كتاب «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»

لوائل حلاق: مراجعة نقدية

د. الحسان شهيد(*)

الكتاب	تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: مقدمة في أصول الفقه السني
المؤلف	وائل حلاق
المترجم	أحمد موصللي
الناشر	دار المدار الإسلامي، ط١، ٢٠٠٧، بيروت، لبنان
عدد الصفحات	٣٨٨

مقدمة منهجية:

لا أخفي إعجابي في الوهلة الأولى بكتاب **(تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام)**، لكن ذلك الإعجاب معلول بمدى اهتمام باحث في الفكر الإسلامي وتاريخ علومه وعنايته أكثر من غيره المنتمي إلى مجاله المرجعي والتداولي، وسرعان ما يتبدد ذلك الإعجاب كله، ويتحول إلى استغراب، بمجرد تدقيق النظر في مقولاته وأفكاره وآرائه الواردة في الكتاب؛ لأنه يتضمن مغالطات كثيرة وأخطاء عديدة، بل أوهامًا لا حصر لها، تتصل بما هو منهجي أو معرفي أو تاريخي، لا تعزب عن الدارس المتخصص في علم أصول الفقه والمعارف المتصلة به. الأمر الذي استوجب الوقوف عندها، وتحرير النظر فيها.

(*) أستاذ التعليم العالي، جامعة عبد المالك السعدي، كلية أصول الدين، المغرب. البريد الإلكتروني:
chahidelhassen@gmail.com

وعليه، ستتأسس مراجعتي النقدية هاته على القواعد المنهجية الآتية:

(١) سيتم التركيز في هذه المراجعة والقراءة على المحسوب مختلفًا فيه بيننا وبين وائل حلاق، والمعتبر جديرًا في أهميته، مع إغفال المعروف المتفق عليه وهو موجود.

(٢) سأجعل الأفكار المحورية الكلية مقام التحقيق والدراسة؛ لأنها تمثل ركائز الكتاب، مع تحقيق النظر في الجزئيات كلما اقتضته الضرورة المنهجية.

(٣) معتمدي في هذه المراجعة على نسخة الكتاب وفق الترجمة العربية لأحمد موصللي، مع تأكيدنا الشديد على سوء ترجمته[١] العربية للكتاب، وهذا من شأنه أن يخل بالمعنى المقصود أحيانًا، وبالمعنى المنقود تارة أخرى. ولا أبالغ إذا قلت: إن ترجمة الكتاب عادت على النسخة الأصل بإفساد العبارة وإخلال الإشارة، مما قد يؤثر في سياق المراجعة والنقد. وعليه، أعتذر في المبتدأ للأستاذ وائل إن كانت الترجمة سببًا في سوء فهمي لبعض ما جاء في كتاب تاريخ النظريات الفقهية.

(٤) سأشتغل على هذا الكتاب أي: (تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: مقدمة في أصول الفقه السني)؛ لأن عددًا من الكتابات الحداثية والمعاصرة الدارسة لفلسفة أصول الفقه ونظرياته عيال عليه ومستندة إليه.

القسم الأول
في بنية النظرية الأصولية: التاريخ والمنهج

أولًا- في النظرية الأصولية الشافعية:

المسألة الأولى- البحث والحديث:

قبل ولوج باب النظر في الفكر الأصولي ومتعلقاته المنهجية والتاريخية، يحبذ وائل حلاق التمهيد بمقدمتين منهجيتين: الأولى ترتبط بصدقية القرآن الكريم وقطعيته، وعلمية الأحاديث النبوية وصدقيتها، وهي مسلمة حسب وائل

(١) ومن أسباب ذلك السوء المبين هو (الترجمة الارتدادية)؛ أي: إنه بدلًا من العودة إلى النصوص التي اقتبسها الكاتب وائل حلاق مثلًا من «**الموافقات**»، وإثباتها في النسخة المترجمة وهو الأسهل والأسلم، يعمد أحمد موصللي إلى ترجمة نص وائل الإنجليزي المترجم أصلًا من العربية عن «**موافقات**» الشاطبي، مما تتباعد المعاني المترجمة عن النص الأصلي، إضافة إلى كبير العناء والجهد المبذول المحتفي بالخطأ، انظر مثلًا في (ص/ ٢١٩) نصًا من الاعتصام نقله المترجم من الإنجليزية في كتاب تاريخ النظريات الفقهية إلى العربية عوض نقله من الاعتصام مباشرة، وانظر أيضًا نصًا في (ص/ ٢٦٢)، حيث يترجم لنص للشاطبي في «**الموافقات**» من متن النسخة الإنجليزية إلى العربية، وحين نعود إلى النص الأصلي بالعربية نلفى الفارق واسعًا بين النصين من حيث المعنى والمبنى. إضافة إلى ذلك؛ فإنَّ ترجمة النصوص تحتاج إلى الاستعانة بقواميس مجالاتها التداولية، فالنصوص الأصولية لها مصطلحاتها الخاصة، وهذا ما نلمس اختراقه في ترجمة هذا الكتاب، فمثلًا نجد مصطلح «نية الشارع» والمقصود «مقاصد الشارع»، (ص/ ٢٤٥)، وانظر أيضًا المصطلحات الآتية: «صعوبة مقبولة»، والمقصود «مشقة عادية»، (ص/ ٢٢٧)، وأيضًا في (ص/ ٢٢٢): «صون الحياة» والمقصود «حفظ النفس»، و«الملكية» والمقصود «المال»، وهذا لا يليق ولا ينسجم مع الحقل الأصولي والمقاصدي، وغير ذلك كثير في ترجمة كتاب تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام.

لانعدام دليل يثبت عكسها؛ والثانية قراره بعكس الأولى، وهو تخليه وتخلصه من تلك الصدقية فيما يتعلق بالأحاديث النبوية، ومستنده في ذلك تشكيك كل من غولدزيهر وشاخت وجوينبول وآخرين[١] في تلك القطعية والصحة العلمية؛ وعليه فقد اتخذ قرارًا في مقدمته المنهجية للكتاب قائلًا: «لهذا فإني لن أعتبر مجمل الأحاديث النبوية كمجموعة من المواد الصحيحة، ولن أقبل بأكثريتها، على الرغم من أن الكثير منها قد يكون عده علم الحديث الإسلامي صحيحًا»[٢].

في هذه المسألة المنهجية الإشكالية، لن أناقش الدكتور وائل في مدى صحة الأحاديث النبوية أو ضعفها؛ لأني لم أتبين ولم يبين ما هي الأحاديث المقصودة عنده؟ إنما وجه اختلافي معه هنا أمران منطلقان، أو قل منهجيان لدارس الفكر الأصولي: **الأول:** مستنده في تبني الفكرة واعتمادها جملة من المستشرقين؛ الذين لا ندري قدرتهم على التصديق بالأحاديث النبوية، ولا يطمئن لهم الباحث في علم الجرح التعديل، العلم الذي اعتبره العلماء المتخصصون هو الفيصل في معيارية المسألة.

والثاني: وهو يتنافى مع مبدأ البحث العلمي حيث يرفض قبول الأحاديث النبوية، ولو تم عدها صحيحة من قبل أصحاب القول في علم الحديث الإسلامي. وهنا أتساءل علميًا ومنهجيًا، وحتى منطقيًا مع السيد وائل حلاق: كيف تجيز العمل وقبول الاستناد على رأي مستشرقين باحثين دارسين للفكر الحديث في الاستناد على الأحاديث بالبطلان؟ وترفض من الجهة المقابلة الاستناد على رأي ناقدين مميزين مشهود لهم بالكفاءة في مجال علم الجرح والتعديل؟ وأنت تعلم مدى صدقهم. تلك مفارقة غريبة! أقدم بها هذه الدراسة.

إنَّ هذه المفارقة الغريبة تجعل القارئ الواعي بميدان البحث ومجاله لا يشكك في أبعاد الدراسة ونتائجها فحسب، وإنما يطلب الاحتياط والحذر من مجمل ما سيأتي في متن الكتاب، فكيف بالذي ليس مجال اهتمامه واختصاصه.

ولا بد في الأخير، أن أذكر الأستاذ وائل أن محور اشتغاله العلمي والمنهجي في هذا العمل؛ إنما هو مجال التأصيل السني، حسب ما ورد في عنوان الكتاب **(مقدمة في أصول الفقه السني)**، وتلك مسألة لها من الحساسية بمكان في هذا المجال، إضافة إلى أنه من اللائق منهجيًا ومعرفيًا الوفاء بالمقدمات المنهجية في دراسة أصول

---

(١) انظر: «**تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: مقدمة في أصول الفقه السني**»، ترجمة أحمد موصلي، بيروت، دار المدار الإسلامي، (ص/ ١٩).

(٢) «**تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام**»، (ص/ ٢٠).

الفقـــه الســـني؛ القائم على إحلال الســـنة المكانـــة التي أشرنـــا إلى إغفالهـــا من قبل الأســـتاذ وائل، كما لا يغيب عـــن حصافته.

إنَّ هـــذه المفارقـــة الغريبـــة تجعـــل القـــارئ الواعـــي بميـــدان البحـــث ومجالـه لا يشـكك في أبعـاد الدراسـة ونتائجهـا فحســب، وإنمـا يطلـب الاحتيـاط والحـذر مـن مجمـل مـا سـيأتي في متن الكتـاب، فكيـف بالـذي ليـس مجـال اهتمامـه واختصاصـه.

المسألة الثانية- المفهوم الاستيعابي للسنة:

ومـن أغـرب مـا يمكـن أن يصـدر عـن دارس متخصـص في العلـوم الإسـلامية وتاريخهـا، أن يحـدّ مفهـوم السـنة بحـدود تتجـاوز المعنـى والمفهـوم المتواضـع عليـه؛ عـلى الأقـل لـدى أهـل التخصـص الأصـولي، ناهيـك عـن التخصصـات الأخـرى، كعلـم أصـول الحديث وعلـم الفقـه ومـا قاربهـما، كـما أن معـاد اختـلاف أهـل العلـوم في اصطلاحـات مفهـوم السـنة إلى تبايـن مقاصـد وغايـات كل فئـة مـن أهـل العلـم. يقـول الأسـتاذ وائـل: «ومن خـلال ممارسـة هـؤلاء القضـاة دخلـت المسـائل الإداريـة والفقهيـة السـائدة في الأعـمال والأمصـار كيـان السـنة النبويـة»[١].

وحتـى لا يُعـاب عـليّ اجتثـاث الفقـرة مـن موردهـا أعـرض مـا يليهـا، وهـو يقـول: «وقد تمـت عمليـة الاسـتيعاب بفضـل أنشـطة علـماء الديـن، وخصوصًـا رواة القصص الذين نـشروا قصصًـا ذات فحـوى أخلاقيـة وفقهيـة عـن النبـي -صـلى اللـه عليـه وسـلم- وأتباعه الأوائـل، وعـلى الرغـم مـن أن هـذه القصـص اسـتلهمت جزئيًـا مـما فعلـه النبـي -صـلى اللـه عليه وسـلم- فعليًـا أو قالـه تقريبًـا، فإنها احتـوت أيضًـا جمـلًا عـبرت عـن الممارسـات المحليـة والعـادات السـائدة في الولايـات التـي فتحـت، وكانـت هـذه الأخـيرة مـزودة بحجيـة الديـن الجديـد عـبر الانتسـاب إما إلى النبـي -صـلى اللـه علبيـه وسـلم-، أو إلى صحابتـه رضي اللـه عنهـم»[٢].

ومـا أعلـم -حسـب اطلاعـي- عالمًـا أصوليًـا عـرض لمباحـث أصـول الفقـه، ووسـع مـن مفهـوم السـنة الأصـولي ليشـمل مـا أراده وائـل، ومـا حـشره في منظومـة السـنة، وحتـى الشـافعي الـذي كان حقـل البحـث الأسـاسي عنـد حـلاق لم يقـل بذلـك البحـث في معنـى السـنة. ولنقـف عـلى تناقـض صـارخ في المسـألة، أقـترح عـلى القـارئ الكريـم التأمـل في النـص الآتي لوائـل: «وفي الوقـت عينـه كافحـت هـذه المجموعـات ميـلًا جـرى ترسـيخه في

(١) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٣٣).

(٢) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٣٣).

الإسلام منذ القرن الأول، ألا وهو الميل إلى تجاهل الأحاديث النبوية، والإصرار على الفكر البشري كصاحب الكلمة الأخيرة في المسائل التي لا يعالجها القرآن»[١].

إذن، كيف تحاول يا أستاذ وائل ترسيخ المفهوم الواسع للسنة المستوعب لقضايا الصحابة وتابعيهم، خلال القرن الأول كما قلت في الفقرة السابقة، وهنا تؤكد عكس ذلك بكفاح مجموعات من العلماء الميل الذي كان يدعو إلى تجاهل جزء غير يسير من السنة وهو الأحاديث النبوية، ومنح الفرصة للعقل البشري بمعنى آخر الاجتهاد بالرأي؟ وهذا على فرض قبول المعنى الاعتباري للرأي بالمعنى المقابل للنص كما يبدو عند وائل.

المسألة الثالثة- مركزية السنة عند الشافعي:

أريد هنا أن أقف عند مسألة كانت مظنة استثارتي وأنا أطالع كتاب تاريخ النظريات الفقهية، وتتعلق بدعوى مركزية السنة في التأسيس الأصولي للشافعي. فقد تواترت أفكار مسبقة لدى عدد من الحداثيين وأشباههم (أبو زيد، أركون، عبد الجواد ياسين...)، الدارسين للفكر الأصولي عند الشافعي من خلال رسالته، من أهمها أن الغرض الأساسي من بناء العمران الأصولي في الرسالة؛ كان هو التمكين للسنة واعتبارها أصلًا أساسيًا وأوليًا ضمن الأصول، وهو الأمر الذي نجد صداه وفحواه في عدد من المناسبات من كتاب النظريات الفقهية لوائل حلاق، من ذلك قوله: «وبالكاد استدعى استخدام القرآن كمصدر فقهي أي تبرير، علمًا بأن هذه الحال لا تنطبق أبدًا على السنة النبوية كما سنرى، والجدير بالذكر أن هم رسالة الشافعي الأول كان بشكل أولي تبرير القاعدة الموثوق بها أولًا للسنة، وثانيًا للإجماع والقياس»[٢]. لكن إلى أي مدى يمكن التوافق والمصادقة على هذا الرأي؟ قبل ذلك لا بد من عرض ثلاثة أسئلة في هذا الشأن:

الأول: هل مسألة التمكين للسنة ضمن الأصول والأدلة كانت تنتظر أكثر من قرنين، حتى تأتي رسالة الشافعي للتنصيص عليها وتأكيدها؟

الثاني: أين نجد من الأدلة والحجج في الرسالة ما يمكن اعتباره حججًا قوية على هذا الزعم؟

الثالث: أليس المصدر القرآني خير منبه مؤصل للمسألة وأولى بالاعتبار في هذا الشأن؟

إنَّ تحميل الشافعي شرف هذا الادعاء غريب من جهة، وعجيب من جهة ثانية؛ فالأولى بادي الرأي وقليل النظر والحصافة

(١) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٤٢).

(٢) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٤٤).

لا يغيب عنه تهافت هذا الرأي، والثانية أن الشافعي قد أُلبس حلَّة شرفٍ لم يدَّعه، بل مبلغ علمه فيه أنه أكده، وزكى التنبيه عليه؛ كما وافقه على ذلك عدد من علماء عصره. إن انتشار هذه المسألة بين الدارسين في اعتقادي عائدٌ إلى أمور ثلاثة:

الأول: استناد الباحثين في دراساتهم للفكر الأصولي على آراء المستشرقين خصوصًا، وإن كانوا صادقين في نياتهم على أحسن الحالات.

والثاني: إعراض الباحثين القائلين بذلك عن التحقيق والتدقيق في المقولات الفكرية والانطباعات الذوقية؛ التي لا تستند إلى تحقيق علمي أصيل. مع عدم تفريقهم بين التصور النظري الفكري والعلم العملي المنهجي.

الثالث: استباقية الفعل الفكراني أحيانًا في توجيه الوعي والآراء قبل تأصيلها بالعلم والمنهج، لحاجات تضمر الاتجاه القرآني الذي يريد الفكاك من الارتباط بأصول الحديث والسنة.

ثانيا- الغزالي بين الأصول والمنطق:

(١) صحة دعوى المنطق:

أشيع عن الغزالي -رحمه الله- في الأدبيات الأصولية الحديثة والمعاصرة إدخاله المعرفة المنطقية ضمن المباحث الأصولية من جهة، وكذا دعوته إلى ضرورة استثمار المنطق في النظر الأصولي ووجوبه من جهة ثانية، ومظنة ذلك ما أورده في مقدمة كتابه المستصفى من علم الأصول. من بين الزاعمين لهذا الرأي الأستاذ وائل حلاق: (والواقع أن المنطق انتظر أكثر من قرنين بعد دخوله إلى المشهد الفكري الإسلامي، قبل أن يجد مكانه في أصول الفقه ويعود الفضل في ذلك إلى الغزالي دون سواه، مع أن ابن حزم الظاهري خطا الخطوة الأولى قبله بنصف قرن، كما يعود الفضل إلى الغزالي نظرًا إلى أن عمله الجديد يدخل كليًا في نطاق الاجتهاد الإسلامي فيما بقي ابن حزم خارجه)[1]. وسأحاول تحقيق النظر في صحة هذه الدعوى، متسائلًا بادئ القول مع الأستاذ وائل: هل ما ورد في مقدمة المستصفى يفهم منه إدماج علم المنطق بعلم أصول الفقه؟ ومستفسرًا: هل ما أثبته في كتب وتآليف أخرى يصدّق مضمون تلك الدعوى؟

(٢) أبعاد إعمال المنطق:

إنَّ دعوى أبي حامد الغزالي إلى استثمار المعرفة المنطقية في الدرس الأصولي من خلال مقدمات كتابه المستصفى تذكرنا بذلك التلاقح المعرفي الذي حصل بين الدرس الأصولي وباقي العلوم الدخيلة الأخرى على العلوم الإسلامية، يقول وائل: «وبدأ الغزالي

(١) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ١٨٦).

بمؤلفه المستصفى الذي ضم توطئة تحوي عرضًا مفصلًا عن المنطق، ومع أنه جعل قراءة التوطئة اختيارية، فهو يشير صراحة إلى أن من لا يملك معرفة بالمنطق تغيب عنه أي معرفة بأي علم»[١]، وهذا في اعتقادي سيثير إشكالية جوهرية تتعلق بالوثاقة المنهجية بين دعوى الغزالي والقيمة المعرفية للمنطق في الخطاب الأصولي، وخصوصًا في المستصفى الذي وردت فيه تلك الدعوى[٢]. فالسياق التاريخي الذي جاء فيه أبو حامد بهذه النظرية، لا يفهم منه دعوته إلى خلط علم أصول الفقه بغيره من المنطق، وإنما ذكره في مرحلة امتزجت فيها المعرفة الأصولية مع المعرفة المنطقية امتزاجًا، وإن لم يصرح بذلك الأصوليون، بل أعملوا قواعد المنطق[٣] وأساليبه في المباحث الأصولية بصورة غير مباشرة، وعلى العكس مما يتصور، فإن دعوة أبي حامد إلى الاستعانة بالمقدمات المنطقية قائمة على أربعة أبعاد جوهرية:

الأول: في عمومية الحكم: يقر الغزالي بداية بأن ما جعله مقدمة ضرورية ليس من أصول الفقه في شيء، حيث يقول: «وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به»[٤].

الثاني: في كلية الحاجة: أن هذه المقدمة في اعتقاده ضرورية ليس لعالم أصول الفقه فحسب، بل لكل العلوم، وذلك يتضح من خلال قوله: «وحاجة جميع العلوم إلى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه»[٥].

الثالث: في الضرورة المنهجية: أنه قد نبه سلفًا على الخلط الذي حصل مع الأصوليين قبله، وإسرافهم في ذلك، وإدراجه للمقدمات المنطقية ليس تناقضًا منه، وإنما هو اقتصار على ما ألفه الدرس الأصولي بالقدر المفيد، يقول: «وبعد أن عَرَّفناك إسرافهم في هذا الخلط، فإنا لا نرى أن نخليَ هذا المجموع عن شيء منه؛ لأن الفطام عن المألوف شديد، والنفوس عن الغريب نافرة، لكنا نقتصر من ذلك على ما تظهر فائدته على العموم في جملة العلوم»[٦].

الرابع: في تنقيح الأصول: أن إدراجه للمقدمات المنطقية، وتأكيده على بعض قواعدها يدخل في باب منهجية تنقيحه

(١) «**تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام**»، (ص/ ١٨٧).

(٢) الغزالي، «**المستصفى**»، مرجع سابق، (ص/ ٤٥).

(٣) يعتبر البعض أن ابن حزم هو أول من أدخل المنطق إلى علوم المسلمين وليس الغزالي، انظر:
- سليمان، عباس، «**تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي**»، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، (١٩٩٤م)، (ص/ ١٧)، وهو الأمر الذي لم يجد له البعض مسوغًا بالنظر إلى احتفاء ابن حزم البالغ بالكتاب والسنة، انظر:
- ابن عبد الكريم، أبو الفضل عبد السلام، «الإمام ابن حزم ومنهجه التجديدي في أصول الفقه»، القاهرة: المكتبة الإسلامية، (ط. ١)، (١٤٢٢هـ = ٢٠٠١م)، (ص/ ٩٦).
- داود، محمد سليمان، «القياس الأصولي: منهج تجريبي إسلامي»، الإسكندرية: دار الدعوة للطباعة والنشر، (١٣٠٤هـ = ١٩٨٤م)، (ص/ ٢٣١).

(٤) الغزالي، «**المستصفى**»، مرجع سابق، (ص/ ٤٥).

(٥) **المرجع السابق**، (ص/ ٤٥).

(٦) **المرجع السابق**، (ص/ ٤٣).

للمعرفة الأصولية وتصفيتها، ويظهر ذلك في ما يأتي: قوله السابق الذكر: «لكنا نقتصر من ذلك على ما تظهر فائدته على العموم في جملة العلوم من تعريف مدارك العقول، وكيفية تدرجها من الضروريات إلى النظريات، على وجه يتبين فيه حقيقة العلم والنظر، والدليل، وأقسامها، وحججها تبينًا بليغًا تخلو عنه مصنفات الكلام»[١].

الخامس: في الذب عن العقل المعياري: إن تجربة الغزالي مع علم المنطق أنتجتها محاولات الدفاع عن العقل الإسلامي المعياري؛ بوسائل من جنس وسائل الفلسفة والمنطق نفسه الذي بات الفلاسفة يستعملونه في مهاجمة النظر الكلامي، يقول أبو حامد: «فإذا سمع المتكايس المستضعف اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة، ونحن لدفع هذا الخيال واستئصال هذه الحيلة في الإضلال، نرى أن نفرد القول في مدارك العقول في هذا الكتاب، ونصبها في قوالبهم، ونقتفي آثارهم لفظًا لفظًا، ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم، أعني بعباراتهم في المنطق»[٢].

فتبين إذن أن استعارة أبي حامد للأدوات المنطقية لا يخرج عن سياق البعد التنقيحي للمعرفة الأصولية، عكس ما ذهب إليه وائل حلاق وغيره؛ لأن ما خلفته المرحلة السابقة، من آثار التداخل والامتزاج بين أصول الفقه وغيره، يتطلب سعة وقتٍ وطول نفسٍ، حتى يستعيد أصول الفقه تميزه واستقلاليته. وأما قوله: «إن المنطق انتظر أكثر من قرنين بعد دخوله إلى المشهد الفكري الإسلامي، قبل أن يجد مكانه في أصول الفقه ويعود الفضل في ذلك إلى الغزالي دون سواه...»، فهذا غير صحيح إطلاقًا؛ لأن استدعاء المنطق للتراث العلمي وخصوصًا المنهجي منه المتمثل في أصول الفقه فالغزالي كان مسبوقًا في ذلك، والمطلع على الكتب والمصنفات الأصولية يظهر له ذلك بجلاء، وابن حزم نفسه الذي ذكره وائل لم يكن استثماره للمنطق خارجًا عن النظر الأصولي وكتابه الإحكام شاهد بليغ على ذلك. الذي حدث وهو ما لم ينتبه إليه وائل أن المعركة كانت شرسة بين تيارين منهجيين: تيار **أَصْلَنة المنطق** ومثله ثلة من الأصوليين وعلى رأسهم الباقلاني في التمهيد وكذا أبو زيد الدبوسي في التقويم وتلاهم فيما بعد ابن تيمية والشاطبي؛ وتيار **مَنْطقة الأصول** الذي مثله ابن حزم تلميحًا في الإحكام والتقريب والغزالي تصريحًا في المستصفى.

ثالثًا- في تطور النظرية الأصولية:

(١) وقد حصل للأستاذ وائل اضطراب صارخ في تقييم الخلفية العقدية لعلال الفاسي؛ بناء على ما قرأه من كتابات له،

(١) **المرجع السابق**، (ص/ ٤٣).

(٢) أبو حامد، الغزالي، «**تهافت الفلاسفة**»، (ص/ ٥٠).

فتارة يقربه من المعتزلة، وتارة يجاوره بالأشاعرة محتارًا في نسبته لإحدى الفرق، على الرغم من الخلاف الذي وقع بين الفرق والمذاهب في مثل تلك المسائل، ومدى صحة ذلك التقسيم المرجعي ومعاييره، يقول وائل: «ويمكن أن يكون المثقف المغربي علال الفاسي ممثلًا لهذا التوجه الذي على خطى عبدُه دافع عن مفهوم السببية الشرعية كما ترد لدى المعتزلة، وفي عمله (مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها) يعتبر على خلاف الأشاعرة أن الشريعة الدينية قابلة للتحليل بحسب الأسباب التي تحفز مقصد الشارع»[١].

إنَّ هذا الكلام لا يستقيم بعد مطالعة ما جاء في «مقاصد الشريعة ومكارمها» للأستاذ علال الفاسي، بل فيه تسرع في التقييم والاستنتاج؛ لأنه توجد من الفقرات ما تفند وتعاكس هذا الرأي، وإن كنا لا نجد كبير جدوى من البحث في هذه المسألة، إلا أن القارئ الحصيف لا تغيب عنه وسطية النظر الكلامي لدى الفاسي ومحاولته التوفيق بين المذاهب الكلامية بصورة مقاصدية في النظر والكلام، وأسوق هنا نصًا يؤكد ذلك، يقول الفاسي: «وهكذا نصل إلى أنه ليس هناك في الإسلام أصل ديني فوق العقل، أي يستحيل في العقل تصوره على عكس ما في المسيحية اليوم، كما أنه ليس هناك عقل فوق الدين، كما يزعمه بعض المعتزلة، وإنما هناك دين مطابق للعقل وعقل مساعد للدين، وليس هناك دين معارض للعلم، وإنما هناك علم مساعد لاكتشاف حقائق الكون ودلالتها على خالقها»[٢].

بل إن الفاسي يصدر حديثه عن القضايا الكلامية بمقدمة ينحو فيها اتجاه التوفيق بين الآراء والمذاهب العقدية؛ لاتحاد موقفهم من القضايا الإشكالية بتجريدها من الاستدلالات الكلامية والجداليات العقيمة، يقول -رحمه الله-: «وأنت إذا أولت من كلام الفريقين تلك المهاترات الاستدلال وأساليب الجدل الشديد القائم بينهما، فإنك لا تجد بين الفرق الإسلامية اختلافًا عميقًا في تلك الموضوعات؛ إذ الكل متفق على إثبات صفة العدل لله -سبحانه-، والكل متفق على أنه عز وجل قادر على أن يفعل في ملكه ما يشاء، وأنه خلق الخير والشر... وما دام الأمر كذلك لم يبق الاختلاف إلا سطحيًا، وعلى جزئيات تفصيلية لا تستوجب كل ما كتب حولها من فصول ومن مجادلات»[٣].

كما يستطيع قارئ كتاب علال الفاسي المذكور استنتاج ميولاته الأشعرية، عكس

---

(١) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٢٩٠).

(٢) الفاسي، علال، «مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها»، تحقيق إسماعيل الحسني، القاهرة، دار السلام، (١٤٣٢هـ = ٢٠١١م)، (ص/ ١٧٧).

(٣) الفاسي، علال، «مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها»، (ص/ ١٧١).

ادعاء صاحب تاريخ النظريات الفقهية، ومن ذلك هذا النص الذي يستشف منه قرب الفاسي من الفكر الأشعري في مسألة الغرض من وضع الشريعة، ومسألة إدراك العقل للحكم المودعة في شريعة النقل: «أما الشرائع فلا شك أن الغرض الأساس منها هو صلاح العالم؛ عن طريق تكوين شرعة ومنهج يقومان على طاعة المشرع الأصلي، وهو الله -سبحانه-، وفي هذا الإطار يدرك العقل أن التشريعات القائمة هي مما تعبدنا الله به، وأنه سبحانه كان يمكن أن يتعبدنا بغيرها، ويترتب ما تعبدنا على أسباب لائقة به، والعقل نفسه يدرك أنه لا مبرر لاختيار شكل من أشكال الطاعة على غيره، إلا لأن الله اقتضت إرادته ذلك، فأودع عنده الحكمة التي ندركها ونتعقلها»[١].

كما يستطيع قارئ كتاب علال الفاسي المذكور استنتاج ميولاته الأشعرية، عكس ادعاء صاحب تاريخ النظريات الفقهية، ومن ذلك هذا النص الذي يستشف منه قرب الفاسي من الفكر الأشعري في مسألة الغرض من وضع الشريعة، ومسألة إدراك العقل للحكم المودعة في شريعة النقل.

والاضطراب نفسه حصل للأستاذ وائل وهو بصدد النظر في آراء الفاسي من النظرية الأصولية ومناهجها، فهو موافق للنظرية التقليدية حسب رأيه في مواقف، وقريب من النظرية الحديثة التجديدية في أخرى، يقول: «وفي عبارة صريحة يوافق على النظرية التقليدية بتطبيق المصلحة على الحالات التي لا تحكم الشريعة لا على صلاحيتها ولا على عدمها، ويخون تقليدية الفاسي قبوله التام بالقياس والاستحسان كما وضعهما المنظرون في القرون الوسطى، غير أنه يوافق على رأي هؤلاء المنظرين حول الإجماع ويعتمد رأيًا شبيهًا برأي خلّاف»[٢]. وعليه نقول إنه ليس من العلمي قياس مدى تقدم النظر الأصولي في تطوير الاجتهاد المصلحي باعتبار النظر القياسي أو الاستحساني أو الاجتماعي، أو غير ذلك من استثمار المفردات الأصولية والقواعد الاجتهادية؛ لأن كل تلك الأدلة والقواعد الأصولية استعملت في القرون الوسطى كما استثمرت في لحظاتها التأسيسية الأولى، وهذا يحيلنا إلى النظر للمسألة التجديدية[٣]، من زوايا مختلفة قد تتجاوز قضية المنهج الأصولي إلى طبيعة المجتهد وكذا الواقع الإنساني وكذا النظر المقاصدي.

(٢) يبدو أن الأستاذ وائل لا يعرف الفقه التجديدي أو النظرية التجديدية إلا إذا اقترنت

(١) **المرجع السابق**، (ص/ ١٧٦).

(٢) «**تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام**»، (ص/ ٢٩١).

(٣) انظر كتابي: «**نظرية التجديد الأصولي من الإشكال إلى التحرير**»، بيروت، مركز نماء للدراسات والبحوث، (٢٠١٢م).

مع إلغاء القديم أو أسس النظرية التقليدية، وهذا غير علمي وغير منطقي، ولم يقل به أحد من الناظرين في التجديد الأصولي والفقهي، وهو المعيار الذي يحكم به على الأصوليين والمهتمين بالفكر الأصولي، وهذا الاتجاه حكمه في بيان مذهب الفاسي من التجديد، يقول: «ومن الممكن القول إن مفهوم القانون الطبيعي غاب كليًا عن خطاب الفاسي، إنما جاء نقله لأصول الفقه التقليدية ناقصًا أيضًا، بسبب القيود التي فرضها عليه؛ لأنه وعى ضرورة تكييف نظريته وتحولات الحداثة الجذرية، وفشل الفاسي باختصار إذن في تقبل أسس أصول الفقه التقليدية وفي رفضها أيضًا، فكان أنه عجز عن أخذ أية خطوة في طريق وضع نظرية قانونية حديثة»[١].

القسم الثاني
في النظرية الأصولية الشاطبية:
الأصول والكلام والتصوف

في هذا القسم الثاني من الدراسة التقويمة والمراجعة النقدية سأتابع النظر في عدد من القضايا الإشكالية التي عرضت في كتاب (تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام)، سواء المتعلقة بالجانب التاريخي لعلم أصول الفقه، أو بالجانب المعرفي التكاملي بين العلوم كالأصول والكلام والتصوف، وستكون أهم محاور المراجعة: الأول النظرية الأصولية الشاطبية، والثاني علاقة الشاطبي بالمتصوفة.

أولًا- النظرية الأصولية الشاطبية:

(أ) الشاطبي والموافقات:

يزعم الأستاذ وائل حلاق أن العلل الحقيقية من وراء تصنيف (الموافقات) و(الاعتصام)، تعود إلى المتصوفة الذين دفعوه بسلوكاتهم العملية، وفقههم الخاص إلى الانتفاضة على واقعهم، وهذا أقل ما يمكن أن يقال عنه إنه ضرب من الوهم والخلط[٢] لدى وائل، لا ينم عن فقه عميق بتاريخ الفكر الأصولي، وطبيعة الأسس العلمية والمنهجية والتاريخية لتطور الفكر الأصولي، خصوصًا مع أبي إسحاق، يقول وائل: «وتشير قراءة مفصلة لمؤلفه حول أصول الفقه الموافقات، لا سيما مقرونة بعمله شبه الفقهي الآخر، إلى أنه لا شك في أن الحافز من وراء عرضه النظري هو المتصوفون في زمانه؛ الذين شكلوا بالنظر إلى الإشارات والتلميحات الدقيقة قوة جبارة، تدافع في ما تدافع على ما يعتبره تطبيقًا صارمًا ومتطلبًا للشريعة»[٣]. لا يستقيم هذا القول كليةً إذا حققنا في تاريخ الفكر الأصولي وتطوره؛ ابتداء من الشافعي إلى

(١) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٢٩٢).

(٢) ستكون لي وقفة نقدية تفصيلية لهذا الادعاء في المبحث الموالي من هذه المراجعة.

(٣) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٢١٨).

الشاطبي، لكن خلال المرحلة الشاطبية، فإن مسار الخطاب الأصولي سيأخذ منحى آخر مغايرًا عن المراحل السابقة عليه، إذْ سيعتبر المدخل الإشكالي في النظر الأصولي مُتصَوَّرًا في مناهج البحث، وطرقه التي لم يهتد الأصوليون السابقون إلى أقومها في الاستدلال، وأقطعها في إفادة معرفة أصولية علمية، تغني عن المناهج التقليدية التي لم تُخلِّفْ غير الاختلاف والتباين في الآراء بنتائج أحكامها الظنية. إن هذا التصور الإشكالي عند أبي إسحاق سيدفعه إلى مراجعة المباحث الأصولية برمتها، وتوجيه الأنظار إلى مكامن الخطأ والزلل فيها، ومظان إغفال المنهج القويم في تحرير مسائلها. ولم تكن لها علاقة أو صلة بالفكر الصوفي وتدافعاته الفقهية كما استنتج ذلك وائل.

إن حضور البعد النقدي في الدراسة الأصولية الشاطبية واضح بأساليبه العلمية، وقوي بخصائصه المتميزة عن باقي الخطابات السابقة للأصوليين لا المتصوفين كما يعتقد الأستاذ وائل، أي إنَّ الإمام الشاطبي قد شكَّل منعطفًا تاريخيًا بمنهجه النقدي الخاص في الخطاب الأصولي، فَصَلَ به بين مراحل اجترَّتِ الأساليب والمسالك التقليدية في دراسة علم الأصول، وبين مرحلة دشنها بمراجعاته وتصحيحاته وتوجيهاته؛ لإنهاء الإشكالات المنهجية في علم أصول الفقه[١].

(١) انظر: شهيد، الحسان، «**نظرية النقد الأصولي**»، أمريكا، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، (٢٠١٢م)، (ص/ ٢٢، ٢٣).

(ب) الشاطبي والاتجاهات الكلامية:

من القضايا المعروضة في تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام مسألة المرجعية العقدية لأبي إسحاق، والتي أطلق فيها وائل حلاق حكمًا يفيد بتخلص أبي إسحاق من النظرية الأشعرية، وإنما لا يمنحك الشاطبي مدخلًا سليمًا تسلكه لتصنيفه ضمن الاتجاهات العقدية المعروفة، يقول وائل: «وسيطرت نظرة الأشعرية إلى العرضية على جزء كبير من النظريات الفقهية حتى القرن التاسع عشر، مع أن العثور على استثناءات ممكن، ما يظهر جليًا في عمل المنظر الغرناطي الشهير أبو اسحق الشاطبي»[٢]. فالأستاذ الريسوني في نظرية المقاصد علل تأثره بالأشعرية، حيث قال: «ولأن الشاطبي نفسه لم ينج من بعض الآثار السلبية لها، وأعني بالذات تأثره بالنظرة الأشعرية...»[٣]، في حين احتار البعض في الأمر لتوارد المعطيات من جانبي النظريتين بشأن انتمائه العقدي، كعبد المجيد التركي[٤]. أما الأستاذ أحمد الطيب في مقال له بمجلة المسلم المعاصر، فلم يحسم أمر مرجعيته العقدية وتردد في تصنيفه ضمن الاتجاهات، محتجًا بافتراضات

(٢) «**تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام**»، (ص/ ١٨٥).

(٣) الريسوني، أحمد، «**نظرية المقاصد**»، أمريكا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الأمان، (١٤١١هـ = ١٩٩١م)، (ص/ ٢٤١).

(٤) التركي، عبد المجيد «**مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي**»، ترجمة عبد الصبور شاهين، راجعه محمد عبد الحليم محمود، بيروت، دار الغرب الإسلامي، (١٩٩٤م)، (ص٤٩٨).

تتنازع فيما بينها في انتمائه[١]. والأمر نفسه اختلط على الأستاذ وائل لما حاول قراءة نظرية الشاطبي التعليلية بعدم تخلصها من قبضة النزعة الحرفية، يقول في موضع آخر: «فحتى الشاطبي لم يتمكن من تحرير نفسه (لو افترضنا أنه رغب في ذلك) من قبضة تحرير النصوص حرفيًا؛ الذي أصبح ملازمًا للتفكير الفقهي المسلم، فمع أنه لم يوافق على الفرضية الأشعرية، ومع أنه دافع عن فهم المصادر الدينية بطريقة استقرائية -لا حرفية- بقي كما تظهر فتاواه محافظًا على الآراء المتعلقة بالفروع الفقهية لمذهبه»[٢].

«فحتى الشاطبي لم يتمكن من تحرير نفسه (لو افترضنا أنه رغب في ذلك) من قبضة تحرير النصوص حرفيًا؛ الذي أصبح ملازمًا للتفكير الفقهي المسلم.

أما من حيث علاقته بالاتجاه الاعتزالي، فتشهد نصوص عديدة تتكامل فيما بينها على وجود حدود علمية بين المذهب الكلامي للشاطبي والاتجاه الاعتزالي، وتجعله أقرب إلى الأشاعرة من غيرهم، ولم يعثر على نص ضمن نصوص الشاطبي يثبت أو يوحي باقترابه من المعتزلة، سواء في مسألة التحسين والتقبيح العقليين، أم في مسألة التعليل أو غيرهما، بل إنه قد وردت عنه نصوص يظهر منها مواقفه الصريحة المناقضة لآراء المعتزلة؛ من ذلك قوله: «كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك، مما يختص بالشارع لا مجال للعقل فيه بناء على قاعدة نفي التحسين والتقبيح، فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما، فهو الواضع لها مصلحة، وإلا فكان يمكن عقلًا أن لا تكون كذلك؛ إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية، لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح»[٣]. وهذا كلام في غاية الصراحة لا يمكن أن يصدر من معتزلي، أو متأثر بالنظرية الاعتزالية، كما أنَّه صنف المعتزلة ضمن أهل الابتداع في الدين، لتحكيمهم مقتضى أهواء عقولهم، فاعتبر من الضلال والابتداع «رأي أهل التحسين والتقبيح العقليين، فإن محصول مذهبهم تحكيم عقول الرجال دون الشرع، وهو أصل من الأصول التي بنى عليها أهل الابتداع في الدين، بحيث إن الشرع إن وافق آراءهم قبلوه، وإلا ردوه»[٤].

وأما من حيث علاقته بالاتجاه الأشعري، فهناك عدد من النصوص التي تواترت عن أبي إسحاق تجعل بينه وبين الأشاعرة فاصلًا، بل يقترب فيها من مذهب المعتزلة،

(١) «نظرية المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية»، مجلة المسلم المعاصر، (ع/ ١٠٣)، (ص/ ٣٩).

(٢) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٢٧٠).

(٣) «الموافقات»، (٢/ ٢٣٩).

(٤) «الاعتصام»، (٢/ ٤٨٧).

وإن ورد عنه نص في مسألة مراعاة المصالح تفضلًا يفهم منه ميله للأشاعرة يقول فيه: «... هذا لا يسوغ بناء على مراعاة المصالح في الأحكام تفضلًا كما اخترناه أو لزومًا كما يقوله المعتزلة»[(١)]، فإن ذلك غير كافٍ للدلالة على أشعريته؛ لأن نصوصًا أخرى تشهد بخلاف ذلك، كما أن هذا النص لا يحمل على القطع في المسألة. لقد ثبت عن الشاطبي القول بتعليل الأحكام الشرعية في مناسبات عديدة، كما أن نظريته في المقاصد، وتوسعه فيها بشكل غير مسبوق بناها على أساس التعليل.

(جـ) الشاطبي وأصول الأدلة:

لا يجوز الاختلاف حول مسألة الآثار الواقعية بحمولاتها الثقافية والاجتماعية والسياسية وغيرها على النظر المعرفي والعلمي، بحثًا عن إجابات متوافقة مع تلك الآثار، وتلك أطروحة عدد من المفكرين الداعين إلى استجابة العلوم إلى ذلك التغير والتطور، وإنما ليس بالضرورة أن نجعل محور تلك الاستجابة مرتبطة بالقواعد والأصول المستند إليها في فهم النصوص وإنتاج المعارف، فالشاطبي في نظريته المعرفية وخصوصًا الأصولية لم يغير شيئًا في البنية الأصولية، كما تم تأسيسها سلفًا على التقدم الكبير الذي أبانت عنه نظريته في فهم النصوص وفق النسق المقاصدي. فالمقاصد بثوابتها وقواعدها ومسالكها التي تحدث عنها الشاطبي طورها الجويني بناء على احتضان رسالة الشافعي، وأصول الأدلة التي توسع فيها أبو إسحاق ومنحها نفسًا مقصديًا هي عينها التي تحدث عنها من قبله الغزالي والقرافي والآمدي وغيرهم من الأصوليين، مع تغيير على مستوى الترتيب والاستدلال والحجية، وبناء على هذا التقدير؛ لا يمكن لنا إلا أن نفهم أن الإشكال كان مرتبطًا بتشغيل تلك الأصول على نحو أوسع وأرحب، لا على نحو أبدل أو أغير.

قدمت بهذا الاستطراد الضروري لتفسير عجبي من عدد من الأطروحات التي تراهن على تغيير في تلكم الآليات والأصول استجارة للتغيير والتطور، ضامًا إلى ذلكم التعجب موقف وائل حلاق نفسه من المسألة، وخصوصًا مع الشاطبي حيث يقول: «وتكمن فرادة نظرية الشاطبي كما قال بعض العلماء، في أنه عندما لاحظ عجز الفقه في معالجة التغيير الاجتماعي الاقتصادي في القرن الثامن/ الرابع عشر في الأندلس، حاول في نظريته أن يستجيب إلى الحاجات الخاصة بزمنه، عبر إظهار كيف يمكن تكييف الشرع مع الظروف الاجتماعية الجديدة؟»[(٢)]. إنَّ دارسًا للبنية الأصولية عبر سياقها التاريخي وعمرانها العلمي لا يخفى عليه

(١) «**الموافقات**»، مصدر سابق، (٣/ ٢٢٠).

(٢) «**تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام**»، (ص/ ٢١٨).

ذلك التوافق المنهجي والعلمي والموضوعي في تلك البنية، وتماسكها على مستوى المسالك الاجتهادية، وإن اختلفت المواقع والوقائع والظروف المحيطة. يقول حلاق: «وتتميز هذه النظرية على أنها إجابة على التحديات التي تفضي إليها تلك المشاكل بأنها تؤكد مواضيع شدد عليها فقهاء آخرون، أو لا تؤكد عليها أو تغفلها. ونلحظ أن الموافقات لا تعالج الإجماع والقياس والتعليل ومواضيع أخرى، ونستنتج أن ذلك يعود إلى أن الشاطبي لم يرد أن يوصل أي رسالة حول تلك المواضيع إلى الصوفيين والمجتهدين»[١]، أعرف أن ترجمة الكتاب لها آثار كبيرة على ركاكة المعنى المفهوم من هذه الفقرة، غير أن المراد منها المتعلق باستحكام الواقع وتحدياته في النظر الأصولي الشاطبي يتطلب من المراجعات الأساسية ما يدحضه بسهولة؛ لاعتبارات سابقة ذكرتها، وباعتبارات تاريخية تؤسس لتطور المعرفة الأصولية، من حيث تشغيلها وتفعيلها على نحو منهجي لا موضوعي وذاتي، ثم إن الرأي القاضي بتجنب الموافقات الخوض في عدد من المواضيع كالإجماع والقياس والتعليل وغير ذلك، عليه من النسبية الكبيرة ما يجعله ضمن دائرة المتسرع من الأحكام والآراء؛ إذ بقراءة بسيطة للموافقات والاعتصام تتراءى معاكسات لذلك بازغة بوضوح.

ثانيا- الشاطبي والمتصوفة:

(١) تخصيم الشاطبي مع المتصوفة:

ما فتئ الأستاذ وائل يكرر في أكثر من مناسبة ذلك التعارض البين بين الشاطبي وأهل التصوف، إلى درجة تجعله يشعر بأن الخصم العنيد للشاطبي هم صوفية عصره، إن هذا التخصيم المبالغ فيه أحيانًا والمفترى أحيانًا أخرى، يجعلنا نتساءل من أين استقى وائل حلاق هذا الانطباع وما مصدره؟ وكيف توصل إليه؟ أسئلة قد لفتني بحيرتها وأنا القارئ والباحث في المعرفة الشاطبية ما يقارب عقدًا ونصف العقد من الزمن. وأنقل هنا نصًا لوائل حلاق لبيان ما أشرت إليه يقول: «أظن أن تعاطفه السريع مع الصوفيين حركة محسوبة جيدًا تسعى إلى تهدئتهم، ويمكننا هذا السياق وسواه من الاستنتاج أن الصوفيين كانوا عاملًا اجتماعيًا دينيًا قويًا في بيئة الشاطبي؛ فاضطر إلى التصارع معهم. وخير برهان على قوتهم أنه كتب «الاعتصام» دفاعًا عن نفسه ضد تهمهم، وجزئيًا من أجل تبرير الآراء التي عبر عنها في «الموافقات» ...»[٢].

إنَّ هذا الكلام لا يمكن أي يصدر عن عارف بالفكر الأصولي عند الشاطبي، فليس صحيحًا على الإطلاق أن الشاطبي يسعى إلى تهدئة

(١) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٢٦٦).

(٢) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٢٥٤).

الصوفية من جهة، ولأنهم شكلوا عاملًا اجتماعيًا قويًا انقلب لمجابهتهم والتصارع معهم، ناهيك عن تأليف الاعتصام ردًا عليهم. فأبو إسحاق لم يتعرض للنقد والتجريح من قبل الصوفية فحسب، بل من الظاهرية والخوارج والمعتزلة والشيعة، وحتى السنة أهل مذهبه، وقد ذكر كل التهم الموجهة إليه في مقدمة الاعتصام. وللتصحيح الأولي، فإن تأليف الاعتصام لم يكن مؤسسًا على دفع بدع الصوفية، كما قال وائل حلاق، بل ظهر تخصيصًا للتفريق بين المصالح المرسلة التي لم يشهد لها نص بالاعتبار ولا بالإلغاء، بل تشهد لها معانٍ كلية استقرائية من النصوص الشرعية، وردًا على الذين يعتبرون تلك المصالح من البدع وخصوصًا أهل الظاهر ومن سار على دربهم من الحرفيين. بل إن الشاطبي الذي لم يفرد التصوف بتصنيف خاص قد أبدى رغبته ونيته في تأليف دليل في التصوف، حيث قال: «وفي غرضي إن فسح الله في المدة وأعانني بفضله ويسر لي الأسباب أن ألخص في طريقة القوم أنموذجًا؛ يستدل به على صحتها وجريانها على الطريقة المثلى»[١]، وهنا أقول للأستاذ وائل: كيف بالشاطبي الذي اعتبر الصوفية من منافسيه التاريخيين وخصومه، يسعى إلى تأليف كتاب في بيان طريقتهم ودليلًا على صحة مآخذهم؟

(١) «الاعتصام»، (ص/ ١٤٨).

وقد أحصيت أزيد من عشرين موقعًا[٢] ذكر فيه وائل حلاق عبارات توحي بذلك التصور والانطباع، وهو عدد يتجاوز بكثير حسب اعتقادي مواقع انتقاد الشاطبي اللاذع للصوفية في كتابيه الموافقات والاعتصام، ويمكن للقارئ الكريم أن يطلع على الفصل المخصص للحديث عن مرحلة الشاطبي وخصوصًا الفقرات الموثقة في هامش هذه الصفحة لتتضح له تلك المبالغة.

(٢) مغالطات في علاقة الشاطبي بالمتصوفة:

ما ذكر سلفًا كله من حيث التعميم في النظر إلى أهل التصوف عند الشاطبي، أما من حيث التخصيص فلا يسع المطلع على المعرفة الشاطبية إلا أن يخالف، بل يفند أغلب ما جاء على لسان وائل حلاق، وعلى سبيل التمثيل أذكر من ذلك:

أولًا: يقول الأستاذ وائل: «فالأناشيد والأغاني المشروعة مباحة على سبيل المثال في أيام معينة وفي مناسبات خاصة ولكن الغناء كممارسة دائمة واعتيادية مكروهة (وهذه إشارة إلى الممارسات الصوفية)»[٣]، إن هذا القول المنسوب للإمام الشاطبي المستخلص منه بأنه يقصد به مذهب

(٢) انظر مثلاً: الصفحات الآتية: (٢١٨، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٣٧، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ١٤٧).

(٣) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٣٣٢).

المتصوفة فيه مغالطة كبيرة وتقصيد خاطئ، لجملة أسباب:

أولها: أن قول الشاطبي جاء تأصيلًا لقاعدة كبرى تفصيلية عرضها في المسألة الثانية الخاصة بالإباحة.

ثانيها: أنه خلال تفصيل هذه المسألة لم يجر فيها ذكر الصوفية على لسان الشاطبي ولا التعريض بهم؛ لأنهم غير مقصودين في هذه الجزئية، ولو كانوا كذلك لذكرهم بالاسم؛ كما عودنا على ذلك في مناسبات كثيرة.

ثالثها: أن الإمام الشاطبي قد فرق بين نوعين من الغناء في المسألة بين الغناء المباح والغناء المكروه، ولكل حكمه بحسب الكلية والجزئية، وإن الأمرين قد اختلطا على الأستاذ وائل، فأما المقصود في الفقرة التي أوردها الأستاذ وائل فهو الغناء المباح، وهو لم يجر فيه ذكر لأهل التصوف في اعتباره، بل جرى ذكرهم في مسألة الغناء المكروه الذي توهم عامة أهل التصوف -وليس أهله- أنه من المباح الإكثار من سماعه.

رابعها: أن الإمام الشاطبي كان ابن بيئته، وكان يعالج قضايا أمته آنذاك، ولا ريب أن الأندلس في عصره وغرناطة خصوصًا عرفت بالفن والجمال والغناء مباحًا كان أو مكروهًا، مما استوجب استحضار تلك القضايا والمسائل في تأصيلاته الشرعية والمقاصدية والتنبيه عليها.

ثانيا: وقد أكد في مناسبة أخرى أن نظرية الشاطبي الأصولية جاءت لرد ممارسات مزيفة؛ من أهمها ممارسات النزعة الصوفية، يقول الأستاذ وائل: «بل نشدد على أن نظرية الشاطبي نظرًا إلى ما فيها من ابتكار وطابع جديد، هدفت إلى ما يعتبره المؤلف قانون الإسلام الحقيقي، القانون الذي زيفته ممارستان متطرفتان في زمانه: أي مواقف المفتين المتهاونة، والأهم الطلبات الفقهية المفرطة وغالبية الصوفيين المعاصرين»[1]، وهذا مجانب للصواب تمامًا، ولا يجوز صدوره من متخصص في النظرية الأصولية عامة والشاطبية خاصة؛ لأنه بعد مطالعة الكلام التفصيلي للأنواع الأربعة[2] التي ذكرها بخصوص مداخل الإحداث والابتداع في الشريعة، سوف لن تجد للمتصوفة ذكرًا وحضورًا بالصورة التي تنم عن استعدائها وتخصيمها من قبل أبي إسحاق، بل مبلغ تركيزه كان على فرقة الخوارج وما شابههم؛ من فرق تجهل أصول النظر في النصوص الشرعية. ولم يأت ذكره لفرع من الفروع المحسوبة على التصوف إلا ضمن مثال واحد؛ ضمن الأمثلة العشرة التي ساقها من جانب البيان والتوضيح.

(١) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٢١٨).

(٢) «الاعتصام»، (ص/ ٤٤٨).

ثالثا: ومن ذلك أيضًا قوله: «وهكذا يبدو أن هذا الكلام موجه بشكل رئيس إلى المتصوفين الذين أصروا على القول إن أداء أعمال مباحة يؤدي إلى أن يبيح الإنسان لنفسه ملذات الحياة بينما عليه أن ينشغل في تأدية الصالحات في هذا العالم لكي يعد آخرته، وبالتالي فإن طريق الصوفي الحقيقي يقضي التخلف عن الأعمال المباحة»[(١)]، وما ينفي ادعاء وائل حلاق بأن المقصود بالكلام في مسألة الرخص والعزائم هم الصوفية، بل هي عادة علمية جرت بها أسيقة النظر الأصولي، هذا النص على لسان الشاطبي في موافقاته حيث يقول: «وعلى هذا المعنى فسره الغزالي؛ إذ قال: (الزهد عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه)، فلم يجعله مجرد الانصراف عن الشيء خاصة، بل بقيد الانصراف إلى ما هو خير منه، وقال في تفسيره: (ولما كان الزهد رغبة عن محبوب بالجملة؛ لم يتصور إلا بالعدول إلى شيء هو أحب منه، وإلا فترك المحبوب لغير الأحب محال). ثم ذكر أقسام الزهد، فدل على أن الزهد لا يتعلق بالمباح من حيث هو مباح على حال، ومن تأمل كلام المعتبرين؛ فهو دائر على هذا المدار»[(٢)].

رابعا: يقول الأستاذ وائل وهو يضع موقف الصوفية من الرخص في مقابل رأي الشاطبي: «ويشير الشاطبي إلى أن الصوفيين يعتبرون أن الرخصة تطبق على الكثير من قواعد الشريعة، وبالتالي ينبغي تفاديها، فهم لا يمارسون من الشريعة إلا النواحي التي تندرج تحت فئة القواعد الأساسية، وبنظره يناقض موقف الصوفيين المتشدد والمتطرف أهداف الشارع ونيته؛ لأن الرخصة الشرعية كما يثبتها أكثر من اثنتي عشرة آية قرآنية وحديث نبوي»[(٣)].

لكن بالتحقيق في المسألة نُصدم بمعاكسة ذلك تمامًا لما ورد في الموافقات، فبالعكس وجدنا أبا إسحاق يعتبر ما ذهب إليه المتوصفة محض فوائد في الشريعة شاكرًا لهم صنيعهم بذلك، يقول -رحمه الله-: «ومن الفوائد في هذه الطريقة: الاحتياط في اجتناب الرخص في القسم المتكلم فيه، والحذر من الدخول فيه؛ فإنه موضع التباس، وفيه تنشأ خدع الشيطان، ومحاولات النفس، والذهاب في اتباع الهوى على غير مهيع؛ ولأجل هذا أوصى شيوخ الصوفية تلامذتهم بترك اتباع الرخص جملة، وجعلوا من أصولهم الأخذ بعزائم العلم، وهو أصل صحيح مليح، مما أظهروا من فوائدهم رحمهم الله»[(٤)].

خامسا: يقول وائل حلاق: «ويبدو أن القسم الرابع يهدف إلى رد الطلبات

(١) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٢٣٦).
(٢) «الموافقات»، (١/ ٨٧).
(٣) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٢٣٦).
(٤) «الموافقات»، (١/ ٢٥٢).

المتطرفة التي يتقدم بها الصوفيون، والمواقف المتساهلة التي يعتمدها بعض الفقهاء، وعلى أساس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، فضلًا عن الحجج المنبثقة عما يسمى مجاري العادات»[١].

لكن بالتحقيق في المسألة نُصدم بمعاكسة ذلك تمامًا لما ورد في الموافقات، فبالعكس وجدنا أبا إسحاق يعتبر ما ذهب إليه المتوصفة محض فوائد في الشريعة شاكرًا لهم صنيعهم بذلك.

إن إطلالة بسيطة على القسم الرابع الذي يقصده وائل حلاق، وهو بالتحديد (بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة)، تكشف من خلالها المغالطة الكبيرة التي تحف رأيه، فالشاطبي لم يذكر في القسم المذكور الصوفية قطّ؛ إلا ما كان من ذكر بعض الفروع المتعلقة بالكلية المشهورة (المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف من داعية هواه حتى يكون عبدًا لله اختيارًا كما هو عبد لله اضطرارًا)[٢] من جهة؛ ومن جهة ثانية، فإن الشاطبي بصدد التأصيل لمسألة تعليل الأحكام الشرعية، وفي ذلك بيان تأسيسي لمسألة المقاصد بعيدًا عن المناكفات العلمية، وإن كان قاصدًا بذلك اتجاهًا معينًا فالأقرب إلى ذلك هم الظاهرية أو المشككون في مسألة التعليل، لا الصوفية كما يزعم وائل.

سادسًا: من مواطن تخصيم الشاطبي للصوفية عند وائل استنتاج أورده لا يمكن لي أن أصفه إلا بالمغالطة والافتراء، حيث يقول: «يؤكد الشاطبي هنا بشكل رئيس على أن الفقهاء ورثة النبي -صلى الله عليه وسلم-، وذلك تأكيد يهدف إلى خدمة هدف كان ليخرج عن نطاقي المبين والمجمل، كما يتوسع بهم الفقهاء عادة، وفي الواقع يبدو أن عنوان هذا القسم يستخدم كذريعة من أجل الاستمرار في انتقاد الصوفيين»[٣]، فأي علاقة وثيقة الوشائج يمكن لها أن تؤكد ما ذهب إليه وائل، خاصة وأن مبحث البيان والإجمال ضمن مباحث الأصول التي أسس لها علماء الأصول قبل ظهور الصوفية، هذا من جهة؛ ومن جهة ثانية فإن المسألة الوحيدة التي تعرض فيها الشاطبي للصوفية في هذا الفصل ذي الاثنتي عشرة مسألة هي المسألة الثامنة، وفي فصل إضافي ضمنها، أي بشكل عرضي، وحتى الفقرة المعنية لم يتم ذم الصوفية فيها إلا في حيز ضيق منها[٤].

(١) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٢٤٠).

(٢) «الموافقات»، (١/ ١٢٨).

(٣) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٢٥٣).

(٤) «الموافقات»، (٣/ ٢٤٩).

(٣) ثناء الشاطبي على أهل التصوف:

إنَّ القارئ لمصنفات الشاطبي الأصولية وخصوصًا الموافقات والاعتصام، والباحث تحديدًا عن موقفه من الصوفية والتصوف؛ ليندهش كل الاندهاش وهو يطالع استنتاجات صاحب كتاب تاريخ النظريات الفقهية في الإسلامية؛ لأنه سيقف على نصوص مناقضة تمامًا لذلك، مبينة حقيقة موقف أبي إسحاق من أهل التصوف.

لأن عادة الجهابذة من الأصوليين تحقيق النظر في المسائل والتصرفات الصادرة عن المكلفين، وخاصة ما لها علاقة بأصول الأدلة من كتاب وسنة، ولعل ما أثارته مسألة التصوف والمتصوفة من إشكالات علمية وشرعية عبر تاريخ الفقه منذ نشأته مثال على ذلك، ولم يفت أبو إسحاق أن يحقق في ذلك، فهو يعتبر أن أهل التصوف في مبتدأ سنتهم وتصرفاتهم الأصلية لا يخرجون عن أصول الكتاب والسنة، بل هم عن الابتداع في الدين أبعد، وعن الإحداث في صفو الشريعة أرهب، وأما القائل بغير ذلك فإنه لا يعقل حقيقتهم ولا يدرك مقاصدهم، فيقول: «لأن كثيرًا من الجهال يعتقدون[1] فيهم أنهم متساهلون في الاتباع، وأن اختراع العبادات والتزام ما لم يأت في الشرع التزامه مما يقولون به، ويعملون عليه، وحاشاهم من ذلك أن يعتقدوه أو يقولوا به، فأول شيء بنوا عليه طريقتهم اتباع السنة واجتناب ما خالفها»[2]. ويقول مدافعًا عن المتصوفة ضد الجاهلين بطريقتهم: «إن كثيرًا ممن لم يتحقق بفهم مقاصد الشريعة يظن أن الصوفية جرت على طريقة غير طريقة الجمهور، وأنهم امتازوا بأحكام غير الأحكام المبثوثة في الشريعة، مستدلين على ذلك بأمور من أقوالهم وأفعالهم»[3].

على سبيل الختم:

حاولت هذه الدراسة التقويمية والمراجعة النقدية لكتاب «**تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام**» للدكتور وائل حلاق، التوقف عند أهم الأفكار والآراء التي كانت محاور الكتاب، بمراجعتها وتحقيق النظر فيها وغيرها كثير، اقتصرت عليها لأنها وفية بالمطلوب. وما ينبغي الإشارة إليه في هذا الختم؛ هو ضرورة الانتباه والتثبت في أي دراسة للتراث الإسلامي مع الحذر من السقوط في التهويل من أية دراسة تراثية؛ لأنها ناقلة وليست مكتشفة، الأمر الذي يؤكد على ضرورة إعادة قراءة التراث قراءة بناءة، وصحيحة من دون وسائط، سواء كانت مصدر ثقة واحتياط أم مصدر تشكيك واختلاط.

---

(١) انظر صورًا من تلك الاعتقادات في: «**الموافقات**»، (٢/ ١٨٩).

(٢) «**الاعتصام**»، (ص/ ٦٢).

(٣) «**الاعتصام**»، (ص/ ٦٢).