

موقف الحدائين من نشأة علم أصول الفقه

غيث حلمي الملكاوي*

ملخص

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

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

الكلمات الدالة: الحداثة، التراث، الأصول، الشافعي.

المقدمة

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

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

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

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

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

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

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

وسلكت في رد هذه الدعوى عدداً من الطرق، وهي:

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

أهمية البحث:

تكمُن أهمية البحث في الآتي:

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

المبحث الأول: التعريف بالحدائنة.

المطلب الأول: تعريف الحدائنة لغةً.

المطلب الثاني: مفهوم الحدائنة اصطلاحاً.

المبحث الثاني: الفكر الحدائيني بين دعوى الاستمداد التراثي والاستيراد الفلسفي.

المطلب الأول: دعوى الاستمداد التراثي.

المطلب الثاني: دعوى الاستيراد الفلسفي.

المبحث الثالث: اتجاهات الحدائنة ومناهج الحدائيين العرب.

المبحث الرابع: تشكل العقل الأصولي بين الواقعية والافتراضية.

المطلب الأول: بيان أسبقية العلم على التصنيف.

أولاً: العقل الأصولي في المرحلة المبكرة.

ثانياً: المرحلة الأولى للتعامل المباشر مع النص.

ثالثاً: المرحلة الثانية للتعامل المباشر مع النص.

رابعاً: بداية بلورة العقلية الأصولية.

المطلب الثاني: الشافعي ورسالته بين جدلية الديني والسياسي.

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

1. ما حقيقة دور الإمام محمد بن إدريس الشافعي في نشأة علم أصول الفقه.
 2. وهل كان للظروف السياسية التي ظهرت فيها الرسالة، أي تأثير فيما قرره الشافعي في مباحثه الأصولية.
- الدراسات السابقة:** من خلال بحثي في المسألة لم أجد دراسة مستقلة تكلمت عن الموضوع المراد بحثه، لذلك رأيت من المناسب إفرادها بالبحث.

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

المبحث الأول

التعريف بالحادثة.

المطلب الأول: تعريف الحادثة لغةً.

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

1. كون الشيء بعد أن لم يكن.
- يقول ابن فارس: " حدث، الحاء والذال والثاء أصلٌ واحد، وهو كون الشيء لم يكن، يُقال حدث أمرٌ بعد أن لم يكن " (8).
2. كون الشيء حديثاً في مقابل ما هو أقدم منه، أو كونه حديثاً بالنسبة لذاته، سواء أكان ممدوحاً أم مذموماً.
- يقول ابن فارس: " والرجل الحَدَّث الطري السن، والحديث من هذا؛ لأنه كلامٌ يحدث منه الشيء بعد الشيء " (9).
- ويقول الراغب الأصفهاني: " والحديث الطري من الثمار ورجل حدثٌ وحديثُ السن بمعنى، والحادثة: النازلة العارضة، وجمعها حوادث، ويقال لكل ما قرب عهده محدثٌ، فعلاً كان أو مقالاً " (10).
- وقال ابن منظور: " حدث، الحديث نقيض القديم والحدث نقيض القدمة، حدث الشيء يحدث حدثاً وحادثةً وأحدثه هو فهو محدثٌ وحديث، وكذلك استحدثه.

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

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

المطلب الثاني: مفهوم الحادثة اصطلاحاً.

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

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

ولهذا التوجه عدد من المسوغات، فالحادثة عندهم تتسم بالغموض، وعدم التحديد، وصعوبات تجعلها هلامية ومراوغة ومتقلبة (15)، فضلاً عن كونها نمطاً متجدداً دائماً ومنقسماً على نفسه ومتعدد المشارب والمناهج.

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

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

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

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

سبقه، فما الذي يوجب عقلاً أن كل فلسفة حديثة هي بالضرورة العقلية أجدى وأنفع وأحسن من النظرية السابقة لها؟⁽¹⁷⁾.
 ب. **الذاتية (التفكير دون مؤثر خارجي):** سواء أكان نصاً مقدساً، أو عرفاً اجتماعياً، فالتفكير سينطلق من العقل المجرد فقط، وهذا الكلام محال عادةً فالإنسان في صغره كيف سيكون ذاتياً وكذا في شبابه، حتى في كهولته ونضوج عقله، ومن هو هذا الذي حقق شرط الذاتية أو قادرٌ على تحقيقه، وهل هي واقعة حقيقة عند مفكري الحداثة وروادها؟ ومع تواردها كونها محالةً في العادة قد تصل بها إلى درجة الاستحالة العقلية⁽¹⁸⁾.

ج. **لا مقدس:** لا تقدر الحداثة أي شيء وتتمرد على كل شيء، وهذا ما جعلها مشروع لا يكتمل كما قال هابرماس⁽¹⁹⁾(20)، والمقدس بالنسبة لي يعني المركزية في المنطلقات العقديّة والفكرية، وهو كذلك لكل فكر على الأرض بما فيه فكر الحداثة الذي قدس (الآ مقدس)، دون أن يشعر، والمقدس يعني لي أيضاً وجود المرجعيات النهائية التي أبني عليها فكري، وهو ما يناقض تماماً فكر الحداثة الذي لا يعترف بنهايات مرجعية للفكر الإنساني، مما جعله دائم الانقلاب على ذاته ودائم التجديد، وهذا معنى كون الحداثة عسرة التعريف، أو متمردة على المفهمة.

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

الاتجاه الثاني: الذي ذهب إلى إمكانية تعريف الحداثة بالحد.

أ. جاء في موسوعة إنكارتا⁽²¹⁾، الحداثة هي الفترة التي تمتد من عصر الأنوار إلى الوقت المعاصر، وتسعى إلى تفسير الكون وجميع الأشياء فيه عقلياً.

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

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

فرغم أن الشرفي وضع هذا الكلام تحت عنوان الحداثة مريداً بذلك تعريفها إلا أنه حاد عن ذلك، وهي سمة بارزة عند كتاب الحداثة، وعلى أي حال فإنه لم يأت بما ذكره على تعريف حدي للحداثة، إنما عرفها على أنها تحديث وتقدم وتلك مغالطة، فمن البدهي أن لا تلازم بين الحداثة والتقدم فكثير من الدول متقدمة وليست حداثيّة، وبعض الدول تتبنى الحداثة فكراً وهي متخلفة، والعقل يجيز تقدم دول أخرى وإن لم تتبنى الحداثة مشروعاً فكرياً وكلمة أخرى فإن الحداثة ليست شرطاً من شروط النهضة. وعلى نمط تعريفه سار كل من أحمد المديني⁽²⁴⁾(25)، وإبراهيم القهواجي⁽²⁶⁾(27).

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

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

الرأي المختار:

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

المبحث الثاني

الفكر الحداثي بين دعوى الاستمداد التراثي والاستيراد الفلسفي.

يرى فريق من الدارسين للتيارات الفكرية المعاصرة أن هذه التيارات ما هي إلا امتداد لمدارس في التراث الإسلامي أو أنها نسخة جديدة مطورة من تلك المدارس، أعيدت صياغتها وقولبتها بقالب جديد، وتلك التيارات تجد نفسها وفي غمرة نزاعها مع خصومها مضطرة للبحث عن سند يؤيد مقولاتها من التراث، تدفع به فريقاً وتدفع به آخرين.

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

المطلب الأول: دعوى الاستمداد التراثي.

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

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

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

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

فبداية المشهور عن المعتزلة أنهم قوم من الصُلحاء العباد الزهاد، المفتخرين بالانتماء للإسلام والدفاع عنه، يقول الحافظ الفُرشي في ترجمة أبي سعد السمان الرازي أحد أعلام المعتزلة ت 445هـ: " أبو سعد السمان إسماعيل بن علي بن الحسين بن زنجويه الرازي، الحافظ الزاهد المعتزلي، شيخ العدلية - أي المعتزلة - وعالمهم، وفقههم، ومتكلمهم ومحدثهم، كان إماماً بلا مدافعة في القراءات والحديث ومعرفة الرجال والأنساب والفرائض والحساب والشروط والمقدرات "⁽³⁵⁾، ومراجعة لما دونه المؤرخون وعلماء التراجم تدرك حقيقة ذلك وأكثر من ذلك بكثير⁽³⁶⁾.

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

واستطراداً فهي ليست الفرقة الوحيدة التي أساءت استخدام السُلطة لفرض آرائها على سائر المخالفين؛ لأن ذلك مما يشنع عليها به.

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

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

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

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

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

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

أما القرآن فإن أغلب الحدائين يرونه بشري المصدر وإلى ذلك تشير عباراتهم صراحةً أو دلالةً، وفي أحسن الأحوال يؤمن بعضهم بأنه نص مفارق للنبي لكنه راكن تحت ضغط التاريخية وتجاوز العصر لنصوصه⁽⁵¹⁾.

يقول نصر حامد أبو زيد⁽⁵²⁾: " وإذا كنا هنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية، فإن هذا التبنى لا يقوم على أساس نفعي إيديولوجي يواجه الفكر الديني والمسيطر، بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ وإلى حقائق النصوص ذاتها"⁽⁵³⁾. كما وقع التشكيك من قبلهم في ثبوته وسلامته من التلاعب زيادةً أو نقصاً أو تبديلاً⁽⁵⁴⁾، هذا فضلاً عن سيل هادر من التشكيك والسخرية على وجه التفصيل بكل ما أورده الله في كتابه الكريم⁽⁵⁵⁾، وسنة النبي لاقت نصيباً أكبر من الطعن والتشكيك بما لاقاه النص القرآني وأكثر بمراحل.

أما نقلة السنة، وأول حماة لهذه الشريعة الصحابة الكرام، فإنهم أول من أنكر وبدل وعطل حدوداً وأحكاماً وفرائض، وقاموا على تأسيس دولة الخلفاء الداخلة تحت منظومة الاستبداد الشرقي، والتي ارتكبت فظاعات وجرائم حرب⁽⁵⁶⁾. وليس في المعتزلة شيء من ذلك أبداً، فإن علمت ذلك فقد كفيتهك الجواب عن جعلهم امتداداً للأشاعرة أو الماتريدية⁽⁵⁷⁾، وكفيت نفسي عقد مبحث في بيان معتقداتهم، ومهدت من خلاله للمطلب الثاني.

المطلب الثاني: دعوى الاستيراد الفلسفي.

يُعد الفيلسوف اليوناني سُقراط أول من أطلق على نفسه مصطلح فيلسوف، وعُرف هذا المصطلح في مقابل مذاهب السُفسطائية⁽⁵⁸⁾ التي تنكرت وأنكرت بدهيات المعرفة والعلم، ومصطلح فلسفة يعني أصالة الحكمة أو محبة الحكمة. ونحن هنا لسنا في صدد الكلام عن الفلسفة ومذاهبها وتاريخها، لكن لزاماً علينا ومن أجل التمهيد ذكر المراحل التاريخية التي مرت بها الفلسفة حتى عصرنا هذا؛ لنعلم عن أي تيار نتكلم ومن نناقش وننقد.

مرت الفلسفة في ثلاث مراحل رئيسية، وهي:

1. المرحلة الأولى (الحقبة القديمة): والتي امتدت من القرن الخامس قبل الميلاد إلى القرن الخامس بعد الميلاد، كان سُقراط وأفلاطون وأرسطو أبرز أعلامها، وتشير بعض الدراسات المعقدة في تاريخ نشوء الفلسفة وتطورها أنها ليست يونانية النشأة ولكن هذا لا يعيننا هنا، وكان يغلب على فلسفة هذه المرحلة الإيمان بوجود الإله الواحد المفارق الفاعل وعند بعضهم المُشرع.

2. المرحلة الثانية (الحقبة الوسيطة): التي امتدت من القرن الخامس بعد الميلاد إلى القرن الخامس عشر، التي كان التيار المشائي أبرز الفاعلين والمؤثرين فيها وفيما بعدها من حقبة الفلسفة، وأبرز الأسماء التي ظهرت في تلك الفترة هي ابن سينا والفارابي وابن رشد، وقد لاقى هذا التيار هجمة شرسة من قبل المتكلمين وعلى رأسهم الغزالي، كما مر في الغرب خلال هذه القرون الطويلة العديد من التيارات والمدارس الفلسفية.

3. المرحلة الثالثة (الحقبة الحديثة أو الرشدية): التي امتدت من بعد القرن الخامس عشر وحتى عصرنا الحاضر، وغلب على تسميتها بالحقبة الرشدية؛ لأن الغرب أسس فلسفته ونهضته على فلسفة ابن رشد الحفيد، وقد تقدمت هذه الحقبة عدد من الحوادث التي ساهمت وبشكل فاعل في تشكيل العقل الفلسفي لهذه الفترة، فقد سقطت الإمبراطورية البيزنطية التي تبعها العداء للدين والكنيسة⁽⁵⁹⁾ وللفلسفات السابقة، كما ظهرت وبقوة نزعة الأنسنة التي دعت إلى إعادة قراءة التراث الروماني وركزت على الإنسان بوصفه محوراً لهذا الكون، كما ظهر العلم التجريبي والإيمان به ورفض الفلسفة النظرية الجدلية، ورفض ما لا يخضع للتجربة، مما

جعل الشك أبرز سمات هذه الحقبة حتى سميت أحياناً بها.

ونتيجة لذلك فإن الدراسات التي تناولت الأديان والنصوص المقدسة تعمقت وتشعبت في تلك الحقبة الأخيرة حتى أصبح كل شعب منها مدرسة بحالها، وقد آنت تلك الجهود أكلها في إقصاء الكنيسة والدين والكتاب المقدس عن الحياة بكل صورها؛ لأنها وجدت فيه مادة رخوة ليس من العسر بيان مناقضتها للعلم والعقل والفطرة، وعدم صلاحيتها للتطبيق والحياة في الواقع المعاصر. بدأ مع ذلك ظهور فلسفة الحداثة التي اختلف في تاريخ نشأتها، فمنهم يرجعها إلى سنة 1436م مع اختراع غوتنبرغ للطباعة المتحركة، ومنهم من يرى سنة 1520م شرارة انطلاق الحداثة مع الثورة اللوثرية ضد سلطة الكنيسة، ومجموعة أخرى تتقدم بها إلى سنة 1648م مع نهاية حرب الثلاثين عاماً، وقسم آخر يرى أن الثورة الفرنسية 1776م أو الثورة الأميركية 1789م هي بداية ظهور الحداثة كفلسفة مهيمنة على الفكر المعاصر⁽⁶⁰⁾، ويقطع النظر عن الخلاف في تاريخ نشوء الحداثة التي نرى أن آخر تاريخين هما الأقرب، فإن الذي لم يُختلف فيه أن الحداثة غربية النشأة والتكوين، وأن انتقالها للعالم العربي كان وصفاً جاهزة، فمن اليقيني أن العالم الإسلامي عموماً والعالم العربي خصوصاً لم يشهد أيّاً من هذه الصراعات الفكرية، التي قادت الغرب إلى التنوير. بل كان العالم العربي في تلك الفترة في حالة غيبوبة وتخلف وسطوة استعمار وكان يشهد حملات استشرافية درسته وأثرت في فكره بشكل كبير وملحوظ؛ ولأن المغلوب مولع دائماً وأبداً بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله⁽⁶¹⁾، ولأن الغرب وبعد عقود من حملات المستشرقين التي هدفت إلى فصل العرب والمسلمين عن لغتهم ودينهم، بدأ في تنفيذ مخططاته ومشاريعه عن طريق فكر الحداثة الذي أخذ يتسلل إلينا ويتطور ويتنامى شيئاً فشيئاً.

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

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

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

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

وحسن حنفي خريج جامعة السوربون قسم الفلسفة، والطبيب التيزيني خريج ألمانيا قسم الفلسفة، وهشام جعيط خريج فرنسا قسم التاريخ.

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

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

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

المبحث الثالث

اتجاهات الحداثة ومناهج الحداثيين العرب.

نتيجة لتنوع اتجاهات النقد عند الغرب وتعدد مدارسها، تنوعت اتجاهات ومدارس الحداثة في عالمنا العربي، فمع وحدة الهدف لكل تلك الاتجاهات إلا أن مسالكها وطرقها اختلفت، ويرجع ذلك لأمرين أساسيين، الأول اختلاف المشارب النقدية لكل اتجاه، والثاني تفاوت الأنظار في أولويات النقد.

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

1. المدرسة العلمانية: وشعارها التحديث والعلمنة، ومن أبرز روادها طه حسين، وعلي عبد الرازق، ولطفي السيد، ومحمد حسين هيكل.
2. المدرسة المنادية بالتغريب والرافضة لروح التوفيق الإسلامي، والغارقة في التبعية ويمثلها سلامة موسى، وشبلي شميل، وفرح أنطون.
3. المدرسة المنادية بالدعوة القومية، الداعية إلى إنشاء الدولة على الأساس القومي وأبرز من يمثلها، ساطع الحصري، وقسطنطين زريق، وحسن حنفي.

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

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

1. الحداثة العقلانية القطعية الأيديولوجية (مثبتو الحقائق): يعني أنهم يقولون بإمكان ثبوت شيء في نفس الأمر، ويزعمون أنهم ينطلقون في بناء الحداثة والعلمانية من تقديس العقل والنظر العقلي، ولذلك لا يشككون في البديهيات العقلية وإمكان الوصول إلى المعرفة العقلية في هذا المجال.
 2. الحداثة السوفسطائية العبيثية أو العدمية، وهم الذين ينكرون الحقائق، ويرفضون وجود حقيقة لأي معتقد ديني خارج نفس معتقده، ولو فرض وجود مصداق لها في الخارج - أي خارج ذهن معتقدها - فإن العقل لا يمكن له أن يثبتها.
- وقد اعترف المفكر الحداثي محمد أركون بهذا التقسيم ضمناً⁽⁷⁴⁾؛ لأنه التقسيم الأقرب لواقع الحداثة في صورتها عند الغرب أو في انعكاسها عند العرب، وهذا التقسيم أصح من سابقه وهو تقسيم من حيث الجملة، أما من جهة بيان المناهج النقدية على وجه التفصيل فإنها أكثر تشعباً، ومن أهمها:

1. المنهج التاريخي: الذي يربط فهم النص بزمن تاريخي غير ممتد، شكلته الظروف الخاصة المحيطة بالنص، ويرتبط هذا المنهج بعدد من المدارس الفلسفية؛ كالوجودية والماركسية، وحركة اللسانيات الحديثة.
2. وقد تفرع عن هذا المنهج مفاهيم أخرى، من أهمها: نظرية الأنسنة التي تجعل من الإنسان محوراً لتفسير الكون بأسره، وتؤكد على إنكار أي معرفة من خارج الإنسان كالدين والوحي، فالوحي عندما يُراد فهمه لا بد أن ينتقل من الوضع الإلهي إلى الوضع الإنساني.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

المبحث الرابع

تشكل العقل الأصولي بين الواقعية والافتراضية.

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

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

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

المطلب الأول: بيان أسبقية العلم على التصنيف.

أولاً: العقل الأصولي في المرحلة المبكرة.

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

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

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

1. التعامل مع الآيات الواردة في شأن الخمر:

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

ثم بعد ذلك كان أول خطاب إلهي متعلق بالخمر، هو قوله تعالى: ﴿ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرًا ورزقًا حسنًا﴾⁽⁷⁸⁾، إلا أن الصحابة وبعد ورود هذه الآية الكريمة على مسامعهم لم يقفز لأذهانهم حكم محدد متعلق بشرب الخمر، كون دلالات ألفاظ الآية لا تشير إلى ذلك، إلا أن أذهانهم بدأت بالتنبه إلى شيء ما متعلق بشرب الخمر⁽⁷⁹⁾.

ثم جاء قوله تعالى: ﴿يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما﴾⁽⁸⁰⁾، ويسألونك خطاب من الله موجه للنبي فالسائلون هم الصحابة الذين يريدون معرفة حكم الله في شأن الخمر والمسئول هو النبي والمجيب هو الله، فلو لم تكن للقرآن الحجة والمصدرية فلم سأل الصحابة النبي ولم قبل النبي طلبهم ولم أجاب الله؟ الجواب عن هذا السؤال لا يخرج عن أمرين إما أن يكون العبث ونزله الله ونبيه وصحبه عن ذلك، أو التشريع وهو الأصوب لأن تجاوب عدد من الصحابة مع هذا الخطاب كان بالامتناع عن شرب الخمر بدلالة غلبة إثمها على نفعها، إلا أنهم كانوا متقين أن النص لا يحسم الحكم⁽⁸¹⁾.

ثم جاء الخطاب الثالث، وهو قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾⁽⁸²⁾ فامتتعت الجميع عن الدخول في الصلاة وهم في حالة سكر لما فهموه من دلالة لا تقربوا، وامتتعت فريق آخر عن شربها طوال الوقت لكثرة صلاته، مع ذلك لم يكن النص حاسماً في جزئية معينة⁽⁸³⁾.

حتى جاء الخطاب الرابع والأخير، وهو قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه﴾⁽⁸⁴⁾، فما كان من الجميع إلا أن فهم حرمة شرب الخمر مطلقاً بدلالة فاجتنبوه وبقرينة كونه من عمل الشيطان، وجسد الصحابة صوراً خالدة في الامتثال للأمر الإلهي⁽⁸⁵⁾.

2. التعامل مع تعليقات القرآن.

المثال السابق كان نموذجاً لخطاب إلهي ورد في مسألة جزئية أفاد فيها حكماً مطلقاً بعبء، لكن ليس كل الخطاب الإلهي على هذه الشاكلة بل القليل منه كذلك، فأكثر النصوص القرآنية جاءت عامة كي تستوعب أكبر قدر من الأحكام، وكي تترك المجال واسعاً أمام اجتهادات المجتهدين.

ومن الأمثلة البارزة على تعليق القرآن للأحكام ما ورد في شأن علل التحريم بصفة عامة، وهو قوله تعالى: ﴿قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾⁽⁸⁶⁾. فلو رجعنا إلى تفسير هذه الآية نجد أنها تجادل المشركين من العرب الذين ادعوا أن الله يحرم عليهم الطيبات، فرد الله عليهم مجيباً أنه لم يحرم الطيبات بل حرم ما كان فاحشاً وخبيثاً، أسره الإنسان أو أظهره، وأنه أباح لهم كل ما هو طيب وحسن⁽⁸⁷⁾، موطن الشاهد أن أولئك العرب غير المؤمنين بالوحي والرسالة، فهموا مدلول الخطاب الإلهي بنفس طريقة فهم المؤمنين؛ لأن اللغة واحدة ولها مدلولات واحدة لا تختلف في دلالتها بين مؤمن وكافر، بل يحكم الجميع قانون التواضع.

فإن دلالة كلمة حرم عند العرب تفيد المنع هذا ما فهمه وطبقه الصحابة أهل العربية منها، فإن القرآن نزل بلغتهم بل لا يوجد في القرآن كلمة ليست على لغتهم⁽⁸⁸⁾ هذا هو معتصمنا في جدال الحدائين، فإنه يستحيل في العقل توارد كل تلك الكثرة الكاثرة على الخطأ.

وجسد الخطاب النبوي بعبارته ودلالاته عين ما جسده القرآن الكريم، وتعامل الصحابة مع مدلولات الخطاب النبوي بنفس طريقة تعاملهم مع الخطاب الإلهي، ومن ذلك في باب الأمر مثلاً.

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

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

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

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

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

ثانياً: المرحلة الأولى للتعامل المباشر مع النص.

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

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

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

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

ب. ومثال الاجتهاد من النوع الثاني ما رواه ابن شهاب، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، عن أبي هريرة وزيد بن خالد الجهني؛ أنهما أخبراه أن رجلين اختصما إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فقال أحدهما: يا رسول الله اقض بيننا بكتاب الله. وقال الآخر، وهو أفضهما: أجل، يا رسول الله، فاقض بيننا بكتاب الله، وأذن لي في أن أتكلم. قال: "تكلم" فقال: إن ابني كان عسيفاً على هذا، فزنى بامرأته، فأخبرني أن على ابني الرجم. فافتديت منه بمئة شاة وبجارية لي، ثم إنني سألت أهل العلم فأخبروني: أن ما على ابني جلدٌ مئة وتغريب عام، وأخبروني أنما الرجم على امرأته. فقال رسول الله: "أما الذي نفسي بيده، لأقضي بينكما بكتاب الله. أما غنمك وجاريتك فردٌ عليك". وجلد ابنه مئة وغربه عاماً، وأمر أنيساً الأسلمي أن يأتي امرأة الآخر فإن اعترفت، رجمها. قال: فاعترفت، فرجمها⁽⁹³⁾.

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

3. النوع الثالث والأخير اجتهادات اختلفت الصحابة في أيها الأصوب فكان النبي إما أن يقر جميع الاجتهادات أو يرحح أحدها على الآخر، ومن ذلك إقراره لاجتهاد الصحابة في قضية صلاة العصر في بني قريظة، ومثال الثاني ما جاء في قصة الصحابييين الذين كانا في سفر وحضرت الصلاة وليس معهم ماء، فتيمم كل منهما وصلوا، ثم لما حضر الماء لم يعد أحدهما وضوءه وصلاته بينما أعاد الآخر الوضوء والصلاة، فقال النبي للأول: "أصبت السنة، وأجزأتك صلاتك"، وقال للثاني: "لك الأجر مرتين"⁽⁹⁴⁾.

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

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

ثالثاً: المرحلة الثانية للتعامل المباشر مع النص.

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

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

1. عدد المسائل التي اختلف فيها الصحابة هو 45 مسألة، وهذه أرقامها بحسب ترقيم الدكتور بشار عواد معروف، (1 - 426 - 614 - 795 - 808 - 839 - 901 - 924 - 946 - 951 - 964 - 1005 - 1007 - 1009 - 1010 - 1092 - 1427 - 1523 - 1664 - 1681 - 1684 - 1725 - 1728 - 1775 - 1777 - 1793 - 1824 - 1843 - 1867 - 1899 - 2007 - 2130 - 2152 - 2154 - 2173 - 2232 - 2384 - 2409 - 2412 - 2432 - 2456 - 2572 - 2592 - 2611 - 2852).

2. منها اثنتي عشرة مسألة كان يرجع فيها الصحابة بالسؤال على صحابة آخرين من أجل التأكد من صحة اجتهادهم أو لأجل الاحتكام لهم، وهذه المسائل هي، (924 - 1009 - 1010 - 1725 - 1728 - 1793 - 2154 - 2130 - 2173 - 2232 - 2442 - 2572).

نذكر منها على سبيل المثال ما رواه سعيد بن المسيب؛ أن رجلاً من أهل الشام، يقال له: ابن خبيري، وجد مع امرأته رجلاً فقتله، أو قتلها. فأشكل على معاوية بن أبي سفيان القضاء فيه، فكتب إلى أبي موسى الأشعري، يسأل له علي بن أبي طالب، عن ذلك. فسأل أبو موسى عن ذلك علي بن أبي طالب، فقال له علي: إن هذا الشيء ما هو بأرضي، عزمت عليك لتخبرني. فقال له أبو موسى: كتب إلي معاوية بن أبي سفيان أن أسألك عن ذلك. فقال علي: أنا أبو حسن؛ إن لم يأت بأربعة شهداء، فليعطيهمته⁽⁹⁶⁾. ويمكن من خلال هذه الرواية استنتاج عدد من القضايا، منها أن معاوية لم يسعفه اجتهاده في الحكم بهذه القضية فلجأ لمن هو أعلم منه، وأن علي أجاب طلبه رغم ما بينهما من اختلافات سياسية، وأن علي كان محيط بأمر القضاء الذي يقع في أرضه، والأهم من ذلك أن معاوية أراد معرفة حكم الشرع ولم تحمله زعامته السياسية لفرض اجتهاد معين.

3. ومنها سبع مسائل تعددت فيها اجتهادات الصحابة دون أن ينكر أحدهم على الآخر، وهذه المسائل هي، (426 - 808 - 839 - 951 - 1005 - 1007 - 2409).

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

4. ومنها تسع عشرة مسألة أنكر فيها الصحابة اجتهادات بعضهم البعض، وكون الرقم الأكبر في هذه الإحصائية لهذه الجزئية فإنه يشير بوضوح إلى أن هذه الفترة لم تنتسم بالاستبداد وفرض الآراء، أو إضفاء بُعد أو توجه سياسي معين على مناخ الاجتهاد، فلو كان كذلك لما تمكن أحد من الصحابة الإنكار، وتلك المسائل هي، (614 - 795 - 946 - 964 - 1092 - 1681 - 1684 - 1775 - 1777 - 1824 - 1843 - 1899 - 2152 - 2384 - 2412 - 2456 - 2592 - 2611 - 2007).

ومنها على سبيل المثال ما رواه جعفر بن محمد، عن أبيه؛ أن المقداد بن الأسود دخل على علي بن أبي طالب بالسقيا، وهو ينجع بكرات له دقيقاً وخبطاً، فقال: هذا عثمان بن عفان ينهي أن يقرن بين الحج والعمرة. فخرج عليّ وعلى يديه أثر الدقيق والخبط، فما أنسى أثر الدقيق والخبط على ذراعيه، حتى دخل على عثمان بن عفان. فقال: أنت تنهى عن أن يقرن بين الحج والعمرة؟ فقال عثمان: ذلك رأيي. فخرج عليّ مغضباً، وهو يقول: لبيك اللهم لبيك بحجة وعمرة معاً⁽⁹⁸⁾.

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

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

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

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

وبهذا لا يبقى لعبارات الحدائين وشبهاتهم أي مصداقية، كقول نصر حامد أبو زيد: " ليس ثمة دعوة للتحرر من النصوص، بل من سلطة النصوص النابعة من شموليتها، وهي الشمولية التي بدأت برفع الأميين للمصاحف على أسنة السيوف، طالبين الاحتكام إلى كتاب الله في صراع اجتماعي سياسي، وهي الخديعة التي وقع في أحابيلها المحاربون الذين أنهكتهم الحرب، رغم أنهم كانوا قاب قوسين أو أدنى من الانتصار الحاسم، ثم حين اكتشفوا أن الأمر انتهى بتحكيم الرجال - عمرو بن العاص وأبو موسى الأشعري - عادوا يطالبون بحكم الله متصورين أن النصوص تحكم حكماً مباشراً دون أن يقوم عقل إنساني بفهمها وشرحها وتفسيرها. إن الدعوة للتحرر من سلطة النصوص ومن مرجعيتها الشاملة ليست إلا دعوة لإطلاق العقل الإنساني حراً يتجادل مع الطبيعة في مجال العلوم الطبيعية، ويتجادل مع الواقع الاجتماعي والإنساني في مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب، فهل تتصادم هذه الدعوة مع النصوص الدينية، أم تتصادم مع السلطة التي أضفاها بعضهم بالباطل على بعض تلك النصوص، فحولوها قيوداً على حركة العقل والفكر؟ "(101).

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

رابعاً: بداية بلورة العقلية الأصولية.

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

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

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

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

هي:

أولاً: تخصيص عموماً الأدلة بالمصلحة (107).

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

احتكار التجار وتحكمهم بالسلع.

ثانياً: الأخذ بعمومات الشريعة.

وذلك في الأحكام التي لم ترد فيها نصوص، مثل فتوى شريح القاضي الذي توفي في زمن الحجاج، حين أفتى بتضمين أحد الخياطين احتراق بيته واحترق معه قماش الناس، بقوله للخياط: "أرأيت لو احترق بيته أكنت تترك له أجرك؟! (108)".

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

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

المطلب الثاني: الشافعي وتدوين الرسالة بين جدل الديني والسياسي

لأن الحديث عن الشافعي بوصفه مظهراً وكاشفاً للطرائق المتبعة في التعامل مع نصوص الوحيين وكشف طرائق الاستنباط؛ ولأن التشكيكات والشبهات تدور حوله وحول صنيعه في الرسالة أجد من الضروري بيان دوافع الشافعي من وضعه للرسالة، وبيان مكانة هذا العالم وأهميته، وحقيقة علاقته بأنظمة الحكم السياسي في عصره.

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

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

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

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

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

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

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

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

بالشافعي منطقته وعقله وعبارته.

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

كما أن الشافعي إمام من الأئمة المحسوبين على العلويين المغضوب عليهم من قبل الحكام الأمويين والعباسيين، وليس من مصلحتهم تقريبه ورفع اسمه، فضلاً عن إعطائه صفة رسمية يمثل من خلالها الدولة.

وأخيراً الشافعي رجل كثير الترحال أحصيت أنه تنتقل بين غزة ومكة والمدينة واليمن وبغداد أكثر من عشر مرات، والقريب من الحكام والسلاطين عادةً ما يستقر به المقام في بلد واحد، لطيب عيشه به.

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

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

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

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

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

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

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

تدور محاور الرسالة حول سبعة عشر موضوعاً، وهي: الاجتهاد والتقليد، الإجماع، الاختلاف، الاستحسان، البيان، التعارض والترجيح، الخاص والعام، السنة، قول الصحابي، القرآن، القياس، المجمع والمفسر، النسخ، النص، النهي، الواجب، الأصل والفرع. وقد استوحى الشافعي القواعد الأصولية التي وضعها، من ثلاثة أمور، الأولى قواعد أصولية استوحاها من كلام العرب وقواعدهم، الثانية قواعد استوحاها من العلماء السابقين عليه، الثانية قواعد استنبطها من إدراك المعاني الجامعة بين النصوص.

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

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

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

هذا ولم يستطع الحدائون أن يثبتوا عبر نصوص أو حوادث معينة ارتباط حقيقي بين الشافعي ورسالته وبين أنظمة الحكم المستبدة⁽¹²⁰⁾، وإنما اجترأوا ما كتبه المستشرقون سابقاً دون تحقيق ونظر، وقد اعترف أحد أعلام الحدائين صراحة أن الكل يجتر ما فاه به المستشرقون حيث قال الدكتور عبد المجيد الشرفي: "ومن الغريب أننا في الوقت الذي كنا فيه ننتظر من بعض المفكرين العرب المعاصرين أن يصدروا في قراءاتهم للفكر وللتراث الإسلامي من وجهة نظر موضوعية، تحقق استقلالهم الفكري وتجردهم عن الأحكام المسبقة والتقييمات الإيديولوجية في المعرفة الاستشراقية التقليدية، إذا بثلة من أولئك المفكرين العرب المعاصرين يجمعون على اجترار ما فاه به قديماً كلٌّ من شاخت ويرانشفيك في حق الشافعي؛ بحيث يلاحظ أن مواقف هؤلاء من المشروع التأسيسي للشافعي لا تعدو أن تكون استساخاً لما قاله قديماً المستشرقان المذكوران"⁽¹²¹⁾.

الخاتمة

النتائج:

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

التوصيات:

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

الهوامش

- (1) البيضاوي، عبد الله بن عُمر، منهاج الوصول إلى علم الأصول، ط1، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه المكتبة الهاشمية، بيروت لبنان، 1435هـ 2015م، ص38.
- (2) دررور، إلياس، علم أصول الفقه دراسة تاريخية، ط1، دار ابن حزم بيروت لبنان، 1432هـ 2011م، ص25.
- (3) أنظر مثلاً ما كتبه نصر حامد أبو زيد في كتابه، الإمام الشافعي وتأسيس الأيدولوجيا الوسطية، ص17، 19، 26، 33، 57، 64، وعبد المجيد الصغير في كتابه المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، ص67.
- (4) هو عبد المجيد الصغير، أحد كتاب الحدائث في العالم العربي، مغربي الجنسية، درس الفلسفة في فرنسا، واهتم بالتراث الصوفي والأصولي، من أشهر كتبه كتاب المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية قراءة في نشأة علم أصول الفقه، وهو ما زال على قيد الحياة.
- (5) الصغير، عبد المجيد، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، ص76.
- (6) هو حسن حنفي، أحد رموز الحدائث اليساريين، مصري الجنسية، ولد سنة 1932م، مشهور بغزارة مؤلفاته، وله كتاب مفرد في علم أصول الفقه، تحت عنوان من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه - بنية النص وتكوين النص -، وهو ما زال على قيد الحياة.
- (7) المرجع السابق، ج1، ص35.
- (8) القزويني، أحمد بن فارس بن زكريا، ت 395هـ، معجم مقاييس اللغة، ط1، م6، تحقيق وضبط عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1399هـ 1979م، ج2، ص36. القزويني، أحمد بن فارس بن زكريا، ت 395هـ، معجم مقاييس اللغة، ط1، م6، تحقيق وضبط عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1399هـ 1979م، ص222، وابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، ت 711هـ، لسان العرب، ط1، 10م، إصدار وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 1431هـ 2010م، مصورة عن الطبعة الأميركية، ج2 ص436.
- (9) القزويني، معجم مقاييس اللغة، ج2، ص36.
- (10) الأصفهاني، المفردات، ص222 + 223.
- (11) ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص436 - 439.
- (12) يراجع: الأصفهاني، المفردات، ص222، وابن منظور، لسان العرب، ج2، ص436 - 439.
- (13) اليعقوبي، عبد الرحمن، الحدائث الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر (محمد أركون، محمد الجابري، هشام جعيط)، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت لبنان، 1436هـ 2015م، ص285.
- (14) فودة، سعيد عبد اللطيف، مقالات نقدية في الحدائث والعلمانية، ط2، دار الذخائر، بيروت لبنان، 1436هـ 2015م، ص9.
- (15) المهنا، عبد الله أحمد، الحدائث وبعض العناصر المحدثة في القصيدة العربية المعاصرة، مجلة عالم الفكر، المجلد التاسع عشر، العدد الثالث، الكويت، 1988م، ص6.
- (16) القرني، محمد بن حجر، موقف الفكر الحدائثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام - دراسة تحليلية نقدية -، ط1، مركز البحوث والدراسات في مجلة البيان، لندن بريطانيا، 1434هـ 2013م، ص54.
- (17) فودة، سعيد عبد اللطيف، معاصر، مقالات نقدية في الحدائث والعلمانية، ط2، دار الذخائر، بيروت، 1436هـ 2015م، ص13.
- (18) المرجع السابق.
- (19) هو يورغن هابرماس، فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر، ويعد من أهم علماء الاجتماع والسياسة في عالمنا المعاصر، وهو ما زال على قيد الحياة، له العديد من الكتب من أبرزها نحو مجتمع عقلاني، وكتاب الخطاب الفلسفي للحدائث، والعقلانية والدين، وصاحب نظرية فلسفية تعرف بنظرية الفعل التواصلي.
- (20) هيرماس، القول الفلسفي للحدائث، (ترجمة فاطمة الجيوشي)، وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1995م، ص5.
- (21) هي موسوعة إلكترونية من إنتاج وتحديث شركة مايكروسوفت متوفرة على شكل أقراص مدمجة، وتمائل الموسوعات الورقية الضخمة من ناحية الموثوقية والموسوعية، ومتوفرة بثمان لغات.
- (22) هو عبد المجيد الشرفي، تونسي الجنسية، من رواد الفكر الحدائثي في العالم العربي، من أشهر مؤلفاته الإسلام والحدائث، وتحديث الفكر الإسلامي، وهو معاصر وما زال على قيد الحياة.
- (23) الشرفي، عبد المجيد، معاصر، الإسلام والحدائث، ط2، الدار التونسية للنشر، تونس 1991م، ص24، بتصريف يسير جداً.
- (24) هو أحمد المدني كاتنت وناقد مغربي، ولد سنة 1949م بمدينة برشيد، حاصل على الدكتوراه من جامعة السوربون بباريس سنة 1990م،
- (25) المدني، أحمد، حزيران 1993م، الصمت الحدائث عزلة النص وهرطقة التنظير الحدائث الأخرى، مجلة كتابات معاصرة، مج5/184، ص14.
- (26) هو إبراهيم محمد القهواجي، كاتب مغربي معاصر، تخرج سنة 1994م من المدرسة العليا للأساتذة بمكناس، ويعمل مراسلاً لجريدة

- الاتحاد الاشتراكي.
- (27) القهواجي، إبراهيم محمد، تأملات في الحدائنة العربية الأدبية، مقال منشور.
- (28) هو البرفسور كمال أبو ديب، سوري الجنسية ومعاصر، مدرس للغة العربية وآدابها في جامعة لندن، ويعتبر أشهر مفكري الحدائنة في مجال اللغة والأدب العربي.
- (29) أبو ديب، كمال، أيلول 2004م، الحدائنة وسلطة النص، مجلة فصول، العدد 86، ص 37.
- (30) المصري، أنس سليمان، المنطلقات الفكرية والعقدية لدى الحدائين للطعن في مصادر الدين، مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، مج 42، العدد 1، 2015م، ص 81.
- (31) وإن لم ينطبق على ما عرضت أو قرأت من تعريفات كثيرة تعريفاً واحداً حدياً وفق تواضع المناطقة.
- (32) باحو، مصطفى السلاوي، معاصر، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، ط1، المكتبة الإسلامية، القاهرة، 1433 هـ 2012م، ص 340.
- (33) شرقية، ظافر بن سعيد، نهج الاعتزال في الاتجاهات الفكرية المعاصرة، ط2، مركز الفكر المعاصر، السعودية جدة، 1435 هـ 2014م، ص 12 وما بعدها، وإن كان المؤلف قد تطرق لتيار فكري آخر غير المعني من دراستي إلا أنه أفادني في هذا الجانب.
- (34) العتيبي، سعد بن بجاد، معاصر، موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، ط2، مركز الفكر المعاصر، السعودية، 1434 هـ 2013م، ص 39. والبعداني، محمود علي أحمد، معاصر، موقف المدرسة العقلية المعاصرة من علوم القرآن وأصول التفسير، ط1، م2، مركز تفسير للدراسات القرآنية، السعودية، 1436 هـ 2015م، ج1، ص 27. والقرشي، فهد محمد، منهج حسن حنفي وموقفه من أصول الاعتقاد دراسة تحليلية نقدية، ط1، مركز البيان للدراسات والأبحاث، لندن، 1434 هـ 2013م، ص 12.
- (35) القرشي، عبد القادر بن محمد ت 775هـ، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ط2، م5، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر، السعودية، 1413 هـ 1993م، ج1، ص 156.
- (36) أنظر طبقات المعتزلة لأحمد بن يحيى بن المرتضى.
- (37) بزا، عبد النور، معاصر، نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1432 هـ 2011م، ص 86.
- (38) ريغ، لحسن وأشرف عبد القادر، العلمانية مفاهيم ملتبسة، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، 2002م، ص 275.
- (39) أركون، محمد ت 2010م، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ط1، تعليق هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1995م، ص 276.
- (40) هو فريدريك وليام نيثشه، ولد سنة 1844م وتوفي 1900م، محور من محاور تاريخ الفلسفة إذ سميت المرحلة التي تلت وفاته بمرحلة ما بعد الحدائنة، مشهور بعدائه للدين والإله والمرأة التي قال إنها الخطأ الثاني لله، من أشهر أقواله موت الإله، التي قالها في خضم حربه على الكنسية وفسرت الكلمة بعدد من التفسيرات ليس هذا مجال بيانها، أنظر: نيثشه رائد الحدائنة، سمير العبيدي، دار النور المبين، ص 24.
- (41) هو محمد أركون، رائد من رواد الحدائنة العرب، ولد في الجزائر سنة 1928م وتوفي سنة 2010م، أكمل تعليمه في جامعة السوربون بفرنسا وتتلذذ على يد المستشرق الفرنسي لوي ماسينيون، وكان موضوع أطروحته في الدكتوراه عن ابن مسكويه، عمل مدرساً في جامعة السوربون حتى وفاته، مارس منهج النقد التاريخي على التراث الإسلامي وكتب في ذلك عدد من المؤلفات.
- (42) أركون، محمد ت 2010م، تاريخية الفكر العربي والإسلامي، ط2، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار البيضاء المركز الثقافي العربي، بيروت، 1996م، ص 132 - ص 133.
- (43) المصدر نفسه، ص 102.
- (44) الربيعي، تركي علي، ص 84. وصالح، هاشم، الإسلام والانغلاق اللاهوتي، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2010م، ص 136. وأركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2009م، ص 326.
- (45) القمني، سيد، أهل الدين والديمقراطية، ط1، دار مصر المحروسة، القاهرة، 2005م، ص 32.
- (46) إسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة الدكتور فؤاد زكريا، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005م، ص 97، ذكر حسن حنفي هذه العبارة تحت الباب الخامس عشر وهو بعنوان نشأة دولة العبرانيين وسقوطها، وذلك وفق نظرة إسبينوزا وهو كان يسرد كل شيء ويقرره وفق فكره، وله عبارات أكثر شناعة من ذلك في حق الله ورسله وكتبه.
- (47) القمني، سيد، الحزب الهاشمي، ط1، مكتبة دار الندوة، القاهرة، 2006م، ص 54.
- (48) تيزيني، طيب، مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر نشأة وتأسيساً، ط1، دار دمشق للطباعة والصحافة والنشر، دمشق، 1994م، ص 535.
- (49) تيزيني، طيب، مقدمات أولية، ص 410-411.
- (50) أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ص 78 و 113. وأبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ط1، المركز

- الثقافي العربي، بيروت، 1998م، ص 49 وص 51 - 52. وأركون، محمد، تاريخية الفكر العربي، ص 264 - 265.
- (51) أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ص 69. وصالح، هاشم، الإسلام والانغلاق اللاهوتي، ص 135.
- (52) سيأتي التعريف به بشكل مستقل
- (53) أبو زيد، نصر حامد ت 2010م، نقد الخطاب الديني، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2008م، ص 209.
- (54) أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي، ص 85.
- (55) أنظر على وجه الخصوص كتب الدكتور سيد القمني.
- (56) القمني، سيد، أهل الدين والديمقراطية، ص 127. والقمني، سيد، شكراً ابن لادن، ط1، دار مصر المحروسة، القاهرة، 2008م، ص 156.
- (57) عبد الله، الحارث فخري عيسى، الحداثة وموقفها من السنة، ط1، دار السلام، القاهرة، 1434هـ 2013م، ص 98.
- (58) السوفسطائية مذهب فلسفي ينكر حقائق الأشياء، ويزعم أن الأشياء ما هي إلا أوهام وخيالات وهو مذهب قديم، وهذه الكلمة مشتقة من قولنا سوما واسطا وهي كلمة يونانية قديمة تدل على ما ذكرناه أول الكلام، وهم كما قال المحققون في علم الكلام ثلاث فرق، الأولى وتسمى (العنادية) الذين ينكرون حقائق الأشياء، ويزعمون أنها أوهام كالنقوش المختلفة على الماء، وسبب تسميتهم بذلك لعنادهم في الحقائق، والثانية تسمى (العندية) ينكرون ثبوت الحقائق في الخارج ويزعمون أن الحق هو ما يراه الإنسان حقاً لا أنا له مصداقاً خارجياً ومنه سمو بالعندي أي أن الحق عندي كذا وعند غيري كذا وحاصل كلامهم أن لا حق في الخارج وإنما هي كلها توهمات حاصله في = الذهن، والثالثة تسمى (باللأدرية) وهو الشك في كل شيء حتى في كونه يشك أو لا يشك ولكنهم أحسن حالاً ممن سبقهم إذ لا ينكرون إمكان إثبات حقائق خارجة عن الذهن ولكنهم يشكون فيها.
- أنظر: المجموعة السنوية على شرح العقائد النسفية (رمضان أفندي - الكستلي - الخيالي)، تأليف رمضان بن محمد الحنفي ومصالح الدين بن محمد القسطلاني وأحمد بن موسى شمس الدين الخيالي، عني بها مرعي حسن الرشيد، دار نور الصباح، تركيا، ط1، 2012م، ص 102 فما بعدها.
- (59) الحوالي، سفر عبد الرحمن، العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، ط2، مكتب الطبيب، القاهرة، 1420هـ 1999م، ص 123 وما بعدها.
- (60) العمري، علي محمود علي، المحصل في فلسفة الحداثة، ط1، دار النور المبين، عمان الأردن، 2014م، ص 19-20.
- (61) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، ط1، 2م، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، 1425هـ 2004م، عنوان الفصل الثالث والعشرون.
- (62) هو رفاعة رافع الطهطاوي، مصري الجنسية، ولد سنة 1801م وتوفي 1873م، رحل وهو شاب في الرابعة والعشرين من العمر إلى فرنسا، تعلم لغتهم وترجم عدداً من كتبهم الفلسفية، وكان من رواد النهضة ودعاتها.
- (63) هو محمد بن جمال الدين الأفغاني، من أفغانستان والبعض شكك في ذلك وقال هو إيراني الجنسية شيعي المذهب، ولد سنة 1838م وتوفي سنة 1898م، تنقل في عدد من بلدان العالم طالباً ومعلماً، من المؤكد أنه كان عضواً في المحفل الماسوني رغم نفي البعض لذلك وتأويل آخرين، إلا أن مما لا شك فيه أنه صاحب مدرسة أثارت العديد من القضايا والشكوك في مختلف مجالات علوم الشريعة، وكانت لها أثراً بالغاً فيما بعدها.
- (64) هو محمد بن عبده بن خير الله، ولد في مصر سنة 1849م وتوفي 1905م، كان تلميذاً باراً لشيوخه الأفغاني كرس حياته لنشر فكره وآراءه التي كانت لها الأثر البارز في جامعة الأزهر حتى الساعة كونه أحد الأعلام المحسوبين عليها في تلك الفترة.
- (65) هو محمد رشيد رضا، ولد في القلمون سنة 1865م وتوفي سنة 1935م، تعرف على الأفغاني ومحمد عبده من خلال كتاب الأول العروة الوثقى الذي أحدث تغييراً في فكره من صوفي منكفي على نفسه إلى مصلح، كان رضا على خطأ صاحبيه في بداية أمره إلا أنه صحح كثيراً في آخر حياته.
- للتوسع أنظر: موقف المدرسة العقلية الحديثة من الحديث النبوي الشريف دراسة تطبيقية على تفسير المنار، تأليف شفيق بن عبد الله شقير، المكتب الإسلامي، بيروت.
- (66) هو علي أحمد عبد الرازق، ولد سنة 1888م، في محافظة المنيا من جمهورية مصر العربية، أثار كتابه الإسلام وأصول الحكم زوبعة فكرية لدعوته للفصل بين الإسلام والسياسة (الحكم)، وقد استدعى مؤلفه هذا سبلاً من الردود حتى وقتى الحاضر؛ لأن الحداثيين وأضرابهم ما زالوا يتكؤون عليه لتمرير أفكارهم ومشاريعهم الهدامة، توفي علي عبد الرازق سنة 1966م.
- (67) خصوصاً فيما يتعلق بالغيب، وحدود العقل وما يقبله ويرفضه، والإيمان بالشيء تجريبياً.
- (68) خصوصاً فيما يتعلق بالمرأة ودورها في الحياة الاجتماعية.
- (69) كاتب ومؤرخ انجليزي، ولد عام 1924م، له العديد من المؤلفات حول تاريخ شعوب الشرق الأوسط، منها كتاب القاهرة، توفي سنة 1981م في إنجلترا.
- (70) ستيوارت، ديزموند، ط1، ترجمة يحيى حقي، مكتبة مدبولي، القاهرة مصر، 1433هـ 2007م، ص 132.
- (71) صالح، جاد الله بسام، إعجاز القرآن الكريم بين الفلسفة والحداثة دراسة تحليلية في الجذور الفلسفية للحداثة، ط1، دار النور المبين،

- عمّان، 1436هـ 2015م، ص71.
- (72) ريان، محمد رشيد أحمد، الحدائنة والنص القرآني، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، 1997م، ص23.
- (73) فودة، سعيد عبد اللطيف، موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام وأثره في الاتجاهات الفكرية الحديثة دراسة تحليلية نقدية، ط1، دار الفتح للدراسات والنشر، عمّان، 1430هـ 2009م، ص313.
- (74) الشرفي، عبد المجيد، الإسلام والحدائنة، ص19 وما بعدها.
- (75) باحو، مصطفى، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، ص155.
- (76) عبد الله، الحارث فخري عيسى، الحدائنة وموقفها من السنة، ص4.
- (77) مستفاد من محاضرة علمية بعنوان: المدارس الحدائنية العربية استلاب حضاري أم استرجاع نهضوي قراءة في المسار والآفاق، للمفكر الجزائري عز الدين معميش، أقيمت في المعهد العالمي للفكر الإسلامي بعمّان، بتاريخ 15 - 9 - 2014م، ومنشورة على قناة المعهد على موقع اليوتيوب.
- (78) سورة النحل، آية رقم 67.
- (79) الدمشقي، إسماعيل بن عمر، تفسير ابن كثير، ط1، تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1419هـ، م5 ص201.
- (80) سورة البقرة، آية رقم 219.
- (81) المرجع السابق، م7 ص115.
- (82) سورة النساء، آية رقم 43.
- (83) القاسمي، محمد جمال الدين، تفسير القاسمي محاسن التأويل، ط1، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة عيسى البابي الحلبي، 1376هـ 1957م، م6 ص253.
- (84) سورة المائدة، آية رقم 90.
- (85) المرجع السابق، م8 ص85.
- (86) سورة الأعراف، الآية رقم 33.
- (87) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ط1، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، 2008م، ج10، ص206.
- (88) الباقلائي، محمد بن الطيب، التقريب والإرشاد الصغير، قدم له وحققه وعلق عليه الدكتور عبد الحميد بن علي أبو زيد، ط2، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت لبنان، 1418هـ 1998م، ج1، ص399.
- (89) الحديث صحيح رواه، الأصبحي، مالك بن أنس، الموطأ برواية يحيى بن يحيى الليثي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه الدكتور بشار عواد معروف، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، 1416هـ 1996م، ج1، ص312، رواية رقم 607، أنظر في نفس الأمر رواية رقم 1363.
- (90) الحديث صحيح، المرجع السابق، ج1، ص576، رواية رقم 1290، وأنظر كذلك في باب النهي رواية رقم 1289، 1779.
- (91) البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، أشرف على تحقيقه شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، ط1، الرسالة العالمية، بيروت لبنان، 1432هـ 2011م، كتاب الديات، باب قول الله تعالى " (ومن أحيائها) "، ج5، ص40، رواية رقم 6872. والنيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ط2، دار الفيحاء دمشق، 1421هـ، 2000م، كتاب الإيمان، باب تحريم قتل الكافر بعد قوله: لا إله إلا الله، ص56، رواية رقم 96.
- (92) الحديث صحيح رواه، الأصبحي، مالك بن أنس، الموطأ، ج2، ص380، رواية رقم 2375.
- (93) الحديث صحيح رواه، الأصبحي، مالك بن أنس، الموطأ برواية الليثي، ج2، ص384، رواية رقم 2379.
- (94) السجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، ط1، الرسالة العالمية، بيروت لبنان، 1430هـ 2009م، ج1، ص253، رواية رقم 338.
- (95) هو يحيى بن يحيى الليثي، ولد في الأندلس سنة 152هـ، من قبيلة بربرية يقال لها صمودة، رحل إلى الإمام مالك في وقت متأخر من حياته وسمع منه الموطأ وتعتبر روايته من أشهر الروايات وعليها العديد من الشروح، وهي أوسع روايات الموطأ بعد رواية أبو مصعب الزهري التي تفضلها بثمانين رواية فقط، وسبب تقديمي لرواية الليثي على رواية أبو مصعب في الاستقراء أنني لم أجد رواية للأخير محققة بشكل متقن، توفي الليثي سنة 234هـ.
- (96) الحديث صحيح رواه، الأصبحي، مالك بن أنس، الموطأ، ج2، ص282، رواية رقم 2154. وبرمته: أي بحبله، والمراد: يسلم إلى أولياء المقتول يقتلونه قصاصاً.
- (97) المرجع السابق، ج1، ص408، رواية رقم 839.
- (98) الحديث صحيح رواه، الأصبحي، مالك بن أنس، الموطأ برواية الليثي، ج1، ص452، رواية رقم 946.

- (99) المرجع السابق، ج2، ص168، رواية رقم 1867.
- (100) هو مروان ابن أبي الحكم الأموي القرشي، رابع خلفاء دولة بني أمية، ولد سنة 2هـ، وتوفي سنة 65 هـ، في دمشق.
- (101) أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، 2007م، ص33 - ص34، وللمزيد من النقول أنظر ص17 + ص19 + ص26 + ص57 + ص64.
- (102) المرجع السابق، ص56.
- (103) وذلك وفق دراسة هامة وكبيرة من 200 صفحة تقريباً للدكتور محمد رواس قلجعي، في كتابه موسوعة فقه إبراهيم النخعي.
- (104) الصلابي، محمد علي، الدولة الأموية، ط1، دار الكتاب العربي، الأردن إربد، 1432هـ 2006م، ص65.
- (105) العسقلاني، أحمد بن علي ت825هـ، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ط1، تحقيق محمد مرابي، دار ابن كثير، دمشق، 1434هـ، 2013م، ص234.
- (106) بلاجي، عبد السلام، تطور علم أصول الفقه وتجده (وتأثره بالمباحث الكلامية)، ط1، دار ابن حزم، بيروت لبنان، 1430هـ 2010م، ص35.
- (107) المرجع السابق، ص35، ودرود، إلياس، علم أصول الفقه دراسة تاريخية - نظرة تحليلية - مقاربات نقدية في تاريخ علم أصول الفقه ومؤلفاته ورجاله ورصد لحركة نشاطه وتطوره وتنوع مناهجه ومدارسه عبر مختلف الأدوار والمراحل، ط1، دار ابن حزم، بيروت لبنان، 1432هـ 2011م، ص88.
- (108) البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، ط3، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1424هـ 2003م، ج6، ص260، رواية رقم 11335.
- (109) العسقلاني، أحمد بن علي، توالي التأسيس بمعالني ابن إدريس، ط1، تحقيق عبد الله الكندري، دار ابن حزم، بيروت لبنان، 2008م، وأبو زهرة، محمد، الإمام الشافعي حياته وعصره، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة مصر. والكتب التي ترجمة للشافعي تتخطى الأربعين كتاب بين قديم ومعاصر.
- (110) من محاضرة للدكتور أكرم القواسمي في ندوة المذهب الشافعي التي عقدها المنتدى الإسلامي في الشارقة، سنة 2012م، المحاضرة الثامنة تحت عنوان، مصادر المذهب الشافعي وكيفية التعامل معها.
- (111) هذه المواقف الأربعة عبر عنها عبد المجيد الصغير بقوله: " لا ريب أن الشافعي، سواء من خلال تلك التجارب اليومية مع ممارسات رجل السلطة..."، ص154.
- (112) وقد ضخم عبد المجيد الصغير هذه الحادثة أيما تضخيم ليعزز فكرته ويمازج بين سلطة العلماء وسلطة رجال الدين، أنظرها في كتابه صفحة 152، أما عن سبب بعث والي مكة برسالة إلى والي المدينة كي يتوسط للشافعي هو صغر سنه، وتزاحم طلبه العلم على باب مالك مما جعله يمتنع عن إلقاء وتدريس بعض طلبه العلم.
- (113) أبو زهرة، محمد، الإمام الشافعي حياته وعصره، ص21، الصغير، عبد المجيد، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، ص153.
- (114) النيميري، يوسف بن عبد الله المشهور بابن عبد البر، الانتقاء في فضل الأئمة الثلاثة الفقهاء، ط1، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب سوريا، 1417هـ 1997م، ص122.
- (115) البلاجي، عبد السلام، تطور علم أصول الفقه وتجده، ص64.
- (116) هو الربيع بن سليمان بن عبد الجبار المرادي، ولد سنة 174هـ، في مصر، اتصل بالشافعي ولازمه طوال فترة مكثه في مصر التي امتدت لأربع سنوات حتى اعتبر أشهر رواة مذهبه الجديد، توفي سنة 270هـ.
- (117) العكري، عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي، ت1089هـ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ط1، دار الفكر، بيروت لبنان، 1399هـ 1979م، ج2، ص10.
- (118) لم ينكر الشيعة أصل الاحتجاج بالأدلة الأربعة المتفق عليها، وإن نازعوا في مفهوم السنة والإجماع متأثراً بمباحثهم الكلامية، كما لم يخالفوا لا هم ولا غيرهم من الفرق على وجوب ضبط عملية الاجتهاد وتقنينها، أنظر المدخل إلى أصول الفقه الجعفري، تأليف القاضي يوسف محمد عمرو، دار المنهل اللبناني، وكذلك كتاب تاريخ علم الأصول، للشيخ مهدي علي بور، دار الولاة.
- (119) استندت في تحليل هذه المادة من محاضرة قيمة للدكتور عبد المجيد السوسوة، بعنوان: كتاب الرسالة للإمام الشافعي، من ندوة المذهب الشافعي التي عقدها المنتدى الإسلامي في الشارقة، وكانت محاضراته هي المحاضرة الثانية.
- (120) رشواني، سامر، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، مقال علمي منشور على الشبكة.
- (121) الصغير، عبد المجيد، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، 2010م، ص27.

المصادر والمراجع

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، ط1، 2م، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، 1425هـ 2004م.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، ت 711هـ، لسان العرب، ط1 10م، إصدار وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 1431هـ 2010م، مصورة عن الطبعة الأميرية.
- أبو ديب، كمال، الحدائنة وسلطة النص، مجلة فصول، أيلول 2004م، العدد 86.
- أبو زهرة، محمد، الإمام الشافعي حياته وعصره، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، 1428هـ 2007م.
- أبو زيد، نصر حامد ت 2010م، نقد الخطاب الديني، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2008م.
- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998م.
- أركون، محمد ت 2010م، تاريخية الفكر العربي والإسلامي، ط2، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار البيضاء المركز الثقافي العربي، بيروت، 1996م.
- أركون، محمد ت 2010م، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ط1، تعليق هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1995م.
- أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2009م.
- إسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة الدكتور فؤاد زكريا، ط1، دار التتوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005م.
- الأصبحي، مالك بن أنس، الموطأ برواية يحيى بن يحيى الليثي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه الدكتور بشار عواد معروف، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، 1416هـ 1996م.
- باحو، مصطفى السلاوي، معاصر، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، ط1، المكتبة الإسلامية، القاهرة، 1433هـ 2012م.
- الباقلاني، محمد بن الطيب، التقريب والإرشاد الصغير، قدم له وحققه وعلق عليه الدكتور عبد الحميد بن علي أبو زيد، ط2، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت لبنان، 1418هـ 1998م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، أشرف على تحقيقه شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، ط1، الرسالة العالمية، بيروت لبنان، 1432هـ 2011م.
- بزا، عبد النور، معاصر، نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1432هـ 2011م.
- البعدي، محمود علي أحمد، معاصر، موقف المدرسة العقلية المعاصرة من علوم القرآن وأصول التفسير، ط1، 2م، مركز تفسير للدراسات القرآنية، السعودية، 1436هـ 2015م.
- بلاجي، عبد السلام، تطور علم أصول الفقه وتجده (وتأثره بالمباحث الكلامية)، ط1، دار ابن حزم، بيروت لبنان، 1430هـ 2010م.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر، منهاج الوصول إلى علم الأصول، ط1، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه المكتبة الهاشمية، بيروت لبنان، 1435هـ 2015م.
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، ط3، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1424هـ 2003م.
- تيزيني، طيب، مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر نشأة وتأسيساً، ط1، دار دمشق للطباعة والصحافة والنشر، دمشق، 1994م.
- الحوالي، سفر عبد الرحمن، العلمانية نشأتها وتطورها وأثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، ط2، مكتب الطيب، القاهرة، 1420هـ 1999م.
- ردور، إلياس، علم أصول الفقه دراسة تاريخية - نظرة تحليلية - مقاربات نقدية في تاريخ علم أصول الفقه ومؤلفاته ورجاله ورصد لحركة نشاطه وتطوره وتنوع مناهجه ومدارسه عبر مختلف الأدوار والمراحل، ط1، دار ابن حزم، بيروت لبنان، 1432هـ 2011م.
- ردور، إلياس، علم أصول الفقه دراسة تاريخية، ط1، دار ابن حزم بيروت لبنان، 1432هـ 2011م.
- الدمشقي، إسماعيل بن عمر، تفسير ابن كثير، ط1، تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1419هـ.
- الربيعة، تركي علي، ص 84. وصالح، هاشم، الإسلام والانغلاق اللاهوتي، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2010م.
- ريان، محمد رشيد أحمد، الحدائنة والنص القرآني، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، 1997م.
- ستيوارت، ديزموند، القاهرة، ط1، ترجمة يحيى حقي، مكتبة مدبولي، القاهرة مصر، 1433هـ 2007م.
- الشرقي، عبد المجيد، معاصر، الإسلام والحدائنة، ط2، الدار التونسية للنشر، تونس 1991م.
- شرقة، ظافر بن سعيد، نهج الاعتزال في الاتجاهات الفكرية المعاصرة، ط2، مركز الفكر المعاصر، السعودية جدة، 1435هـ 2014م.
- صالح، جاد الله بسام، إعجاز القرآن الكريم بين الفلسفة والحدائنة دراسة تحليلية في الجذور الفلسفية للحدائنة، ط1، دار النور المبين، عمان، 1436هـ 2015م.
- الصغير، عبد المجيد، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، 2010م.

- الصلابي، محمد علي، الدولة الأموية، ط1، دار الكتاب العربي، الأردن إربد، 1432هـ 2006م.
- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ط1، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، 2008م.
- عبد الله، الحارث فخري عيسى، الحداثة وموقفها من السنة، ط1، دار السلام، القاهرة، 1434هـ 2013م.
- العتيبي، سعد بن بجاد، معاصر، موقف الاتجاه العقلائي الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، ط2، مركز الفكر المعاصر، السعودية، 1434هـ 2013م.
- العسقلاني، أحمد بن علي، توالي التأسيس بمعالي ابن إدريس، ط1، تحقيق عبد الله الكندري، دار ابن حزم، بيروت لبنان، 2008م.
- العسقلاني، أحمد بن علي، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ط1، تحقيق محمد مرابي، دار ابن كثير، دمشق، 1434هـ 2013م.
- العكري، عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي، ت1089هـ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ط1، دار الفكر، بيروت لبنان، 1399هـ 1979م.
- العمري، علي محمود علي، المحصل في فلسفة الحداثة، ط1، دار النور المبين، عمان الأردن، 2014م.
- فودة، سعيد عبد اللطيف، مقالات نقدية في الحداثة والعلمانية، ط2، دار الذخائر، بيروت لبنان، 1436هـ 2015م.
- فودة، سعيد عبد اللطيف، موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام وأثره في الاتجاهات الفكرية الحديثة دراسة تحليلية نقدية، ط1، دار الفتح للدراسات والنشر، عمان، 1430هـ 2009م.
- القاسمي، محمد جمال الدين، تفسير القاسمي محاسن التأويل، ط1، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة عيسى البابي الحلبي، 1376هـ 1957م.
- القرشي، فهد محمد، منهج حسن حنفي وموقفه من أصول الاعتقاد دراسة تحليلية نقدية، ط1، مركز البيان للدراسات والأبحاث، لندن، 1434هـ 2013م.
- القرشي، عبد القادر بن محمد ت775هـ، الجواهر المضبية في طبقات الحنفية، ط2، 5م، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر، السعودية، 1413هـ 1993م.
- القرني، محمد بن حجر، موقف الفكر الحدائي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام - دراسة تحليلية نقدية -، ط1، مركز البحوث والدراسات في مجلة البيان، لندن بريطانيا، 1434هـ 2013م.
- القزويني، أحمد بن فارس بن زكريا، ت395هـ، معجم مقاييس اللغة، ط1، 6م، تحقيق وضبط عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1399هـ 1979م.
- القمني، سيد، الحزب الهاشمي، ط1، مكتبة دار الندوة، القاهرة، 2006م.
- القمني، سيد، أهل الدين والديمقراطية، ط1، دار مصر المحروسة، القاهرة، 2005م.
- القمني، سيد، شكراً ابن لادن، ط1، دار مصر المحروسة، القاهرة، 2008م.
- المديني، أحمد، حزيران، الصمت الحداثة عزلة النص وهرطقة التنظير الحداثة الأخرى، مجلة كتابات معاصرة، 1993م، تونس.
- المصري، أنس سليمان، المنطلقات الفكرية والعقدية لدى الحدائين للطعن في مصادر الدين، مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، مج42، العدد 1، 2015م.
- المهنا، عبد الله أحمد، الحداثة وبعض العناصر المحدثة في القصيدة العربية المعاصرة، مجلة عالم الفكر، المجلد التاسع عشر، العدد الثالث، الكويت، 1988م.
- النميري، يوسف بن عبد الله المشهور بابن عبد البر، الانتقاء في فضل الأئمة الثلاثة الفقهاء، ط1، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب سوريا، 1417هـ 1997م.
- وريغ، الحسن وأشرف عبد القادر، العلمانية مفاهيم ملتبسة، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، 2002م.
- اليقوي، عبد الرحمن، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر (محمد أركون، محمد الجابري، هشام جعيط)، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت لبنان، 1436هـ 2015م.

The Position of the Modernis of the Emergence of Science Jurisprudence

*Gheith H. Al Malkawi**

ABSTRACT

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

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

Keywords: Modernity, Heritage Assets, Shafei.

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