البحوث العلمية

المحـــور الرابع:

الفقه وأصوله
في الدراسات الحداثية المعاصرة

الإمام الشافعي والتأسيس لأصول الفقه
قراءة نقدية في موقف محمد عابد الجابري ونصر حامد أبو زيد

بقلم

أ. د/ وسيلة خلفي

كلية العلوم الإسلامية ـ جامعة الجزائر 1

khelfi66@yahoo.fr

تمهيد

تظهر أهمية هذا البحث في القراءة النّقدية لموقف مُفكِّرين ينتميان إلى الفكر الحداثي ممّا دوّنه الإمام الشّافعي في النّص المؤسس لعلم أصول الفقه، "الرسالة"، ومقارنة الموقفين بالنّظر إلى مدى حضور المعيار العلمي المعرفي في القراءتين، وهل كشفت القراءة الحداثية من خلال هذين النموذجين قصورا في المنظومة الأصولية يمكن عزو مظاهر من الجمود الفقهي إليها؟ أم أن تلك القراءة كانت خادمة لمشاريع أصحابها؟

إن هذا التساؤل يفترض سؤالا قبليا آخر، هو لماذا توقّف الجابري ونصر حامد أبو زيد وغيرُهما عند رسالة الشّافعي وتدوين علم أصول الفقه في مشاريعهم الفكرية؟ ما هي مسوغات هذا التّوقف؟ ومن أي زاوية نظروا إليه؟

تحتاج الإجابة عن هذه التّساؤلات ابتداءً لعرض وصفي لكتاب الرّسالة كما يقدّمه الفكر الأصولي قديما وحديثا، ثم عرض موقف الجابري ونصر حامد أبو زيد وتحليل مقولاتهم، وإبراز رؤيتهم للقضية الأساسية في عمل الإمام الشّافعي من وجهة نظرهم، مع الوقوف على أهم المحطّات النّقديّة لكل موقف، وتحليل نماذج منه ثم الخلوص إلى أهم النّتائج.

ولعلّه من المفيد التّذكير في مقدّمة هذا البحث بالمسوّغ المنهجي للجمع بين هذين المفكرين في دراسية واحدة، والذي يمكن تلخيصه في توافقهما حول قضية محورية وهي أن تدوين الإمام الشّافعي للرِّسالة كان عبارة عن صياغةٍ للذّاكِرة وتأسيسٍ للعقل العربي في عصر التّدوين، على وجه لم يتمكّن كل من جاء بعده من تجاوز الأصول التي قعّدها، وهذا هو سبب انحسار العقل وضعف انتاجه العلمي في نظرهما. ولعلّه من المفيد كذلك التّذكير بأن هذين المفكّرين يناقشان عمل الإمام الشّافعي في الرّسالة وهما يقفان خارج مجال العلوم الشّرعية، فتوسّلا بمناهج ومفاهيم حديثة، لكن بغض النّظر إن كانت من ابتكارهما، أم أنهم أخذوها جاهزة من المستشرقين كما تؤكّده بعض الدراسات، أو من غيرهم، فإننا سنتناولها باعتبارها أفكارهم التي دافعوا عنها، واستدلّوا لها، وبنوا عليها، منها مفهوم "عصر التّدوين" و" العقل العربي" و" النّظام المعرفي" و"السّلطة" و"البنية اللاشعورية" وغيرها؛ لأن غرضنا هنا ليس البحث في جذور هذه المفاهيم، لكن في تطبيقها على علم أصول الفقه كما بدأ تدوينه في رسالة الإمام الشّافعي.

أولا: رسالة الإمام الشّافعي وتأسيس علم أصول الفقه المعالم والبدايات.

يتمّز الإمام الشّافعي عن غيره من أئمّة المذاهب الأربعة أنه هو من تولّى بنفسه تدوين فقهه وأصوله ومن ثمّة تأسيس مذهبه، ولم يترك هذه المهمّة الصّعبة لتلاميذه كما فعل غيره؛ وحتى من دوّنوا فإن ما تركوه لم يكن مستوعبا فقهَ المذهب وأصولَه، كصنيع الإمام مالك في الموطّأ. فقد ألّف الإمام الشّافعي كتابه "الحجّة" في بغداد وهو أصل مذهبه القديم، وكتاب "الأمّ" وفيه اختلاف الحديث وجماع العلم واختلاف مالك والشّافعي، وكتاب "المبسوط" قيل هو غير الحجّة، والأم والظّاهر أن أصلها جميعا كتاب الحجّة، وكتاب "مسند الشّافعي" وفيه أمهات الأحاديث الفقهية، وقد جُمعت له. أما "كتاب الرسالة" فهو مُصنّفه الذي أسّس فيه علم أصول الفقه، وحاز به قصب السّبق في ذلك، وقد كتبت مرّتين في بغداد ثم مصر، كما هو الحال لبعض كتبه التي أعاد إملاءها[1]

1/ الحاجة المعرفية لتأليف الرِّسالة: يكاد يجزم الباحث في تاريخ نشأة العلوم الإسلامية بمختلف مجالاتها أنه ما ابتدأ التّدوين في واحدٍ منها إلا وقد سبقته حاجة معرفية ملحّة، دعت العلماء إلى التّفكير فيه والاشتغال به تأسيسًا ثمّ تعليمًا وتأليفًا، ولعلّ رسالة عبد الرحمن بن مهدي إلى الشّافعي خير معبّرٍ عن تلك الحاجة عندما كتب للشّافعي "وهو شابٌّ أن يضع له كتابا فيه معاني القرآن ويجمع قبول الأخبار فيه وحجّة الإجماع وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنّة"[2]، والحقيقة أن رسالة الشّافعي لم تكن ابتكارا لموضوعات ونظريات غير مسبوقة ولكنّها إخراج لأصول الفقه من الوجود في الأذهان بالقوّة إلى الوجود بالفعل في المدوّنات.

---

(1) انظر: البيهقي، مناقب الشّافعي، تحقيق السيّد أحمد صقر، ط1 1390ه-1970، دار النصر للطباعة القاهرة، 1/ 246.

(2) البيهقي، مناقب الشّافعي، 1/ 230.

2/ خصائص الرِّسالة ومحتوياتها: جاءت رسالة الإمام الشّافعي كما يصفها الإمام البيهقي نصّا موجزا مختصرا حسنَ النّظم والتّرتيب، مع ذكر الحجج، وقد اعتمد فيها أسلوبا حواريا، لم يخل فيه السؤال من مسوّغ منهجي لطرحه، فقد كان الإمام الشّافعي يفترض سائلا ومن ثمّة يؤسّس لسؤاله، كما اشتمل الجواب على ضبط المفاهيم الأصولية وتعريفها إمّا حدّا أو رسما أو تقسيما أو بمجرّد ذكر المرادف، مع التّمثيل والاستشهاد ومراعاة التّرتيب المنطقي في إيراد القضايا الأساسية لعلم أصول الفقه، وضبط الجزئيات بقواعد كليه.

استوعبت الرّسالة قضايا علم أصول الفقه التي تُشكِّل صُلبه وأساسه، بدءً بتحديد الأدلّة تعريفا بها وتأسيسا لحجيّتها من المنقول والمعقول، وهي الكتاب والسّنّة والإجماع والقياس، وذلك عندما استهلّ الشّافعي بسؤال "كيف البيان؟" بمعنى كيف يَفهمُ عن الله ورسوله من خوطب بالقرآن والسّنّة، فهما صحيحا سليما مدركا لمعناه ومدلوله، فجاءت درجات البيان خمسةً مرتبةً بدءً بأوضحها، وفي هذا الموضع أكّد الشّافعي على عربية القرآن وأهميّة اللّسان العربي في الفهم عن الله ورسوله، أو ما سمّاه معهود العربِ في الخطاب، فبيّن مراتب العام والخاص وأنواع بيان السنّة والنّاسخ والمنسوخ، والفرق بين القرآن والسّنة، وعِلل الأحكام، والعِلل في الأحاديث ومختلف الحديث، ومراتب النّهي، ثمّ الاستدلال لحجيّة خبر الواحد والإجماع والقياس والاجتهاد، وترتيبها بحسب قوتها وختم بإبطال الاستحسان وتقرير الاختلاف السّائغ ومشروعيته.

ولما كانت كثيرٌ من قضايا الأصول غير منقطعة الصِّلة بمباحث كلامية، فلم تخل الرِّسالة من إيماءات مختلفة إلى مباحث تقترب من علم الكلام، كالبحث في العلم، والكلام عن الحق في الظّاهر والباطن والظّاهر دون الباطن والعذر في الاجتهاد، إلا أن

ذلك في الرّسالة قليل، فقد تحاشى الإمام ذكر القضايا النّظرية التي خاض فيها الأصوليون بعده، مثل مسألة نسخ ما حَكَم العقلُ بحسنه أو قُبحه، والنّسخ قبل العمل وغيرها.

أما مسائل الفقه فكذلك كان لها حظٌّ، إذ تكلّم الإمام عن الفرائض المنصوصة في الكتاب والسنّة وأنواع من المحرّمات، فضلا عن الفروع الفقهية التي جاءت تمثيلا، كغسل الجمعة والأوقات المنهي فيها عن الصلاة، والخِطبة على الخِطبة، وشرط الخيار في البيوع وغيرها كثير. كان أسلوب الإمام الشّافعي في الرّسالة حجاجيا استدلاليا فجاءت الأدلّة العقلية والنّقلية متظافرة يأخذ بعضها ببعض، كما في الاستدلال لحجية السّنة من القرآن، ثم الاستدلال للإجماع من السنّة، فضلا عن الأدلّة العقلية المؤيّدة لمختلف وجوه الاستدلال بالمنقول، كما في إثبات حجيّة القياس ومرتبته ومشروعية الاختلاف، كل ذلك في سبيل تأسيس قواعد الأصول وإثباتها قانونا للنّظر الفقهي.

ولم تكن مضامين الرسالة من نوع المعرفة المجرّدة، بل كان الاتّجاه العملي في استخراج القواعد هو الغالب، وإن كانت الرِّسالة قد رُتّبت بعد استقرار مناهج التّصنيف الأصولي ضمن مدرسة المتكلّمين، من جهة أن غرض الشّافعي لم يكن خدمة مذهب فقهي بعينه، ومن ثمّة لم يكن منهجه استلال الأصول من فروع المذهب، بل كان تقريرا لها ابتداءً ثم الاستدلال لها من المنقول والمعقول.

3/ آراء الشّافعي الأصولية: فصَّل الشّافعي في الرّسالة في جملة من القضايا الأصولية التي كانت محلّ نظر واجتهاد قبله وظلّت بعضها كذلك بعده، أهمّها:

– عربية القرآن: أكّد الإمام الشّافعي على عربية القرآن الكريم، وأنه لا يُفهم إلا على وفق معهود اللِّسان العربي، وهذا لم يكن موضع نِزاع قبل الشّافعي ولا بعده، إلا أن ما أكّد عليه الشّافعي وانتصر له ، هو أنه لا توجد مفردة في القرآن أعجمية ، وأن كل

مفردة يظهر أنها كذلك، تكون أصولها عربية ثم هجر استعمالها[1].

– **النّسخ:** ميّز الشّافعي النّسخ عن تقييد المطلق وتخصيص العام، في حين كان كثيرٌ ممن قبله حتى الصّحابة والتّابعين يسمّون تقييد المطلق وتخصيص العام والاستثناء نسخا، أما الشّافعي فاعتبره رفعا لحكم النّص بعد ثبوته، وهكذا استقرّ المفهوم بعده[2]، ومذهبه في النسخ كالآتي:

– لا ينسخ القرآنَ إلا القرآنُ ولا تنسخُ السنّةَ إلا سنّةٌ مثلها، يقول: "أخبرنا الله أن نسخ القرآن وتأخير إنزاله لا يكون إلا بقرآن مثله" "وهكذا سنّة رسول الله □ لا ينسخها إلا سنّة لرسول الله" ثمّ يعلّل ذلك بقوله: "لو أحدث الله لرسوله في أمرٍ سَنَّ فيه غير ما سنّ رسولُ الله، لسنَّ فيما أحدث اللهُ إليه؛ حتّى يبيّن للنّاسِ أن له سُنّةً ناسخةً للتي قبلها ممّا يخالفها" [3]

– **خبر الواحد:** حجّة ولا يَشترط الشّافعي للعمل به إلا شروط الصّحة ويقدمه على القياس.

– **الحديث المرسل:** يقبل الشّافعي مراسيل الصّحابة مطلقا، أما غيرهم فلا يقبل حديثهم إلا بشروط فيقول: "من شاهد أصحاب رسول الله من التَّابعين، فحدّث حديثا منقطعا عن النبي – اعتبر عليه بأمور" ثم ذكر المؤيدات التالية:

– أن يرد الحديث مسندا عند الحفاظ المأمونين بمثل معنى ما رُويَ مرسلا. – أن يرد الحديث مرسلا من راوٍ آخر من غير رجال الأول، وهذا المسلك أضعف من السَّابق.– أن يتأيد بقول صحابي يوافق ما رُويَ عن رسول الله – مرسلا. – أن يتأيد بفتاوى أكثر أهل العلم. – أن يكون المرسِل ممن لا يروي عن المجهولين أو

(1) انظر: الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، د ت، المكتبة العلميّة، بيروت، ص 44-45

(2) انظر: الرسالة، ص 106.

(3) الرسالة، ص 108.

المرغوب عنهم. وعليه فمذهبه قبول مراسيل التَّابعين مع هذه المؤيدات ولكنها دون المتصلة، ويقصد كبار التَّابعين دون صغارهم يقول في ذلك: "فأمَّا من بعد كبار التَّابعين الذين كثرت مشاهدتهم لبعض أصحاب رسول الله –، فلا أعلم منهم أحدًا يُقبلُ مُرسَلُه"[1].

– **الإجماع:** الإجماع مقبول ومردود، أما المردود فهو إجماع أهل المدينة، وأما المقبول فله مرتبتان: إجماع عام يقع على المعلوم من الدّين بالضّرورة وإجماع خاص بالعلماء، وقد احتجّ الشّافعي بإجماع الخاصّة في الرّسالة في مواضع عدّة منها: في إثبات حجية خبر الواحد [2].

– **القياس**: القياس حجّة وهو منزلة ضرورة لا يصار إليه إلا إذا فُقد ما قبله من أدلّة، وهو أنواع: قياس أولوي وقياس مساوٍ وقياس ضعيف، وله شروط ذكرها في كتاب إبطال الاستحسان[3].

– **الاستحسان:** ردّه الشّافعي بالأدلة النّقلية والعقلية، باعتباره قولا في الشّرع من غير دليل كما يُعرّفه[4] والحقيقة أنه بالنّظر إلى تعريفات الاستحسان فيما بعد، فإنه لا يوجد فيها ما يصلح ليكون محلًا للنّزاع.

– **قول الصّحابي:** هذا مما اختلفت فيه نسبة القول للإمام بين جديد المذهب وقديمه، فالرّاجح أنه ليس حجّة في الجديد خلافا للقديم.

هذا جماع ما صرّح فيه الشّافعي برأيه ودلّل عليه، أما قضايا الأصول التي خاض فيها الأصوليون بعده، كبعض مسائل الإجماع والقياس ومباحث الحكم والأدلّة

---

[1] الرسالة، ص 465.

[2] انظر: الرسالة، ص 471.

[3] انظر: الرسالة، ص 509–510.

[4] انظر: الرسالة، ص 507.

التبعيّة، فقد اختلف المحقّقون من الشّافعية في نسبة القول بها للإمام الشّافعي، كما في حجيّة الإجماع السّكوتي وقياس الشّبه، ومنها ما اختلف في نسبة القول إليه بين مذهبه الجديد والقديم.

يمكن القول في خلاصة هذا العرض وبالنّظر إلى مصنّفات علم أصول الفقه بعد الشّافعي في المدرستين المتكلمين والفقهاء وحتى الجامعة بينهما، أن مواقف من جاء بعد الإمام الشّافعي من كتاب الرسالة كانت متباينة فبعضهم اشتغل بشرحها وأشهرهم تلاميذ الإمام، وبعضهم فصّلوا ما أجملت وأضافوا عليها، كما أن بعضهم أخذ المنهج وخالف في تفاصيله، ومنهم من وافق في الأصول وخالف في الفروع، ومنهم من خالف في الأصول وربما وافق في الفروع، كما نجد من أخذ المسمى وأنكر الاسم، كصنيع الظّاهرية مع القياس الجليّ، قالوا هو نص لا قياس، وكذا من أبقى على الاسم وغيّر مفهومه كصنيع الحنفية مع مصطلح الاستحسان، فقد عرّفوه بغير ما عرّفه به الشّافعي.

وألّف الشّيعة في نقض القياس وإبطال النّسخ، وكتب أبو سهل النوبختي من الشيعة الإمامية كتاب "نقض رسالة الشّافعي" وكتب داود الظاهري "إبطال القياس"[1] وكتب ابن الجنيد أبو علي محمد بن أحمد من علماء الشّيعة الزّيدية "الفسخ على من أجاز النّسخ لما تمّ شرعه وجلّ نفعه".

إذن فقد اختلفت المواقف من الرّسالة باختلاف الاتّجاهات الفقهية، كما ظهر معها نوع من تقارب الأصول بين المذاهب، على وجه ربّما أمكن معه تفسير ظاهرة الانتقال من مذهب إلى مذهب قريب، كما هو الحال مع الشّافعية والظّاهرية، إذ جلّ الظّاهرية كانوا

(1) انظر ابن النّديم أبو الفرج الورّاق، كتاب الفهرست، ط2 1417ه-1997، دار المعرفة، بيروت، 220/1.

من قبل شافعية. وعليه فإذا كانت هذه هي أبرز معالم الرّسالة وأهم موضوعاتها، وهذه هي آراء الإمام الشّافعي الأصولية فيمكننا بعد هذا طرح سؤال، لماذا كان الإمام الشّافعي وكتابه الرسالة موضع اهتمام أصحاب مشاريع التّأويلية المعاصرة، ودعاة التّجديد و"الحداثة"، وإعادة صياغة العقل المسلم، وأصحاب مشاريع النهوض من المشتغلين بالتراث، ونقد العقل العربي أو العقل المسلم وغيرهم؟ إذ لا يكاد يخلوا كلام متحدّث أو مؤلّف في هذه المجالات المختلفة من ذكر للشّافعي والرسالة.

وقد اخترت من كتابات أصحاب هذا الاتّجاه نموذجين هما: الفيلسوف المغربي الدكتور محمد عابد الجابري في مشروعه نقد العقل العربي، والمختص في الدراسات اللغوية والإسلامية الدكتور نصر حامد أبو زيد في كتابه "الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطيّة"، فقد توقف كل منهما طويلا عند الإمام الشّافعي ونظرا إلى عمله في الرسالة من زاوية مختلفة، كما سيأتي:

المبحث الثاني: مشروع محمد عابد الجابري "نقد العقل العربي" وموقفه من الإمام الشّافعي وكتاب الرسالة دراسة نقدية.

أولا: مشروع "نقد العقل العربي" وموقع الإمام الشّافعي منه في نظر الجابري:

الجابري فيلسوف معاصر اشتغل بموضع التُّراث وسؤال النَّهضة، اتّجه في جوابه إلى العقل، فكان مشروعه "نقد العقل العربي" كما يعرضه غوصًا في مكونات هذا العقل وبنيته وتجلياته العلمية والأخلاقية والسياسية؛ وبحثا عن الآليات الفكرية التي أنتج بها هذا العقل علومه، وعن إمكان أن تنقلب هذه الآليات نفسها إلى عوائق معرفية مانعة من الابتكار والتَّطوير والإبداع المستمر. فالعقل العربي الذي يقصده الجابري كما يقول، ليس إلا ذلك العقل الذي نشأ داخل الثّقافة العربية، ثم عمل هو نفسه بعد ذلك على إنتاجها وإعادة إنتاجها[1]، ولذا فرّق لاعتبارات منهجيّة بين العقل باعتباره

[1] انظر: تكوين العقل العربي، ط8، 2000م، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ص 5.

أداةً للإدراك أي: قوّة مُدرِكة، والعقل باعتباره مجموع المُدرَكات، أي: المعقولات، فقامت دراسته ونقده، على أساس هذه التّفرقة، وتناول العقل العربي من حيث هو أداة الإنتاج النّظري، فاتّجه البحث إلى جملة المبادئ والقواعد التي تُؤسّس المعرفة داخل الثّقافة العربية؛ بمعنى أن الجابري كان في مشروعه هذا يجيب عن سؤال: كيف يفكّر العقل العربي؟ وكيف يُنتج علومه؟[1]

يؤكّد الجابري في مشروعه هذا أنه يستبعد المضامين الإيديولوجية، ويركّز على البحث الإيبستيمولوجي وما يؤسّس للمعرفة في الثّقافة العربية، من هنا خلص إلى تصنيف جديد للعلوم يقوم على مراعاة البنية الداخلية للمعرفة، فالعلوم التي تحكمها مفاهيم وآليات وقواعد ومنهج واحد، تشكّل نظاما معرفيا واحدا، وإن اختلفت موضوعاتها، وعليه فإن كل العلوم في الثّقافة العربية سواء كانت علوما عقلية أو نقلية، دينية أو لغوية، إذا ما اشتركت في الأساس الإيبستيمولوجي صارت نظاما معرفيا واحدا؛ ولذلك أعاد ترتيب العلوم التي أنتجتها الثّقافة العربية بهذا الاعتبار في نُظم معرفية جديدة على النحو الآتي:

1/ النظام المعرفي البياني: يشمل الفقه وأصوله وعلم الكلام والبلاغة والنّحو، والقائم على أساس واحد هو القياس منهجا في إنتاج المعرفة، وهو ما سماه ب" المعقول الدِّيني العربي".

2/ النظام المعرفي البُرهاني: يشمل المنطق والرياضيات والطبيعيات والإلهيات، والقائم على أساس التّجربة والملاحظة والاستنتاج العقلي، وهو ما سماه ب " المعقول العقلي".

3/ النظام المعرفي العرفاني: يشمل التّصوّف والفلسفة والكيمياء والتَّنجيم...، والقائم

---

[1] انظر: المصدر نفسه ص 5.

على أساس ذوقي من الكشف والوصال، وهو ما أسماه ب " اللامعقول العقلي "[1].

وعليه فإن عمل الإمام الشّافعي في الرسالة يقع في مشروع الجابري ضمن النظام المعرفي البياني، وإذا كان المشروع قد شغل أربعة كتب هي: "تكوين العقل العربي" و"بنية العقل العربي" و"العقل السياسي العربي" و"العقل الأخلاقي العربي"، فإن كلامه عن النّظام المعرفي البياني وعن الشّافعي قد اقتصر على الكتاب الأوّل والثاني فحسب، أي التّكوين والبنية، ففي هذين الكتابين بسط الكلام عن الأنظمة المعرفية ولم يعد إليها في الكتابين الثالث والرابع لأسباب منهجية ذكرها في مقدّماته[2]

ثانيا: كيف صوّر الجابري عمل الإمام الشّافعي في الرّسالة؟.. عرض وتحليل.

لابدّ لفهم موقف الجابري من عمل الإمام الشّافعي في الرِّسالة من طرح سؤال محوري هو: ماهي القضية التي أراد إثباتها من عمل الشّافعي في الرِّسالة بعد أن أدرجه ضمن النّظام المعرفي البياني؟ وكيف استدلّ لتلك القضية؟

1/ النّظام المعرفي البياني عند الجابري: يعرّف الجابري النّظام المعرفي فيقول: "النّظام المعرفي هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية "[3]، من هنا يمكن في نظره الحديث عن عقل عربي تكوّن داخل الثّقافة العربية، أي أنه اكتسب أنظمتَها المعرفية وصارت بمكوناتها وعلاقاتها ثاويةً في اللاّشعور، ومن خلالها سيتمّ التّعامل مع المعارف والعلوم وستتحدّد النّظرة إلى العالم الخارجي، فيعرّف العقل العربي في قوله: "المقصود بالعقل العربي "جملة المفاهيم

---

[1] انظر: تكوين العقل العربي، ص 328-329.

[2] انظر: العقل السياسي العربي، ط5، 2000م دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ص 6، العقل الأخلاقي العربي، ط1، 2001م، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ص 8.

[3] انظر: تكوين العقل العربي، ص 35.

والفعاليات الذّهنية التي تحكم...رؤية الإنسان العربي إلى الأشياء وطريقة تعامله معها في مجال اكتساب المعرفة"[1]، وعليه فعندما يتعلّق هذا النظام بالبيان، تصير العلوم المندرجة فيه بحسب الجابري هي المُحدِّد للمفاهيم وطبيعة تلك المبادئ والإجراءات ونوعها، وهي كما سبق النّحو والفقه والأصول وعلم الكلام والبلاغة، وكلّها تدور حول النّص إما فهما أو إفهاما، فالفهم كما في فهم نصوص الوحي والإفهام في النّحو والبلاغة؛ إذ مع الجاحظ كما يقول الجابري انتقل بالبيان إلى شروط إنتاج الخطاب كما يُسميها "سُلطة المتكلّم على السامع"[2]

وعليه فإن العقل البياني هو عقل منشغلٌ بقواعد تفسير النّص وإنتاجه، كما فعل الخليل الفراهيدي في علم العروض وسيبويه في قواعد اللّغة والشّافعي في أصول الفقه، ويرى الجابري أن اختلاف المجال هنا غير مؤثّرٍ؛ لأن مراد الجميع هو تقنين البيان العربي، منعا للخلل في فهم اللّغة واستعمالها كما في فهم نصوص الوحي على حدٍّ سواء، يقول في ذلك مبرّرا عمل الإمام الشّافعي: "لقد تمّ تقنين البيان العربي على مستوى المبنى من جهة "النّحو" وعلى مستوى المعنى من جهة ثانية "معاجم اللّغة" فلماذا لا يقنّن على مستوى علاقة المبنى بالمعنى وفي النّص الدّيني الأساسي، ويكون ذلك طريقا إلى جعل حدٍّ لـ "الفوضى" في مجال التّشريع، فوضى "التّضخّم" في الحديث والرّأي سواء بسواء" [3]، هكذا يجد الجابري التّبرير المنطقي لعمل الشّافعي في البيان العربي، وقد عاش وتنقّل بين مدرستي الرأي والحديث ورأى ما بينهما من التّفاوت الذي بدأ يأخذ طريقا إلى الاختلاف والتّنازع الشّديدين.

بعد أن حلّل الجابري عمل علماء البيان كلٌّ في مجاله فيما يزيد عن مائتين وخمسين

---

[1] تكوين العقل العربي، ص 67.

[2] بنية العقل العربي، ص 25.

[3] تكوين العقل العربي، ص 99

صفحة في الكتابين خلص إلى تقرير القاعدة المشتركة بين جميع العلوم البيانية، التي تُلخّص العقل البياني العربي، وهي أنه عقل محكوم بزوجين من الثنائيات، "اللفظ والمعنى" و "الأصل والفرع" وضمن هذين الزوجين من المفاهيم تندرج جميع القواعد البيانية التي أنتجها اللّغويون والفقهاء والمتكلّمون، إذ كل عمل هذا العقل هو حركة إما من الألفاظ إلى المعاني والعكس أو من الأصول إلى الفروع والعكس، وفي نهاية المطاف لا يمكن للعقل البياني بهاتين الآليتين أن يتطوّر أو يبتكر أو ينتج معرفة جديدة، يقول: "لقد وجّهت تلك القواعد العقل العربي أفقيا إلى ربط الجزء بالجزء "القياس" وعموديّا إلى ربط اللّفظ الواحد بأنواع من المعاني، والمعنى الواحد بأنواع من الألفاظ، داخل الأبحاث الفقهية كما هو الشّأن أيضا في الأبحاث اللّغوية والنّحويّة والمجادلات الكلاميّة...إن عقلا في مثل هذه الحال لا يمكن أن يُنتج إلا من خلال إنتاج آخر."[1]

هكذا يحكم الجابري على كل الإنتاج المعرفي اللّغوي والفقهي والأصولي والكلامي بالقصور وعدم القدرة على الإبداع بعدما صار في نظره هو الإطار الذي يرسم للعقل العربي عالمه. يسمّي الجابري هذا العقل البياني الذي تكوّن داخل الثّقافة العربية "العقل المكوَّن" وهو ذاته الذي سيصبح "العقل المكوِّن" للثقافة، من هنا يحكم عليه بأنه عقل قاصر عن الإبداع بأدواته تلك "اللّفظ/ المعنى" و"الأصل/ الفرع" وأن كل ما ينسب إليه بعد تكوُّنه إنّما هو اجترارٌ للماضي.

2/ القضيّة الأساسية لرسالة الإمام الشّافعي في نظر الجابري: لعلّ أبلغَ عنوانٍ يُمكننا أن نسمّي به القضية الأساسية لرسالة الشّافعي في نظر الجابري هي مقولته: "تقنين الرّأي" أو"التّشريع للمُشَرِّع" ومجاله الفقه، أي: وضع جملة من القوانين لضبط الرّأي

[1] المصدر نفسه، ص 334.

الفقهي وتوجيهه، كل ذلك في عصر التّدوين، يقول الجابري واصفا: "يأتي الشّافعي الذي عاش الصّراع عن قرب بإقامته بين أهل الحديث في المدينة وأخذه عنهم، وبتردّده على العراق وتَلمَذَتِه على أساتذة الفقه هناك، واحتكاكه بهم ومناظرته لهم، يأتي الشّافعي ليعمل على تحديد الأصول وتقنين الرّأي، فلقد كان ذا عقل من تلك العقول التي تريد أن تفرض النّظام في كل شيء"[1]، ويتحاشى الجابري عادة تقييد الرّأي بالفقه؛ لأنه يريد أن يثبت أن ما وضعه الشّافعي من قواعد الأصول كانت تقنينا للرّأي جملة، متجاوزةً خصوص الرّأي الفقهي، كما يُؤكّد ذلك أكثر من مرّة، من ذلك قوله: "كان الشّافعي قد قنّن البيان على مستوى الخطاب القرآني فأسّس علم أصول الفقه، هذا العلم الذي سرعان ما أصبحت قواعده المنهجيّة منطقًا للعقل العربي البياني وأساسا لإنتاج المعرفة في العلوم العربية الإسلامية"[2]، بل إن هذه هي مهمَّته الأساسية كما يؤكّد "إن مهمّة أصول الفقه هي التّشريع للعقل، ليس العقل الفقهي وحده بل العقل العربي ذاته كما تكوّن ومارس نشاطه داخل الثّقافة العربية"[3]، فمهمّة الفقه إذن التّشريع للمجتمع، ومهمّة أصول الفقه التّشريع للعقل.

وبعد هذا فإن أهمّ ما أرساه الشّافعي من تلك القواعد، في نظر الجابري هي:

أ/ تحديد الأصول: وذلك بحصرها في الكتاب والسنّة والإجماع والقياس، وإذا كان مردّ الإجماع والقياس إلى النّصوص، فهذا يعني أن الأصول بالأساس هي النّصوص.

ب/ تحديد حركة العقل في اللّغة والقياس: وذلك من خلال ضبط حركة العقل في ثنائية "اللّفظ/ المعنى" و"الأصل/ الفرع"، هكذا كما سبق أن رسم حدود العقل البياني، ليخلص في الأخير إلى وسم هذا العقل بالجمود والعجز عن الإنتاج

(1) تكوين العقل العربي، ص 98.
(2) المصدر نفسه، ص 297.
(3) المصدر نفسه، ص 95.

المعرفي،كما يصفه بقوله: "عقلٌ تكاد تقتصر عبقريّته في البحث لكل فرع عن أصل، وبالتّالي لكل جديد عن قديم يُقاس عليه، وذلك بالاعتماد أساسًا على النّصوص، حتى غدا النّص هو السّلطة المرجعية الأساسية للعقل العربي وفاعليته، وواضح أن عقلا في مثل هذه الحال لا يمكن أن ينتج إلا من خلال إنتاج آخر".[1]

نعم في النّهاية هذه هي القضية الأساسية في نظر الجابري التي تُلخّص عمل الإمام الشّافعي في الرسالة، لقد شرّع للعقل وقنّنه وقيّد حركته، فحصر الأصول في النّصوص، وحصر حركة العقل فيها، في علاقة الأصل بالفرع واللّفظ بالمعنى، ليخلص إلى وصف المعرفة العقلية البيانية كلّها بقوله: "إن المعرفة العقلية في الحقل البياني تقوم كلّها إمّا انطلاقا من أصل وإمّا انتهاءً إلى أصل وإما بتوجيه من أصل"[2]

ثالثا: مبررات الجابري لأطروحته واستدلالاته عليها ..عرض ونقد.

لم تكن هذه الصورة التي رسمها الجابري لعمل الإمام الشّافعي في الرّسالة لتكتمل له، إلا من خلال جملة من المقدّمات والاستدلالات التي رأى أنها تُسعِفه في ما ذهب إليه، فضلا عن جملة أخرى من المعلومات والمعطيات التي استبعادها، بالإضافة إلى معطيات اعتبرها مسلّمات وانطلق منها دون برهان، فماذا لو فحصنا تلك المقدّمات والاستدلالات والمسلّمات واستدعينا تلك المعلومات المستبعدة؟

1/ المسلّمات غير المثبتة: يقرّر الجابري جملةً من الأفكار ويعتبرها مسلّمةً يَبني عليها استنتاجاته مع أنها لا تصمد أمام البرهان ومن ذلك:

أ/ أن بدء الحركة العلمية بالنسبة للعقل العربي جاء بعد تقنين العقل، يقول: "من الطّبيعي أن يأتي تقنين العقل نتيجة لتطوّر منتجاته ولكن الذي حدث في التّجربة

[1] تكوين العقل العربي، ص 101.
[2] المصدر نفسه، ص 107.

الثّقافية العربية هو العكس تماما، لقد بدأ العمل العلمي في الحضارة العربية الإسلامية بالتّشريع للمُشرّع، بتحديد مجال حركة العقل البياني العربي وطريقة عمله"[1]، ثم لا يبرهن الجابري على أن العمل العلمي بدأ زمنيا بعد عصر التّدوين، بل يضعها مسلّمة هكذا ويعمّمُها على ما سمّاه علوم البيان، فالعقل الفقهي والأصولي لم ينتج معرفة إلا بعد أن قنّن الشّافعي الرّأي كما يقول وشرّع للعقل، والحقيقة التّاريخيّة أن القرن الأوّل من عصر الصّحابة والتّابعين وتابعيهم كان العصر الذّهبي للإنتاج المعرفي في حقل الشّريعة فجاء الشّافعي في القرن الثّاني وقعّد الأصول التي كانت موجودة في الأذهان وأخرجها إلى الوجود تدوينا، كما هو الحال في كل المعارف النّظرية في تاريخ نشأة العلوم الإسلامية، فهي معارف بعديّة وليست قبليةّ، فرِواية الحديث سبقت علم مصطلح الحديث، والفقه سبق الأصول والقواعد، وبالفعل كما قال الجابري نفسه في مقدّمته الأولى "الطّبيعي أن يأتي تقنين العقل نتيجةً لتطوّر منتجاته". فعلا نقول للجابري: تطوّرت منتجات النّظر في الكتاب والسنّة، فوُضع العلم النّظري لتلك المنتجات بعد الاشتغال بها، والجابري مدرك لهذا ويصرّح قائلا: "عندما نقول أن الشّافعي قد حدّد الأصول فليس معنى ذلك أنه اكتشفها، أو أنّه كان أوّل من قرّرها، كلّا لقد كان العمل بذات الأصول التي حدّدها الشّافعي جاريا منذ زمن النّبي والصّحابة، ولكن فرق كبير بين العمل بالأصول والتّنظير للأصول"[2] ، إن هذا التّفريق لا يستقيم للجابري إلا إذا اعتبرنا العمل بالأصول ليس عملا علميّا، ليكون تدوينُها بعد ذلك أو ما يسمّيه "التّشريع للعقل" هو العمل العلمي الأوّل الذي سبق مُنتَجاته، ثمّ لماذا يُصرّ على أن تدوين الشّافعي للأصول تقييدٌ للعقل؟ لما لا يُقال

---

[1] المصدر نفسه، ص، 337.

[2] بنية العقل العربي، ص، 104.

أعمل الشّافعي العقل فتوصّل إلى تدوين الأصول؟ نعم لقد أعمل العقلَ في ميراث مدرستي الرّأي والحديث وارِثتا فقه الصَّحابة والتّابعين، فوضع الأصول.

ب/ يحصر الجابري عمل العقل في كل المنظومة البيانية بما فيها علم أصول الفقه في علاقة اللّفظ بالمعنى والأصل بالفرع، ومن ثمّة اعتبر كل ما دوّنه الإمام الشّافعي في الرّسالة مردودا إليهما، ثم لا يبرهن على هذه القضية الأساسية في الحكم على الرّسالة وإدراجها ضمن ما اعتبره بيانا، متجاوزا مفهوم البيان الذي افتتح الشّافعي به كتاب الرسالة غير ملتفتٍ إلى خصوصية فهم الوحي وفهم أي نصٍّ عربي آخر، والحقيقة أن كتاب الرسالة قد اشتمل على مباحث أخرى مهمّة وأساسية في علم أصول الفقه ليست من قبيل اللّغة ولا القياس، وعلى رأسها قضيّة خبر الواحد والحديث المرسل ممّا يدخل في قضية الاستيثاق من صحّة المرويات، هذا الذي عرف فيما بعد بعلم مصطلح الحديث، وهو علم قام على قواعد عقلية بامتياز [1]، بل إن سَبقَ الاشتغال بهذا العلم أمر عقلي منطقي قبل الانتقال إلى الاشتغال بالاستنباط؛ لأن النّصوص هي مادّة النّظر الفقهي، ولابدّ من جمعها وتمحيصها أولا، أي ضبط موضوع النّظر وقد وجدت نواته الأولى في رسالة الشّافعي، ثم صار فيما بعد علما مستقلا "مصطلح الحديث"، وكذلك تأسيس حجيّة الأدلّة، السّنة والإجماع والقياس والاجتهاد ومشروعية الاختلاف، وكلّه خطاب استدلالي برهاني حجاجي أحيانا، قائم على الدّليل النّقلي والعقلي، فكيف يقال بعد ذلك بأن أصول الشّافعي لا تتجاوز اللّغة والقياس؟

---

[1] انظر في ذلك كتاب "أثر علم أصول الحديث في تشكيل العقل المسلم"، لخلدون الأحدب، بيروت: دار ابن حزم 2008م.

ج/ يعتبر الجابري عمل الشّافعي في الرّسالة إغلاقا لعلم أصول الفقه وسدّا لبابه، إذ بحَسَبِه يكون الإمام الشّافعي قد رسم للعقل حركته ولم يعد بالإمكان الزيادة على ما جاء في الرّسالة ولا الخروج عنها، ولذا يتساءل في أكثر من موضع: "ماذا بقي للأصوليين بعد الشّافعي؟" مع أن تاريخ التّصنيف في علم أصول الفقه يشهد بغير هذا، كما سبق بسطه، فقد وُجد من عارضه، ومن خالفه موضوعيا ومنهجيا، والجابري نفسه ينقل في كتابه مسائل جاءت عند الأصوليين بعد الشّافعي وتفاصيل كثيرة في المدرستين الحنفية والشّافعية، لم ترد أصلا في رسالة الشّافعي.[1]

وإذا كان المقصود أن الشّافعي قد استوعب أساسيات علم أصول الفقه وكل من جاء بعده وسّع فيها وعمل من خلالها، فإن السؤال الذي يرد عندئذ هو: هل هنالك أصول أخرى وقواعد ممكنة ولم يذكرها الشّافعي ولا من جاء بعده؟، إن الجواب عن هذا السؤال يقتضي بالضّرورة استحضار مجال النّظر وهو "فهم النّصوص الشرعية واستنباط الأحكام"، فهل مازال هذا المجال قابلا لاكتشاف أصول وأحكام جديدة؟ المنطق العلمي ينفي ذلك، لأن مجال الاشتغال عندما يكون محدود النتائج بطبيعته، والجابري نفسه يقرّ بذلك، فإنّه مع الزّمن لا بدّ أن تُستوفى كل الممكنات، وهكذا الأمر في مجال الأحكام الشرعية، يبقى النّظر في الواقع المتجدّد هو محلّ الاجتهاد الفقهي وليس قواعد الاستنباط التي موضوعها فهم النّص.

د/ أن التّنظير للخّلافة الذي كان يقوم على تبرير الواقع، قد استمدّ قواعده من عمل الشّافعي، يقول: "إن التّنظير للخلافة والتّشريع للحكم كان يتطلّب وجود "قواعد" للتّفكير تستطيع أن تبرّر الواقع وتقنّنه بإضفاء الصِّبغة الشرعية عليه، وهذه القواعد لم

[1] انظر بنية العقل العربي، ص 52-53.

تتوفّر للعقل العربي بشكل مضبوط إلا مع الشّافعي"[1]، من دون برهنة يقول الجابري بأن التّنظير للخلافة الذي قام على تبرير الواقع قد استند إلى قواعد الشّافعي، فإذا كان محور تلك القواعد كما يقول الجابري هي اللّغة والقياس، أين هذا من عمل المنظّرين للسّياسة الشّرعية، أين قضية توريث الملك وإمامة المتغلّب، والشّورى المعلمة، وغيرها من قضايا الفكر السياسي التي كانت فعلا تبريرا للواقع، أين هي من أصول الفقه؟ والحقيقة أن الكلام السّني في الخلافة كان قبل قواعد الشّافعي وظلّ بعدها كلاما في العقيدة والفرق بعيدا عن تحديد الجابري للأصول في "اللفظ/ المعنى" و"الأصل/ الفرع".

د/ أن تدوين علوم اللّغة والشّريعة كان لدوافع غير معرفية، يقول: "إن المرء لا يسعه إلا أن يفترض خلفية من الصّراع الاجتماعي السّياسي الإيديولوجي وراء عمليات التّدوين بمختلف صورها"[2]، يفترض الجابري ابتداءً هذه المسلّمة دون برهان محاولا ربط تدوين العلوم بالصّراعات السياسية خصوصًا، وهكذا تفقد تلك العلوم مبرّرها المعرفي، وتتلاشى كل الأدلّة العقلية والنّقلية التي تأسّست عليها، طالما أنها جاءت نتيجة لصراع سياسيي ظرفي وفي النّهاية ستفقد مبرّر وجودها اليوم، مادام ذلك الصّراع قد زال وانتهى، يحاول الجابري وأصحاب هذه المقولة تفسير كل أصل من أصول الفقه على أنه رد فعل لصراع سياسي ما[3]، مع أن جميع مصادر تاريخ نشأة علوم الشّريعة تنقل لنا الإرهاصات ذات الطّابع المعرفي التي مهّدت لنشأتها وتدوينها.

---

[1] تكوين العقل العربي، ص 103.

[2] تكوين العقل العربي، ص 67.

[3] هذا ما أكّده تلميذ الجابري عبد المجيد الصغيّر في كتابه، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلميّة في الإسلام.

2/ المقدّمات والنتائج...هشاشة الرّابط.

ينطلق الجابري من مقدّمة ليصل منها إلى نتيجة بعينها، إلا أن الرابط بينهما جاء في بعضها ضعيفًا، لا يكاد يصمد أمام النّظر العلمي الفاحص، بل قد يتوصّل النّاظر بالمقدّمة نفسها إلى نتيجة أخرى أكثر وَجاهة، وفيما يأتي نماذج منها في مسائل مختلفة كان قد استدعاها لتأييد موقفه ومقولاته:

أ/ يقول: "الشيء الذي لا يقبل المناقشة هو أن الشّافعي كان بالفعل المشرّع الأكبر للعقل العربي، لقد كان "الرّأي قبله" ومع أبي حنيفة خاصّة حرّا طليقا فقيّده الشّافعي بقيود ضيّقت الشقّة إلى أبعد حدٍّ بين أنصاره وأنصار الأثر بل رجحت كفّة هؤلاء على أولئك باعتبار أن ممارسة الأوّل تتوقف على الثّاني"[1]، ينطلق الجابري هنا من مقدّمة مفادها أن ما يسمّيه تقنين الشّافعي للعقل العربي قد أدّى إلى رجحان نزعة الأثر على نزعة الرّأي، وإذا سلّمنا له بالمقدّمة، فإن واقع الفقه الذي ظل ينمو وتتوسّع فنونه من القواعد والفروق الفقهية والأشباه والنّظائر والتخريج الفقهي، وأنواع النّظر الاستحساني والاستصلاحي ومراعاة الأعراف واستصحاب ما كان على ما كان عليه من مصالح النّاس، وكل ذلك إعمالا للرّأي والاجتهاد، في مقابل انحصار الاشتغال في الحديث بمعايير التّصحيح والتّضعيف مع التّبويب والتّرتيب، فكيف يقال بعدها إن رسالة الشّافعي قيّدت الرّأي إلى أبعد حدّ، ورجّحت كفّة الأثر؟

ب/ يقول: "موضوع العقل البياني العربي لا يقبل بطبيعته التّجربة ...وتلك في الحقيقة نقطة ضعفه الأساسية والخطيرة"[2]، وهذا في مقابل العقل اليوناني فإن "الموضوع الذي كان يتعامل معه الكون وظواهره يقبل التّجربة فعلا، وبالتالي يتيح من إمكانيات

---

[1] تكوين العقل العربي، ص 101.

[2] المصدر نفسه، ص 336.

التّقدّم واطّراده ما لا حدّ له...إذ من المستحيل تماما الوقوف على آخر قانون من قوانين الطّبيعة"[1]، هكذا يعلّل الجابري ضغف العقل البياني العربي باشتغاله بالنّصوص؛ لأن نتائجه محدودة ونهائيّة، لكن أليس اختلاف المجال هنا مانعا من هذه المقارنة التي أفضت للنتيجة؟ ألا يمكن الخلوص من هذه المقدّمة إلى نتيجة أكثر وجاهة فنقول: إن الاشتغال بالنّصوص المحدودة المعدودة بناءً على قواعد الاستنباط العلمية المحدودة كذلك والمعدودة، سينتهي لا محالة إلى نتائج محصورة، وعندها سينطلق العقل وقد فرغ من استكناه النّصوص إلى الواقع بكل تجلياته الإنسانية والطبيعية لينزّل مضامين النّصوص على هذا الواقع، عندها سينفسح أمام العقل مجالا خصبا للتّجربة في الطّبيعيات، أليس هذا ما وقع في تاريخ المسلمين بالفعل مع العلوم التّجريبية؟ ثم ألم يشتغل اليونانيون وغيرهم بتفسير نصوصهم القانونية، ومع إقرارهم بمحدودية النتائج، هل حدّ ذلك من ابتكارهم في الطّبيعيات؟

ج/ يقول: "في مجال الفقه كان من نتائج إعطاء الأولوية للفظ على المعنى، أن أخذ الفقهاء يشرّعون للفرد والمجتمع انطلاقا من تعقّب طرق دلالة الألفاظ على المعاني، أي: من "المواضعة" اللّغويّة على مستوى الحقيقة والمجاز معا فأهملوا أو على الأقلّ همّشوا إلى درجة كبيرة مقاصد الشّريعة، كما لاحظ ذلك الشّاطبي فأصبحت مقاصد اللّغة إذا جاز التّعبير هي المتحكّمة، وهكذا فعوضا من بناء التّشريع على قواعد كليّة تستخلص من الأحكام الشرعية وتعتمد توخّي المصلحة العامّة، التي تتطوّر بتطوّر العصور ...رهن الفقهاء التّشريع بقيود العلاقة بين اللّفظ والمعنى وهي علاقة محدودة مهما يكن من اتّساع لسان العرب"[2]، إذن بحسب الجابري فإن تغليب اللّفظية على

---

[1] المصدر نفسه، ص 336.

[2] بنية العقل العربي، ص 99.

النّظر المقاصدي لدى الفقهاء قد أبعدهم عن تلك الكليات المصلحية التي تجد مستجدّات العصور لها موقعا فيها فيستوعبها التّشريع، الحقيقة أننا هنا بإزاء مقدّمة تُعدُّ افتراضا خاطئًا ونتيجة أكثر خطأً، أما خطأ المقدّمة فهي أن الاعتناء بثنائية "اللّفظ المعنى" هو بالأساس اعتناءً أصوليا لا فقهيا؛ لطبيعة اشتغال علم أصول الفقه بقواعد الاستنباط التي أكثرها لغوية، والقول بأن التّغليب قد وقع للّفظ على حساب المعنى، فغير صحيح إلا على مذهب الظّاهرية، بل إن اعتناء الإمام الشّافعي بالمعنى وحرصه على ضرورة اقتناصه من النّصوص هو ما أسّس للقياس، أما الفقهاء في اشتغالهم بالفروع العملية فكان اعتناؤهم في جانب اللّغة مُنصبًّا على الاستعمال والعرف اللّغوي الحادث أكثر من اعتنائهم باللّغة في أصل الوضع؛ لأن تلك اللّغة التي يتعامل بها الناس هي مُتعلّق النّظر الفقهي؛ لأجل حسن تنزيل الأحكام عليها، فكيف يقال بأن "المواضعة" اللغويّة هي أولوية النظر الفقهي؟ وأما خطأ النتيجة، فإن تاريخَ المدرسة الشّافعية التي استلهمت أصول الإمام هي خيرُ دليل على ذلك، باعتبارها الامتداد الطّبيعي للشّافعي مع الجويني والغزالي والعز ابن عبد السلام فهم من أسّس لمقاصد الشّريعة والنّظر الاستصلاحي، بل إن الاشتغال باقتناص الكليات المعنوية المستوعبة للفروع شأنًا، هو دأب كل المدارس والمذاهب الفقهية عدا الظّاهرية، وإذا كان الشّاطبي قد أظهر وأبدع الإخراج والتّرتيب والتّأسيس، فإن الشّافعي هو من وضع في الرّسالة الحجر الأساس لما سُمّي فيما بعد بعلم مقاصد الشّريعة.

لكن على الرّغم من هذه الحقيقة في تاريخ نشأة مقاصد الشريعة وتطوّرها، يُصِرُّ الجابري على وجود وشائج صِلة بين الشّاطبي وابن حزم، ويقطعُها بين الشّاطبي والغزالي وكل ما اعتبره منظومة معرفية مشرقية، في حين بينما يجد القارئ للموافقات حضورا قويا للغزالي في الكتاب كلّه، يجد استبعادا مُعلَنًا لابن حزم من أول كتاب المقاصد.

3/ الاستدلالات وما يرد عليها من اعتراض: لم تخل استدلالات الجابري "العقلية" ممّا يسمى في علم المناظرة بأغليط الاستدلال أو الحيل الاستدلالية، ومن نماذج ذلك:

أ/ التّعميمات الجزافية: يُطلق الجابري أحكاما وتعميمات لا تصمد أمام النّظر ومنها:

– قوله عن أبي حنيفة أن "اعتماده الرّأي –لا بل العقل– بدون حدود ولا قيود" ثم يؤكّد "مع أبي حنيفة ومع أهل الرأي عامّة كان المشرّع هو العقل: "لقد كان أبو حنيفة في الشريعة كالمعتزلة في العقيدة، أما مع الشّافعي فلقد كان العقل هو المشرَّع له"[1]، كيف يكون المشرّع عند الحنفية هو العقل بإطلاق، مع أن ما يسميه الجابري أصول الشّافعي، الكتاب والسنة والإجماع والقياس هي نفسها أصول الحنفية، وإن وجد بعض الاخلاف في التّفاصيل.

– قوله أن مدار أصول الفقه على البحوث اللّغوية، أو ما يسميه "السّلطة المرجعيّة" في قوله: "واضح إذن أن السّلطة المرجعية الأولى في أصول الفقه هي للبحوث اللّغوية"[2]، هذا تعميم غير دقيق؛ لأن مبحث الدّلالات هو جزء من أصول الفقه، بل إن أصول الفقه عندما يُعرّف بأهمّ جزء فيه يُقال: أصول الفقه أدلّتُه[3]، وهي الأدلّة الكليّة وأهم ما تناوله النّظر الأصولي فيها تحرير حقيقتها وإثبات حجيّتها، أما الحقيقة فبحث في ماهيّة الدّليل وأما تأسيس الحجيّة فهو الاستدلال لدليلية الدّليل من النقل والعقل، كما فعل الشّافعي مع حجية خبر الواحد والحديث المرسل، والإجماع والقياس، ثم أضاف الأصوليون بعده في مختلف المذاهب ما اعتبروه أصلا تبنى عليه الأحكام فاشتغلوا بالحجيّة، ويكاد يكون هذا هو أصل أصول الفقه، وهو ليس بحثا

---

(1) تكوين العقل العربي، ص 102.

(2) بنية العقل العربي، ص 49.

(3) ابن العربي أبو بكر المعافري، المحصول في أصول الفقه، أخرجه واعتنى به حسين علي البدري، ط1، 1420هـ-1999م، دار البيارق، الأردن، ص 21.

لغويا كما يقول الجابري، فضلا عن مباحث الحكم والاجتهاد.

ب/ المصادرة على المطلوب: يبني الجابري أحيانا استدلاله على حجج تفترض النتيجة في المبرّرات، ومن ذلك:

- يؤكّد في كل مرّة أن أصول الشّافعي لم تكن تقنينا للفقه فقط بل للعقل العربي في النّظام البياني كلّه، بما هو في النّهاية بنيةٌ لاشعورية، فكونه "بنية لا شعورية" أمر يحتاج إلى إثبات، إلا أن الجابري يفتتح الكلام بتقريرها وهو يُعرّف النظام المعرفي؛ ليمكنه أن يُفسّر: لماذا كان العقل العربي لا يستطيع في نظره التّفكير إلا في النّصوص وبالنّصوص؟ فالجواب يكمن في هذه البنية الثّاوية في اللاشعور، هذه مصادرة على مطلوبه والحقيقة أن علم أصول الفقه بخلاف هذا، ومنذ تأسّس مع الشّافعي وبعده كان دوما معرفةً عقليةً واعيةً إذ فيه ضبط المفاهيم وتقعيد القواعد وتأسيس حجية الأدلّة من المنقول والمعقول، فكيف ينقلب هذا العمل العقلي إلى بنية لاشعوريّة .

ج/ تناقض بعض المقدّمات.

- يعتبر الجابري عمل الشّافعي في الرسالة أول عمل علمي بدأ بتقنين العقل ورسم حدوده، مفرّقا كما سبق بين الاشتغال بالأصول والتّنظير لها، مؤكّدا أنها أصول الشّافعي، ذلك الرّجل الذي يريد أن يفرض النظام على كل شيء كما يصفه، لكنه قبل هذا الكلام الذي خلص إليه في بنية العقل العربي وأكّده، كان قد عرّف التّدوين بقوله: "تدوين العلم وتبويبه غير إنتاج العلم، تدوين العلم معناه: أن العلم جاهزٌ وأن مهمّة المدوّن أي العالم تنحصر أو تكاد في التقاطه وجمعه وتبويبه"[1]، إذن إذا كان الشّافعي قد دوّن الأصول بهذا المعنى، فكيف يقال إنه هو من شرّع للعقل الفقهي وحاصره.

- يحاول الجابري أن يربط تدوين علوم البيان ومنها أصول الفقه بالصّراع السياسي

[1] تكوين العقل العربي، ص 60.

والإيديولوجي، ولكنه يصرِّح قائلا : " إن التّطوّر قد بلغ بالفكر العربي في مجال الشّريعة خاصّة إلى نقطة أصبح معها من الضّروري الفصل في مسألة الأصول"[1]، فهذه ضرورة معرفية، وعليه فمن أين كان الدافع سياسيًا؟

– يؤكّد الجابري أن الشّافعي قد تأثر بمناهج أهل اللّغة، وفي الوقت ذاته يعتبر رسالة الشّافعي تقنينًا لمناهج اللّغويين، فقد تعاصر الشّافعي والخليل وسيبويه، يقول: "فإن الشّيء الذي لا يمكن تجاهله ولا إغفاله هو تأثير منهج اللّغويين والنّحاة في الرّسالة شكلا ومضمونا"[2] ومن مظاهر ذلك كما يقول أن الشّافعي كان يسمي كتابه "الكتاب" كما سمى سيبويه كتابه، ثم يعود فيعتبر الشّافعي واضع الأساس لنظريّة أصوليّة بيانية يقول عنها إنها: "نفس القواعد التي تبناها المتكلمون والنُّحاة والبلاغيون بعد أن ساهموا جميعا في تدعيمها وإغنائها"[3] فهل سار الشّافعي على قواعد اللّغويين أم هم الذين تبنّوا قواعده؟

– يحصر الجابري مصطلح البيان كما ورد في رسالة الشّافعي بمجال الشّريعة فيقول: "البيان أصول وفروع والعلاقة بينهما تضبطها المعرفة باللّغة العربية، وأن التباس هذه العلاقة وتشعّبها إنما يحصل عند من يجهل لسان العرب، أما مجال الاهتمام فمحصور في دائرة الشّريعة دون العقيدة"[4]، فإذا كان محصورا في مجال الشّريعة دون العقيدة ،كيف يستقيم بعد ذلك أنه هو المشرّع للعقل العربي، وأساس لإنتاج المعرفة وهو الذي يصنع رؤية العقل للعالم الخارجي؟ وإطارا مرجعيّا لنظرة العربي إلى الأشياء، كما يقول[5]

---

(1) المصدر نفسه، ص 98.

(2) المصدر نفسه، ص 98.

(3) بنية العقل العربي، ص 19.

(4) تكوين العقل العربي، ص 98.

(5) انظر: المصدر نفسه، ص 61.

ه/ المفاهيم المستبعدة والتفسيرات المناسبة: يستبعد الجابري مفاهيم المصطلحات التي استعملها الشّافعي بعد أن حرّرها ورسم حدودها، ثم يستعمل المصطلح نفسه بمفهوم مغاير، ليخلص إلى ما يريد إثباته من نتائج وبالعودة إلى مفاهيم الشّافعي، تظهر التّفسيرات الوجيهة لآرائه، ومن ذلك:

- يعتبر الجابري تحديد الشّافعي لأصول الفقه في أربعة جامعة بين أصول أهل الحديث وأصول أهل الرّأي على أن يكون الرأي قياسا لا غير "أما الاستحسان الذي كان يعمل به أصحاب الرّأي بسبب الحاجة أو الضّرورة فإنه لا يجوز...وإنه لا يجوز أيضا العمل بالمصالح المرسلة أو الاستصلاح التي كان يعمل بها الإمام مالك زعيم مدرسة أهل الحديث، وهكذا يكون الشّافعي قد سحب من أبي حنيفة ما عليه يعتمد الرّأي عنده "الاستحسان"، ومن مالك ما كان يقوم لديه مقام الحديث في حالة عدم توفّره "المصالح المرسلة" وبالتالي يكون الشّافعي قد خطّط لإرجاع كل شيء إلى الكتاب والسنة بواسطة القياس"[1]، يستبعد الشّافعي هنا معلومات مهمّة عن عمل الشّافعي في الرّسالة، وهي: أنه توقّف عند المفاهيم الأساسية التي شيّد عليها الأصول، وبدون استدعاء مفاهيمه ومصطلحاته لا يصحّ تأويل كلامه، منها أنه وسّع من دلالة القياس ليشمل كل ضروب الاجتهاد، وأكّد أن النّظر القياسي لا تفي به اللّغة وحدَها، وأن أساسه هو إدراك المعنى، وليس المعنى كما يفهمه الظّاهرية، أي: "تفسير الألفاظ"، بل المعنى بمفهوم العلّة وهي تلك الحكمة والمصلحة التي قصدها الشّارع وعلّق الحكم بها، ومن ثمّة أمكن إلحاق الفرع بالأصل لا لأنه في معناه لغةً، بل لأن مقصود الأصل قد تحقّق فيه، وسبيل ذلك فقه مقاصد الشّارع لا معرفة تفسير الألفاظ، لكن الجابري يصرّ على إدراج الدلالة القياسية ضمن الدلالات اللغوية،

---

[1] تكوين العقل العربي، ص 100.

مبتعدا به عن النظر المقاصدي حتى وهو يحلّل أركانه، يقول: "الكلام في القياس يدور حول أربعة أركان، الأصل والفرع والحكم والعلّة، ولكل منها علاقة مباشرة بالبحث اللغوي، البحث في العلاقة بين اللّفظ والمعنى"[1]، وهذا غير صحيح؛ لأن العلاقة بين اللفظ والمعنى ليست هي الوسيلة لتقصيد الأصل ولا للاستدلال على صحّة العلّة ولا لتحقيق مناطها في الفرع، اللّهم إلا مسألة واحدة وهي النّظر في أن الفرع ليس مشمولا بحكم الأصل بدلالة اللّغة، وهي مسألة جزئية في القياس، أما أكثر عناصر النظر القياسي فهي عناصر غير لغوية، كما تؤكّدها أصول الشّافعي نفسه، وقد رفض أن تكون دلالة قياس الأولى دلالة لغوية، تفريقا بين اللّغة والقياس، فكيف يجمع الجابري بينهما ثم ينسب ذلك للإمام الشّافعي، خلافا لما ذهب إليه تصريحا؟

أما تفسير إنكار الشّافعي للاستحسان فمردّه إلى أن مفهوم الاستحسان عند من استعمله لم يكن قد تحدّد بعد، وإذا علمنا أن العبارة التي شاعت وقتئذٍ ونُسبت للإمام أبي حنيفة في معنى الاستحسان وأنه "دليل ينقدح في ذهن المجتهد تعسر عنه العبارة"[2]، فإن تدوين العلم أساسا هو إخراج ما في الذهن إلى العبارة، إذن كيف يُدوّن دليلا لا تحمله العبارات؟ من هنا لم يكن له معنى عند الشّافعي إلا القول بلا دليل، وحتى بعد اجتهاد الحنفية في صوغ العبارة وقالوا "ترجيح قياس خفي قوي الأثر على قياس ظاهر ضعيف الأثر"[3]، فإن الاستحسان لم يخرج عن حقيقة القياس، وفي عبارات المالكية "استعمال مصلحة جزئية في مقابل قياس كلي، أو تقديم الاستدلال المرسل على القياس"[4]، لم يخرج كذلك عن النّظر المصلحي وتعارض

---

[1] بنية العقل العربي، ص 49.

[2] انظر: الشاطبي، الاعتصام، ط1 ،1994، تقديم محمد رشيد رضا، مطبعة الحلبي ، القاهرة، ص 386

[3] انظر: البخاري عبد العزيز، كشف الاسرار، ط2، 1995م، دار الفاروق الحديثة ، القاهرة، 3/4.

[4] انظر: الشاطبي، الاعتصام، ص 386

الأدلّة، إذن فليس له حقيقة مستقلّة يمكن الإمساك بها، وعليه فإن النتيجة الأكثر وجاهة بناء على استحضار المفاهيم التي استبعدها الجابري هي، أن توسُّع القياس عند الشّافعي قد دخلت فيه كل طرق النّظر بالرّأي عند غيره، ولا يدلّ ذلك على إبطالها، فكيف يقال بعدها أن الشّافعي خطّط لإرجاع كل شيء إلى النّصوص؟ إرجاعا أساسه دلالات الألفاظ، كيف والشّافعي نفسه تكلّم عن تعيّن الاجتهاد فيما لا نصّ فيه؟

– بينما يستبعد الجابري أحيانا الدّلالات الاصطلاحية للمفاهيم الأصولية، فإنه في الوقت ذاته يستعمل المصطلح نفسه بدلالة مغايرة، وأبرز مثال على ذلك مصطلح الإجماع، وخصوصا ما سمّاه الشّافعي إجماع الخاصّة وهو الإجماع الأصولي باعتباره دليلا كليّا يلي النّصوص، فإن الجابري يستعمله بمعنى مطلق التّوافق مهما كان أصحابُهُ ومُتعلّقهُ، لذا تداخلت في سياقات مختلفة عنده مفاهيم ثلاث: اتّفاق المجتهدين على حكم شرعي، والتّواتر في نقل الخبر، والتّوافق السّياسي، وربّما ينقلب دليل الإجماع في عصر ما إلى مدلول جديد غير مسبوق، كما يقول في عبارة صريحة: "وبذلك يصبح الإجماع يعني في العصر الحاضر ممارسة الدّيمقراطية، نحن لا نظنّ أن هناك من يعارض هذا التّأويل، أعني الرّغبة في ربط الإجماع بالشُّورى والدِّيمقراطية"[1]، ومنه يرى الجابري أن "الإجماع كأصل من أصول التّشريع إنّما يجد مصدره في التاريخ والمجتمع"[2] وعندما تساءل عن الإجماع الأصولي من أين اكتسب حجيّته؟ لم يجدها إلا فيما سمّاه سُلطة السّلف، معتبرا إثباته بالتّواتر دورًا لما في التواتر من الإجماع، يقول: "إجماع السّلف على صحّة الحديث الذي يستدلّ به على حجية الإجماع"، والحقيقة أنه لا دور هنا؛ لأن ما سمّاه إجماع السّلف على صحّة الحديث ويقصد به التواتر ليس هو الإجماع الأصولي، فبطل الدّور، لكن الجابري يصرّ على

---

[1] بنية العقل العربي، ص 128.

[2] المصدر نفسه، ص 128.

اعتبار التّواتر إجماعًا ليقول في النّهاية أن إثبات الإجماع حصل بنفسه، وهذا منطقيا دليل ضعفه، قال "السّلطة التي تمنح التّواتر قوّته الإيبستيمولوجية في الحقل المعرفي البياني هي الإجماع"[1]، والتّواتر هو دليل حجيّة الإجماع، ليقرّ في النّهاية أن الإجماع نفسه لا يستمدّ قوته إلا من سلطة القديم، "إنها ليست شيئا آخر غير سُلطة السّلف وليس المقصود هنا سلفا معيّنا بل أي سلف" [2]، ولذا لا يرى الجابري للإجماع حقيقة في مجال التشريع فيقول: "إنّنا نعتقد أن الإجماع كما ناقشه الأصوليون أنفسهم مبدأ نظري أكثر منه حقيقة ملموسة"[3]، وحتى تكتمل للجابري مقولته "تقنين الرّأي" في عمل الشّافعي ومحاصرته العقل اعتبر الإجماع بهذا المعنى استبدادَ القديم بالعقول الجديدة، يقول: "السّلف...ليس فقط المؤسّس للإجماع كأصل بل أيضا للمدينة الفاضلة التي مورس فيها وحدها مدينة "السّلف الصّالح" والنّتيجة هي استبداد مدينة السّلف هذه بعقول الفقهاء؛ ممّا أضاف إلى الاستبداد الدائر القائم في الحاضر استبدادا آخر فاضل ماضيا"[4] فإذا كان الإجماع عند الشّافعي هو إما على المعلوم من الدّين بالضّرورة الذي تشترك فيه كل الأمّة، أو إجماع الخاصّة من العلماء الذين استجمعوا شروط الاجتهاد، فأين هذا من تحليلات الجابري واستنتاجاته؟ وكم هو البون شاسعٌ جدًا بين ما ورد عند الشّافعي ومفهوم الإجماع بمعنى التوافق السياسي القائم على الإشراك في الرّأي والذي آل في نظر الجابري تاريخيا إلى استبداد القديم.

أما القول بعدم تحقّق الإجماع في الواقع وأنه مبدأ نظري ، فإن إجماعات الفقهاء في أبواب من الفقه مختلفة لم يرد فيها النّص القاطع لخير دليل على إمكان تحقّقه، وأنه ليس

---

[1] المصدر نفسه، ص 116.

[2] بنية العقل العربي، ص 127.

[3] المصدر نفسه، ص 123.

[4] المصدر نفسه، ص 129.

من قبيل المستحيل؛ لأن المستحيل لا يحصل أبدا، أما الإجماع وإن كان تحقّقه في موارد الظنّ قليل، فهذا لا يمنع تقريره أصلا كليّا؛ لأنه لا يستمدّ حجيّته من إمكان وقوعه، أو من كثرة وقوعه، بل من الدّليل السّمعي المثبت له، وإذا لم يتحقّق في مواضع كثيرة فهذا كما يقول الأصوليون إجماعا ضمنيا على تسويغ الخلاف، فالإجماع الأصولي إذن منتج للأحكام حال انعقاده وحال عدم انعقاده، لكن الجابري وغيره عندما يقاربون مفهومه بمفهوم التوافق السياسي ثم يرجعون إلى الممارسة السياسية التاريخية للمسلمين بحثا عن تحقّق الشورى والاتّفاق، لا يجدون في قضايا الإجماع الأصولي كما هي في علم أصول الفقه إلا مناقشات نظرية لا علاقة لها بالواقع والحقيقة بخلاف ذلك.

لقد كان الجابري في تناوله لأصل الإجماع إيديولوجيا حتى النّخاع، وهو الذي أخذ على نفسه أول ما بدأ الكلام في العقل العربي وفحص آليات إنتاجه أنه يستبعد الإيديولوجيا ويتناولها إيبيستيمولوجيا، لكنه هنا ابتعد كثيرا كما في مواضع أخرى عن أهم مقتضيات البحث الإيبستيلولوجي، وهو ضبط المفاهيم والمصطلحات.

في ختام هذا العرض ربّما نستطيع أن نقول باطمئنان: لقد توقّف الجابري عند عمل الإمام الشّافعي في الرسالة وأراد إدراجه ضمن ما سمّاه النّظام المعرفي البياني، الذي ينحصر عمل العقل فيه في اللّغة والقياس، معتبرا البرهان نظاما معرفيا مغايرا، فسلب بذلك كل مظاهر العقلانية من علم أصول الفقه ومن عمل الشّافعي، وفي مساره لإثبات نظريّته لم تخل استدلالاته من الضّعف والقراءة المجتزأة، ولم يستطع التقيّد بما صرّح به من التزام النّظر المعرفي وقواعد الإيبستيمولوجيا، ولكنه كان إيديولوجيا منحازا، كأنّه قد حدّد مواقفه قبل الشروع في بحث مكونات العقل العربي وبنيته.

المبحث الثالث: "سلطة النص" عند نصر حامد أبي زيد وموقفه من الإمام الشّافعي وكتابه الرّسالة.

أوّلا: "سُلطة النّص" عند نصر حامد أبي زيد.

نصر حامد أبو زيد باحث أكاديمي متخصص في فقه اللّغة العربية والدّراسات الإسلامية، له العديد من المؤلفات التي تُحيل من خلال عناوينها إلى ما يمكن أن نطلق عليه مشروعا فكريا يدور حول النّص والتأويل أو ما يسمّيه هو "سلطة النّص"، كانت رسالته للماجستير "دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة" وأطروحته للدكتوراه: "فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي" ولا تبتعد كل عناوين كتبه الأخرى عن هذا المجال ومنها: "مفهوم النّص" و"نقد الخطاب الدّيني" و"الخطاب والتّأويل" و"النّص والسّلطة والحقيقة"، ومن يتابع خطّ فكره منذ بدايات إنتاجه إلى آخر ما كتب يلمس جملة من التّحوّلات الجوهرية، كما يقول هو عن نفسه بأن مقولات نصر غير ثابتة بل متحركة ومتطورة وكل نتيجة تفتح سؤالا، فقد كان بُعيد مناقشته لرسالة الماجستير كما يصف نفسه معتزليا بعد أن استرعى فكره البعدُ العقلي لدى المعتزلة، ثم فارق مقولاتهم بعد ذلك وبعد الدكتوراه، وانتقل بفكره إلى مساحة أخرى مما يعتبره سعة في التّأويل والتّعامل مع النّص ثم الخطاب.

لا يسع هذا المقام للتّجوال المتأنّي في فكره ومؤلفاته، لكن قبل أن نقف على ما كتبه حول الإمام الشّافعي لابدّ من وقفة مع أهم مقولاته ذات الصِّلة بسياق الموضوع والتي تُلخّص مقولته "سلطة النّص"، ومن ذلك:

1/ قوله: "النصوص في ذاتها لا تمتلك أي سلطة، اللّهم إلا السّلطة المعرفية التي يحاول كل نص بما هو نص ممارستها في المجال المعرفي الذي ينتمي إليه"[1]

[1] مفهوم النّص دراسة في علوم القرآن، ط5، 2000م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 25-26

2/ قوله: "السّلطة النّصيّة لا تتحوّل إلى سلطة ثقافية اجتماعية إلا بفعل الجماعة التي تتبنّى النّص وتحوّله إلى إطار مرجعي"، أي من خلال فصله عن سياقه الزماني والمكاني كما يؤكّد: "إن عقل الرّجال ومستوى معرفتهم هو الذي يحدّد الدّلالة ويصوغ المعنى"[1]

3/ أن "القرآن مُنتجٌ ثقافي" فمع إقراره بأنه إلهي المصدر، لا يرى في ذلك ما يمنع من وسمه بأنه مُنْتَج الثّقافة العربية المصاحبة لفترة نزوله[2]، وهي مقولته المشهورة التي صارت علما على فكره في التّأويل والتّعامل مع القرآن.

4/ النّص القرآني مُنتَجٌ ثقافي لكونه استمدّ من الثّقافة وعبّر عنها، ثم يصير مُنتِجًا للثّقافة بإمداده وتغييره لها[3] وهذه هي مقولة الجابري حول "العقل المكوَّن والعقل المكوِّن"

5/ "تحدّدت قوانين إنتاج المعرفة في الثّقافة العربية على أساس سُلطة النّصوص، وأصبحت مهمة العقل محصورة في توليد النّصوص من نصوص سابقة."[4]

6/ "إذا كان الاستناد إلى سلطة النصوص يعني أن الماضي هو الذي يصوغ الحاضر دائما، فإن الاستناد إلى سلطة العقل يعني قدرة الحاضر الدائمة على صياغة القوانين التي تناسبه، والتي لا تهدر قيمة الماضي بقدر ما تستوعبه استيعابا مثمرا خلاقا"[5]

وغيرها من المقولات والأفكار الدّالة على أن ما يسمّيه "سلطة النص"، نواةُ رؤيته لقضية التّأويل والتّعامل مع التّراث، وخلاصته أن "النّص" أي نص مادام لغويّا، فإن

---

[1] مفهوم النّص، ص 26-27

[2] انظر: المصدر السابق، ص 23-24

[3] انظر: المصدر السبق، ص 23-24

[4] النّص، السّلطة، الحقيقة، ط1، 1995، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص 19.

[5] المصدر السابق، ص 18.

اللّغة حاملةٌ للثّقافة والتّاريخ بل ولمزاج من يتكلّم بها؛ ولذا فهي كما يقول ليست وسيطا حياديا، من هنا فالنّص منتَجٌ ثقافي، ومن جهة أخرى فإن اللّغة نفسَها تملك القدرة على تجاوز كل الحمولة الثّقافية التي دخلت في تكوين النّص عندما يتلقاه القارئ، وذلك عن طريق التّفسير والتّأويل، فيُعادُ إنتاج النّص من جديد، وعليه تتعدّد التّفسيرات والتّأويلات مع الزّمن وتتجدّد بتجدّده، فيكون النّص عندئذ مُنتِجًا للثّقافة، إذن فمع كل نص يوجد قارئ ضمني ناطق به بحسب تأويله.

هذه هي رؤيته للنّص، فكيف يتحوّل إلى سلطة على المتلقّي ما دامت له مساحة معتبرة للتّأويل؟ الجواب عن هذا السؤال مبثوث في مؤلفات أبي زيد وخلاصته: أن النّص ينقلب إلى سلطة قاهرة للقارئ في حالتين:

الأولى: عندما تتوسّع دائرته فتستغرق كل مجالات الحياة ولا تدع للعقل مُتنفّسا، وبطبيعة الحال هذا مع افتراض الصّراع بين العقل والنّقل.

الثانية: عندما لا يدرك المتلقّي أن النّص مُنتَجٌ ثقافي ويتحوّل من خلاله إلى مُنتِج للثقافة إن هو أحسن التّأويل.

فإذا توسّعت دائرة النصوص ثم لم يستطع المتلقّي تأويلها بما يجعل معطيات واقعه جزءً من بنية النّص نفسه، وقع في سلطتها القاهرة، وانفصل عن واقعه وفقد القدرة على التّعامل مع المستجدّات، من هنا يدعو نصر حامد أبو زيد إلى التّحرّر من سلطة النصوص فيقول: "إن الدّعوة للتّحرّر من سلطة النّصوص ومن مرجعيّتها الشّاملة، ليست إلا دعوة لإطلاق العقل الإنساني حرا يجادل مع الطّبيعة ويتجادل مع الواقع الاجتماعي والإنساني في مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب."[1]

[1] الإمام الشّافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ط1، 2014م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص 34

وعليه فمن خلال نظرته هذه للنّصوص وسلطتها نسج أبو زيد موقفه من التّأويلات المختلفة للقرآن والسّنة سواءً منها التراثية مع المعتزلة والمتصوفة والأشاعرة وغيرهم أو المعاصرة، وكذا موقفه من العلوم الشرعية المتعلّقة بموضوع فهم نصوص الوحي، خاصّة منها علوم القرآن وعلم أصول الفقه، ومن هنا يتبيّن لنا دون كبير عناء لماذا كان عمل الإمام الشّافعي في الرسالة محطّة مهمّة توقّف عندها أبو زيد؟، كما سيأتي تفصيل موقفه.

ثانيا: كيف صوّر نصر حامد أبو زيد عمل الإمام الشّافعي في الرّسالة؟.. عرض وتحليل.

ربّما يكون الإمام الشّافعي أكثر الأئمّة الفقهاء حضورا في مؤلفات نصر حامد أبي زيد، وإذا كان حضوره مع الجابري حضورا مبثوثا في فصول كتابيه "التّكوين والبنية"، فإن أبا زيد قد خصّص له كتابا مستقلا بعنوان "الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" هذا فضلا عن حضوره في مواضع متعدّدة من مؤلفاته الأخرى، إلا أن هذا الكتاب قد جمع كل ما تفرّق في غيره، ما يمكننا معه الاقتصار عليه مطمئنين إلى أنه قال فيه كل ما لديه عن الشّافعي وخلاصة ما جاء في العناصر الآتية:

1/ المحدّدات المنهجيّة التي قرأ بها نصر حامد أبو زيد عمل الإمام الشّافعي: يدرك أبو زيد أنه يقرأ الشّافعي من خارج تخصص علوم الشّريعة، وأنه يصدر في ذلك عن تخصّصات ومنهجيات جديدة، لا تنتمي إلى المنتج المعرفي للمسلمين قديما ولا حديثا، من السّيميائيات واللّسانيات المعاصرة وتحليل الخطاب والهرمونيطيقيا، ويعلّل ذلك بما يشبه الدّفاع عن النّفس بقوله: "إن قراءة التّراث من منظور المنهجيات الحديثة هي الاحترام الحقيقي؛ لأنها تفترض قدرة هذا التراث على الاستمرار والتّطوّر"[1]، ويُعلّلُ

[1] الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 15.

بلغة الهجوم فيقول: "النّقد بمعناه العلمي أي المسلّح بمنهج تحليل الخطاب، هو العدوّ الذي يريد الخطاب الدّيني أن يغتاله"[1]

أما سؤال لماذا يريد قراءة عمل الإمام الشّافعي بهذه المنهجيات الحديثة، فيقول موضّحا: "موضوعنا هو الأصول النظرية التي أقام عليها الشّافعي وسائله الاستدلالية وإجراءاته المنهجية، ومرّة أخرى ليس المقصود الأصول التشريعية أو الفقهية التي يستنبط منها الأحكام، وإنما المقصود رصد "آليات" التّأصيل ذاتها من حيث هي عملية أو عمليات ذهنية، إنها دراسة في المنهج بمعناه الفلسفي"[2] ، وهنا يلتقي تماما مع الجابري في فكرة رصد الآليات، وهو سؤال الكيف، كيف نظّر الشّافعي للأصول؟

من محدّداته المنهجية كذلك أنه ضمّ إنتاجه المعرفي إلى مجالات معرفية أخرى تجتمع في منهجية واحدة سماها "المنهجية الوسطية، ويقصد بذلك قراءة الشّافعي مع الأشعري والغزالي[3]، ما سمّاه الفكر السّني عقيدة وشريعة كما تشكّل خلال مرحلة التّدوين واستمرّ بعد ذلك.

2/ القضيّة الأساسية لرسالة الإمام الشّافعي في نظر أبي زيد: يمكن تلخيص ذلك في مقولته "التّأسيس لسلطة النّص"، فالإمام الشّافعي في نظر أبي زيد قد دشّن بكتابه الرسالة العقلَ الفقهي، عندما أسّس لسلطة النّص ووسّع مجاله وأضفى هذه السّلطة على جميع النّصوص بما فيها الشّارحة للنّص الأصلي، وبذلك كما يقول: "تحولت النّصوص الثّانوية إلى نصوص أصلية"[4]، لكن قبل عرض خلاصة ذلك، لابدّ من

---

[1] المصدر السّابق، ص 10.

[2] المصدر السّابق، ص 16.

[3] المصدر السّابق، ص 10.

[4] المصدر السّابق، ص 23.

الإشارة لمسألة بدت لي مهمّة بعد أن قارنتُ بين اللّغة التي يتحدّث بها الجابري ونصر حامد أبو زيد عن الإمام الشّافعي، فبينما كانت عبارات الجابري قليلة اللّمز في شخصية الإمام الشّافعي، مالت عبارات نصر حامد أبي زيد إلى نوع من الهمز واللّمز الذي يصل أحيانا إلى اتّهام النوايا:

فيرمي الإمام الشّافعي بالتناقض في قوله: "الشّافعي تناقض مع نفسه حين أسّس السنّة وحيا"[1] ويصوّره مراوغا في قوله:"يتجاهل الشّافعي بشرية الرسول تجاهلا شبه تام"[2]، ويبتعد به عن العلميّة في تصوير عمله فيقول: "كان -الشّافعي- يناضل من أجل القضاء على التّعدديّة الفكرية والفقهية، وهو نضال لا يخلو من مغزى اجتماعي فكري سياسي واضح" [3]، أما عن تمسّك الشّافعي بعربية القرآن، فإن نصر حامد أبو زيد لم ير فيه إلا عربيا قرشيا متعصّبا إذ يقول: "الحقيقة أن هذا الموقف لا يخلو من "انحياز إيديولوجي" للقرشيّة التي أطلّت برأسها...ولا نغالي إذا قلنا إن تثبيت قراءة النّص الذي نزل متعدّدا في قراءة قريش كان جزءًا من التّوجيه الإيديولوجي للإسلام لتحقيق السّيادة القرشية"[4]، ولا يفتئ نصر حامد يتّهم الإمام الشّافعي بالتّلفيق بين المدرستين والانتصار للأثر ضدّ الرأي في مثل قوله: "التّردد سمة لصيقة بالفكر التلفيقي التوفيق على أساس إيديولوجي"[5]، أما عندما لا يدرك مقصود الشّافعي في قضية ما، فإنه لا يتوانى في رميه بتصنّع القول والأدلجة، كما هو الحال في تفريق الشّافعي بين الجزم بإصابة الحق ظاهرا وباطنا عند النّظر في موارد

---

[1] المصدر السّابق، ص 134.

[2] المصدر السّابق، ص 120.

[3] الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية ، ص 180.

[4] المصدر السّابق، ص 95-96.

[5] المصدر السّابق، ص 134.

القطع، والحكم بالظاهر دون الباطن عند الاجتهاد في موارد الظنّ، حيث يعلّق على هذا بقوله: "وهذه التفرقة التي يصطنعها الشّافعي في نمط واحدٍ من الأحكام ...تكشف عن البعد الأيديولوجي لمفهوم الاجتهاد عنده"[1]، وغيرها من العبارات القادحة في الإمام، والتي تُصنّف في أغاليط الاستدلال ضمن تشويه الصورة ومهاجمة الشّخص بدل نقض كلامه[2]. و أما إيراده لقضايا الأصول عند الشّافعي التي وسمها بـ"تأسيس الأيديولوجية الوسطية" فقد سار في منهج عرضها على طريقة الأصوليين في ترتيب الأدلّة بحسب قوة دلالتها، فتناول مسائل من مباحث الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ووظّفها بما يخدم فكرته حول "سلطة النّص" على النّحو الآتي:

أ/ القرآن الكريم: أهم قضية تتعلّق بالقرآن الكريم هي دفاع الإمام الشّافعي عن عربية القرآن، فقد رآه أبو زيد تعصبا للعربية ودفاعا عن قريش لتحقيق سيادتها إيديولوجيا[3]، والقول بأن العربية أوسع الألسنة ولا يحيط بها غير نبي، دليل على استحالة عملية التّفسير.

ب/ السنّ النبويّة: خلاصة فعل الشّافعي في الرّسالة في نظر أبي زيد: تحويل السنّة النّبوية إلى نصّ مُشرِّع، كما يقول: "طبيعة مشروع الشّافعي "تأسيس السنّة "نصّا"[4] لا يقلّ أهميّة عن نص القرآن وقد كان من قبل نصّا شارحا، وعدم التفريق بين سنة العادات وسنّة الوحي[5]، بل في نظره أن الشّافعي أدخل السُّنة في بنية النص القرآني

---

[1] المصدر السّابق، ص 147.

[2] انظر: نيل براون كيري، وستيوارت م كيلي، طرح الأسئلة المناسبة مرشد للتّفكير النّاقد، ترجمة نجيب الحصادي محمد أحمد السيّد، ط1، 2009م، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ص 194.

[3] انظر: الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 95.

[4] انظر: المصدر السّابق، ص 111.

[5] انظر: الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 36-37.

فقال: "يحرص الشّافعي في السنّة لا على جعلها شارحة ومفسّرة للكتاب فحسب، بل على إدماجها في أنماط الدّلالة وإدخالها جزءا جوهريا في بنية النّص القرآني"[1]، ويرى أن اعتبار الشّافعي السُّنة وحيا، يعني إهدار بشرية الرسول وخصوصيته[2]، ويستنتج من أمر الله تعالى لرسوله أن ليس له أن يبدّل ممّا أنزل إليه شيء أن السنّة ليست وحيا فيقول: "ولا ينتبه الشّافعي إلى أن مثل هذا الاستناد يعني أن السنّة ليست وحيا، وإنّما هي اجتهادات النّبي لفهم الوحي"[3]

وقبل الانتقال إلى أصل الإجماع لابدّ من وقفة مع موضوع النّسخ لعلاقته بالكتاب والسنّة معا، ولأن نصر حامد لم يستطع أن يستوعب موقف الإمام الشّافعي في المسألة، ذلك أنه عندما اعتبر أن الإمام الشّافعي قد أسّس سلطة السنّة وكرّسها نصا داخلا في بنية القرآن وسمّاها وحيا، توقّع كما يقول أن يكون مذهب الإمام جواز نسخ القرآن بالسنّة والسنّة بالقرآن، طالما أن الكلّ وحي، إلا أنه فوجئ برفض الإمام الشّافعي لذلك خلافا للجمهور، وتقريره قاعدة أن القرآن لا ينسخه إلا قرآن مثله والسنّة لا ينسخها إلا سنّة، فعقد في كتابه عنوانا فرعيا يقول فيه مستفهما "الكتاب والسنّة: نصّان أم نصٌّ واحد؟"[4]، فلم يجد من تفسير إلا وصف الإمام الشّافعي بالمتناقض يقول: "قد تناقض مع نفسه حين أسّس السنّة وحيا، وفصل بينها وبين القرآن على مستوى النّاسخ والمنسوخ"[5] وعبارة الشّافعي في الرسالة واضحة في تعليل مذهبه كما سبق ذكرها، فالسّنة لا تنسخ القرآن؛ لأنها ليست مثله أي ليست في

---

(1) انظر: المصدر السّابق، ص 117- 118.

(2) انظر: المصدر السّابق، ص 125.

(3) انظر: المصدر السّابق، ص 126.

(4) المصدر السّابق، ص 126.

(5) المصدر السّابق، ص 134، وانظر: مفهوم النّص 124.

درجته وقد تقرّر في آية النّسخ أن النّاسخ إمّا مِثل أو خير، والقرآن لا ينسخ السنّة؛ لأنه بعد نزول القرآن رافعا لما في السنّة لابدّ من سنّة جديدة على وفق القرآن النّاسخ؛ إذ لا يعقل أن لا يمتثل رسول الله ﷺ ما أنزل إليه، فتكون هذه السنّة المتأخّرة الواردة على وِفق القرآن النّاسخ ناسخةً للسنّة الأولى التي أبطل القرآن العمل بها، بل إن قول اللهُ لرسوله ﷺ أنه ليس له أن يبدّل من أمره شيء هو أكبر دليل على أن ما يصدر منه وحي كما يصفه الأصوليون غير متلو، فضلا عن أنه وبتقرير القرآن لا ينطق عن الهوى.

جـ/ الإجماع: يرى نصر حامد أن موقف الإمام الشّافعي من الإجماع ملتبسا؛ إذ هو في نظره ليس إلا نصّا آخر أضيف إلى نصوص الكتاب والسنّة، ويعتبر تقرير حجيّته عبارة عن"توسيع مفهوم السّنّة بإلحاق الإجماع بها"[1] أما ما عرف عن الشّافعي من الاحتياط في دعوى الإجماع طلبا للاستيثاق من صحّة الانعقاد، فلا يراها نصر حامد إلا تردّدا، ورجوعا بالإجماع إلى معنى التّواتر أي سلطة "السنن التاريخية" كما يسمّيها، وكل ذلك في نظره توسيعا لسلطة النّص.[2]

د/ القياس والاجتهاد: يفسّر نصر حامد موقف الإمام الشّافعي في جمعه بين القياس والاجتهاد ،كما هو معروف وإبطاله للاستحسان، ثم ربط القياس بالنّصوص بأن ذلك تحويلٌ للاجتهاد إلى نصٍّ ملزم، وكل ذلك مرّة أخرى توسيعا لسلطة النّصوص وإهدارا للعقل والخبرة وتكريسا للماضي، يقول: "إن ما يبدو من توسيعه لمجال فعالية القياس ليس إلا نوعا من التّكريس الإيديولوجي لسلطة النّصوص."[3]

---

[1] الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية ، ص 36.

[2] انظر: المصدر السّابق، ص 167.

[3] المصدر السّابق، ص 180

في النهاية فإن ما أصّله الشّافعي من أصول بعد أن قرّر في مقدّمة الرّسالة شمول الشّريعة لتصرفات النّاس في قوله "فليست تنزل بأحدٍ من أهل دين الله نازلةٌ، إلا وفي كتاب الله الدّليل على سبيل الهدى فيها"[1]، يستنتج نصر حامد أن فكرة شمولية النّصوص لكل الوقائع تعني أن الشّافعي "يلغي من فهم الإسلام تلك المناطق الدّنيوية التي تركها للعقل والخبرة والتّجربة"[2]، ويرى أن امتداد ذلك في الزّمن يؤول إلى مفهوم الحاكمية في الخطاب السّلفي المعاصر، وتكريسا لسلطة السّياسي[3]

وهكذا يختم نصر حامد الكلام عن ما سماه "تأسيس الأيديولوجية الوسطية" مع الإمام الشّافعي بقوله أن الشّافعي "حسم الصراع لصالح النّقل والتّراث ضدّ العقل"[4]، وعمله هذا يعني "تكبيل الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته"[5] أما مواقفه الاجتهادية فتسعى إلى تكريس الماضي بإضفاء طابع ديني أزليّ، وأن هذا التأسيس لم يكن إلا تلفيقا يقمع العقل، يقول: "كان كلٌّ من الشّافعي والأشعري يؤسّسان "سلطة النّصوص" في مواجهة تيارات أخرى تحاول أن تؤسّس سلطة العقل دون أن تهدر بالطّبع مجال فعالية سلطة النّصوص"[6]، فلم يبق من مهمة للعقل في نظره إلا التّرديد والشّرح والتّكرار.

ثالثا: مبررات نصر حامد أبو زيد لأطروحته واستدلالاته عليها...عرض ونقد.

يلمس القارئ لكتاب نصر حامد أبي زيد عن الإمام الشّافعي دون كبير عناء من أولى

---

[1] الرسالة، ص20.
[2] الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 33.
[3] المصدر السّابق، ص 183.
[4] المصدر السّابق، ص 19.
[5] المصدر السّابق، ص 190.
[6] الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 18.

صفحاته، موقفا رافضا لكل ما كتبه الإمام في الرّسالة، مع عبارات همز ظاهرة، أما مبرّراته واستدلالاته، فلم تخل كما سبق من تقرير نتائج بعيدة عن مقدّماتها، ومن المصادرة على المطلوب، وعدم التزام المفاهيم والمصطلحات الحاملة لقضايا علم أصول الفقه، بل حتى من المعلومات الخاطئة والفهم المجتزئ، على الرّغم من أنه في المقدّمته يطلب من قارئ كتبه أن يتعامل معها على أنها نصٌ واحد يفسّر بعضه بعضا، حتى يفهم مراده، لكنه هو نفسه لا يتعامل مع نصوص الإمام بهذا المنطق، ولما كانت المعلومات هي اللّبنة الأولى لبناء الفكرة وصناعة الرّأي، آثرت البدء بها في نقد أطروحته، وفيما يأتي نماذج من ذلك:

1/ المعلومات الخاطئة: حاول نصر حامد أبو زيد إبراز مذهب الحنفية على أنه مذهب العقل والرّأي، مقابل مذهب الشّافعية الذي رآه مذهب النّقل والرواية، فأخطأ في فهم مذهب الحنفية لتتسنى له هذه المقابلة في مسائل أهمها:

- فَهِم أبو زيد أن القرآن عند الحنفية قطعي والسّنة ظنية، من خلال مذهب الحنفية في القول بقطعية دلالة العام مقابل قول الشّافعية ومعهم الجمهور أن دلالته ظنيّة مادام يقبل التّخصيص، بالنّظر إلى أن السّنة قد تخصّص القرآن، وهذا غير صحيح؛ لأن القول بقطعية دلالة العام أي: صيغة العموم سواء وردت في الكتاب أو السّنة وليس معناه أن القرآن قطعي والسنّة ظنيّة، يقول: "دلالة العام على العموم عند الأحناف دلالة قطعية، وذلك استنادا إلى أن كل ما ورد في القرآن قطعي وأن كل ما ورد في السنّة ظنّي عدا السّنن المتواترة المشهورة"[1]، ويضيف: "وهنا نلاحظ أن الأحناف قد ربطوا بين ثبوت النّص من حيث طرق التّحمّل والأداء وبين قطعية الدّلالة" وهذا كلام غير صحيح، ولم يقل الأحناف أن النص متى ثبت قطعا فدلالته

[1] المصدر السّابق، ص 130.

قطعية، بل القرآن كله قطعي الثبوت وفيه ظني الدّلالة، والسّنة فيها القطع والظّن من الجهتين الثّبوت والدّلالة، كما هو معلوم في بديهيات الدّرس الأصولي.

– قوله أن "أهل الرأي يقدمون القياس على النّص"[1]، كلام غير صحيح بل قد يتركون القياس للنّص.

– قوله: "وإذا كان الأحناف يتّفقون مع الشّافعية في قطعية دلالة المتواترات والمشهورات، فإنّهم يختلفون عنهم في دلالة الآحاد ويرون أنّها ظنيّة احتمالية"[2]، من أين هذا الخلاف؟ فلم يقل الشّافعية قط أن دلالة الآحاد قطعية، بدليل ما كتبه الشّافعي في الرسالة عن حجيّة خبر الآحاد، فلو كان قطعيا هل كان بحاجة لكل تلك الاستدلالات لتثبيت حجيّته؟ إلا إذا كان نصر حامد لا يفرّق بين إثبات الحجيّة وتقرير القطعية، وهما مختلفان تماما، كما هو مُقرّر كذلك في بديهيات الدّرس الأصولي.

– يقول: "ولا يدخل الأحناف الذين نظروا إلى دلالة السنّة في علاقتها بالقرآن بوصفها نصا شارحا في مثل هذه الدّوائر المغلقة، ناهيك عن توسيع مفهومها فتدخل فيها أحاديث الآحاد وإجماع الصّحابة، إن أبا حنيفة لا يعتبر إجماع الصّحابة سنّة واجبة الاتّباع، بل يختار من أقوال الصّحابة وأفعالهم بحرية تامّة ما يهديه إليه العقل والقياس"[3] أولا من الخطأ القول بأننا عندما نوسِّع السنة ندخل فيها أخبار الآحاد فالسنّة كلها أخبار آحاد، كما هو مقرّرٌ عند الجميع حنفية وشافعية وجمهور، والمتواتر منها معدود على أصابع اليدين إن لم يكن اليد الواحدة، مقابل آلاف أخبار الآحاد، أما إجماع الصّحابة فليس من السنّة بحال عند الجميع؛ لأن رواية الصّحابة عن رسول الله أمرٌ مختلف تماما عن إجماعهم باعتبارهم فقهاء عصرهم.

---

[1] المصدر السّابق، ص 139– 140، وانظر: البخاري، كشف الأسرار، 2/ 379

[2] الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 144.

[3] المصدر السّابق، ص 158.

وإجماع الصّحابة حجّة عند الجميع حنفية وشافعية، أما ما قاله أبو حنيفة من أنه يتخيّر من أقوالهم، فذلك في حالة اختلافهم والزّيادة التي حذفها نصر حامد أبو زيد من كلام الإمام أبي حنيفة أنه "لا يخرج عن أقوالهم لغيرهم" وليست تلك الزيادة التي قال فيها: " يختار بحرية تامّة ما يهديه إليه العقل والقياس، أو كما قال في موضع آخر: "إن أبا حنيفة يجعل القياس العقلي حاكما على صحّة المرويات"[1]، فغير صحيح وحتى إن وجد خلاف في تقديم القياس على خبر الواحد حتى عند المالكية، فالمقصود القياس الأصولي وليس كما يقول هنا القياس العقلي.

2/ التفسيرات المتعسّفة: تستوقف نصر حامد أبا زيد أقوالٌ وتقريراتٌ عند الأصوليين والإمام الشّافعي، فيحاول تفسيرها بما يخدم مقولته حول "سلطة النّص" ولكنه يتعسّف فيها، ومن ذلك:

أ/ في تفسير موقف الإمام الشّافعي من الأحاديث التي تخلّفت فيها شروط الصحّة، كاتّصال السّند مثلا، خاصّة في الحديث المرسل وجملة الشّروط التي وضعها لقبوله، لم يجد نصر حامد أبو زيد تفسيرا لاشتراطات الشّافعي إلا مقولته حول توسيع سلطة النّص حيث يقول: "جعل الشّافعي يضع شروطا لقبول أحاديث الآحاد بعد أن دافع عن حجيّته دفاعا طويلا، لكي يوسّع من إطار السنّة، أي: من إطار النّصوص على قدر ما يستطيع تضييقا لإطار الاجتهاد"[2]

ويقول عن شروط الإمام في قبول المراسيل: "وهكذا لا يألو الشّافعي جهدا في الحرص على إدراج المراسيل في إطار السنّة"[3]، والسؤال الذي يتوجّه لهذا التّفسير

---

[1] المصدر السّابق، ص 159.

[2] الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 144.

[3] المصدر السّابق ، ص 152.

هو: وضع الشّروط في قبول الأخبار هل يكون توسيعا لدائرة القبول أو تضييقًا له؟ فابتداءً لا تعارض بين الدّفاع عن حجيّة خبر الآحاد ثم وضع الشّروط لقبوله، وحجيّة خبر الآحاد مسألة قال بها الجميع سنّة وشيعة، بل لم يوجد في تاريخ الأمة كلّها من العلماء من ردّ الحديث؛ لأنه من الآحاد واقتصر على المتواترات، وكل من ردّ خبر آحاد، فلأنه لم يستوف شرطا من شروط الصحّة لديه، فكيف يفسّر هذا عند الإمام الشّافعي بأنه توسيعٌ للنّصوص؟ بل العكس هو الصّحيح، ورفضُ الإمام الشّافعي للمراسيل التي قبلها غيره تضييق لا توسيع، كما ادّعى أبو زيد، فضلا عن ربطه الدائم بين توسُع النصوص وتضيّق الاجتهاد، فالاجتهاد حاضر مع النّص وفيه.

ب/ يفسّر شرط الإمام الشّافعي فيما يُعرف بالسّلامة من الشّذوذ، من خلال شرح هذا النص الذي يقول فيه الإمام: " أن يُستدلّ على الصّدق والكذب بأن يُحدّث المحدّث ما لا يجوز أن يكون مثله، أو ما يُخالف ما هو أثبت وأكثر دلالات بالصّدق منه"[1]، الإمام بصدد ذكر ما يُردّ به خبر الآحاد بالنّظر إلى مَتنه، فمنها: أن يحدّث الرّاوي بما لا يجوز و-المقصود هنا الجواز العقل- أو أن يخالف الثّقة من هو أوثق منه، والمسمّى في مصطلح الحديث "الحديث الشاذ"[2] وبيّن الإمام كيف يعرف أنه أوثق، من خلال توافر الدّلالات على أن صدق الأوثق أكثر من صدق الثّقة، هذا كل ما عناه الشّافعي هنا، وهي مسائل مبسوطة في كتب المصطلح، لكن نص حامد يريد أن يربط بين مسألة الدّلالة والرّواية فيقول مفسّرا: "المقصود بالأثبت فيما يبدوا "الأوضح دِلالة، وهو ما عبّر عنه الشّافعي في النّص السّابق بالأكثر دلالات"[3] ثم يفسّر فيقول: "ومعنى ذلك أن صحّة الحديث تقوم على ثلاثة معايير: "...الثالث: أن يكون المتن

---

[1] الشّافعي، الرّسالة، ص 399.

[2] انظر: نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ص 428.

[3] الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 150.

غير مخالف لمتنٍ حديث آخر مشابه له وأوضح منه دلالة"، وهذا غير صحيح بالنّظر إلى معنى الشذوذ اصطلاحا عند الإمام الشّافعي وغيره، وحتى شذوذ المتن، فإنه لا يعني الأقلّ وضوحا، إن معنى كلام أبي زيد أنه إذا تعارض حديثان متشابهان متنا، فإنه يترجّح المتن الأوضح دلالةً، ولكنه لم يخبرنا ما هو معيار وضوح الدّلالة؟

ج/ بعدما فرغ الإمام الشّافعي من سوق الحجج على تثبيت خبر الواحد، أجاب عن سؤال السائل: "هل تجد لرسول الله سنّةً ثابتةً من جهة الاتّصال خالفها النّاس كلّهم؟" فأجاب: "قلت: لا، ولكن قد أجد النّاس مختلفين فيها، منهم من يقول بها، ومنهم من يقول بخلافها، فأمّا سنّة يكونون مجتمعين على القول بخلافها، فلم أجدها قط كما وجدت المرسل عن رسول الله"[1] يستنتج نصر حامد من هذا النّص بعد أن يصفه بالتّبرير والمغالطة ويتّهم الإمام بخلط المفاهيم واضطراب المصطلح[2]، أن الصحيح درجة ثالثة بعد المتواتر والمشهور، وأن عدم الإجماع على خلاف السنّة يؤكّد حجيّتها ويقول: "لا نستطيع في النّهاية أن نتقبّل تبريرات الواقع الخلافي بالقول الذي يذهب إليه الشّافعي: إن عدم الإجماع على الخلاف درجة من درجات الحجيّة"[3]، والحقيقة أن اضطراب المفاهيم والمصطلحات قد وقع لنصر حامد لا للإمام الشّافعي، وأوّلها في هذا السّياق، الخلط بين مفهوم التواتر في علم الحديث ومفهوم الإجماع في أصول الفقه، كما مرّ بسطه مع الجابري، حتى أنه يعرّف الحديث المتّصل بقوله "المتّصل وهو نمط من الإجماع مبني على عدم الإجماع على خلافه"[4].

---

[1] الرسالة، ص 470.

[2] انظر: الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 151.

[3] المصدر السّابق، ص 151.

[4] يعتبر الإجماع أساس الترتيب لدرجات حجيّة خبر الآحاد، بدءً بالمتواتر إلى المرسل، انظر: المصدر السّابق، ص 154.

وفي علم الحديث لا يفرّق بين أقسام الحديث باعتبار طريق وصولها إلينا وباعتبار القبول والردّ، فبالأوّل: تنقسم الأخبار إلى متواتر وآحاد، ومرتبة المشهور اصطلاح حنفي، أما الشّافعية والجمهور فعندهم كل ما لا يتوفر فيه شرط التّواتر فهو آحاد، ويكفي أنهم لا يكتفون بشهرته للحكم بصحّته، بل يخضعونه لشروط الصحّة خلافا للمتواتر، إذ صحّته في تواتره؛ لأنه صار كالمعلوم حسًّا، أما الاعتبار الثاني: فالخبر إمّا صحيح أو حسن أو ضعيف، إذن لا يكون بحال الصحيح قسيمًا للمتواتر والمشهور كما يقول، هذا عن اضطراب نصر حامد في المصطلحات والمفاهيم، أما استنتاجه المتعسّف ففي اعتباره أن عدم الإجماع على مخالفة السّنة درجة من الحجيّة عند الشّافعي، وهذا غير صحيح فلقد أقام الشّافعي حجية خبر الواحد على أدلّة كثيرة من المعقول والمنقول، وهذا الذي ذكره هنا تقريرٌ لواقع يشهد له العقل وليس تبريرا للخلاف؛ لأنه ما معنى أن توجد سنّة ثابتة من جهة الاتّصال، أي أنها مسندة إلى رسول الله ثابتة، ثمّ لا يقول بها أحد؟ أي: أن يتركها كل النّاس، لو حصل ذلك فالسؤال عندئذ أين هم رواتها؟ إلا أن يُقال رَووها وعَلموا أنها حقّ من رسول الله وتركوها مع ذلك، فهذا طعن في عدالتهم، لكن الذي يحصل في الواقع أن السنّة الثّابتة عن رسول الله ﷺ ربّما يختلفون فيها، فيقول بها بعضهم ويتركها بعضهم كما فصله في مختلف الحديث، إذن فالمنطق يقتضي أن لا توجد سنّة ثابتة ثمّ يتركها الجميع، ثمّ إن سنّة الآحاد لا تستمدّ حجيّتها من عدم الاجتماع على خلافها، لكن نصر حامد أبو زيد وهو يدافع عن رؤيته حول توسيع النّصوص الثّانوية كما يصفها أو الشّارحة، يريد أن يخلص إلى أن تأسيس حجية السنّة أحيانا كان يقوم على مجرّد عدم الاجماع على المخالفة؛ ولذا يصفه بتبرير الواقع الذي يَسِمُ به ما سماه الإيديولوجية الوسطية في عمل الإمام الشّافعي، وهذا تعسّف في التّفسير سافر لا يحتمله نصّ الإمام بحال.

وغير هذه النماذج من التّفسيرات المتعسّفة كثير في ثنايا هذا الكتاب، ممّا لا يسع مجال

هذا البحث لسرده كاملا فقد فسّر تأسيس حجيّة الإجماع على نصوص الوحي بأنه "إهدارٌ لدور الخبرة الجماعية المنتزعة من جدل الجماعة مع واقعها الاجتماعي التاريخي"[1]، مع أن الإجماع بوصفه دليلا شرعيا غير متعلّق بالتّجربة والواقع الاجتماعي ولا يرى في تأسيس حجية الإجماع إلا "إصرارا من الشّافعي على كونه مرادفا للسنّة ويتمتّع بقوّة إلزامها وحجيّتها"[2]، ومن ثمّة تتسع النّصوص وتضيق مساحة الاجتهاد بالضّرورة[3]، أما عندما يلمس وجها من الاستدلال العقلي عند الشّافعي فيبارد إلى تأويله بمثل قوله: "حاول استخدام بعض آليات التّفكير العقلي ليبرّر نفي العقل وحبسه في دائرة النصوص[4].

3/ الاستنتاجات المُضلِلة: يستنتج نصر حامد أبو زيد من بعض نصوص الشّافعي ما يدعم به مقولاته، ويربط بين مقدّمة استدلاله ونتيجته ربطا مُضلِّلا كما مرّ بيان نماذج من ذلك، ثم يصرّ على استنتاجه وإن كان معارضا صريحا لمذهب الشّافعي ومن ذلك:

أ/ استنتاجه بأن عمل الصّحابة رضي الله عنهم عند الشّافعي من السنن واجبة الاتّباع، دائما تعضيضا لمقولته حول توسيع النصوص الثانوية، يقول: "يناقش الشّافعي هذه القضية –اختلاف السنن– من جانبين: الجانب الأول اختلاف المرويات في دلالتها، والثاني: الاختلاف الذي نُقل عن جيل من الصّحابة في العمل، ومعنى ذلك أن الشّافعي يعتبر عمل الصّحابة من السُّنن الواجبة الاتّباع"[5]، فأي رابط عجيب هذا الذي استنتج به أن مذهب الشّافعي اعتبار عمل الصّحابة من السّنن

(1) الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 164.
(2) المصدر السابق، ص 166.
(3) انظر: المصدر السّابق، ص 167.
(4) انظر: المصدر السّابق، ص 168.
(5) المصدر السّابق، ص 154.

واجبة الاتّباع؟ هذه نتيجة خاطئة تماما بدليل مذهب الشّافعي في قول الصّحابي وأنه ليس بحجّة، والحقيقة أن النّص[1]، الذي ساقه شاهدا في زعمه على استنتاجه، لا يفيده في مراده، فالإمام الشّافعي كان يبيّن كيف أن طريقة تحمّل الحديث وأدائه سببٌ لاختلاف الرّواية عن رسول الله ، لكن نصر حامل يستشهد به على أن اختلاف الصّحابة هو من قبيل اختلاف السّنن ويقول: "وإذا كان اختلاف الصحابة لا يمكن ردّه –بفعل الهاجس الأيديولوجي عند الشّافعي– إلى أسبابه الحقيقية، فإن التّبرير يحلّ محل التفسير"[2]، ثمّ يفسِّرُ ذلك الهاجس بلغة هي إلى الاستهزاء أقرب فيقول: "فحواه النّظر إلى ذلك الجيل الأول بوصفه جيلا خاليا من كل شروط الضّعف الإنساني، جيلا من الأبرار الأطهار الأخيار، الذين محى الإسلام من جيناتهم كل أثر من آثار الوراثة أو الوجود الاجتماعي"[3]، ما أبعد هذا الكلام الذي يليق بحق وصفه بالإيديولوجي المنحاز على مقولته، ما أبعده عن مراد الشّافعي من بيان اختلاف طُرق التّحمّل والسّماع عن رسول الله، وهو مُعطى واقعي كما فصّله من سماع الجواب أحيانا دون السؤال، أو سماع حديث في مسألة ثم حديث مغاير في مسألة أخرى تبدو للسّامع أنها كالأولى وهما مختلفتان، أو يأتي الحديث عاما ثم يخص بعض أفراد العام بحديث آخر، وغيرها ممّا يؤثّر بالضرورة عندما يحدّث كلٌّ بما سمع، في حمل الحديث وفهمه ودفع التّعارض بين الروايات.

ب/ يستنتج أبو زيد من كون الاجتهاد ملزمًا لصاحبه كما هو مقرّر في علم أصول الفقه في قاعدة: "لا يجوز للمجتهد أن يعمل بخلاف ما أدّاه إليه اجتهاده"[4] أن لا

---

[1] انظر: الرسالة، ص 213 وما بعدها.

[2] الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 155.

[3] المصدر السابق، ص 155.

[4] المصدر السابق، ، ص 155.

موضوعية في الاجتهاد فيقول: "القياس حقٌّ في حقِّ القائس/ المجتهد فقط، فهو حقّ ذاتي محض"[1] ويعتبر تمييز الشّافعي بين الحق في الظّاهر دون الباطن الذي مفاده أن المجتهد لا يمكنه الجزم في موارد الظنّ أن ما توصّل إليه بالاجتهاد هو الحقّ عند الله تعالى، يعتبره تفريقا مصطنعا يكشف عن البعد الإيديولوجي لمفهوم الاجتهاد عنده، ليصل إلى تقرير هذه النّتيجة، أن ما سماه حصر الاجتهاد في الذاتي "ليس إلا إنكارًا غير مباشر لموضوعية العقل واتّهامًا له بالعجز عن إنتاج معرفة مشتركة"[2]، فكيف ساغ له الخلوص إلى هذه النتيجة، والشّافعي أصلا بصدد التّقعيد لعمل العقل في دائرة النّصوص فهما واستنباطا، أما المجالات الأخرى من عمل العقل فلم تكن أصلا موضوعا للإمام الشّافعي في الرسالة، حتى يمكن استنتاج مثل هذه التّعميمات المضلِّلة، بل إن في الرسالة نصّ طويل حول شروط المجتهد القائس يشيد فيه الإمام الشّافعي بأهمية الخبرة العملية المتعلّقة بالفروع المقيسة، وكيف أن المجتهد لا يمكنه أن يقيس إلا بناء على تلك الخبرة يقول: " كما لا يحلّ لفقيه عاقلٍ أن يقول في ثمن درهم ولا خبرة له بسوقه"[3]

وهكذا لم يستطع نصر حامد أبو زيد أن يرى في عمل الإمام الشّافعي كما يقول، إلا تلفيقية جعلت من النّصوص الدّينية بعد توسيعها مصدرا لليقين، وهو في نظره موقف إيديولوجي يتصدّى لموقف آخر، وهو جعلُ العقل الحرّ هو مرجعيّة اليقين[4].

لقد مارس نصر حامد أبو زيد مع نصوص الإمام الشّافعي، ما طالب بممارسته مع أي نصٍ حتى القرآن الكريم على أساس أنه نصٌّ لا بدّ أن يدخل المُخاطب في بنيته،

---

[1] المصدر السابق، ، ص 147.

[2] المصدر السابق، ، ص 147.

[3] الرسالة، ص 511.

[4] انظر: الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 168.

ويتأوّلُه بمنهج تحليل الخطاب الذي يزعم أنه وسيلتَه إلى استنطاق النصّ في مساحة المسكوت عنه، بل يذهب أبعد من ذلك عندما ينطلق من أن "للخطاب من حيث هو خطاب آليات مستقلّة عن قصد منتِجِهِ في إنتاج الدّلالة"[1]، وهكذا يطلق العنان لنفسه وهو يقرأ رسالة الشّافعي بهذا المنهج في أن يتأوّلها كما يشاء ويفسّرها بما يتناسب ومقولته حول "سلطة النّص" متجاوزا كل القواعد الموضوعية، والمفاهيم الأساسية والمصطلحات المفتاحية الضرورية لقراءة أي نص، وفي النهاية لم يكن إلا دعوة للتحرّر ممّا سماه سلطة النّص وسلطة الفقهاء ووقوعًا في سلطة الذّاتية، التي مآلها الهوى.

الخاتمة:

في ختام هذا البحث يمكن تقرير جملة من النتائج، التي لا يُخطِئها النّظر المتأني في ما سبق من عرض وتحليل ونقد لموقف محمد عابد الجابر ونصر حامد أبي زيد، حول رسالة الإمام الشّافعي وتأسيسه لعلم أصول الفقه:

- يلتقي كل من الجابري ونصر حامد أبو زيد في أنهما حدّدا مجال البحث في كتاب الرسالة للإمام الشّافعي فيما سمّياه "آليات إنتاج المعرفة"، ودراستها من حيث تكوّنُها في الثّقافة العربية، ثم صيرورتها مُكوِّنا للثقافة بعدها، وهذا من خلال مقولة الجابري "العقل المكوَّن والعقل المكوِّن، ومقولة نصر حامد "النّص منتَج ثقافي والنّص مُنتِج للثّقافة"

- يعتبر الجابري عمل الإمام الشّافعي تقنينا للعقل وتشريعا للمشّرّع كما يقول، كما يعتبره أبو زيد تأسيسا لسلطة النّص وتوسيعا لدائرته، وفي النّهاية المآل واحد، التّضييق على العقل وخنقه في مهده حسب منظور الجابري في مقولته أن علم أصول

[1] انظر: المصدر السابق، ص 69.

الفقه مع الشّافعي فضلا عن أنه ضيّق مجال العقل فإنه أيضا وُلد مكتملا، فقطع الطريق أمام أية زيادة عليه، وكذلك نصر حامد خلص إلى النتيجة نفسها، فمع تقرير سلطة النّصوص واتّساع مجالها، انحسر العقل وتلاشت الخبرة الإنسانية.

– لم تكشف القراءتان معا جوانب القصور في المنظومة الأصولية يمكن عزو مظاهر من الجمود الفقهي إليها، بقدر ما كانت كل قراءة خادمة لمشروع صاحابها، مع التعسّف في الإدراج والتّقسيم والاستدلال وحمل المصطلحات وتحرير القضايا.

– لم يلتزم الجابري ولا نصر حامد اصطلاح العلم كما تأسّس مع الشّافعي ثم استقرّ في مصنفاته المعتمدة بل كانا ينسجان المفاهيم لمصطلحات أصولية محدّدة، ثمّ يحاكمون نصوص الإمام الشّافعي لتلك المفاهيم المستحدثة، بدا ذلك مع الجابري في مصطلح الإجماع، المعنى، لكن نصر حامد ذهب في ذلك بعيدا عندما اعتبر الكتاب والسنة والإجماع والقياس وقول الصّحابي كل ذلك نصوص.

– مع تقارب المشروعين إلا أن الجابري يستبعد الكلام عن الوحي تماما، وينطلق مع العقل البياني في تعامله مع النّصوص باعتبارها مُنتجا منسوبا لأصحابها، في حين يستدعي نصر حامد أبو زيد نصوص القرآن والسّنة ويطبّق عليها المقولة نفسها حول "سلطة النّصوص".

– فرّق الجابري بين البيان والبرهان باعتبارهما نظامين معرفيين مختلفي الآليات في إنتاج المعرفة، فأهمل مساحةً واسعةً من الاستدلالات العقلية، واللّغة البرهانية الحجاجية في عمل الشّافعي، وفي علم أصول الفقه بعده عندما صنّفه علما بيانيا منشغلا بالألفاظ.

– انطلق الجابري في مشروعه من مبدأ أنه سيتعامل مع الآليات الذّهنية التي أنتجت البيان العربي تناولا معرفيا "إيبستيمولوجيا" بعيدا عن المضامين وعن الإيديولوجيا، ولكنّه في أثناء عمله خاض فيهما معًا "المضامين والإيديولوجيا"

– كان الجابري أكثر تحفّظا في إيراد المعلومات، بينما أخطأ نصر حامد أبو زيد في تقرير كثير من المعلومات، ولم يراع القواعد العلمية في نقلها، ولا في نسبتها لأصحابها.

– افترض الجابري ونصر حامد أبو زيد أن الأصول التي وضعها الشّافعي قابلة للزيادة والحذف والتّطوير والتغيير، ومن هنا فسّرا مكانة رسالة الشّافعي في علم الأصول بعده بأنها استبدادٌ بالمعرفة ومصادرةٌ للعقل حتى كأنها هي السّبب في عدم القدرة على الزيادة في الأصول، ولكنهما في الوقت نفسه لم يقترحا تلك الزيادة الممكنة في أصول الأدلّة التي كان على الفكر الأصولي عبر تاريخه أن يبتكرها.

– يُنبّه الجابري إلى ذلك الخلاف في حركة العقل بين مجال فهم النصوص واستنباط الأحكام، وهو مجال محصور النتائج وبين المعرفة الطبيعية وقوانينها المتجدّدة بتجدّد البحث والتّجربة، ومع ذلك يصف العقل العربي البياني في اشتغاله بالنّص بالقصور وعدم القدرة على الإبداع، أما نصر حامد فيريد أن يتحرّر مما سماه سلطة النصوص ليجعل من الواقع وكل مجالاته الإنسانية والطبيعية جزءً من النّص نفسه، عن طريق التأويل.

– إن محاولة فهم التراث بمناهج غريبة عنه، يحتاج إلى تأسيس علمي، كما أن عدم الفصل بين نصوص الوحي وغيرها في إعمال تلك المناهج مجازفة غير مأمونة العواقب، يبقى التطوير والتجديد مطلب في كل إنتاج علمي، لكن لا بدّ أن يتأسّس على قواعد معرفية صحيحة.