

من مواقف المستشرق شاخت من الفقه والأصول، والتلقي النقدي لها



حمادي ذويب
باحث تونسي

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

من مواقف المستشرق شاخ ت من الفقه
والأصول، والتلقي النقدي لها⁽¹⁾

(1) نشر في ملف بحثي بعنوان «الاسلام في الغرب»، إشراف بسام الجمل، تنسيق أنس الطريقي.

الملخص:

سعيًا في بحثنا هذا إلى دراسة صورة الإسلام في مرآة الآخر المستشرق، لذلك اخترنا تسليط الأضواء على أحد أهمّ أعلام الاستشراق في العصر الحديث، وهو يوسف شاخت (joseph schacht)، وبيّنا في فاتحة عملنا بعض ما دفعنا إلى اختيار الاشتغال بهذا العلم دون غيره، ثمّ نظرنا في القسم الأول من البحث في بعض مواقف شاخت من القضايا الفقهية، وعرّجنا في القسم الثاني على بعض مواقفه من القضايا الأصولية، وخصّصنا القسم الثالث والأخير لبيان نماذج من التلقي النقدي لأطروحات شاخت.

المقدمة

يُعتبر يوسف شاخت (joseph schacht) من أهمّ المستشرقين في العصر الحديث، نظراً إلى غزارة الأعمال التي أنجزها وقيمتها وتأثيرها الكبير في أعمال الباحثين في مجالات الفقه الإسلامي وأصوله بشكل خاص. من ذلك تأسيسه مجلة «ستوديا إسلاميكا» صحبة المستشرق برنشفيك وإدارتها إلى حدّ وفاته سنة 1969، ومن ذلك مشاركته في نشر الطبعة الجديدة من دائرة المعارف الإسلامية التي بدأ صدورها سنة 1954.

وفضلاً عن هذا وذاك، فإنّ شاخت ألّف كثيراً من الكتب والمقالات التي ما تزال تثير كثيراً من المواقف المتباينة بين الإطراء والنقد. ولعلّ هذا الاختلاف الشديد في تقييم مواقف المؤلف لا يفسّر بانتماء النقاد الجغرافي والديني فحسب، ذلك أنّ بعض الباحثين الأوروبيين أنفسهم قاموا بمراجعة مواقف شاخت على غرار موتسكي¹ الذي بيّن في إحدى دراساته بعض الثغرات التي وجدها في أطروحات شاخت الخاصة بتاريخ نشأة الفقه الإسلامي.

ومهما تكن قيمة كثير من آراء الكاتب التي اتهمت بالتحامل على الإسلام وعلى تاريخه، فإنّ خصوصيتها في نظرنا أنّها تعبّر عن وجهة نظر للإسلام تحكم عليه من خارجه من دون أية نظرة مركزية وتمجيدية تحرّكها.

انشغل شاخت في كتابه: «مدخل إلى الفقه الإسلامي» بشكل خاص بظاهرة الفقه الإسلامي التاريخيّة دون أن يتجاوزها إلى القوانين المعاصرة في مختلف بلدان الشرق الأوسط أو غيرها من البلدان التي يقطنها مسلمون.

وقد حاول - باعتباره دارساً للإسلام - إرجاع تطوّر الفقه الإسلامي إلى ما شهده المجتمع الإسلامي من نمو. والتزم في هذا الصدد بحصر اهتمامه في تاريخ الفقه الإسلامي في نطاق المذاهب السنيّة، وترك جانباً ما وقع من تطوّر منفصل في الفقه الشيعي والفقه الإباضي، واختار في القسم النظري مذهباً من المذاهب الفقهيّة السنيّة، وهو المذهب الحنفي. غير أنّه لم يوسّع قائمة المصادر والمراجع التي اعتمد عليها بحثه حتى تشمل جميع المدارس السنيّة، وكذلك الفقه الشيعي والفقه الإباضي.

1- انظر:

Harold Motzki, la naissance de la Jurisprudence islamique: Nouveau Résultats et Méthodes de Recherche. Cahier du Cérés. Série Sociologie, N° 18, Tunis, 1991.

1- بعض مواقف شاخت من القضايا الفقهية

يعتبر شاخت أن الفقه الإسلامي هو خلاصة الفكر الإسلامي وأهم نموذج تتجلى من خلاله طريقة حياة المسلمين. وهو جوهر الإسلام ولبّه. ولم يتوصل علم الكلام أبداً إلى اكتساب أهمية تضاهي أهمية الفقه. وكان للتصوّف وحده ما يكفي من القوة حتّى يتصدّى لهيمنة الفقه على عقول المسلمين ويثبت نجاحه في ذلك في غالب الأحوال. لكن حتّى في الوقت الحاضر يظلّ الفقه وما فيه من مادة تشريعية (بالمعنى الضيق للعبارة) عنصراً مهماً، إن لم يكن أهمّ عنصر في الصراع الذي تدور رحاه في الإسلام بين الاتجاهين التقليدي والتحديثي بفعل الأفكار الغربية.

ويرى شاخت أن الفقه الإسلامي حصيلة اجتهادات دينية في حقل فقهي غير متجانس، يشمل العناصر المتنوعة لقوانين الجزيرة العربية شموله للقوانين المعمول بها لدى شعوب المناطق المغروّة. وتضاف هذه الازدواجية الداخلية إلى المحتوى الفقهي والمعياري الديني وإلى التنوّع الظاهري للقواعد الفقهية والأخلاقية والطقسية التي تميّز شريعة ما.

ولم يحدث أبداً للإسلام في نظر شاخت ما حدث للكنيسة، ولم تؤيّد مطلقاً أية قوّة منظّمة الفقه الإسلامي، وانجرّ عن ذلك غياب كامل لأيّ تصادم فعليّ بينهما. وما وجد لا يعدو أن يكون خلافاً بين الشرع وواقع الممارسة العملية الذي كانت القوانين التي تسنّها الدولة جزءاً منه.

والفقه الإسلامي وإن كان شرعاً فإنّ اللامعقول ليس جوهرياً فيه بأيّ شكل من الأشكال. ولم ينشأ هذا الفقه عن طريق عمليّات عصيّة على التعقّل تستند إلى الوحي المتواصل، وإنّما عبر طريقة عقلية في التأويل. ووفّرت المعايير الدينية والقواعد الأخلاقية التي ضمنت في المادة الفقهية الخطوط العريضة لانساقه الداخلي.

ويُعدّ تشريع الرّسول تجديداً لقوانين الجزيرة العربية. ولم تكن لمحمّد إجمالاً أسباب قويّة لتغيير القانون العرفي المعمول به. ولم تكن غايته بوصفه نبياً إنشاء نظام تشريعيّ جديد، بل تعليم النّاس كيف يتصرّفون، وماذا يفعلون، وما الذي ينبغي عليهم تجنّبه للمثول أمام الله يوم الحساب قصد دخول الجنّة.

ولهذا يمثّل الإسلام عامّة، والفقه الإسلامي خاصّة، نظاماً من الواجبات يتضمّن أحكاماً طقوسية وأخلاقية وتشريعية توضع على قدم المساواة، ويقع إخضاعها كلّها لسلطة الزّعامة الدّينية نفسها. ولو كان تطبيق المعايير الدّينية والأخلاقية شاملاً لكلّ مظاهر السلوك البشري ومتّبعاً على الدّوام في الممارسة لم يكن ليجد مكان لنظام تشريعيّ بالمعنى الضيق للفظ أو حاجة إليه.

وقد تجاوز الخلفاء الأوائل في مجال الحدود العقوبات التي ضبطها القرآن، من ذلك القيام بجلد ناظمي القصاص الهجائية الموجهة ضد القبائل المنافسة، وهو شكل شائع من أشكال القول الشعري في الجزيرة العربية القديمة.

ويعود إلى هذه الفترة أيضاً إدخال عقوبة الرجم حتى الموت للزاني، وهي لا توجد في القرآن بل استلهمت بداهة من التشريع الموسوي،² وقد تواصل ارتباط العمل بـ«القصاص» وبـ«دية القتل» على أساس مبادرة أدنى أقارب الضحية.

ولم يعين الخلفاء الأوائل قضاة، ولم يضعوا عموماً أسس ما أصبح في وقت لاحق النظام الإسلامي لإدارة القضاء. وتبرهن على هذا التناقضات والأمور المستبعدة الحدوث المتأصلة في الحكايات التي تثبت العكس. وتعدّ التعليمات، التي يزعم أنّ عمر أعطاها للقضاة، من صنع أبناء القرن الثالث للهجرة.

وتسرّبت في رأي شاخت مفاهيم ومواعظ ترقى في الأصل إلى القانونين الروماني والبيزنطي وإلى شريعة الكنائس الشرقية والقانون التلمودي وقانون الكهنة اليهود والقانون الساساني، في ثنايا التشريع الديني الإسلامي وهو في طور التشكل، لتظهر إثر ذلك في مذاهب القرن الثاني للهجرة. ويمكن أن نعتبر بيقين معقول أنّ الخصائص التالية دخلت إلى الفقه الإسلامي بهذه الكيفية، ومن ذلك مطابقة المثل الإسلامي الذي غالباً ما تقع الإحالة عليه «الولد للفراش» مع المثل الروماني (Pater est quem muptiae demonstrant)، وإن لم يكن له دور كبير في الفقه الإسلامي، ومن ذلك ضبط مسؤولية السارق الذي لا يمكن تطبيق العقوبة القرآنية عليه بضعف مقدار ما سرقه، وهو مذهب قديم ما لبث الفقه الإسلامي أن استغنى عنه، ومن ذلك تغيير مفهوم الضمان العربي القديم والقرآني إلى ضمان من أجل تسديد دين من الديون، وهو ما يتطابق مع (pignus) الروماني، ومن ذلك التركيبة الفقهية لعقد الإجارة التي تمتزج فيها المعاملات الثلاث المنفصلة بعضها عن بعض في الأصل، وهي الكراء (في اللاتينية: rei)، والإجارة (في اللاتينية: operarum)، والجعل (في اللاتينية: operis). وتحتذي في ذلك النموذج الروماني (Location conductio)، ومن ذلك مطابقة المفاهيم الثلاثة البارزة في فقه البيع وهي المكيل والموزون والمعدود لـ (quae pondere numero mensura constant) ومن ذلك أيضاً المبدأ النابع من شريعة الكنائس الشرقية المتمثل في أنّ الزنا يشكل عائقاً أمام الزواج. وهذا المبدأ لم يؤثر إلا تأثيراً ضعيفاً في الفقه السني، إلا أنّه احتفظ به في الفقه الشيعي الإمامي والفقه الإباضي (الخارجي).

وقد استمدت طريقة القياس - اللفظ دخيل في العربية- وطرائق أخرى في التفكير الشرعي مثل الاستصحاب والاستصلاح من القانون اليهودي.

2- لم تكن عقوبة شرب الخمرة، مع ذلك، قد ضبطت خلال العهد الأموي.

2- بعض مواقف شاخت من القضايا الأصولية

يرى شاخت أن إرهابات نشأة علم أصول الفقه برزت مع بداية القرن الثاني الهجري³ ومع استهلال فترة الحكم العباسي. ويتوقف في هذا السياق عند مفاهيم كثيرة منها مفهوم «السنة الحية» في المدارس الفقهية القديمة ذلك أنه لما كثر عدد علماء الدين وقوي انتلافهم كَوَّنوا في العقود الأولى من القرن الثاني الهجري ما سُمي بالمدارس الفقهية (أو التشريعية) القديمة⁴. وتتمثل أهم المدارس التي وصلتنا معلومات عنها في مدرستي الكوفة والبصرة في العراق ومدرستي المدينة ومكة في الحجاز ومدرسة الشام (أو سورية)⁵.

وهناك مظهر هام ميّز نشاط المدارس الفقهية القديمة تجلّى في أخذها مأخذ الجد لأوّل مرّة القواعد القرآنية، ذلك أن الشريعة الإسلامية من الناحية التاريخية لم تنبثق مباشرة من القرآن، فقد نمت من خلال ممارسة كانت تبتعد في كثير من الأحيان عن مقاصد القرآن بل حتى عن منطوقه⁶.

ومن أهم ما كانت تشترك فيه هذه المدارس مفهوم مركزي هو السنة الحية للمدرسة أو العمل الجاري (Tradition vivante)، وكان يستمدّ مشروعيته من فكرة السنة، فهو نوع من «العادة المتبعة في المجتمع المحلي»، ولكنه كذلك يستمدّ مشروعيته من «العرف كما كان ينبغي أن يكون»، ويستمدّها أخيراً من مفهوم إجماع العلماء، أي «الرأي الوسط لممثلي المدرسة»⁷.

وفي البداية فكّر علماء كلّ مدرسة في أعلام حديثي عهد نسبياً، أي التابعين مثل إبراهيم النخعي (ت 95 أو 96هـ) لعلماء الكوفة. ثم فكّروا في الصحابة وأخيراً في النبي محمد ذاته الذي أصبحت سنته ملجأ كلّ مدرسة فقهية تستند إليه للرفع من قيمة عملها الجاري. ومع هذا فإنّ هذه المدارس كانت تبدي مقاومة عنيدة «لعنصر التغيير الشديد الذي تأتي به الأحاديث المروية عن النبي»⁸.

3- يوسف شاخت، أصول الفقه، بيروت، 1981، ص 67.

4- لا يعني لفظ المدرسة أن المنتمين إليها لهم انضباط مذهبي صارم أو تعاليم منظمة أو قانون رسمي كما قد يفهم من إطلاق هذا اللفظ في عصرنا الحديث.

5- انظر: Joseph Schacht: *Esquisse d'une Histoire du Droit Musulman*, Paris, 1952, p. 26.

6- المرجع نفسه، ص ص 25-26.

7- المرجع نفسه، ص ص 26-27.

8- انظر: Schacht, *Esquisse*, pp. 31-33.

بناء على هذا رأى شاخنت ضرورة دراسة نماذج من رواد المذاهب الفقهية المنقرضة والحيّة، من ذلك الفقيه الشامي الأوزاعي (ت 157 هـ)،⁹ وهو يمثل مرحلة مبكرة نسبياً في تاريخ التشريع الإسلامي. وتقوم آراؤه شاهداً على أقدم الحلول التي تبناها هذا التشريع بواسطة تثبيت العمل الجاري أو تعديله أو صيغه بلباس إسلامي (أسلمته).

ويتبدى مفهوم السنة الحية لدى الأوزاعي من خلال العمل الجاري للمسلمين الذي دشّنه الرسول وحافظ عليه الخلفاء الأوائل ومن تلاهم من الحكام وأصله العلماء¹⁰.

ويعتبر العمل الجاري للمسلمين العنصر الرئيس في مفهوم السنة الحية لدى الأوزاعي. أمّا الإحالة على الرسول أو الخلفاء الأوائل فهو اختياري وغير حتمي لإقرار العمل. ويتأكد ذلك من خلال ندرة تواتر لفظ «سنة» في مرجعية على الرسول¹¹. ويكفي بالنسبة إليه اعتماد حديث نبوي بدون إسناد لتثبيت سنة ما¹². وهو إذ يطابق مفهوم السنة الحية المثالي مع سنة الرسول «يصله بمفهوم زمن السلف الصالح» الذي لا يقصره على الخلفاء الأربعة، بل يمدّه إلى تاريخ اغتيال الخليفة الأموي الوليد الثاني بن يزيد الثاني (ت سنة 126 هـ).

وهكذا فأغلب فترات العصر الأموي تُعدّ لدى الأوزاعي امتداداً لزمن السلف الصالح، وبالتالي زمن السنة المعيارية. ويمكن تعليل هذا الموقف من خلال إشارتين لافتتين: أولاهما أنّ الأوزاعي قد شغل في الإمامة وظيفه سياسية، وثانيتها تنبئ بأنّه وإن لم يبد أيّ شعور عدائي للأمويين فإنّ موقفه من العباسيين تميّز بالفتور¹³.

ويميل الأوزاعي إلى أن ينسب إلى الرسول كلّ ما يجده في عصره من عمل المسلمين المستمر ويعطيه الحجية النبوية سواء كانت لديه أحاديث تؤيده أم لا. وهو يتّفق في صنيعه هذا مع العراقيين¹⁴.

9- الأوزاعي: أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو. ولد بدمشق وتوفي ببغروت. ذكر صاحب الفهرست مؤلفات الأوزاعي التي أملاها على تلاميذه وهي كتاب السنن في الفقه وكتاب المسائل في الفقه، لكنها لم تصل إلينا في شكلها الأصلي. ويبدو أنّ المسند الذي نسب إليه ألف في وقت متأخر. نعرف آراءه خصوصاً من خلال الردود التي ألّفت لدحض أفكاره، ومنها أساساً كتاب الفقيه الحنفي أبي يوسف "الرد على سير الأوزاعي". انظر بد. م. إ. (ط2 بالفرنسية) فصل "الأوزاعي" ليوسف شاخنت (J. Schacht) 1/796.

10- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

11- انظر:

Zafar Ishaq Ansari, Islamic Juristic terminology Before SHAFI'I, Asemantic Analysis. With special Reference to Kufa, Arabica, oct. 1972, p. 268.

12- انظر 70 Joseph Schacht, The origins of Muhammadan jurisprudence, Oxford, 1950, p.

13- شاخنت، فصله بد. م. إ. عن الأوزاعي، ص 796.

14- شاخنت «The origins» ص 72-73. وقد عارض هذه الفكرة الباحث السلفي محمد مصطفى الأعظمي في فصل "المستشرق شاخنت والسنة النبوية"، ضمن كتاب مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، تونس، 1985، 104-102/1.

وعندما يتوقف شاخت عند مفهوم السنة لدى مالك بن أنس يرى أنه لا يعني في تصوُّره سنة الرسول فحسب، بل يدلُّ كذلك على العرف والعادة المسنونة في المدينة¹⁵.

ويتبلور هذا المفهوم من خلال ما يروى عن الشافعي: «إذا قال مالك السنة عندنا أو السنة ببلدنا كذا فإنما يريد به سنة سليمان بن بلال وكان عريف السوق¹⁶. إنَّ عدم تطابق مفهوم السنة عند مالك مع مفهوم سنة النبي تجلّى في مظهر أساسي هو تفضيل عمل أهل المدينة على أحاديث الرسول وآثار الصحابة في مناسبات عدّة. إنَّ مالكا في الموطأ لا يجعل الحديث الحجّة الوحيدة أو الفاصلة، فهو فضلاً عن تقديمه عمل أهل المدينة على الأحاديث عندما يتعارض الطرفان ينتصب مشرعاً معملاً رأيه حين لا يجد حديثاً أو إجماعاً مدنياً، إلى درجة أنّهم بالتعرُّق (أي الانتساب إلى مذهب العراقيين)¹⁷.

ويمثّل أبو يوسف (ت 182 هـ) بداية عمليّة الانتقال التي حلَّ إثرها مذهب أتباع أبي حنيفة محلّ المدرسة القديمة لعراقي الكوفة. ويضمُّ مذهب أبي يوسف في جملته بين دفتيه مذهب أبي حنيفة الذي كان أبو يوسف يعدّه شيخه.

ومن أبرز سمات مذهب أبي يوسف أنّه يعتمد على الحديث في دائرة أضيق من دائرة شيخه، ذلك أنّ الأحاديث الصحيحة المروية عن النبي في أيام أبي يوسف كانت قد زادت،¹⁸ وهناك حالات عدّة يتبدّى من خلالها أنّ أبا يوسف يقيم تمييزاً واضحاً بين الحديث والسنة، ويؤكد على ضرورة ألا تقبل إلا الأحاديث التي لا تعارض القرآن والسنة، وهو يميّز بين ما سمعه مسنداً إلى الرسول من أحاديث وبين السنة المحفوظة المعروفة¹⁹.

إنَّ النظريّة التي يعرضها مالك في الموطأ تخبر عن عصرها، وتسمح لنا بالمقارنة بين مالك والأوزاعي في مستوى المكونين الأساسيين لمفهوم السنة الحيّة عند كليهما، أي العمل وإجماع العلماء²⁰.

إنَّ انطلاقنا من إحصائيات قام بها باحث معاصر لكتاب «الآثار» لأبي يوسف تبرز النتائج التالية:

15- شاخت، ثلاث محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، ضمن كتاب صلاح الدين المنجد: المنتقى من دراسات المستشرقين، القاهرة 1955، 1/69.

16- عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام للبزدوي، 2/566. ويروي أبو يوسف قولة مماثلة: "وأهل الحجاز يقضون بالقضاء، فيقال لهم عمّن؟ فيقولون بهذا جرت السنة وعسى أن يكون قد قضى به عامل السوق أو عامل ما من الجهات"، الشافعي، كتاب سير الأوزاعي ضمن ج7 كتاب الأم، ص 303-304.

17- انظر بـ د. م. إ. (ط2 بالفرنسية) فصل "مالك" ليوسف شاخت (J. Schacht) 5/250.

18- انظر بـ د. م. إ. (ط2 بالفرنسية) فصل "أبو يوسف" ليوسف شاخت (J. Schacht) 1/168-169.

19- شاخت، The origins، ص 74.

20- شاخت، Esquisse، ص 37.

عدد الأحاديث النبوية 189

عدد الأحاديث الموقوفة²¹ 372

عدد آثار التابعين 549

وتمثل الأحاديث النبوية هنا نسبة السدس من آثار الصحابة والتابعين فما دلالة ذلك؟

إذا كان المستشرق شاخت قد استنتج من كثرة عدد الآثار المروية عن الصحابة والتابعين قلة الاكتراث بالسنة النبوية فقد حاول أحد الباحثين المعاصرين الردّ عليه مفسراً نقص الأحاديث النبوية بتأخر أبي يوسف عن أبي حنيفة في الزمن وتعرضه لتأثير أشدّ منه في قبول الأحاديث المروية عن النبي وأصحابه²².

ونجد في كتاب الخراج عدّة حالات استعمل فيها أبو يوسف عبارة «سنة النبي». كما نجده يحيل على سنة الرسول وسيرته ذاكراً عدّة أحاديث دون إسناد، محتجاً بأن المسلمين والسلف الصالح من أصحاب الرسول كانوا يفعلون الأمر ذاته²³.

ومن الاستعمالات المعزولة للفظ السنة لديه «إحياء السنن»، ولا يقصد بها سنن الرسول والصحابة ضرورة بل السنن التي وضعها الصالحون، ومرجعيتها العرف والعمل الحسن. ومبدأ الحفاظ على الأعراف القانونية السائدة قبل الإسلام في ظلّ الإسلام قد وقع الاعتراف به صراحة أحياناً كما يبدو من النص التالي للبلاذري (ت 279 هـ): «وقال أبو يوسف: إذا كانت في البلاد سنة أعجمية قديمة لم يغيرها الإسلام ولم يبطلها، فشكاهما قوم إلى الإمام لما ينالهم من مضرّتها فليس له أن يغيرها. وقال مالك والشافعي يغيرها وإن قدمت لأنّ عليه نفي كلّ سنة جائرة سنّها أحد من المسلمين فضلاً عمّا سنّ أهل الكفر»²⁴.

إنّ تصوّر أبي يوسف للسنة - بالرغم من مجادلاته - مطابق بصفة جوهرية لتصور الأوزاعي، وهناك درجة أكبر من التوفيق الفني لدى علماء العراق فحسب.

وهكذا فإنّ مفهوم السنة الحية أو العمل الجاري لدى المدارس القديمة يتّسم بالشمولية ومراعاة الواقع واجتهاد البشر، وهو بذلك يأخذ بعين الاعتبار الشروط الموضوعية للخلافات بين البشر من جرّاء ظروف عيشهم المختلفة. ولئن كان الاعتماد على أحاديث الرسول قاسماً مشتركاً لمفهوم السنة الحية عند هاتين

21- الحديث الموقوف: هو الحديث الذي ينتهي إلى الصحابي فقط. محمد عجاج خطيب، أصول الحديث، علومه ومصطلحه، ص 380.

22- الأعظمي، المستشرق شاخت والسنة النبوية، ضمن كتاب مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، ص 86.

23- انظر: الرد على سير الأوزاعي، ص 21.

24- البلاذري، فتوح البلدان، ص 629. انظر كذلك شاخت، مدخل لدراسة الفقه الإسلامي، ص 28.

المدارس فإنه عنصر لا يحظى بالأولوية، بل يشترك مع سنة الصحابة وإجماع العلماء والأعراف المعمول بها في كل مدينة في بلورة مفهوم للسنة يتسم بالاتساع وعدم تقييد الاجتهاد البشري بمشروعية عليا واحدة. لكن كيف تطوّر هذا المفهوم؟ يجدر بنا في هذا المجال التلميح إلى موقف المحدثين من هذه المدارس.

ظهرت حركة المحدثين في القرن الثاني الهجري، واعتبرت أهم حدث في تاريخ الفقه الإسلامي خلال ذلك القرن²⁵، وقد تصدّى أصحابها لممثلي المدارس الفقهية. وكان مبدؤهم الأساسي الذي ينصرونه أنه لا يكفي أن يرجع العمل التشريعي عامة إلى سنة النبي، بل يجب أن يرجع كل حكم يصدره العلماء إلى حديث نبوي ينقل عنه حرفياً.

وهكذا قرّروا أن الحديث النبوي من قول أو فعل يقدّم على العمل الجاري حتى لو ادّعى أصحابه انتماءه إلى سنة النبي. كما كانوا ينبذون استعمال الرأي ويعولون على الحديث فحسب²⁶.

وقد صرّح شاخت في مسألة صحة نسبة الحديث إلى الرسول بأنه «لا بدّ من اعتبار كل حديث تشريعي عن النبي تعبيراً موضوعاً عن رأي تشريعي اتخذ في عهد لاحق ما لم يثبت العكس، ولا يمكن اعتباره بياناً موثقاً به²⁷، وهذا الرأي الذي عبّر عنه شاخت في كتابه: «أصول التشريع المحمدي» الصادر سنة 1950 تجاوزه بعد أربع عشرة سنة عندما أصدر كتابه: «مدخل إلى الفقه الإسلامي»، حيث اعتبر أنه يكاد من المستحيل توثيق أي من هذه الأحاديث فيما يتعلق بأمر التشريع الديني.

وقد استدللّ شاخت بعدم ورود كثير من الأحاديث في بعض المصادر في الفترة المبكرة ليستنتج غيابها في تلك الفترة.

نقد أطروحات شاخت

ظهرت منذ وقت مبكر ردود علمية كثيرة على مواقف شاخت التي تخصّ الحديث النبوي بشكل خاص، منها مقالة للباحث الباكستاني ظفر إسحاق الأنصاري موسومة بـ«نقد منهج جوزيف شاخت في دراسة الحديث»²⁸ بين فيها أن من النظريات الأساسية التي نالت قبولاً عاماً لدى الباحثين الغربيين المشتغلين بدراسة تاريخ صدر الإسلام أن أحاديث الرسول أو آثار صحابته تتعلق بالجملة بعهد متأخر عن العهد الذي

25- انظر ب.د.م. إ. (ط 2 بالفرنسية) فصل "أهل الحديث" لـ شاخت (J. Schacht)، 1/192.

26- شاخت، Esquisse، ص 31.

27- شاخت، Origins، ص 149.

28- نشرت بمجلة الدراسات الإسلامية، إسلام آباد، 25: 2 (1990).

تنسب إليه، أي عهدي الرسول والصحابه، فزعموا أن ظهور الأحاديث لم يكن إلا نتيجة مجتمعة لنسبة مجموعة من الآراء الشخصية بواسطة سلسلة من الرواة إلى الرسول وإلى صحابته.

وبعبارة أوضح يرى هذا الباحث أن أصحاب هذا الموقف يزعمون أن مجموعة الأحاديث النبوية ليست إلا نتيجة لتزوير على نطاق واسع قام به أصحابه بدافع ديني.

وفي هذا الصدد يتوقف عند موقف شاخت الذي ادعى أن وصل رواية الأحاديث بالعهد النبوي تمت في عهد متأخر جداً في تاريخ الإسلام، وأن عدداً كبيراً من الأحاديث التشريعية وقع ترويجها بعد سنة 150 هـ. ويعتبر أن قاعدة كتاب شاخت «أصول التشريع المحمدي» سطحية للغاية، فأقدم كتب الحديث التي وصلتنا تم تأليفها حوالي منتصف القرن الثاني وما بعده وبعضها منذ القرن الأول²⁹.

ويُعتبر وائل حلاق من الباحثين الذين تصدّوا للمقولات الاستشراقية، ومنها مقولة تنصّ على أن الحضارة الأوروبية هي التي جاءت لإنقاذ العالم الإسلامي وإخراجه من الجمود والفساد إبان القرن التاسع عشر. ولهذا يسعى الكاتب إلى الردّ على هذه المقولات حتى يخلق صورة مضادة للصورة الاستشراقية، وهو ما جعل بعض الباحثين يعتبر أن من وجوه أهميّة كتابه «تاريخ النظريات الفقهية مقدمة في أصول الفقه السني» أن صاحبه أراده أن يكون بديلاً لشاخت (Schacht) في كتاباته ونظرياته³⁰.

وكان حلاق قد نظر في أصول الفقه الرئيسية كالقرآن والسنة والإجماع والقياس والاستحسان والاستصحاب، مشدداً على الاتفاق الحاصل على أن القرآن مصدر ثابت للشرعية في مقابل الاختلاف الكبير في حجية السنة بين الباحثين الغربيين، على غرار غولدزيهر الذي عدّها كلّها موضوعاً، وكذلك الأمر بالنسبة إلى شاخت الذي ذهب إلى أن السنة وضعها الفقهاء في نهاية القرن الأول إلا أن هذا الاتجاه من الدارسين الغربيين ليس الاتجاه الوحيد، ذلك أنه برز فريق يرى أن السنة ثابتة بأسانيد للنبي على غرار موتسكي والأعظمي وسيزكين وأبوت.

توقف حلاق عند دور المستشرق يوسف شاخت باعتباره برهن - بصورة تفوق ما قام به أي باحث آخر - على النجاح الباهر الذي حقّقه الشافعي «لا في تجذير صرح الشريعة في القرآن فحسب، وهو ما كان يُعدّ في زمانه أمراً مسلماً بصحّته، بل تجذيرها أساساً في السنة النبوية على وجه الخصوص»³¹.

29- انظر محمد مصطفى الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، الرياض، شركة الطباعة العربية السعودية، 1981.

30- فهد الحمودي، مقالات في الفقه، دراسات حول الشريعة للدكتور وائل حلاق، ص 14.

31- انظر: يوسف شاخت، أصول التشريع المحمدي، Origins of muhammadan Jurisprudence، أكسفورد، 1975.

إنَّ ما توصَّل إليه شاخنت من نتائج لافقة، إضافة إلى ما حظي به الشافعي من تبجيل كبير، إن في الفترة الإسلامية القديمة أو في المرحلة المعاصرة، قد قاد الدارسين المشتغلين بالفكر الإسلامي إلى اعتقاد أنَّ الشافعي هو أبو الفقه الإسلامي، وأنَّه مؤسس أصول الفقه، وأنَّ رسالته تُعدُّ نموذجاً يحتذى به في نظر الفقهاء والمتكلمين الذين كتبوا في هذا الموضوع. والرأي القائل إنَّ الشافعي يمثِّل في علم أصول الفقه ما يمثِّله أرسطو في المنطق ما زال قائماً إلى اليوم قيامه زمن ظهوره أوَّل مرَّة.

ويعتبر حلاق أنَّ غولدزيهر (Goldziher) هو من أسَّس قواعد الدراسة النقدية لصحة الحديث النبوي، وهو يرى أنَّ معظم الأحاديث تحمل مؤشرات زمنية تخبر عن نسبتها إلى قرون لاحقة وليس إلى زمن الرسول.

ويعتبر حلاق أنَّ منهج غولدزيهر النقدي تطوَّر على يد يوسف شاخنت (Joseph Schacht) الذي حكم على جميع الأحاديث ذات المحتوى الفقهي بأنَّها موضوعة حتى يثبت العكس، وقد ازدهر الخطاب العلمي الدائر على مسألة صحة الحديث النبوي منذ كتب شاخنت كتابه «أصول الفقه المحمدي» سنة 1950.

ويرى شاخنت مع فريق من المستشرقين أنَّ تنامي الحديث النبوي يعبر عن الجذور الدنيوية للتشريع الإسلامي، وهو ما يسميه شاخنت ممارسات الأمويين الإدارية التي أقاموا عليها العمل. «وبعبارة أخرى لم يكن من المتاح أسلمة التشريع إلا بخلق صلة بين الممارسات الاجتماعية وأقوال الرسول التي يطلق عليها تسمية الحديث»³².

ولا يمكن التسليم بصحة هذا الفهم - في نظر حلاق - إلا في حالة القبول بأنَّ السنن التي ظهرت قبل الحديث النبوي لم يكن المسلمون الجدد يعتبرونها ذات طابع ديني، غير أنَّ هذا الأمر لا يمكن التسليم به في أيِّ حال من الأحوال - في نظره - لأنَّ السنن التي تحتوي بصفة كبيرة على سيرة الرسول وسنَّته كانت ذات طابع ديني إلى جانب كونها مستلهمة من فهم المسلمين الأوائل للإسلام،³³ وحركة السنن - حسب حلاق - أمر بدهي، غير أنَّ رفضها على أساس أنَّها غير دينية لمجرد كونها شهدت تغييرات مهمة أفقدتها كلَّ صلة تربطها بما سيتأسس لاحقاً من أشكال دينية إنما هو سوء فهم للدلالة التاريخية للقرن الأوَّل للهجرة.

ويورد حلاق مثلاً توضيحياً لموقفه يمثِّل في أنَّه في حالة قبول إقامة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطَّاب سننهما على أساس فهمهما للقرآن والرسالة النبوية فإنَّه ليس بالإمكان القول إنَّ هذه السنن كانت ذات

32- حلاق، نشأة الفقه الإسلامي، ص 152.

33- المرجع نفسه، ص 152.

طابع دنيوي، وهي بذلك تفتقر إلى المضمون الإسلامي والدِّيني. فمن شأن هذا الموقف - حسب حلاق - أن يجعل الإسلام هيكلاً متكلّساً.

وبناء على هذا يخلص حلاق إلى أن القول إن التشريع الدِّيني الإسلامي لم يبرز إلا مع ظهور الحديث النبوي إنما هو قول لا يقود إلى نحت أسطورة فحسب، وإنما يغضُّ النظر عن القرن الأوّل للهجرة برمته باعتباره مرحلة من مراحل تاريخ هذا الدِّين، ومن غير المعقول حسب حلاق التأكيد على أن مجموع الأحاديث التي بدأت تتكاثر مع بداية القرن الثاني للهجرة قد وضعت بأكملها، لأنّ هذا القول يغضُّ النظر عن السُّنن النبويّة التي كانت موجودة منذ البداية الأولى.³⁴

ويضيف حلاق أنّه مع ذلك لا يمكن إنكار وجود كثير من الأحاديث غير الصحيحة التي ساهم القصّاص والمحدّثون في إضافتها إلى مدوّنّة الحديث. والدليل على هذا في نظره أن محدّثي القرن الثالث للهجرة لم يقبلوا إلا قرابة أربعة آلاف أو خمسة آلاف حديث صحيح من مدوّنّة تجاوزت خمسمائة ألف حديث.

يرى حلاق أنّ الاتجاهات الغربيّة في بحث صحّة الحديث النبوي لا تتجاوز ثلاثة: أحدها يدعم مواقف شاخت، أمّا الاتجاه الثاني فهو يحاول نقض هذه المواقف، في حين أنّ الاتجاه الثالث يسعى إلى التوفيق بين النزعتين السابقتين.

وبعد ذكر بعض أسماء ممثلي هذه الاتجاهات يعتبر حلاق أنّهم على الرغم من تناقض مناهجهم ورؤاهم وأسباب دراستهم موضوع صحّة الحديث إلا أنّهم يتفقون على «أنّ الأغليبيّة العظمى من الأحاديث النبويّة أحاديث صحيحة، وأنّه على الرّغم من كثرة الأحاديث الموضوعة التي نسبت إلى النبي في المراحل الأولى من تلك الفترة فإنّ ما دون من الأحاديث على غرار ما ورد في الكتب الستّة على الأقلّ هي أحاديث صحيحة».³⁵

وبعد دراسة حلاق الموجزة لموقف القدامى من الأصوليين في مسألة صحّة الحديث، يعود إلى المستشرقين ليستخلص أنّهم اهتموا بذلك الجانب من الخطاب الإسلامي التقليدي الذي لا جدوى من دراسته، ذلك أنّهم درسوا هذا الخطاب خارج سياق التقويم المعرفي للحديث الذي يشكل جوهر تصوّر الإسلامي للبحث التاريخي. وقد تطوّر هذا التقويم واتضحت خطوطه بفضل علماء الفقه والأصول، لذلك كان جديراً بالمستشرقين أن ينطلقوا في بحثهم من هذا الجانب من الفكر الإسلامي. لكن مرّة أخرى يشكّك حلاق في جدوى دراسة من هذا القبيل قائلاً: «هذا إذا وجدنا أيّ طائل من دراسته أصلاً».³⁶

34- المرجع نفسه، ص 153.

35- حلاق، ثبوت الأحاديث، ص 105.

36- المرجع نفسه، ص 118.

وفي النهاية يرى حلاق أنَّ مسألة صحّة الحديث مسألة صغيرة إن طبقتها على صنف الأحاديث المتواترة المتفق على صحتها، لذلك فإنّ الجدل الغربي الحديث حول صحة المتواتر لن يكون منطقياً إذا حصر موضوع النقاش في عدد من الأحاديث المنتمية إلى هذا الصنف. أمّا بقية الأحاديث وهي الغالبية العظمى منها التي تنتمي إلى صنف الآحاد فإنّ الفقهاء والمحدثين باعتبارهما الفئتين الأكثر اختصاصاً بدراسة الحديث قد سلّموا مسبقاً باحتمالية صحّة الأحاديث، فهي في نظرهم ظنيّة الثبوت باستثناء القليل جداً منها، والظنُّ يدلُّ على احتمال الخطأ، لذلك لا طائل في نظره من إهدار طاقاتنا في نقاش عقيم، فماذا نريد أكثر من اعتراف القدامى بظنيّة الثبوت؟

وقد توقف حلاق عند الخلاف الذي وقع خلال القرن السادس حول إمكانية وجود المجتهدين، وكذلك خلاف ممثلي المذاهب الفقهية حول القضاء ومسألة غلق باب الاجتهاد، ويبنّ الكاتب في هذا الصدد معارضته لادعاء شاخت أنَّ باب الاجتهاد قد أغلق.

وقد نبّه حلاق على أنَّ وصف القياس بالأصل يجب ألا يؤخذ بمعناه الحرفي، فهو لا يُعدُّ أصلاً إلا باعتباره طريقة استدلال منطقي تؤدي إلى اكتشاف شريعة الله تعالى على أساس النصوص والإجماع. وهذه الفكرة ذاتها أشار إليها المستشرق يوسف شاخت عندما اعتبر أنَّ من أهم ما يميّز القياس عن بقية أصول الشرع الرئيسية أنّه ليس مصدراً (source) للأحكام مثلها، وإنّما هو طريقة ومنهج³⁷.

من الواضح في خاتمة هذا العمل الموجز أنَّ شاخت قدّم للبحث العلمي مادة ثريّة، لكنّها تُعدُّ صادمة للمسلّات السنيّة في كثير من جوانبها، وأنّ نقضها لم يقتصر على الباحثين العرب والمسلمين بل شمل أيضاً الباحثين الغربيين، وهو ما يغري بالحفر في التلقي النقدي الغربي لصورة الإسلام والمسلمين لدى الباحثين الغربيين المعاصرين.

37- Josef Van Ess, *Prémices de la théologie musulma*.

لائحة المصادر والمراجع

المصادر

- شاخت، ثلاث محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، ضمن كتاب صلاح الدين المنجد: المنتقى من دراسات المستشرقين، القاهرة 1955.
- يوسف شاخت، أصول الفقه، بيروت، 1981.
- شاخت (J. Schacht)، فصل «أهل الحديث»، ب.د.م.إ. (ط 2 بالفرنسية)، 192/1.
- شاخت (J. Schacht)، فصل «مالك»، ب.د.م.إ. (ط 2 بالفرنسية)، 250/5.
- شاخت (J. Schacht)، فصل «أبو يوسف»، ب.د.م.إ. (ط 2 بالفرنسية)، 169-168/1.
- شاخت (J. Schacht)، فصل «الأوزاعي»، ب.د.م.إ. (ط 2 بالفرنسية)، 796/ 1.
- Joseph Schacht: **Esquisse d'une Histoire du Droit Musulman**, Paris, 1952.
- Joseph Schacht, **The origins of Muhammadan jurisprudence**, Oxford, 1950.

المراجع العربية

- الأعظمي (محمد مصطفى)، فصل «المستشرق شاخت والسنة النبوية»، ضمن كتاب مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، تونس، 1985.
- «» دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، الرياض، شركة الطباعة العربية السعودية، 1981.
- البخاري عبد العزيز، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام للبزدوي، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي، 1991، (4 مجلدات).
- البلاذري، فتوح البلدان، بيروت، مؤسسة المعارف، 1987.
- وائل حلاق، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة رياض الميلادي، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2007.
- حلاق، ثبوت الأحاديث والمشكلة المتوهمة ضمن فهد الحمودي (مترجم) مقالات في الفقه، دراسات حول الشريعة للدكتور وائل حلاق.
- فهد الحمودي، مقالات في الفقه، دراسات حول الشريعة للدكتور وائل حلاق، ط 1 بيروت الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.
- الخطيب (محمد عجاج)، أصول الحديث، علومه ومصطلحه، بيروت، 1989.
- الشافعي، كتاب سيرة الأوزاعي ضمن ج7 كتاب الأم، القاهرة، 1321-1325 هـ/1903-1907 م - (ط2)، بيروت (1973).

المراجع الأعجمية

- Zafar Ishaq Ansari, **Islamic Juristic terminology Before SHAFI'I, Asemantic Analysis**. With special Reference to Kufa, **Arabica**, oct. 1972.
- Harold Motzki, **la naissance de la Jurisprudence islamique: Nouveau Résultats et Méthodes de Recherche**. Cahier du Cérés. Série Sociologie, N° 18, Tunis 1991.

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