟

**سادسًا:** هل مثّلت "الرسالة" واجب التوفيق بين مدرسة أهل الأثر التي تمركزت في الحجاز، ومدرسة أهل الرأي التي تمركزت في العراق، باعتبار أن الإمام الشافعي نال حظًا وافرًا من عطاء المدرستين، فقد أخذ عن الإمام مالك فقهه، وأخذ عن محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة فقهه؟ أم أن الأمر يتعدى هذا الحد إلى ابتكار منهج يتجاوز منحى التوفيق إلى تقعيد أسس يحتكم إليها كل فقيه أو عالم عند استنباطه للأحكام، بقطع النظر عن انتمائه الفقهي؟

**سابعًا:** هل مثّلت الرسالة التزامًا من الإمام الشافعي بمسار الحركة العلمية في عصره، والتي اتجهت نحو التأسيس للعلوم المختلفة، والتقعيد للفنون المتنوعة، وعليه رام الإمام الشافعي الفقيه الأصولي أن يكون له قصب السبق في التأسيس للمنهج الأصولي خدمة لدينه، مصداقا لقوله تعالى:﴿وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾، الفرقان الآية:٧٤، وتتميما لمقولته المشهورة: "الناس عيال على مقاتل بن سليمان في التفسير، وعلى زهير بن أبي سلمة في الشعر، وعلى أبي حنيفة في الفقه، وعلى الكسائي في النحو، وعلى ابن إسحاق في المغازي".[١] بحيث كان الإمام الشافعي يرى أنه بوضعه لأصول الاستنباط يكون قد وضع نظرية للمعرفة تعصم الاجتهاد الإسلامي من الزلل والشطط.

---

[١] علي بن الحسين بن علي المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، ١٩٨٣م)، ج١، ص٢٢٧.

هذه أهم الأسئلة التي تحتاج إلى إجابات دقيقة دقّة استدلالية تفكّ إشكالية كتابة الرسالة، وقد تعمدت الباحثة حصر الدقة من حيث الاستدلال، لأنها تعترف ابتداء أن الأدلة الموصلة إلى الإجابة على هذه الأسئلة ضئيلة جدّا، وبعضها لم يتكفل المتقدمون بإثارتها لاعتبارات موضوعية، وبالتالي لم يثبتوا بعمق الاستشهادات الموصلة إلى هذه الأسئلة.

وعليه فستبدأ الباحثة في محاولة تحليل هذه الأسئلة المثارة، لتصل إلى التحقق من دواعي كتابة الرسالة، يعتمد فيها على تقوية غلبة الظن بنتيجة من النتائج بناء على استدلالات وتحقيقات ملتزمة الدليل القوي الراجح لأن العلم كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية "إما نقلا مصدقا، أو استدلالا محققا"[١] وقد تستغني الباحثة عند الإجابة عن هذه الأسئلة عن الترتيب المذكور آنفا، لأن بعضها متداخل من حيث الإجابة.

## المبحثالثاني: مَنْ هو عبد الرحمن بن مهدي؟

إن أول سؤال أثير هو: هل كانت كتابة الرسالة استجابة لعبد الرحمن بن مهدي عندما طلب من الإمام الشافعي أن يكتب له عن معاني القرآن الكريم والناسخ والمنسوخ والإجماع؟

إن ما تنقله إلينا كتب التاريخ عن عبد الرحمن بن مهدي فيما يخص طلبه كتابة الرسالة نصوصا محدودة جدا لا تعكس بمفردها سرّ التأليف، وإنما تعطي أهم دواعيه ودوافعه. فالنص المشهور عن سبب التأليف هوما ذكره أبو ثور قائلا:"كتب عبد الرحمن بن مهدي إلى الشافعي وهو شاب أن يضع له كتابا فيه معاني القرآن ويجمع قبول الأخبار فيه وحجة الإجماع وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة فوضع له كتاب "الرسالة". قال ابن مهدي: ما أصلي صلاة إلا وأنا أدعو للشافعي فيها".[٢]

---

[١] أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، **مقدمة في أصول التفسير**، تحقيق: أحمد فؤاد زملي، (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٩٨٩م)، ص٤٨.

[٢] الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، (المدينة المنورة: المكتبة السلفية، د. ت، ١٩٠٠م)، ج١، ص١٥٨، وعبد الرؤوف المناوي، **مناقب الشافعي**، (طنطا: دار الصحابة للتراث، ط١، ١٩٩٢م)، ص٨١.

وبمتابعة الأخبار التاريخية المنقولة في كتب التراجم والطبقات يتبين لنا أن عبد الرحمن بن مهدي هذا شخصية علمية مشهورة. فهو كما يعرفه الذهبي:"الإمام الناقد المجود سيد الحفاظ...كان إماما حجة قدوة في العلم والعمل"،[١] ويقول عنه الشافعي الذي استجاب لطلبه في كتابة الرسالة:"لا أعرف له نظيرا" وقال عنه أحمد بن حنبل:"عبد الرحمن بن مهدي إمام"، وقال عنه أيضا:"عبد الرحمن أفقه من يحي القطان"، وقال عنه علي بن المديني شيخ البخاري:"أعلم الناس بالحديث عبد الرحمن بن مهدي" وقال عنه:"لو أخذت فحلفت بين الركن والمقام لحلفت أني لم أر أحدا قط أعلم بالحديث من عبد الرحمن بن مهدي"، وقال عنه أيضا: "نظرت فإذا الإسناد يدور على ستة. فلأهل المدينة ابن شهاب الزهري (ت١٢٤هـ)، ولأهل مكة عمر بن دينار (ت١٢٦هـ)، ولأهل البصرة قتادة بن دعامة الدوسي (ت١١٧هـ) ويحي بن أبي كثير (ت١٣٧هـ)، ولأهل الكوفة أبو إسحاق السبيعي (ت١٢٧هـ) وسليمانبن مهران(١٤٨هـ) ثم صدر علم هؤلاء الثلاثة إلى ثلاثة: ابن عبد الله بن المبارك، وعبد الرحمن بن مهدي، ويحي بن آدم، وقال عنه أيضا: "كان علم عبد الرحمن في الحديث كالسحر". وقال عنه محمد بن عبد الرحيم صاعقة: سمعت عليا يقول – وذكر الفقهاء السبعة– فقال أعلم الناس بقولهم وحديثهم ابن شهاب، ثم بعده مالك، ثم بعده عبد الرحمن بن مهدي".[٢]

فالشخصية التي بين أيدينا شخصية علمية مشهورة، غير أنها أرسلت من العراق مقرّ مدرسة أهل الرأي إلى الإمام الشافعي ليكتب لها رسالة عن معاني القرآن الكريم والأخبار والناسخ والمنسوخ والإجماع. وهذا الطلب يفتح باب الاستشكال على مصراعيه. فهل عجز أهل العراق (أهل الرأي) عن الإجابة عن استشكالات عبد الرحمن بن مهدي؟ أم أن المسألة تعكس إشكالية داخلية عند أهل الحديث تتمثّل في خلل، أو عدم اكتمال منهج الرواية

---

[١] شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٩، ص١٩٣-١٩٤.

[٢] انظر تفاصيل ترجمة عبد الرحمن بن مهدي في تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي، ج١٠، ص٢٤١ وما بعدها، وسير أعلام النبلاء: شمس الدين الذهبي، ج٩، ص١٩٣ وما بعدها.

والدراية عندهم في ذلك العصر؟ وأقرب الأجوبة إلى هذا الاستشكال أن أصحاب الحديث لم تكن لهم دراية عميقة بأصول الاستنباط الفقهي وقواعد الاجتهاد، مما جعلهم عرضة لنقد الناقدين، ومما يخدم هذا التفسير قول الحسين بن علي الكرابيسي:"ما كنّا ندري ما الكتاب ولا السنة ولا الإجماع حتى سمعنا الشافعي يقول: الكتاب والسنة والإجماع".[١] وقول أحمد بن حنبل:"ماعرفنا ناسخ سنن رسول الله (ص) من منسوخها، ولا خاصّها من عامها، ولا مجملها من مفسّرها حتى جالسنا الشافعي".[٢] وقول أحمد بن حنبل:"ماكان أصحاب الحديث يعرفون معاني حديث رسول الله (ص) حتى قدم الشافعي فبيّنها لهم،[٣] وقول الكرابيسي:"ما فهمنا استنباط أكثر السنن إلاّ بتعليم الشافعي -أبي عبد الله- إيّانا".[٤]

كما يخدم إشكالية اضطراب منهج الرواية، ما أكده الإمام الشافعي وشهد به نفسه حين قال:"وقد خبرت بعض من خبرت من أهل العلم فرأيتهم أتوا من خصلة وضدها رأيت الرجل يقنع بيسير العلم، ويريد إلا أن يكون مستفيدا إلا من جهة قد يتركه من مثلها أو أرجح، فيكون من أهل التقصير في العلم. ورأيت من عاب هذه السبيل ورغب في التوسع في العلم من دعاه ذلك إلى قبول عن من لو أمسك عن القبول عنه كان خيرا له، ورأيت الغفلة قد تدخل على أكثرهم فيقبل عن من يرد مثله وخيرا منه، ويدخل عليه فيقبل عن من يعرف ضعفه إذا وافق قولا يقوله ويردّ حديث الثقة إذا خالف قولا يقوله ويدخل على بعضهم من جهات".[٥]

---

[١] ابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٦م)، ص٨٦. ومما تجدر الإشارة إليه أن العنوان الصحيح للكتاب على ما ذكره المحققون هو **توالي التأنيس لمعالي محمد بن إدريس** وليس **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس** وقد أبقيت على العنوان المذكور أعلاه لتسهيل الرجوع إليه، لأنه العنوان المسطر في الكتب المطبوعة.

[٢] أبوبكر البيهقي، **مناقب الشافعي**،تحقيق: أحمد صقر، (القاهرة: مكتبة دار التراث، د. ت، د. ط)، ج١، ص٢٦٢.

[٣] المرجع نفسه، ج١، ص٣٠١.

[٤] المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

[٥] محمد بن إدريس الشافعي، **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (القاهرة: شركة مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده،١٩٨٣م)، ص٤٦٦-٤٦٧.

هذا القصور المنهجي عند بعض أهل الحديث كرّس اشتغال بعضهم بهذا الفن لا عن علم وإتقان وحسن نية، بل عن هوى وشهرة. وقد قال عبد الرحمن بن مهدي منتقدا هذا المنحى: "فتنة الحديث أشد من فتنة المال والولد"[١] ويشرح مقالته هذه بقوله:"ما هو – يعني الغرام بطلب الحديث– إلا مثل لعب الحمام ونطاح الكباش"، ويعلّق الذهبي على هذه القصة فيقول:"قلت (أي الذهبي) صدق والله إلا لمن أراد به الله وقليل ما هم"،[٢] ولا شك أن هذا القصور المنهجي عند بعض أهل الحديث هو الذي جعل الحسن بن محمد الزعفراني يقول:"كان أصحاب الحديث رقودا حتى أيقظهم الشافعي رضي الله عنه".[٣] وهو نفسه الذي جعل عبد الرحمن بن مهدي يقول: "لأَنْ أعرف علة حديث أحب إليّ من أن أستفيد عشرة أحاديث"،[٤] بل إن سبب كتابة الرسالة فيه ما يوحي بهذا، فمن مكوّنات الرسالة التي يرغب فيها عبد الرحمن بن مهدي توضيح الناسخ والمنسوخ من علم القرآن والسنة وتوضيح فقه الحديث.

واحتمال ثان قد يفسّر سبب طلب عبد الرحمن بن مهدي، وهو الخلاف الذي كان بين مدرسة أهل الرأي ومدرسة أهل الأثر، وعجز هذه الأخيرة عن الدفاع عن بعض اجتهاداتها الفقهية والحديثية. قال الربيع بن سليمان:"إن أصحاب الرأي كانوا يهزأون بأصحاب الحديث حتى علّمهم الشافعي وأقام الحجة عليهم."[٥] وقال أحمد بن حنبل:"كانت أقضيتنا في أيدي أصحاب أبي حنيفة ما تُترع حتى رأينا الشافعي، فكان أفقه الناس في كتاب الله وفي سنة رسول الله (ص)".[٦] ولعل ما يبرّر هذا الاحتمال، أن عبد الرحمن بن مهدي محدّث ويعدّ –بناء على النصوص المتوفرة لدينا– من أتباع الإمام مالك بن أنس، فهو الذي قال:"لزمت مالكا حتى ملّني فقلت يوما: قد غبت عن أهلي هذه الغيبة الطويلة، ولا أعلم ما

---

[١] **سير أعلام النبلاء**: شمس الدين الذهبي، ج٩، ص١٩٤.

[٢] المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

[٣] **مناقبالشافعي**: أبو بكر البيهقي، ج١، ص٢٢٥.

[٤] المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

[٥] ابنعبد البر،**الانتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء**، ( بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت)، ص٧٦.

[٦] **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**: ابن حجر العسقلاني، ص٨٤.

حدث بهم بعدي؟ قال يا بني وأنا بالقرب من أهلي، ولا أدري ما حدث بهم منذ خرجت"[١] والشاهد في الخبر قوله "حتى ملّني". وهو الذي قال عنه بن المديني: "ثم كان بعد مالك بن أنس عبد الرحمن بن مهدي يذهب مذهب تابعي أهل المدينة ويقتدي بهم"[٢] ومما يدل على أن عبد الرحمن بن مهدي لم يكن يذهب مذهب أهل الرأي بالرغم من وجوده بين ظهرانيهم ما أورده الخطيب البغدادي في كتابه تاريخ بغداد قال:"...حدثنا أبو بكر الأثرم قال سمعت أبا عبد الله يسأل عن عبد الرحمن بن مهدي أكان كثير الحديث فقال: قد سمع، و لم يكن بذاك الكثير جدا. كان الغالب عليه حديث سفيان، وكان يشتهي أن يُسأل عن غيره من كثرة ما يسأل عنه. فقيل له: ما كان يتفقه؟ قال كان يتوسع في الفقه. كان أوسع فيه من يحيى؛ وكان يحيى يميل إلى قول الكوفيين، وكان عبد الرحمن يذهب إلى بعض مذاهب الحديث، وإلى رأي المدنيين".[٣] فهذه النصوص تدل على أن الرجل من أتباع الإمام مالك أو على أقل تقدير من أنصار منهجه. وما دام الشافعي تلميذ الإمام مالك النجيب، وما دامت ظهرت منه براعة في مناظرة الخصوم، وإفحامهم بالحجة، واعتماد الدقة والمنهجية في مناصرة الأثر، فلا غرو من أن يستفيد عبد الرحمن بن مهدي من علمه فيما يخص المنهج أو أصول الاجتهاد التي كان فيما يتبادر تنقصه أو كان بعضها غائبا عنه. ولعل ما يبرر احتمال استعانة عبد الرحمن بن مهدي بالشافعي لمواجهة منهج أهل الرأي في العراق قول ابراهيم الحربي:"قدم الشافعي بغداد، وفي المسجد الجامع الغربي عشرون حلقة لأصحاب الرأي، فلما كان في الجمعة الثانية لم يثبت منها إلاّ ثلاث حلق أو أربع".[٤]

ويبقى ترسيم هذا الاحتمال متعذرا قبل الإجابة عن سؤال مهم في هذا الإطار وهو: هل كانت الرسالة المبعوثة إلى عبد الرحمن بن مهدي الرسالة نفسها التي أعاد الشافعي كتابتها في مصر، أو على أقل تقدير تضمّنت المحاور نفسها؟ والحقيقة أنه ليس هناك ما يمنع

---

[١] انظر، **تاريخ بغداد**: الخطيب البغدادي، ج١٠، ص٢٤١.

[٢] **تاريخ بغداد**: الخطيب البغدادي، ج١٠، ص٢٤١ وما بعدها.

[٣] المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

[٤] **مناقبالشافعي**: أبو بكر البيهقي، ج١، ص ٢٢٥.

من الإجابة بالإثبات عن هذا السؤال غير تلك الاعتراضات التي سجّلها الشافعي على مذهب الإمام مالك في بعض القضايا الفقهية، بل وبعض القضايا الأصولية أيضا، مثل مذهب أهل المدينة، ونهوضه كحجة تعادل بل وتتجاوز خبر الواحد. وهي الاعتراضات التي يذكر السيوطي وغيره أنها أحدثت للشافعي فتنة مع أنصار الإمام مالك لاسيما عندما كتب كتابه "الرد على مالك".[١] وكذا قول أحمد بن حنبل عندما سئل عن قراءة الرسالة التي كتبها في العراق أم مصر قال: "عليك بالكتب التي وضعها بمصر. فإنه وضع هذه الكتب بالعراق و لم يحكمها، ثم رجع إلى مصر فأحكم تلك"[٢] وهو ما يفسح أمامنا المجال لاحتمال آخر لطلب عبد الرحمن بن مهدي، وهو إمكانية طلب ما جدّ من تحقيقات للإمام الشافعي على مذهب الإمام مالك لاسيما القضايا التي خالف فيها الأحاديث الصحيحة بحكم أن عبد الرحمن بن مهدي يعد أولا وقبل كل شيء محدّثا.

وأما الاحتمال الثالث والأخير وهو في نظري احتمال مكمّل للاحتمال الثاني ولا يمكن أن يعكس محتوى الرسالة بعمق، وإن كان رجال التراجم أوردوه ضمن أسباب طلب عبد الرحمن بن مهدي من الشافعي كتابة الرسالة، وهو ما أورده البيهقي وغيره عن موسى بن عبد الرحمن بن مهدي قال:"أول من أظهر رأي مالك رحمه الله بالبصرة أبي، احتجم ومسح الحجامة، ودخل المسجد فصلى و لم يتوضأ. فاشتد ذلك على الناس. وثبت أبي على أمره،، وبلغه خبر الشافعي ببغداد، فكتب إليه يشكو ما هو فيه، فوضع له كتاب الرسالة وبعث به إلى أبي فسرّ به سرورا شديدا. قال موسى: فإني لأعرف ذلك الكتاب بذلك الخط عندنا".[٣] فهذا النص وإن كان يبين السبب المباشر المحتمل الذي دفع بعبد الرحمن بن مهدي إلى طلب كتابة الرسالة من الإمام الشافعي، غير أنه لا يعني أن دافع الطلب هو الإجابة عن

---

[١] انظر، جلال الدين السيوطي، **التحدث بنعمة الله**، تحقيق: ماري سارتين، (مصر: المطبعة العربية الحديثة، ١٩٧٣م)، ص١٦٣.

[٢] أبو نعيم الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧م)، ج٩، ص٩٧، **وسير أعلام النبلاء**: شمس الدين الذهبي، ج١٠، ص٥٥.

[٣] انظر، **مناقب الشافعي**: أبو بكر البيهقي، ج١، ٢٣١. **والانتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء**: ابن عبد البر، ص٧٢.

مسألة فقهية جزئية كمسألة الوضوء بعد الحجامة، بل الأمر تعدى ذلك إلى الكليات والقواعد التي تضبط الجزئيات الفقهية، وتحكم الاجتهاد الفقهي، كحجية خبر الواحد والناسخ والمنسوخ والإجماع وغيرها من المسائل المحورية التي الخلاف بين أهل الحديث وأهل الرأي فيها على أشدّه، والتي ضمنتها رسالة عبد الرحمن بن مهدي إلى الشافعي.

هذه مجمل الاحتمالات التي تتعلّق بشخص المحدث عبد الرحمن بن مهدي، والتي لا يمكن الجزم بها، ولا استبعاد واحد منها، لأنها احتمالات لها ما يؤسسها من آثار عن عبد الرحمن بن مهدي نفسه، وكذا الآثار المتعلقة بالظروف المحيطة به.

## المبحث الثالث: متى كُتبت الرسالة؟

مما سيفيد في فهم محاور الرسالة والإشكالات التي أثارتها التعرف إلى زمن كتابة الرسالة والدوافع والمسوغات من كتابتها، وكذا التعرف إلى الإضافات الموجودة في الرسالة الثانية إذا كانت.

والإجابة عن سؤال زمن كتابة الرسالة يقتضي معرفة زمن طلب عبد الرحمن بن مهدي من الشافعي كتابة الرسالة، وهل الرسالة التي بين أيدينا هي الرسالة نفسها التي طلب عبد الرحمن بن مهدي من الشافعي كتابتها، أو على أقل تقدير تضم المحاور نفسها للرسالة المرسلة إليه؟

إن بين أيدينا نصوصا تتكلم عن سبب كتابة الرسالة، وهي تتميز بالعموم وبشيء من الغموض، ولكن تحليلها ومقارنتها سيفيد في الاقتراب من زمن كتابة الرسالة.

النص الأول: هو قول أبي ثور:"كتب عبد الرحمن بن مهدي إلى الشافعي وهو شابأن يضع له كتابا في معاني القرآن يجمع فيه قبول الأخبار، وحجة الإجماع، وبيان الناسخ والمنسوخ في القرآن والسنة، فوضع له كتاب الرسالة، قال عبد الرحمن بن مهدي: ما أصلي صلاة إلا وأنا أدعو للشافعي فيها".[١]

---

[١] انظر، **مناقب الشافعي**: أبوبكر البيهقي، ج١، ص٢٣٠، **وتوالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**: ابن حجر العسقلاني، ص٧٨.

النص الثاني: ما أورده البيهقي وابن عبد البر عن موسى بن عبد الرحمن بن مهدي قال:"أول من أظهر رأي مالك رحمه الله بالبصرة أبي. احتجم ومسح الحجامة، ودخل المسجد فصلى و لم يتوضأ. فاشتد ذلك على الناس. وثبت أبي على أمره. وبلغه خبر الشافعي ببغداد، فكتب إليه يشكو ما هو فيه فوضع له كتاب الرسالة وبعث به إلى أبيفسرّ به سرورا شديدا. قال موسى: فإني لأعرف ذلك الكتاب بذلك الخط عندنا".[١]

النص الثالث: ما أخرجه الآبري من طريق عبدوس العطار: سمعت علي بن المديني يقول للشافعي في غرفتيهذه: "اكتب كتاب خبر الواحد إلى عبد الرحمن بن مهدي فإنه يسر بذلك".[٢]

والنص الرابع: قولعلي بن المديني للشافعي:"قلت لمحمد بن إدريس الشافعي أجب عبد الرحمن بن مهدي عن كتابه، فقد كتب إليك يسألك وهو متشوق إلى جوابك قال فأجابه الشافعي وهو كتاب الرسالة التي كتبت عنه بالعراق، وإنما هي رسالته إلى عبد الرحمن بن مهدي".[٣]

والنص الخامس: قول الحسن بن سريج النقال قال: أنا حملت كتاب الرسالة للشافعي إلى عبد الرحمن بن مهدي فأعجب به، وقال لو كان أقل أميٍّ ليفهم"،[٤] وفي رواية أخرى:"لو كان أقل لنفهم، لو كان أقل لنفهم"،[٥] وقد سمي نقالا بسبب نقله الرسالة من الشافعي إلى عبد الرحمن بن مهدي.

إن النص الأول يدل على أن الشافعي طُلِب منه أن يكتب الرسالة وهو شاب، وكلمة شاب توحي بأن الشافعي كان صغير السن بمعنى أنه لم يتجاوز مرحلة الشباب، وهو ما جعل الفخر الرازي يرجح دخول الشافعي العراق سنة سبع وسبعين ومائة وإقامته فيها

---

[١] انظر، **مناقب الشافعي**: أبو بكر البيهقي، ج١، ٢٣١. **والانتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء**: ابن عبد البر،ص٧٢.

[٢] **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**: ابن حجر العسقلاني، ص٨٧.

[٣] **الانتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء**: ابن عبد البر، ص٧٢، ٧٣.

[٤] **مناقب الشافعي**: أبو بكر البيهقي، ج١، ص٢٣١.

[٥] انظر، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٩م)، ج٢، ص١١٢.

سنتين.[١] فإذا كتبها عند دخوله الأول إلى بغداد وأخذنا برأي الرازي الذي يقول أنه دخلها سنة ١٧٧هـ[٢] فإن عمر الشافعي آنذاك سيكون من سبع وعشرين سنة إلى تسع وعشرين، وهو ما يصدق عليه كلمة "شاب"، وإذا أخذنا برواية الزعفراني التي أوردها البيهقي في "المناقب" أن الشافعي قدم بغداد سنة خمس وتسعين ومائة، وخرج بعد ذلك إلى مكة ثم رجع فأقام شهرا، ثم خرج إلى مصر، فمات بها سنة أربع ومائتين.[٣] فإن عمر الشافعي سواء كتبها عند إقامته ببغداد أو بعد خروجه منها فسيتجاوز خمس وأربعين سنة، ولا يصح عادة أن يسمى صاحب هذا العمر شابا، وإن كان أبو زهرة جوّز تسميته شابا رغم بلوغه هذا السن بعد تأكيده بأن الأمر فيه إشكال فقال:"...ولكن جاء في صدر ما نقلناه عن الرازي أنه ذكر أن الشافعي كان شابا عندما التمس ابن مهدي منه، وهو في هذه القدمة (١٩٥هـ) كان كهلا، إذ تجاوز الخامسة والأربعين. إلا إذا اعتبرنا من في هذه السن شابا، وكذلك كان يعبر بعض الناس، ويحتمل أنه ألف الرسالة بطلب من ابن مهدي وهو بمكة، وأرسلها إليه وهو بالعراق فنشرت به".[٤] غير أن ثمة روايات تذكر أن الشافعي دخل العراق أول مرة سنة ١٨٤هـ عندما سيق بتهمة الانتماء للجماعة العلوية، ومكث فيها مدة زمنية تتلمذ فيها على محمد بن الحسن الشيباني، وناظره وناظر أصحابه على ما تذكر كتب السير. فقد قال الذهبي تعليقا على رواية الزعفراني التي أوردها البيهقي:"قلت قدم بغداد سنة بضع وثمانين ومائة واجازه الرشيد بمال، ولازم محمد بن الحسن مدة، و لم يلق أبا يوسف القاضي الذي مات قبل قدوم الشافعي".[٥] وقال عبد الرؤوف المناوي بعد أن ساق قصة التهمة التي سيق بسببها الشافعي من اليمن إلى العراق:"...وهذا كلّه في قدوم الشافعي رضي الله عنه بغداد في القدمة الأولى في سنة أربع وثمانين ومائة بعد موت أبي يوسف بسنتين و لم يدركه

---

[١] فخر الدين الرازي، **مناقب الإمام الشافعي**، (بيروت: دار الجيل، ط١، ١٩٩٣م)، ص٣٩.

[٢] انظر المرجع نفسه، ص٣٩، وص١٤٧.

[٣] **مناقب الشافعي**: أبو بكر البيهقي، ج١، ص٢٢٠.

[٤] محمد أبو زهرة، **الشافعي حياته وعصره وآراؤه وفقهه**، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٧م) ص٢٦،٢٧.

[٥] **سير أعلام النبلاء**: شمس الدين الذهبي، ج١٠، ص٥٠.

(...) قال ابن كثير: ولم يجتمع الشافعي في هذه القدمة بأحمد بن حنبل، ولا غيره من المحدثين، لأن أحمد كان عمره إذ ذاك نحو عشرين سنة ولم يكن مشهورا، وإنما احتمع به في القدمتين الأخرتين في سنة خمس وتسعين وأقام ببغداد سنتين، ثم رجع إلى مكة، ثم عاد إلى بغداد في سنة ثمان وتسعين فأقام شهرا، ثم خرج إلى مصر فأقام بها حتى مات رحمه الله ورضي الله عنه سنة أربع ومائتين، وكان سبب ورود بغداد في المرة الأولى تظلم أولئك النفر من أهل نجران عليه..."،[١] وقد تبنى هذا الرأي أحمد محمد شاكر فقال:"دخل الشافعي بغداد ثلاث مرات: الأولى وهو شاب سنة ١٨٤هـ، أو قبلها في خلافة هارون الرشيد. والثانية في سنة١٩٥هـ، ومكث فيها سنتين. والثالثة سنة ١٩٨هـ، فأقام بها شهرا، ثم خرج إلى مصر"[٢] وهو ما تبناه أبو زهرة كذلك.[٣]

ومما يدعم رواية دخوله سنة بضع وثمانين ومائة النص الثاني الذي يدل علىأن الرسالة كتبت بعد سنة ثمانين ومائة السنة التي تذكر كتب السير والتراجم أن عبد الرحمن بن مهدي دخل فيها بغداد وأظهر فيها مذهب مالك[٤] ومعلوم أنه مكث مدة من الزمن حتى أظهر مذهب مالك. والنص نفسهيبين أن ابن مهدي سمع بالشافعي، بمعنى أنه لم يكن في بغداد، وأنه كتب إليه، وأن الشافعي أرسل له الرسالة إلى بغداد، وأن المسألة متعلقة بالرد على أصحاب الرأي، ومعلوم أن المتصدي للرد عليهم آنذاك هم أصحاب الأثر، ومعلوم كذلك أن الشافعي عدَّ من أبرز المناظرين والذائدين عن مذهب أهل الرأي ممن تميز بحسن المناظرة وقوة الحجة، وأن هذه المكانة ظهرت له بمكة عند مقدمه من العراق سواء الأول وهو بعد عام أربع وثمانين ومائة، أو الثاني سنة خمس وتسعين ومائة، والراجح أنه الأول لأن الشافعي مكث بعد قدوم الأول تسع سنوات بمكة يفتي الناس وقد ذاع صيته في الآفاق على أساس أنه من ناصري السنة النبوية، والذائد عن حياض مدرسة أهل الأثر، والذي يخدم هذا

---

[١] **مناقب الإمام الشافعي**: عبد الرؤوف المناوي، ص٥٩، ٦٠.

[٢] **مقدمة كتاب الرسالة**: أحمد محمد شاكر، ص٦.

[٣] انظر، **الشافعي حياته وعصره وآراؤه وفقهه**: أبو زهرة، ص٢٣.

[٤] **الرسالة**: أحمد محمد شاكر، ص١١.

الترجيح ما أورده بن أبي حاتم قال سمعت محمد بن الفضل الفراء يقول سمعت أبي يقول: حججت مع أحمد بن حنبل فنزلت في مكان واحد معه فخرج باكرا، وخرجت بعده، فدرت المسجد، فلم أجده في مجلس ابن عيينة ولا غيره، حتى وجدته جالسا مع أعرابي فقلت: يا أبا عبد الله تركت ابن عيينة وجئت إلى هذا؟!

فقال لي: اسكت. إنك إن فاتك حديث بعلو وجدته بنزول، وإن فاتك عقل هذا أخاف أن لا تجده، ما رأيت أحدا أفقه في كتاب الله من هذا الفتى.

قلت من هذا؟

قال محمد بن إدريس الشافعي".[١]

وكذلك قول داود الظاهري:"قال لي إسحاق بن راهوية: ذهبت أنا وأحمد بن حنبل إلى الشافعي بمكة، فسألته عن أشياء، فوجدته فصيحا حسن الأدب، فلما فارقناه أعلمني جماعة من أهل الفهم بالقرآن أنه كان أعلم الناس في زمانه بمعاني القرآن، وأنه قد أوتي فيه فهما، فلو كنت عرفته للزمته. قال داود: ورأيته يتأسف على ما فاته منه".[٢]

وتؤكد النصوص التاريخية أن لَمَعان نجم الشافعي ظهر في وقت مبكر، ومن هذه النصوص قول بشر المريسي الذي تنقله كتب التراجم:"لقد رأيت بالحجاز فتى لئنبقي ليكونن رجل الدنيا...".[٣]

وهو ما جعل أبا زهرة يذهب إلى أن أحمد بن حنبل تعرف إلى الشافعي أول مرة بعد رجوعه الأول من بغداد أي بعد سنة ١٨٤هـ،[٤] وفي هذه الفترة بالذات بدأت تظهر بوضوح مواهب الشافعي، وفقهه الذي قال فيه أبو زهرة:"وقد أخذت شخصية الشافعي

---

[١] انظر الرواية في **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**: ابن حجر العسقلاني، ص٨٤.

[٢] **مناقب الإمام الشافعي**: عبد الرؤوف المناوي، ص٧١.

[٣] **مناقب الشافعي**: أبو بكر البيهقي، ج١، ص٢٠٢.

[٤] **الشافعي حياته وعصره وآراؤه وفقهه**: أبو زهرة، ٢٥.

تظهر بفقه جديد، لا هو فقه أهل المدينة وحدهم، ولا فقه أهل العراق وحدهم، بل هو مزيج منهما، وخلاصة عقل ألمعي أنضجه علم الكتاب والسنة".[١]

أما النصوص الأخرى فتبين أن سبب كتابة الرسالة تَمَثَّل في إشكالية خبر الواحد والناسخ والمنسوخ والعام والخاص وغيرها مما يعني أن الإشكال كان بين مدرسة أهل الرأي ومدرسة أهل الأثر، بمعنى أن الشافعي كتب الرسالة الأولى وهو يعدّ نفسه من أنصار الإمام مالك وفقه أهل المدينة، وهو ما يفتح المجال للاستفسار عن الرسالة التي بين أيدينا والتي انتقد فيها الشافعي مالك، وبعض أهل الحديث؛ هل هي الرسالة نفسها في محاورها الكلية، بمعنى أن التعديل كان جزئيا فقط؟ أم هي رسالة أحدث فيها الشافعي تعديلا جوهريا تمثل في إضافاته النقدية لفقه أهل المدينة لاسيما مذهبهم في إجماع أهل المدينة، والحديث المرسل، ورد الحديث إذا خالف القواعد العامة وبعض الأقيسة، وإعمال المصالح المرسلة؟

وللإجابة عن سؤال العلاقة بين الرسالة التي بين أيدينا، وزمن كتابة الرسالة التي بعث بها إلى عبد الرحمن بن مهدي لابد من البحث عن النصوص التي تعرّف بمنحى فقه الشافعي عند مقدمه الأول للعراق ومقدمه الثاني ومكثه في مصر حتى مات.

معلوم أن الشافعي تتلمذ على يد الإمام مالك، وعدّ من أنجب تلامذته، وأشهر المبشرين بفقهه الرافعين لذكره، كيف لا وهو القائل:"إذا ذكر العلماء فمالك النجم، وما أحد أمن علي من مالك بن أنس... ومالك بن أنس معلمي وعنه أخذت العلم".[٢]

ومعلوم أنه عندما رحل رحلته الأولى إلى العراق سنة ١٨٤هـ، وتتلمذ على محمد بن الحسن الشيباني وناظره كان لا يزال يعدّ نفسه مالكيا مدنيا أثريا، ولا أدل على هذا من المناظرة التي جرت بينه وبين محمد بن الحسن الشيباني التي يقول فيها الشافعي:"قال لي محمد بن الحسن: صاحبنا أعلم من صاحبكم؟ يعني أبا حنيفة ومالكا. وما كان على صاحبكم أن يتكلم وما كان لصاحبنا أن يسكت قال فغضبت وقلت: نشدتك الله من كان أعلم بسنة رسول الله، مالك أو أبو حنيفة؟ قال: مالك لكن صاحبنا كان أقيس، فقلت: نعم ومالك

---

[١] المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

[٢] **الانتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء:** ابن عبد البر، ص٢٣.

أعلم بكتاب الله تعالى وناسخه ومنسوخه وسنة رسوله من أبي حنيفة، فمن كان أعلم بكتاب الله وسنة رسوله كان أولى بالكلام" وفي رواية أخرى:"نشدتك بالله هل تعلم أن صاحبنا، يعني مالكا كان عالما بكتاب الله قال اللهم نعم قلت: وعالما باختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: اللهم نعم".[١]

ومعلوم أن الكتابات الأولى التي كتبهاالشافعي كانت ردا على فقه أهل الرأي ومناظرة لهم، ونصرة لأهل الحديث ومما يدل على هذا قول محمد بن الحسن الشيباني:"إن تكلم أصحاب الحديث فبلسان الشافعي"،[٢] وقول الشافعي فيما يرويه البويطي: "اجتمع عليّ أصحاب الحديث فسألوني أن أضع على كتاب أبي حنيفة، فقلت: لا أعرف قولهم حتى أنظر في كتبهم، فأمرت فكتب لي كتب محمد بن الحسن فنظرت فيها سنة حتى حفظتها ثم وضعت الكتاب البغداديّ"، يعني الحجّة.[٣]

فهذه الروايات تدل على أن الرسالة الأولى كتبت لنصرة مذهب أهل المدينة، وهي بالتالي نصرة لأهل الحديث الذي عدّ الإمام مالك وأهل المدينة من أنصاره. أضف إلى ذلك أن الشافعي قبل مقدمه إلى مصر لم يعلن معارضته ولا نقده لمالك، وإنما أعلنها بعدما تفرّد بمنهج اجتهادي متميّز لاسيما عند مقدمه الثاني لبغداد سنة ١٩٥هـ، حيث صار يتكلم لا بوصفه مبشر بمذهب مالك ولا ناصر لفقه أهل المدينة، وإنما بوصفه صاحب مذهب مستقل وصاحب طريقة اجتهادية متميزة، تعد ثمرة تبلور فقه المدرستين، ونتاج استيعابهما، وتجاوزهما إلى إبداع منهج مستقل، لا يلزم نفسه فيه منهج المدرستين، بل يفيد منهما. وقد كان في بداية الأمر مركزا نقده على مذهب أهل الرأي وفقههم، غير أنه وبعدما جاء مصر سنة ١٩٩هـ، ورأى من بعض المالكية ما رأى، أظهر خلافه لشيخه مالك، وكتب كتابا في

---

[١] المرجع نفسه، ص٢٤، ٢٥، وقد وردت زيادات كثيرة في هذه الرواية فيها نوع شطط وتعصب واتهام محمد بن الحسن تلميذ الإمام مالك بالانتقاص من شيخه وما هو والله أعلم إلا من مظاهر التعصب المذهبي.

[٢] **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**: ابن حجر العسقلاني، ص٧٧.

[٣] المرجع نفسه، ص١٤٧.

الرد على مالك، وهو مبثوث في "الأم"، وهو ما أعقبه سخط المالكية ووقوع فتنة كبيرة له ذكرها أصحاب السير والمناقب.

## المبحثالرابع: كتاب "الرسالة" والقضايا المنهجية المثارة في عصر الشافعي

لاشك أنه انضاف إلى مطلب عبد الرحمن بن مهدي رغبة من الإمام الشافعي في معالجة القضايا المنهجية التي كانت مثارة في عصره. ذلك أن عصر الإمام الشافعي كان أزهى عصور الخلافة الإسلامية، كما كان أكثر العصور تحديات من حيث السعي إلى تحديد المرجعية الإسلامية وضبطهافي خضم واقع سياسيّ وديني يطرح صورا عديدة ومتباينة لهذه المرجعية.

ولعل القراءة التحليلية لواقع الفرق الكلامية والمذاهب الفقهية، والصراع الذي كان بين السلطة السياسية والتيارات المعارضة لها حول موضوع الإمامة، وتحديات النهضة العلمية، والانفتاح الثقافي على الأمم المختلفة كفيلة بكشف أهم القضايا المنهجية التي أثيرت على عصر الإمام الشافعي.

فالمتتبّع لأهم الفرق الإسلامية يجد أن معظمها وضع لنفسه -زيادة على الأسس الكلامية- أسسا أصولية فقهية، وإن كانت في بداياتها، وغير منسقة التنسيق الذي وجد في الرسالة.

فالشيعة، نظّرت لمرجعية أصولية -بجانب مرجعيتها العقدية- في مقابل المرجعية الأصولية السنية. وقد قامت المنظومة الشيعيّة على الرفض الكلّي للمرجعية السنية على مستوى الفقه السياسي برفض نظرية الخلافة كما استقرّت في الفكر السني، واستحداث نظرية مستقلة. وعلى المستوى الأصولي برفض المنهجية الأصولية السنية، والتنظير لمرجعية أصولية مستقلة تقوم على الأسس التالية:

١ـــاستحداث مصادر تشريعية جديدة، تمثّلت أساسا في أقوال الأئمة المعصومين وأفعالهم، الأمر الذي أفضى إلى اتساع مفهوم النص الشرعي عندهم ليشمل إضافة إلى الكتاب والسنة، أقوال الأئمة.

٢ــ استحداث منهج في التعامل مع الكتاب والسنة، يعتمد أساسا على التأويل المتكلّف والمتعسّف في تفسير القرآن الكريم، والرفض القاطع لرواية الحديث من غير آل البيت.

٣ــ رفض بعض مكوّنات المنهج الأصولي السني، مثل الإجماع، لأنه يستلزم الاعتراف ضمنا بأقوال غير الشيعة من الصحابة والتابعين، وكذا القياس لأنه أخذ بالرأي، والدين إنما يؤخذ من الله ورسوله صلى الله عليه وسلم والأئمة المعصومين.[١]

أما الخوارج، فإنهم بسبب تركيز نشاطهم على العمل السياسي الثوري، فإنهم لم ينظّروا لمنهج أصولي متكامل، بل قدّموا آراء أصولية فقهية متناثرة، أهمها: التمسك بظاهر اللفظ في فهم النصوص الشرعية على حساب المعنى والمقصد، ورفض العمل بالأحاديث التي لا نصّ على معناها في القرآن الكريم، ورفض قبول رواية الحديث عن جمهرة من الصحابة رضي الله عنهم، وكذا رفض الإجماع باعتباره في النهاية إجماع أهل السنة والجماعة.[٢]

أما المعتزلة، فإنه وإن لم يكن لها في عصر الشافعي نظرية خاصة في علم أصول الفقه، تحدّد المصادر التشريعية بدقة، وتضبط العلاقة فيما بينها، ومنهجية التعامل معها والاستنباط منها، كما كان للشيعة، فإن محورية العقل في المنظومة الاعتزالية جعلتها تستخدمه بشكل واسع في التعامل مع النص الشرعي سواء في إثباته أو دلالته، الأمر الذي أفضى بها إلى التضييق من مفهوم النص الشرعي وحصره في القرآن الكريم والسنة المجمع عليها، ووضع الأدلة الأخرى تحت محكها. فعلى عكس الشيعة التي وسّعت في مفهوم النص الشرعي، نجد المعتزلة ضيّقت فيه وحصرته في النص القرآني والسنة المجمع عليها، ووضعت أحاديث الأحاد تحت محك النقد، والعرض على نصوص القرآن الكريم، والسنة النبوية المجتمع عليها وصريح العقل، كما أنكر بعض علمائها الأوائل حجية الإجماع والقياس.[٣]

---

[١] انظر، المرجع نفسه.

[٢] لقد ذكر الجصاص الحنفي المتوفى سنة ٣٨٠هـ في "**كتابه الفصول في الأصول**" جملة من آرائهم في المسألة فلتراجع هناك.

[٣] انظر آرائهم في كتاب "**شرح العمد**" و"**المعتمد**" لأبي حسين البصري المعتزلي.

أما المدارس الفقهية السنية فأبرزها مدرسة الرأي التي مثّلها المذهب الحنفي. هذا المذهب الذي كان في عصر الشافعي المذهب المعتبر لدى الخلافة العباسية حتى سمّي مذهب السلطان. فصاحبا أبي حنيفة: أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني ولاّهما هارون الرشيد منصب قاضي القضاة، وعيسى بن أبان كان قاضيا على البصرة إلى أن توفي سنة ٢٢١ هجرية. وكان غالب القضاة والفقهاء يذهبون إلى مذهب أبي حنيفة النعمان، بل إن كثيرا من أنصار الفرق الإسلامية الأخرى لاسيما المعتزلة كانوا يفضلون مذهب أبي حنيفة النعمان في الفقه. أما في الجانب الأصولي فقد صرح الحنفية في مدوناتهم أن مؤسسي مذهبهم توقفوا عن قبول بعض أخبار الآحاد، وقد نصّوا على أن لهم سلف في عملهم هذا، فقد نقلوا نصوصا ردّ فيها بعض الصحابة أحاديث بعض و لم يعملوا بها، فلم تعمل عائشة رضي الله عنها بأحاديث قطع الصلاة، و لم يعمل ابن عباس بحديث التوضأ من حمل الجنازة، أضف إلى ذلك أنهم، أشاروا إلى وجود حركة وضع للأحاديث على النبي صلى الله عليه وسلم، وهو ما أدى بهم إلى التحفظ في قبول الأحاديث، ووضع شروط صارمة للعمل بآحاديث الآحاد رغم صحة سندها، حتى ساد القول عندهم بتقديم القياس على خبر الواحد، وعدم الأخذ بأحاديث الآحاد فيما تعم به البلوى، وكذا إذا خالف الراوي ما روى إذا لم يكن فقيها.

كما وضعوا مقاييس لاختبار صحة الحديث، أهمها: عرض الحديث على القرآن الكريم والسنة المعروفة المعمول بها، وملاحظة مدى موافقته لهما، فإن خالفهما اعتبر حديثا شاذا يردّه القرآن الكريم والسنة النبوية المعروفة. يقول أبو يوسف في ردّه على الإمام الأوزاعي -عندما انتقد كتابة أبي الحسن الشيباني لكتاب السير- فيما يتعلق بمنهج الاحتكام إلى الحديث النبوي الشريف:"...فعليك من الحديث بما تعرف العامة، وإياك والشاذ منه..."[١] ثم يبين مواصفات الحديث الذي يعتبره شاذا فقال: "والرواية تزداد كثرة ويخرج منها ما لا يُعرفُ، ولا يَعرِفه أهل الفقه، ولا يوافق الكتاب والسنة، فإياك وشاذ الحديث، وعليك بما عليه الجماعة من الحديث، وما يعرفه الفقهاء، وما يوافق الكتاب والسنة، فقس

---

[١] **الردعلى سير الأوزاعي**: أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، ص٢٤.

الأشياء على ذلك، فما خالف القرآن فليس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن جاءت به الرواية! ...فاجعل القرآن والسنة المعروفة لك إماما قائدا، واتبع ذلك، وقس عليه ما يرد عليك مما لا يوضح لك في القرآن والسنة".[١]

فهذه النصوص من أبي يوسف المعاصر للشافعي تدلك على طرف من موقف أبرز وجوه المذهب الحنفي اتجاه منهج التعامل مع نصوص السنة، وبالتحديد خبر الواحد، فهو معمول به بشروط. وأُثِر عنهم الإسراف في استعمال القياس، والانتقال من القياس إلى الاستحسان والمصلحة مراعاة لمصالح الناس ومعاملاتهم.[٢] وأثر عنهم مخالفة مدرسة الأثر والأخص مذهب الإمام مالك الذي كان يمثّل بلا منازع هذه المدرسة في عصره. وما كتاب "الحجة على أهل المدينة" لمحمد بن الحسن الشيباني إلا مظهرا من مظاهر اختلاف المدرستين حول جوانب مهمة في منهجية الاجتهاد الفقهي، حيث قال في مسألة المرور بين يدي المصلي:"وروى أيضا مالك بن أنس عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن كعب الأحبار أنه قال: لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه في ذلك لكان أن يخسف به الأرض خيرا له من أن يمر بين يديه؛ فهذه أحاديث أهل المدينة يحتج عليهم بها، وهم يأخذون بخلافها وممن يأخذ بخلافها مالك بن أنس وهو الذي رواها فكيف يكونون أصحاب آثار وهم يدَعُون عيانا ما يروون، ولو أردنا أن نحتج عليهم بأحاديث كثيرة من الأحاديث في هذا أو نحوه لاحتججنا بها عليهم لكن احتجاجنا بأحاديثهم أوجب في الحجة عليهم، وهذا مما يدل على غيره من أقوالهم إنما تركوا فيه الآثار وأخذوا فيه بما استحسنوا،ما لم يأتوا فيه بأثر ولا سنة".[٣]

أما مذهب الإمام مالك الذي مثّل مدرسة أهل الأثر في عصره، فقد ساد في المدينة المنورة قبل مباشرة الشافعي لطلب العلم، ودخل مصر على ما تروي كتب التاريخ سنة ١٦٣هـ أي لما كان عمر الشافعي ١٣ سنة. ولقد كان مذهب الإمام مالك منافسا

---

[١] المرجع نفسه، ص٣١، ٣٢.

[٢] انظر، محمد أبو زهرة،**أبو حنيفة حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، (القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت)، ص٣٣٠ وما بعدها.

[٣] محمد بن الحسن الشيباني، **كتاب الحجة على أهل المدينة**، تحقيق مهدي حسن الكيلاني القادري، (بيروت: عالم الكتب، ط٣، ١٤٠٣هـ)، ج١، ص٢٢٢.

للمذهب الحنفي، ومدرسة أهل الرأي في ذلك الوقت لاسيما بعد خروجه من حدود المدينة المنورة إلى مكة ومصر والعراق وبلاد المغرب والأندلس، وكذلك بعدما وجد تزكية واضحة من شخصيات بارزة من أهل الحديث -من أمثال عبد الرحمن بن مهدي وغيره- كون مالك بن أنس مثّل المدافع عن مدرسة أهل الأثر. أما في الفقه فقد تبنى بعض القواعد الأصولية التي لاقت معارضة قوية من أصحاب أبي حنيفة وغيرهم من العلماء مثل الليث بن سعد، وفي مقدمة هذه القواعد تقديم عمل أهم المدينة أوإجماعهم على خبر الواحد، وردّ هذا الأخير إذا خالف القواعد الكلية ومقاصد الشريعة.

ومن نصوص الإمام مالك نفسه التي تدل على أن عمل أهل المدينة النقلي مقدّم على خبر الواحد قوله حين جادله أبو يوسف في الأذان فردّ عليه قائلا:"يا سبحان الله! ما رأيت أمرا أعجب من هذا، ينادي على رؤوس الأشهاد في كل يوم خمس مرات، يتوارثه الأبناء على الآباء، من لدن رسول الله إلى زماننا هذا، أيحتاج فيه إلى فلان عن فلان؟ هذا أصح عندنا من الحديث".[١] ومن نصوصه التي تبين فيها ذهابه إلى تقديم اجتهادهم على اجتهاد غيرهم ما قاله في رسالته إلى الليث بن سعد ينكر فيها عليه مخالفته لأهل المدينة فيما ذهبوا إليه من أحكام وفتاوي، والتي جاء فيها:"...فإن الناس تبع لأهل المدينة، إليها كانت دار الهجرة، وبها نزل القرآن، وأحل الحلال وحرم الحرام؛ إذ رسول الله بين أظهرهم، يحضرون الوحي والتنزيل، ويسن لهم فيتبعون، حتى توفاه الله، واختار له ما عنده. ثم قام من بعده أتبع الناس له من أمته، ممن ولي الأمر، فما نزل بهم ما علموا أنفذوه، وما لم يكن عندهم علم فيه سألوا عنه، ثم أخذوا بأقوى ما وجدوا في اجتهادهم وحداثة عهدهم، فإن خالفهم مخالف، أو قال امرؤ: غيره أقوى منه وأولى، ترك قوله وعمل بغيره، ثم كان التابعون من بعدهم يسلكون تلك السبيل، ويتبعون تلك السنن، فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهرا

---

[١] عياض بن موسى القاضي عياض اليحصبي، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق: أحمد بكير محمود، (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، طرابلس: دار مكتبة الفكر، د. ت)، ج١، ص٢٢٤.

معمولا به، لم أر خلافه للذي بين أيديهم من تلك الوراثة، التي لا يجوز لأحد انتحالها ولا ادعاؤها..."."[١]

وإذا كان واقع الفرق الكلامية والمذاهب الفقهية كشف لنا عن أهم الإشكالات المنهجية التي كانت مثارة في عصر الإمام الشافعي، مثل: مفهوم النص الشرعي وحدود حجيته، وحجية السنة، ومنهج التعامل مع القرآن الكريم، ومنهج التعامل مع السنة النبوية عموما وخبر الآحاد على وجه الخصوص، فإن الوقوف على التحديات التي أفرزتها النهضة العلمية -التي شهدها هذا العصر- والانفتاح الثقافي على الأمم المختلفة، يكشف لنا عن إشكالات منهجية أخرى لا تقلّ أهمية عن سابقاتها.

فقد تبيّن في دراسة معالم عصر الشافعي أن الحركة العلمية في هذا العصر بلغت ذروتها من حيث التدوين والترجمة، فقد دوّنت العلوم الدينية، واللسانية، واللغوية والتاريخية وتمايزت وتطورت واكتملت موضوعا ومنهجا. ولما كان النص الشرعي -كتابا وسنة- هو المادة الأساسية للعلوم الدينية المختلفة، فإن الأمر اقتضى ولا شك وضع منهج يحدّد أسس البحث في النصوص الشرعية وضوابطهمن حيث كيفية فهمها والتعامل معها. من هنا كان إرساء مثل هذا المنهج ضرورة علمية فرضتها التحديات التي أفرزتها النهضة العلمية في هذا العصر.

وإضافة إلى حركة التدوين التي شملت العلوم الدينية، واللسانية والتاريخية -وهي العلوم التي أسّسها العقل المسلم تأسيسا ذاتيا، لم ينطلق فيها من ترجمة موروث أمم أخرى- فقد دخلت بفعل الفتوحات الإسلامية ودخول أجناس كثيرة ومختلفة في الإسلام، وبفعل حركة الترجمة التي شملت ثقافات ومعارف الأمم المعاصرة للأمة الإسلامية، دخلت إلى المجتمع الإسلامي مناهج وأنساق فكرية دخيلة على المنظومة الفكرية الإسلامية هدفها تشويه ومسخ الهوية الإسلامية من خلال محاولة نقض المرجعية الإسلامية. ولعل من أهم هذه الأنساق: الفكر الشعوبي والزندقي؛ إذ حاولت الحركة الشعوبية ضرب الإسلام من الداخل

---

[١] المرجع نفسه، ج١، ص٦٤-٦٥.

من خلال الطعن في اللغة العربية، وإنكار مكانتها بالنسبة للقرآن الكريم، وإثبات عجزها عن التوليد الذاتي للدلالات والمعاني والمصطلحات، إدراكا منها للموقع الحساس الذي تحتله اللغة العربية في المنظومة المعرفية الإسلامية، فهي لغة القرآن الكريم، وبناء على قواعدها وسياقاتها ودلالاتها تفهم معانيه، وتستنبط أحكامه. كما حاولت حركة الزندقة نفث فلسفتها ذات البعد الوثني الإلحادي، والإباحي في المنظومة الإسلامية من خلال وضع الحديث، وإفساد الأدب والتاريخ واللغة العربية، وإحداث معاني جديدة في تفسير لغة القرآن الكريم، واتخاذ مبدأ التأويل وسيلة للطعن في كتاب الله عزّ وجل.

وحتى لا تنجح هذه الحركات وأمثالها في استغلال هذا الانفتاح الثقافي وتحويله إلىاستلاب ثقافي، ومن ثمّ غزو ثقافي، كان على الأمة الإسلامية أن تؤصل لمرجعية معرفية واحدة في الفكر الإسلامي تستند إلى التراث العربي الإسلامي وحده لغة وفلسفة ودينا ومعتقدا. وأن يكون من مكوّنات هذه المرجعية منظومة تشريعية واضحة ومتكاملة تحدّد مصادر التشريع الإسلامي ومراتبه، ومنهجية التعامل معها، والاجتهاد بها وفيها. وبوضع الإمام الشافعي لعلم أصول الفقه، ساهم في بناء هذه المنظومة من خلال وضعه لمنهج علمي في التعامل مع الكتاب والسنة، والتزام القياس عليهما فيما يستجد من أحداث. وقد كان لهذا المنهج أهمية كبرى في الحفاظ على المرجعية الإسلامية من الانحراف الذي قد يسببه قصور أو اضطراب المنهج الاجتهادي، كما كان له أهمية في الحفاظ على النظم الإسلامية المختلفة (السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية...الخ) من الإختراق الذي قد يسببه غياب منظومة تشريعية تحدّد الثوابت والمتغيّرات من خلال ضبط قواعد الاجتهاد في فهم الثابت ومراعاة المتغيّر، فيضيع بذلك المثال أو النموذج الإسلامي في هذه النظم في ظلّ ذلك الانفتاح الثقافي الواسع، وهو ما أغاض المستشرقين فقاموا بمحاولات عدة للطعن في الشافعي، ونظريته الأصولية.

وبعيدا عن النهضة العلمية والانفتاح الثقافي الذي شهده المجتمع الإسلامي، وما نتج عنهما من إشكالات، فقد كان للاحتقان السياسي بين النظام العباسي الحاكم، والتيارات

المعارضة من علوية وشيعة وخوارج وغيرهما إسهام -بشكل أو بآخر- في التأكيد على الخطر الذي يهدد الكيان الإسلامي بفعل غياب منهجية علمية تحفظ المرجعية الإسلامية من الانحراف والاختراق. ذلك أنه كان من وسائل العراك السياسي بين هذه الأطراف المتصارعة التوظيف السياسي والمذهبي للنص الشرعي.

فقد كان عصر الإمام الشافعي عصر التأصيل والتنظير للمذاهب السياسية والعقدية، حيث اكتمل النمو الكياني لجلّ الفرق والمذاهب. وأهم موضوع كان محل صراع بين الأطراف كلّها موضوع الخلافة، إذ سعى كلّ طرف إلى التنظير الفقهي لها من خلال التأصيل لأحقيته بها. وقد اعتمد هذا التنظير عند الكثير منهم على التوظيف السياسي والمذهبي للنص الشرعي. فالشيعة أصّلت مذهبها العقدي بناء على نصوص بعضها مختلق ملفّق، وبعضها موجود في مدونات أهل السنة الحديثية. وزعمت من خلال هذه النصوص أن عليّا كرّم الله وجهه وبنيه أحق بالخلافة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم للنص على ذلك، وقالت بعصمة الأئمة بعده، وهو ما يعني أن أقوالهم وأفعالهم نصوص شرعية ملزمة. كما وظّف بعض خلفاء بني العباس النص الشرعي في صراعهم الدامي مع العلوية لأجل تأكيد شرعية خلافة بني العباس، إذ ردوا على العلويين المنادين بحقهم في الخلافة بفعل جهادهم المستمر مع بني أمية من أيام علي بن أبي طالب، بأن العباس وبنيه أقرب نسبا إلى النبي صلى الله عليه وسلم من علي كرّم الله وجهه؛ ذلك أن عليّا ابن عم النبي صلى الله عليه وسلم والعباس عم النبي، والعم أولى من ابن العم.

كما وظّف الخوارج النص الشرعي، وتحديدا قوله تعالى:﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ الأنعام الآية: ٥٧، في التأصيل لمبدأ الخروج -الذي بنوا عليه فكرهم السياسي- على علي كرّم الله وجهه لقبوله تحكيم البشر في صراعه مع معاوية، وعلى كل الأنظمة السياسية التي جاءت بعده، ابتداء بالأمويين، وانتهاء بالعباسيين، بل على كلّ المجتمع الإسلامي من خلال تكفير أهل الذنوب دون التفريق بين مراتبها استنادا إلى ظاهر بعض النصوص،لاسيما قوله تعالى:﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾المائدة الآية: ٤٤.

وأمام هذا التوظيف السياسي والمذهبي للنصوص الشرعية بدت الحاجة ملحة إلى حفظ النص الشرعي من التلاعب السياسي، وذلك بوضع منهج يضبط مفهومه ويحدّد منهجية فهمه وإعماله واستنباط أحكامه.

مما سبق يتبيّن أن عصر الإمام الشافعي شهد إثارة قضايا منهجية كثيرة ومتنوعة عكست في مجملها ضعف المنهج العلمي الذي يتوجب على المجتهد اتباعه في استنباط الأحكام الشرعية الفرعية. فقد دأب الفقهاء قبل الشافعي على ممارسة العملية الاجتهادية من دون اعتماد أصول محددة ومقننة للاستنباط، بل اعتمادا على الملكة الفقهية التي يكتسبها الفقيه من تمرسه الطويل في دراسة الشريعة ومقاصدها وفهم معانيها. الأمر الذي جعل الحركة الفقهية تعيش أزمة منهج نتج عنه اضطراب على المستوى التشريعي للأحكام. ووضع كهذا يقتضي ولا شك المبادرة إلى وضع منهج يحدّد أصول الاستنباط، ويضبطها بقواعد كلية عامة، فتعالج بذلك القضايا المنهجية المثارة، وتخرج المناظرات المذهبية من دائرة التجزيئية إلى دائرة المناظرات الممنهجة المبنية على أسس أصولية متينة. وهو الأمر الذي تصدى له الشافعي، وكان بإنجازه أول واضع لعلم أصول الفقه بوصفه علما مستقلا محدّد الموضوع والمنهج. يقول فخر الدين الرازي في وصف الإنجاز الذي حقّقه الشافعي، والإضافة النوعية التي دفع بها الاجتهاد الفقهي مراحل إلى الأمام:"واعلم أن نسبة الشافعي إلى علم أصول الفقه، كنسبة "أرسطاطاليس" الحكيم إلى علم المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض. وذلك لأن الناس كانوا قبل "أرسطاطاليس" يستدلون ويعترضون بمجرد طبائعهم السليمة، لكن لم يكن عندهم قانون ملخص في كيفية ترتيب الحدود والبراهين. فلا جرم كانت كلماتهم مشوشة مضطربة، فإن مجرد الطبع إذا لم يستعن بالقانون الكلي قلما أفلح. فلما رأى "أرسطاطاليس" ذلك، اعتزل عن الناس مدة مديدة، واستخرج علم المنطق، ووضع للخلق بسببه قانونا كليا يرجع إليه في معرفة تركيب الحدود والبراهين. وكذلك الشعراء كانوا قبل الخليل بن أحمد ينظمون الأشعار، وكان اعتمادهم على مجرد الطبع، فاستخرج الخليل بن أحمد علم العروض فكان ذلك قانونا كليا، في معرفة مصالح الشعر ومفاسده فكذلك ههنا، الناس كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل الفقه

ويعترضون ويستدلون، ولكن ما كان لهم قانون كلي يرجع إليه في معرفة الدلائل الشرعية، وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانونا كليا، يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع.

فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم أصول الفقه كنسبة "أرسطاطاليس" الحكيم إلى علم العقل. وكما اتفق الخلق على أن استخراج "علم المنطق" درجة عالية، لم يتفق لأحد من الخلق مشاركة "أرسطاطاليس" فيه، فكذلك ههنا، وجب أن يعترفوا للشافعي -بسبب وضع هذا العلم- بالرفعة والجلالة والتميز عن سائر المجتهدين، بسبب الدرجة الرفيعة الشريفة".[١]

**نتائج وتوصيات البحث**

يمكن تلخيص أهم نتائج دواعي تأليف الإمام الشافعي للرسالة في الآتي:

- إن رسالة الإمام الشافعي حظيت بكثير من الإعجاب والتقدير والاحتفاء والتبشير كما لم تسلم من نقد لبعض مفرداتها.
- إن غالبية الدراسات التي تناولت كتاب الرسالة وفكر الإمام الشافعي الأصولي ركزت على الجوانب النظرية للرسالة وأغفلت سياقها التاريخي، وإطارها الثقافي والاجتماعي والسياسي.
- إن الرسالة الأولى كتبت قبل سنة ١٨٤م، غير أن الشافعي راجعها وأحكم عناصرها بعد رجوعه إلى مصر سنة ١٩٩م.
- إن السبب المباشر لكتابة الرسالة كان طلب عبد الرحمن بن مهدي، غير أنه انضاف إليها رغبة من الإمام الشافعي في معالجة القضايا المنهجية التي أثيرت على عصره.
- إن أهم القضايا المنهجية التي ناقشتها رسالة الإمام الشافعي قضية المرجعية التشريعية التي تناولت: مفهوم النص الشرعي وحدود حجيته، وحجية السنة، ومنهج التعامل

---

[١] **مناقب الإمام الشافعي**: فخر الدين الرازي، ص١٤٦، ١٤٧.

مع القرآن الكريم، ومنهج التعامل مع السنة النبوية عموما وخبر الآحاد على وجه الخصوص.

**أماأهم التوصيات فيمكن تلخيص أهمها فيما يلي:**

- أهمية تجديد النظر في الكتابات التي تناولت المنهجية الأصولية، لاسيما تلك التي تناولت أعمال أبرز أعلامهامن أمثال: الباقلاني والقاضي عبد الجبار ووالجويني والغزالي وابن تيمية والشاطبي والشوكاني وغيرهم.
- أهمية عقد دراسات للمنهجية الأصولية تستحضر الأبعاد العقدية والاجتماعية والثقافيةفي فهم الدراسات الفقهية والأصولية المتقدمة.

## قائمة المصادر والمراجع


ابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد ابن إدريس**،تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٦م).

ابن عبد البر،**الانتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء**، ( بيروت، دار الكتب العلمية، د. ت).

أبو بكر البيهقي، **مناقب الشافعي**، تحقيق: أحمد سقر، (القاهرة: مكتبة دار التراث، د. ت، د. ط).

أبو بكر الرازي المعروف بالجصاص، **أصول الجصاص أو الفصول في الأصول**.

أبو نعيم الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧م)

أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، **الرد على سير الأوزاعي**، تصحيح وتعليق أبو الوفاء الأفغاني، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت).

أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، **مقدمة في أصول التفسير**،تحقيق: أحمد فؤاد زملي، (بيروت، دار ابن حزم، ط١، ١٩٨٩م).

بهاء الدين الحجتي البروجردي، **الحاشية على كفاية الأصول في الأصول**، (قم: مؤسسة أنصاريان، ط١، ١٤١٢هـ)، ص١٦.

جلال الدين السيوطي، **التحدث بنعمة الله**:،تحقيق: ماري سارتين، (مصر: المطبعة العربية الحديثة، ١٩٧٣م).

الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، (المدينة المنورة: المكتبة السلفية، د. ت، ١٩٠٠م).

شمس الدين الذهبي، **سير أعلام النبلاء**،تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد نعيم العرقسوسي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٩، ١٤١٣هـ).

عبد الرؤوف المناوي، **مناقب الشافعي**، (طنطا، دار الصحابة للتراث، ط١، ١٩٩٢م).

عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**،تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٩م).

علي بن الحسين بن علي المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**،تحقيق: محي الدين عبد الحميد، دون طبعة، (بيروت: دار المعرفة، د. ت، ١٩٨٣م).

عياض بن موسى القاضي عياض اليحصبي، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق: أحمد بكير محمود، (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، طرابلس: دار مكتبة الفكر، د. ت).

فخر الدين الرازي، **مناقب الإمام الشافعي**، (بيروت: دار الجيل، ط١، ١٩٩٣م).

محمد أبو زهرة، **أبو حنيفة حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، (القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت).

محمد أبو زهرة، **الشافعي حياته وعصره وآراؤه وفقهه**، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٧م).

محمد بن إدريس الشافعي، **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (القاهرة: شركة مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٨٣م).

محمد بن الحسن الشيباني، **كتاب الحجة على أهل المدينة**،تحقيق: مهدي حسن الكيلاني القادري، (بيروت: عالم الكتب، ط٣، ١٤٠٣هـ).

# البحث السابع

## محددات الشخصية الإبداعية عند الإمام الشافعي

الدكتورة حليمة بوكروشة

# محددات الشخصية الإبداعية عند الإمام الشافعي

الأستاذة المساعدة الدكتور حليمة بوكروشة

**المستخلص**

يهدف هذا البحث إلى دراسة محددات الشخصية الإبداعية عند الإمام محمد بن إدريس الشافعي، وذلك من خلال فحص أهم جوانب حياة هذاالإمام التي ساهمت بمجتمعة في صقل شخصيته الإبداعية التي أثمرت صياغة رصينة لأصول الفقه شبهت بصياغة أرسطاطاليسلعلم المنطق. وستعتمد الباحثة في فحص هذه المحددات المنهج التاريخي وذلك ببحث أهم محطات حياة الإمام الشافعي. ثم المنهج التحليلي، وذلك من خلال فحص المفاصل المحورية لهذه المحطات، واستخراج أهم ما ساهم في رسم محددات شخصيته الإبداعية. وقد خلص البحث إلى جملة من النتائج أهمها أن شخصية الإمام الشافعي الإبداعية ساهمت في صياغتها محددات موضوعية منها: شرف النسب، وخصائص العصر العلمية، ومحنة الإمام الشافعي مع السلطان. كما ساهمت في صياغتها محددات ذاتية منها: شغفه بطلب العلم ونبوغه المبكر، وطلب العلو في العلم، والعقلية النقدية الإبداعية والقدرة على المناظرة، والمعرفة الموسوعية، وتمسكه بقيم وأخلاقيات الاجتهاد.

**مقدمة**

عاش الإمام الشافعي في أزهى عصور الخلافة العباسية، وأرقاها من حيث الازدهار العلمي والسياسي والعمراني والحضاري، بحيث تمت للخلافة الإسلامية في هذا العصر فتوحات عظيمة لم تسبق إليها، وصارت لها هيبة على المستوى العالمي، وظهرت فيها تطورات وتفاعلات هائلة على المستوى الاجتماعي والديني. كما تمّ في هذا العصر تدوين العلوم، وترجمة تراث الحضارات الأخرى، وتأسست فيه أيضا المذاهب الكلامية والفقهية،

وبلغت المناظرات بين أربابها ذروتها، ولقد مثلت هذه العوامل إطارا معرفيا ترعرعت فيه شخصية الإمام الشافعي العلمية، وتفتّقت فيه مواهبه ونمت. وهذا البحث محاولة لفحص أهم محطات حياة الإمام الشافعي من مولده إلى وفاته، للكشف عن محددات شخصيته الإبداعية والعوامل التي ساهمت مجتمعة في الوصول به إلى المكانة المرموقة التي نالها، والتي جعلته محط أنظار المعجبين والخصوم، كما جعلت رصيده الأصولي والفقهي محلّ احتفاء المحتفين، وشرح الشارحين، وتعليقات وحواشي المتمذهبين، كما جعلته في المقابل محلّ نقد الناقدين. وجدير بالملاحظة في هذا المقام أن البحث لن يحصي تفصيلات جوانب حياة الإمام الشافعي، وإنما سيركز على أهمها مما يخدم موضوع البحث وأهدافه، ويبرز أهم جوانب هذه الشخصية الفذة. وستقدم الباحثة لهذه المحددات بتعريف عام بالإمام الشافعي تتجنب فيه السرد القصصي لحياته لأن الغرض هو الكشف عن محددات الشخصية الإبداعية عند الإمام الشافعي.

## المبحث الأول: من هو الإمام الشافعي؟

هو أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن عبد المطلب بن عبد مناف بن قصي، يجتمع مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في عبد مناف وهو نسب لم يطعن فيه إلا نزر قليل من العلماء من أمثال الجرجاني الحنفي الذي قال: "إن أصحاب مالك لا يسلمون أن نسب الشافعي من قريش، بل يزعمون أن شافعا كان مولى لأبي لهب، فطلب من عمر أن يجعله من موالي قريش، فامتنع، فطلب من عثمان ذلك ففعل فعلى هذا التقرير يكون الشافعي من الموالي لا من قريش"[١] وقد ردّ فخر الدين الزاري ردّا شافيا على هذا الزعم بيّن فيه أنه: ثبت بالتواتر أن الشافعي كان يفتخر بهذا النسب، وأنه كان رجلا معتبرا رفيع القدر، وأنه ادعى هذا النسب بحضرة هارون الرشيد عندما سيق من اليمن إلى بغداد بتهمة نصرة العلويين، و لم ينكر عليه

---

[١] انظر، فخر الدين الرازي، **مناقب الإمام الشافعي**، (بيروت، دار الجيل، ط١، ١٩٩٣م)، ص٢٦.

هارون الرشيد هذا الادعاء، ولا محمد بن الحسن الشيباني الذي كان حاضرا جلسة محاكمة الشافعي، وأن الإمام البخاري في كتابه "التاريخ الكبير" عرّف الشافعي بقوله:"محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع القرشي"[١] وقال الإمام مسلم بن الحجاج:"عبد الله بن السائب والي مكة -وهو أخو شافع بن السائب- جدّ محمد بن إدريس".[٢] كما نقل الرازي عن أبي منصور البغدادي حكايته عن أبي الفرج المالكي، وإسماعيل بن إسحاق القاضي، وكانا من أكابر المالكية وأنهما صنّفا في الردّ على الشافعي كتابا، وذكرا في كتابيهما نسب الشافعي من بني المطلب، وافتخرا به مع كونهما كذلك من أصحاب مالك. وحكى عن محمد بن الحكم، وكان من أصحاب مالك أنه صنّف كتابا في فضائل الشافعي، وذكر فيه نسبه وافتخار مالك به.[٣] وثمة أدلة كثيرة تبيّن بوضوح وجلاء أن نسب الشافعي شبه مجمع عليه، وأن شرف نسبه مما كان يفخر به أصحابه، ومما اعترف به حتى الخصوم، حتى قال البيهقي في مناقب الشافعي:"فنسب الشافعي في قريش، واشتهاره بالمطلبي عند الخلفاء والعلماء والشعراء أشهر من ضوء النهار عند البصر".[٤]

أما ولادته فقد ثبت عن الشافعي قوله:"ولدت بغزة سنة خمسين ومائة، وحملت إلى مكة وأنا ابن سنتين"[٥]وتقول بعض الروايات أنه ولد بغزة ثم حمل إلى عسقلان قبل أن يحمل

---

[١] المرجع نفسه، ص٢٧، ٢٨.

[٢] المرجع نفسه، ص٢٨.

[٣] انظر تفاصيل نسب الشافعي في: أبو حاتم الرازي، **آداب الشافعي**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٥٣م)، ص٢٥ إلى ٣٠ وأبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **مناقب الشافعي**،تحقيق: أحمد سقر، (القاهرة: مكتبة دار التراث، د. ت)، ج١، ص ٧٦ إلى ٩٥، وشرف الدين النووي، **تهذيب الأسماء واللغات**، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٦م)، ج١، ص، وفخر الدين الرازي،**مناقب الإمام الشافعي**، (بيروت: دار الجيل، ط١، ١٩٩٣م) ، ص٢٦ فما بعد.

[٤] أبو نعيم الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧م) ، ج٩، ص٦٧، أبو بكر البيهقي، **مناقب الشافعي**، ج١، ص٨١.

[٥] ابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**،تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٦م)، ص٥٠. ومما تجدر الإشارة إليه أن العنوان الصحيح للكتاب على ما ذكره المحققون هو **توالي التأنيس لمعالي محمد بن إدريس** وليس **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس** وقد أبقيت على العنوان المذكور أعلاه لبسهيل الرجوع إليه، لأنه العنوان المسطر في الكتب المطبوعة.

إلى مكة، وتقول روايات أخرى أنه ولد في اليمن، غير أن السند المشهور الذي قال عنه ابن حجر: "وهذا سند صحيح كالشمس"[١] أنه ولد بعسقلان بغزة ولما أتى عليه سنتان حملته أمه إلى مكة. وقد حاول ابن حجر الجمع بين هذه الروايات بقوله:"فالذي يجمع الأقوال أنه ولد بغزة عسقلان، ولما بلغ سنتين حولته أمه إلى الحجاز ودخلت به قومها وهم من أهل اليمن، لأنها كانت أزدية فنزلت عندهم فلما بلغ عشرا خافت على نسبه الشريف أن ينسى ويضيع فحولته إلى مكة".[٢] أما سنة مولده، فالثابت عنه وعن كلّ من ترجم له أنه ولد سنة خمسين ومائة هجرية، وهي السنة التي توفي فيها الإمام أبو حنيفة النعمان. وقد أورد ابن حجر العسقلاني رواية عن الربيع وصف سندها بأنه جيّد، أن الشافعي ولد في اليوم الذي توفي فيه أبو حنيفة وتأوّله بقوله:"هذا اللفظ يحتمل التأويل فإنهم يطلقون اليوم، ويريدون مطلق الزمان".[٣]

ولقد نشأ الإمام الشافعي في كنف أمه يتيما فقيرا لا يملك نفقة طلب العلم وأدواته، بل حتى أجرة معلّم القرآن. ولقد وصف الشافعي هذه النشأة فقال:"كنت يتيما في حجر أمي، و لم يكن لها مال، وكان المعلم يرضى من أمي أن أخلفه إذا قام".[٤] كما ذكر رحمه الله صورة أخرى من صور حاجته المادية فقال:" لم يكن لي مال، فكنت أطلب العلم في الحداثة، فأذهب إلى الديوان فأستوحب منهم الظهور فأكتب فيها"،[٥] وقال أيضا:"...كنت أكتب في العظم فإذا كثر طرحته في جرّة عظيمة"،[٦] إلاّ أن فاقته المادية لم تؤثر على همته العالية في

---

[١] المرجع نفسه ص٥١.

[٢] المرجع نفسه ص٥٢.

[٣] المرجع نفسه، ص٥٣.

[٤] أبو نعيم الاصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج٩، ص٧٧، والخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**،(المدينة المنورة: المكتبة السلفية، د. ت، ١٩٠٠م). ج٢، ص٦٣، وابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص٥٤، وأبو الفرج بن الجوزي، **صفة الصفوة**، ط٣، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م)، ج٢، ص١٦٦.

[٥] أبو نعيم الاصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج٩، ص٧٧، الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ج٢، ص٥٩، وابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص٥٤، و ابن الجوزي، **صفة الصفوة**، ج٢، ص١٦٥.

[٦] ابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص٥٤.

طلب العلم، ولافي التفوق فيه قال رحمه الله:"حفظت القرآن وأنا ابن سبع سنين، وحفظت الموطأ وأنا ابن عشر".[١] وقال أيضا:"....فلما جمعت القرآن دخلت المسجد فكنت أجالس العلماء فأحفظ الحديث والمسألة"،[٢] ثم توجه إلى قراءة أشعار هذيل فحفظها، وطلب أيام الناس والأدب، ثم شرع في أخذ الفقه، وكان سبب أخذه للفقه أنه كان يسير على دابة له فتمثل ببيت شعر فقال له كاتب كان لوالد مصعب بن عبد الله الزبيري:"مثلك يذهب بمروءته في هذا؟ أين أنت من الفقه؟ وفي رواية:"رجل من قريش، ثم من ابن المطلب رضي من دينه ودنياه أن يكون معلّما؟..." قال فهزّه ذلك فكتب كتب ابن عيينة ما شاء الله أن يكتب، وقصد مسلم بن خالد الزنجي مفتي مكة فلازمه إدراكا منه لمكانته العلمية حيث قال عنه:"كان مسلم بن خالد الزنجي فقيه زمانه يقول: جالست مالك بن أنس في حياة جماعة من التابعين".

وبعد أن استوفى ما عند مسلم بن خالد الزنجي تطلّع إلى حضيرة أخرى من حواضر الدولة الإسلامية التي كانت تشع علما وفقها، ألا وهي المدينة المنورة، فرحل إلى إمامها الإمام مالك، وهو ابن ثلاث عشرة سنة. والظاهر أن حلقة الإمام مالك لم تكن مفتوحة لطلاب العلم من هذا السن الأمر الذي جعل الشافعي يطلب تزكية من شيخه مسلم بن خالد إلى الإمام مالك فقد قال:"وسألت مسلم بن خالد الزنجي حين أردت الخروج إلى مالك أن يكتب لي إليه فأخذ مالك كتابه مني وقرأه". كما أخذ تزكية أخرى من والي مكة إلى والي المدينة ليصحبه إلى الإمام مالك، قال الشافعي:"حفظت الموطأ ثم دخلت على والي مكة فأخذت كتابه إلى والي المدينة وإلى مالك فأتيت مالكا فدفع والي المدينة له الكتاب فلما قرأه رمى به وقال:"يا سبحان الله، وصار علم رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤخذ بالرسائل" فقدمت إليه وقلت :"أصلحك الله إني رجل مطلبي ومن حالي وقصتي كذا قال

---

[١] أبو نعيم الاصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج٩، ص٧٣، و ابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص ٥٤، وابن الجوزي **صفة الصفوة**، ج٢، ص١٦٦.

[٢] أبو نعيم الاصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج٩، ص٧٣، والخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ج٢، ص٦٣، وابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس** ، ص٥٤، وابن الجوزي **صفة الصفوة**، ج٢، ص١٦٦.

فنظر إلى ساعة وكان له فراسة فقال:"ما اسمك؟" قلت محمد. قال:"يا محمد اتق الله فسيكون لك شأن. قلت نعم وكرامة".[١] وقرأ على مالك الموطأ وكانت تعجبه قراءة الشافعي، لأنه - كما قال أحمد- كان فصيحا. وأقام بالمدينة يتتلمذ على الإمام مالك إلى أن توفي مالك. قال الشافعي:"ولما مات مالك وكنت فقيرا، اتفق أن والي اليمن قدم المدينة فكلمه بعض القرشيين في أن أصحبه، فذهبت معه، واستعملني في أعمال كثيرة، جهدت فيها، والناس أثنوا علي".

ثم إن الحساد سعوا به إلى هارون الرشيد، وكان باليمن واحد من قواده، فكتب إلى هارون الرشيد يخوفه من العلويين، وذكر في كتابه أن معهم رجل يقال له محمد بن إدريس الشافعي يعمل بلسانه ما لا يقدر عليه المقاتل بسيفه، فإن أردت أن تبقى الحجاز عليك فاحملهم إليك، فوقعت للشافعي المحنة المشهورة، التي نجا منها بقدر الله، ثم بشفاعة محمد بن الحسن الشيباني. ولقد استغل الشافعي إقامته في بغداد في دراسة المذهب الحنفي، ومناقشة ومناظرة عمدته في ذلك الوقت محمد بن الحسن الشيباني.[٢]

وقد اختلف العلماء حول زمن المرات وعددهاالتي دخل الشافعي فيها بغداد. فأما العدد فبعض المؤرخين عدّها مرتين، وبعضهم الآخر رأى أن الشافعي دخلها ثلاث مرات. فأما الذين جعلوها مرتين، فمنهم البيهقي في المناقب والفخر الرازي، غير أن البيهقي جعل قدومه الأول سنة خمس وتسعين، وأقام بها سنتين، وقدومه الثاني سنة ثمان وتسعين، وأقام بها شهرا واحدا، بينما رأى الفخر الرازي أن قدومه الأول كان سنة سبع وسبعين ومائة، وأقام فيها سنتين، وصنف كتابه القديم، وسماه كتاب الحجة، وعاد إلى بغداد سنة تسع وتسعين ومائة وأقام بها شهرا، ثم خرج إلى مصر وأقام بها إلى أن مات وفيها صنف كتابه الجديد.[٣] بينما رأى الفريق الثاني -ومنهم المناوي وشاكر- أن الشافعي قدم بغداد ثلاث مرات المرة

---

[١] أبو بكر البيهقي، **مناقب الشافعي**، ج١، ص١٠٢، ١٠٣.

[٢] انظر:**مناقب الشافعي**: أبو بكر البيهقي، ج١، ص١١٢-١١٣، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**: ابن حجر العسقلاني، ص ١٢٨-١٣٠، ابن عبد البر،**الانتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء**،( بيروت، دار الكتب العلمية، د. ت)، ص٩٧، ٩٨.

[٣] انظر:**أبو بكر البيهقي، مناقب الشافعي**، ج١ ، ص٢٢٠، وفخر الدين الرازي، **مناقب الإمام الشافعي**، ص٣٩.

الأولى عندما اقتيد من اليمن في الفتنة التي وقعت له، وكانت سنة ١٨٤هـ، وكان عُمرُ الشافعي إذ ذاك أربع وثلاثين سنة، و لم يذكروا المدة التي مكثها في هذه الرحلة، وإن كانوا ذهبوا إلى أنه مكث طويلا، بل إن منهم من قال مكث إلى أن توفي الإمام محمد بن الحسن الشيباني سنة ١٨٩هـ، والمرة الثانية سنة ١٩٥هـ، وأقام بها سنتين يناظر وينشر مذهبه. وفي المرة الثالثة سنة ١٩٨هـ، أقام بها شهرا واحدا. وقد رجع الشافعي من قدومه الأول إلى بغداد إلى مكة المكرمة، ومكث فيها حوالي تسع سنوات، رجع إلى بغداد في المرة الثانية على رأي البيهقي والرازي، أو الثالثة على رأي المناوي وأحمد شاكر وأبي زهرة، ومكث فيها شهرا واحدا، ثم اعتزم السفر إلى مصر، فرحل إليها، ووصلها سنة ١٩٩هـ، وهذا رأي المناوي في كتابه "مناقب الإمام الشافعي"، وهو رأي أحمد محمد شاكر محقق الرسالة ورأي أبي زهرة.[١] وترى الباحثة ترجيح سفر الشافعي إلى بغداد ثلاث مرات، لأن علماء السير والتراجم اتفقوا على أنه قدم بغداد سنة ١٩٥هـ، وأن معظمهم قال بقدومه سنة ١٩٨هـ، أو ١٩٩هـ، وهو ما يعني أن الذين ذكروا الرحلتين لعلهم لم يدرجوا الرحلة الاضطرارية التي تمت للشافعي بسبب الفتنة، لأنها لم تكن في أصلها رحلة لطلب العلم، مما يعني أن الخلاف بينهم في مفهوم الرحلة فمن اقتصر على رحلاته لقصد طلب العلم ذكر الرحلتين، ومن أحصى كل رحلاته إلى بغداد ذكر الرحلات الثلاث والله أعلم.

ومما ذكره المؤرخون أن الإمام الشافعي في رحلته الأولى إلى العراق كان يمثل مذهب المدنيين، وينافح عنه، ويناظر على طريقة شيخه الإمام مالك، وأما رحلته الثانية فقد أظهر طريقة خاصة به في الاستنباطات الفقهية تخالف طريقة أهل الرأي وأهل الأثر، وإن كان خلافها لطريقة أهل المدينة، وطريقة شيخه أقل، بينما عندما رجع إلى مصر من رحلته الثالثة، وبعد مكوثه فترة زمنية يسيرة أظهر خلافه لعدد من مفردات المنهج الاجتهادي للإمام مالك، فألف في الرد على الإمام مالك، مما أحدث فتنة، حيث أظهر أتباع الإمام

---

[١] انظر، عبد الرؤوف المناوي، **مناقب الإمام الشافعي**،(طنطا: دار الصحابة للتراث، ط١، ١٩٩٢م) ، ص٥٩، ٦٠، وأحمد محمد شاكر: **مقدمة الرسالة**، ص٦، ومحمد أبو زهرة، **الشافعي حياته وعصره وآراؤه وفقهه**، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٧م)، ص٢٣-٢٧.

مالك سخطهم مما أقدم عليه الشافعي. وقد مكث الشافعي في مصر إلى أن توفي سنة ٢٠٤هـ، وقد أظهر مذهبه فيها وكان له أنصار، وصار منهجه الفقهي ينازع منهج الإمام مالك والإمام أبي حنيفة فيها، كما ألف في الأربع سنوات هذه التي أقامها في مصر كتبه.[١]

[١] انظر، ابن حجر العسقلاني، توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس، ص١٥٣.

## المبحث الثاني: محددات الشخصية الإبداعية عند الإمام الشافعي

إن دراسة وتحليل جهد الإمام الشافعي بوصفه مؤسسا لعلم أصول الفقه وإماما لمذهب فقهي مشهور، تكشف أن الإبداع ظاهرة معقدة لا يتحكّم فيها محدد واحد، بل هي نتاج لمجموعة من العوامل ينبغي توافرها حتى يمكن لجهد أي عالم أن يتوّج بالتميّز في دنيا العلم والمعرفة. من هنا يمكن القول إن ظاهرة الإمام الشافعي هي نتاج عوامل كثيرة تضافرت، وساهمت مجتمعة في صياغة شخصيته الأصولية الفقهية المبدعة. عوامل يمكن تصنيفها إلى نوعين: محددات موضوعية، ومحددات ذاتية.

### المطلب الأول :المحددات الموضوعية

هي تلك العوامل الاجتماعية والعلمية والسياسية التي أحاطت بحياة الإمام الشافعي دون أن يكون لها أي علاقة بشخصه أو جهده الذاتي، فهي من قدر الله تعالى عليه، ومع ذلك فقد كان لها أثر واضح في نبوغه وتميّزه. ولقد جرى تقديمها في هذا المبحث لهذا السبب ولسبب آخر وهو أن العلماء المتقدمين الذين ترجموا للإمام الشافعي ركزوا في تراجمهم على العوامل الذاتية من خلال عرض وبيان صفات ومناقب الشافعي النفسية والعلمية والخلقية، ولعل عناوين تلك الكتب تدل على مضامينها: "مناقب الشافعي"، "آداب الشافعي". في حين ذكرت هذه المؤلفات المحددات الموضوعية بشكل عرضي لا يعكس بالتدقيق دورها في صياغة شخصية الشافعي العلمية، مع العلم أن المحددات الموضوعية تسهم إلى حدّ بعيد في توجيه اهتمامات أي عالم، وتحديد نسقه ومنظومته الفكرية، من هنا لا يصح إهمالها في أي محاولة لفهم ظاهرة النبوغ والتميّز عند الإمام الشافعي.

ويمكن تلخيص المحددات الموضوعية التي ساهمت في صقل شخصية الشافعي العلمية، وأهّلته إلى ما صار إليه في محددات خمسة هي:

#### المحدد الأول: شرف النسب

مثّل النسب عند العرب عاملا مهما في حصول المرء على مركز اجتماعي فاعلين

قومه. فقد كان العرب قديما يتفاخرون بالأنساب، ولهذا اقتضت حكمة الله أن يبعث النبي محمد صلى الله عليه وسلم من أشرف القبائل. فقد روى مسلم في صحيحه عن رسول الله أنه قال: ((إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشا من كنانة واصطفى من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم))[١] والذي منع النبي صلى الله عليه وسلم في بداية دعوته من أن يتفاقم عليه الأذى والاضطهاد قبل وفاة عمه أبي طالب شرف النسب ومنعة القبيلة. فقد قال عتبة بن ربيعة للنبي عندما أراد أن يساومه على التنازل عن دعوته:"يابن أخي **إنك منا حيث قد علمت من السطة (المترلة الرفيع المهيبة) في العشيرة، والمكان في النسب**، وإنك قد أتيت قومك بأمر عظيم...".[٢]

واستمر بعد الإسلام تعظيم النسب عموما، والنسب القرشي على وجه الخصوص بفعل النصوص النبوية الكثيرة التي بيّنت شرف قريش ورفعة مقامها، إذ أصبح النسب القرشي يعدّ من فضل الله على المنتسب إليه، بل ميزة يتقدم بها صاحبه على غيره، ويحرص على الحفاظ عليه معلوما بين الناس وعدم ضياعه أو طمسه. ولقد كان هذا العامل حاضرا في ذهن أم الشافعي رحمه الله، بل دافعا لها للرحلة به من غزة مكان ولادته إلى مكة حيث أهله وعشيرته. ولقد صوّر الشافعي هذا المشهد الأول من حياته في روايات عديدة منها قوله:"...فخافت أمي عليّ الضيعة، فقالت: الحق بأهلك فتكون معهم، **فإني أخاف أن تغلب على نسبك...**"،[٣] والتي علق عليها ابن حجر بقوله:"...فلما بلغ عشراً **خافت على نسبه الشريف أن ينسى، ويضيع فحولته إلى مكة**".[٤] ولم يكن النسب القرشي سببا في رحلة الشافعي من غزة إلى مكة فقط، بل كان سببا أيضا في توجهه إلى الفقه ومجالس العلم، يقول الشافعي:"خرجت أطلب النحو والأدب، فلقيني مسلم بن خالد، فقال: يا فتى! من

---

[١] مسلم بن الحجاج **صحيح مسلم**،باب: فضل نسب النبي وتقبيل الحجر عليه قبل النبوة، حديث رقم ٢٢٧٦.

[٢] صفي الرحمن المباركفوري، **الرحيق المختوم**، (جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، وبيروت، دار مؤسسة علوم القرآن، ط٥، ١٩٩٠م)، ص١٢٢.

[٣] ابن حجر: توالي التأسيس، ص٥٢، شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبيلاء، ج١٠، ص١٠.

[٤] ابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص٥٢.

أين أنت؟ قلت من أهل مكة. قال وأين مترلتك بها؟ قلت: بشعب الخيف. قال: من أي قبيلة أنت؟ قلت من ولد عبد مناف. قال: بخ، بخ!! لقد شرفك الله في الدنيا والآخرة، ألا جعلت فهمك هذا في الفقه، فكان أحسن بك؟".[١]

هاتان المحطتان في حياة الشافعي جعلتاه يدرك أهمية هذا المحدّد في ضمير المجتمع الإسلامي الذي كان يعيش في كنفه، لذا نجده يستحضر نسبه القرشي كلّما دعت إليه الحاجة. فقد قال الإمام فخر الدين الرّازي ردّا على من طعن في صحة نسب الشافعي القرشي:"إنه قد ثبت بالتواتر أن الشافعي كان يفتخر بهذا النسب، وثبت بالتواتر أنه كان رجلا معتبرا..."[٢] وقد استحضر الشافعي نسبه القرشي عندما أراد طلب العلم على يد الإمام مالك فجاءه برسالة من والي مكة، فغضب مالك ورمى الكتاب وقال:"سبحان الله أو صار علم رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤخذ بالرسائل؟ فما كان من الإمام الشافعي إلاّ أن قال: أصلحك الله إني رجل مطلبي، ومن حالتي وقصتي...".[٣] كما استحضره عند هارون الرشيد أثناء محاكمته عن التهمة التي وجهت إليه في اليمن، فقد جاء فيما ورد من أخبار المحنة أن الشافعي قال لهارون الرشيد في مقدمة تبرئة نفسه:"إن لي يا أمير المؤمنين حرمة الإسلام، **وذمة النسب، وكفى بهما وسيلة...**".[٤]

إن حضور شرف النسب القرشي في ذهن الشافعي واستحضاره عند الحاجة لم يكن حضورا عابرا، فقد أدرك أن النسب القرشي ليس شرفا يعلو به صاحبه على الناس فقط، بل مسؤولية تجاه الدين والعلم، وأن لهذا النسب استحقاقات أهمها إمامة العلم. وهو ما نصّت عليه أحاديث نبوية كثيرة حفلت بها كتب السنة النبوية، وإن اختلف في تأويل مضمونها، غير أنها كانت متداولة ومعتمدة في عصر الشافعي، مثل حديث: ((لا تعلّمُوا

---

[١] أبو بكر البيهقي، **مناقب الشافعي**، ج١، ص٩٧.

[٢] فخر الدين الرازي، **مناقب الإمام الشافعي** ، ص٢٦.

[٣] أبو بكر البيهقي، **مناقب الشافعي**، ج١، ص١٠٣.

[٤] أبو بكر البيهقي، **مناقب الشافعي**، ج١، ص١٣١ وفخر الدين الرازي، **مناقب الإمام الشافعي** ، ص٧١.

قريشا، وتعلّموا منها، ولا تقدموها ولا تتأخروا عنه))[١]، وحديث: ((من يرد هوان قريش يهنه الله))،[٢] وحديث: ((من أهان قريشا أهانه الله))،[٣] وحديث ((الأئمة من قري))، وحديث: ((الناس تبع لقريش في هذا الشأن، مسلمهم تبع لمسلمهم، وكافرهم تبع لكافرهم))،[٤] وغيرها من الأحاديث التي تبيّن فضائل قريش وتقدم قرشي النسب على غيره في جملة أمور أهمها: الإمامة والعلم.

والحقيقة أن عامل النسب لم يقف تأثيره في حياة الإمام الشافعي عند حدّ اختيار الفقه بوصفه تخصصا علميا، وطلب الإمامة فيه، وخدمة الدين الإسلامي من خلاله، بل كان عاملا محوريا في تقبّل الحركة العلمية في عصره لمنهجه الاجتهادي. منهجا قعّد له شاب استوعب ميراث مدرسة الرأي والأثر، وجلس يمحص وينقد ويؤسس لمنهجية أصولية تعصم العملية الاجتهادية من الشطط والاضطراب. ففضلا عن الأحاديث التي بيّنت فضل قريش فقد تداولت الحركة الحديثية في هذا العصر أحاديث في فضل علماء قريش وأئمة قريش، مثل حديث: ((اللهم اهد قريشا فإن عالمها يملأ الأرض علما...))، وفي رواية: ((أكرموا قريشا فإن عالمها يملأ الأرض علم))، وفي رواية: ((اللهم اهد قريشا، فإن علم العالم منهم يسع طباق الأرض...))[٥] وصادفت هذه النصوص نبوغا من الشافعي، وتمكناً منه من مناهج الاجتهاد وتأسيس العلوم ونصرة السنة، الأمر الذي جعل الحركة العلمية عموما، والحديثية على وجه الخصوص تقابل هذه النصوص بصنيع الشافعي في الدفاع عن السنة، وتزييف حجج أهل الرأي حتى سمّي بناصر السنة، فكانت أقرب إلى أوصاف الشافعي في نظرهم،

---

[١] ابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص٣٩.

[٢] محمد بن إدريس الشافعي، **مسند الشافعي**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠م)، ص٩٤، و الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**،تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٥م)، ج٤، ص٧٤، وقد صححه، وأقره الذهبي.

[٣] أخرجه أحمد في **المسند** ج١، ص٣٥٩، والبيهقي في:**مناقب الشافعي**، ج١، ص٣٧.

[٤] الحديث أخرجه البخاري في كتاب الأنبياء باب المناقب، مسلم في كتاب الإمارة: باب الناس تبع لقريش، حديث، ٣٤٩٥.

[٥] **الانتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء**: ابن عبد البر، ص٨٣.

حتى قال أحمد بن حنبل:"روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه يقول:إن الله تعالى يقيض في رأس كل مائة سنة من يعلّم الناس دينهم، فكان عمر بن عبد العزيز على رأس المائة الأولى، وأرجو أن يكون الشافعي على رأس المائة الأخرى"،[١] وقال أيضا:"إذا سُئلت عن مسألة لا أعرف فيها خبرا، قلت فيها بقول الشافعي، **لأنه إمام عالم من قريش، وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال:((عالم قريش يملأ الأرض علما))**.[٢] وقال الإمام البيهقي في بيان مطابقة صفات الشافعي ومؤهلاته العلمية لهذه الأحاديث :"وقد صنّف جماعة من أهل العلم في فضائل الشافعي ومناقبه كُتبا مشتملة على ذكر ما نقل إليهم من أحواله الجميلة، وأقواله الحسنة، وأفعاله المحمودة، وما خصّ به من الجمع بين علم الأصول والفروع في أحكام الشريعة، ومشاركة غيره في سائر أنواع العلوم، يشهد لمن جعل تأويل ما رويناه من السنّة في عالم قريش، وفيمن يبعث لهذه الأمة لتقرير دينها وتجديده في الشافعي بالإصابة".[٣] فهذه الأحاديث كانت بلا شك محدّدا موضوعيا محفّزا للإمام الشافعي على النبوغ والإبداع، كما كانت في وقت لاحق سببا في ترجيح كثير منالشافعيةرأي الشافعي على رأي غيره من العلماء عند الاختلاف بناء على نسبه القرشي، كما فعل البيهقي والفخر الرازي في كتابيهما، وكما فعل بعدهما ابن السبكي وابن حجر وغيرهما. وإن كان اعتبار النسب مرجّحا لم يظهر في عصر الشافعي، لكنه يدل على قيمة عامل النسب ومكانته.

الشاهد في كل هذا أن شرف النسب كان محددا موضوعيا لتهيئة الشافعي نفسيا وتوجيهه عمليّا للإمامة في العلم، وصقل شخصيته الإبداعية.

## المحدد الثاني: خصائص العصر العلمية

---

[١] أبو بكر البيهقي، **مناقب الشافعي**، ج١، ص٥٥، وابن عبد البر، **الانتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء**، ص٧٥، وابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص٤٧.

[٢] أبو بكر البيهقي، **مناقب الشافعي**، ج١، ص٥٤، وابن عبد البر، **الانتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء**، ص٧٥، وابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص٤٧.

[٣] أبو بكر البيهقي، **مناقب الشافعي**، ج١، ص٥٦.

من المحددات الموضوعية التي ساهمت في صقل شخصية الإمام الشافعي، وكانت من قدر الله الذي ذلّل له سبل الوصول إلى ما وصل إليه، خصائص عصره العلمية. فقد كان عصر الشافعي أزهى عصور الخلافة الإسلامية في جميع المجالات. ففي المجال العلمي شهد هذا العصر ثورة علمية لا نظير لها، بحيث تأسست فيه العلوم، وتفتقت الفنون، ونشطت الحركة العلمية تدريسا وتأسيسا للعلوم، وتأليفا وترجمة للكتب، وجدلا ومناظرة بين المذاهب والفرق، في جميع حضائر ومدن الخلافة الإسلامية. فقد كانت المدينة المنورة من عهد الصحابة رضوان الله عليهم، إلى عصر الشافعي عُشَّ العلماء والفقهاء، وكانت مورد حجاج بيت الله الحرام من كل حدب وصوب، وهو الأمر الذي جعلها مهيئة أكثر من غيرها لإرساء قواعد الاجتهاد، وإخراج فقهاء أعلام، فتخرّج منها بعد الصحابة كبار التابعين من أمثال الفقهاء السبعة، وقد ورث علمهم ومدرستهم الإمام نافع والإمام الزهري ثم ورث هذا العلم بعد ذلك الإمام مالك بن أنس إمام دار الهجرة، ووقف الإمام الشافعي على هذا الجوّ المفعم بالعلم، وهذا الرصيد الفقهي الهائل، وأخذ بحظ وافر منه.

وصارت العراق عشا ثانيا لمجالس العلم والعلماء بعد تولي الخليفة الراشد الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه، الذي أذن للصحابة في خلافته بالخروج من الحجاز، ورحيل جملة من الصحاية إلى الكوفة والبصرة، وتحوّل عاصمة الخلافة إلى الكوفة بعد تولّي الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه الخلافة، بحيث وصل عدد الصحابة المهاجرين إلى العراق ثلاث مائة صحابي، فتحوّلت بغداد إلى حضيرة ثانية للعلم والعلماء والفقهاء، وصارت كما يقول المؤرخون ثاني المصرَيْن، وقد ورث علم هؤلاء الصحابة كوكبة من التابعين، ووَرَّثُوا بدورهم هذا العلم غيرهم من أمثال: إبراهيم بن يزيد النخعي، وحماد بن أبي سليمان وبعدهما ورثه الإمام أبو حنيفة النعمان، فورث الإمام الشافعي علم هؤلاء عن طريق تتلمذه على الإمام محمد بن الحسن الشيباني. وقد بلغت هذه الثورة العلمية في عصر الشافعي أوجها، بحيث صار طالب العلم -لكثرة مجالس العلم- يتخيّر المجلس الذي يجلس فيه، وكان ينوِّع من هذه المجالس نظرا لكثرتها، فكان أحيانا يجلس إلى الفقهاء، وأحيانا يجلس إلى المفسرين، وأحيانا إلى اللغويين. وقد عبر الإمام أبو حنيفة عن هذا الجو عندما قال:"كنت في

معدن العلم والفقه، فجالست أهله، ولزمت فقيها من فقهائهم"، وعبر الإمام مالك شيخ الشافعي على هذا الكم الهائل من العلماء في عصره، وهذه الثورة العلمية التي سادت بقوله:"أدركت جماعة من أهل المدينة ما أخذت عنهم شيئا من العلم، وإنهم لممن يؤخذ عنهم العلم..."،[١] وقال أيضا:"إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم، لقد أدركت سبعين ممن يقول قال رسول الله عند هذه الأساطين وأشار إلى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فما أخذت عنهم شيئا، إن أحدهم لو أؤتمن على بيت مال لكان أمينا إلا أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن".[٢] وكان حظ الشافعي أنه أخذ بعلم كل هؤلاء، ولا أدل على هذا التنوع في موارد علم الشافعي من راوية أبي الجارود الذي قال:"كنّا نتحدّث نحن وأصحابنا من أهل مكة أنّ الشافعي أخذ كتب ابن جريج عن أربعة أنفس: عن مسلم بن خالد، وسعيد بن سالم وهذان فقيهان، وعن عبد المجيد بن عبد العزيز بن أبي روّاد وكان أعلمهم بابن جريج، وعن عبد الله بن الحارث المخزوميّ وكان من الأثبات. وانتهت رياسة الفقه بالمدينة إلى مالك بن أنس فرحل إليه ولازمه، وأخذ عنه. وانتهت رياسة الفقه بالعراق إلى أبي حنيفة فأخذ عن صاحبه محمد بن الحسن حمل جمل ليس فيها شيء إلاّ وقد سمعه عليه، فاجتمع له علم أهل الرأي وعلم أهل الحديث..."[٣] كما أخذ علم أهل اليمن لما أقام في اليمن قبل محنته مع السلطان، وعلم أهل مصر ممثلا في مدرسة الليث بن سعد لما استقر فيها قبل وفاته بأربعة سنوات.

كما امتاز هذا العصر بنشاط غير مسبوق في حركة التدوين فقد دوّنت في عصر الشافعي جلّ العلوم، الأمر الذي مكّنه من الإطلاع على الإنتاج العلمي لمختلف العلماء في مختلف الفنون. وقد عبّر الذهبي عن هذه الحركة التدوينية والتأسيسية للعلوم عند كلامه عن أحداث ما بعد ١٤٣هـ بقوله:"وفي هذا العصر شرع علماء الإسلام في تدوين الحديث والفقه والتفسير... وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودوّنت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام

---

[١] ابن عبد البر، **الانتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء**،ص١٥، ١٦.

[٢] المرجع نفسه، ص١٦.

[٣] ابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص ٧٢،٧٣.

الناس، وقبل هذا العصر كان الأئمة يتكلمون من حفظهم، أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة، فسهل ولله الحمد تناول العلم، وأخذ الحفظ يتناقص فلله الأمر".[١]

ومن عوامل ازدهار الحركة العلمية في هذا العصر تشجيع الحكام للعلم والعلماء.وقد كان لهذا التشجيع دوافع عدة، من أهمها: أمر الدين الإسلامي الحنيف بالعلم والحث على تسهيله، وهو ما سعى إليه كل الخلفاء، والأمراء لتنفيذه إرضاء لله تعالى، وتطبيقا لأمر رسوله، وكذلك كان لأجل اصطباغ الخلافة الإسلامية بالصبغة الدينة، فالخليفة أمير المؤمنين، وهو خليفة الله، وظله في أرضه، فلا قيام لهذه الخلافة إلا بتشجيع العلم والعلماء، لأن الرعية أعطت البيعة على هذا، ومن أهم الأسباب كذلك كون هؤلاء الخلفاء من العلماء، وهو ما جعلهم يصحبون العلماء ويستشيرونهم في جلّ أمورهم، وقد ظهر تشجيع العلماء في صور شتى منها عقد المناظرات في قصر الخلافة، فقد اشتهرت مناظرات الشافعي مع محمد بن الحسن الشيباني في قصر الخليفة هارون الرشيد، ومناظرات المستتابين من الزنادقة، ومناظرات الفقهاء في مجالس الفقه، والمتكلمين في مجالس علم الكلام، ومناظرات الشعراء وغيرها من المناظرات، وإرسال العلماء لمناظرة الزنادقة والملاحدة، وتقديم هبات للعلماء، وتشجيع التأليف في العلوم الشرعية، وسائر العلوم.

### المحدد الثالث: محنة الإمام الشافعي مع السلطان

من أهم المحطات في حياة الإمام الشافعي –والتي مثلت محددا موضوعيا– محنته مع السلطان، والتي بدأت بسفره إلى اليمن للعمل عند أحد الولاة لدفع فاقته المادية والاقتدار على مستلزمات طلب العلم. يقول الشافعي:"طلبت هذا الأمر على ضيق من ذات اليد، كنت أجالس أهل العلم والحفظ، ثم اشتهيت أن أدوّن بعض ما أسمع، وكنا نزل بالقرب من شعب الخيف بمكة، وكنت أتبع العظام والأكتاف وأكتب فيها، حتى جمعت من ذلك في

---

[١] انظر، شمس الدين الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفايات المشاهير والأعلام**،تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٩١م)، م٩، ص١٣.

دارنا جُبّين. ثم إن رجلا من المطلبين ولي بعض ناحية اليمن، فمشت أمي إلى بني أعمامي، وسألتهم أن يمشوا إليه ويسألوه استصحابي، ففعل ذلك، فصحبته إلى ناحية اليمن."[١]

ولقد أحسن الشافعي استغلال هذه الفرصة التي كلّفت أمه رهن بيتها، لأنها كما قال:"لم يكن عند أمي ما تعطيني أتجمّل به، فرهنت دارا بستة عشر دينارا وأعطتني، فتجمّلت بها معه (أي مع الوالي)، فلما قدمنا اليمن استعملني على عمل، فحُمِدْتُ فيه، فزاد في عملي".[٢]

وسرعان ما تناقل العمال خبر نجاح الشافعي في أداء الأعمال الموكلة إليه، حيث قال في وصف ردة الفعل هذه:"...وقدم العمال مكة في رجب، فأثنوا عليّ، وطار لي بذلك ذكر".[٣] ذكرٌ جعل سفيان بن عيينة يبالغ في الترحيب بالشافعي عند زيارته لمكة ويثني عليه قائلا:"قد بلغني حسن ما انتشر عنك وما أديت كل الذي لله عليك فلا تعد".[٤]

ثم إن أداءه الحسن هذا رشّحه لأن يولّى على مدينة "نجران"، وكانت هذه الولاية السبب المباشر في محنته، لاعتبارات ذكرها الشافعي في سياقات عديدة أهمها قوله:"...ثم وليت "نجران" وبها بنو الحارث بن عبد الدار وموالي ثقيف، وكان الوالي إذا أتاهم صانعوه فأرادوني على نحو ذلك، فلم يجدوا ذلك عندي، وتظلّم عندي ناس كثير فجمعتهم وقلت: اجمعوا لي سبعة يكون من عدّلوه عدلا ومن جرّحوه مجروحا ففعلوا، وجلست وأمرت بتقديم الخصوم وأجلست السبعة حولي فإذا شهد الشاهد التفتّ إليهم فعملت بتعديلهم أو تجريحهم، ولم أزل حتى أتيت على جميع الظلامات، فلما انتهيت جعلت أحكم وأسجّل فلما رأوا ذلك قالوا: هذه الضياع ليست لنا، وإنما هي لمنصور بن المهدي. فقلت للكاتب: اكتب، وأقرّ المذكورون أنّ

---

[١] أبو بكر البيهقي، **مناقب الشافعي**، ج١، ص١١١، أبو نعيم الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج٩، ص٧٣.

[٢] أبو بكر البيهقي، **مناقب الشافعي**، ج١، ص١٠٦.

[٣] أبو بكر البيهقي، **مناقب الشافعي**، ج١، ص١٠٦، وابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص١٢٧.

[٤] أبو نعيم الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج٩، ص٧٥، وابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص١٢٧.

الضيعة التي حكمت عليه فيها ليست له، وإنما هي لمنصور ومنصور باق على حجته فيها إن كانت قال: فاجتمعوا وخرجوا إلى مكة وعملوا في أمري حتى حملت إلى العراق".[١]

كما قال في سياق آخر:"خرجت إلى اليمن، فأقمت بها أشهرا، وارتفع لي بها شأنا، وكان بها وال من قبل الرشيد، وكان ظلوما غشوما، فكنت ربما أخذت على يديه ومنعته من الظلم...".[٢]

مما سبق يتبيّن أن رفض الشافعي لظلم الوالي، ولمصانعة الحاشية، وحرصه على ردّ المظالم، وتساوي الجميع أمام القضاء، كان سببا في عداوة من حوله له، والسعي للتخلّص منه. وكانت أحسن تهمة تضمن عزله عن الولاية ادعاء نسبته للعلويين، وذلك لوجود عامل مشترك بينه وبينهم تمثلت في تركيز العلويين في دعوتهم ضدّ بني العباس على ظلم الولاة، وعدم التزامهم أحكام الشرع.

قال الشافعي متمّما مقاله السابق، وواصفا المؤامرة المغرضة التي حيكت ضده: "...وكان باليمن جماعة من العلويين قد تحركوا، فكتب الوالي إلى الرشيد: إن العلويين قد تحركوا، وأرادوا أن يخرجوا، وإن ها هنا رجلا من ولد شافع ابن السائب من بني المطلب لا أمر لي معه ولا نهي. فكتب إليه الرشيد أن يقبض عليهم وعليه، قال: فقرنت معهم".[٣]

وفي رواية أخرى:"وكان بها (أي باليمن) من قوّاد هارون رجل يقال له: حماد البربري، فكتب إليه يخوفه شأن العلويين، ويذكر له شأني، ويقول: إن معه رجلا يقال له: محمد بن إدريس، يعمل بلسانه مالا يعمل المقاتل بسيفه، فإن كان لك بالحجاز حاجة فاحملهم منها. فورد الكتاب فحملت أنا والطالبي وجماعة معنا...".[٤]

---

[١] أبو بكر البيهقي، **مناقب الشافعي**، ج١، ص١٠٦، ١٠٧، وابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص ص١٢٧، ١٢٨.

[٢] أبو نعيم الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج٩، ص٧٨، ابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص١٢٩.

[٣] ابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص ١٢٩، ١٣٠.

[٤] أبو بكر البيهقي، **مناقب الشافعي**، ج١، ص ١١١، ١١٢.

وفي رواية أخرى:"كتب حماد البربري إلى الرشيد: إن كانت لك حاجة قبلنا -يعني باليمن- فاحذر محمد بن إدريس، فإنه قد غلب على ما قبلي ولو أراد الخروج لم يبق أحد إلا تبعه".[١]

تشيرهذه الروايات إلى أن التزام الشافعي بواجبات الولاية كان السبب في تهمته بالعلوية، إما اتهاما صريحا بنسبته إليهم، أوتخوّفا من شعبيته التي تضمن اتباع الناس له في حالة خروجه.

ونقل الشافعي وجماعة من العلويين مكبّلين بالحديد من اليمن إلى يغداد ليحاكموا بين يدي الخليفة هارون الرشيد بتهمة الخروج عليه. ولقد روى الشافعي مشاهد هذه المحاكمة فقال:"...فورد الكتاب فحملت أنا والطالبي وجماعة معنا، فأدخلنا على هارون عشرة عشرة...فجعل يقيم منا واحدا واحدا، فيتكلم من وراء الستر، فيأمر بضرب عنقه حتى انتهى ذلك إليّ...فقال: اضرب عنقه. فقلت: يا أمير المؤمنين، أقول وتسمع، ويدك الباسطة، وسلطانك المنيع، ولا يفوتك مني ما تريد. قال: قُلْ. قلت: يا أمير المؤمنين، كأنك اتهمتني بالانحراف عنك، والميل إلى هؤلاء القوم؟ وسأضرب لك مثلك ومثلهم معي: ما يقول أمير المؤمنين في رجل له ابنا عمّ، أحدهما خلطه بنفسه وأشركه في نسبه، وزعم أنه مثله، وأن ماله حرام عليه إلا بإذنه، وأن ابنته حرام عليه إلا بتزويجه، وأنه يرى له عليه كما يرى له عليه لنفسه. والآخر زعم أنه دونه، وأنه في النسب أعلى منه، وأنه عبده، وأن ابنته أمته، وأنها تحلّ له بغير إذنه، وأن ماله فيء له. فلمن تراه يتولى يا أمير المؤمنين؟ فهذا أنت وهؤلاء. قال:احبسوه، فحبست في دار العامة".[٢] ولقد أسند الشافعي الفضل في حكم الرشيد عليه بالحبس دون القتل إلى القاضي محمد بن الحسن الشيباني، الذي كان صديقا له، وأحد الذين جالسوه في العلم وأخذوا عنه. قال الشافعي:"...فلما ادخلوا على الرشيد سألهم، وأمر بضرب أعناقهم، فضربت أعناقهم (...) ثم قدمت ومحمد بن الحسن جالس معه...فقلت يا أمير المؤمنين لست بطالبي ولا علوي، وإنما أدخلت في القوم بغيا علي، وإنما

---

[١] ابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص١٢٩.

[٢] أبو بكر البيهقي، **مناقب الشافعي** ج١، ص١١٢،١١٣.

أنا رجل من بني المطلب بن عبد مناف بن قصي، ولي مع ذلك حظ من العلم والفقه، والقاضي يعرف ذلك، أنا محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف. فقال لي: أنت محمد بن إدريس؟ فقلت: نعم يا أمير المؤمنين. قال: ما ذكرك لي محمد بن الحسن، ثم عطف على محمد بن الحسن فقال: يامحمد ما يقول هذا هو كما يقوله؟ قال: بلى، وله من العلم محلّ كبير، وليس الذي رفع عليه من شأنه. قال: فخذه إليك حتى أنظر في أمره. فأخذني محمد وكان سبب خلاصي لما أراد الله عز وجل منه".[١]

فشفاعة محمد بن الحسن عصمته من القتل، لكنه لم يبرء نهائيا، بل استبقاه هارون الرشيد لحين التأكد من أمره. فاستغل الشافعي هذا الحجز في تلقى فقه مدرسة أهل الرأي من إمامها في ذلك العصر محمد بن الحسن الشيباني. قال الشافعي:"فحبست في دار العامة، وكنت لا أدري أحدا آنس به إلا محمد بن الحسن، وكنت أميل إليه للفقه، وآمل أن يشفع لي عند السلطان"،[٢]"...فلزمته، وكتبت عنه وعرفت أقاويلهم."[٣]

وإذا كانت شفاعة محمد بن الحسن في الشافعي قد نجّته من القتل، فإن مناظرة الشافعي له في القضايا الخلافية بين مدرستي الأثر والرأي، وإقامة الحجة عليه كانت سببا مباشرا في عفو هارون الرشيد عن الشافعي عفوا تاما، قال الشافعي:"...وكان إذا قام -أي محمد بن الحسن- ناظرت أصحابه، فقال لي: بلغني أنك تناظر فناظرني في الشاهد واليمين، فامتنعت فألّح عليّ فتكلّمت معه فرُفِع ذلك إلى الرشيد فأعجبه فوصلني".[٤] و لم يكن عفو الرشيد عفو إمتنان وتفضّل، بل عفو تقدير واعتراف بحسن المقام، هذا ما تدل عليه مقالة الرشيد حين بلغه فحوى مناظرة الشافعي لمحمد بن الحسن، حيث قال:"صدق الله ورسوله،

---

[١] ابن عبد البر، **الانتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء**، ص٩٧، ٩٨.

[٢] أبو بكر البيهقي، **مناقب الشافعي**، ج١، ص١١٣.

[٣] أبو نعيم الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج٩، ص٨١، وابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص١٢٨.

[٤] أبو نعيم الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج٩، ص٨١، وابن حجر العسقلاني،**توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص١٢٨.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:"تعلّموا من قريش ولا تعلّموها، وقدّموا قريشا ولا تؤخروها" ما أنكر أن يكون محمد بن إدريس أعلم من محمد بن الحسن". قال الشافعي:"فرضي عني، وأمر لي بخمسمائة دينار".[١]

الشاهد في كل ما سبق، أن هذه المحنة جعلت الإمام الشافعي يُحظى بتزكية أهم سلطتين في المجتمع الاسلامي: السلطة السياسية الممثلة في هارون الرشيد، والسلطة العلمية الممثلة في محمد بن الحسن الشيباني قاضي القضاة وممثل المذهب الحنفي الذي صار مذهب السلطان في ذلك العصر.

كما أن هذه المحنة جعلت الإمام الشافعي يرتفع إلى مقام الإمام أبي حنيفة والإمام مالك، في أوساط الحركة العلمية، بل عند عموم المسلمين، إذ استقر في وجدان الأمة التعاطف مع العلماء في محنتهم مع السلطان. فما زال أبو حنيفة بعد رفضه طلب الخليفة أبي جعفر المنصور تولّي القضاء، وما انجر عليه من ضرب وسجن، في ذاكرة المجتمع "أعظم الناس أمانة، أراده السلطان على أن يوليه مفاتيح خزائنه فأبى، واختار ضربهم وحبسهم على عذاب الله ".[٢] ومازال مالك بعد محنته مع والي المدينة جعفر بن سليمان –كما يروي ابن عبد البر في كتابه "الانتقاء" – "في رفعة من الناس، وعلو من أمره، واعظام الناس له، وكأنما كانت تلك السياط التي ضرب بها حليًا حلّيَ به".[٣] والتعاطف نفسه لقيه الشافعي، هذا الشاب العالم القرشي الذي سيق مع مجموعة من الشباب مكبّلا بالحديد من اليمن إلى العراق بتهمة الخروج على الخليفة، وقتل هذا الأخير لكلّ من معه، ونجاته هو لعلمه ونسبه وقوة حجته.

مما سبق يمكن القول إن محنة الإمام الشافعي مع السلطان، وما ترتب عليها من مكانة علمية لدى السلطة السياسية والعلمية وعموم المجتمع الإسلامي، كانت بلا شك عاملا موضوعيا مهما في اقتحام الشافعي للحركة العلمية متعلّما ومعلّما، منظرا ومناظرا.

---

[١] أبو نعيم الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج٩، ص٧٣، ابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص١٢٩.

[٢] ابن عبد البر، **الانتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء**، ص١٧٠.

[٣] المرجع السابق، ص٤٤.

## المطلب الثاني: المحددات الذاتية

إن تفاعل العوامل الثلاثة السابقة ساهمت إلى حدّ كبير في تفتيق عقلية الإمام الشافعي الإبداعية المتميّزة، لكنها ليست المسؤولة الوحيدة عن ميلاد هذه الشخصية، بل هي عوامل محدودة من بين عوامل كثيرة صقلت مواهب الإمام الشافعي، وساعدته على كسب رهان الإبداع والتفوق في ميدانه العلمي. فالعوامل الموضوعية على أهميتها في فهم مدى تفاعل الشافعي مع قضايا عصره، ومدى استجابته لحاجاته ومواجهته لتحدياته، فإنه لا يمكن الإدعاء بأنها هي العوامل الحاسمة في ميلاد شخصيته العلمية المبدعة، وذلك لاعتبارات أهمها:

إن الفكر الإبداعي لا يخضع لنواميس الحتمية الاجتماعية وقوانينها بصفة كاملة، وإن تفسير ظاهرة الإبداع في إطار البنى الاجتماعية والظروف السياسية وحدها يثير تساؤلا مهما وهو: لماذا لم نجد لتلك الظروف ذات التأثير المؤدي إلى الإبداع عند كلّ من عاصره؟ وإن تميّز عالم في عصر تقليد وانحطاط أمر مثير للإعجاب والاهتمام، ودافع لمحاولة فهم الأسباب والدوافع، لكن الأعجب من ذلك، والأدعى للاهتمام تميّز عالم وتفوقهفي عصر ثورة علمية، عصر ازدهار العلوم، وتألق العلماء في جميع الفنون والمجالات، عصر وجود مرجعيات راسخة يصعب تجاوزها، بل حتى نقدها. فازدهار البيئة العلمية وإن كان عاملا مهما في تميّز الشافعي وتفوقه، فإنه يمثل في الوقت ذاته -بالنسبة له- تحدياكبير لإثبات ذاته في دنيا العلم والعلماء؛ تحد لا يمكن أن يتجاوزه إلا من كانت عوامله الذاتية أقوى ممن حوله.

إن هذه الاعتبارات تؤكد أن نبوغ الإمام الشافعي كان حصيلة تفاعل جانبه الذاتي مع محيطه الاجتماعي والسياسي والعلمي، وأن جانبه الذاتي -ولا شك- كان له الدور الحاسم في ميلاد شخصيته الإبداعية. وفي ما يلي بيان لأهم المحددات الذاتية:

### المحدد الأول: شغفه بطلب العلم ونبوغه المبكر

من المحددات الذاتية لنبوغ الشافعي شغفه بطلب العلم، وحرصه على نيله والتزود منه، وقد تجلى هذا الشغف في مراحل مبكرة من حياته. وقد وصف الشافعي نفسه هذا الشغف فقال:"قدمت مكة وأنا ابن عشر، أو شبهها، فصرت إلى نسيب لي، قال: فرآني أطلب العلم، فقال لي: لا تعجل بهذا، وأقبل على ما ينفعك -يعني التكسب- قال: فجُعِلَتْ لذّتي في العلم، وطلبه حتى رزقَ الله منه ما رزق"،[١] ومما يؤكد شغفه بالعلم، طلبه إياه رغم حاجته الماسة للتكسب لسد حاجته وحاجة أمه، يقول الشافعي في وصف هذه المفارقة:" لم يكن لي مال، فكنت أطلب العلم في الحداثة، فأذهب إلى الديوان فأستوحب منهم الظهور فأكتب فيها"،[٢] وفي رواية أخرى قال:"كنت يتيما في حجر أمي، و لم يكن لها مال، وكان المعلم يرضى من أمي أن أخلُفَه إذا قام، فلما جمعت القرآن دخلت المسجد، فكنت أجالس العلماء فأحفظ الحديث أو المسألة، وكانت دارنا في "شعب الخيف"، فكنت أكتب في العَظْمِ، فإذا كثر طرحته في جرة عظيمة".[٣]

ولعل أبلغ صورة تعكس شغف الشافعي بطلب العلم تحويله الفقر الذي مثل عائقا في طلب العلم إلى حافز يدعو إلى الاجتهاد. قال الشافعي:"ما أفلح في العلم إلاّ من طلبه بالقلّة، ولقد كنت أطلب ثمن القرطاس فيعزّ عليّ".[٤] وقال :"لا يطلب هذا العلم أحد بالملك وعزّ النفس فيفلح، ولكن من طلبه بذلة النفس وضيق العيش، وخدمة العلم، وتواضع النفس أفلح".[٥] بل لم يصبح الفقر بالنسبة للشافعي فقط حافزا لطلب العلم، وإنما أصبح اختيارا يقتضيه التفرغ للعلم وخدمته، قال الشافعي:"فقر العلماء فقر اختيار، وفقر الجهّال فقر

---

[١] انظر، ابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص٥٣.

[٢] أبو نعيم الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج٩، ص٧٧، الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ج٢، ص٥٩، **صفة الصفوة: ابن الجوزي**، ج٢، ص٢٤٨، وابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص٥٣، ٥٤.

[٣] المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

[٤] أبو بكر البيهقي، **مناقب الشافعي**، ج٢، ص١٤١.

[٥] المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

اضطرار".[١] وقال:"بقيت ست عشرة سنة، ما كان طعامي إلاّ رَخْفًا، وتمرا آكل منه بقدر ما يقوم به جسدي، فقيل له: ما الذي أردت به يا أبا عبد الله؟ قال: أردت الحفظ للعلم والفقه، تركته لله، فرزقني بعد ذلك."[٢] ومن أبلغ صور شغف الشافعي الكبير بالعلم اعتباره العلم شهوة تستوجب الحرص الشديد، والطلب الحثيث فقد قال المزني:"قيل للشافعي: كيف شهوتك للعلم؟

قال: أسمع بالحرف مما لم أسمعه، فتودّ أعضائي أنّ لها أسماعا تتنعّم به مثل ما تنعّمت به الأذنان.

فقيل له: كيف حرصك عليه؟

قال: حرص الجموع المنوع في بلوغ لذته للمال.

فقيل له: فكيف طلبك له؟

قال: طلب المرأة المضلة ولدها ليس لها غيره.[٣]

أما عن نبوغه المبكر فمما سجله له مشايخه وأقرانه ومحبوه، بل مخالفوه. ومن مظاهر هذا النبوغ المبكر:

-**قوة الذاكرة:** كانت سرعة الحفظ أول إشارات نبوغه المبكر، فقد أكمل حفظ القرآن الكريم وهو ابن سبع سنين، وحفظ الموطأ وهو ابن عشر سنين: يقول الشافعي: حفظت القرآن وأنا ابن سبع، وحفظت الموطأ وأنا ابن عشر"،[٤] وحفظ أشعار العرب لاسيما أشعار هذيل، وكان آية في الحفظ، وصاحب ذاكرة فذّة أحسن استغلالها واستثمارها إذ استعاض بها عن أدوات الكتابة والتحصيل من ورق رفيع وغيره مما كان يجد حرجا شديدا في اقتنائها، قال الشافعي:"كنت وأنا في الكتاب أسمع المعلم يلقن الصبي الكلمة فأحفظها.."[٥].

---

[١] المرجع نفسه، ج٢، ص١٤٩.

[٢] المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

[٣] ابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص١٠٦.

[٤] المرجع نفسه، ص٥٤.

[٥] المرجع نفسه، ص٥٥.

- **قوة الفهم والاستيعاب:** فقد جلس في حلقة الإمام مالك وهو ابن ثلاث عشرة سنة، وقد وصف الإمام مالك نبوغ تلميذه المبكر بقوله:"ما يأتيني قرشي أفهم من هذا الفتى"،[١] وشهادة مالك هذه جدّ مهمة لخصوصية حلقته العلمية، فهي تضم نخبة من طلبة العلم، و لم ينضم إليها الشافعي إلاّ بعد تزكيات قوية وكثيرة. و لم تكن قوة الفهم موهبة ربانية فقط تميّز بها الإمام الشافعي، بل مطلبا أساسيا له في طلب العلم، إذ لم يكن هدفه مجرد التلقي وحفظ المادة العلمية المعروضة عليه، بل حفظ ثم استيعاب وفهم فتحليل ونقد. الدليل على ذلك أن الشافعي لما عزم الرحيل إلى المدينة للأخذ عن الإمام مالك حفظ كتاب الموطأ قبل أن يذهب إليه، ولو كان هدفه الحفظ لاكتفى بذلك ولما سافر إلى المدينة.

ولقد رويت عن الشافعي أقوال عديدة تؤكد أهمية استحضار عنصر الفهم في العملية التعليمية، منها قوله:"ليس العلم ما حفظ، العلم ما نفع".[٢] وقوله:"من تعلّم علما، فليدقق فيه لئلاّ يضيع دقيق العلم".[٣] وقوله:"مثل الذي يطلب العلم بلا حجة، كمثل حاطب ليل يحمل حزمة الحطب وفيه أفعى تلدغه وهو لا يدري".[٤] فهذه الأقوال صريحة في استنكار الشافعي كتابة العلم، أو حفظه عن غير فهم.

-**الفصاحة:** لقد كانت اللغة العربية من أهم أدوات العلم التي حرص الشافعي على امتلاكها، والتمكن منها بعد حفظه للقرآن الكريم، يقول الشافعي:"خرجت من مكة فلزمت هذيلا في البادية، أتعلّم كلامها وآخذ بلغتها، وكانت أفصح العرب، فأقمت معهم مدة أرحل برحيلهم، وأنزل بنزولهم، فلما أن رجعت إلى مكة جعلت أنشد الأشعار، وأذكر أيام الناس، فمر بي رجل من الزّهريين، فقال لي: يا أبا عبد الله، عزّ عليّ أن لا تكون في العلم والفقه هذه الفصاحة والبلاغة. قلت: من بقي ممن يقصد؟ فقال: مالك بن أنس، سيد المسلمين.قال: فوقع ذلك في قلبي، وعمدت إلى الموطأ فاستعرته من رجل من مكة

---

[١] المرجع نفسه، ص٧٤.

[٢] البيهقي: **مناقب الشافعي**: ج٢، ص١٤٩.

[٣] المرجع نفسه، ج٢، ص١٤٢.

[٤] المرجع نسفه، ج٢، ص١٤٣.

وحفظته...".[١] ففضلا عن تزكية مسلم بن خالد الزنجي ووالي مكة للشافعي لحضور حلقة مالك، فإن فصاحته كانت من أهم المؤهلات التي جعلت مالك يطمئن إلى انضمام الشافعي إلى حلقته، قال الشافعي:"حفظت الموطأ قبل أن آتي مالك بن أنس، فلما أتيته قال لي: اطلب من يقرأ لك. فقلت: لا عليك أن تسمع قراءتي، فإن أعجبتك قراءتي، وإلاّ طلبت من يقرأ لي. فقال لي: هات، فلما قرأت أعجبته قراءتي، فقرأت عليه".[٢] وعلق الإمام أحمد على إعجاب مالك بقوله:"لأنه كان فصيحا". هذه الفصاحة التي أعجبت الإمام مالك جعلته محلّ تقدير اللّغوين، يقول ابن هشام النحوي:"طالت مجالستنا محمد بن ادريس الشافعي فما سمعت منه لحنة قط، ولا كلمة غيرها أحسن منها".[٣] بل جعلَتْه مرجعا لهم في تصحيح الأشعار، قال الأصمعي:"صححت أشعار الهذليين على شاب من قريش بمكة يقال له: محمد بن إدريس الشافعي".[٤] وقوله "شاب" دليل على أنه لم يكن بعد عالما مشهورا.

ولقد شهد للشافعي بالنبوغ كلّ من ضمّه مجلس علم معه في مراحل طلبه للعلم المختلفة، فقد أخرج البيهقي من طريق القزويني قاضي مصر عن الربيع عن البويطيّ عن الحميديّ قال:"كان ابن عيينة، ومسلم بن خالد، وسعيد بن سالم، وعبد المجيد بن عبد العزيز وشيوخ أهل مكة يصفون الشافعي ويعرفونه من صغره مقدّما عندهم بالذكاء، والعقل، والصيانة لم يعرف له صبوة".[٥]

ولعل أكبر شهادة كانت من مسلم بن خالد الزنجي إذ أذن له بالفتوى وهو ابن خمس عشرة سنة، وفي رواية وهو ابن ثمان عشرة سنة. فعن أبي الجارود، وفي رواية عن الحميدي عن مسلم بن خالد الزنجي أنه قال للشافعي: أفت الناس، فقد آن لك والله أن

---

[١] المرجع نفسه، ج١، ص ١٠٢، وأبو نعيم الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج٩، ص١١٥.

[٢] أبو بكر البيهقي، **مناقب الشافعي**، ج١، ص١٠١.

[٣] المرجع نفسه، ج٢، ص٤٣.

[٤] أبو بكر البيهقي، **مناقب الشافعي**، ج٢، ص٤٤، وعبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**،تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٩م)، ج٢، ص١٦١.

[٥] ابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص٧٦.

تفتي"،[١] ولقد تضمّن هذا الإذن دلالة عميقة، فهو إذن للشافعي بالفتوى من مفتي مكة وعالمها في ذلك الزمن، الذي جالس الإمام مالك والتابعين في حلق العلم. ومن كان هذا شأنه، فلا ريب أنه مدرك لمقاييس من يتولى منصب الفتوى، ومتأكد من تحققها في الشافعي. والذي يدل على هذا الاعتراف بنبوغه ومقامه في العلم الذي ناله، وهو ليس بعد شابا يحضر مجالس علماء مكة والمدينة، ما روي عن اسحاق بن راهويه أنه قال:"كنا بمكة والشافعي بها، وأحمد بن حنبل أيضا بها، وكان أحمد يجالس الشافعي، وكنت لا أجالسه. فقال لي أحمد: يا أبا يعقوب، لما لا تجالس هذا الرجل؟ فقلت: ما أصنع به وسنه قريب من سننا، كيف أترك ابن عيينة وسائر المشايخ لأجله؟ قال: ويحك إن هذا يفوت، وذاك لا يفوت".[٢] وهذا دليل على منافسة مجلس الشافعي لمجلس بن عيينة، بل إن ابن عيينة نفسه دأب على تحويل أسئلة التفسير والفتيا إلى الشافعي، فقد قال زكريا الساجي:"حدثنا ابن بنت الشافعي قال سمعت أبي وعمي يقولان: كنا عند ابن عيينة، وكان إذا جاءه شيء من التفسير والفتيا يُسأل عنهما التفت إلى الشافعي، فقال سلوا هذا".[٣]

## المحدد الثاني:طلب العلو في العلم

من أهم المحددات الذاتية التي ارتقت بالشافعي إلى مركز الصدارة في العلم والدين طلبه العلو في العلم، فضلا عن تقديسه للعلم، واعتباره أفضل العبادات التي لا يجوز الاجتماع على تركها، حيث قال: "ليس بعد أداء الفرائض شيء أفضل من طلب العلم".[٤] "ولو أن أهل مدينة اجتمعوا على ترك طلب العلم لكان على الحاكم أن يجبرهم على طلبه"،[٥] فقد كانت للشافعي فلسفة خاصة في طلب العلم، وهي السعي لبلوغ الغاية فيه،

---

[١] المرجع نفسه، ص٧٤، ٧٥.

[٢] فخر الدين الرازي، **مناقب الإمام الشافعي**، ص٢٤٤.

[٣] ابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص٧٦.

[٤] أبو بكر البيهقي، **مناقب الشافعي**، ج٢، ص١٣٨.

[٥] المرجع نفسه، ج٢، ص١٣٩.

وعدم الاكتفاء بالحد الأدنى منه، وهذا ما سجّله في مقدمة كتابه "الرسالة" حين قال:"والناس في العلم طبقات، موقعهم من العلم بقدر درجاتهم في العلم به. فحق على طلبة العلم بلوغ غاية جهدهم في الاستكثار من علمه، والصبر على كلّ عارض دون طلبه، وإخلاص النية لله في استدراك علمه: نصّا واستنباطا، والرغبة إلى الله في العون عليه، فإنه لا يدرك خير إلاّ بعونه".[١] ولقد انعكست فلسفته هذه على منهجه في طلب العلم، إذ بحث عن العلو في الشيوخ ومصادر العلم، فقد أخذ علم الفقه عن أعلامه حتى اجتمع له علم المدارس الفقهية التي عاصرها، وقد سبقت رواية أبي الجارود التي تبين أن الشافعي أخذ العلم عن كل المدارس الفقهية.[٢]

والنهج نفسه اتبعه الشافعي في طلبه لعلم اللغة العربية، فقد قصد قبيلة هذيل أفصح قبائل العرب وأقام فيها لتعلّم لغتها.ومما يظهر تمسك الشافعي بمبدأ العلو في طلب العلم، تحسّره على فوات سماعه من بعض الشيوخ الأعلام من مثل: الليث بن سعد، وابن أبي ذئب، وهو ما جعله يقول:"ما اشتد عليّ فوتُ أحدٍ مثل فوت الليث وابن أبي ذئب – يعني محمد بن عبد الرحمن بن أبي ذئب المخزومي، وكان فقيه المدينة في زمن مالك، وقبله وكان أحمد بن حنبل يقدمه في الورع"،[٣] ويعلق ابن حجر على هذه الرواية قائلا:"أما الليث فأدركه، فإنه حين اجتمع بمالك وقرأ عليه الموطأ كان موجودا ولكن بمصر، فأسف أن لا يكون له إذ ذاك معرفة بقدر الليث، فكان يرحل إليه، أو كان يعرفه، لكن لم يكن له قدرة على الرحلة إليه، فأسف على فوته. وأما ابن أبي ذئب فمات والشافعي ابن تسع سنين بالمدينة والشافعي إذ ذاك صغير"،[٤] ولحرصه على طلب العلو في العلم كان كثير الرحلة في سبيل تحصيله، حتى غدت الرحلة العلمية ميزةامتاز بها الشافعي على غيره من الأئمة الكبار. فالإمام أبو حنيفة لم يخرج من العراق على أشهر الروايات إلا للحج، والإمام مالك لم يخرج من المدينة إلا إلى مكة حاجا، بينما تنقّل الإمام

---

[١] محمد بن ادريس الشافعي، **الرسالة**، ص١٩.

[٢] ابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص٧٢، ٧٣.

[٣] المرجع نفسه، ص٥٧.

[٤] المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

الشافعي في أهم الحواضر الإسلامية العلمية في ذلك العصر: مكة، والمدينة،واليمن،وبغداد ومصر.

ورغم أن عصر الشافعي كان عصر تدوين العلوم، وانتشار الكتب في أوساط الحركة العلمية، فإن الشافعي لم يستبدل الرحلة في طلب العلم بالكتاب، فرغم اقتنائه وحفظه للموطأ، فإن ذلك لم يثنه عن الرحلة إلى المدينة لملازمة الإمام مالك والسماع منه مباشرة. وقد كان هذا عاملا مهما في بناء شخصية الشافعي المتميّزة، ذلك أن الرحلة إلى المصدر العلمي، والتلقي منه مباشرة يوفر عناصر مهمة في العملية التعليمية لا يوفرها التلقي من الكتاب. فالرحلة توفر لطالب العلم فرصة التعرف على بيئات، وأنماط حياة، وطرق تفكير مختلفة، الأمر الذي يوسع أفقه وعلمه بالواقع. هذا الواقع الذي يُعدُّ أحد أهم العناصر الثلاثة الواجب توفرها في التطبيق الميداني للنظم الإسلامية: فقه النص، وفقه الواقع، وفقه تنزيل النص على الواقع، فضلا عما تعرفه ما توفره الرحلة من جوّ المناقشة المباشرة للآراء والأفكار، الأمر الذي يثري العلم وينمّيه.

وكان الشافعي مستحضرا لأهمية الرحلة وأبعادها التعليمية. كما بحث الشافعي عن العلو في منهجية تلقي العلوم، فلم يكن يكتفي بمجرد التلقي وحفظ الموجود، وإنما كان حريصا بعد الحفظ على الاستيعاب، والفهم والتحليل والنقد. والدليل على هذا أن الشافعي لما عزم الرحيل إلى المدينة للأخذ عن الإمام مالك حفظ الموطأ قبل أن يصل إلى الإمام مالك، يقول الشافعي:"قدمت على مالك، وقد حفظت الموطأ فقلت: إني أريد أن أسمع منك الموطأ، فقال: اطلب من يقرأ لك، فقلت (الشافعي) لا عليك أن تسمع قراءتي، فإن سهل عليك قرأت لنفسي. قال فأعاد، فأعدت، فقال: اقرأ، فلما سمع قراءتي قال: اقرأ، فقرأت حتى فرغت منه"،[1] وهذه القصة إن دلت على شيء فإنما تدل على أن الشافعي كان يستحضر في طلب العلم طلب العلو فيه مادة ومنهجا، فلم يقنعه حفظ الموطأ عن سماعه، وسماع شرحه من مصدره ومعينه الأصلي.

---

[1] ابن حجر العسقلاني، توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس، ص٥٦، وسير أعلام النبلاء: شمس الدين الذهبي، ج١٠، ص١٢.

والقصة الثانية أن الإمام الشافعي لما طلب منه أن يكتب ردا على محمد بن الحسن الشيباني يذود فيه على فقه أهل المدينة، ويزيف فيه آراء أهل الرأي، ونقدهم للإمام مالك إمام دار الهجرة، اعتذر وطلب أن ينظر أولا في آرائهم بعمق، ويستوعبها حتى يتمكن من ردّها عن علم وبيّنة. فقد قال الشافعي فيما يرويه البويطي عنه: "اجتمع عليّ أصحاب الحديث فسألوني أن أضع على كتاب أبي حنيفة، فقلت: لا أعرف قولهم حتى أنظر في كتبهم، فأمرت فكتب لي كتب محمد بن الحسن فنظرت فيها سنة حتى حفظتها ثم وضعت "الكتاب البغداديّ" يعني الحجّة.[١]

فقد تمّ للشافعي بفضل الله تعالى، ثم بفضل حرصه على العلو في طلب العلم الاطّلاع على مختلف المناهج الاجتهادية الفقهية المعاصرة له، لاسيما منهج أهل الرأي وأهل الأثر، فقد خبرهما بعمق، وهو ما سهل عليه نقدهما، وصعّب مهمة أتباعهما في ردّ نقد الشافعي، الأمر الذي جعل محمد بن الحسن الشيباني يقول كلمات لها دلالتها العميقة في هذه المسألة منها ما يرويه الزعفراني أن محمد بن الحسن الشيباني قال:"إنْ تَكَلَمَ أصحاب الحديث يوما، فبلسان الشافعي"[٢] ورواية أخرى عن حسين بن علي الكرابيسي قال سمعت الشافعي يقول:"سمعت محمد بن الحسن ما لا أحصيه يقول لأصحابه: إن تابعكم الشافعي، فما عليكم من حجازي بعده كلفة".[٣]

والسؤال الذي يثار بعد هذا العرض هو: لماذا كان حرص الإمام الشافعي شديدا على طلب العلو في العلم؟ ولضمان الإجابة الصحيحة عن هذا السؤال، فإنّا بحاجة إلى جواب، ولو ضمني من الشافعي نفسه، وإلى قرينة مقبولة تؤكد صحّة هذا الجواب.

ولعل أقرب جواب عن هذا السؤال ما ضمّنه الشافعي مقدمة كتابه "الرسالة" حين قال:"والناس في العلم طبقات، موقعهم من العلم بقدر درجاتهم في العلم به. فحقّ على طلبة

---

[١] المرجع نفسه، ص١٤٧.

[٢] المرجع نفسه، ص٧٧، و أبو نعيم الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج٩، ص٩١.

[٣] ابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص٧٧، وأبو نعيم الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج٩، ص٧١.

العلم بلوغ غاية جهدهم في الاستكثار من علمه... فإن من أدرك علم أحكام الله في كتابه نصّا واستدلالا، ووفّقه الله للقول والعمل بما علم منه: فاز بالفضيلة في دينه ودنياه، وانتفت عنه الرّيب، ونوّرت في قلبه الحكمة، واستوجب في الدين موضع الإمامة".[١]

يبين هذا النص أن هدف الشافعي -وطلاب العلم الذين وجّه لهم هذا الخطاب- من طلب العلو في العلم هو بلوغ موضع الإمامة في الدين. ويعدّ هذا الهدف مطلبا شرعيّا لأيّ مسلم، لكنه بالنسبة للإمام الشافعي آكد، لأن الإمامة في الدين كانت من استحقاقات النسب القرشي -كما سبق بيانه في عامل النسب-، فالقرشية في عصره، لم تكن مجرد شرف، بل كانت مسؤولية أمام الله تعالى عن دينه.

ولكن هل بلغ الإمام الشافعي بالفعل موضع الإمامة في الدين أوالعلم؟ إن هذا سؤال لا ينجلي جوابه إلاّ بعد عرض ومناقشة المحددات الذاتية المتبقية وهي.

### المحدد الثالث:العقلية النقدية الإبداعية والقدرة على المناظرة

إن القدرة على الفهم والاستيعاب التي تحلى بها الشافعي في المراحل الأولى لطلبه العلم، وحرصه الشديد على الفهم الدقيق، والجمع الواعي للعلم أكسبه مع تقدم مراحل الطلب عقلية نقدية تحلّل وتمحّص كلّ ما تتلقاه، بل تراجع وتنتقد كلّ ما لا يرتقي إلى مستوى الحجة عنده. ولعله مما عزّز هذا المنحى عنده تعدد شيوخه، وتنوع المدارس التي تلقى عنها. فما إن يستوفي علم عالم حتى ينتقل إلى آخر، الأمر الذي منحه فرصة المقارنة بين آراء شيوخه ومناهجهم في الاستنباط، وهذا ما فتّق ذهنه، ووسّع أفقه، ومكّنه من الكشف عن نقاط القوة والضعف عند كلّ عالم أو مدرسة، فاتّسع عقله وقلبه لاتفاق الناس واختلافهم، و لم يضق صدره بمخالفيه ما دام رأيه يرتكز إلى دليل ناهض تقوم به الحجة.

و لم يقف الشافعي في منهج المقارنة بين مذاهب شيوخه عند حدّ المقابلة بين آرائهم، بل خطا خطوة متقدمة تمثّلت في النقد، وفي كثير من الأحيان تجاوُز الآراء المستقرة

---

[١] محمد بن ادريس الشافعي، **الرسالة**، ص١٩.

عند المذاهب الفقهية. فما إن يستوعب ويفهم حتى يتحوّل من موقع التلقي إلى موقع التمحيص والنقد، ومن ثم التصويب والتقويم. فرغم جمعه لعلم أقطاب الحركة الفقهية في عصره، لم يرض باحتراف شخصية التلميذ لدى أي شيخ من شيوخه رغم اعترافه بمكانتهم العلمية، و لم يرض بالتقليد بوصفه منهجا في طلب العلم ونشره وتطويره، بل اختار الاجتهاد والتأسيس.فنجده يثني على الإمام مالك بمقولات تجعله في قمة هرم الحركة الفقهية الحديثية، كقوله:"إذا جاء الأثر فمالك النجم".[١] وقوله:"لولا مالك وسفيان لذهب علم الحجاز".[٢] وقوله:"ما أعلم بعد كتاب الله تعالى أصح من موطأ مالك".[٣] وقوله:"إن مالكا كان مُقدمًا عند أهل العلم بالمدينة والحجاز والعراق في الفضل، معروفا عندهم بالإتقان في الحديث وبمجالسته العلماء".[٤]

لكن في مقابل هذه الشهادة نجده يصنّف كتابا في "خلاف مالك" عرض فيه المنهج الاجتهادي لمالك من خلال مناقشة المسائل التي خالفه فيها، وكان من أهم المفردات المنهجية التي انتقده فيها: مخالفة روايته لرأيه الفقهي بسبب تركه بعض الأخبار الصحيحة لقول واحد من الصحابة، أو بعض التابعين أو ادعاء الإجماع دون بيان مَن هم المجمعون.[٥] وهذا ما عبّر عنه بالإجمال في رواية عن الربيع بن سليمان قال: سمعت الشافعي يقول:"قدمت مصر ولا أعرف أن مالكا يخالف في أحاديثه إلاّ ستة عشر حديثا، فنظرت فإذا هو يقول بالأصل ويدع الفرع، ويقول بالفرع ويدع الأصل".[٦]

كما نجده يشهد بمرجعية الإمام أبي حنيفة في الفقه، فيقول:"من أراد الفقه فهو عيال على أبي حنيفة".[٧] لكن هذه الشهادة لم تمنعه من الردّ على كتاب "اختلاف الأوزاعي وأبي

---

[١] فخر الدين الرازي، **مناقب الإمام الشافعي** ، ص٤٨، و**سير أعلام النبلاء**: شمس الدين الذهبي، ج٨، ص٥٧.

[٢] المرجع نفسه، والصفحة نفسها، و**طبقات الشافعية الكبرى**: ابن السبكي، ج٢، ص١٧٤.

[٣] شمس الدين الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج٩، ص٢٠٥.

[٤] المرجع السابق، ص٤٩.

[٥] انظر: أبو بكر البيهقي، **مناقب الشافعي**، ج١، ص٥٢، ٥٣.

[٦] ابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص١٤٨.

[٧] ابن عبد البر، **الانتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء**، ص١٣٦.

حنيفة" لأبي يوسف و"هو كتاب في السّير أصله -كما أشار البيهقي- لأبي حنيفة فردّ عليه فيه الأوزاعي فردّ أبو يوسف على الأوزاعي ردّه على أبي حنيفة" فأخذه الشافعي وردّ على أبي يوسف ردّه على الأوزاعي. وهو الكتاب المعروف بسير الأوزاعي.[١]

كما أثنى على الإمام محمد بن الحسن الشيباني ثناء يليق بطبيعة العلاقة الأخوية والعلمية التي ربطتهما ببعض فقال:"ما رأت عيناي مثل محمد بن الحسن، و لم تلد النساء في زمانه مثله".[٢]

وقدكانت كتب محمد بن الحسن المرجع الذي من خلاله اطلع الشافعي على مذهب أبي حنيفة، وهذا كذلك لم يمنعه من نقده. ففي رواية عن البويطي قال: قال الشافعي:"اجتمع عليّ أصحاب الحديث فسألوني أن أضع على كتاب أبي حنيفة، فقلت: لا أعرف قولهم حتى أنظر في كتبهم، فأمرت فكتب لي كتب محمد بن الحسن فنظرت فيها سنة حتى حفظتها ثم وضعت الكتاب البغداديّ"، يعني الحجّة.[٣] وقال:"أنفقت على كتب محمد بن الحسن ستين دينارا، ثم تدبّرتها فوضعت إلى جنب كلّ مسألة حديثا، "يعني ردّا عليه.[٤] ونصوص كهذه تبيّن أن الشافعي لم يكن ينتقد الأشخاص، بل آراءهم ومناهجهم في الاجتهاد.

ثم إن العقلية النقدية التي تميّز بها الإمام الشافعي لم تقف به عند حدّ مناقشة ومراجعة مذاهب الآخرين، بل أفضت به إلى إبداع الجديد الذي لم يسبق إليه. ففضلا عن تأسيسه لعلم أصول الفقه بوصفه منهجا ضابطا للاجتهاد الفقهي من خلال كتابه "الرسالة" موضوع البحث، فقد ابتكر في الفقه كتبا لم يسبق إليها، مثل: كتاب القسامة، والجزية،

---

[١] ابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص١٥٣.

[٢] أبو بكر البيهقي، **مناقب الشافعي**، ج١، ص١٦١.

[٣] ابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص١٤٧.

[٤] المرجع السابق، والصفحة نفسها.

وقتال أهل البغي وغيرها.[١] ولم تنحصر العقلية الإبداعية عنده في حدود الموضوع الفقهي، بل امتدت لتشمل المنهج الفقهي.

فقد وضع الشافعي خطوات منهجية محدّدة للدراسات الفقهية، تمثّلت في: الاستقراء، والتحليل، والاستنباط. ويمثّل كل عنصر من هذه العناصر مرحلة مستقلة من مراحل البحث الفقهي.

ولا يمكن الادعاء أن هذا المنهج كان معدوما في كلّ الدراسات الفقهية المعاصرة للشافعي، ولكن ميزة الشافعي أنه أثبت هذا المنهج ودوّنه والتزمه في مؤلفاته الفقهية، وفي مقدمتها كتابه "الأم"، وهذا في عصر وجدت مناهج أخرى تقلل من مرحلة الاستقراء، وتجعل مرحلة الاستنباط في المرتبة الأولى، الأمر الذي يجعل البحث الفقهي عبارة عن سرد لأحكام فقهية جاهزة، ثم الاستدلال عليها بأدلة محدودة، ذلك لأن تقديم الاستنباط يجعل التحليل موجّه لإثبات الحكم المستنبط مسبقا، فلا يكون -أي التحليل-مجردا أو موضوعيا، كما أن غياب الاستقراء يجعل الأدلة المعتمد عليها محدودة، أو موجهة. ولا شك أن هذا المنهج الذي لا تظهر فيه الطريقة المتّبعة في استنباط الأحكام سيقيّد العقل الفقهي ويحجر عليه، لأنه لا ينمي لديه ملكة التحليل والاستدلال.

فضلا عن العقلية النقدية والإبداعية التي تمتّع بهما الإمام الشافعي، فقد امتلك رحمه الله مهارة كبيرة في المناظرة، اشتهر بها في أوساط العلماء: فقهاء ومتكلمين. قال هارون بن سعيد:"لو أنّ الشافعي ناظر على هذا العمود الذي من حجارة بأنّه من خشب لغلب".[٢]

ولعل من صور هذا الاقتدار، اعتماد الشافعي أسلوب تبادل الأدوار في أثناء المناظرة، فقد ذكر يونس بن عبد الأعلى الإمام الشافعي فقال:"...كان يناظر الرجل، فلا يزال يناظره حتى يقطعه، ثم يقول لمناظره: تقلّد أنت الآن قولي وأتقلّد قولك، فيتقلّد المناظر

---

[١] انظر، **تهذيب الأسماء واللغات**: شرف الدين النووي ، ج١، ص٧٣.

[٢] أبو نعيم الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج٩، ص١٠٣، **سير أعلام النبلاء**: شمس الدين الذهبي، ج١٠، ص٥٠، ابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص٩٢.

قوله، ويتقلّد الشافعي قول المناظر، فلا يزال يناظره حتى يقطعه".[١] وكثيرا ما كان يعتمد هذا الأسلوب في مناظرته لمحمد بن الحسن الشيباني، ويحقق النتائج نفسها، الأمر الذي جعل محمد بن الحسن يعترف بعجزه أمام الشافعي، فيقول:"يا أبا عبد الله، إن ناظرتني بقولك خصمتني، وإن ناظرتني بقولي خصمتني".[٢] بل إن محمد بن الحسن جعل من الشافعي الخصم الوحيد الذي يثبت خلافه عليه لامتلاكه أدوات المناظرة، حيث قال:"إن كان أحد يخالفنا فيثبت خلافه علينا فالشافعي. فقيل له: فلم؟ قال: لبيانه وتثبّته في السؤال، والجواب، والاستماع".[٣]

ولقد أفضى هذا الانتصار الذي حقّقه الشافعي في أوساط الفقهاء إلى تبنيهم منهجه في المناظرة في مواجهة المتكلمين، فقد روي عن الزعفراني أنه قال:"كنّا نحضر مجلس بشر المريسي، فكنّا لا نقدر على مناظرته، فقدم الشافعي فأعطانا كتاب "الشاهد واليمين" فدرسته في ليلتين، ثم تقدّمت إلى حلقة بشر فناظرته فيه فقطعته، فقال: ليس هذا من كيسك، هذا من كلام رجل رأيته بمكة معه نصف عقل أهل الدنيا".[٤]

## المحدد الرابع: المعرفة الموسوعية

تعد المعرفة الموسوعية أبرز محدد ذاتي لشخصية الإمام الشافعي الإبداعية، فقد جمع كلّ علوم عصره ذات الصلة المباشرة وغير المباشرة بالنص الشرعي وأتقنها، واستعان بها في بناء منهجه ونصرته. كما أسّس لكثير من العلوم المنهجية الضرورية في فهم النص والاستدلال به كما سيتبيّن لاحقا.

ففي فن التفسير، اشتهر الشافعي بقدرة مميّزة على استجلاء المعاني الظاهرة والخفية من الخطاب القرآني، والذي يفرضها عادة السياق، أو ملابسات التنزيل، أو دلالة اللغة، أو

---

[١] أبو بكر البيهقي، **مناقب الشافعي**، ج١، ص١٧٩، طبقات الشافعية الكبرى، ج٢، ١٧٥.

[٢] أبو بكر البيهقي، **مناقب الشافعي**، ج١، ص١٨٠.

[٣] ابن عبد البر،**الانتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء**، ص٨٩.

[٤] ابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص٨١.

غيرها من عوامل الفهم. فقد أخرج ابن عساكر من طريق أبي حسان الزناديّ قال:"ما رأيت أحدا أقدر على انتزاع المعاني من القرآن، والاستشهاد على ذلك من اللغة من الشافعي".[١] قدرة تشعر سامعيه بأنه عايش الظروف الزمانية والمكانية التي صاحبت نزول القرآن. يقول يونس بن عبد الأعلى:"كان الشافعي إذا أخذ في التفسير فكأنما شهد التنزيل".[٢] الأمر الذي جعل علماء هذا الفن يعدون الشافعي مرجعا في تفسير القرآن الكريم. قال اسحاق بن راهويه:"...أعلمني جماعة من أهل الفهم بالقرآن أنه كان -أي الشافعي- أعلم الناس في زمانه بمعاني القرآن، وأنّه قد أوتي فيه فهما...".[٣]

أما فن الحديث، فكما برع الشافعي في انتزاع معاني القرآن الكريم، برع أيضا في فهم معاني أحاديث النبي صلى الله عليه وسلمواستنباطها، وهذا بشهادة علماء الحديث في زمانه، إذ اعتبروا الشافعي فتحا لهم في فهم السنة أولا، وفي مواجهة أهل الرأي ثانيا. أما في فهم السنة فقد قال أحمد بن حنبل:"ما كان أصحاب الحديث يعرفون معاني حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، حتى قدم الشافعي فبيّنها لهم".[٤] وقال الحسين بن علي الكرابيسي:" رحمة الله على الشافعي، ما فهمنا استنباط أكثر السنن إلاّ بتعليم الشافعي -أبي عبد الله- إيّانا".[٥] وكثيرا ما كانوا يمثّلون لهذا الفراغ الذي سدّه الشافعي بأحاديث كثيرة استقر فهمهم لها من خلال تفسير لفظي لا يعبّر عن المعنى المراد، مثل حديث " أمكنوا الطير في أوكارها"، الذي فسره الإمام أحمد وغيره: دعوا الطير في ظلمة الليل في أوكارها. حتى زار إسحاق بن راهويه، وأحمد بن حنبل، ويحي بن معين مكة...فدخلوا المسجد الحرام، فرأوا -كما قالوا- رجلا شابا على كرسي، وحوله الناس وهو يقول: يا أهل الشام، ويا أهل العراق، سلوني عن سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم. فسألوا من هذا الرجل؟ فأجيبوا :

---

[١] المرجع نفسه، ص٨٩.

[٢] فخر الدين الرازي، **مناقب الإمام الشافعي** ، ص١٧٥.

[٣] ابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص٩٠.

[٤] أبو بكر البيهقي، **مناقب الشافعي**، ج١، ص٣٠١.

[٥] المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

المطّلبي الشافعي، فسأله إسحاق بن راهويه عن تفسير هذا الحديث، فأجاب قائلا: حدثنا بهذا الحديث سفيان بن عيينة، فسألته عن تفسيره، فقال: لا أدري، فقلت: بارك الله عليك أبا محمد. فأخذ بيدي وقال لي: يا شافعي، ما تفسير هذا الحديث؟ فقلت: كان أهل الجاهلية إذا أرادوا سفرا عمدوا إلى الطير فسرّحوها، فإن أخذت يمينا خرجوا في ذلك الفأل، وإن أخذت يسارا، أو رجعت إلى خلفها، تطيّروا ورجعوا. فلمّا أن بعث النبي صلى الله عليه وسلم، قدم مكة فنادى في الناس:"أمكنوا الطير في أوكارها، وبكّروا على اسم الله". فقال إسحاق لأحمد:"يا أبا عبد الله، لو لم نرحل من العراق إلى الحجاز إلاّ في تفسير هذا الحديث لكان لنا غنيمة. وقال أحمد بن حنبل:"فوق كلّ ذي علم عليم"(يوسف، آية:٧٦)[١] ولا شك أن هذه القصة وغيرها تفسّر قول أحمد بن سنان :"لولا الشافعي لانْدَرَسَ العلم بالسنن".[٢] وقول هلال بن العلاء:"رحم الله الشافعي هو الذي فتح لأصحاب الحديث الأقفال".[٣]

وأما في مواجهة أهل الرأي، فقد قال الربيع بن سليمان:"إن أصحاب الرأي كانوا يهزأون بأصحاب الحديث حتى علّمهم الشافعي، وأقام الحجة عليهم".[٤] وهو عمل عده الإمام أحمد بن حنبل فضلا للشافعي على كلّ الحركة الحديثية، حيث قال:"ما أحد من أصحاب الحديث حمل محبرة إلاّ وللشافعي عليه منّة".[٥]

وإضافة إلى علمه بفقه الحديث، فقد دافع رحمه الله عن حجية السنة وخبر الواحد حتى لقب بناصر السنة، كما أسّس لعلم مصطلح الحديث من خلال تنظيره لقواعد الرواية في كتابه "الرسالة". ومن إنجازاته أيضا في هذا الفن تصنيفه لمسند في الحديث، عرف بمسند الشافعي، ضمّنه الأحاديث التي رواها عن مالك عن نافع عن ابن عمر، ويعد هذا السند

---

[١] المرجع نفسه، ج١، ص٣٠٧، ٣٠٨.

[٢] ابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص٩٦.

[٣] المرجع نفسه، ص١٠٤.

[٤] ابن عبد البر، **الانتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء**، ص٧٦.

[٥] شمس الدين الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج١٠، ص٤٧.

أشرف الأسانيد كما قال الإمام فخر الدين الرازي، لأن الإمام محمد بن إسماعيل البخاري أكد أنه "لا إسناد أصح من مالك عن نافع عن ابن عمر"، وأجمع أهل العلم على أنه ما كان في الرواة عن مالك أجلّ من الشافعي، لأن سائر تلاميذ مالك كانوا في الفقه والحذاقة دون الشافعي بكثير".[١]

إن اسهامات الإمام الشافعي في علم الحديث أهّلته لأن يكون مرجعا لأهل الحديث يتحاكمون إليه في معرفة الجرح والتعديل وأصح الكتب في الحديث، وغيرها من متعلّقات الدراسة الحديثية.[٢] ولقد عبّر الإمام أحمد بن حنبل عن هذه المرجعية بعبارة مختصرة جامعة لكل هذه المعاني، حين سئل عن الإمام الشافعي فقال:"حديثٌ صحيح، ورأيٌ صحيح".[٣]

أما الفقه وأصوله، فإن تحليل محاور الرسالة يبيّن عبقرية الشافعي الفقهية والأصولية، ويكفي في هذا المقام شهادة بعض العلماء المعاصرين له. فعن الفقه قال أحمد بن حنبل:"كانت أقضيتنا في أيدي أصحاب أبي حنيفة ما تترع حتى رأينا الشافعي فكان أفقه الناس في كتاب الله وفي سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم".[٤] وقال حسين بن علي الكرابيسي:"ما كنا ندري ما الكتاب ولا السنة والاجماع حتى سمعنا الشافعي يقول: الكتاب والسنة والإجماع".[٥] وقال أحمد بن حنبل:"...ما عرفنا ناسخ سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم من منسوخها، ولا خاصّها من عامّها، ولا مجملها من مفسّرها حتى جالسنا الشافعي".[٦]

أما اللغة العربية، فرغم أن الإمام الشافعي عربيّ اللّسان والموطن، فقد رحل إلى قبيلة هذيل أفصح قبائل العرب لتعلّم اللغة العربية، ذلك لأن مخالطة قريش لأبناء الأمم الأخرى

---

[١] فخر الدين الرازي، **مناقب الإمام الشافعي**، ص١٩٨.

[٢] انظر المرجع نفسه، ص٢٠٣.

[٣] المرجع نفسه، ص١٩٨.

[٤] ابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص٨٤.

[٥] المرجع نفسه، ص٨٦.

[٦] أبو بكر البيهقي، **مناقب الشافعي**، ج١، ص٢٦٢.

جعل لغتها تختلط و لم تسلم على فصاحتها سلامة لغة أهل البادية الذين لم يتاجروا مع غيرهم، و لم يختلطوا بهم.[١]

قال الشافعي:"خرجت من مكة فلزمت هذيلا في البادية، أتعلّم كلامها وآخذ بلغتها، وكانت أفصح العرب، فأقمت معهم مدة أرحل برحيلهم، وأنزل بنزولهم..."[٢] و لم يقنع الشافعي في تعلّم اللّغة العربية بهذه الإقامة الطويلة في هذيل، بل استمر في تعلّم اللغة بالتوازي مع علوم التفسير والفقه والحديث، وذلك باعتبارها أهم أداة لفهم النص الشرعي. قال محمد ابن بنت الشافعي:"أقام الشافعي على قراءة العربية وأيام الناس عشرين سنة، وقال: ما أردت بهذا إلاّ الاستعانة على الفقه"[٣] ذلك لأن التمكن من علم المعاني وعلم البيان يكسب الفقيه ملكة استنطاق النص الشرعي، والغوص في أعماقه، والوقوف على معاني لايبلغها فاقد هذه الأداة. ولقد صوّر الشافعي هذا المعنى تصويرا بليغا حين قال:"أصحاب العربية، جن الإنس، يبصرون ما لا يبصره غيرهم".[٤]

ولا شك أن هذه المدة التي قضاها الشافعي في تعلّم اللغة العربية، وهذا المستوى الذي حققه فيها جعل علماء اللغة في عصره يعتبرونه مرجعا في اللغة، قال عنه "عبد الملك بن هشام" صاحب المغازي وعلاّمة أهل مصر في اللغة والنحو: "الشافعي رضي الله عنه في اللغة حجة".[٥] وقال:"الشافعي ممن يؤخذ عنه اللغة"،[٦] وكان إذا شك في شيء من اللغة بعث إلى الشافعي فسأله عنه.[٧] بل اعتبرت حجة الشافعي في اللغة في مقام حجة قبيلة من قبائل

---

[١] انظر، عبد الحليم الجندي، **الإمام الشافعي ناصر السنة وواضع علم الأصول**، (الكويت: دار القلم، ١٩٦٦م)، ص٤٨.

[٢] المرجع نفسه، ج١، ص١٠٢.

[٣] أبو بكر البيهقي، **مناقب الشافعي**، ج٢، ص٤٢، وفخر الدين الرازي، **مناقب الإمام الشافعي** ، ص٢١٨.

[٤] فخر الدين الرازي، **مناقب الإمام الشافعي**، ص٢١٩.

[٥] أبو بكر البيهقي، **مناقب الشافعي**، ج٢، ص٤٢.

[٦] المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

[٧] المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

العرب، قال أبو الوليد بن أبي الجارود:"كان يقال:إن محمد بن إدريس الشافعي لغة وحده، يحتج به كما يحتج بالبطن من العرب".[١]

ثم إن استعانة الشافعي باللّغة العربية على الفقه لم تنحصر في استنباط معاني النصوص الشرعية، بل امتدت لتشمل مستوى التعبير الفقهي أيضا، ذلك أن إحاطة الشافعي باللغة: معنى وبيانا وبلاغة وأسلوبا جعلته يرتفع بأسلوب الكتابة الفقهية إلى أعلى مستويات البلاغة، حتى قال الجاحظ صاحب "البيان والتبيين": "نظرت في كتب الشافعي، فإذا هي درّ منظوم إلى درّ"[٢] إلاّ أن هذه اللغة التي عدّها الجاحظ درّا، أقرّ أقرب تلاميذ الشافعي أنها لم تكن في مستوى فصاحة عربيته التي يتكلّم بها، قال الربيع بن سليمان:"لو رأيت الشافعي وحسن بيانه وفصاحته لتعجبت منه، ولو أنه ألّف هذه الكتب على عربيته التي كان يتكلّم بها، لم يُقْدَرْ على قراءة كتبه".[٣]

أما علم الكلام الذي يروى عن الشافعي أنه استحب ترك الخوض فيه، والإعراض عن المناظرة فيه،[٤] فقد دلّت شواهد كثيرة على معرفته به، أهمها إقراراه بذلك، قال المزني:"كنا على باب الشافعي نتناظر في الكلام، فخرج إلينا الشافعي غضبا وقال:...أتظنون أني لا أحسنه؟ لقد دخلت فيه حتى بلغت منه مبلغا...ولكن الكلام لا غاية له، تناظروا في شيء إن أخطأتم فيه يقال لكم: أخطأتم، لا تناظروا في شيء إن أخطأتم فيه يقال لكم: كفرتم".[٥]

ومن الشواهد على معرفته بعلم الكلام أيضا، مناظرته لحفص الفرد في قضية خلق القرآن وإفحامه بالحجة.[٦] كما أنه اعتبر أول من ألّف في الردّ على البراهمة المنكرين للنبوات كما يذكر الإمام فخر الدين الرازي.[١]

---

[١] المرجع نفسه، ج٢، ص٤٩.

[٢] المرجع نفسه، ج٢، ص٥٠.

[٣] المرجع نفسه، ج٢، ص٤٩.

[٤] أبو بكر البيهقي، **مناقب الشافعي**، ج١، ص٤٥٩.

[٥] المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

[٦] المرجع نفسه، ج١،ص٤٥٤، ٤٥٥.

والكلام في تفصيلات معرفة الشافعي الموسوعية يطول غير أن كتبه قبل شهادة أقرانه وتلاميذه ومخالفيه أكبر شاهد على ذلك، فقد كتب في التفسير، وأحكام القرآن، والفقه، والحديث، والسير والمغازي وغيرها، وقد عدّد البيهقي كتبه، وقال في آخرها:"فذلك مائة ونيف وأربعون كتابا".[٢]

يؤكد هذا العرض أن الشافعي لم يسجن نفسه في علم واحد من علوم الشريعة، بل تمكّن من كلّ التخصصات الشرعية، وبلغ فيها مبلغ الاجتهاد والإبداع، حتى قال عنه يونس بن عبد الأعلى:"كان الشافعي من أعقل الناس، وكان لا يأخذ في شيء إلاّ يقال:هذه الصناعة صناعته".[٣] فصار بفضل هذه المعرفة الموسوعية مرجعا يحتكم إليه في مختلف الفنون والعلوم، قال ابن عبد الحكم:"ما رأينا مثل الشافعي كان أصحاب الحديث ونقّاده يجيئون إليه فيعرضون عليه، فربما أعلّ نقد النقّاد منهم، ووقّفهم على غوامض من نقل الحديث لم يقفوا عليها، فيقومون وهم متعجبون. ويأتيه أصحاب الفقه المخالفون والموافقون، فلا يقومون إلاّ وهم مذعنون له بالحذق والدراية. ويجيئه أصحاب الأدب فيقرأون عليه الشعر فيفسّره، ولقد كان يحفظ عشرة آلاف بيت من شعر هذيل بإعرابها، وغريبها، ومعانيها، وكان من أضبط الناس للتاريخ".[٤] وقال تلميذه الربيع في وصف جزء من برنامجه اليومي:"كان الشافعي يجلس في حلقته إذا صلى الصبح، فيجيئه أهل القرآن. فإذا طلعت الشمس قاموا. وجاء أهل الحديث يجالسونه فيسألونه عن تفسيره ومعانيه، فإذا ارتفعت الشمس قاموا، وحضر قوم للمناظرة ثم يتفرقون، ثم يجيئ أهل العربية والعروض والنحو والشعر. فلا يزالون إلى قرب انتصاف النهار.ثم كان ينصرف إلى بيته".[٥]

---

[١] فخر الدين الرازي، **مناقب الإمام الشافعي** ، ص١٢١.

[٢] أبو بكر البيهقي، **مناقب الشافعي**، ج١، ٢٥٤.

[٣] فخر الدين الرازي، **مناقب الإمام الشافعي** ، ص٣٢٣.

[٤] ابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص٩٤.

[٥] فخر الدين الرازي، **مناقب الإمام الشافعي** ، ص٣٢٣.

ومما سبق يمكن القول: إن شخصية الشافعي الأصولية الإبداعية انبثقت أساسا عن تلاقح مختلف العلوم الشرعية، وعدوله عن حبس نفسه في فرع من فروعها، ذلك لأن التخصصات الفرعية في أي نوع من أنواع العلوم مهما كان الاجتهاد فيها لا تنتج على المستوى العلمي والمعرفي إبداعات كثيرة. لكن التجاوز الجزئي للتخصص الفرعي، والتمكن من سائر التخصصات الفرعية الأخرى التي تندرج ضمن نوع واحد من أنواع العلوم، هو الذي يفتح آفاق الاجتهاد والإبداع.

**المحدد الخامس: تمسكه بقيم الاجتهاد وأخلاقياته**

لقد كان لتمسك الشافعي بقيم الاجتهاد وأخلاقياتهالأثر البالغ في ترسيخ قدمه على طريق الاجتهاد والإبداع، وارتقائه في سلّم العلم والمعرفة، وتحرّره من آفات العلم التي تضيّع على العالم والمتعلّم نبل الهدف وسلامة المنهج. كما كان لهذه القيم الدور البارز في سمو مكانة الشافعي بين العلماء، وانتشار آرائه، وانتحال مذهبه. ولعل من أهم هذه القيم التي التزمها وحثّ المشتغلين بالعلم على التزامها:

-**صحة نيته في العلم**: فقد قال الربيع بن سليمان المرادي:"سمعت الشافعي يقول: ما ناظرت أحدا قطّ على الغلبة، وبودّي أنّ جميع الخلق تعلّموا هذا الكتاب يعني كتبه ولا ينسب إليّ شيء منه".[١] ولما كانت نيته في طلب العلم معرفة الحق والتعريف به، لم يكن حريصا على نسبة الإصابة في الإجتهاد إليه ونسبة الخطأ إلى غيره. فهو القائل:"ما ناظرت أحدا فأحببت أن يخطئ، وما في قلبي من علم إلاّ وددت أن يتعلّمه كلّ أحد ولا ينسب إليّ".[٢] وهو القائل أيضا:"ما كلّمت أحدا قط إلاّ و لم أبال بيّن الله الحقّ على لساني أو لسانه"،[٣] بل كانت نيته في المناظرات العلمية التي اشتهر بها النصيحة للطرف المخالف،

---

[١] أبو بكر البيهقي، **مناقب الشافعي**، ج١، ص١٧٣.

[٢] المرجع نفسه،ج١، ص١٧٤.

[٣] المرجع نفسه، ج١، ص١٧٤، ١٧٥.

قال الشافعي:"ما ناظرت أحدا قط إلاّ على النصيحة".[١] إن الإخلاص في العلم عند الشافعي مبدأ عقدي وقيمة خلقية تستوجب التوفيق والسداد في بلوغ الحق في الاجتهاد، يقول الشافعي:"...كيف ينطق بالحكمة من لا يريد بقوله الله عزّ وجل"،[٢] بل تستوجب المكانة الرفيعة بين الناس، التي يظن كثير منهم أنها لا تجلب إلاّ بالغلبة، وادعاء الصواب دون الخطأ، قال الشافعي:"أرفع الناس قدرا من لا يرى قدره، وأكثرهم فضلا من لا يرى فضله".[٣] ولقد صدّق التاريخ هذه القاعدة التي صاغها الشافعي والتزم بها، إذ انتشر علمه وكتبه في الآفاق رغم فقدانه لدعم السلطان. وهي ظاهرة اعتبرها بعض أهل العلم من المفارقات التي لا تفسير لها إلاّ إخلاص الشافعي في العلم. قال أبو موسى الضرير عندما سئل:"كيف أن بعض العلماء الذين لا ينكر علمهم ومكانتهم من السلطان، لا أنصار لهم في حين أن الشافعي: وافى العراق متعلّقا ببركات، وما له عند السلطان محلّ، وصنّف الكتب، ويُرى ذكره كلّ يوم أعلى، والإجماع على قوله أكثر؟ فأجاب:"إن الشافعي أراد الله تعالى بعلمه فرفعه الله".[٤]

-**تعظيمه العلم**: ومن مظاهر هذا الأخير عدم تكلّف المعرفة وادعاء العلم، لأن ذلك أمر مذموم وإن أصاب المدّعي، قال الشافعي:"من تكلّف ما جهل، ولم تثبته معرفة كانت موافقته للصواب غير محمودة والله أعلم، وكان بخطئه غير معذور إذا نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب". ومن مظاهره أيضا عدم إهانة العلم وذلك بالخوض في قضاياه مع من ليس أهلا لذلك، قال الشافعي:"من إهانة العلم أن تناظر كل من ناظرك، وتقاول كل من قاولك".[٥] أو مناظرة من لا يرجى رجوعه إلى الحق إذا تبيّن له، قال الشافعي:"ما ناظرت أحدا علمت أنه مقيم على بدعته".[٦]

---

[١] المرجع نفسه، ج١، ص١٧٤.

[٢] ابن عبد البر، **الانتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء**، ص١٠١.

[٣] شرف الدين النووي، **تهذيب الأسماء واللغات**، ج١، ص٧٦.

[٤] أبو بكر البيهقي، **مناقب الشافعي**، ج١، ص١٧٦،١٧٥.

[٥] فخر الدين الرازي، **مناقب الإمام الشافعي** ، ص٣٠١.

[٦] أبو بكر البيهقي، **مناقب الشافعي**، ج١، ص١٧٥.

-**تقديسهللحق**: فلا يداهن فيما يراه حقا شيخا ولا سلطانا ولا صديقا ولا صاحب معروف عليه. فقد انتقد محمد بن الحسن الشيباني، وهو الذي دافع عن براءته عند هارون الرشيد، وانتقد مدرسة أهل الرأي وهو مقيم بين ظهرانيهم ببغداد، وانتقد منهج الإمام مالك -رغم اعترافه بفضله على العلم وعليه شخصيا- في مصر حيث كانت لمذهبه الغلبة، بل حيث عبد الله بن عبد الحكم شيخ المالكية، والذي كانت تربطه به علاقة حميمة. بل إن بعض الروايات تذكر أن الذي دفع الشافعي إلى وضع كتاب على مالك أنه بلغه أن بالأندلس قلنسوة لمالك يستسقى بها، وأنه كان يقال لأنصاره: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقولون: قال مالك، فلم يرض الشافعي هذا التقديس لشخص الإمام مالك على حساب الحق.[١] والحقيقة أن تقديس الشافعي للحق لم يجرّئه على انتقاد الآخرين فقط، بل على الرجوع عن رأيه إن بدى خطؤه، ولا أدل على ذلك من أن الشافعي كان له مذهبا قديما، وآخر جديدا في الفقه.

- **النهي عن التقليد**: والتقليد هو: " قبول رأي من لا تقوم به الحجة بلا حجة "،[٢] لذا كان الاحتكام إلى الدليل من أهم مقوّمات البحث والتنظير العلمي عند الشافعي، حيث قال:"إذا ذكرت لكم دليلا فلم تقبله عقولكم فلا تقبلوه، فإن العقل مضطر إلى قبول الحجة".[٣]

وقال أيضا:"كلّ حديث صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإني أقول به، وإنلم يبلغني".[٤] وبهذه القاعدة أقرّ الشافعي احتمال الخطأ في رأيه، وترك المجال مفتوحا لغيره لمراجعة آرائه إن ثبت دليل يقضي بخلافها. قال الشافعي: "لقد ألّفت هذه الكتب، و لم آل فيها ولابد أن يوجد فيها الخطأ، لأن الله تعالى يقول:﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ

---

[١] انظر، المرجع نفسه، ج١، ص٥٠٨،٥٠٩.

[٢] محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٩م)، ج٢، ص٣٢٧.

[٣] فخر الدين الرازي، **مناقب الإمام الشافعي** ، ص٣١٨.

[٤] المرجع نفسه، ص٣٧٦.

﴿لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ النساء الآية: ٨٢، فما وجدتم في كتبي هذه مما يخالف الكتاب والسنة، فقد رجعت عنه".[١] وقال أيضا:"إذا وجدتم سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خلاف قولي، فخذوا بالسنة، ودعوا قولي، فإني أقول بها".[٢]

فهذه أربعة قيم التزمها الشافعي في رحلته العلمية الطويلة، فارتقى بها ليصبح نموذجا في آداب العالم والمتعلّم.

إن هذه المحددات الموضوعية والذاتية مجتمعة جعلت الإمام الشافعي يحقّق مبتغاه من طلب العلم، وهو بلوغ رتبة الإمامة في الدين، وذلك بفضل شخصيته الاجتهادية الإبداعية التي جعلت منه حجة في فنون الإسلام المختلفة، وأهّلته إلى مقام التأسيس للمنهج الأصولي، ومن خلاله لعدد من العلوم المنهجية التي عصمت المرجعية الإسلامية من الاختراق، والعملية الاجتهادية من الانحراف.

وهي رتبة شهدت له بها الحركة العلمية في عصره، قال قتيبة بن سعيد، وكذا إسحاق بن راهويه:"الشافعي إمام".[٣] وعبّر عنها الإمام أحمد بأبلغ ما يمكن أن يعبّر عنها في مقالات مختلفة، لعل من أبرزها قوله:"ما أعلم أحدا أعظم منّة على الإسلام في زمن الشافعي من الشافعي".[٤] وقوله:"ما أحد مسّ محبرة ولا قلما إلاّ وللشافعي في عنقه منّة"،[٥] وجوابه لابنه عندما سأله عن سبب كثرة دعائه للإمام الشافعي:"يا بني كان الشافعي رحمه الله كالشمس للدنيا، وكالعافية للناس، فانظر هل لهذين من عوض، أو خلف".[٦]

و لم تكتف الحركة العلمية بالشهادة اللّفظية لإمامة الإمام الشافعي، بل تبنّت منهجه العلمي وسعت إلى نشره والبناء عليه في مسيرة التطوير والتقعيد للعلوم الشرعية من خلال

---

[١] ابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص١٠٧.

[٢] فخر الدين الرازي، **مناقب الإمام الشافعي** ، ص٣٧٧، ٣٧٦.

[٣] ابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص٨٢ وص٨٨.

[٤] فخر الدين الرازي، **مناقب الإمام الشافعي** ، ص٦٠.

[٥] ابن حجر العسقلاني،**توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص٨٥.

[٦] ابن عبد البر،**الانتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء**، ص٧٤، ٧٥.

كتابة كتبه والإرشاد إليها. فقد قال علي بن المدينيّ لعليّ بن المبارك -وقد ذكر مسألة- :"عليكم بكتب الشافعي".[١] وقال لابنه محمد بن علي بن المديني:"إنّي لا أترك للشافعي حرفا واحدا إلاّ كتبته، فإنّ فيه معرفة".[٢] وقال الزعفراني:"إنّي لأقرأ كتب الشافعي، وتقرأ عليّ منذ خمسين سنة".[٣] وقال إسحاق بن راهويه: "كتبت إلى أحمد بن حنبل: أن أنفذ إليّ من كتب الشافعي ما تعلمه أحتاج إليه منها. فكتب إليّ: لم أعلم ما تحتاج إليه منها فأنفذه، لكن قد أنفذت إليك من كتبه كتابا يدلك على عوامّ أصول العلم -أوقال: على عوام أصول علمه- وأنفذ إليّ كتاب الرسالة".[٤]

والغريب في إمامة الشافعي أن يشهد لها أناس من خارج دائرة أهل الفن، ويعبّروا عنها بصورة بيانية رائعة، تعكس الإضافة النوعية التي أضافها الإمام الشافعي لهذه الحركة.

قال الربيع:"كنّا جلوسا في حلقة الشافعي بعد موته بيسير، فوقف علينا أعرابيّ فسلّم ثم قال: أين قمر هذه الحلقة وشمسها، فقلنا: مات، فقال:رحمه الله، وغفر له بما كان يفتح ببيانه منغلق الحجّة، ويسدّ في وجه خصمه واضح المحجّة، ويغسل من العار وجوها مسودّة، ويوسّع بالرأي أبوابا منسدّة ثم انصرف".[٥]

## أهم نتائج البحث وتوصياته

إن أهم ما يمكن الوقوف عليه من نتائج بعد هذا العرض المفصل لمحددات شخصية الإمام الشافعي الإبداعية ما يلي:

---

[١] ابن حجر العسقلاني، توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس، ص٨٧.

[٢] المرجع نفسه، ص٨٧.

[٣] أبو بكر البيهقي، مناقب الشافعي، ج١، ص٢٢٦.

[٤] المرجع نفسه، ج١، ص٢٣٤.

[٥] ابن حجر العسقلاني، توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس، ص١٨٥.

**أولا:** إن الإمام الشافعي عاش في أزهى عصور الخلافة العباسية، وأرقاها من حيث الازدهار العلمي والسياسي والعمراني والحضاري.

**ثانيا:** إن محددات الشخصية الإبداعية عند الإمام الشافعي تنقسم إلى محددات موضوعية تمثلت في العوامل والتحديات الخارجية التي أحسن الإمام الشافعي التفاعل معها، والنبوغ والإنجاز في إطارها، ومحددات ذاتية تتمثل في صفات وأخلاق وقدرات ساعدت الشافعي على النبوغ والإبداع.

**ثالثا:** إن أهم عناصر محددات الشخصية الإبداعية الموضوعية عند الإمام الشافعي:

- شرف النسب.
- خصائص العصر العلمية.
- محنة الإمام الشافعي مع السلطان.

**رابعا:** إن أهم عناصر محددات الشخصية الإبداعية الذاتية عند الإمام الشافعي:

- شغفه بطلب العلم ونبوغه المبكر.
- طلب العلو في العلم.
- العقلية النقدية الإبداعية والقدرة على المناظرة.
- المعرفة الموسوعية.
- تمسكه بقيم وأخلاقيات الاجتهاد.

## توصيات البحث

وأهم ما يوصي به البحث يتمثل في الآتي:

**أولا:** التأكيد على أهمية استحضار العوامل الموضوعية والذاتيه في درس وتدريس سير أعلام النبلاء.

**ثانيا:** تبصير القائمين على العملية التدريسية طلبة العلم بأهمية استثمار العوامل الموضوعية والذاتية في طلب المعالي في العلوم والفنون.

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل

## قائمةالمصادر والمراجع


ابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**،تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٦م).

ابن عبد البر، **الإنتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء**،( بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت).

أبو الفرج بن الجوزي، **صفة الصفوة**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ٢٠٠٢م).

أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **مناقب الشافعي**،تحقيق: أحمد سقر، (القاهرة: مكتبة دار التراث، د. ت).

أبو حاتم الرازي، **آداب الشافعي**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٥٣م).

أبو نعيم الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧م).

الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**،تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٥م).

الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، (المدينة المنورة: المكتبة السلفية، د. ت، ١٩٠٠م).

شرف الدين النووي، **تهديب الأسماء واللغات**، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٦م).

شمس الدين الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفايات المشاهير والأعلام**،تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٩١م).

شمس الدين الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد نعيم العرقسوسي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٩، ١٤١٣هـ).

صفي الرحمن المباركفوري، **الرحيق المختوم**، (جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، وبيروت، دار مؤسسة علوم القرآن، ط٥، ١٩٩٠م).

عبد الحليم الجندي، **الإمام الشافعي ناصر السنة وواضع علم الأصول**، (الكويت: دار القلم، ١٩٦٦م).

عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم الرازي، **آداب الشافعي**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٥٣م).

عبد الرؤوف المناوي، **مناقب الإمام الشافعي**، (طنطا: دار الصحابة للتراث، ط١، ١٩٩٢م).

عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**،تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٩م).

فخر الدين الرازي، **مناقب الإمام الشافعي**، (بيروت: دار الجيل، ط١، ١٩٩٣م).

محمد بن إدريس الشافعي، **مسند الشافعي**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠م).

محمد أبو زهرة، **الشافعي حياته وعصره وآراؤه وفقهه**، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٧م).

محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، (الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، ط٢، ٢٠٠٠م).

محمد بن علي الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول**،تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٩م).

ISBN 978-967-0225-77-7

IIUM Press
International Islamic University Malaysia
P.O. Box 10, 50728 Kuala Lumpur-Malaysia
Tel: +603-6196 5014 Fax: +603-6196 4862
E-mail: rescentre@iium.edu.my
Website: http://research.iium.edu.my