بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 06 أغسطس 2018

التجديد في قراءة تاريخ الفقه الإسلامي آفاقه وحدوده

(مشروع وائل حلّاق نموذجاً)

رياض الميلادي
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018
All rights reserved © 2018

التجديد في قراءة تاريخ الفقه الإسلامي
آفاقه وحدوده

(مشروع وائل حلّاق نموذجاً)[1]

1- يمثّل هذا العمل مشاركة رياض الميلادي في كتاب المشروع البحثي «محاولات تجديد الفكر الإسلامي: مقاربة نقديّة» (الجزء الثاني)، منشورات مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث - ط1، 2016. ص ص: 175 - 2014.

ملخّص البحث:

يبدو أنّ الدّراسات، التي تروم إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي قراءة تجديديّة، تنقسم إلى نوعين مهمّين: أمّا **النوع الأول**، فيهتم بالتراث بالألف واللّام الاستغراقيتين، فتُجمع فيه علومٌ كثيرة، ومجالات في النظر عديدة، وكثيراً ما تكون نتائج مثل هذه البحوث موسومة بالتعميم والسطحيّة؛ لما بين هذه العلوم من تمايز على ما يجمعها من وشائج. أمّا **النوع الثاني** من البحوث، فيقصر الاهتمام فيها على علم مخصوص من العلوم، ويقع الحفر في جزئيّات من تاريخه، ونشأته، وتطوّره، وهو ما يمكن من مراجعة تلك الأحكام العامّة، والمسلّمات الرائجة.

إنّ مشروع الأستاذ وائل حلّاق ينتمي إلى هذا النوع الثاني من الدراسات، وهذا، في حدّ ذاته، يشرّع لنا النظر في نظريته حول الفقه الإسلامي عرضاً ونقداً وتقويماً. أمّا المسوّغ الثاني، الذي يستحثنا على قراءة مشروع وائل حلّاق، فكون الباحث يقدّم رؤية نقديّة تأليفيّة -وحيدة في حدود اطلاعنا- حول ما كُتب، وما يُكتب، في العالم الغربيّ، من دراسات وأطروحات جامعيّة تختصّ بدراسة الفقه الإسلامي، من حيث نشأته، وحقيقته، وتطوّره، وأسبابه، ونضجه، وتجلّياته، وموته المزعوم، وتهافت هذه المقالة.

المقدّمة: المشروع ورهاناته

لقد ظهرت، منذ عقود، محاولات في إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي، متوسّلةً بمقاربات بحثيّة ومنهجيّة متنوّعة، ولكنّ الجامع بين هذه القراءات تأثرها الواضح بشتى شعب العلوم الإنسانيّة المزدهرة في العالم الغربي، فضلاً عن تأثر أصحابها بالكتابات الغربيّة التي أعادت النظر في الكتب المقدّسة، وحاولت تصنيف تاريخ جديد للأفكار والمعتقدات، وللممارسات الاجتماعيّة.

وفي هذا الإطار العامّ، تتنزّل بحوث وائل حلّاق، وفيه، أيضاً، تندرج أعمال عدد من المؤرّخين والمفكّرين، مثل أعمال هشام جعيط، ومحمّد أركون، ومحمّد عابد الجابري، وعبد المجيد الشرفي، وغيرهم، غير أنّ وجه التميّز عند حلّاق يكمن في اهتمامه بفرع من فروع هذا التراث، أو بعلم واحد من العلوم الإسلاميّة، هو علم الفقه، ولعلّ ميزة مثل هذه الدراسات، التي تختصّ بجزئيّة من الجزئيّات، أنّها تُمكّننا من رفع الكثير من الالتباسات، وتمنعنا من الوقوع في المغالطات الناتجة عن التعميم، عندما ندرس التراث في كليّته، وهو يضمّ علوماً كثيرة، وثقافة عالمة، وثقافة شعبيّة، في الوقت ذاته.

لقد قامت محاولة حلّاق التجديديّة على تقويم لحظات كبرى، ثلاثٍ، تُعَدُّ العمود الفقري في نقده للخطاب الاستشراقي من جهة، وفي إعادة قراءة تاريخ الفقه الإسلامي من جهة أخرى؛ ولذلك سيكون عمل حلّاق قائماً على ضرب من الحوار الصريح أحياناً، والضمنيّ أحياناً أخرى، مع المسلّمات، والأفكار التي أسّسها الخطاب الاستشراقي منذ عقود كثيرة؛ لأنّ التاريخ -كما يقول حلّاق- «علم كسائر العلوم الإنسانيّة الأخرى، هو علم إقناعي يتداخل تداخلاً بنيويّاً مع (الإيديولوجيا) الحضاريّة لجميع المجتمعات الحداثيّة. فإذا تجاهلنا الافتراضات والمعطيات الأساسيّة لهذا العلم، فإنّ ذلك التجاهل سيكون بمثابة قطع الطريق للوصول إلى الآخر من أجل تغيير مفاهيمه الخاطئة؛ ذلك أنّ المفاهيم الغربيّة تشكّل خطاباً (Discours)، وهذا الخطاب هو عينه الخطاب العالمي ذو القوّة والسّلطان، وعدم الانخراط في عالميّة الخطاب هو تهميش للذات، وهدر كبير للفرص المتاحة لها».[1]

والمقطع قد نقلناه، على طوله؛ لأنّه يُحدّد المقام المعرفي الذي يتنزّل فيه مشروع حلّاق، فهو، أوّلاً، يَعُدُّ أنّ الانخراط في الخطاب الغربي أمر استراتيجي لا محيد عنه، إن أردنا ألّا نبقى على هامش التاريخ، فتكون كتاباتنا عن تراثنا في وادٍ، وكتابات الآخرين عن الموضوع ذاته في وادٍ آخر، والمقطع، ثانياً، يبرز أنّ الخطاب الغربي قد شَكّل، منذ عقود كثيرة، مفاهيم وتصوّرات يتداخل فيها الإيديولوجي بالعلمي على نحو كبير. فمن المشروع، إذاً، أن نميّز بين هذا وذاك.

1- حلاق، وائل، نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، ترجمة: رياض الميلادي، دار المدار الإسلامي، بيروت - لبنان، 2007م، مقدّمة المؤلف للترجمة العربيّة، ص11.

وبناء عليه، يؤسّس حلّاق مشروعه من داخل الآفاق الأكاديميّة الغربيّة، ويعيد قراءة تاريخ الفقه الإسلامي، متحاوراً مع ما كُتب وما يُكتب حوله، في اللحظة الراهنة، ومن طبيعة الحوار أن يقوم على الاتّفاق حيناً، والخلاف والتجاوز أحياناً أخرى.

وبدا لنا أنّ الباحث في مشروعه قد نجح في اختزال المسافة بين خطابه والخطاب الغربيّ عموماً، عندما عمد إلى اختيار الإنجليزيّة قناةً للتواصل مع الآخرين في كلّ بحوثه التي أطلعنا عليها، فاللسان الإنجليزي يمكّن الباحث من مناقشة زملائه من الباحثين الغربيّين مثلما يمكّنه، أيضاً، من «نشر المعرفة، ومقاومة التشويه والهيمنة الغربيّة على التاريخ الإسلامي»[2]، ولذلك يقرّ حلاق، صراحةً، بأنّ أعماله، في نسختها الأصليّة، موجّهة أساساً إلى القارئ الغربيّ الذي يسهل أن تتسرّب إليه الكثير من المغالطات الشنيعة، التي نجدها في أعمال بعض المستشرقين، ومن هنا، تأتي طرافة مشروع وائل حلاق، باعتباره يسعى، من داخل أسوار المؤسّسة الأكاديميّة الغربيّة، إلى «زعزعة الخطاب الاستشراقي المؤرّخ للحقيقة التاريخيّة التي تشكّلت فيها الشريعة الإسلاميّة وتكاملت، ألا وهي الفترة التي لا تتعدّى القرون الأربعة الأولى من الهجرة».[3]

والباحث يدعو، صراحةً، إلى ضرورة الانخراط في الخطاب الحداثي الذي تنتجه أوروبة والغرب عموماً؛ الذي أسّس فرضيّات جديدة في علم التاريخ الحديث، ودون المشاركة في هذا الخطاب لا يمكن مناقشة مقرّراته، أو دحض نتائجه.

إنّ ما يميّز المشروع الذي حاول حلّاق إرساءه، لا فيما يتعلّق بهذه النقطة الأولى فحسب وإنّما في غيرها من النقاط الخلافيّة في التأريخ للفقه الإسلامي، أنّنا لا نجد أثراً للسّجال أو الجدل المتشنّج، اللّذين عبّر عنهما الخطاب المنتمي إلى المؤسّسات الدينيّة في البلاد الإسلاميّة، ولاسيّما الأزهر، عندما ظهرت أبحاث مارغليوث، وغولدتسيهر، ثمّ (شاخت)، وغيرهم، بل إنّ وائل حلّاق قد خيّر النظر في هذه القضايا نظراً علميّاً أكاديميّاً توسّل فيه -كما يقول هو- بالخطاب الغربي ذاته وبمفاهيمه الكبرى، ليتمكّن من مناقشة الرؤية الاستشراقيّة المهيمنة على مجال الدراسات الإسلاميّة.

وهذا ما دعاه -في نظرنا- إلى العودة إلى البدايات؛ أي: إلى ممارسات أوائل القضاة في عهد الخلفاء، وإلى تكوينهم وتحصيلهم الدينيين؛ ليقف، إثر ذلك، عند المراحل التي أصبح القضاء فيها مؤسّسة قائمة الذات، ثمّ ينظر في ظروف تأسيس المذاهب الشخصيّة، ثمّ المذاهب الفقهيّة.

2- المصدر نفسه، ص9.

3- المصدر نفسه، ص10.

ومن المهمّ -في نظرنا- أن نذكّر بأنّ حلّاق حاول أن «يجذّر الثقافة العربيّة الإسلاميّة في سياقها الحضاري العام، سياق ثقافة الشرق الأدنى بصورة عامّة، تلك الثقافة التي كانت رافداً من روافد شرائع بلاد ما بين النهرين، وفارس، وغيرهما».[4]

وما من شك في أنّ الباحث قد عمد إلى التذكير بالسياق الثقافي العام، الذي مثّل محضن الإسلام، بالاعتماد على الشواهد الأثريّة والمكتوبة التي تؤكّد أنّ شبه جزيرة العرب عامةً، والحجاز -مهد الإسلام- خاصةً، كانا جزءاً لا يتجزّأ من الثقافة العامّة التي شاعت في الشرق الأدنى منذ عهد حمورابي[5]، من أجل غايتين مهمّتين؛ **أولاهما**: تفنيد تلك الرؤية المتوارثة القائلة إنّ الحضارة العربيّة، قبل ظهور الإسلام، لم تكن سوى حضارة أعراب رُحّل يضربون في الصحراء بحثاً عن الكلأ والمرعى. وأمّا الغاية **الثانية**: ففي علاقة وطيدة بالأولى، أو قلْ: هي بمثابة النتيجة لها؛ إذ إنّ هذه الرؤية الدونيّة للثقافة العربيّة «لا يمكن أن تقود إلّا إلى نظريّة أساسها أنّ كلّ أشكال الثقافة لدى المسلمين، بما فيها المؤسّسات الشرعيّة، قد تمّ أخذها من ثقافات الإمبراطوريّة الشماليّة، ولاسيّما الثقافة البيزنطيّة».[6]

ومثل هذا النظر يحمل استتباعات خطيرة، متى انتهينا بها إلى نتائجها المنطقيّة، لعلّ أهمّها أنّ العرب كانوا، في الماضي، في حاجة إلى الآخر لبناء حضارتهم، وهم اليوم في حاجة إلى الآخر لمسايرة إيقاع التمدّن، وقيم الحداثة.

ويمكن أن نَعُدَّ جماع ما تقدّم من أهمّ المسوّغات التي دفعت الباحث إلى إعادة النظر في تشكّل الفقه الإسلامي، وتطوّره، وبناء مؤسّساته، لمناقشة مدى اعتماد الحضارة العربيّة الإسلاميّة على الحضارات السابقة، ولتقويم القول: إنّ الثقافة الإسلاميّة قد احتاجت إلى الفكر الأوروبي في العصر الحديث؛ بل منذ انتشار مقولة إغلاق باب الاجتهاد في مسائل الفقه والتشريع.

ولمّا كان حلّاق يسعى إلى إعادة قراءة تاريخ الفقه الإسلامي، كان من الطبيعيّ أن يقف عند محطّات مهمّة ثلاث، هي الفقرات التي نبني على أساسها بحثنا هذا. أمّا الأولى، فعمد فيها الباحث إلى العودة إلى ما سمّاه ممارسات القضاة الأوائل، قبل ظهور ما اصطلح به عليهم (المتخصّصون في الفقه Legal Specialists)، ويقصد بهم الفقهاء الأوائل، أو المفتين، قبل ظهور هذه المصطلحات في حدّ ذاتها. وأمّا المحطّة الثانية، فجعلها الباحث مناسبة لإعادة النظر في المسلّمة القائلة: إنّ الشافعي يمثّل، بالنسبة إلى أصول

4- نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، مقدّمة المترجم، مصدر سابق، ص17.

5- انظر، للتوسّع في ذلك، نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، الفصل الأوّل الموسوم بـ: الشرق الأدنى قبل الإسلام: الرسول والتشريع القرآني، مصدر سابق، ص31-57.

6- المصدر نفسه، ص54.

الفقه، ما يمثله أرسطو بالنسبة إلى المنطق، فطرح الباحث أسئلة منهجيّة دقيقة لعلّ أهمها قوله، مثلاً: إلى أيّ مدى مثّلت رسالة الشافعي ذروةَ التأليف في أصول الفقه، وعلامة على نضج العلم واستقراره؟

وأمّا المحطة الثالثة التي تُعَدُّ مركزَ ثقل في أطروحة حلّاق الكبرى، فهي مسألة إغلاق باب الاجتهاد، تلك المسلّمة الرائجة في الدراسات الإسلاميّة والعربيّة القائلة: إنّ تأسيس المذاهب الفقهيّة، وقيام علم أصول الفقه علماً نظريّاً يبحث في الأدلة الشرعيّة، إنّما يعلنان، منذ القرنين الخامس والسادس للهجرة/ الحادي عشر والثاني عشر للميلاد، عن إغلاق باب الاجتهاد، وانطلاق عهود الجمود والتقليد.

وهكذا، فإنَّ مشروع حلّاق أشبه ما يكون بالبحث عن قصّة الفقه الإسلامي، منذ تكوّنه في محاضن دولة الرسول والخلفاء، مروراً ببداية قيامه علماً مستقلاً، فمأسسة أجهزته الأساسيّة، كالقضاء، والإفتاء، ثمّ قيام العلم النظريّ الذي يقنّن سبل التشريع، وهو العلم الموسوم بأصول الفقه، وصولاً إلى مراحل النضج، ثمّ الموت البطيء، أو استمرار الحياة، وتلك قضيّة أخرى.

الفقه الإسلامي: البدايات وقصّة النشأة

يجدر بنا أن نضبط، في البداية، الرؤية التي استقرّت في أهمّ اتجاهات الخطاب الغربي المؤرّخ للفقه الإسلامي، حتى يتسنّى لنا إدراك الخطّة التي يعتمدها الباحث ليراجع هذه التصوّرات، ويقدّم بديلاً لها، ولهذا فإنّنا سنجعل، في مفتتح كلّ قسم من هذه الأقسام الثلاثة، مقطعاً نذكّر فيه بالرأي الاستشراقي السائد في الموضوع.

ولمّا كان قسمنا الأوّل هذا يهتمّ بأصل النشأة، وإرهاصات الفقه الأولى في الثقافة الإسلاميّة، فإنّه من الطبيعي أن يكون السياق التاريخي المحتضن لهذه المرحلة هو عهد النبوّة والخلفاء الأوائل، وهو الذي يمكن اختزاله بالقرن الهجري الأوّل. يقول حلّاق: «في الرواية الاستشراقيّة، يمثّل القرن الهجريّ الأوّل فراغاً تاريخيّاً كاملاً، لا بل ويوسم بأنّه أكذوبة إسلاميّة كبيرة! فالفراغ، كما يقال، كان سببه الظهور المتأخّر للحديث النبويّ، عندما اختلق المسلمون الأوائل هذا الحديث من عدم، بعد نهاية القرن الهجري الأوّل».[7]

ومن المعلوم، لدى العارفين بكتابات أهمّ المستشرقين، أنّ هذا التصوّر تجسّده أطروحة يوسف شاخت (Joseph Schacht) بالأساس، عندما ذهب إلى أنّ الفقه، في بدايات الإسلام، لم يكن موسوماً على نحو واضح بالطابع الدينيّ، ولا أثر فيه للحديث النبويّ، وهي أطروحة فصّلها، على نحو دقيق، في كتابه المشهور

7- حلاق، وائل، نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، مصدر سابق، ص11.

(Origins of Muhammadan Jurisprudence)[8]، وقد لقيت، بطبيعة الحال، معارضةً شديدةً زمن ظهورها؛ لأنّها رؤية تنتهي إلى أنّ الأحاديث النبويّة قد وضعت في أزمنة متأخّرة لتكرّس اختيارات سابقة، وقد اجتهد شاخت في الإقناع بأطروحته في كتابه المذكور، وفي غيره من المصنّفات.

يقف الباحث بدقّة عند نشاط أوائل القضاة، في سياق اهتمامه بصورة القاضي عموماً، في النصف الأول من القرن الأوّل للهجرة/ السابع للميلاد؛ لأنّه يمكن «أن نَعُدَّ النشاط المبكّر للقاضي المسلم أفضل مقياس يمكن أن نضبط به تطوّر مبادئ التشريع الإسلامي»[9]، ونضبط به أيضاً تطوّر مؤسّسة القضاء في الإسلام، لا باعتبارها جهازاً إداريّاً فحسب، وإنّما، أيضاً، بالنظر إلى تطوّر ثقافة القاضي، وبالنظر إلى قدرته على مجاراة تطوّر الفقه الإسلامي، ومسايرة تغيّر أوضاع العمران على نحو عامّ.

ويبدو أنّ القضاة الأوائل الذين تمّ تعيينهم في عهد الرسول، مثل علي بن أبي طالب، ومعاذ بن جبل، وأبي موسى الأشعري، لم يعتلوا كرسيّ القضاء بالمعنى الدقيق للكلمة، بقدر ما كانت وظيفتهم تجمع بين الحُكم بين الناس من جهة، وولايتهم لهم في المناطق المفتوحة من جهة أخرى، فكان الرجل منهم يعيّن والياً وقاضياً في الوقت ذاته، وتذكر المصادر الطبيعة الجنينيّة أو البدائيّة التي اتّسمت بها بعض أحكامهم، ومن ذلك ما يذكره وكيع، في أخبار قضاته، أنّه لما عُرض على عليّ، وهو حديث السنّ، قضيّة نسب ولد إلى أبيه، أقرع بين الرجال الثلاثة، ليفضّ النزاع، وعندما بلغ الأمر الرسول ضحك «حتى بدت نواجذه».[10]

ومهما يكن مدى صحّة هذا الخبر، فإنّه يكشف، على الأقل، الطبيعة البدائيّة للتفكير الفقهي المعتمد لدى القضاة الأوائل[11] في فضّ النزاع بين الناس، مقارنة بالطرائق المتطوّرة والدقيقة التي سيعتمدها القضاة في مراحل لاحقة، فضلاً عمّا ستشهده مؤسّسة القضاء، باعتبارها جهازاً إداريّاً، من نضج وتطوّر مهمّين، خلال النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد.[12] ويمكن أن نقف على مجموعة من الخصائص التي تميّز وضع القضاة الأوائل في الإسلام، لعلّ أهمّها:

8- شاخت يوسف (Joseph Schacht)، والكتاب قريب الصدور باللّسان العربيّ تحت عنوان: الفقه الإسلامي: من النشأة إلى التأسيس، ترجمة: رياض الميلادي، وسيم كمون، دار المدار الإسلامي، بيروت.

9- حلاق، وائل، نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، مصدر سابق، ص65.

10- وكيع، أخبار القضاة، 3 أجزاء، عالم الكتب، بيروت، (د.ت)، ج1، ص91-92.

11- يذكر وكيع في أخبار القضاة: أنّ عدداً من القضاة الذين أرسلهم عمر بن الخطاب إلى مدن الأمصار، لم يكن وضعهم بأفضل حال، فكان بعضهم أميّاً، وتخبر المصادر أنّ الخليفة الثاني عيّن كعب بن سور الأزدي قاضياً في معسكر البصرة سنة 14هـ/635م، فحضر إليه رجلان يختصمان في أرض اشتراها أحدهما من الآخر، على أساس أنّها صالحة للزراعة، فوجدها صخرة جدباء، فقال كعب: أرأيت لو وجدتها ذهباً أكنت تردّها؟ قال: لا، قال: فهي لك. أخبار القضاة، ج1، ص279. ومن المعلوم أنّ القضاة المتأخرين سيكون لهم رأي مختلف تماماً عمّا ذهب إليه كعب، ففي سنة 65هـ/684م، أو نحو ذلك، شهّر القاضي هشام بن هبيرة بقوم بلغه أنّهم يخلطون دقيق الشعير ودقيق البرّ، فحلق أنصاف رؤوسهم، وأنصاف لحاهم تنكيلاً بهم. ويجدر بنا أن نشير إلى أنّ هذه العقوبة (التشهير) كانت متداولة في الشرق الأدنى قبل الإسلام، وسيقع الاعتماد عليها في الإسلام في عهود كثيرة، وفي مناسبات بعينها. انظر المستشرق الألماني كريستيان لانغ Justice, Punishment and Medieval Muslim (Christian Lange) Imagination، والكتاب ترجمناه إلى العربيّة، ويصدر قريباً عن دار المدار الإسلامي، بيروت، تحت عنوان: العدل والعقاب والمتخيل الإسلامي في العصر الوسيط.

12- نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، راجع الباب الرابع الموسوم بـ: نضج القضاء، مصدر سابق، ص123-150.

أوّلاً: إنّ أغلب المكلّفين بكرسيّ القضاء كانت تُسند إليهم مسؤوليّات جسيمة أخرى تتصل بتوفير الأمن، وتدبير شؤون بيت المال، فضلاً عن مهمّة خطيرة أُوكلت إلى الكثير منهم، وهي وظيفة القصّ، والرواية في الحلقات، وقد انتهى بعض الباحثين إلى أنّ ستّة قضاة، من خمسة عشر قاضياً، وُلّوا على الفسطاط في الإسلام المبكّر، قد جمعوا بين القضاء والشرطة.[13]

وتذكر المصادر أنّ بعض القضاة قد كلّفوا، أيضاً، جمعَ الضرائب؛ بل حتى تفقّد أحوال السّوق، هذه المهمّة التي ستصبح، لاحقاً، موكولة إلى المحتسب.

ثانياً: إنّ التعيينات الأولى، في منصب القضاء، يحسن أن يُنظر إليها على أساس أنّها امتداد لدور (المُحكّم)؛ الذي كان الناس قبل الإسلام يلجؤون إليه لفضّ النزاعات التي تجرِي بينهم داخل القبيلة نفسها، وكان هؤلاء (المحكّمون) يُعرَفون بالخبرة، والتجربة، والحكمة، فضلاً عن اتّسامهم بضرب من التبجيل، والإجلال، أو الكاريزما التي تجعل الناس يحترمون أحكامهم، وينصاعون إليها، على الرغم من أنّها أحكام غير ملزمة بالمعنى القانوني للكلمة، ولذلك، فقد تمّ اختِيار عدد من القضاة الأوائل في الإسلام من بين هؤلاء.

ثالثاً: إنّ القاضي، على الرغم من كونه يمثّل في فجر الإسلام امتداداً لصورة المحكّم بين الناس في القبائل العربيّة، كان يُطلَب منه، على الرغم من أمّيته، أحياناً، أن يحصلَ على قدر من المعارف الدينيّة التي جاء بها الإسلام، والمقصود بها آنذاك قدر معقول من المعرفة بحدود القرآن التشريعيّة، بالإضافة إلى الإحاطة بالقيم الاجتماعية والدينيّة الجوهريّة التي رسّخها الدّين الجديد. وقد تدعّم هذا المنحى، من خلال وظيفة القصّ التي نهض بها القضاة الأوائل، وتقوم، عادةً، على سرد قصص تحمل طابع الوعظ والنصح، وتتعلّق بما جاء في القرآن من قصص الأمم السابقة، ومآلها، وما ذكر في الإنجيل من شخصيات، وتتعلّق القصص، خاصّةً، بسيرة الرسول وهديه.

والمهمّ في هذا المستوى -فضلاً عن تداخل مهام القاضي في الإسلام المبكّر- أنّ هذه الأنشطة التي تُطلب منه، أو التي يمارسها على نحو عفويّ، هي التي ستطبع نشأة الحلقات العلميّة الدراسيّة في الإسلام، وهي «حلقات فكريّة ستشهد تطوّراً، خلال القرون الأربعة التالية، لتكوّن، فيما ستكوّن، منظومة متكاملة للتعليم الفقهي».[14] ويمكن أن نَعُدَّ، إذاً، تلك الحلقات التي يؤمّها القاضي، والقصّاص، والإخباريّ، هي المحضن الذي سينشأ فيه الفقيه في هيئته الأولى، أو المفتي؛ الذي سيحاول أن يجد أجوبة دينيّة لما يطرحه الواقع التاريخي من أسئلة ملحّة.

13. Irit Bligh-Abramsky, «the Judiciary (Qâdîs) as a Governmental-Administrative tool in Early Islam». Journal of the Economic and Social History of the Orient, 35 (1992): 40-71, at 46.

14- حلاق، وائل، نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، مصدر سابق، ص72.

ومن الطبيعي، إذاً، أن تتزايد النزعة الدينيّة في ثقافة القضاة، كلّما انتشرت تعاليم الدين الجديد، وأن ينمو شعور ديني عميق لدى الأجيال الجديدة من القضاة الذين حكموا بين السنوات (60هـ/680م و90هـ/708م)، وهي نخبة متعلّمة كانت تسعى إلى ترويج قيم الدين الجديد وأحكامه.

لم يدّخر حلّاق أيّ جهد ليؤكّد أنّ الإفتاء، والتشريع، والاجتهاد، لم ينهض بها القضاة، وإنّما كان عدد ممّن وسمهم بالمتخصّصين في الفقه (Legal Specialists) هم الذين نهضوا بهذه المهمّة، «وكان دافعهم الأساس للاهتمام بالفقه هو تديّنهم، وورعهم»[15]، وقد نشؤوا في تلك الحلقات العلميّة التي ذكرنا أمرها سابقاً.

ويذهب الباحث إلى أنّ الجيل الذي بدأ بالخطوات الأولى في الاهتمام بالفقه، وتدبّر النصوص الشرعيّة لضبط أحكام للمكلّفين، وإيجاد حلول للمشاكل التي يفرضها الواقع التاريخي، إنّما عاش في نهاية القرن الأوّل للهجرة/ السابع للميلاد، والعقدين الأوّلين من القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد، ولكنّ هذا لا يعني أنّ الاشتغال بالمسائل الفقهيّة لم يكن حاضراً في العقود التي سبقت الفترة المذكورة، وإنّما ما ميّز هذه الفترة هو ظهور ما يسمّى الحلقات التي تُعقد أساساً في المساجد حول شيخ من الشيوخ المشهورين.

ومن الشواهد التي تذكرها كتب الفقه، وكتب القضاء، وأحوال القضاة، أنّه، إلى حدود العقد الثالث من القرن الثاني للهجرة/ نحو 740 للميلاد، لم تتضح، على سبيل المثال، صورة الإجراءات المتعلقة بالشهادة بين يدي القاضي؛ إذ يبدو أنّ أغلب القضاة قبلوا الدعوى القضائيّة القائمة على شهادة شاهد واحد، وقد حرص القليل منهم على الاعتماد على شهادة شاهدين، على الرغم من أنّ هذا الأمر سيصبح، لاحقاً، الإجراء المتداول المعمول به في التشريع الإسلامي، وفي ممارسات القضاة.[16]

ثمّ إنّ القضاة الأوائل قد جرت بينهم عادة استشارة أهل العلم والفتوى، وهي ظاهرة يبدو أنّها استشرت، خلال العقد الأخير من القرن الأوّل للهجرة (نحو 715م)، ويعود ذلك إلى سببين على الأقلّ: أمّا الأول، فهو ظهور فئة من المتخصّصين في الفقه، وأمّا الثاني «فقد كان يوجد، حتى في ذلك الوقت، فصل، وإن كان غامضاً، بين القضاة والمتخصّصين في الفقه الذين سيطلق عليهم، لاحقاً، اسم المفتين».[17]

ولكنّ الكتب التي تؤرّخ للقضاة تحمل أيضاً أخباراً كثيرة تؤكّد أنّ الخلفاء الأوائل كانت لهم سلطة تشريعيّة فقهيّة علميّة؛ إذ إنّهم كانوا يُستشارون من القضاة في بعض المسائل المستعصية، ولم يكن ذلك يمثّل تدخلاً في شؤون القضاء صادراً عن المناصب السياسيّة التي يحتلّها الخلفاء، على نحو ما يذهب إليه

15- المصدر نفسه، ص103.

16- راجع في هذا الشأن: الكندي، أخبار قضاة مصر، تحقيق: ر. غست (R.Guest)، مؤسّسة قرطبة، القاهرة، (د.ت)، ص346. وكيع، أخبار القضاة، مرجع سابق، ص145-146.

17- حلّاق، وائل، نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، مصدر سابق، ص102.

بعض الدارسين[18]، وإنّما هو تدخل طبيعي، باعتبار معرفة هؤلاء الخلفاء الأوائل بشؤون الشرع، لا سيّما سنن الرسول والصحابة، فكان عمر بن الخطّاب، مثلاً، يوصي شريحاً القاضي بالحرص على أن يقضي «بما نصّ القرآن، وبما قضى رسول الله، وبما قضى أئمة العدل»[19]، وعندما استشار عياض بن عبيد الله الأزدي قاضي مصر، سنة (98هـ/716م)، عمرَ بن عبد العزيز، حول قضيّة تتضمّن -فيما يبدو- تورّط صبيّ افترع صبيّة بإصبعه، كتب إليه الخليفة قائلاً إنّه «لم يبلغني في هذا شيء، وقد جعلته لك، فاقضِ فيه برأيك»[20]، والخبر مهمّ لسببين؛ **أوّلهما**: أنّه يؤكد أنّ سلطة الخلفاء التشريعيّة كانت تُستمدّ أساساً من معرفتهم بأحكام القرآن، وسنن النبيّ، والصحابة، **وثانيهما**: سكوت النصّ القرآني والسّنن عن الحكم في نوازل لم تعرفها الأزمنة السابقة، ما اقتضى العمل بالرأي في أحكام القضاة، وهو ما دعا إليه عمر بن عبد العزيز صراحةً في الشاهد أعلاه.

لقد حرص حلّاق الحرص كلّه على متابعة نشاط القضاة، وتطوّر مؤسّسة القضاء، حتى بلغت مرحلة النضج؛ ليؤكّد مسألة جوهريّة في رؤيته لتاريخ الفقه الإسلامي، ونقصد بذلك أنّ القضاء، في الإسلام الأوّل، نبع من رحم التحكيم الذي كان سائداً قبل الإسلام في الجزيرة العربيّة، وفي المناطق المجاورة، وبدأ يصطبغ بالتعاليم الدّينيّة على نحو تدريجيّ، مستفيداً من عوامل عديدة، من قبيل معرفة الخلفاء الأوائل العميقة بتعاليم القرآن، وسنن النبيّ، وصحابته، ومن قبيل نشأة حلقات الدرس حول شيوخٍ بدأت تتكوّن لديهم معرفة بمقتضيات الإفتاء والتشريع، وهي معرفة كانت متداخلة مع الاهتمام بالقصّ والوعظ، وكان القضاة، أحياناً، جزءاً من هذه الحلقات الفقهيّة الناشئة، وظهر، حينئذٍ، تقليد جديد يتمثّل في استشارة القاضي للفقهاء خاصّة، إن لم يكن واحداً منهم.

ثمّ ظهرت السلطة النبويّة، باعتبارها سلطة مستقلّة عن غيرها من السّنن الأخرى، من خلال النصوص القرآنيّة التي تدعو إلى الاقتداء بالرسول، وجعله أسوةً حسنة، ومن هنا، بدأ ظهور الحديث النبويّ مصدراً من مصادر التشريع يقوم مقام السّنن الأخرى، ويحلّ محلّ الرأي، فازداد نشاط المحدّثين ازدياداً واضحاً.

إنّ التجديد، في نظرة الباحث للمرحلة المبكّرة من الإسلام، يكمن في تنسيبه ما استقرّ في الدراسات الغربيّة الحديثة من قول إنّ الأحاديث النبويّة لم تظهر سلطتها إلّا في مرحلة متأخرة، خلال العهد الأمويّ، عندما برز التشريع الإسلامي عبر منابع دنيويّة يُسمّيها شاخت: ممارسات الأمويّين (الإداريّة)؛ التي أقاموا

18. Crone, and Hinds, God's Caliph: Religions Authority in the Frirst Centuries of Islam (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), p.43.

19- وكيع، أخبار القضاة، جII، ص189.

20- الكندي، أخبار قضاة مصر، ص334.

عليها العمل[21]، وبعبارة أخرى، لم يكن من المتاح أسلمة التشريع، إلّا بخلق صلة بين الممارسات الاجتماعيّة، وأقوال الرسول التي تطلق عليها تسمية الحديث النبويّ.

ويمكن أن نحدّد وجوه النقد التي صاغها حلّاق، في استعراضه أطروحة شاخت، وغيره من المستشرقين، في النقاط التي تُمثّل، فعلاً، نتيجةً منطقيّة لبحوثه المتعلّقة بممارسات القضاة الأوائل، وبتطوّر معارفهم الدينيّة، واستشارتهم للخلفاء والفقهاء فيما لم يكن لهم فيه سنّة يتبعونها، ويهتدون بها، ونلخّص هذه النقاط فيما يأتي:

أوّلاً: إنّ ما يذهب إليه القائلون بخفوت حضور السّنن النبويّة في بداية الإسلام، لا يمكن الاطمئنان إليه، إلّا إذا «قبلنا أنّ السّنن، التي ظهرت قبل الحديث النبوي، لم يكن المسلمون الجدد يعدُّونها ذات طابع دينيّ»[22]، وهو ما لا يمكن التّسليم به؛ لأنّ السّنن التي تحتوي احتواء واسعاً على سيرة الرسول وسننه، كانت، بالضرورة، ذات طابع ديني، فضلاً عن كونها مستلهمة من فهم المسلمين الأوائل للإسلام.

ثانياً: القول إنّ التشريع الإسلامي لم يبرز إلّا مع ظهور الحديث النبويّ لا يفضي إلى نحت أسطورة فحسب؛ بل إلى التقليل من أهميّة القرن الهجري الأوّل للإسلام/ السابع للميلاد كذلك، بل يضعه بين قوسين وكأنّه لا يمثّل فهماً معيّناً للقيم الإسلاميّة، وإن كانت جنينيّة في هذه المرحلة.

ثالثاً: لا يمكن أن نقبل بأنّ تكاثر عدد الأحاديث النبويّة، بداية من القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد، يدلّ، بالضرورة، على أنّها موضوعة برمّتها لتشريع ممارسات سياسيّة ودينيّة متأخرة؛ إذ لا يمكن إنكار وجود أحاديث نبويّة صحيحة، على أنّه لا يمكن إنكار مسألة وضع الأحاديث في الأزمنة المتأخرة لأغراض شتّى.

وهكذا، قامت القراءة التي يقترحها وائل حلّاق على تأكيد مسائل غاية في الأهميّة، لعلّ أبرزها الإلحاح على أنّ الفقه الإسلامي علم إسلاميّ محض لم ينشأ بالطفرة، ولا بتقليد شرائع الأمم السابقة، وإنّما تطوّر على نحو طبيعي، مهتدياً بتعاليم الدين الجديد، ومستفيداً من الشرائع، والأعراف، والممارسات؛ التي أحاطت بالجزيرة العربيّة مهد الإسلام. ثمّ إنّ هذه القراءة أسهمت في دحض القراءة الاستشراقيّة القائلة بهشاشة حضور السنّة النبويّة والأحاديث في القرن الأوّل للإسلام، من خلال التذكير بالتطوّر التدريجي للفقه في أحضان حلقات الدرس، ومجالس القضاة.

21- يوسف شاخت Joseph Schacht), An Introduction to Islamic Law, (Oxford Clarendon Press, 1964), Origins,) ,27-23 (op,cit) 190-213.

22- حلّاق، وائل، نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، ص152. ومن الجدير أن نذكر أنّ الباحث هارالد موتزكي (Harald, Motzki) كان من أكثر نقاد أطروحة شاخت اتساقاً وانتظاماً، من خلال كتابه المترجم إلى الإنجليزيّة:

The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan fiqh before the classical Schools (Leiden: Brill, 2002).

الفقه الإسلامي: الانتظام وبناء النسق:

تُمثّل مرحلة البحث في بناء النسق؛ أي: في إرساء علم أصول الفقه، جزءاً جوهريّاً في نظريّة وائل حلّاق[23]؛ بل إنّنا نزعم أنّه اشتهر، بين صفوف الباحثين الغربيين، بأطروحته هذه أكثر من أيّ شيء آخر. يقول أريك شومون (Eric Chaumon): «إنّ مقاربة حلّاق تُعدّ نصّاً مرجعيّاً يلقي ظلالاً من الشكّ حول ريادة الشافعي في علم أصول الفقه».[24]

والمطّلع على أعمال الباحث يقف على صواب هذه الملاحظة ودقّتها، فقد عمد وائل حلّاق، منذ ثلاثة عقود[25]، إلى إعادة النظر في هذه المسلّمة التي أصبحت متواترة في كلّ الدّراسات المهتمّة بتاريخ الفقه الإسلامي، وهي القائلة: إنّ الشافعيّ هو (الأب المؤسّس) لأصول الفقه الإسلامي. وقد اشتهر قول للفخر الرازي أورده السّبكي في طبقاته: «إنّ نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطوطاليس إلى المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض».[26]

وقد تلقّف الباحثون الغربيّون هذا الحكم على عواهنه، وإن كان قد صدر من تلميذ في حقّ أستاذه، وحاولوا تدعيمه في دراساتهم[27]، معتبرين أنّ أصول الفقه قد نضجت مع صاحب (**الرسالة**) (ت 204هـ/820م)، وهو ما ينسجم مع تصوّرهم القائل بسرعة قيام علوم الفقه، وبسرعة نضج علم الأصول. والجدير بالذكر، في هذا المستوى، أنّ الأصوليين المسلمين المحدثين[28] لم يحاولوا مراجعة هذه المسلّمة، أو اختبارها، بل اكتفوا، في أغلب الأحيان، بالبحث عمّا يدعّمها.

لم ينشغل الباحث بالجدل الذي عبّرت عنه المذاهب الإسلاميّة المختلفة، عندما حاولت أن تنسب تأسيس علم أصول الفقه إلى شيوخها المؤسّسين؛ لأنّ رهان الباحث كان -في تقديرنا- مختلفاً؛ ولأنّ مراجعة النظر

23- توقفنا عند إشكاليّات تأسيس علم أصول الفقه في الحضارة الإسلاميّة على نحو موسّع، وعرضنا وناقشنا، خلال ذلك، أطروحة حلاق. انظر: الميلادي، رياض، الكتاب أصلاً من أصول التشريع إلى القرن الثامن للهجرة، أطروحة دكتوراه مرقونة في الجامعة التونسيّة، إشراف: الأستاذ توفيق بن عامر.

24- دائرة المعارف الإسلاميّة، ط2 (بالفرنسية)، فصل «الشافعي»/(E12,TIV)189، والباحث يشيد، في فصليه (الشافعي) و(الشافعيّة)، بأعمال وائل حلاق في هذا المستوى.

25- نشر وائل حلاق مقالته المهمّة في مجلة (IJMES) سنة 1993م، وهي، في الأصل، محاضرة ألقاها في جامعة شيكاغو سنة 1984م تحمل عنوان:

was Alchaffiî the Master Architecht of Islamic Jurisprudence?

وقد نقلنا المقالة إلى العربيّة تحت عنوان: هل الشافعي هو أوّل من أرسى علم التشريع الإسلامي؟ حوليّات الجامعة التونسيّة، العدد 53، 2007م.

26- السّبكي، تاج الدين، طبقات الشافعيّة الكبرى، المطبعة الحسينيّة، مصر، ط1، (د.ت)، ج1، ص100 وما يليها.

27- راجع: هافنينغ (Heffening)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ط1 (بالفرنسيّة)، فصل (الشافعي)، جIV، ص262. كولسن، (A hi - Coulson) (tory of Islamic Law Edinburgh: Unixersity press, 1964.

28- راجع: طاع الله، محمّد، أطروحة أصول الفقه عند المحدثين: دراسة تحليليّة نقديّة، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في القيروان، أيار/ مايو 2000م، ص40.

في لحظة تأسيس علم أصول الفقه تندرج، في مشروع حلّاق، ضمن اهتمامه بتطوّر علم الفقه الإسلامي على نحو تدريجيّ، بداية من ممارسات القضاة الأوائل، ومن آراء الصحابة، مروراً بظهور فئة من المتفقّهين في الدّين، وهذا ما وقفنا عليه آنفاً، وصولاً إلى ظهور الفقهاء، والعلماء، والشيوخ، حتى بُني العلم الذي يُستند إليه في ضبط أحكام التكليف، وهو العلم الذي ينظر في الأدلة الشرعيّة، ويُوسم، في الحضارة الإسلاميّة، بعلم أصول الفقه.

يعيد حلّاق، إذاً، مساءلة لحظة تأسيس علم أصول الفقه[29]، ويذهب إلى أنّ تلك اللحظة لا يمكن أن يمثّلها الشافعي (ت 204هـ/820م) على أيّ نحو من الأنحاء، ولذلك نجده يطرح السؤال الجوهري الآتي: إذا كانت رسالة الشافعي تمثّل المصنّف الأهمّ في زمانها، وإذا اعتبرناها ممثلة لولادة علم أصول الفقه، فلمَ قُوبلت بمثل هذا التجاهل طيلة القرن الثالث؟ أو بعبارة أخرى: ما الأسباب التي جعلت الرسالة تعرف ما عرفته من تهميش ولا مبالاة، طيلة القرن الذي تلا موت صاحبها؟

لقد انتهى الباحث إلى أنّ اللّامبالاة التي عرفتها رسالة الشافعي في القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد، تعود إلى كونها «لم تَرُقْ لأهل الرّأي»، الذين رفضوا أن يكون النصّ المقدّس هو الحكم الأوّل والأخير في تحديد أحكام التكليف، كما أنّ الرسالة لم تلقَ حظوة لدى «المحدّثين»؛ لأنّهم شعروا بالرّيبة عندما جمع الشافعي القياس بالاجتهاد في نظريته الأصوليّة؛ إذ عَدَّهما شيئاً واحداً، كما هو معروف عند الدارسين.[30] فغياب مصنفات أصوليّة تشرح أثر الشافعي، كما هو في عرف المصنفين والعلماء في الحضارة العربيّة، أو تنقد الأثر، وتعترض على ما فيه، إنّما هو دليل - في نظر حلّاق- لا يرقى إليه شكّ في أنّ الرسالة لم تَرُقْ لأهل الحديث وللظاهريّة، ولم تَرُقْ، أيضاً، لأهل الرأي، في القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد[31]؛ بل إنّ وجه الطرافة في الرسالة يكمن في أنّها «تأليف وتوفيق غير مسبوق بين أهل الرأي الذين كانوا متردّدين في قبول الأخبار النبويّة، وأهل الحديث الذين ازدروا كلّ تفكير بشريّ في شؤون الدّين».[32]

فالقرن الثاني للهجرة لم يكن، إذاً، محضناً مناسباً لأفكار الشافعي التوفيقيّة، ولم يكن الفضاء الإبستمولوجيّ، آنذاك، قادراً على استقبال هذا النمط من التفكير، «فلم يمثّل الشافعي...أوج الفقه وعلم التشريع الإسلاميّين؛ إذ هو قد ألفى نفسه في مكان ما وسط مرحلة النشوء، وسط الطريق بين وضع البداية،

29- راجع: حلاق، وائل، A History of Islamic Legal theories, An Introduction to Sunni usûl al fiqh: Cambridge Unive - sity press, 1997.

وقد ترجم أحمد موصللي الكتاب تحت عنوان: تاريخ النظريّات الفقهيّة في الإسلام مقدّمة في أصول الفقه السنّي، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007م، وانظر خاصّة الفصلين الثاني والثالث.

30- راجع: حلاق، وائل، هل الشافعي هو أوّل من أرسى علم التشريع الإسلامي؟ مقدّمة المترجم، مصدر سابق، ص321.

31- يقول حلاق: «إنّ أكثر ما يثير الانتباه، في القرن التاسع، خلوّه من أيّ أثر من آثار أصول الفقه، ونقصد بهذا عملاً مهمّته الأساسيّة وضع نظام شامل، ومنهجيّة تشريعية مبنيّة بناء عضويّاً غايتها استخراج الأحكام من أدلة الشّريعة»، المصدر السابق، ص324.

32- المصدر نفسه، ص335.

حيث الفقه على حالته الطبيعيّة الأولى خلال العشريّات المبكرة من القرن الثامن، والتشكّل النهائي للمذاهب الفقهيّة مع بداية القرن العاشر»[33]، وهكذا، يَعُدُّ الباحث أنّ علم أصول الفقه سينضج، فعلاً، في مراحل لاحقة، عندما تتهيّأ الظروف المعرفيّة والموضوعيّة الملائمة، ولن يكون ذلك ممكناً إلّا مع بداية القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر للميلاد؛ لأنّ هذا القرن هو الذي فيه «ستطرح المشاكل الرئيسة للنظريّة الفقهيّة، ومن ثَمَّ، تمّ تعبيد الطريق لتحليلات لاحقة أكثر دقّة...»[34]، وفي هذا القرن، ستظهر المصطلحات الأصوليّة الدقيقة في المصنفات المشهورة، لا في المدرسة الشافعيّة فحسب، وإنّما في غيرها من المذاهب السّنية، والشيعيّة، والإباضيّة أيضاً.[35]

إنّ الرؤية التي قام عليها التصوّر الاستشراقي تَعُدُّ أنّ أصول الفقه قد بلغ أوج تطوّره منذ القرون الأولى للإسلام. يقول يوسف شاخت، على سبيل المثال: «ويمكن أن نستنتج، على العموم...أنّ التفكير الفقهي الدقيق أخذ يدرك درجات متزايدة من الإتقان انطلاقاً من المراحل المبكّرة للفقه الإسلامي، وصولاً إلى زمن الشافعي»[36]، ومثل هذا الخطاب يحمل -في نظر حلّاق- مسكوتاً عنه يسمّيه هو (المهدوف)، تمييزاً له عن (الهدف) الذي تكون غاياته واضحة معلنة، فإذا كان علم أصول الفقه قد نضج بسرعة، فإنّه منطقيّاً سَيَعرف، بعد ذلك، تقهقراً، شأنه شأن العلوم الإسلاميّة الأخرى؛ لأنّها علوم في نظر هؤلاء -وإن لم يصرّحوا بذلك على نحو مباشر- لم تنضج تدريجيّاً، ولم تتطوّر داخليّاً وفق نموّ المعرفة من داخل العلم ذاته، ومن داخل نسق البنية المعرفيّة الأصليّة؛ أي: أنّها علوم لم تُبْنَ بفعل التراكم الضروريّ، وهذا التصوّر يرفضه وائل حلّاق جملةً وتفصيلاً، ويؤسّس مشروعه التجديدي، في قراءة تاريخ الفقه الإسلامي؛ ليؤكّد هشاشته، من خلال البحث في المراحل الأولى التي برز فيها الفقه الإسلامي، وفي تطوّر الممارسات، حتى نضج النسق، وأرسي علم أصول الفقه، لا على يدي الشافعي، وإنّما على أيدي تلاميذه المتأخّرين، أو على أيدي خصومهم من أصحاب المذاهب الأخرى. وتلك مسألة أخرى[37]، ولكنّ المهمّ هو أنّ الرسالة ليست سوى جزء من «الإرهاصات الأصوليّة الأولى التي مكّنت من تحقيق التراكم المعرفي الذي، من خلاله، نبعت الأعمال الأصوليّة الناضجة والمكتملة في القرنين الرابع والخامس للهجرة».[38]

وهكذا، حاول وائل حلّاق البرهنة على أنّ رسالة الشافعي خاصةً، والقرن الذي عاش فيه، لا يمكن أن يكونا المحضن الذي قام فيه علم أصول الفقه؛ بل إنّ المصادر الأصوليّة الحقيقيّة، بمصطلحاتها الدقيقة،

33- المصدر نفسه، ص345.

34- حلاق، وائل، تاريخ النظريّات الفقهيّة... مصدر سابق، ص62.

35- راجع: الميلادي، رياض، الكتاب أصلاً من أصول التشريع إلى القرن الثامن للهجرة، مرجع سابق، ص73 وما يليها.

36- جوزيف شاخت، (Joseph Schacht) .Origins of Muhammaden Jurisprudence, (op,cit), p. 287

37- انظر: الشرفي، عبد المجيد، الشافعيّ أصوليّاً بين الاتباع والإبداع، لبنات، دار الجنوب للنشر، 1995م، ص131-133، حيث تجد رصداً تأليفياً، وتعليقاً دقيقاً على مواقف أتباع المذاهب والفرق من مسألة تأسيس علم أصول الفقه.

38- حلاق، وائل، هل الشافعي هو أوّل من أرسى علم التشريع الإسلامي؟ مصدر سابق، مقدّمة المترجم، ص322.

وبمباحثها الكلاسيكيّة، لن ترى النور إلّا في القرن الخامس للهجرة، وهو دليل على قيام العلوم الإسلاميّة وفق منطق داخلي، ومن خلال تطوّر طبيعي تدريجيّ، دون أن يمنعها ذلك من الانفتاح على علوم الأمم السابقة، والحضارات المجاورة، ولكنّ الأساس هو أنّ علم الفقه، وعلم أصول الفقه، علمان إسلاميّان أصيلان بامتياز.

إنّ (ثالثة الأثافي) -بعبارة حلّاق- في الخطاب الغربي المؤرّخ للفقه الإسلامي، هي القول: «إنّ الشريعة الإسلاميّة قد توقّفت عن النموّ والعمل بعد القرن الثاني، أو الثالث (كذا) من الهجرة، وعُبّر عن ذلك بمقولة أخرى تنصّ على أنّ باب الاجتهاد قد أغلق إلى أبد الآبدين»، [39] وهذا القول خطير؛ لأنّه يحمل استتباعات كثيرة، لعلّ أهمّها تلك (الأسطورة) التي تزعم أنّ المنظومة التشريعيّة الإسلاميّة لم يكن من الممكن إصلاحها إلّا «عندما جاءت الحضارة الأوروبيّة لإنقاذ العالم الإسلامي وحضارته من الفساد، والجمود، والانحدار»[40]، وسيبذل حلّاق، في مشروعه، جهداً كبيراً ليبرهن على أنّ الشريعة الإسلاميّة «شأنها شأن كلّ المنظومات القانونيّة، تحمل الثابت، وتحمل المتغير، أيضاً، أمّا الثابت، فهو فيها كالعمود الفقري»[41]، وأمّا المتغيّر، فهو الذي جعل الشريعة الإسلاميّة قادرة قدرةً مدهشةً على الانتشار في المجتمعات الإسلاميّة شرقاً وغرباً، ولعلّ الإضافة التي سيعكسها مشروع حلّاق في هذا المستوى، تكمن، في تقديرنا، في مراجعته للعلاقة القائمة بين طرفي ثنائيّة الاجتهاد/ التقليد في الفقه الإسلاميّ، باعتبارهما عنده وجهين لعملة واحدة، ولا ينتظمان، كما هو شائع عند الدارسين، في إطار علاقة تضادّ وتنافر؛ بل هما عنده متكاملان متّحدان، على نحو ما سنرى.

إنّ المحور الثالث الذي بنى عليه الباحث تصوّره لتاريخ الفقه الإسلامي، ولتطوّر منهجيّة التشريع، يمكن تفريعه إلى مبحثين مركزيّين بينهما صلات منطقيّة وثيقة. أمّا المبحث الأوّل، فيمكن اختزاله في السؤال الآتي: لماذا لم تظهر في الثقافة الإسلاميّة السنيّة سوى مذاهب فقهيّة أربعة؟ أو بعبارة أخرى، لماذا استطاعت هذه المذاهب أن تؤسّس لنفسها سلطة مرجعيّة، فيما أخفق غيرها في ذلك؟ وأمّا المبحث الثاني، فيتصل بمراجعة المسلّمة التي أعلن عنها الخطاب الفقهي التقليدي القائل بإغلاق باب الاجتهاد، فهل أغلق باب الاجتهاد فعلاً[42]، بعد قيام المذاهب الفقهيّة المعروفة، وبعد نضج علم أصول الفقه؟

39- حلاق، وائل، تاريخ النظريّات الفقهيّة في الإسلام، مصدر سابق، ص8.

40- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

41- حلاق، وائل، السلطة المذهبيّة، التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي، ترجمة: عباس عباس، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007م، ص8.

42- السؤال عبّر عنه حلاق صراحة في مقال له مهمّ عنوانه:

Was the gate of Ijtihàd Closed? International Journal of Middle East Studies 16 (1984): 3-41.

في نشأة المذاهب الفقهيّة السنيّة:

استبدل حلّاق بسؤال: (لماذا) ظهرت المذاهب المعروفة دون سواها داخل الفكر السنّي وخارجه؟ بسؤال: (كيف)؟ وهو اتجاه في البحث مهمّ؛ لأنّ الاهتمام بكيفيّة النشأة وظروفها الموضوعيّة قد يساعدنا على الوقوف على الأسباب التي نرجّح بها ظهور بعض الظواهر الثقافيّة دون غيرها.

وقد انتهى الباحث، على نحو ما رأينا، إلى أنّ علم أصول الفقه لم يكتمل إلّا مع «منتصف القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد»[43]، وهي الفترة التي يذهب إلى اعتبارها الفضاء الزمني والمعرفيّ الذي فيه اكتمل التشريع الإسلامي منهجيّةً في استنباط الأحكام من الأدلّة، وتشكّلاً لمرجعيّات فقهيّة لن تظهر بعدها مرجعيّات أخرى، ونقصد بذلك استواء المذاهب الفقهيّة السنيّة الأربعة كياناتٍ قائمة الذات.

ألحّ حلّاق على أنّ المؤسّسين المفترضين للمذاهب الفقهيّة السنيّة الأربعة قد أخذوا عن أسلافهم من الرّواة والفقهاء الشيء الكثير[44]، فلم يُؤسّسوا مذاهبهم على نحو فرديّ من فراغ، وإنّما تثبت المصادر أنّهم تلقّوا عدداً كبيراً من آراء أسلافهم، ولذلك، مثلاً، نجد أبا حنيفة (150هـ/767م) يتبنّى الآراء المنسوبة إلى حماد وإلى إبراهيم النخعي وغيرهما؛ بل إنّ هذا الفقيه كان، في زمانه، لا ذكر له، على حدّ عبارة الجاحظ، و«قد عظم شأنه بعد خموله»[45]، لا سيّما أنّ أبا حنيفة لم يصنّف كتباً بنفسه، وإنّما جاءت آراؤه مبثوثة في المصنّفات الحنفيّة، وقد أضيفت إليها مساهمات المتأخرين، والأمر ذاته يصحّ على مالك بن أنس (ت 179هـ/795م)، فليست الآراء في موطّئه له برمّتها؛ بل إنّ الكثير منها آراء تلاميذه، أو شيوخه الذين يُعبّر عنهم الفقيه بصيغ مختلفة تدلّ عموماً على أنّنا إزاء فقيه يختار ما كانت السنّة العمليّة جارية به في المدينة على وجه الخصوص، من قبيل قوله: «وعلى هذا أدركت أهل العلم ببلدنا»، أو قوله: «الأمر المجتمع عليه عندنا، الذي لا اختلاف فيه...»، أو قوله: «وهذا الأمر الذي لم يزل عليه الناس عندنا...»[46]، وهي، على العموم، عبارات تقرّ بما جرى عليه العمل لدى أهل المدينة؛ ولذلك كانت السنّة العمليّة مقدّمة في المذهب المالكي، كما هو معروف.

وليس أمر استفادة الشافعيّ (ت 204هـ/820م)، وابن حنبل (ت 241هـ/855م) من أسلافهما، بمختلف عمّا وقفنا عليه مع الشيخين السابقين؛ بل إنّ الظاهر أنّ ما يسمّيه حلّاق (بناء المرجعيّة)، هي التي

43- حلّاق، وائل، نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، مصدر سابق، ص209.

44- راجع: حلّاق، وائل، السلطة المذهبيّة، التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي، مصدر سابق، الفصل الثاني، ص58-99.

45- المصدر نفسه، ص66.

46- المصدر نفسه، ص68-69.

دفعت المتأخرين إلى الإعلاء من شأن هؤلاء الشيوخ المؤسّسين المفترضين للمذاهب، وإغفال أسلافهم، وتعاليمهم، من أجل تسييج الآراء، وردّها إلى الوحدة والاتفاق.

غير أنّ بناء المرجعيّة، أو بناء السلطة المذهبيّة، كان له وجه آخر يتمثّل في ردّ الاجتهادات المتأخّرة، ونسبتها إلى الشيوخ المؤسّسين؛ لتكتسب بذلك سلطة معرفيّة، وهي بالأساس سلطة المذهب، لا سيّما سلطة المؤسّس المفترض[47] للمذهب الفقهيّ، ولذلك لم يكن المذهب الفقهي يعني آراء الإمام المؤسّس المشهور فحسب، وإنّما كان يعني، أيضاً، مباحث الفروع الفقهيّة المتراكمة التي وضعها أسلافه، ومن جاء بعده كذلك، «فعمليّة بناء السّلطة التي أشرنا إليها سابقاً، ومفادها أنّ آراء المؤسّسين المشهورين لم تفصل عن آراء أسلافهم فحسب، وإنّما امتدّت لتستوعب الإنجازات الفقهيّة لأتباعهم».[48]

فالمذهب الحنبليّ، على سبيل المثال، لم يُفصّله ويُبوّبه، على نحو واضح، صاحب المذهب المفترض، ولا حتى الجيل الذي تلاه، مثل أبي بكر الأثرم (ت 261هـ/874م)، وعبد الملك الميموني (ت 274هـ/887م)، وأبي بكر المروزي (ت 275هـ/888م)، وغيرهم؛ بل تركت هذه المهمّة لأبي بكر الخلّال (ت 311هـ/923م)؛ الذي ارتحل بين الأمصار بحثاً عن تلامذة ابن حنبل الذين سمعوه، ونقلوا عنه، فجمع الفقيه الفقه على الطريقة الحنبليّة، ونسب ما توصّل إليه إلى صاحب المذهب الإمام المشهور، وهو أمر يندرج -كما رأينا- في إطار ما سمّاه الباحث بناء السلطة المرجعيّة، لا فيما يخصّ المذهب الحنبليّ فحسب، وإنّما فيما يهمّ، أيضاً، بقيّة المذاهب السنّية؛ إذ «كان لكلّ مذهب من المذاهب خلّاله»، على حدّ عبارة حلّاق.[49]

لقد ميّز حلّاق بين المذهب الشخصيّ (Personal Doctrine)، والمذهب الفقهي (Legal doctrine)، وبهذه الطريقة نفهم الفروق التي تفصل علماء أفذاذاً مرموقين مثل النخعي (ت 96هـ/714م)، والثوري، وحماد بن أبي سليمان (ت 120هـ/737م)، والأوزاعي، وغيرهم ممّن لم يؤسّسوا مذاهب فقهيّة عن شيوخ عاصروهم، وأسّسوا مذاهب فقهيّة مشهورة، فما يجعل المذهب الفقهي مذهباً إنّما هو هذه الخاصيّة المتعلقة بحجيّة الأفكار والآراء التي عُدَّ المؤسّس منبعها النهائي، وليس المذهب على نحو ما يعتقد بعضهم مجرّد تجمّع لعدد من الفقهاء تحت راية إمام شيخ مجتهد مطلق.

ولئن ذهب كريستوفر مالكرت (Cristopher Melchert) إلى أنّ تدريس العلوم داخل حلقات العلم، ونقلها من الشيخ إلى الأتباع والتلاميذ، هو الذي نفسّر به نشأة المذاهب الفقهية[50]، فإنّ هذا التفسير لا يفي

47- راجع: حلاق، وائل، نشأة الفقة الإسلامي وتطوّره، مصدر سابق، ص218-220.

48- المصدر نفسه، ص221.

49- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

50. Christopher Melchert, the formation of the Sunni Schools of Law (Leiden. E.J. Brill, 1997).

بالغرض؛ إذ إنّ ما يشير إليه الباحث ليس سوى حلقة وسطى بين نشأة حلقات الدّرس، والظهور النهائي للمذاهب الفقهيّة، في مراحل تاريخيّة لاحقة، «فكان المذهب، إذاً، يمثّل، بالأساس، منظومة من الآراء الفقهيّة الحجيّة، التي عاشت، جنباً إلى جنب، مع فقهاء أفراد أسهموا في وضع تلك الآراء، وتمسّكوا بها، عملاً بمنهجيّة قائمة الذات تنسب إلى الإمام بصفة حصريّة».[51]

وبناء على ذلك، فإنّ إرساء المذاهب وقيامها كياناتٍ فقهيّة مستقلّة لا يمكن إلّا أن يكون إبداعاً للتلاميذ اللّاحقين؛ الذين أسّسوا، فعلاً، منهجيّة في التعامل مع النصوص بالاستفادة من تراكم أعمال الفروع على امتداد أجيال من العلماء، وهو ما ينسجم مع التصوّر الموضوعي لقيام العلوم لا على الطفرة، أو على العمل الفردي الخارق، مهما بلغ الأفراد من نبوغ، وإنّما الأقرب إلى المنطق أنّ العلماء يستفيدون من وضع المعرفة في زمانهم، ليضيفوا إليها، ويدلوا دلاءهم فيها.

وقد أثبتت الشواهد النصيّة في المدوّنات الفقهيّة، وفي كتب طبقات الفقهاء، أنّ الولاء للمذهب، والوفاء للشيخ، لم يكونا أمراً مطّرداً في زمان الشيوخ المؤسّسين المفترضين للمذاهب الفقهية[52]؛ بل لم يكن الأمر على نحو ما استقرّ في الضمير الإسلامي من حدود واضحة بين المدارس والمذاهب؛ إذ نجد في كتب الطبقات، لا سيّما طبقات الفقهاء، ما يشير إلى أنّ عدداً من المتأخّرين عبّروا عن رغبتهم في عدم الالتزام بالمذاهب الفقهيّة التي تمّ ضبط حدودها، غير أنّ هذه المحاولات قد أجهضت؛ لأنّها تحرج الضمير الإسلامي الراغب في الوحدة والائتلاف.

ولعلّ أبا محمّد الجويني (ت 438هـ/1064م) ليس سوى نموذج لِما نذهب إليه. يقول السبكي: «كان الشيخ أبو محمّد قد شرع في كتاب سمّاه (**المحيط**)، عزم فيه على عدم التقيّد بالمذاهب، وأنّه يقف على موارد الأحاديث لا يتعدّاها، ويتجنّب جانب التعصّب للمذاهب»[53]، فعلى الرّغم من أنّ أبا محمّد الجويني، وهو والد إمام الحرمين، قد كان شافعيّاً، فإنّه، مع ذلك، حاول أن يكتب مصنفاً فقهيّاً يتخطّى فيه الحدود المذهبيّة، ولا عجب في أن نجد عدداً من المتحمّسين للمذهب الشافعي، الذين سيشنعون بالجويني، ويكثرون من انتقاده، انتصاراً لمرجعيّة الشيخ المؤسّس ضدّ كلّ محاولات الدعوة إلى الانفتاح على أكثر من مذهب، ترسيخاً لأرثوذكسيّة مذهبيّة لا يُسمح بالخروج عليها من أيّ فقيه مهما علا شأنه، وهو ما ينسجم مع ما اصطلح بعض الباحثين على وسمه بمرحلة التسييج في الفقه».[54]

51- حلاق، وائل، نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، مصدر سابق، ص225.

52- انظر، على سبيل المثال، وضع محمّد بن نصر المروزي (ت 294 هـ/906م)، وتردّده بين الشافعيّة والحنفيّة والحنبليّة مدّةً من الزمن، في: السّبكي، تاج الدين، طبقات الشافعيّة الكبرى، 6 أجزاء، المكتبة الحسينيّة، القاهرة، 1906م، ج2، ص23.

53- المرجع نفسه، ج3، ص209.

54- الجمل، بسّام، الإسلام السنّي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2006م، ص150.

إنّ ما طرحه حلّاق من شواهد نصيّة، من كتب الطبقات وغيرها، تثبت انفتاح العلماء، في القرنين الأوّل والثاني للهجرة/ السّابع والثامن للميلاد على رواية الحديث، وأخذ بعضهم عن بعضهم الآخر، بغضّ النظر عن الانتماء العقدي إلى مذهب فقهيّ، أو فرقة من الفرق الدينيّة، نجد ما يدعّمه حتى في الروايات، التي تتعلّق بأهل التشيّع، وهو أفق معرفي لا يلقى -للأسف- كبيرَ عناية عند حلّاق. يقول المنصف بن عبد الجليل: «والواقع الذي تنقل المصادر الشيعيّة خبره أنّ كثيراً من طلّاب الحديث والعلماء قد اختلفوا إلى مجالس الأئمّة، لاسيّما منهم مجالس الباقر (ت 113هـ/731م)، والصادق (ت 148هـ/765م)، دون أن يكون أولئك المحدّثون والعلماء ممّن انتحلوا التشيّع عقيدة؛ بل لم تكن المجالس بين القرنين الأوّل والثاني للهجرة مجالس مستقلة بعقائدها».[55] فالظاهر أنّ السّنن الجارية، في هذين القرنين المبكّرين من الإسلام، إنّما كانت تقضي بضرب من الانفتاح والتسامح في الأخذ عن أهل العلم، فالعلماء، والمحدّثون خاصّةً، «لم ينقطعوا، في هذا العهد، بعضهم عن بعض، ولم يقصروا مجالسهم على أتباع مقالاتهم؛ بل كان يحمل بعضهم عن بعض، وإنّما العلماء كانوا أكفاء: طلاباً للعلم، نقاداً لخبره، فاحصين لشروطه، بما أوتوا من سعة حفظ، ودقيق دراية».[56] وليس أدلّ على ما ذهب إليه الباحث من أن يأخذ الشيعة، وهم الخاصّة، الحديث عن العامّة من أهل السنّة[57]، وأن يعترفوا لهم بالفضل والسّبق، ومن أن يجلس هؤلاء، أيضاً، إلى أئمة العلويّة، على نحو ما تخبر به المصادر من قبيل جلوس سفيان الثوري (ت 161هـ/778م)، المحدّث المشهور، إلى جعفر الصادق (ت 148هـ/765م)[58]، مثلما تذكر المصادر، أيضاً، أنّ مالكاً بن أنس، وأبا حنيفة، قد رويا عن جعفر الصادق[59]، فضلاً عمّا كان مشهوراً من انتقال العلماء من مدرسة أهل الحديث إلى أصحاب الرأي، أو العكس، وانتقال التلاميذ من صفوف مذهب من المذاهب الفقهيّة إلى غيره، وهو ما يدعونا، فعلاً، لا إلى «تنسيب الخصومة بين أهل الرأي وأهل الحديث من الفقهاء، كما تجلّت منذ القرن الثاني» فحسب، وإنّما يدعونا، أيضاً، إلى إعادة التّفكير في الحدود الفاصلة بين هذه المذاهب في القرون الثلاثة الأولى من الإسلام.

الفقه الإسلامي: الجمود أو مقالة إغلاق باب الاجتهاد

يمثّل سؤال غلق باب الاجتهاد نتيجة منطقيّة لما وقفنا عنده سابقاً. فلمّا كان الأتباع هم المؤسّسين الحقيقيين للمذاهب الفقهيّة السنّيّة، ولم ينضج علم أصول الفقه نضجاً حقيقيّاً إلّا في حدود القرنين الرابع

55- بن عبد الجليل، المنصف، في الأخذ برواية العامي عند الشيعة الاثني عشريّة، حوليّات الجامعة التونسيّة، العدد 48، 2004م، ص9.

56- المرجع نفسه، ص15.

57- يذكر المامقاني في: (تنقيح المقال)، ج2، ص229، على سبيل المثال، أنّ ابن شهراشوب قد عَدّ سفيان بن عيينة (ت 198هـ/813م)، فقيه مكة المقدّم في عهده، من خواصّ أصحاب الصّادق، مع كونه عاميّاً. نقلاً عن المنصف بن عبد الجليل، المرجع السابق، ص15.

58- راجع: بن عبد الجليل، المنصف، علاقة سفيان الثوري (ت.161هـ/778م) بجعفر الصادق (ت 148هـ/765م)، حوليّات الجامعة التونسيّة، العدد 47، 2003م، ص25-61.

59- الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001م، ص141.

والخامس للهجرة، جاز لنا أن نَعُدَّ أنّ باب الاجتهاد لم يغلق فعلاً؛ بل استمرّ الفقهاء يستنبطون الأحكام، ويخرّجونها على نحو كبير من الإتقان والمهارة إلى القرون المتأخرة من الإسلام، مع انتسابهم، دون شكّ، إلى مذاهب فقهيّة معيّنة، غير أنّ الانتساب إلى المذهب شكّل، في آخر الأمر، نهاية الاجتهاد المطلق، ومعنى ذلك أنّ اكتمال مرحلة تأسيس المذاهب أعلن عن نهاية إمكان إنشاء شرعيّة جديدة لمذاهب فقهيّة أخرى.

ويمكن، بهذا الفهم، أن نقول: «إنّ إغلاق باب الاجتهاد يمثل، إذاً، محاولة لتعزيز السّلطة المرجعيّة القائمة للأئمّة المؤسّسين»[60]، فالفقيه، أو المفتي، مهما بلغ من درجات الاجتهاد؛ بل حتى إن هو بلغ درجة الاجتهاد المطلق، فإنّه يتمّ النظر إلى عمله على أنّه يندرج في إطار الخطوط التأويليّة العريضة التي يسمح بها أيّ مذهب من المذاهب، ويصبح اجتهاد المجتهد ضرباً من ضروب الإسهام داخل بنية المذهب، وهذا الوضع هو الذي وسمه بعض الباحثين بطور الانغلاق[61] الذي دُشّن مع القرن الرابع للهجرة، بعد أن استقرّت المذاهب السنيّة بشكل يكاد يكون نهائيّاً.

يذهب حلّاق إلى أنّ باب الاجتهاد لم يغلق، وأنّ المجتهدين لم ينقطع نشاطهم في أيّ زمان من الأزمنة[62]، فتعرّض لقضيّة الإفتاء، ولشروط المفتي، من خلال مدوّنات الفقهاء، وعلماء الأصول. ونقف، في المصادر، على اتجاهين كبيرين في ضبط علاقة الإفتاء بالاجتهاد.

أمّا **الاتجاه الأوّل**، فيَعُدُّ أنّ شروط المفتي هي ذاتها شروط المجتهد لا اختلاف بينهما في شيء، فأبو الحسين البصريّ (ت 436هـ/1044م)، على سبيل المثال، يعقد صلة وثيقة بين الإفتاء والاجتهاد[63]، باعتبار أنّهما يشتركان في تأويل النصوص الشرعيّة قرآناً وسنّةً، على أساس أنّ التفكير في الشرع يقتضي معرفة دقيقة بالنّصوص المنزّلة، وبعلوم القرآن، كالناسخ والمنسوخ، ورواية الأحاديث النبويّة، ومعرفة آيات الأحكام وغيرها، ولا يختلف أبو إسحاق الشيرازي (ت 476هـ/1083م) في (**شرح اللمع**) عمّا ذهب إليه البصريّ في تحديد شرائط الإفتاء على مرّ العصور والأزمان.

ويعبّر الغزالي عن الموقف ذاته بالقول: إنّ «المفتي هو المستقلّ بأحكام الشرع نصّاً واستنباطاً».[64] وممارسة الإفتاء، عند أبي الحسين البصري، ممارسة الاجتهاد، فإذا أصدر القاضي، أو المفتي، حكماً أو

60- حلاق، وائل، السلطة المذهبيّة، التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص108.

61- الجمل، بسّام، الإسلام السنّي، مرجع سابق، ص103.

62- راجع: حلاق، وائل، «On the origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad» Studia Islamica, 63 (1986) 41-129. وفيه ناقش الباحث الأسباب التي دفعت إلى القول بإغلاق باب الاجتهاد، منذ قيام المذاهب الفقهيّة، ووقف على الجدل المتعلّق بانتفاء عصر المجتهدين.

63- انظر: البصري، أبو الحسين، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: محمّد حميد الله وآخرين، مجلدان، المعهد الفرنسي، دمشق، 1964-1965م، II، ص329-331.

64- الغزالي، أبو حامد، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمّد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، 1980م، ص463.

فتوى، عن طريق التقليد؛ أي: من خلال اتباع مرجعيّة أحد أئمة الفقه، فإنّ ذلك يعني أنّه مقلّد، ولكنّها مرتبة ليست هيّنة بالمرّة، فالسماح لمقلّد بأن يمارس الإفتاء إنّما يعني أنّ العامّة -وهم بالتعريف لا يمكن أن يكونوا إلّا مقلّدين- قادرون هم، أيضاً، على إصدار الفتاوى، وهذه النتيجة المنطقيّة مرفوضة رفضاً مطلقاً عند العلماء[65]، ولكنّ المهمّ، بالنسبة إلينا، في هذا المستوى، أنّ التقليد في الاجتهاد يدلّ على مهارة، ويكشف عن تمثّل دقيق للمرجعيّات الفقهيّة التي يستند إليها كلّ مذهب من المذاهب.

أمّا **الاتجاه الثاني**، الناظر في علاقة الإفتاء بالمجتهد، أو في شرائط المفتي والمجتهد، فقد عبّر عنه عدد من الفقهاء المتأخّرين، بدايةً من سيف الدين الآمدي، في كتابه (**الإحكام**)، وذهبوا إلى أنّ المفتي في زماننا يمكن ألّا يكون مجتهداً مطلقاً، وإنّما هو مجتهد مقيّد؛ أي: هو عارف «بمشهور المذهب» ليس غير؛ بل إنّ بعضهم عَدَّ، صراحةً، أنّ زمان المجتهد المطلق قد ولّى، وذهب هذا الصنف من العلماء مع الأجيال السابقة.

ويبدو أنّ هذا الرأي قد أمسى متواتراً منذ حلول منتصف القرن السابع للهجرة/ الثالث عشر للميلاد[66]، وقد استشعر ابن دقيق العيد (ت 702هـ/1302م) أهميّة حضور المفتي المجتهد في كلّ زمان من الأزمنة؛ لأنّ «توقيف الفتيا على حصول المجتهد يفضي إلى حرج عظيم، واسترسال الخلق في أهويتهم، فالمختار أنّ الرّاوي عن الأئمة المتقدّمين، إذا كان عدلاً متمكّناً من فهم كلام الإمام، ثمّ حكى للمقلّد قوله، فإنّه يكتفي به؛ لأنّ ذلك ممّا يغلب على ظنّ العامّي أنّه حكم الله عنده، وقد انعقد الإجماع في زماننا على هذا النوع من الفتيا».[67]

والظاهر أنّ الاتجاه الثاني في النظر هو الذي ساد منذ القرن السادس للهجرة/ الثاني عشر للميلاد، عندما بدأ شعور جماعي يستبدّ بالفقهاء والعلماء والقضاة، مفاده أنّ زمانهم لم يعد يضمّ المجتهد المطلق الذي يملك معرفة عميقة بنصوص الكتاب، وبالأحاديث المرويّة، والناسخ والمنسوخ، وغيرها من علوم القرآن، وقد عبّر عن هذا المعنى القاضي الشافعيّ الفقيه ابن أبي الدمّ (ت 642هـ/1244م)، حيث يقول: «إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ هذه الشرائط يعزّ وجودها، في زماننا هذا، في شخص من العلماء، بل لا يوجد في البسيطة اليوم مجتهد مطلق»[68]، وما من شك -في نظرنا- في أنّ هذا الحكم العام الحاسم إنّما يعكس متخيّلاً إسلاميّاً بدأ ينتشر بين صفوف العلماء، بل لعلّه بدأ يدبّ حتى بين العامّة، ومضمونه الشعور العميق بنهاية العهد السّعيد، والإحساس بتدهور اللحظة الراهنة التي يعبّر عنها عجز الناس، حينئذ، عن بلوغ مراقٍ عرفانيّة متطوّرة هي التي تنهض شروطاً لوجود المجتهد.

65- البصري، المعتمد في أصول الفقه، مرجع سابق، ج2، ص932.

66- حلاق، وائل، السلطة المذهبيّة، التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي، ص117.

67- الحاج، ابن أمير، التقرير والتحبير: شرح على تحرير الإمام الكمال ابن الهمام، 3 مجلدات، المطبعة الكبرى الأميريّة، القاهرة، 1317هـ/1899م، ج3، 348.

68- ابن أبي الدمّ، أدب القضاء، أو الدرر المنظومات في الأقضية والحكومات، تحقيق: محمّد عطاء الله، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1987م، ص37.

وقد بيّن حلّاق[69] أنّ الصّلة التي أقيمت بين الغياب الواقعي للاجتهاد من جهة، وهذا الإحساس بالتدهور العام من جهة أخرى، إنّما هي صلة وثيقة؛ لأنّهما تعكسان اعتقاداً قويّاً في صفوف المؤمنين بالآخرة، بوصفه دليلاً على قرب يوم القيامة، فالزمن زمن تقليد وحفظ، فيما كان الزمن المنقضي زمن اجتهاد وإضافة، وهو ما تعبّر عنه المقارنة بين الجيلين من العلماء، في قول ابن أبي الدم: «ملأ العلماء الماضون الأرض من مصنفات صنّفوها، وابتدعوها، وسهل على الفقيه المتأخر تناول ذلك، وحفظه، ودرك الأحكام منه...ومع ذلك، فليس يوجد، في صقع من الأصقاع، مجتهد مطلق؛ بل ولا مجتهد في مذهب إمام واحد»[70]، وهو ما نفهم به السبب الذي جعل هذا الفقيه الشافعي يقف عند حدود القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر للميلاد، في ذكر مساهمات المجتهدين المهمّين في المذهب الشافعي، ويسكت عمّن جاء بعدهم من العلماء الأفذاذ.

إنّ هذا التصوّر المتّصل بالاجتهاد يعبّر أساساً -في نظر حلّاق- عن متخيّل إسلامي يؤمن بأنّ الماضي هو زمن الصفاء، والعلم، والمعرفة، وأنّ الرّاهن موسوم بالضعف، والجهل، والتدهور العامّ، وهو يشي بقرب يوم القيامة، ولذلك خلت الأزمنة المتأخرة من المجتهدين، وهو فعل إلهيّ مقصود.

إلّا أنّ الباحث بيّن أنّ الاجتهاد والتقليد وجهان لعملة[71] واحدة؛ إذ إنّ الإفتاء الذي لم ينقطع في تاريخ المسلمين أبداً، هو اجتهاد حقيقي، وإن من داخل مذهب معيّن، في نوازل لم تظهر في الأزمنة السّابقة، بناء على أنساق باتت معروفة عند العلماء هي من قبيل الثوابت الضروريّة في أيّ قانون من قوانين الكون، وفي أيّ منظومة تشريعيّة ماضياً وحاضراً، فالتقليد، إذاً، امتداد طبيعي للاجتهاد، وليس -كما يذهب الظنّ ببعضهم- فعلاً مناقضاً، أو أقلّ أهميّة من الاجتهاد.

وقد حاول نورمان كالدير (Norman Calder)[72] أن يقف في وسط الطريق بين ما ذهب إليه شاخت، عندما عَدَّه مصيباً من ناحية، في قوله: إنّ باب الاجتهاد قد أغلق في حدود سنة (900) للميلاد تقريباً، إذ كان يقصد أنّ المجتمع الإسلامي قد قبل آنذاك مبدأ الانتساب، أو الانضمام إلى مذهب فقهيّ من المذاهب المعروفة، وبين ما أقام حلّاق البرهان على صوابه من ناحية أخرى، عندما أكّد أنّ باب الاجتهاد لم يُغلق، على أساس أنّه يميّز بين الاجتهاد المستقلّ والاجتهاد المنتسب. ولكن، لمّا بيّن وائل حلاق تهافت الاعتقاد بأنّ المذاهب الفقهيّة أسّسها الشيوخ الأئمة الذين تُنسب إليهم، أمسى توسّط كالدير (Calder) بين التصوّرين خاوياً من المعنى.

69- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

70- راجع: حلاق، وائل،

«On the Origins of the controversy about the Existence of Mujtahids and the gate of Ijtihad» (op cit).

71- انظر: حلاق، وائل، السّلطة المذهبيّة، التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي، مصدر سابق.

72. Norman Calder¬ «al-Nawawi's Typology of Muftis and its significance for a General Theory of Islamic Law», p.157, Islamic Law and Society, 4 (1996): 137-64.

وهكذا، إنّ ادّعاء إغلاق باب الاجتهاد لم يكن له من غاية سوى الحؤول دون نشوء مذاهب فقهيّة جديدة؛ أي: دون ظهور أيّة سلطة مرجعيّة جديدة تتبنّى منهجيّة مختلفة عن المبادئ التي تبنّتها المذاهب القائمة.

ثمّ إنّ بعض علماء الأصول من المتأخّرين، داخل المذاهب الفقهيّة المختلفة، استطاعوا أن يعيدوا النظر -وإن إلى حدود[73]- في منهجيّة التشريع، بطرائق متباينة بعض التباين، استجابةً لظروف تاريخيّة مخصوصة، وشعوراً بالأزمة التي أفضى إليها الأفق البياني في أصول الفقه الذي ابتدعه صاحب الرّسالة. ولعلّ أعمال العزّ بن عبد السّلام (ت 660هـ/1262م)، ونجم الدين الطوفي (ت 716هـ/1316م)، ثمّ أبي إسحاق الشاطبي[74] (ت 790هـ/ 1388م)، تنهض دليلاً على أنّ الاجتهاد قد استمرّ مع بعض العلماء الأفذاذ، لا فيما يخصّ الإفتاء وضبط الأحكام للمكلفين، بناء على مصلحة الإنسان، وعلى مقاصد النصّ فحسب، وإنّما فيما يتعلّق، أيضاً، بفلسفة التّشريع، وبمنهجيّة التعامل مع نصوص الوحي.

الخاتمة:

ما من شكٍّ -في تقديرنا- في أنّ نظريّة وائل حلّاق تمثّل، فعلاً، إضافة مرموقة في التأريخ للتشريع الإسلامي، من خلال القدرة الواضحة على تأصيله في الواقع التاريخي للمسلمين، منذ ظهور الإسلام. وقد نجح الباحث -في نظرنا- في الاستفادة من البحوث التاريخيّة والأثريّة؛ التي مكّنته من تجذير أحكام الإسلام في بيئتها العربيّة، باعتبارها جزءاً من ثقافة الشرق الأدنى، وحاول أن يبرهن على أنّ المشتغلين بالتشريع من فقهاء، وأصوليين، ومفتين، قد سبقهم، في الزمن، قضاة أوائل يمثّلون امتداداً للمحكّمين داخل القبائل العربيّة، أولئك الذين كانوا يشرفون على الحكم في النزاعات بين الناس. ثمّ بدأ الوازع الديني يظهر شيئاً فشيئاً، من خلال سنن الصحابة، وسنن النبي ذاته، وممارسات الأجيال الأولى من المسلمين، وهو ما ساعد على ظهور (المتخصّصين في الفقه)، وهو مصطلح من وضع الباحث، على أساس أنّ الفقيه، بالمعنى الدقيق للكلمة، سيبرز في مراحل لاحقة من الزمن.

ومن طريف ما يطالعنا، في أطروحة حلّاق، تمييزه بين المذاهب الشخصيّة والمذاهب الفقهيّة، ومحاولة البحث في الأسباب التي جعلت بعض المذاهب التي تُنسب إلى شخصيّة مرموقة، لا تنجح في بناء نسق لتتحوّل إلى مذهب فقهي مستقل، فتموت تلك المذاهب الشخصيّة بمجرّد موت أصحابها.

73- توسّعنا في تحليل هذه المسألة ومناقشتها في أطروحتنا: الكتاب أصلاً من أصول التشريع إلى القرن الثامن للهجرة، مرجع سابق، الباب الرابع.

74- أفرد حلاق دراسة مطوّلة لتعامل الشاطبي المتميّز مع القرآن نصّاً تشريعياً بالمقارنة مع الأحاديث النبويّة. راجع:

«The Primacy of the Qur'an in shatibi's Legal theory», Islamic studies presented to charles.J.Adams (Leiden: E.J.Brill) pp: 65-85.

وقد نقلنا هذا العمل المهمّ إلى العربيّة، وقدّمناه تحت عنوان: أوّليّة القرآن في أصول الفقه عند الشاطبي. راجع: بحوث جامعيّة، مجلّة كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في صفاقس، عدد مزدوج 9-10، يونيو/ حزيران 2012م، ص119-147.

ولعلّنا لا نبالغ عندما نذهب إلى أنّ من وجوه الطرافة، في مشروع وائل حلّاق، مراجعته للمسلّمة القائلة: إنّ الشافعي قد أسّس علم أصول الفقه، وأقام منهجيته النهائيّة. وعلى الرغم من أنّ الأطروحات الكبرى التي تؤسّس مشروع حلّاق، يمكن أنّ تُوجَّه إليها نقود مبدئيّة كثيرة، على أساس أنّه ركّز، عن قصد ووعي، اهتمامه فيها على الفكر السنّي الرسمي دون سواه من مصنفات الشيعة والخوارج، فإنّ الكثير من نتائج بحثه تصحّ إلى حدود بعيدة على الفكر الشيعي في قرون الإسلام الأولى، وهي مدار اهتمام الباحث، ذلك أنّ أخذ العلماء بعضهم من بعض، في الإسلام المبكر، كان سمة من سمات ذلك العصر.

والرأي، عندنا، أنّ ما ذهب إليه الأستاذ المنصف بن عبد الجليل من انفتاح بين أهل التشيّع وأهل السّنّة، في رواية العلم ونقله عن الشيوخ، في القرنين الأوّلين من الإسلام، يصحّ أيضاً على العلماء داخل المدرسة السنيّة، على أساس أنّ «سلطة العالم لم يقيّدها وقتها رسوم المقالات الاعتقاديّة»[75]، فأحرى بالفقهاء، إذاً، أن يأخذ بعضهم من بعضهم الآخر، وقد اتفقوا على المقالة العقديّة. وأمّا ما نجده من تقسيم وتمييز بين أصحاب المقالات والمذاهب؛ بل ما نجده من استنقاص للعلماء وتضعيف لآرائهم، فإنّما هو، في النهاية، «تقدير بعديّ»[76]، لا يتناسب مع الإسلام المبكر.

إنّ ميزة محاولات حلّاق، في نقد الخطاب الاستشراقي، تكمن في قدرة الباحث على تتبّع الخطوط العميقة الناظمة لهذا الخطاب؛ أي: في قدرته على أن يقف على القواسم المشتركة التي تأسّس عليها الخطاب الغربي المتعلّق بعلوم إسلاميّة متعدّدة من كلام، وفقه، وأصول فقه، وغيرها. غير أنّ الباحث قد جمع، بهذه الخطّة المنهجيّة، الدراسات الغربيّة جميعها في سلّة واحدة، وهو ما نجده جليّاً، لا سيّما في مقدّماته للترجمات العربيّة لكتبه.

والحال أنّ عدداً من الأفكار التي يدافع عنها حلّاق يشاركه فيها باحثون غربيّون معاصرون أفذاذ لا يصحّ عليهم تعميم الباحث، عند قوله: إنّ الخطاب الاستشراقي يتزيّا بالعلميّة، لا سيّما أنّه يحيل على بحوثهم في مواطن كثيرة، فعودة الباحث إلى كتب أخبار القضاة وكتب طبقات الفقهاء، على سبيل المثال، قد مكّنته من الحفر في جذور نشأة الفقه الإسلامي داخل حلقات العلماء، التي يحتضنها المسجد الكبير في المدن المهمّة، فانتهى، مثلاً، إلى أنّ نشاط الحلقات والفقهاء الأوائل كان قد ازدهر، أساساً، في المناطق التي

75- بن عبد الجليل، المنصف، علاقة سفيان الثوري بجعفر الصادق، مرجع سابق، ص58.

76- العبارة للمنصف بن عبد الجليل. المرجع نفسه، ص61.

اختلط فيها العرب مع نسبة كبيرة من السّكّان المحليين من غير العرب، وهي أطروحة دافع عنها موتزكي (Motzki)، وأقام عليها الحجّة والبرهان.[77]

وبذلك، بدا لنا خطاب حلّاق موسوماً، أحياناً، بنزعة دفاعيّة يغلب عليها التبرير[78]، وإطلاق الأحكام على الخطاب الغربيّ، وكأنّه خطاب واحد وحيد يغيب فيه التعدّد والتنوّع. فضلاً عن أنّ الباحث لا يحفل كثيراً بالكتابات العربيّة المعاصرة التي تنتج في رحاب بعض الجامعات العربيّة من خارج أسوار كليّات أصول الدين، لا سيّما في الجامعة التونسيّة، وهي كتابات جادّة تحمل مقارباتها زوايا في النظر طريفة يمكن أن تمثّل فرصة لبناء حوار حقيقي مع الخطاب الغربيّ الموضوعي الجادّ.

ثمّ إنّ الباحث قد أعاد النظر، على نحو دقيق، في المسلّمة التي استقرّت منذ عهود، ونقصد بها القول بإغلاق باب الاجتهاد، وهي مسلّمة لا يمكن فهمها إلّا إن نحن أعدنا النظر في مسألة تأسيس أصول الفقه علماً مستقلاً بذاته، وفي قيام المذاهب الفقهيّة كيانات واضحة المعالم، وهو ما أقدم عليه حلّاق فعلاً.

بيد أنّ ثنائيّة الاجتهاد والتقليد قد غدت، عند الباحث، وجهين لعملة واحدة، فالاتباع، أو التقليد، لا يعنيان، بالضرورة، غياب الاجتهاد؛ إذ إنّ تراكم أعمال الفقهاء أسّس للعلماء اللاحقين نموذجاً يمكن الاقتداء به، فضلاً عن أنّ علم أصول الفقه قد أسّس المنهجيّة التي يمكن الاستئناس بها في التشريع، وبهذا المعنى، أصبحت مصنّفات الأوائل تمثل ضرباً من النسق الذي لا يكون الفقيه -إن هو التزم به- مقلداً على نحو تام، مثلما لا يكون الشاعر الذي يلتزم بعمود الشعر، وسنن إجراء القول فيه، متّبعاً، أو مقلداً بالضرورة. فالفقيه المتأخّر يبدو، إذاً، كالشاعر المتأخر، في حاجة إلى نموذج يُحتذى به، دون أن يفقده ذلك حقّه في الإبداع والاجتهاد والإضافة، على نحو ما تسعفه به قريحته، وعلمه، وظروف زمانه العامّة.

إنّ مشروع حلّاق، على أهميته التي لا يرقى إليها شك، يمثّل -في تقديرنا- خطوة ضروريّة أولى ينبغي أن تعقبها خطوات أخرى، فبعد أن نعيد قراءة تاريخ التشريع الإسلامي، ونراجع ترتيبه على مسار التاريخ، مع عدم الاقتصار على الفكر السنّي بطبيعة الحال، أليس جديراً بنا أن نبحث في السبل العلميّة الكفيلة بتطوير التشريع الموسوم بالإسلامي الآن؟ ثمّ أيّ اجتهاد نريد اليوم؟ وما الثقافة المطلوبة في المجتهد المعاصر؟ ألسنا، في النهاية، في حاجة إلى مغامرات تأويليّة كبرى لا تتجاوز الحلول التي ارتضاها أسلافنا، ولا تكتفي بما انتهوا إليه فحسب، وإنّما تعيد، أيضاً، النظر في آفاق أرحب لتأويل النصوص التأسيسيّة؟

77- انظر، موتزكي، هارالد (Harald Motzki):

«The role of Non-Arab converts in the Development of Early Islamic Law», Islamic Law and Society, 6 (1999) 293-317.

78- لعلّ هذا ما جعل عبد الجواد ياسين يَعُدُّ مشروعه يحمل، أحياناً، مماحكات ذات نزعة دفاعيّة مبيتة: الدّين والتدين، التشريع والنص والاجتماع، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2012م، ص417، الهامش 96.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربيّة:

1- ابن أبي الدمّ، **أدب القضاء أو الدرر المنظومات في الأقضية والحكومات**، تحقيق: محمّد عطاء الله، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1987م.

2- ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير: شرح على تحرير الإمام الكمال ابن الهمام**، 3 مجلدات، المطبعة الكبرى الأميريّة، القاهرة، 1317هـ/1899م.

3- البصري، أبو الحسين، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق: محمّد حميد الله وآخرين، مجلدان، المعهد الفرنسي، دمشق، 1964-1965م.

4- ابن عبد الجليل، المنصف:

- **في الأخذ برواية العامي عند الشيعة ـ الاثني عشريّة**، حوليّات الجامعة التونسيّة، العدد 48، 2004م.

- **علاقة سفيان الثوري (ت161هـ/778م) بجعفر الصادق (ت148هـ/765م)**، حوليّات الجامعة التونسيّة، العدد 47، 2003م.

5- الجمل، بسّام، **الإسلام السنّي**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2006م.

6- حلاق، وائل:

- **أوليّة القرآن في أصول الفقه عند الشاطبي**، ترجمة: رياض الميلادي، بحوث جامعيّة، مجلّة كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في صفاقس، عدد مزدوج 9-10 حزيران/ يونيو، 2012م.

- **تاريخ النظريّات الفقهيّة في الإسلام، مقدّمة في أصول الفقه السنّي**، ترجمة: أحمد موصلي، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007م.

- **السلطة المذهبيّة، التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي**، ترجمة: عباس عباس، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007م.

- **نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره**، ترجمة: رياض الميلادي، دار المدار الإسلامي، بيروت - لبنان، 2007م.

- **هل الشافعي هو أوّل من أرسى علم التشريع الإسلامي؟** ترجمة: رياض الميلادي، حوليّات الجامعة التونسيّة، العدد 53، 2007م.

7- السّبكي، تاج الدين، **طبقات الشافعيّة الكبرى**، 6 أجزاء، المكتبة الحسينيّة، القاهرة، 1906م.

8- الشرفي، عبد المجيد:

- **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001م.

- **لبنات، 1، 2، 3**، دار الجنوب للنشر، تونس، سلسلة (معالم الحداثة) 1995م.

9- طاع الله، محمّد، **أصول الفقه عند المحدثين: دراسة تحليلية نقديّة**، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في القيروان، أيار/ مايو، 2000م.

10- الغزالي، أبو حامد، **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق: محمّد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، 1980م.

11- الكندي، **أخبار قضاة مصر**، تحقيق: ر. غست (**R. Guest**)، مؤسّسة قرطبة، القاهرة.

12- الميلادي، رياض، **الكتاب أصلاً من أصول التشريع إلى القرن الثامن للهجرة**، أطروحة دكتوراه مرقونة في الجامعة التونسيّة، إشراف: الأستاذ توفيق بن عامر.

13- وكيع، **أخبار القضاة**، 3 أجزاء، عالم الكتب، بيروت، د.ت.

14- ياسين، عبد الجواد، **الدّين والتديّن، التشريع والنص والاجتماع**، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2012م.

المراجع الأجنبيّة:

1- Christian Lange, Justice, Punishment and Medieval Muslim Imagination, Cambridge (Cambridge university-press, 2008).

2- Crone, and Hinds, God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam Cambridge (Cambridge University Press, 1986).

3- Christopher Melchert, the formation of the Sunni Schools of Law (Leiden. E.J. Brill, 1997).

4- Eric Chaumon (E12, TIV) 189/Art, Shefii

5- Heffening, EI1, Art, shafic, Tiv.

6- Harald Motzki, The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan fiqh before the classical Schools (Leiden: Brill, 2002).

7- «The role of Non-Arab converts in the Development of Early Islamic Law», Islamic Law and Society, 6 (1999).

8- Joseph Schacht, Origins of Muhammaden Jurisprudence, (oxford, Clarendon Press, 1950).

9- Introduction to Islamic Law, (Oxford: Clarendon Press, 1964).

10- A history of Islamic Law (Edinburgh: University press, 1964). N. J. Coulson Norman Calder, «al-Nawawi's Typology of Muftis and its significance for a General Theory of Islamic Law», p. 157, Islamic Law and Society, 4 (1996).

11- Wael-b- Hallaq, «Was Alchaffii$ the Master Architecht of Islamic Jurisprudence», (IJMES), 1993.

12- «Was the gate of Ijtihàd Closed?» (IJMES).

13- «On the origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad» Studia Islamica, 63 (1986).

14- «The Primacy of the Qur'an in shatibi's Legal theory», Islamic studies presented to charles. J. Adams (Leiden: E. J. Brill, 1992).

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018

All rights reserved © 2018