جامعة الكويت

حوليات

كلية الآداب

المراحل الإرتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي

المنهج في النسق الفقهي الإسلامي

د. حسن عبد الحميد عبد الرحمن

قسم الفلسفة ـ جامعة الكويت

الحولية الثامنة

الرسالة الرابعة والأربعون

١٤٠٧ / ١٤٠٨هـ

١٩٨٦ / ١٩٨٧م

مجلس التحرير

د. خلدون حسن النقيب — رئيس مجلس التحرير
د. عبدالمحسن مدعج المدعج — رئيس هيئة التحرير
ا. د. فؤاد حسن زكريا
د. منصور أحمد بوخمسين
د. محمد سليمان الحداد
د. محمد رجا الدريني
ا. د. سعد عبدالرحمن
ا. د. أحمد علي اسماعيل
د. توفيق الفضل

هيئة التحرير

ثمن الرسالة

الكويت ٥٠٠ فلس ـ البحرين ٧٥٠ فلس ـ قطر ٨ ريالات ـ الامارات ٨ دراهم ـ السعودية ٨ ريالات ـ عمان ريال واحد ـ اليمن الجنوبي ٥٠٠ فلس ـ اليمن الشمالي ٥ ريالات ـ العراق ٥٠٠ فلس ـ مصر ٥٠ قرشا ـ لبنان ١٠ ليرات ـ الأردن ـ ٥٠٠ فلس ـ سوريا ١٠ ليرات ـ السودان ٥٠٠ مليم ـ ليبيا ٨٠ قرشا ـ الجزائر ١٠ دنانير ـ تونس ٥٠٠ مليم ـ المغرب ٨ دراهم.

الاشتراك السنوي لعدد (٨) رسائل

		الاشتراك	المجلد
الكويت	افراد	ـ ر٤ د.ك	ـ ر٦ د.ك
	مؤسسات	ـ ر١٦	ـ ر١٨
الدول العربية	افراد	ـ ر٥ د.ك	ـ ر٧ د.ك
	مؤسسات	ـ ر١٨	ـ ر٢٠
الدول الاجنبية	افراد	ـ ر٣٢ دولار	ـ ر٤٠ دولار
	مؤسسات	ـ ر٦٤	ـ ر٧٠

لأعضاء هيئة التدريس والطلاب خصم ٥٠٪

جميع المراسلات الخاصة بشروط النشر او أية إستفسارات أخرى بشأن الحوليات توجه الى رئيس هيئة تحرير الحوليات ـ ص . ب : ١٧٣٧٠ الخالدية ـ الكويت : 72454

استدراك

وردت الاخطاء التالية سهوا فى الطباعة ، وفيما يلى تصحيحها :-

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطأ	الصواب
١٠	س ٤ قبل الاخير	فيها من تصحيح	فيها تصحيح
١٢	فقرة ٢ س ٢	فقصوره على	فقصروه على
١٣	فقرة ٢ س ٢	كما تكون ،	كما تكوّن
٢٤	سطر ٤	اعطاء له	اعطاه له
٢٤	سطر ١٤	ويتفق	وتتفق
٣١	سطر ١٠	ثلاثة	ثلاث
٣٢	س ٥ قبل الاخير	بحته	بحتة
٣٨	س ١٠ قبل الاخير	اليمين	اليمن
٦٤	س ٥	أسقتهم	أسقتهم
٧٥	س ٥	امتداها	امتدادها
٩٩	س ٧ قبل الاخير	in having	in paving
١٠١	س ٢٣	Eassy	Essay

حوليات كلية الآداب

تصدر عن كلية الآداب - جامعة الكويت

دورية علمية محكمة تضمن مجموعة من الرسائل وتعنى بنشر الموضوعات التي تدخل في مجالات اهتمام الأقسام العلمية لكلية الآداب

الحولية الثامنة — الرسالة الرابعة والأربعون

١٩٨٧م / ١٤٠٧هـ

صدر من هذه الحوليات

الحولية الأولى لعام ١٩٨٠ :

الرسالة الأولى	: الجذور الفلسفية للبنائية	د. فؤاد زكريا
الرسالة الثانية	: صفحات مجهولة من تاريخ ليبيا	د. محمد عيسى صالحية
الرسالة الثالثة	: ابن قلاقس، حياته وشعره	د. سهام الفريح
الرسالة الرابعة	: الأمير تنكز الحسامي	د. حياة ناصر الحجي
الرسالة الخامسة	. التدرج الطبقي الاجتماعي في بعض الأقطار العربية (باللغة الانجليزية)	د. خلدون حسن النقيب

الحولية الثانية لعام ١٩٨١ :

الرسالة السادسة	: علي أحمد باكثير	د. محمد عبده
الرسالة السابعة	: تحليل اخطاء الطلبة العرب في استعمال أدوات التعريف والتنكير الانجليزية (باللغة الانجليزية)	د. نايف خرما
الرسالة الثامنة	: دولة المماليك ودولة مغول القفحاق	د. حياة ناصر الحجي
الرسالة التاسعة	: المرأة والفلسفة	د. محمود رجب

الحولية الثالثة لعام ١٩٨٢ :

الرسالة العاشرة	: الروابط العائلية القرابية في مجتمع الكويت المعاصر	د. فهد ثاقب الثاقب
الرسالة الحادية عشرة	: البيئة والسلوك	د. طلعت منصور
الرسالة الثانية عشرة	: عالمية الحضارة الاسلامية ومظاهرها في الفنون	د. صلاح الدين البحيري
الرسالة الثالثة عشرة	: لورنس ومحفوظ، دراسة أدبية سيكلوجية، مقارنة	د. محمد وجاه الدريني
الرسالة الرابعة عشرة	: آل قدامة والصالحية	د. شاكر مصطفى

الحولية الرابعة لعام ١٩٨٣ :

الرسالة الخامسة عشرة	: أسلوب إذ في ضوء الدراسات القرآنية والنحوية	د. عبدالعال سالم مكرم
الرسالة السادسة عشرة	: مفهوم التفسير في العلم من زاوية منطقية	د. عزمي موسى اسلام
الرسالة السابعة عشرة	: العمل الاجتماعي في المجال التربوي	د. جلال الدين الغزاوي
الرسالة الثامنة عشرة	: وحدة ميتافيزيقيا أرسطو ومنزلة الرياضيات فيها	د. أبو يعرب المرزوقي
الرسالة التاسعة عشرة	: مفهوم التهكم عند كير كجور	د. امام عبدالفتاح

الحولية الخامسة لعام ١٩٨٤ :

الرسالة العشرون	: «نظرة في قرينة الاعراب» في الدراسات النحوية القديمة والحديثة	د. محمد صلاح الدين بكر
الرسالة الحادية والعشرون	: الاخرويات الاسلامية في الكومبديا الالهية (باللغة الانجليزية)	د. رشا حمود الصباح
الرسالة الثانية والعشرون	: تسع وثائق في شئون الحسبة عل المساجد في الأندلس	د. محمد عبدالوهاب خلاف
الرسالة الثالثة والعشرون	: مشروع سوريا الكبرى وعلاقته بضم الضفة الغربية	د. أحمد عبدالرحيم مصطفى
الرسالة الرابعة والعشرون	: مفاهيم العلاج النفسي وانماط التفاعل داخل الأسر المريضة (النشأة والتطور)	د. حامد عبدالعزيز الفقي

الحولية السادسة لعام ١٩٨٥ :

الرسالة الخامسة والعشرون: نحاة القيروان — د. يوسف أحمد المطوع
الرسالة السادسة والعشرون: من وثائق الحرم القدسي الشريف المملوكية — د. محمد عيسى صالحية
الرسالة السابعة والعشرون: الفصاحة: مفهومها وبم تتحقق. قيمها الجمالية — د. توفيق علي الفيل
الرسالة الثامنة والعشرون: مشكلة التأويل العقلي عند مفكري الاسلام في المشرق العربي وخاصة عند ابن سينا — الاستاذ / سعيد زايد

الرسالة التاسعة والعشرون: واقع التاريخ في رواية وجوب العنف (باللغة الانجليزية) د. رشا حمود الصباح
الرسالة الثلاثون: مكانة رواية روبنسون كروزو في القصص اللايوطوبي (باللغة الانجليزية) — د. محمد رجا الدريني
الرسالة الحادية والثلاثون: مفهوم المعنى «دراسة تحليلية» — **د. عزمي موسى اسلام**
الرسالة الثانية والثلاثون: الوصايا ومدى تطورها في العصر العباسي الأول — د. سهام الفريح

الحولية السابعة لعام ١٩٨٦ :

الرسالة الثالثة والثلاثون: بردة البوصيري قراءة أدبية وفلكورية — د. محمد رجب النجار
الرسالة الرابعة والثلاثون: الارشاد النفسي تطور مفهومه وتميزه — د. عبدالله محمود سليمان
الرسالة الخامسة والثلاثون: اتجاهات الآباء والامهات الكويتيين في تنشئة الأبناء وعلاقتها ببعض المتغيرات — عبدالفتاح القرشي
الرسالة السادسة والثلاثون: علم العمران الخلدوني وعلم الاجتماع الحديث (باللغة الانجليزية) — د. فؤاد البعلي
الرسالة السابعة والثلاثون: قبلية تميم العربية بين الجاهلية والاسلام — د. عبدالجبار العبيدي
الرسالة الثامنة والثلاثون: عيوب الكلام، دراسة لما يعاب في الكلام عند اللغويين العرب — د. وسمية المنصور

الرسالة التاسعة والثلاثون: المواقع الاسلامية المندثرة في وادي حلي — د. احمد بن عمر الزيلعي
الرسالة الاربعون: البحر في شعر الاندلس والمغرب — د. منجد مصطفى بهجت

الحولية الثامنة لعام ١٩٨٧

الرسالة الحادية والاربعون: البيئة المائية في الاردن (باللغة الانجليزية) ..... د. عبدالرحيم مسعد

الرسالة الثانية والاربعون: وثائق جديدة عن حملة سنان باشا الى اليمن (سنة ٩٧٦هـ/٦٨ - ١٥٦٩م) ..... د. محمد عيسى صالحيه

الرسالة الثالثه والاربعون: التوجيه والارشاد النفسي للاطفال غير العاديين (دراسة تحليلية) ..... د. محمد ماهر محمود

الرسالة الرابعة والأربعون

المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي

المنهج في النسق الفقهي الإسلامي

د. حسن عبد الحميد عبد الرحمن
قسم الفلسفة - جامعة الكويت

حوليات كلية الآداب - الحولية الثامنة - ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م

المؤلف:

دكتور حسن عبدالحميد عبدالرحمن
* دكتوراه الدولة في الآداب من جامعة باريس الرابعة ـ السوربون
* استاذ الفلسفة المساعد في جامعة الكويت
* باحث بالمركز القومي الفرنسي للبحث العلمي C.N.R.S. Paris سابقا.

من مؤلفاته العلمية:

ـ المدخل الى الفلسفة، في فلسفة العلوم (بالاشتراك مع د. محمد مهران)
ـ منطق الاستدلال القانوني (بالفرنسية ـ قيد الاصدار بمطبوعات جامعة الكويت)

ومن ترجماته:

ـ نظرية المعرفة العلمية لروبير بالانشيه.

ومن ابحاثه:

- L'argument a maiori et l'argument par analogie dans la Logique Juridique musulmans, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», Roma 1971. fasc. I, pp. 120-148.
- La place du syllogisme juridique dans la méthode exégétique chez Gazali, in «Le raisonnement juridique», Bruxelles, Emile Bruylant, 1971, pp. 185-194.

ـ الابعاد الحقيقية لنظرية القياس الارسطية، مجلة كلية الاداب ـ جامعة صنعاء، ١٩٨١.
ـ محاولة في نظرية الحضارة الاسلامية، المجلة العربية للعلوم الانسانية، ١٩٨٦، العدد ٢٢.
ـ التفسير الابستمولوجي لنشأة العلم، قيد الاصدار بمجلة «عالم الفكر» الكويتية، المجلد ١٧، العدد ٣
ـ اوهام المنهجية، قيد الاصدار في الكتاب التكريمي الذي سيصدره قسم الفلسفة بجامعة الكويت بمناسبة بلوغ د. زكي نجيب محمود سن الثمانين هذا العام.

محتوى البحث

ملخص البحث ٩
تمهيد ١١
القسم الأول: نموذج تفسيري لارتباط العمليات العقلية ـ المنهجية بنشأة العلم وارتقائه ..... ١٥ ـ ٢٩
أ ـ مفاهيم اساسية ..... ١٥ ـ ١٩
ب ـ عناصر النموذج ..... ٢٠ ـ ٢٩
القسم الثاني: تطبيق النموذج التفسيري السابق على النسق الفقهي الاسلامي ..... ٣١ ـ ٥٨
أولا ـ المرحلة الوصفية ..... ٣٤ ـ ٤٢
١ ـ ظاهرة الاستعارة من الفقه الجاهلي ..... ٣٤ ـ ٣٨
٢ ـ ظاهرة قياس الغائب على الشاهد ..... ٣٨ ـ ٤٢
ثانيا ـ المرحلة التجريبية الاستقرائية ..... ٤٣ ـ ٤٥
١ ـ الحاجات العملية وآيات الاحكام ..... ٤٣ ـ ٤٥
٢ ـ النسخ في آيات القرآن والسنة النبوية ..... ٤٥ ـ ٤٦
٣ ـ الطابع التدريجي في نزول بعض آيات الاحكام ..... ٤٦ ـ ٤٨
٤ ـ الشكل الاستقرائي الدقيق للقاعدة الفقهية ..... ٤٨ ـ ٥٠
ثالثا ـ المرحلة الاستنباطية ..... ٥٠ ـ ٥٨
القسم الثالث: النتائج التي تترتب على اعادة بناء المنهج في النسق الفقهي الاسلامي ..... ٥٩ ـ ٧٤
الخاتمة ..... ٧٥ ـ ٧٧
الهوامش والحواشي ..... ٧٩ ـ ٨٥
مراجع البحث ..... ٨٦ ـ ٩٧
ملخص البحث باللغة الانجليزية ..... ٩٨ ـ ١٠٠

ملخص

يكمن هدف هذا البحث ـ الأساسي ـ في تخليص «منهجية» الفكر العربي الاسلامي من بعض الأفكار المسبقة والخاطئة التي لحقت بها عبر التاريخ وحتى وقتنا الراهن. ولما كان الفكر العربي الاسلامي ـ في جانب اساسي منه على الأقل ـ قد صدر عن نموذج الفكر الفقهي الاسلامي، لذلك فقد حددنا مجال بحثنا بالحديث عن المنهج في النسق الفقهي عند المسلمين. ولما كان ما كتب عن المنهج في هذا النسق ـ قديما وحديثا ـ لا يعبر في احسن الاحوال الا عن جانب واحد فقط من حقيقته، لذلك تحتم علينا أن نعيد بناء هذا المنهج من جديد.

ولكي نحقق هذا الهدف بنجاح، فقد فضلنا ان نسترد هذا المنهج من منظور الأبستمولوجيا الارتقائية التي أسسها جان بياجيه، وكذلك الأبستمولوجيا التاريخية النقدية كما عبر عنها جاستون باشلار. وعليه، فقد قسمنا هذا البحث الى ثلاثة أقسام.

قمنا ـ في القسم الأول ـ بتصميم نموذج تفسيري ارتقائي، يوضح الارتباط التطوري الكائن بين العمليات العقلية ـ المنهجية وموضوع المعرفة نفسه. ولما كانت المعرفة ـ بحسب أحد فروضنا الأولية ـ تمر عبر مسارها البنيوي بثلاث مراحل أساسية وضرورية كي تصبح علماً بالمعنى الدقيق للكلمة (المرحلة الوصفية ـ المرحلة التجريبية ـ المرحلة الاستنباطية)، لذلك فان المنهج اللازم لاكتساب هذه المعرفة يتطور هو نفسه ويرتقي بتطور وارتقاء المعرفة ذاتها. والمماثلة (قياس الشبه)، والاستقراء، والاستدلال القياسي عبارة عن العمليات العقلية ـ المنهجية التي تكون على التوالي وسائل البحث الرئيسية في هذه المراحل المتتابعة من تطور العلم. ولما كان التطور والارتقاء لا يلغي التراكم، بل يدعمه ويحافظ عليه، لذلك فان المرحلة الاستنباطية من تطور العلم لا تلغي المرحلتين السابقتين عليها بل تفترضهما وتقوم عليهما. ونفس الشيء يمكن ان يقال عن الاستدلال الاستنباطي بوصفه الوسيلة المنهجية الأساسية لبناء العلم في هذه المرحلة الأخيرة: انه لا يبطل استخدام المماثلة او الاستقراء، بل يفسح لهما المجال كوسائل عقلية ـ منهجية مساعدة. هذا، مع عدم التنكر للدور الرئيسي التاريخي الذي قامت به كل وسيلة منهما ـ في مرحلتها ـ من اجل تطور المعرفة والارتقاء بها الى مستوى العلم.

وقد قمنا ـ في القسم الثاني ـ باعادة بناء المنهج في النسق الفقهي الاسلامي وفقاً لهذا النموذج. ومن أجل بلوغ هذا الهدف أبطلنا اولا الفصل الشائع بين علمي «الفقه» و «أصول الفقه»، لأنه فصل يلغي العلاقة العضوية الكائنة بينهما. فالعلاقة بين الفقه واصول الفقه هي

نفس العلاقة الكائنة بين العلم ونظرية العلم نفسه. يضاف الى هذا ان هذين العلمين قد صدرا عن رافد واحد، ونما وتطورا سوياً حتى بلغا مرحلة الصياغة النظرية لقواعدهما في عصر التدوين. ولهذا فاننا فضلنا الحديث ـ منذ بداية هذا البحث ـ عما أسميناه بـ «النسق الفقهي الاسلامي». ثم رفضنا بعد ذلك التقسيمات المختلفة التي دأب المفكرون على اعطائها لنشأة الفقه وتطوره، والتي تستند الى معايير تاريخية ـ سياسية بحتة، كأن يقال الفقه في عصر الخلفاء الراشدين، او الفقه في ظل الدولة الأموية او العباسية . . الخ. فهذه المعايير السياسية ـ التاريخية ليست لها في حقيقة الأمر أية قيمة ابستمولوجية، كتلك المراحل التي استعضنا بها عنها.

ثم اعطينا بعد ذلك ـ ووفقا لعناصر النموذج التفسيري الذي اشرنا اليه ـ تقسيماً جديداً للمراحل الأساسية التي مر بها النسق الفقهي من منظور الابستمولوجيا التاريخية ـ الارتقائية. وهذه المراحل هي: المرحلة الوصفية، المرحلة التجريبية واخيراً المرحلة العلمية الاستنباطية. واوضحنا عن طريق العديد من الأمثلة الفقهية المستقاة من الواقع التاريخي لكل مرحلة كيفية ارتباط العمليات العقلية المنهجية ارتباطاً عضوياً بالتطور الجدلي الكائن بين القاعدة الفقهية والمصادر التشريعية التي تستنبط منها. فقياس الشبه، بوصفه ابسط العمليات العقلية، هو الذي اسس تاريخياً المرحلة الوصفية، كما ان الاستقراء هو الذي قام بالدور الأساسي في بناء المرحلة التجريبية ومهد الطريق لبلوغ النسق الفقهي المرحلة الاستنباطية التي نستخدم فيها الاستدلال القياسي.

ولم يصل النسق الفقهي الى هذه المرحلة الأخيرة الا بعد ان توفر له شرطان أساسيان: إرساء قواعد نظرية عامة في مصادر التشريع من جانب واكتساب القاعدة الفقهية نفسها خاصيتي العمومية والتجريد من جانب آخر.

وانتقلنا في القسم الثالث ـ الى استخلاص النتائج التي تترتب على الدعوى التي يقوم عليها هذا البحث. واكتفينا بالاشارة الى أهم هذه النتائج والتي اعدنا فيها من تصحيح بعض الأفكار المعرفية الفقهية عند بعض الفقهاء ـ الأصوليين القدماء، كما أشرنا الى بعض الأخطاء في الفروض المنهجية التي تستند اليها بعض الدراسات الحديثة في معالجة قضايا الفكر العربي الاسلامي عامة، او تلك التي تعالج قضايا الفكر المنهجي الفقهي على وجه الخصوص.

المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الاسلامي (المنهج في النسق الفقهي الاسلامي)*

تمهيد:

يهدف هذا البحث ـ اساساً ـ الى لفت نظر المفكرين في ميدان الدراسات الاسلامية الى مدى الغموض ومجانبة الصواب اللذين يعاني منهما مفهوم «المنهج» و «المنهجية» في معالجة قضايا الفكر الاسلامي. وهذا الغموض والخطأ لا يميز فقط جانباً كبيراً من الأدبيات الحديثة في هذا الميدان، وانما يمكن تعميمه على بعض كتابات المفكرين المسلمين القدماء انفسهم في ميادين معينة مثل ميدان النسق الفقهي الاسلامي. وقد يكون من المستحسن ان نشير ـ اولا في هذه المقدمة ـ الى بعض اوجه اللبس والغموض التي يثيرها في الذهن استخدام لفظ «منهج» او «منهجية» في بعض المؤلفات الحديثة التي تعالج قضايا الفكر الاسلامي.

ما الذي نقصده ـ على وجه التحديد ـ حين نستخدم لفظ «منهج» او «منهجية»؟ هل المقصود هو مجموعة العمليات العقلية المنطقية من قياس شبه واستقراء واستنباط ... الخ. تلك العمليات التي يلجأ اليها العقل البشري لاكتساب المعرفة والبرهنة على الحقيقة؟ ام المقصود مجموعة الوسائل والخطوات الاجرائية العملية التي ينتقل الباحث بحسبها من مرحلة الى اخرى خلال بحثه؟ وهذه الوسائل تختلف ـ بطبيعة الحال ـ من علم الى آخر. ام هل المقصود ـ أخيراً ـ «بالمنهج» الطريقة الخاصة بكل باحث في طرح وتناول المشكلات الموضوعة قيد البحث؟ وغني عن البيان ان هذا المعنى الأخير يأخذ بعين الاعتبار ايديولوجية الباحث والاتجاه النظري الذي ينتمي اليه داخل هذا الميدان او ذاك من ميادين المعرفة.

كما يعبر هذا اللبس والغموض عن نفسه حين يتحدث البعض عن منهجية الفكر الاسلامي في عدم تحديد ميدان المعرفة الذي تنصب عليه هذه المنهجية.

فالمعروف ان المسلمين قد أعدوا وطوروا نوعين من المعارف أو العلوم: العلوم العربية الاسلامية والعلوم التي يطلق عليها مصنفو العلوم العربية الاسلامية ابتداء من جابر بن حيان حتى طاش كبرى زاده اسم «العلوم الدخيلة»، وهي علوم اليونان من رياضة وطبيعة وكيمياء وطب وفلك . . الخ. فهل المنهج الذي نعالج به المجموعة الأولى من العلوم هو ذاته المنهج الذي نعالج به المجموعة الثانية من العلوم؟. واذا لم يكن كذلك ، فبأي معنى يمكننا ان نصف المنهج الذي عالج به المسلمون العلوم الدخيلة ونقول عنه أنه «اسلامي»؟. بل ان مجموعة العلوم التي يقال عنها أنها عربية اسلامية، هل عالجها المسلمون جميعا بنفس المنهج؟ هل المنهج الذي اتبعه واضعو النحو العربي ابتداء من أبي الأسود الدؤلي الى سيبويه هو المنهج نفسه الذي اتبعه الأشاعرة او المعتزلة في صياغة موضوعات علم الكلام؟ وهل يلتقي المنهج الذي استخدم هنا او هناك مع المنهج الذي استخدمه ابو حنيفة أو الشافعي في صياغة القاعدة الفقهية او وضع الأصول لهذه القاعدة الفقهية كما جاء ذلك في «الرسالة»؟ واذا كانت هناك اختلافات، وهي بالضرورة قائمة، بين مختلف المناهج التي استخدمت في شتى العلوم، أليس الأقرب الى المعقول حينئذ أن نتحدث عن «المناهج» عند المسلمين في صيغة الجمع بدلا من أن نتحدث عنها في صيغة المفرد؟

ثم ما هذا اللبس والغموض والاضطراب الذي اصاب بعض كتابنا المحدثين عن المنهج في الفكر الاسلامي، فقصوره على المعنى الأول، أي المعنى الذي يحصر المنهج في اطار العمليات المنطقية الاستدلالية من تشبيه واستقراء واستنباط . . الخ؟ ولكي يميزوا بين المنهج الذي استخدمه المسلمون في علومهم والمنهج او المناهج التي استخدمها اليونان في علومهم، ردوا منهج المسلمين وقصروه على التشبيه او قياس المثل، ونسوا ـ لعدم قدرتهم على التحليل الابستمولوجي الارتقائي لظهور هذه العمليات المنطقية ودورها التاريخي في بناء العلم اياً كان ـ أن التشبيه لا يقيم علماً ولا يؤسس نظاماً معرفياً، وكل ما يستطيع ان يقدمه قياس المثل او الشبه في اي علم من العلوم هو المساهمة في تأسيس المرحلة الوصفية، وهي المرحلة الأولى في قيام اي علم، وفيها يقوم العقل البشري

بوصف مختلف ظواهر العلم وموضوعاته بهدف تصنيفها في مجموعات متشابهة، توطئة لوضعها موضع التجريب في المرحلة اللاحقة من تطور العلم، وهي المرحلة التجريبية، والتي يقوم فيها الاستقراء بالدور الاساسي. وغنى عن البيان ان هاتين المرحلتين تتناظران مع ما نطلق عليه اسم مرحلة الممارسة العفوية التلقائية في تاريخ كل علم، وهي مرحلة سابقة على مرحلة الصياغة النظرية العلمية لقواعد العلم، وفيها يكون العلم قد عبر من المرحلة التجريبية الى المرحلة الاستنباطية، تلك المرحلة التي يقوم فيها الاستنباط بالدور الحاسم في صياغة قواعد العلم.

وربما يشفع للمحدثين أن جانباً من هذا الغموض يرجع إلى كتابات القدماء أنفسهم خاصة في ميدان النحو وأصول الفقه. فاجماع غالبية المدارس الفقهية ـ مثلا ـ على كون القياس (Analogy) هو المصدر الرابع بعد القرآن والسنة والاجماع من مصادر التشريع الاسلامي، جعل بعض المفكرين القدماء وغالبية المحدثين يعتقدون بأنه المنهج الوحيد للتشريع الفقهي ولاستنباط الاحكام من القواعد المستقرة.

ونحن اذا كنا قد اخترنا «النسق الفقهي» ميدانا لفحص اوجه اللبس والغموض التي أحاطت بمنهج الفكر العربي الاسلامي في كتابات بعض القدماء والمحدثين، فان السبب في ذلك يرجع ايضا الى اهمية هذا النسق ومكانته من الفكر العربي الاسلامي بشكل عام. إن السبب في هذا الاختيار يرجع ايضا الى ان الحضارة العربية الاسلامية برمتها يمكن ان تفهم على اساس انها «حضارة فقه»، وذلك بنفس المعنى الذي ينطبق على الحضارة اليونانية حين نقول عنها انها حضارة فلسفة، وعلى الحضارة الأوروبية المعاصرة حين نصفها بأنها حضارة علم وتقنية(**) ويزيد الجابري ـ الذي أفدنا منه الفكرة السابقة ـ من آرائه توضيحاً فيقول: أنه اذا كانت مهمة الفقه هي التشريع للمجتمع، فإن مهمة اصول الفقه هي التشريع للعقل، ليس العقل الفقهي وحده، بل العقل العربي ذاته كما تكون، ومارس نشاطه داخل الثقافة العربية. والقواعد التي وضعها الشافعي في «رسالته» في علم اصول الفقه لاتقل اهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي الاسلامي عن «قواعد المنهج» التي وضعها ديكارت بالنسبة لتكوين الفكر الفرنسي خاصة والعقلانية الأوربية الحديثة عامة.(***)

اننا بدون ان نتفق تماماً في الرأي مع الجابري (القسم الثالث ص ٧١) نقول ان أهم نظام معرفي متكامل اخرجه العربي للناس هو النظام الفقهي الذي يتساوى في الأهمية ان لم يزد على النظام المعرفي اللغوي (علمي النحو واللغة).

ولما كانت الدعوى الأساسية لهذا البحث ـ كما أوضحناها في الفقرات السابقة ـ تتعارض تعارضاً كاملاً مع كل ما قرأنا حتى الآن عن المنهج في النسق الفقهي الاسلامي سواء عند المفكرين القدماء انفسهم او عند المفكرين المحدثين، لهذا، فان اثبات هذه الدعوى يقتضينا ان نعيد بناء المنهج داخل هذا النسق من جديد. ولكننا لن نستطيع اعادة بناء هذا المنهج بدون نموذج نحذو حذوه ونسير على هداه (القسم الأول). ثم نأتي بعد ذلك الى تطبيق هذا النموذج في ميدان النسق الفقهي (القسم الثاني). وغنى عن البيان ان اعادة بناء المنهج في النسق الفقهي الاسلامي ستترتب عليها بعض النتائج الهامة التي سنستخلصها في الجزء الاخير من هذا البحث (القسم الثالث).

وبناء على هذا، فاننا سنقسم بحثنا على النحو الآتي:

القسم الأول : نموذج تفسيري لارتباط العمليات العقلية ـ المنهجية بنشأة العلم وارتقائه.

القسم الثاني: تطبيق هذا النموذج التفسيري على النسق الفقهي الاسلامي.

القسم الثالث: النتائج التي تترتب على اعادة بناء المنهج في النسق الفقهي الاسلامي.

القسم الأول
نموذج تفسيري لارتباط العمليات العقلية ـ المنهجية بنشأة العلم وارتقائه

أ ـ مفاهيم أساسية:

إن هدفنا في هذا القسم من بحثنا هو رسم الخطوط العامة لنموذج تفسيري لنشأة العلم وارتقائه، وكيفية ارتباط الوسائل والعمليات العقلية ـ المنهجية بهذا المسار التطوري منذ بدايته. وسنستوحي مبادىء هذا النموذج من الأبستمولوجيا الارتقائية التي أسسها جان بياجيه منذ عام ١٩٥٥، تاريخ صدور مؤلفه الضخم: «مقدمة في الابستمولوجيا الارتقائية»[1] كما أننا سنعتمد ايضاً على مفهومين هامين من المفاهيم الأساسية عند فلاسفة العلم الفرنسيين من امثال جاستون باشلار وروبير بلانشيه وهما مفهوما التراجع الزمني المعرفي la recurrence épistémologique، وظاهرة الاستعارة بين مختلف العلوم.

والابستمولوجيا الارتقائية تعتمد ـ عند جان بياجيه ـ على الدراسات الفردية والجماعية التي تم اجراؤها في علم نفس الطفل (في اطار المركز الدولي للأبستمولوجيا بجامعة جنيف)، والتي توخت فيما توخت تحليل هياكل التفكير المنطقي البسيط عند الأطفال، وكذلك تطور مفاهيمهم عن العدد والسببية والمصادفة الخ. كما أنها تعتمد أيضاً على نتائج الأبحاث التي انتهى منها العلماء في ميدان علم النفس الارتقائي الذي يبحث في التفسير العلي (السببي) للآليات العقلية من خلال تحليل الطريقة التي تكونت بها تلك الآليات في العقل الانساني.

والذي يبرر اعتمادنا في بناء هذا النموذج التفسيري على الابستمولوجيا الإرتقائية هو قدرتها على تقديم نظرية في العلم تجمع بين شتى وجهات النظر التاريخية ـ التطورية، بالاضافة الى وجهة النظر النفسية التي تنطلق منها أساسا، كما أنها لا تهمل دور العوامل السوسيولوجية في نشأة العلم ولا تتنكر في نفس الوقت للتفسير البنيوي ـ المنطقي للمعرفة. إنها وجهة نظر في تفسير نشأة العلم يمكن وصفها

بالشمولية والتكامل، وتصلح اكثر من غيرها لتفسير المعارف التاريخية تفسيراً علمياً.

وعلى هذا، فإن ما تقدمه لنا الابستمولوجيا الارتقائية من اجل استرداد او اعادة بناء المنهج الفقهي عند المسلمين يمكن تلخيصه في امرين اثنين:

١ ـ الأمر الأول هو أن الأبستمولوجيا الإرتقائية «بوصفها الدراسة التي يتم الانتقال فيها من المعارف الأدنى الى المعارف الأعلى»[٢]، تقيم نوعاً من التوازي بين مراحل تطور العلم ومراحل تطور العقل الانساني. فالتحليل الارتقائي لتطور التفكير من الطفولة الى سن الرشد يناظر ـ بمعنى ما من معاني الواقع ـ بناء النسق الصوري الرمزي في العلوم التي تؤسس على فكرة الثبات الصورى مثل المنطق»[٣]. ومعنى ذلك أن تاريخ العلم يعمل ـ كما لاحظ الاستاذ روبير بلانشيه ـ بنفس الطريقة الرأسية التطورية Diachronique التي يعمل بها علم النفس الارتقائي في دراسته للتطور العقلي عند الطفل[٤]. وتصبح دراسة علم النفس الارتقائي مفيدة للغاية لمؤرخ العلم. والسبب في ذلك أن دراسة المراحل المتلاحقة التي يمر بها الطفل وصولا الى ما يسمى في الحضارة الحديثة «بسن التعقل» ـ والذي يتمثل في تلك اللحظة التي يكون الطفل قد اكتسب عندها البنيات العقلية اللازمة لنشوء التفكير العلمي ـ في امكانها ان تجيب على الكثير من التساؤلات الابستمولوجية المتعلقة بأصل هذه الفكرة او ذلك المبدأ داخل العلم نفسه. مثال ذلك اذا عرفنا المرحلة التي يبدأ فيها الطفل في استخدام فكرة العدد او مبدأ السببية، فاننا نستطيع أن نحدد ـ تاريخيا ـ المرحلة التي توصل فيها اي علم من العلوم الى استخدام نفس الفكرة[٥]. فالهيكل التخطيطي التفسيري الذي ينظم نشوء العمليات العقلية وتطورها عند الانسان ينطبق ـ فيما يرى جان بياجيه ـ على تاريخ العلم نفسه[٦].

٢ ـ الأمر الثاني الهام الذي يمكن أن تقدمه لنا الأبستمولوجيا الارتقائية في محاولة اعادة بناء المنهج في النسق الفقهي الاسلامي يأتي من نظرتها الشمولية المتكاملة الى المعرفة. فسواء أكنا على مستوى التفسير النفسي أو على مستوى التفكير الاجتماعي للمعرفة ـ والذي هو الامتداد الطبيعي للتفسير النفسي ـ فان التحليل الإرتقائي عند بياجيه يفترض ايضاً التحليل البنيوي. ومعنى ذلك أن تاريخ العلم، والذي هو في نفس الوقت تاريخ العقل الانساني، لا يمكن استحضاره دفعة واحدة، وانما يتم ذلك بعد

تقسيمه إلى مراحل أساسية وفقاً لمبدأ التطور. وكل مرحلة في تاريخ العلم هي المحصلة النهائية لمجموعة متشابكة من العوامل التي تؤدي إليها، إلا أنها تتميز ببنية خاصة عما سبقها وعما سيتلوها من مراحل أخرى. والتحليل البنيوي للمعرفة يتطلب معرفتنا بالأدوات التحليلية التي تستخدم في المنطق الرمزي الحديث. ولقد أكد جان بياجيه على العلاقة التي يجب أن توجد على صعيد ابستمولوجيا العلم بين وجهة النظر التي تعتمد على التحليل المنطقي ـ البنيوي ووجهة النظر التي تستند إلى علم النفس الإرتقائي، وكذلك وجهة النظر التي تقوم على التحليل التاريخي النقدي.[٧]

وقد يبدو للوهلة الأولى أن هناك تناقضاً بين مجموعة العوامل التي تتكامل في التفسير الابستمولوجي الإرتقائي للمعرفة. كيف يمكن أن نؤلف في نسق واحد بين مجموعتين من العوامل إحداهما ساكنة (العنصر المنطقي ـ البنيوي)، والأخرى متحركة متغيرة (العناصر النفسية والاجتماعية والتاريخية . . الخ)؟ لقد اعترف بياجيه بهذا التناقض الظاهري وقدم له حلا في بحثه «مشكلة التفسير» . يقول بياجيه أن هذا التناقض من شأنه أن يزول اذا ما استطعنا أن نؤلف ونمزج بين الضرورة التي تتمثل في العنصر المنطقي ـ البنيوي وبين التغير والتحول الذي تمثله العناصر الأخرى. ومعنى هذا أنه يجب فهم التحول على أنه ضروري، وهنا يكمن جوهر المشكلة. فهذا التحول لا يمكن تصوره على أنه مفهوم معّد من ذي قبل، والا لما اعتبرناه تحولا، كما أنه لا يمكن اعتباره ممكنا وقابلا لأن يكون، والا لما أصبح ضرورياً.[٨]

واذا بدا شيء من التناقض في هذا الموقف، فإن سبب ذلك هو أن العقل ينشد فهم العوامل المتنوعة المختلفة التي تتضافر وتعمل معاً في إحداث التحولات داخل العلم، ويرفض بياجيه دمغها ـ مع مايرسون ـ باللاعقلانية. كما أن العقل يرغب ـ من ناحية أخرى ـ في أن يجعل كل بناء تفسيري للمعرفة يتميز بالضرورة، وإلا لاتصف هذا البناء نفسه باللاعقلانية. وينتهي بياجيه الى القول بأن البنية في كل مرحلة من مراحل تطور العلم تمتلك داخلياً صفة الضرورة، وهذه هي الخاصية الأولى للبنية. أما الخاصية الثانية التي تتميز بها فهي قدرتها على الانشاء والبناء، أي

قدرتها لأن تكون نسقاً من التحولات، وليس صورة ساكنة من صور المعرفة، وإلا لأصبح كل شيء بنية داخل العلم.[٩].

والمفهوم الأول الذي سنأخذه من فلسفة العلم الفرنسية من اجل بناء هذا النموذج التفسيري هو مفهوم «التراجع الزمني المعرفي» الذي يعتبر من أوائل المفاهيم الابستمولوجية التي أعدها جاستون باشلار. وهذا المفهوم يجعل تطور تاريخ العلوم بوصفه معرفة نظرية او تاريخياً نظرياً امراً ممكناً، فهو الذي يجعلنا نتقبل فكرة التحول الضروري داخل العلم عن طريق ربط ماضي المعرفة العلمية بحاضرها، ووضع اجزاء المعرفة العلمية في حالتها الراهنة داخل كل تتكامل فيه العلاقات المتبادلة بين الأجزاء . فتاريخ العلم لا يصبح ـ اذن ـ «تاريخياً» الا بمقدار ما تشهد له بذلك المعرفة العلمية النسقية الحالية. كما أن على تاريخ العلم أيضا ان يقدم موضوع دراسته بوصفه معرفة عقلانية موضوعية متكاملة. ولن يتحقق له هذا بدون الاحتكاك المستمر بالعلم في آخر مراحل تطوره. ولعل هذا هو ما عناه جاستون باشلار حينما اكد على ضرورة أن يكون تاريخ العلم برمته تاريخاً تراجعياً، ترشده اهداف العلم في الحاضر، وتقوده الانجازات العلمية الأخيرة، وتكون غايته الكشف عن الخطوات التدريجية التي تكونت وفقاً لها الحقائق العلمية.[١٠] .

والنتيجة الهامة والخطيرة التي تترتب على مفهوم التراجع الزمني هي أن تاريخ العلم ـ أياً كان ـ ما هو إلا واقع عرضي متغير، كتب عليه أن يعيد تصحيح نفسه على الدوام، طالما أن مؤرخ العلم لابد وأن يغير من مفاهيمه ومناهجه وفقاً لما يتم انجازه في آخر مراحل تطور العلم نفسه. وهذه النتيجة يمكن أن تعمم على كل العلوم بدون استثناء بما في ذلك الرياضة نفسها.[١١] وظاهرة التراجع الزمني المعرفي التي تتوخى بعث الماضي في ضوء الحاضر من أجل فهمه، تلزمنا في نفس الوقت أيضاً باعادة كتابة التاريخ لكل جيل من الأجيال المتلاحقة. كما أنها تسمح لنا بربط ماضي العلم بحاضره بحيث يعبر تاريخ العلم عن وحدة لا انفصال بين اجزائها.

وأهمية هذا المفهوم بالنسبة لموضوعنا الحالي هي أنه هو الذي يبيح لنا هذه القراءة الجديدة التي تهدف الى اعادة بناء المنهج في علاقته التطورية الإرتقائية بالنسق الفقهي الاسلامي، وذلك في ضوء بعض الأفكار الحديثة في ابستمولوجيا العلم وفلسفته.

أما المفهوم الثاني الذي نؤسس عليه هذا النموذج التفسيري والمأخوذ من فسلفة العلم الفرنسية فهو «مفهوم الاستعارة بين العلوم» كما أوضحه روبير بلانشيه. وخلاصة هذا المفهوم هي أن كل علم يعتمد ـ في بداياته الاولى ـ على استعارة مفاهيم ومناهج العلوم السابقة عليه من أجل ارساء قواعده وصياغة نظريته. وغالباً ما تتم الاستعارة بطريقة يصعب ادراكها واكتشافها بعد أن يكون العلم قد تم تأسيسه، وقطع مرحلة كبيرة من تطوره. ومن هنا فان هذه المفاهيم المستعارة، والتي **تلعب دوراً كبيراً وحاسماً في تأسيس المرحلة الأولى في كل علم، لا يمكن فهمها داخل العلم الجديد الا بواسطة نوع من التحليل النفسي لمكونات العقل الانساني نفسه الذي ساهم في إعداد هذه المفاهيم**[١٢].

ويبدو ان النظام القانوني هو أول نظام معرفي استخدم لفظ «قانون Law, loi»، وأصبحنا نستخدمه بعد ذلك من باب الاستعارة حين نقول قوانين المنطق وقوانين الطبيعة والقوانين العلمية[١٣]. ولقد حقق القانون الروماني الكلاسيكي القديم انجازات ضخمة حين استعار وطبق بطريقة منظمة المناهج والمفاهيم التي كانت متطورة في فقه اللغة[١٤]. ونضيف الى هذا ان القانون الروماني في القرن الثالث الميلادي قد حقق تقدماً ملحوظاً نقله الى المرحلة العلمية ـ الاستنباطية حين استعار بنية المنطق والرياضة التي كان قد انجزها كل من ارسطو واقليدس في القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد.

ومفهوم «الاستعارة بين العلوم» هو الذي سيسمح لنا بتفسير بعض المسائل المنهجية والبنيوية في مختلف مراحل تطور النسق الفقهي الاسلامي، كما ان هذا المفهوم من شأنه ـ إن أخذنا به ـ أن يزيل كثيراً من الحساسيات الناتجة من زعم البعض أن النسق الفقهي الاسلامي قد أفاد من النظم القانونية السابقة عليه، كما أن في امكانه أن يقلل كثيراً من المكابرات الجوفاء والتي يعبر عنها البعض حين يزعم خصوصية منهجية للفكر الفقهي الاسلامي ليست له. فمفهوم الاستعارة بين العلوم هو اذن احد المفاهيم العقلية التي يتعامل بها العلماء ـ بغض النظر عن جنسهم ودينهم ـ في تأسيس المرحلة الأولى من العلم، أياً كان موقعه من تاريخ الفكر الانساني.

ب ـ عناصر النموذج:

انطلاقاً من بعض معطيات الابستمولوجيا الإرتقائية التي تأخذ بعين الاعتبار الأبعاد النفسية والاجتماعية والتاريخية والبنيوية في التفسير، واستناداً إلى مفهومي التراجع الزمني الأبستمولوجي، والاستعارة بين العلوم المختلفة، فإننا نستطيع أن نزعم أن العلم ـ شأنه شأن الكائن الحي ـ لا يولد مكتملاً وإنما يخضع في ذلك لمراحل مختلفة. وإذا ما نظرنا إلى العلم نظرة تكاملية نجمع فيها بين موضوعه ومنهجه ونتائجه في نفس الوقت، لاستطعنا القول بأن العلم يمر ـ منذ نشأته وحتى وصوله إلى مرحلة الصياغة النظرية لقواعده ـ بثلاث مراحل أساسية هي: المرحلة الوصفية فالمرحلة التجريبية واخيراً المرحلة الاستنباطية. وهذا المسار التطوري الارتقائي للعلم ينطبق ـ بدون تمييز ـ على كل العلوم.

وبديهي أن هذا التصور للطريقة التي ينشأ بها العلم ويتطور يتعارض مع النظرة السكونية للعلوم والتي نجدها في مؤلفات فلسفة العلوم عند كبار الفلاسفة المحدثين. فالعلوم بحسب هذه النظرة السكوينة تنقسم الى قسمين: العلوم المجردة من جانب والعلوم العينية من جانب آخر. ولقد قبل سبنسر Spencer ـ مثلا ـ هذه القسمة، واضاف اليها مجموعة ثالثة من العلوم أطلق عليها اسم العلوم «المجردة العينية»[١٥]. وغنى عن البيان أن هذه النظرة المتخلفة في تصنيف العلوم ما زالت تسيطر ـ على الرغم من تغير الأسماء والمصطلحات ـ على بعض مؤلفات فلسفة العلوم في العالم العربي.

ولم يدر بخلد سبنسر نفسه أن جميع العلوم في امكانها أن تدخل ضمن هذه المجموعة الأخيرة. وتوضيح ذلك أن اكثر العلوم اشتغالا بالمحسوس تستخدم قدراً معيناً من المفاهيم والتصورات، ولهذا فهي تميل لأن تكون علوماً مجردة بمعنى ما. وليس هناك ـ من ناحية أخرى ـ علوم كاملة التجريد، قطعت كل صلة مع المحسوس الذي صدرت عنه. بل حتى حين تصبح العلوم رمزية خالصة، فإنها لا تزال ترتبط بالمحسوس الذي انطلقت منه، والمتمثل في هذه الحالة في الادراك الحدسي للرموز نفسها التي تستخدم في هذه العلوم.[١٦]

ونفس الشيء يمكن ان يقال عن القسمة السكونية ايضاً للعلوم إلى علوم استنبطاية صورية وعلوم استقرائية تجريبية. فهذا التصور الذي نجده في بعض مؤلفات فلسفة العلوم في العالم العربي والعالم الغربي كذلك مجانب هو الآخر للصواب. والدليل على ذلك ان الرياضيات نفسها قد بدأت بداية استقرائية تجريبية. أما العلوم التي يقال عنها أنها استقرائية فانها تميل اليوم ـ شيئاً فشيئاً ـ الى اكتساب الطابع الاستنباطي.

أما التصور الديناميكي ـ الجدلي ـ الارتقائي الذي ندعو اليه فإنه يستند الى فكرة التطور المرحلي المتلاحق داخل العلم نفسه . وبناء عليه، فإن ما هو حسي أو مجرد، أو ما هو استقرائي أو استنباطي لا يمثل خاصية أو صفة ثابتة لا تزول عن العلم، بل يمثل مرحلة متغيرة من مراحل تطور العلم أيا كان. «ويبدو ان جميع العلوم ـ التي يتميز بعضها عن البعض الآخر في درجة التطور فقط ـ تسير في نفس الطريق. فهي قد مرت أو تمر على التوالي بالمرحلة الوصفية، ثم الاستقرائية فالاستنباطية وحتى تصل في نهاية الأمر إلى مرحلة البناء النسقي القائم على مجموعة من البديهيات (المرحلة الأكسيوماتيكية)»[١٧]. وهذه المرحلة الأخيرة بلغها المنطق ثم الرياضيات مع **دفيد هلبرت** D. Hilbert في أواخر القرن التاسع عشر، كما وصلت اليها بعض فروع علم الطبيعة.[١٨] ونفس الشيء يمكن أن يقال عن بعض فروع علم الحياة وعلم اللغة التي بلغت هذه المرحلة ايضا[١٩] .

ومرحلة البناء النسقي القائم على مجموعة من البديهيات أو المرحلة الأكسيوماتيكية، بوصفها آخر مراحل تطور العلم، لا تهمنا كثيرا في هذا السياق خاصة وأن العلم بالمعنى الضيق للكلمة يتم تأسيسه حينما يصل تطوره إلى المرحلة الاستنباطية، وأن النسق الفقهي الاسلامي قد توقف ـ وكما سنرى ـ عند المرحلة الاستنباطية فقط. لهذا السبب، فاننا سنكتفي ـ في الفقرات القادمة ـ بالقاء الضوء على المرحلة الوصفية ثم المرحلة التجريبية واخيرا المرحلة الاستنباطية، وسنقارن هذه المراحل بمثيلاتها عند الطفل.

أولا ـ المرحلة الوصفية .

وأهم ما تتميز به المرحلة الوصفية، والتي هي المرحلة الأولى في تاريخ كل

علم، هو كونها مرحلة التراكم المعرفي الأولى، الذي ننطلق منه في بناء العلم. والعمل العلمي الأساسي في هذه المرحلة هو عمل تصنيفي. فالتعامل مع الظواهر الجزئية التي لا تنتهي لا يمكن أن يتوقف إلا إذا ما قام العلماء بتصنيف هذه الظواهر الجزئية داخل فئات مبدئية أو فرعية Sous - Clases ، حتى ولو لم تكن نهائية، بحيث يسهل التعامل معها مستقبلا. وتصنيف هذه الظواهر الجزئية يعتمد ـ أساسا ـ على وسيلة منهجية ـ عقلية هي قياس الشبه أو المثل أو المماثلة Analogy. فنحن ندخل ظاهرة جزئية أو فعل معين داخل اطار هذه الفئة الصغيرة أو تلك بناء على ما بينه وبين غيره من الظواهر الجزئية ـ التي تضمها نفس هذه الفئة الصغيرة أو الفرعية ـ من علاقات أو نسب أو أوجه شبه. ونحن نستخدم قياس الشبه هنا بمعنى واسع للغاية: «إنه القياس الذي يعتمد على اي وجه من أوجه الشبه بين الأشياء موضوع تفكيرنا من اجل اقامة علاقة بينها» (Lalande A., Vocabulaire. P. 53).

وهذا النوع من الإستدلال هو أول مايبدأ الأطفال في الاستخدام حينما يتشبهون بأحد أقرانهم أو يطالبون بالمعاملة بالمثل مع اخوتهم الذين يكبرونهم بقليل، أو حينما يدركون أن هناك تشابها أساسيا يجمع ـ مثلا ـ بين الأخوة البنين وتشابها اساسيا يجمع بين الأخوات البنات . . الخ. واثبتت دراسات كل من بيرت C. Burt وفكتوريا هزلت V. Hazlitt وغيرهما أبان النصف الأول من هذا القرن «أن الطفل دون السابعة في استطاعته أن يربط بين موضوعين ويدرك العلاقة بينهما، وكل ما هنالك أنه لأجل أن يدرك الأطفال الصغار هذه العلاقات يجب أن تكون المادة المستخدمة بسيطة ومألوفة وملائمة لقدراتهم»[٢١].

ويتفق جان بياجيه مع هذه النتيجة العامة إلا أنه يرى أن التفكير التشبيهي أساس قياس النظير أو المثل لا يظهر قبل سن السابعة أو الثامنة عند الأطفال.[٢٢] ويؤكد في نفس الوقت على أن التفكير المنطقي المستند إلى الشبه أو المثل يبدأ عند الطفل ـ في هذه المرحلة ـ كمفهوم لفظي عملي وقبل أن يستخدمه الطفل كمفهوم عقلي. ويدعم بياجيه رأيه هذا بدراسات كلاباريد Claparède التي أثبت من خلالها أن وعي الطفل بالأشياء المتشابهة يسبق وعيه بالأشياء المختلفة.[٢٣] وهذا المفهوم اللفظي العملي للإستدلال المنطقي المبني على الشبه مثله مثل الأفكار المنطقية

والرياضية الأخرى والتي تظهر في هذه المرحلة (مثل فكرة المقولة، والسببية، والزمان، والمكان، والموضوع . . الخ) تضرب جذورها في أساسيات الأفعال والحركات الأولية البسيطة عند الطفل بحيث يستحيل تحديد «بداياتها» بدقة. ويجد الباحث نفسه مضطرا لأن يكمل البحث عن هذه البدايات إلى أن يصل إلى لحظة الولادة نفسها. ومعنى هذا أن ظهور هذه الأفكار والمفاهيم ليس فجائيا وإنما تظهر ببطىء في اطار من مسار بنيوي عام لنمو الطفل وارتقائه[٢٤] .

والذي يهمنا من هذه المرحلة هو هذا التناظر القائم بين بداية ظهور العمليات العقلية المنطقية ممثلة في ادراك أوجه الشبه بين الموضوعات المتشابهة على أساس من قياس المثل أو الشبه عند الطفل وبين المرحلة الاولى من بناء العلم نفسه، وهي المرحلة الوصفية التي تعتمد هي أيضا على نفس هذه العملية العقلية في تصنيف ظواهر العلم وموضوعاته الفردية. والأمر الذي يدعم من قوة هذا التناظر هو ما انتهى المفكرون من اثبات صحته تاريخيا وهو أن الملاحظة والتجربة (أي الاستقراء) قد حلا محل قياس الشبه او المماثلة في المراحل المبكرة لتطور المجتمع، وكان هذا القياس هو الأساس الذي تكونت وفقا له كل النظم الفلسفية والفكرية عند القدماء.[٢٥]

ثانيا ـ المرحلة التجريبية

والمرحلة التجريبية في تاريخ العلم هي المرحلة التي تلي في التطور المرحلة الوصفية. والعملية العقلية المنطقية التي تقوم عليها هذه المرحلة هي الاستقراء. ونحن نفهم الاستقراء هنا بمعنى واسع للغاية، فهو لا يعني فقط ـ وكما هو شائع ـ «تلك العلاقة السببية التي توجد بين ظاهرتين، وانما يعني ايضا قدرة العقل على تحديد شكل من الأشكال أو مسار من المسارات أو دالة من الدالات الرياضية. وبعبارة أخرى، فان الاستقراء لا يعني فقط تعميم خاصية مباشرة يمتلكها بعض أعضاء الفئة على كل الأعضاء، ولكن يعني استخلاص مجرد فكرة تمكننا من فهم الادراكات المتفرقة وغير الدقيقة التي حصلناها عن الأشياء. والسبب الذي جعل معنى الاستقراء يرتبط في أذهان البعض بالتعميم هو أن العالم متاح لملاحظاتنا الحسية في صورة فئات واقعية. ولكن حينما ننتقل ـ وعلى نحو دقيق ـ من تحديد العلاقة بين

أعضاء الفئة إلى فكرة الفئة نفسها في ميدان الكيمياء ـ مثلا ـ فإننا نجد أنفسنا مضطرين إلى تعريف الاستقراء ـ أولا ـ عن طريق العلاقات التكوينية التي توجد بين الأشياء ذاتها»[٢٦]. فالمعنى الذي نحدده لمفهوم الاستقراء هنا قريب من المعنى الذي اعطاه له الفيلسوف الألماني ليبنتز. «ومعنى الاستقراء عند ليبنتز يتساوى ـ بدون تمييز ـ مع المعرفة التي حصلناها عن طريق التجربة». [٢٧]

وفي هذه المرحلة يحاول العلماء استخلاص المبادىء العامة التي تنظم الظواهر التي تم تصنيفها بطريقة مبدئية في المرحلة الاولى. ويكتمل العمل التصنيفي الذي سبق أن أشرنا إليه، فيدرك العلماء ـ مثلا ـ أن الفئات الفرعية الصغيرةالتي تم تصنيفها على أساس من أوجه الشبه المباشر بين الأشياء يمكن أن تندرج في فئة أشمل وأعم، وأن هناك أساسا أقوى يجمع بين الفئات الفرعية المختلفة ـ ظاهريا ـ لأن من شأنه أن يقدم لها تفسيرا أكثر علمية. فالعقل الانساني انتقل ـ تاريخيا ـ من مرحلة ادراك العلاقات بين الأمور المتشابهة إلى مرحلة ادراك العلاقات بين الأمور المختلفة عن طريق الاستقراء.

ويتفق النتائج التي توصل إليها علم نفس النمو مع هذا الافتراض المتعلق بتاريخ العلم. فوعينا بالأشياء المختلفة ـ كما يقول كلاباريد ـ يلي وعينا بالأشياء المتشابهة (ص ٢٢ من هذا البحث). فالطفل الذي يدرك في حوالي سن السابعة أو الثامنة وجه الشبه بين الأخوة الذكور ووجه الشبه بين الأخوات الأناث، يدرك في مرحلة لاحقة (مابين السابعة والحادية عشر) العلاقة بين هاتين الفئتين الفرعيتين وذلك حين يضمها في فئة أشمل هي فئة «الأخوة» على العموم. [٢٨] وكما أن الطفل يحاول في هذه المرحلة ضم الفئات الفرعية بعضها مع البعض الآخر من أجل سهولة التعامل معها[٢٩]، فكذلك الحال في هذه المرحلة من تاريخ العلم. فاذا افترضنا مثلا أن العلماء ـ في المرحلة الوصفية لعلم الهندسة ـ قد صنفوا المثلثات في فئات فرعية (مثلث قائم الزاوية، مثلث متساوي الاضلاع، مثلث متساوي الساقين، على أساس من أوجه الشبه المباشرة والتي ندركها في عالم الحس المشترك بين أشكال المثلثات المختلفة، فانهم يجمعون كل هذه الفئات الفرعية ـ في الظاهر ولنفس السبب الخاص بسهولة التعامل مع موضوعات العالم الخارجي ـ داخل فئة اكبر تجمعها هي

فئة «المثلث» على العموم. وتتم عملية الدمج للفئات الفرعية المختلفة في الظاهر على أساس من مبدأ الاستقراء الذي يمكننا من اكتشاف العلاقات الخفية التي توجد بين مختلف هذه الفئات الفرعية. فالمشكلات المنهجية ـ المنطقية ارتبطت ـ في المراحل الأولى من نشأة العلم ـ بالموضوعات التي يتعامل معها كل علم، كما يرتبط ظهور ونمو العمليات المنطقية ـ في المراحل الأولى لنمو الطفل العقلي ـ «في المحل الأول بالتعامل مع الموضوعات المادية نفسها»[٣٠].

ثالثا ـ المرحلة الاستنباطية.

أدى التراكم الكمي المعرفي الذي افضى اليه تطور العلم تاريخيا خلال المرحلة الوصفية ثم المرحلة التجريبية الى تغير كيفي على مستويين: مستوى الوسائل العقلية المنهجية في التعامل مع موضوع العلم نفسه من جانب، ومستوى مفاهيم العلم ومبادئه الأساسية من جانب آخر. فالفئات الفرعية المتشابهة التي تم تصنيفها في المرحلة الوصفية على أساس من التماثل المباشر الكائن بين أفراد الفئة الواحدة، والفئات العامة التي تم دمج الفئات الفرعية ـ المختلفة في الظاهر والمتشابهة في الحقيقة ـ فيها في المرحلة التجريبية استنادا إلى مبدأ الاستقراء، تتطلب في المرحلة الاستنباطية مفهوما عاما يحدد ماهيتها وقاعدة عقلية تنظم استعمالها. فالفئات الفرعية للمثلث ـ مثلا ـ والتي تم وصفها وتصنيفها في المرحلة الوصفية، قد تم دمجها في فئة عامة واحدة هي فئة المثلث في المرحلة التجريبية، وهذه الفئة الأخيرة هي التي أدت في المرحلة الاستنباطية للعلم إلى تحديد مفهوم عام للمثلث بوصفه شكلاً هندسياً محاط بثلاثة خطوط مستقيمة ومجموع زواياه ١٨٠ درجة.

والتغير الكيفي الذي حدث على مستوى العمليات العقلية المنهجية يتلخص في احلال الإستدلال الاستنباطي محل الإستدلال الإستقرائي الذي كان متبعا في المرحلة التجربية. فالمفاهيم العامة والمبادىء الكلية التي استطاع العقل الإنساني أن يتوصل إلى صياغتها، في هذا الميدان أو ذاك من ميادين العلم، فتحت الطريق أمام استخدام الاستنباط سواء بوضعها في نسق فكري عام، أو الانتقال داخل الفئة العامة الواحدة من الفكرة أو المبدأ إلى الحالات الجزئية الخاصة التي تنضوي تحتها.

وهذه المرحلة من تطور العلم تناظر المرحلة الثالثة من مراحل تطور التفكير

المنطقي عند الطفل (من ١١ ـ ١٥ سنة)، والتي يظهر فيها التفكير الاستدلالي الإستنباطي.[٣١]

والانتقال إلى المرحلة الاستنباطية يفترض أن العلم قد انتقل من مرحلة الممارسة العفوية الحدسية إلى مرحلة الصياغة النظرية لقواعد العلم. وكان المنطق في القرن الرابع ق.م هو أول فروع العلم التي بلغت المرحلة الاستنباطية وذلك في كتاب «التحليلات الأولى» حيث استطاع أرسطو أن يصوغ القواعد العامة لنظرية القياس. ثم بلغت الهندسة في أواخر نفس القرن هذه المرحلة على يد أقليدس في كتاب «المبادىء»، وأصبحت نموذجا من نماذج العلم الاستنباطي الذي تأثر اقليدس في بنائه تأثرا قويا بالنموذج الاستنباطي الأرسطي.[٣٢] وكان القانون هو ثالث فرع من فروع المعرفة الانسانية في الوصول إلى المرحلة الاستنباطية حينما استطاع فقهاء الرومان، متأثرين في نفس الوقت بالنموذج المنطقي الأرسطي والنموذج الهندسي الاقليدي، أن يدفعوا بالقانون إلى المرحلة الاستنباطية. لقد اكتسب القانون الروماني هذه البنية عبر تاريخ تطوره الذي انتقل فيه من المرحلة الوصفية وهي مرحلة العصر الملكي (من سنة ٧٥٤ ق.م ـ ٥٠٩ ق.م) فالمرحلة الاستقرائية التجريبية والتي يطلق عليها فقهاء القانون الروماني اسم مرحلة القانون القديم (من سنة ٥٠٩ ـ ١٣٠ ق.م) ثم أخيرا المرحلة الاستنباطية والتي بلغها القانون الروماني في العصر العلمي (من سنة ١٣٠ ق.م ـ ٢٨٤ م).

وما كان للقانون الروماني أن يصل إلى المرحلة الاستنباطية بدون أن يتوفر له شرطان أساسيان هما اللذان دفعا ـ فيما يبدو ـ ليبنتز إلى أن يقارن عمل فقهاء الرومان بعمل علماء الهندسة، وهذان الشرطان هما: ارساء قواعد نظرية عامة في مصادر التشريع، وأن تبلغ القاعدة القانونية، من حيث الصياغة، مستوى العمومية والتجريد. فأما مصادر التشريع فقد تم تحديدها في التشريع والفقه والقانون القضائي. واما بلوغ القاعدة القانونية مستوى العمومية والتجريد، أي كونها أصبحت مبدأ عاما ينظم فئة بأثرها من الأفعال أو التصرفات القانونية، فلم يكن فقط تعبيرا عن قوة الدفع الداخلي الابستمولوجي التي وصل اليها التفكير القانوني في هذه المرحلة، وانما كان ايضا تعبيراً عن قوة الدفع الخارجي السوسيولوجي التي أدت

إليها الحاجة الملحة في صياغة نظام قانوني يستجيب للحاجات المتزايدة للامبراطورية الرومانية الممتدة. والدليل على صحة ما نقول هو أن «القانون المدني» والذي كان يطبق على الرومان وحدهم في مرحلة القانون القديم أو المرحلة التجريبية قد تلاشى ليحل محله نظام قانوني اكثر تطورا وارتقاء وهو قانون الشعوب lus gentium بوصفه مطلبا فرضه واقع الامبراطورية الجديد، وقد طبق هذا القانون الجديد على كل رعايا الدولة من رومان وأجانب على السواء[٣٣]. فالتطور السياسي والإجتماعي والأخلاقي . . الخ هو الذي فرض المساواة أمام القانون بين الأجنبي والروماني بدمجهما في فئة عامة واحدة، بعد أن كان النظام القديم يصنفهما على أساس أنهما فئتان مختلفتان. وبلوغ المرحلة الاستنباطية لعلم القانون يعتبر محصلة نهائية لتفاعل وارتقاء كل العوامل الخارجية والداخلية والتي يعتبر القانون الروماني في مرحلته العلمية محصلة لها.

وبلوغ العلم ـ أيا كان ـ المرحلة الاستنباطية كما أرسى قواعدها أرسطو يعني أن المبادىء والمفاهيم الأساسية لهذا العلم قد بلغت حدا من التطور يمكننا من وضعها في مجموعة من القضايا، وأن هذه القضايا تقبل لأن توضع في نسق عام (ن)، وأن هذا النسق من شأنه أن يكون على اتساق مع المسلمات الآتية:

١ ـ كل قضية تنتمي إلى النسق (ن) يجب أن تشير الى ميدان خاص من الموجودات الواقعية (Analytic Posteriora, A 28, 87a 38; A 7,75a38).

٢ ـ كل قضية تنتمي الى النسق (ن) يجب أن تكون صادقة.

٣ ـ اذا كانت هناك قضايا معينة تنتمي إلى (ن)، فان كل النتائج المنطقية التي تترتب على هذه القضايا تنتمي أيضا إلى (ن) .

٤ ـ يتكون النسق (ن) من عدد (نهائي) من الحدود بحيث يكون:

أ) معنى هذه الحدود قد بلغ حدا من الوضوح لا يتطلب معه اي تفسير تكميلي لاحق.

ب) كل حد يرد في النسق يكون قابلا للتعريف بنفس هذه الحدود.

٥ ـ يتكون النسق (ن) من عدد (نهائي) من القضايا بحيث يكون:

أ) صدق هذه القضايا قد بلغ حدا من الوضوح لا يتطلب معه أية برهنة لاحقة.

ب) صدق أية قضية أخرى تنتمي إلى النسق (ن) يجب أن يتم اثباته عن طريق الاستدلالات التي تبدأ من هذه القضية ذاتها.

والمسلمات ١ ، ٢ ، ٣ يطلق عليها على التوالي مسلمات واقعية النسق وصدقه وقواعد الاستنباط بداخله. وتكون المسلمات ٤ ، ٥ مشتركة ما يطلق عليه داخل نموذج العلم الاستنباطي (الأرسطي) مسلمة الوضوح الخاص بالنسق. اما الحدود والقضايا الأساسية المشار اليها في المسلمات ٤ ، ٥ فانها تسمى مبادىء العلم الذي نكون قد فرغنا من تأسيسه حسب هذا النموذج الاستنباطي.[٣٤].

وليس بلوغ العلم ـ أيا كان ـ المرحلة الاستنباطية يعني أن العمليات العقلية ـ المنهجية التي يستند إليها في هذه المرحلة وحتى يصل إلى المرحلة الأكسيوماتيكية، نهاية مطاف العلم في عصرنا الراهن، ستكون وقفا على الاستدلال الاستنباطي دون الاستدلال الاستقرائي أو التمثيلي اللذين عرفهما العلم في مراحل تطوره السابقة. فكما أن الطفل في تطوره الارتقائي التراكمي لا يكف عن استخدام العمليات العقلية التي سبق له أن اكتشفها واستخدمها بنجاح في مراحل النمو السابقة، فكذلك الحال مع العلم. إن المماثلة والاستقراء اللذين كانا الأداتين المنهجيتين الرئيسيتين للعلم في المرحلتين الوصفية والتجريبية يظلان قيد الاستعمال ـ بجوار الاستدلال الاستنباطي ـ في المرحلة الاستنباطية وما بعدها. وكل ما هنالك أن المماثلة والاستقراء يفقدان قيمتهما من حيث كونهما أدوات عقلية منهجية وحيدة أو أساسية تستخدم في بناء العلم في المرحلة العلمية ـ الاستنباطية من تطوره، وذلك بسبب النتائج الظنية الاحتمالية التي يؤدي إليها البرهان الذي يشيد على كليهما. «فعندما ننظر إلى المماثلة معزولة نجد أنها لا تشكل برهانا، نظرا لأن النتائج التي تؤدي إليها هي مجرد احتمال. ولهذا يجب استخدامها بالاشتراك مع الأشكال الأخرى للمعرفة».[٣٥] ونفس الشيء يمكن أن يقال عن الاستقراء. «فنتائجه تشكل قضايا إحتمالية فقط وتحتاج إلى برهان لاحق» (روزنتال م. ، الموسوعة الفلسفية، ١٩٧٤، ص ٢٣). ولكي يستخدم الاستقراء بوصفه وسيلة عقلية ـ منهجية بنجاح في المرحلة الاستنباطية، فلابد من أن «يظهر الاستقراء دائما في وحدة مع الاستنباط»[٣٦] .

وهذا النموذج التفسيري لنشوء العلم وارتقائه وارتباط كل مرحلة منه بوسائل عقلية منهجية معينة يقوم أساسا على فكرة التكامل بين كل العوامل الداخلية والخارجية التي تعمل على قيام العلم، كما أنه يستند ـ أصلا ـ إلى فكرة التطور. فتطور المعرفة وارتقاؤها هو الذي يجعلنا نعبر من مستوى المعرفة «التمثيلية» إلى مستوى المعرفة التجريبية الاستقرائية، ثم من هذه الأخيرة إلى مستوى المعرفة الصورية الاستنباطية.[٣٧]

وإذا كان الحديث عن العمليات العقلية المنطقية قد شغل المكان الأساسي من هذا النموذج التفسيري، فما ذلك إلا لأن هذا النموذج نفسه هو ارتقائي من الألف إلى الياء. ونحن نعلم أن صاحب الابستمولوجيا الارتقائية قد اهتم اهتماما خاصا بالمنطق إلى الدرجة التي احتل معها هذا العلم المكان الرئيسي من أعماله. «فالمنطق بوصفه هيكل المعرفة يمثل في نفس الوقت التنظيم الداخلي لتفكير الانسان. ويصبح هدف علم نفس المعرفة هو استخلاص الأشكال المختلفة التي ينمو وفقاً لها ويتطور علم المنطق. ولكن المنطق يستخدم ـ وهذا هو أحد معانيه الأخرى ـ كمنهج لبناء العلم. وإذا صح أن تفكير الطفل ينمو على هيئة بنيات أو هياكل متتابعة، وأن هذا التتابع نفسه يخضع لنظام معين، يصح بالتالي القول بأن كل تفسير للنمو العقلي يتطلب ـ كنموذج له ـ هيكلا أو بنية منطقية تصب فيها الأشكال المختلفة للنمو العقلي نفسه. وتصبح وظيفة المنطق تقديم نموذج استنباطي لما قد تمت ملاحظته تجريبيا في عالم الواقع. وهذه هي الطريقة التي تعمل وتتطور بها كل العلوم»[٣٨].

القسم الثاني
تطبيق النموذج التفسيري السابق على النسق الفقهي الاسلامي

يجدر بنا قبل أن نشرع في إعادة بناء المنهج في النسق الفقهي الاسلامي من خلال النموذج التفسيري السابق أن نلفت نظر القارىء إلى ملاحظتين أساسيتين بالنسبة لهذا البحث:

الملاحظة الأولى يمكن أن نعبر عنها في هذا التساؤل: ما هي حقيقة جوهر النظام الفقهي الاسلامي (علمي الفقه وأصول الفقه)؟ هل يتميز هذا النظام بالطابع الديني أم بالطابع الدنيوي؟ وللاجابة على هذا السؤال نستطيع أن نميز بين ثلاثة وجهات من النظر:

هناك ـ أولا ـ وجهة النظر التي تنكر وجود أية علاقة بين الفقه والدين، وصاحبها هو المستشرق النابه جوزيف شاخت. ويدلل هذا المفكر الكبير على صحة رأيه بقوله: «ان الفقه بما هو كذلك ـ ومنذ أيام الرسول ـ قد تم استبعاده من ميدان الدين. وطالما أنه لم تكن هناك اعتراضات ذات طابع ديني أو أخلاقي تتعلق بالمعاملات الخاصة أو أشكال السلوك المختلفة، فان المسلمين لم يولوا الأبعاد التكنيكية للفقه أي اهتمام»[٣٩]. ويزيد شاخت من رأيه توضيحا فيقول: «أن الفقه الاسلامي تضمن ـ إلى حد بعيد ـ ليس فقط القانون العرفي الذي كان متواجدا في الجزيرة العربية والذي طوره القرآن وأكمله، ولكن تضمن ايضا المؤسسات والممارسات القانونية التي وجدها المسلمون في البلاد المفتوحة، ولم يترددوا في قبولها والعمل بها طالما أنها كانت على وفاق مع مقتضيات الأفكار الدينية الجديدة. واكمل الخلفاء الراشدون ـ إلى حد كبير ـ الدور التشريعي للجماعة، وتابعهم في ذلك خلفاء بني أمية وولاتهم»[٤٠].

وهناك ـ ثانيا ـ وجهة النظر التي ترد الفقه كله إلى الدين. وتجد هذه الوجهة من النظر في كتابات الكثيرين من المفكرين المسلمين والمستشرقين على السواء. ولقد عبر عنها الأستاذ كولسون ـ أحد تلاميذ شاخت ـ اصدق تعبير حينما كتب يقول: «ان

التشريع الاسلامي ـ في صورته التقليدية ـ يقدم لنا مثالا واضحا تماما للعلم القانوني المنفصل عن الاعتبارات التاريخية، فالقانون في النظرية الاسلامية التقليدية، احكام الله المنزلة من عنده والتي أوجبها على عباده، وهي سابقة في وجودها على الدولة الاسلامية، لا مسبوقة بها، وهي حاكمة للمجتمع الاسلامي وليست محكومة به»[٤١]. وغنى عن البيان أنه يترتب على هذه الوجهة من النظر استبعاد الجانب السوسيولوجي من النظام القانوني والذي يعني أن القانون ـ أيا كان ـ إنما ينشأ ويتطور وهو على علاقة وثيقة بنشوء المجتمعات وتطورها.

وهناك ـ ثالثا ـ وجهة النظر التي تتوسط بين وجهتي النظر السابقتين، وخلاصتها أنه لا ينكر أحد أن جزءا من القواعد الفقهية يستند مباشرة إلى نصوص صريحة في القرآن أو السنة. ولكن هذه القواعد قد تم استيعابها بطريقة تكاملية في الفقه الاسلامي، وعلى نحو اكتسبت معه الطابع القانوني الخالص. والقواعد الفقهية المبنية على المصادر النقلية (القرآن والسنة)، وتلك التي تم استنباطها واعدادها بحسب المصادر العقلية (اجماع، قياس، استحسان، استصلاح.. الخ) قد تكاملت داخل النسق الفقهي الاسلامي، والذي هو فيما يرى الدكتور شفيق شحاته ـ أحد الممثلين لهذه الوجهة من النظر ـ عبارة عن مجموعة من القواعد والأحكام المبنية على الاعتبارات العملية الخالصة. والنتيجة النهائية التي انتهى اليها الباحث، الذي يستند إلى الحديث النبوي «انتم اعلم بأمور دنياكم»، هي أن الفقه قد تم فصله تماما عن الدين الاسلامي»[٤٢].

وغنى عن البيان أن موقفنا من هذه القضية الأساسية قريب من هذه الوجهة الأخيرة من النظر، والسبب في ذلك هو اتساقها مع الفروض الابستمولوجية الأولية لهذا البحث، والتي تضمنها القسم الأول منه.

٢ ـ والملاحظة الثانية تتعلق بلفت نظر القارىء إلى أن الفروض الأولية ـ الصريحة أو الضمنية ـ لهذا البحث لا ترتبط بأي تيار أو اتجاه عقيدي من الاتجاهات التي تفرق اليها الفكر الاسلامي قديما أو حديثا. واذا ما تلاءمت بعض أفكارنا مع هذا الاتجاه أو ذاك، فإن هذا مجرد مصادفة بحته، والموقف النظري الأساسي لهذا البحث هو محاولة تعدي كل وجهات النظر القديمة والحديثة على السواء في اعادة بناء المنهج في النظام الفقهي الاسلامي. وتأسيسنا للنسق التفسيري ـ موضوع القسم الأول ـ على بعض مبادىء الابستمولوجيا الارتقائية، والابستمولوجيا النقدية التاريخية (جاستون باشلار) لم يملِه الا اعتقادنا في صلاحية فروضها الأولى من اجل اعادة بناء المنهج في

النسق الفقهي الاسلامي، بحيث نتمكن من تصحيح ما نعتقد أيضا بأن أغلبية المفكرين المسلمين ـ قدماء ومحدثين على السواء ـ قد جانبوا من الصواب في فهمه أو تصويره.

ونأتي الآن، وبعد هذه الملاحظات التمهيدية إلى تطبيق النموذج التفسيري الارتقائي على نشأة النظام الفقهي وتطوره عند المسلمين. والفقه بحسب هذا النموذج التفسيري هو عبارة عن كائن حي لم ينشأ من لا شيء، ولم يبلغ كماله طفرة واحدة، بل نشأ من شيء موجود سابق عليه هو العرف القانوني الذي كان سائدا في الجزيرة العربية، ونما وتطور حتى بلغ أقصى درجات نضجه وكماله.[٤٣] هذا وسنقسم المراحل التي مر بها الفقه في نشأته وتطوره إلى ثلاث مراحل تناظر المراحل التي أشرنا إليها في النموذج التفسيري الذي عرضناه في القسم الأول. وهذه المراحل هي:

١ ـ المرحلة الوصفية.
٢ ـ المرحلة التجريبية.
٣ ـ المرحلة الاستنباطية.

وهذا التقسيم الذي يستند إلى المبادىء المعرفية ـ المنهجية التي تحكم نشأة العلوم وتطورها يمثل قطعية ابستمولوجية مع كل التقسيمات التي نجدها في أغلب مؤلفات الفقه التي كتبت باللغة العربية وبغيرها من اللغات الأوروبية، والتي تستند إلى مجرد الضوابط التاريخية ـ السياسية. فالفقه قد مر ـ بحسب هذه التقسيمات ـ بعدة أدوار مثل دور النشأة الذي يبدأ من عام ١٣ ق. هـ ـ عام البعثة ـ وينتهي بعام ١١هـ. وهو عام وفاة النبي (ص) . . الخ. وغالبا ما يتخذ البعض الحدود والفواصل التاريخية لقيام الخلافات الاسلامية وسقوطها بمثابة فواصل للأدوار التي مر بها الفقه في تطوره، كأن يقال عصر الخلفاء الراشدين أو عصر الخلافة الأموية أو عصر الخلافة العباسية . . الخ.[٤٤] وغنى عن البيان أن هذه التقسيمات التاريخية السياسية ليس لها أي مدلول ابستمولوجي، وبالتالي فهي تفتقر إلى معايير معرفية ـ منهجية دقيقة حتى يمكن الأخذ بها في أي دراسة جادة في ابستمولوجيا النسق الفقهي الاسلامي.

والمراحل الثلاث التي وردت في تقسيمنا لا تشير إلى فواصل تاريخية معينة، فقد يتداخل بعضها مع البعض الآخر، كتداخل المرحلة الوصفية والمرحلة التجريبية في تاريخ النسق الفقهي الاسلامي. وهي تعمل داخل العلم بطريقة تراكمية

تكاملية، بمعنى أن وصول العلم إلى المرحلة الاستنباطية لا يلغي المراحل السابقة، بل تظل حاضرة في نسيج هذه المرحلة الأخيرة، حضور مرحلة الطفولة والمراهقة عند الانسان الذي بلغ سن الرشد . وننتقل الآن إلى الحديث بشيء من التفصيل عن مراحل تطور النسق الفقهي الاسلامي .

أولا ـ المرحلة الوصفية :

اتخذت المرحلة الوصفية صورا واشكالا مختلفة بوصفها المرحلة الأولى في نشأة النسق الفقهي الاسلامي . ونستطيع أن نتلمس أحد أشكالها الأقل أهمية بالنسبة لموضوعنا في القرآن الكريم نفسه، وبالذات في هذا الوصف المفصل لحياة الأمم السابقة على الأمة العربية ولأحوالها وطرائق معيشتها وأشكال سلوكها، ما كان منه مقبولا أو مذموما . كما نقل الينا القرآن قصص الرسل والأنبياء الذين أرسلوا إلى هذه الأمم من أجل هدايتها واصلاحها، مثل قصة آدم وادريس ونوح وهود وصالح وابراهيم واسحاق واسماعيل ولوط ويوسف وموسى وداود وسليمان . . الخ .[٤٥]

ويمكننا البحث عن أشكال المرحلة الوصفية الأكثر أهمية بالنسبة لموضوعنا في البدايات الأولى لنشأة النسق الفقهي الاسلامي . وتتجلى هذه المرحلة الوصفية بوضوح كامل في :

١ ـ ظاهرة الاستعارة من الفقه الجاهلي .
٢ ـ ظاهرة قياس الغائب على الشاهد .

وسنتحدث ـ بشكل مستقل ـ عن كل ظاهرة منهما .

١ ـ ظاهرة الاستعارة من الفقه الجاهلي :

لقد اعتمد الفقه الاسلامي في أولى مراحل تكوينه وفي حياة الرسول نفسه على «استعارة» بعض الأحكام الفقهية من العرف القانوني الذي كان معمولا به قبل الاسلام، وذلك بجوار مجموعة الأحكام التي جاء بها القرآن ونصت عليها السنة الصحيحة . فالثابت تاريخيا أنه كان للعرب قبل الاسلام عرف قانوني يحتكمون اليه حين يختلفون .[٤٦] ولم يكن هذا العرف موحدا في الاحكام، بل كان يختلف من قبيلة إلى قبيلة ومن مدينة إلى مدينة كاختلاف اعراف مكة عن اعراف يثرب، واختلطت عادات العرب وتقاليدهم قبل الاسلام بعادات وتقاليد اصحاب الشرائع السابقة على الاسلام، وكان منها ما هو صالح وكان منها ما هو فاسد .[٤٧] وجاء الاسلام، ووقف الرسول من عادات العرب قبل الاسلام مواقف مختلفة : أقر طائفة منها على ما كانت عليه، والغى طائفة اخرى كما عمد إلى طائفة ثالثة ابقى اصلها وعدل من

حكمها. ويمكننا أن نفترض أن عملية قبول بعض الاحكام ورفض البعض الآخر، وتعديل البعض الثالث تتطلب أن يقوم «المشرع» بعملية احصاء وصفي لمختلف اضرب السلوك التي تنضوي تحت شكل أو فئة واحدة، فيقر بعضها ويرفض البعض الآخر. وتزخر كتب الفقه القديمة والحديثة بالأمثلة التي يمكن الاستشهاد بها على صحة ما نقول:

أ ـ والمثال الأول يتعلق بنوع الزواج الذي أقره الاسلام من بين مختلف ضروب النكاح التي كانت سائدة في الجاهلية. ولكي يقر الاسلام هذا النوع كان لابد من وصف وتصنيف كل أنواع الزواج السابقة على الاسلام. وقد روى عروة «أن عائشة اخبرته أن النكاح في الجاهلية كان على أربعة أنحاء: فنكاح منها نكاح الناس اليوم. يخطب الرجل إلى الرجل وليته أو ابنته فيصدقها ثم ينكحها. ونكاح آخر كان الرجل يقول لامرأته إذا طهرت من طمثها أرسلى إلى فلان فاستبضعي منه، فاذا تبين حملها أصابها زوجها إذا أحب. وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد. فكان هذا النكاح يسمى نكاح الاستبضاع. ونكاح آخر يجتمع الرهط دون العشرة فيدخلون على المرأة كلهم فيصيبونها، فاذا حملت ووضعت ومر ليال بعد أن تضع حملها أرسلت اليهم فلم يستطع رجل منهم أن يتمنع حتى يجتمعوا عندها، فتقول لهم قد عرفتم، الذي كان من أمركم، وقد ولدت فهو ابنك يا فلان. فتسمى من أحبت باسمه فيلحق به ولدها ولا يستطيع ان يمتنع منه الرجل. ونكاح رابع يجتمع الناس الكثير فيدخلون على المرأة، ولا تمتنع ممن جاءها وهن البغايا ينصبن على ابوابهن الرايات، وتكون علما. فمن أرادهن دخل عليهن. فاذا حملت احداهن ووضعت (.) الحقوا ولدها بالذي يرون ودعى ابنه لا يمتنع من ذلك. فلما بعث الله محمداً (ص) بالحق هدم نكاح الجاهلية كله الا نكاح الناس اليوم». رواه البخاري وأبو داود.[٤٨]

ب ـ والمثال الثاني يتعلق بأشكال الطلاق التي أقرها الاسلام من بين انواع الطلاق المختلفة والتي كانت سائدة في الجاهلية. ولقد قدم لنا الدكتور جواد علي في الفصل السادس والخمسين وعنوانه (في الفقه الجاهلي) من الجزء الخامس من كتابه القيم «المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام» وصفا دقيقا لشتى انواع الطلاق التي تعارف عليها العرب قبل الاسلام.

فهناك ـ أولا ـ «الظهار»، وهو نوع من الطلاق، وسمى كذلك لأن الرجل كان يقول لزوجته: أنت علي كظهر أمي أو كبطنها، أو كفخذها، أو كظهر أختي أو عمتي، وما شابه ذلك، فيقع بذلك «طلاق الظهار». وكان هذا النوع من الطلاق

غاية في التحريم والشدة عند أهل الجاهلية. وقد أشار اليه القرآن الكريم بقوله تعالى: «والذين يظاهرون منكم من نسائهم، ما هن أمهاتهم ان امهاتهم الا اللآئي ولدنهم، وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا»[٤٩]. ولم يعتبر الاسلام هذا النوع من طلاق الجاهلية طلاقا، وانما اعتبره كفارة فقط.

وهناك ـ ثانيا ـ «الايلاء»، وهو القسم على ترك المرأة فترة، تتراوح مدتها من شهور الى سنة أو أكثر، لايقترب الرجل خلالها منها. وقد كرست كتب الحديث وكتب الفقه القديمة مثل كتاب «المبسوط» للسرخسي (٧/١٩ وما بعدها)، ومثل «كتاب الطلاق» للبخاري (الباب ٢٣) بابا خاصا لهذا الطلاق. وقد حرم الاسلام الترابص مدة تزيد على أربعة أشهر (البقرة، الاية ٢٢٦)، وقد جعله طلاقا مؤجلا.

وهناك ـ ثالثا ـ «الخلع»، وهو نوع من الطلاق تسعى اليه الزوجة التي لم يكن لها حق طلب الطلاق في الجاهلية عن طريق دفع المال لزوجها وترضيته حتى تستطيع «خلع» نفسها منه. ويدخل في هذا الباب ما تدفعه زوج الأب المتوفي إلى ابنه الذي يتزوجها بعد وفاة أبيه من مال مقابل فراقه لها، وتطليقه اياها.

وهناك ـ رابعا ـ هذا النوع من الطلاق الذي اذا تم وفارق الرجل زوجته، فانه لا يسمح لها بالتزوج من غيره حمية وغيره سواء عن طريق التهديد أو إرضاء أهلها وأوليائها بالمال حتى لا يجيزوا لها الزواج. وقد نهى الاسلام عن ذلك النوع من الطلاق.

وهناك ـ خامسا ـ «طلاق العضل». وهو عبارة عن اهمال الرجل لزوجته، فلا يراجعها ولا يطلقها، ويظل مفارقا لها، إلى أن ترضيه بدفع شيء له فيسمح لها عندئذ بالطلاق وبالزواج من غيره، وقد حرم الاسلام طلاق العَضْل فيما حرم من احكام الجاهليين في هذا الميدان (البقرة، الآية ٢٣٠ وما بعدها، النساء، الآية ١٩).

وهناك ـ سادسا ـ هذا النوع من الطلاق الذي كان يعطي للرجل الحق في أن يطلق الثلاث والعشر وأكثر من ذلك، ثم يراجع ما كانت في العدة ـ بدون حدود ـ فتكون امرأته. وبالغ احد الانصار ـ في حياة الرسول ـ حين طلق زوجته حتى اذا كادت أن تحل راجعها، ثم طلقها، حتى اذا كادت أن تحل راجعها وهكذا كي يشبع

غيظه منها. وقد حرم الاسلام هذا الضرر في الآية: «الطلاق مرتان، فامساك بمعروف أو تسريح باحسان» (البقرة الآية ٢٢٩).

وهناك ـ سابعا ـ هذا النوع من الطلاق الذي كان شائعا بين اهل مكة عند ظهور الإسلام وهو طلاق المرأة ثلاثا على التفرقة. وينسب أهل الأخبار سنّة إلى اسماعيل بن إبراهيم. وهذا النوع من الطلاق لا يبيح للزوج أن يراجع زوجته بعد المرة الثالثة، لأنها تصبح طالقة طلاقا بائنا.

ويبدو أن أهل الجاهلية قد أوجدوا حلا لهذا الطلاق الشاذ، فأباحوا للزوج أن يرجع زوجه إليه بعد الطلاق الثالث شريطة أن تتزوج بعد وقوع الطلاق الثالث من رجل غريب، على أن يطلقها بعد اقترانها به، وعندئذ يجوز للزوج الأول أن يعود إليها بزواج جديد.(٥٠)

وقد قبل الاسلام من هذه الاضرب المختلفة للطلاق اربعة اضرب هي: الطلاق الرجعي والطلاق البائن بينونه صغرى، والطلاق البائن بينونه كبرى، والخلع وهو طلاق بائن أيضا.

نكتفي بهذين المثلين الواردين في أ، ب، وننتقل الآن إلى تحليلهما من أجل استخراج العناصر العقلية المنهجية التي يستندان إليها. إن العمليات العقلية المنهجية التي اسست هذا الجانب من المرحلة الوصفية والخاص «بظاهرة الاستعارة» من الفقه الجاهلي السابق على الاسلام يمكن ردها بشيء من التبسيط إلى قياس الشبه Analogy. فما كان في استطاعة المشرع أن يقر ضربا معينا من ضروب الزواج التي تعارف عليها العرب قبل الاسلام (المثل الوارد في أ) أو ضروباً مختلفة من ضروب الطلاق التي كانت تحدد اشكال الفرقة بين الزوج والزوجة (المثل الوارد في ب) بدون أن يقوم بهذا العمل الأولى الخاص بحصر جميع أشكال الزواج وجميع أشكال الطلاق التي كان معمولا بها، ثم يقوم باستبعاد مالا يتسق منها مع مبادىء الدين الجديد. وغنى عن البيان ان الوسيلة المنهجية التي نصف بها الأشياء ونصنفها على أساس من التساوي أو التناظر القائم بينها هي قياس الشبه أو المثل. فالذي جعلني أضع جميع أشكال الفرقة الواردة في المثل (ب) في فئة واحدة وأقول عنها انها تحدد صور الطلاق في الجاهلية هو هذه الخاصية الأساسية التي توجد في كل شكل منها وتربطه برباط

التناظر مع بقية الأشكال الأخرى، ولتكن ـ في حالتنا هذه ـ هي «الانفصال» المؤقت أو النهائي بين الزوج والزوجة.

فالمماثلة أو قياس الشبه بوصفه العملية العقلية المنطقية الأكثر بساطة والأقل تعقيدا هي التي تؤسس العلم في مرحلته الوصفية الأولى، وتقوم بالدور الأساسي في رصد ظواهر العلم وتصنيفها داخل فئات محددة، توضع موضع التجريب والاستقراء في المرحلة التالية وقد رأينا أن النظام الفقهي الاسلامي لم يشذ عن هذه القاعدة في المرحلة الأولى من مراحل تأسيسه.

٢ ـ ظاهرة قياس الغائب على الشاهد:

وعرفت المرحلة الوصفية في نشأة النسق الفقهي الاسلامي شكلا آخر هو أكثر أشكالها المعروفة عند عامة الفقهاء القدماء والمحدثين على السواء. وقد تجلى هذا الشكل بوضوح كامل في ظاهرة قياس الغائب على الشاهد، قياس الحالات الطارئة الجديدة على الحالات التي نزلت بصددها أحكام قرآنية أو نظمتها احاديث نبوية. ولقد ظهر هذا الشكل من أشكال المرحلة الوصفية الفقهية في حياة الرسول نفسه. وتروي لنا كتب الفقه كيف أن الرسول (ص) قد شجع الصحابة في عصره على الاجتهاد واستخدام المماثلة في الفصل بين النزاع الذي كان ينشأ بين المسلمين. فهو يسأل معاذا بن جبل لما أرسله إلى اليمين معلما وقاضيا: «كيف تصنع ان عرض لك قضاء؟ قال أقضي بما في كتاب الله. قال فان لم يكن في كتاب الله؟ قال فبسنة رسول الله، فقال: فان لم يكن في سنة رسول الله، قال اجتهد رأيي، لا آلو... الخ هذه الرواية المعروفة.

وقياس الغائب على الشاهد **هو الصورة العقلانية المثلى** في المرحلة الوصفية التي مر بها الفقه، وكان يعبر عنه بالاجتهاد. **وقد حفظت** لنا كتب الفقه الكثير من الأمثلة التي مارس فيها الرسول نفسه هذا القياس أو أقر الصحابة على احكام استخلصوها بناء عليه. وسنذكر فيما يلي بعضا من هذه الأمثلة:

أ ـ والمثل لأول يرويه ابو داود من حديث عمر، قال عمر: «هششت إلى امرأتي فقبلتها وأنا صائم، فأتيت النبي ﷺ فقلت: يا رسول الله أتيت امرا عظيما: قبلت

وأنا صائم، فقال رسول الله «أرأيت لو تمضمضت بماء وانت صائم»؟ قلت: لا بأس ، قال ففيم؟[٥٥].

ففي هذا الحديث قياس القبلة من الصائم على المضمضة بالماء في عدم افساد الصوم. فكما ان ادخال الماء إلى الفم وأن كان يفتح طريق الشرب، إلا أنه لا يضر الصائم لأنه لا يحصل به فطر، فكذلك الحال في قبلة الصائم التي وإن كانت تفتح طريق الشهوة إلا أنه لا يحصل بها فطر، وبالتالي فهي غير ضارة[٥٦] .

ب ـ والمثل الثاني يرويه النسائي : «قال رجل يا نبي الله : إن أبي مات ولم يحج افأحج عنه؟ قال «أرأيت لو كان على ابيك دين أكنت قاضيه؟ قال نعم قال: فدين الله أحق أن يقضى»[٥٧].

وفي هذا الحديث قياس لدين الله على دين العباد في وجوب القضاء. فكما يجب قضاء الدين الخاص بالعبد من الغير ويكون مجزءاً، فكذلك يقضى دين الله من الغير ويكون مجزءاً.[٥٨]

جـ ـ والمثل الثالث يتعلق بالمعاهدة التي كانت بين المسلمين وبين بني قريظة إلا أن هؤلاء قد مالأوا قريشا على المسلمين في غزوة الأحزاب ونقضوا العهد الذي كان بينهم وبين المسلمين. ولما انتصر المسلمون في الحرب وحصروهم في حصنهم حكّموا سعد بن معاذ ورضوا أن ينزلوا على قوله، فحكم أن يقتل رجالهم، وتسبى نساؤهم وذراريهم. فقال الرسول «حكمت فيهم حكم الله». وكان حكم سعد فيهم بقياسهم على المحاربين المذكورين في قوله تعالى: «انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا. .» (المائدة: الآية ٣٣). وقيل أن سعد قاسهم على أسرى بدر الذين عوقب النبي (ص) في عدم قتلهم، ولم يكن نزل حتى الآن قوله تعالى «فإما منا بعد واما فداء»[٥٩] .

د ـ والمثل الرابع والاخير من اجتهاد أبي بكر في مسألة الردة وقياسه الزكاة على الصلاة. فلم يكد يفرغ أبو بكر من مبايعة الناس له حتى واجه مسألة الردة فرأى قوما يمتنعون عن أداء الزكاة مع إقرارهم بالاسلام وإتباعهم للصلاة فكيف يصنع بهم؟ ولم تحدث حادثة كهذه في عهد النبي فلجأ إلى الرأي. فقال له عمر كيف تقاتلهم وقد قال عليه السلام «أمرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله إلا الله، فاذا قالوها

عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها». فقال ابو بكر ألم يقل إلا بحقها؟ فمن حقها ايتاء الزكاة كما أن من حقها إقامة الصلاة.

نكتفي بهذه الأمثلة المتنوعة عن استخدام الرسول نفسه للقياس (أ، ب) وعن استخدام الصحابة (سعد بن معاذ) لهذه الوسيلة العقلية في حياة الرسول وموافقته على الحكم المستنبط عن طريق المماثلة (جـ). والمثل الرابع والأخير استشهدنا به على اجتهاد الخلفاء الراشدين، وقياس أبو بكر الزكاة على الصلاة، ومن ثم حربه للمرتدين عن اخراجها. ونحن اذا كنا قد حرصنا على تنوع هذه الأمثلة على الرغم من قلتها (مراعاة لحجم هذا البحث) بالنسبة لما تزخر به كتب الفقه القديمة والحديثة من أمثلة، فإن ذلك يرجع إلى حرصنا على إظهار الحضور المستمر للعنصر الانساني في الشريعة الاسلامية، وذلك منذ بدايتها الأولى في عصر الرسول.

وتقدم لنا هذه الأمثلة السابقة جانبا هاما وأساسيا من المرحلة الوصفية في تاريخ الفقه عند المسلمين. وتعود أهميتها إلى ثلاثة اسباب رئيسية:

السبب الأول: أن هذه الأمثلة التي استخدم فيها الرسول والصحابة قياس الشبه بوصفه العملية العقلية ـ المنهجية التي تماثل بين حالتين: حالة ورد ذكرها صراحة في النص القرآني أو الحديث النبوي وحالة طارئة لم يرد لها ذكر، هي امثلة تتعلق ببعض الأحكام الاسلامية الخالصة والتي لا علاقة لها بما كان سائدا قبل الاسلام من عرف قانوني في الجزيرة العربية (انظر ظاهرة الاستعارة من الفقه الجاهلي). واذا كانت المماثلة هي الوسيلة العقلية التي أسست ـ منهجيا ـ الشق الأول من المرحلة الوصفية الفقهية والذي تمثل في ظاهرة الاستعارة من الفقه الجاهلي، فانها هي نفس الوسيلة العقلية التي أسست الشق الثاني من هذه المرحلة والذي تمثل في قياس الغائب على الشاهد من أحكام الشريعة نفسها.

السبب الثاني : ان هذه الامثلة بوصفها حالات فقهية مبكرة في تاريخ الفقه الاسلامي قد عملت مع غيرها من الأمثلة الأخرى التي تنتمي الى نفس المرحلة على تجسيد واستمرار الوهم القائل بأن المنهج الفقهي الاسلامي يقوم اولا واخيرا على قياس الشبه او المماثلة . وسنرى فيما يلي من فقرات الوجه الآخر من حقيقة المنهج في النظام الفقهي الاسلامي.

السبب الثالث: ان مفهوم قياس الشبه الذي استخدم في هذه المرحلة هو مفهوم عام ساذج، وقد خلا تماما من الجوانب التكنيكية العلمية الدقيقة، والتي سيعرفها الفقهاء في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة، وبالذات الشافعي في كتاب «الرسالة». لقد أصبح مفهوم المماثلة عند الشافعي هو نفسه مفهوم المماثلة الأرسطى من حيث تقسيم قياس الشبه الى قياس من الأدنى إلى الأعلى، ومن الأعلى إلى الأدنى. ولقد أضاف الأصوليون اللاحقون قياس المساواة أو نفس الدرجة[٦٠].

وهكذا اكتسبت نظرية قياس الشبه في النظام الفقهي الاسلامي بنية نظرية قياس الشبه التي عالجها أرسطو في كتاب الطوبيقا، والتي وردت متسلسلة في أكثر من موضع على النحو الآتي: قياس من الأعلى، وقياس من الأدنى، ثم قياس الشبه الذي غالبا ما استبدل به أرسطو قياس المساواة[٦١].

ومعنى هذا أن قياس الشبه في الفقه الاسلامي قد بدأ بداية غامضة خجولة في عهد الرسول والصحابة، ونما وتطور هذا المفهوم في العصور اللاحقة تحت تأثير الفلسفة والمنطق اليونانيين اللذين أخذا في التأثير في العلوم الاسلامية الوليدة حتى من قبل بداية عصر الترجمة الرسمي قرابة منتصف القرن الثاني للهجرة في ظل الدولة العباسية[٦٢].

والذي يهمنا هنا هو أن هذا المفهوم العام والغامض عن المماثلة استطاع أن يؤسس المرحلة الوصفية في شقها الثاني الخاص بقياس الغائب على الشاهد. ان الفقيه لا يستطيع ان يرجح (والمماثلة لا تؤدي منطقيا الا إلى نتائج ترجيحية) أن يكون حكم الحالة الغائبة هو نفس حكم الحالة الحاضرة التي نزل فيها نص قرآني أو حديث نبوي إلا إذا قام ـ صراحة أو ضمنا ـ بوصف الخصائص المميزة لكل منهما ومقارنتهما ببعضهما قبل أن ينطق بحكمه. فاذا افترضنا ان مضمضة الصائم الواردة في المثل (أ) تتميز بالخصائص س، ص ط، هـ وأن تحليل قبلة الصائم يجعلنا ندرك ان لها نفس الخصائص س، ص، ط، هـ بالاضافة إلى الخاصية ع، فاننا نستطيع في نهاية هذا الوصف التحليلي أن نرجح أن يكون حكم قبلة الصائم هو نفس حكم مضمضة الصائم وهو عدم الافطار.

ونفس هذا الوصف التحليلي للخصائص المميزة للحالة الحاضرة والحالة الغائبة يمكن أن نذكره بالنسبة للأمثلة الواردة في ب، جـ، د.

والاحكام الفقهية التي تتم وفقا لمفهوم المماثلة هي أحكام بسيطة تمثل حالات طارئة معزولة ولا تمس النظام الفقهي في بنيته العامة. إنها أحكام تقوم بدور أساسي وضروري في ادخال الحالات الغائبة في فئة الحالات الحاضرة، شيئا فشيئا، وبحسب الظهور الزماني للحالات الجديدة. وهذا الدور تفترضه وتتطلبه المرحلة التجريبية وكذلك المرحلة الاستنباطية. ان منطق النسق الفقهي العام في المرحلة الاستنباطية يفترض تجميع كل الحالات المتشابهة في فئة واحدة، ثم محاولة التوصل إلى مبدأ عام عن طريق الاستقراء في المرحلة التجريبية، حتى اذا ما توصلنا إلى اقرار حد أدنى من المبادىء العامة أو المعايير Normes كما يقول هانز كلسن[٦٣] يكون في وسعنا الانتقال بالنظام القانوني إلى مرحلته الاستنباطية، تلك المرحلة التي سنتحدث عنها فيما بعد.

والخلاصة الهامة التي نود أن نسجلها في نهاية هذه المرحلة الأولى من قيام النظام الفقهي الاسلامي هي أن قياس الشبه أو المماثلة ـ وخلافا لكل آراء المفكرين القدماء والمحدثين على السواء ـ قد قام بالدور الأساسي في تأسيس هذا النظام في مرحلته الأولى فقط وهي المرحلة الوصفية. وأن الاستخدامات الأولى لهذا القياس تؤكد بأن مفهومه عند المسلمين الأول كان عاما وساذجا، وانه نما وتطور مع نمو وتطور النظام الفقهي، وذلك إلى أن جعل منه الأصوليون ابتداء من الشافعي وتحت تأثير الفلسفة اليونانية نظرية متكاملة[٦٤].

والحقيقة الكبرى التي نسيها كل الأصوليين والفقهاء الذين عالجوا هذه النظرية ـ بعد الشافعي (ت ـ ٢٠٤ هـ) ـ هي أن النظام الفقهي الاسلامي لم يعد بحاجة إلى قياس الشبه. والسبب في ذلك هو أن هذا النظام قد بلغ في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة مع أبي حنيفة ومالك والشافعي نفسه مرحلته الاستنباطية التي تقوم على وسائل منهجية أساسية أخرى غير قياس الشبه أو المماثلة، الأمر الذي سنتبينه بوضوح كامل عند الحديث عن هذه المرحلة. وننتقل الآن إلى الحديث عن المرحلة التجريبية الاستقرائية.

ثانيا: المرحلة التجريبية الاستقرائية:

سبق أن أشرنا في القسم الأول من هذا البحث (ص ٢٤) إلى أننا نعطي للمعرفة التجريبية ـ كما فعل ليبنتز ـ نفس المعنى الذي نعطيه للمعرفة الاستقرائية. وأشرنا كذلك إلى أننا نفهم معنى الاستقراء في هذا البحث فهما عاما للغاية. فالاستقراء لا يعني فقط تعميم خاصية مباشرة يمتلكها بعض أعضاء فئة ما على كل أعضاء هذه الفئة، ولكن يعني أيضا ـ بالنسبة لنا ـ مجرد استخلاص أية فكرة تمكننا من فهم الادراكات المتفرقة والاحساسات غير الدقيقة التي نحصلها عن الموضوعات الخارجية، وتساعدنا في التنسيق والتأليف فيما بينها (انظر ص ٢٣) وسنتحدث عن المرحلة التجريبية الاستقرائية في تاريخ النسق الفقهي الاسلامي بالمعنيين الخاص والعام اللذين حددناهما للاستقراء.

كما سبق أن أشرنا أيضا إلى تداخل المرحلة التجريبية واختلاطها بالمرحلة الوصفية، وإلى أن النظرة الارتقائية التي يستند إليها بحثنا تفترض القول بوجود هاتين المرحلتين بوصفهما مرحلتين سابقتين على المرحلة الاستنباطية، نهاية التطور التي بلغها النسق الفقهي في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة .

ويشهد تاريخ القرآن الكريم والسنة المحمدية بوصفهما المصدرين الأساسيين للتشريع بالطابع التجريبي العملي الذي لاشك فيه للنسق الفقهي للاسلام. ولقد اتخذ هذاالطابع أشكالا مختلفة يمكننا أن نذكر أهمها فيما يلي:

١ ـ الحاجات العملية وآيات الأحكام.
٢ ـ النسخ في آيات القرآن والسنة المحمدية.
٣ ـ الطابع التدريجي في نزول بعض آيات الأحكام.
٤ ـ الشكل الاستقرائي بالمعنى الضيق للكلمة لبعض القواعد الفقهية.

وسنتناول فيما يلي هذه الأشكال الأربعة بشيء من التفصيل.

١ ـ الحاجات العملية وآيات الأحكام:

وأول ما نلاحظه هو أن التفسير الارتقائي ـ التطوري ينطبق على الطريقة التي نزلت بها الآيات القرآنية التي تتعلق بالتشريع الفقهي. وتفسير ذلك أن ما نزل من

القرآن بمكة، وهي أقل بقليل من الثلثين من مجموعه، لم يشتمل على كثير من التشريع الفقهي، فقد كان المقصود الأول منه هو الدعوة إلى الله وتوحيده، ونبذ ماكان يعبد الناس قبل الاسلام من مختلف المعبودات . . . الخ. أما التشريعات الفقهية التفصيلية، فقد نزل الجانب الأكبر منها في السور المدنية، وهي بالنسبة لمجموع القرآن اكثر من الثلث بقليل[٦٥].

والسبب في نزول الجانب الأكبر من آيات الأحكام الشرعية في المدينة هي حاجة المسلمين إليها. فحياة المسلمين بالمدينة شاهد على أنهم قد مروا من مرحلة الدعوة إلى دين جديد إلى مرحلة تكوين الدولة، وما يتطلبه ذلك من تشريعات مفصلة من أجل تنظيم حياة المسلمين[٦٦].

والدوافع العملية التي أدت إلى نزول آيات الأحكام لم تكن فقط تعبيرا عن حاجة عامة لدولة في سبيل التأسيس، بل كانت أيضا تعبيرا عن حاجات فردية وأحداث اجتماعية ذات طابع عيني محسوس. وعلى هذا يمكننا أن نصنف آيات القرآن إلى قسمين: قسم نزل اجابة عن مواقف تجريبية وحاجات عملية، سئل الرسول بصددها ، فجاءته اجابة السماء. وقسم منها نزل من السماء بلا سؤال. والذي يغلب على القسم الأول هو أنه جاء في الأغلب مصدرا بكلمة: «يسألونك» أو كلمة «يستفتونك»[٦٧].

كانت الآيات التشريعية ـ اذن ـ تنزل في الغالب على الرسول جوابا لحوادث اجتماعية، وتعرف هذه الحوادث بأسباب النزول. وسنكتفي بذكر ثلاثة أمثلة من هذه الآيات مع نبذة مختصرة عن الحاجات العملية التجريبية التي كانت سببا في نزولها.

أ ـ أرسل النبي (ص) بعض رجاله لاستطلاع خبر قريش فقاتلوا في الشهر الحرام من غير اذنه وأسروا، وسئل بعد ذلك عن القتال في الشهر الحرام، فقال: ما أمرتكم بقتال في الشهر الحرام، ثم نزل قوله تعالى «يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه، قل قتال فيه كبير» (البقرة ـ ٢١٧).

ب ـ استأثر عم ابنتي سعد بن الربيع بكل الأرث بعد وفاة ابويهما: فذهبت أمهما تشكو إلى رسول الله ، فقال: «يقضي الله في ذلك». فنزل قوله تعالى: «يوصيكم الله في أولادكم. . .» (سورة النساء ـ ١١) .

جـ ـ شكت خولة بنت ثعلبة إليه مظاهرة زوجها منها وسألته مخرجا من الضيق الذي حل بها، فقال: «ما أمرت في شأنك بشيء حتى الآن، وما أراك إلا قد حرمت عليه». ولم يلبث أن نزل قوله تعالى: «قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها. . .» (اول المجادلة)[٦٨].

٢ ـ النسخ في آيات القرآن والسنة النبوية.

معنى النسخ ـ لغويا ـ هو إبطال الشيء ورفعه. ولقد اتخذ النسخ في القرآن ثلاثة اضرب:

أ ـ ما نسخ خطه وحكمه. ويروون في ذلك عن أنس انه قال: كنا نقرأ على عهد الرسول (ص) صورة تعدلها سورة التوبة، ما أحفظ منها غير آية واحدة «ولولا أن لابن ادم واديين من ذهب لابتغى اليها ثالثا. ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب». كما يروون عن ابن مسعود أنه قال: قرأ لي رسول الله (ص) آية فحفظتها وكتبتها في مصحفي. فلما كان الليل رجعت إلى مصحفي فلم أرجع منها بشيء. وغدوت إلى مصحفي فاذا الورقة بيضاء. فأخبرت النبي (ص)، فقال لي: يا بن مسعود، تلك رفعت البارحة.[٦٩]

ب ـ ما نسخ خطه وبقي حكمه. ويروون لهذا خبرا عن عمر بن الخطاب يقول: لولا أني أكره أن يقول الناس قد زاد في القرآن ما ليس فيه لكتبت آية الرجم وأثبتها، فوالله لقد قرأناها على رسول الله (ص): «لا ترغبوا عن آبائكم فان ذلك كفر بكم. الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم».[٧٠]

جـ ـ ما نسخ حكمه وبقي خطه. وهناك العديد من الآيات التي نسخ حكمها وبقي خطها مثال ذلك الآيات التي تتصل بالقبلة، والتي انتهت بقوله تعالى يخاطب نبيه: «فول وجهك شطر المسجد الحرام» (البقرة ـ ١٥٠). وكانت قبلها: «فأينما تولوا فثم وجه الله» (البقرة ـ ١١٥).

د ـ أما النسخ في أحكام السنة فقد وقع في اكثر من موضع. فمن ذلك ما روى عن الرسول أنه قال: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور. ألا فزوروها فانها ترقق القلب وتدمع العين وتذكر بالآخرة ولا تقولوا هجرا».

كما يروى أن الرسول قد نهى عن بيع ما ليس عند الانسان، فقال: «يا حكيم بن جزام لا تبع ما ليس عندك». ولما قدم المدينة وجدهم يتعاملون بالسلم، وهو نوع من بيع ما ليس عند الانسان، فأقرهم عليه بعد أن نظمه[٧١].

والمتأمل للآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي نسخت يجد أن النسخ قد تم تجاوبا مع هذا الهدف العام للدين الاسلامي والأديان السماوية عموما وهو سعادة الانسان ومراعاة لمصالحه. فقد أظهرت المواقف العملية والحاجات الاجتماعية أن بعض الأحكام القرآنية وبعض أحكام السنة لا تساير مصالح الناس،«ولهذا فقد تم ابطالها ونسخها لما اقتضت المصلحة ذلك». [٧٢] والدليل على صحة هذا الرأي قوله تعالى: «ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها» (البقرة ـ ١٠٦) .

والخلاصة هي أن الطابع الاستقرائي التجريبي للشريعة في هذه المرحلة هو الذي فتح الطريق أمام نسخ الأحكام القرآنية والنبوية.

٣ـ الطابع التدريجي في نزول بعض آيات الأحكام.

وهناك بعض الأحكام الشرعية التي لم ينزل بها الوحي دفعة واحدة وإنما تدرج بها ـ مثلا ـ من الإباحة إلى التحريم الكامل. وعلى هذا، فإن هذه الأحكام الشرعية تشهد أكثر من غيرها بالطابع التجريبي العملي للنسق الفقهي الإسلامي، والسبب في التدرج في هذه المجموعة من الأحكام هو أن الإسلام قد ظهر بين العرب وقد تأصلت في نفوسهم عادات وتقاليد يصعب اقتلاعها طفرة واحدة وإلا لتحقق الحرج. من أجل هذا جاء القرآن نجوما (أي على دفعات)، وجاءت احكامه التكليفية تباعا بعد حدوث أسباب تقتضيها، كي يكون ذلك أوقع في النفس، وتتهيأ النفوس بالحكم السابق لتلقي الحكم اللاحق فيسهل الأمر[٧٣].

والإنتقال من حكم سابق إلى حكم لاحق يحدث في إطار تجريبي قوامه الملاحظة والإستقراء. فاذا تم الإقتناع بأن القوم قد استجابوا لأحكام النص السابق، فإن الأمر يكون مشجعا للانتقال بهم إلى حكم لاحق من درجة أعلى، وهكذا.

وهناك كثير من الأحكام الشرعية لم تأت دفعة واحدة، كتلك الخاصة

بالصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، وتحريم الربا، وتحريم الخمر وتحريم الزنا. بل إن الدعوة إلى الإسلام نفسه قد عرفت نفس الطابع التدريجي التجريبي. وسنذكر من هذه الاحكام الأمثلة الآتية:

أ ـ تدرج تحريم الربا.

بُعث النبي والربا يكّون بين العرب نظاما اجتماعيا اقتصاديا راسخا. وتطلب القضاء على هذا النظام استعدادا نفسيا واجتماعيا واقتصاديا لم يكن متوفرا عند عرب الجاهلية. وقد سلك القرآن الكريم في هذا طريق التدرج في التشريع حتى لا ينفر القوم من الدين الجديد.

وأول الآيات التي نزلت في الربا جاءت في سورة الروم وهي مكية: ﴿وما أتيتم من ربا ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله وما أتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون﴾ (سورة الروم ـ ٣٩). فهناك مقارنة بين الربا والزكاة بدون نص على تحريمه.

وفي السنة الثالثة من الهجرة إلى المدينة نزل قوله تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون﴾ (آل عمران ـ ١٣٥). هذه الآية تحرم الربا فقط حين يكون اضعافا مضاعفة، لكنها لا تتحدث عن اباحة أو تحريم حين يكون الربا دون ذلك.

ولما قوى المسلمون ودخل الناس افواجا في الدين الجديد، وأصبحت النفوس مهيأة على أساس من الآيات السابقة جاء التشريع النهائي في قوله تعالى ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ (سورة البقرة ـ ٢٧٥)[٧٤].

ب ـ تدرج تحريم الخمر.

شاع شرب الخمر ـ في الجاهلية ـ وتمكن من غالبية أهل الجزيرة، فكانت للخمر في نفوس القوم منزلة كبيرة. فلم يكن، والحالة هذه، أن يحرم القرآن فجأة شرب الخمر. ولا أدل على ذلك ما رواه البخارى عن السيدة عائشة أنها قالت: «ولو نزل أول شيء لا تشربوا الخمر لقالوا لا ندع الخمر أبدا، ولو نزل لا تزنوا لقالوا لا ندع الزنا ابدا»[٧٥].

ويبدو الطابع التجريبي الإستقرائي واضحا في آيات الأحكام التي نزلت بخصوص الخمر، فهذه الآيات تنطلق من إباحة الخمر والإمتنان بها ثم تصل إلى حد تحريمها. وكان أول ذكر للخمر في سورة النحل وهي مكية ﴿ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا ان في ذلك لآية لقوم يعقلون﴾ (سورة النحل ـ ٦٧). وهذه الآية لا تحرم الخمر بل على العكس من ذلك تتحدث عنها حديث الإمتنان بنعمة الله. وعلى هذا يقال أن الخمر كانت مباحة في أول الأمر في الإسلام.

وتدرجت الآيات التي وردت في السور المدنية وأخذت أطوارا ثلاثة.

ففي الطور الأول تم التصريح بأن ضررها أكثر من نفعها، وذلك في قوله تعالى: ﴿يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس، وإثمهما أكبر من نفعهما. . .﴾ (سورة البقرة ـ ٢١٩). ولم يعتبر كل المسلمون أن هذا النص يفيد تحريم الخمر، ولهذا ثبت أن بعض كبار الصحابة وخيارهم كانوا يتعاطونها بعد هذه الآية، ولكن بدأت النفوس تتهيأ لتلقى الحكم النهائي في شأنها.

وفي الطور الثاني نزلت الآية: ﴿يأيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون﴾ (سورة النساء ـ ٤٣)، وفيها تحريم صريح للخمر ولكن في اوقات الصلاة فقط.

وفي الطور الثالث تم تحريم الخمر كلية، فنزلت الآية: ﴿يأيها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه. .﴾ (سورة المائدة ـ ٩٠ ـ ٩٢)[٧٦].

٤ـ الشكل الإستقرائي بالمعنى الدقيق لبعض القواعد الفقهية

الإستقراء في اللغة يعني التتبع، ومعناه عند المناطقة تتبع الجزئيات المتشابهة لاستنباط امر كلي منها، أو تعميم خاصية تمتلكها بعض الجزئيات على بقية الجزئيات المتشابهة.

والإستقراء ـ بهذا المعنى الدقيق ـ قد استخدم منذ المراحل الأولى لتطور الفقه الإسلامي في تأسيس العديد من القواعد الفقهية. فقد استخدمته السيدة عائشة في

قولها «لا يمكث الولد في بطن أمه أكثر من سنتين قدر فلكة مغزل». فهذا القول مبني على الإستقراء الأغلب أو الناقص[٧٧].

واستخدمه الأباضية بالحكم في أقصى مدة الحيض. فالاستقراء دل على أن أغلب النساء لا يزيد الحيض عندهن على عشرة أيام، وهذا هو الإستقراء الناقص. وبناء على هذا فقد حكم الأباضية «بأن أكثر مدة للحيض في كل النساء عشرة أيام»[٧٨].

ولقد عرف الشافعية الإستقراء بنوعيه الكامل والناقص، واستخدموهما كوسائل عقلية منهجية في إعداد القاعدة الفقهية. فاستخدموا الإستقراء الكامل للاستدلال على «إمتناع التكليف بالممتنع لذاته». ويقول الأسنوي الشافعي: «وحاصل الدليل إنا تتبعنا التكاليف فلم يرد فيها ما هو ممتنع بالذات». فهذا الإستقراء هو من النوع التام الذي يفيد القطع واليقين، والسبب في ذلك هو ضيق دائرة التكاليف. أما الإستقراء الناقص فيقول عنه الأسنوي الشافعي «أنه لا يفيد القطع لجواز أن يكون حكم ما لم يستقرأ من الجزئيات على خلاف ما استقرىء منها». ثم يرتب الأسنوي على ذلك ترتيبا معقولا إذ يقول: وعلى هذا فيختلف الظن باختلاف كثرة الجزئيات المستقرأة وقلتها، ويجب العمل بالاستقراء استدلالا بما روى عن الرسول (ص): «نحن نحكم بالظاهر»[٧٩].

هذه هي الأشكال الأربعة المختلفة التي اتخذتها المرحلة التجريبية الإستقرائية في تاريخ النسق الفقهي الإسلامي. والغاية المشتركة لكل هذه الأشكال هي التوصل إلى قواعد عامة كلية تنظم سلوك الإنسان في الدولة الإسلامية. وإذا كانت المرحلة الوصفية بشقيها قد ساهمت في التوصل إلى حد أدنى من القواعد الفقهية العامة، فإن المرحلة التجريبية ستساهم بقدر أكبر بكثير مما ساهمت به المرحلة الوصفية، خاصة وأنها تعاصرت مع الفتوحات الإسلامية واتساع رقعة الدولة الإسلامية.

صحيح أن أغلب المواقف العملية التجريبية التي أدت إلى نزول بعض آيات الأحكام الشرعية كانت في حقيقتها مواقف فردية وحالات خاصة، لكن الآيات التي نزلت بشأنها عبارة عن قواعد عامة كلية مثل الآية التي تحرم القتال في الشهر الحرام أو

تلك التي تنظم الميراث (ص٤٢). وصحيح أن النسخ اتخذ أضربا مختلفة، لكن الهدف الأخير من النسخ هو أن نستبدل بقاعدة فقهية قاعدة أخرى في مستواها أو أفضل منها: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ (البقرة ـ ١٠٦). ونفس الشيء يمكن أن يقال عن النسخ في أحكام السنة.

وتبدو لنا الغاية من المرحلة التجريبية وهي محاولة التوصل إلى قواعد فقهية تتميز بالعمومية والشمول أكثر وضوحا في مجموعة الأحكام التي اتخذت الطابع التدريجي. فالهدف الأخير من الآيات القرآنية التي نزلت في الربا هو الوصول إلى قاعدة عامة شاملة تحرم الربا. والغاية الأخيرة من الآيات التي نزلت في الخمر هو التوصل إلى قاعدة فقهية عامة كلية تحرم شرب الخمر. أما التوصل إلى قواعد فقهية عامة عن الطريق الإستقرائي بمعناه الضيق (الناقص والكامل) فهو أمر سبق أن دللنا عليه بما لا يدع مجالا للشك.

بناء على ما تقدم نستطيع القول بأن التراكم الكمي والكيفي للقواعد الفقهية في المرحلتين الوصفية والتجريبية قد مهد الطريق أمام النسق الفقهي الإسلامي للانتقال إلى المرحلة الإستنباطية، الأمر الذي سنتحدث عنه في الفقرات التالية.

ثالثا: المرحلة الإستنباطية:

نستطيع أن نقول بشيء من التبسيط أن المرحلتين الوصفية والتجريبية تكونان معا ما يمكن أن نسميه بمرحلة الممارسة العفوية التلقائية في تاريخ النسق الفقهي الإسلامي. وهذه المرحلة أساسية وضرورية في تاريخ كل علم من أجل العبور إلى المرحلة الإستنباطية، وهي مرحلة الصياغة العلمية لنظرية العلم نفسه. وفي هذه المرحلة، وبالإضافة إلى نظرية العلم التي لابد من توفرها ـ صراحة أو ضمنا ـ فإن العلم يكون قد توصل إلى صياغة الحد الأدنى من القواعد العامة الكلية التي تسمح بإمكانية الإستدلال الإستنباطي بداخله. ويُكَّون العلم في تلك المرحلة ما يسمى في المنطق «بالنسق المفتوح»، أي النسق الذي يقبل التعديل الجزئي من مسلماته ونتائجه، بناء على متطلبات الواقع.

والنسق القانوني ـ إسلامياً كان أم غير إسلامي ـ لا يخرج في مساره العلمي عن هذا الطريق الذي لخصنا معالمه في الفقرة السابقة. ولكي يصل النسق القانوني إلى المرحلة الإستنباطية، لابد له من توافر شرطين أساسيين:

أ ـ إمكانية الصياغة العامة المجردة للقاعدة القانونية.

ب ـ نظرية في العلم، تحدد بطريقة دقيقة ونهائية مصادر التشريع.

وغني عن البيان أن هذين الشرطين مرتبطان ببعضهما ارتباطا لا انفصال فيه. فمصادر التشريع هي الروافد التي نستقي منها القواعد القانونية. ولا يمكننا التوصل إلى قواعد عامة قانونية بدون نظرية في مصادر التشريع. ولعل هذا الطابع الإستنباطي للنسق القانوني ـ أيا كان ـ هو المصادرة التي بنى عليها هذا النص التشريعي الموجود في أغلب الأنسقة القانونية الحديثة، والذي يلزم القاضي بالحكم في أي نزاع يوضع أمامه للفصل فيه، حتى ولو لم يكن هناك نص صريح ينظم هذا النزاع. «القاضي الذي يرفض أن يحكم، متعللا بسكوت المشرع أو بغموض النص أو بعدم كفاية أو نقصان القانون، يعتبر مرتكبا لجريمة إنكار العدالة»[٨٠]. فالنسق القانوني، بمصادر تشريعه المختلفة، هو نسق متكامل في إمكانه أن يستوعب وينظم أي نزاع ينشأ من خارجه أو أية مفارقة تنبع من داخله. فالتكامل الموجود داخل النسق القانوني هو أشبه بالتكامل الموجود بين مختلف وظائف الجسم في الكائن الحي.

ولقد توصل النسق الفقهي الإسلامي منذ بداياته الأولى في المرحلتين الوصفية والتجريبية إلى صياغة بعض القواعد العامة المجردة، وعرف بطريقة أقل دقة وإنتظاما، ولم تكن موضع إجماع كل الفقهاء، بعض مصادر التشريع ذات الطابع العقلاني (إجماع، قياس، إستصلاح، إستحسان... الخ).

وبما أن البناء العلمي ـ أيا كان ـ يتأثر بنظرية العلم التي يستند إليها، وبما أن نظرية العلم تتضمن ـ فيما تتضمن ـ كل الفروض الأولى والمصادرات التي لا تتعلق فقط بموضوع العلم نفسه، لكن تلك التي تتعلق أيضا بمعتقداتنا الدينية والاجتماعية والطبيعية.. إلخ، لهذه الأسباب فإن الإسلام لم يعرف بناء نسقيا فقهيا واحدا، بل تعددت فيه الأنسقة الفقهية واختلفت باختلاف هذه المعتقدات التي كونت

«نظريات» العلم بالنسبة لعلم الفقه نفسه. فأصحاب المذاهب الفقهية المختلفة هم أصحاب أنساق فقهية، وكل نسق منها يتفاوت في الصرامة والدقة العلمية بتفاوت قدرته على التوصل إلى صياغة قواعد فقهية عامة مجردة، وصدور هذه القواعد عن نظرية في علم الفقه تحتوي على مصادر محددة ونهائية في التشريع. وليست الإختلافات بين هذه الأنسقة الكبرى هي اختلافات في هذا الحكم الجزئي المعين أو المبدأ الخاص الذي ينظم هذه الحالة المعينة، إنما هي اختلافات آتية من الأولوية التي يعطيها كل نسق لمصادر التشريع (قرآن ـ سنة إجماع ـ قياس... الخ). وهذه الأولوية نفسها وليدةالمعتقدات الدينية والاجتماعية التي سبق أن أشرنا إليها.

وإذا صح ما قلناه من أن علم الفقه الإسلامي لم يعرف نسقاً واحدا، وإنما عرف أكثر من نسق، يصح بالتالي القول بأن هناك أكثر من بناء إستنباطي للفقه الإسلامي في مرحلته العلمية.

هناك ـ أولا ـ النسق الفقهي الذي قدمه مالك (ت ١٧٩ هـ) ومدرسة الحديث في المدينة. وهناك ـ ثانيا ـ النسق الفقهي الذي أسسه أبو حنيفة (ت ١٥٠هـ.) ومدرسة الرأي في الكوفة. وهناك ـ ثالثا ـ النسق الفقهي الذي وضعه الشافعي (ت ٢٠٤هـ.). وهناك ـ رابعا ـ النسق الفقهي الذي أرسى قواعده أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ) وتلاميذه. وهناك ـ خامسا ـ النسق الفقهي الذي مهد له داود الظاهري (ت ٢٧٠ هـ.) وأكمله ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ)، وهو من المذاهب التي اندثرت .. الخ.

ومن هذه الأنسقة الفقهية جميعا، فإن النسق الشافعي يعتبر أكثرها تصريحا بنظرية العلم التي ارتكن إليها. وتوضيح ذلك أن الفقه في مرحلتيه الوصفية والتجريبية قد عرف على مستوى الممارسة التلقائية الخطوط العامة النظرية في مصادر التشريع، لكن هذه النظرية ستأخذ صياغتها العلمية الدقيقة مع الشافعي في كتاب «الرسالة» في أصول الفقه. حقيقة أن أصول الفقه «هي العلم الذي يمثل بالنسبة للفقه ما تمثله نظرية العلم بالنسبة للعلم، فهو الذي يحتوى على النظرية العامة في مصادر التشريع. لكن مصادر التشريع على النحو الذي عالجها عليه الشافعي، والتي نالت به اجماع كل المذاهب الفقهية الكبرى ـ فيما بعد ـ قد عرفت في وقت مبكر

جدا من نشأة النسق الفقهي الإسلامي. فها هو ذا عمر بن الخطاب يكتب إلى أحد قضاته قائلا: «إذا جاءك شيء في كتاب الله فاقض به، ولا يلفتنك عنه الرجال، فإن جاءك أمر ليس في كتاب الله، فانظر سنة رسول الله (ﷺ) فاقض بها، فإن جاءك أمر ليس في كتاب الله وليس فيه سنة من رسول الله.. فانظر ما اجتمع عليه الناس فخذ به، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله ولم يكن فيه سنة من رسول الله (ﷺ) ولم يتكلم فيه أحد قبلك فاختر أي الأمرين شئت، إن شئت أن تجتهد رأيك وتقدم فتقدم.. الخ»[٨١].

ومعنى هذا أن الاجماع والقياس بوصفهما مصدرين للتشريع بعد القرآن والسنة قد عرفا منذ عصر الخلفاء الراشدين أنفسهم[٨٢]. لكن الحديث عن أصول الفقه بوصفها النظرية التي تعالج مصادر التشريع الإسلامي لم تصبح حركة علمية مستقلة إلا في ظل الدولة العباسية. والثابت أن كتاب «الرسالة» للشافعي ليس هو أول كتاب وضع للناس في هذا الميدان. إن أول من صنف في هذا العلم هو الإمام ابو حنيفة النعمان إلا أن كتابه لم يصل إلينا وضاع في مسوداته. ثم الإمام أبو يوسف تلميذه، لكن كتابه لم يبلغنا كذلك[٨٣].

والذي نريد أن ننتهي إليه من هذا هو أن الأهمية الخاصة التي اكتسبها الشافعي لا تعود في الحقيقة إلى أنه ـ كما يزعم البعض ـ «أول من أصل الأصول» لكنها تعود إلى أسباب أخرى أبسطها هو وصول «الرسالة» إلينا، وأقلها بساطة هو تلك الثقافة الشاملة التي أفادها الشافعي من المراكز الكبرى التي تنقل بينها في مكة والمدينة والعراق وسوريا. إن عبقرية الشافعي لا تكمن ـ في رأينا ـ في تقديمه لمفاهيم جديدة، بل في إعطاء الأفكار التي كانت سائدة ومعمولا بها في عصره تألقا جديدا بابرازها وإقامة ضرب من التوازن بينها وصهرها جميعا في إطار منهجي متكامل لم يحدث من قبل. إنها تكمن ـ ببساطة ـ في وحدة التفكير الفقهي التي تسود النسق الشافعي كله[٨٥]. كما أنها تكمن في الكيفية التي أفاد بها الشافعي من تعاليم المنطق الأرسطي[٨٦].

قلنا في بداية هذا القسم أن النسق الفقهي الاسلامي قد وصل إلى مرحلته الإستنباطية حين تحققت له القدرة على صياغة قواعد عامة مجردة من جانب، وعلى

تحديد المصادر التشريعية من جانب آخر: وأوضحنا الأسباب التي من أجلها كان هناك أكثر من نسق فقهي في تاريخ الحضارة الإسلامية.

والذي نعنيه ببلوغ كل هذه الأنسقة الفقهية المرحلة الاستنباطية يتلخص في أمرين: الأمر الأول أن النسق الفقهي بما يقوم عليه من مصادر تشريع، وبما يحتوى من قواعد عامة يسمح ـ حين تطرأ حادثة لا توجد بصددها قاعدة تنظمها ـ باستنباط قاعدة لها من جملة النسق كله. الأمر الثاني أن تطبيق القاعدة الفقهية أو القانونية بشكل عام على الحالة أو الحالات موضع النزاع يتم على نحو استنباطي. ونموذج الإستدلال الإستنباطي القانوني المبسط هو القياس الأرسطي التقليدي[٨٧]. وطبيعي أن القياس الأرسطي Syllogism الذي يقدم لنا نموذجا مبسطا لتطبيق القاعدة القانونية على حالة جزئية هو غير قياس الشبه Analogy الذي تعرضنا له بوصفه الوسيلة المنجية الأساسية لنشأة النسق الفقهي في مرحلته الوصفية.

ومن هنا فإن هذه المرحلةالإستنباطية لم تتحقق فقط في النسق الفقهي الذي قدمه لنا الشافعي، بل تحققت قبل ذلك في النسق الفقهي الذي قدمه لنا مالك في المدينة، وأبو حنيفة وتلاميذه في الكوفة.

صحيح أن كتاب «الموطأ» هو نتاج لمدرسة الحديث المحافظة التي كان على رأسها الإمام مالك في المدينة، وصحيح أيضا، ولاعتبارات لا يتسع المجال لذكرها هنا، أن «الموطأ» في أساسه هو مؤلف فقهي يسجل الواقع العملي الذي كان سائدا في المدينة[٨٨]. فهو إذن يقدم لنا نسقا فقهيا موجهاً إلى مجتمع إسلامي محدود هو مجتمع المدينة. وصحيح كذلك أن أبواب الكتاب وأقسامه تبدو غير مترابطة وغير متماسكة فيما بينها، حتى وإن كانت شاهدا على تطور الفقه وطريقة الكتابة فيه.. الخ[٨٩]. لكن الذي لا يقل عن ذلك كله صحة هو أن الإمام مالك قد أسس نسقه الفقهي على مصادر تشريعية واضحة، ولا تقل وضوحا عن تلك التي استند إليها أي نسق فقهي لاحق. فمصادر التشريع التي يستند إليها النسق المالكي هي: القرآن والسنة، وبعد هذين المصدرين يجيء الاجماع والقياس. إلا أنه لا يجعل للقياس الخطر والقيمة التي يجعلها له الأحناف. وفي مقابل ذلك يجعل لعمل أهل المدينة أهمية كبرى، حتى أنه ربما لا يعمل بالحديث الذي لا يؤيده عمل أولئك[٩٠]. كما انه لم

يكن يعمل ـ حين يعتقد ذلك مناسبا ـ بالحديث حين يتعارض مع **المصلحة** العامة للجماعة، وكان يستعيض عنه بالاستصلاح[٩١]. بل إنه لم يكن يتراجع في تخصيص بعض أحكام الآيات القرآنية نفسها حين تتعارض مع العرف أو العادة كما فعل في تخصيص قوله تعالى «والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة»، فاستثنى المرأة الشريفة التي تتضرر بالارضاع، فقال: «إنها لا ترضع ولدها»[٩٢].

نحن إذن أمام نسق فقهي قد وصل إلى مرحلته الإستنباطية العلمية بتحقيقه الشرطين الأساسيين اللذين سبق أن ذكرناهما: إرساء معالم نظرية واضحة في مصادر التشريع، والقدرة على صياغة القاعدة الفقهية العامة المجردة. يضاف إلى هذا قدرة النسق نفسه ـ حين يستوفي هذين الشرطين ـ على استنباط أية قاعدة فقهية من جملة النسق من أجل الفصل في أي نزاع ينشأ خارج النسق أو حل أي تناقض يظهر داخل النسق نفسه. ولا أدل على صحة ما نقول عن «علمية» النسق المالكي من ذلك المحك العملي الواقعي وهو تبنى المغرب العربي (تونس، الجزائر، المغرب) ـ فيما بعد ـ لهذا النسق الفقهي وبقائه حيا حتى الآن.

إذا سلمنا بصحة هذا التحليل، فإننا نسلم في نفس الوقت بخطأ هذا الرأي الذي تردد طويلا عند أكثر من مفكر في ميدان الفقه الإسلامي ، وخلاصته ـ كما عبر عنه المستشرق الكبير جوزيف شاخت ـ أن الفقه الإسلامي قد وصل إلى مرحلته العلمية في العراق ـ وليس في المدينة ـ بعد القرن الأول الهجري[٩٣].

حقيقة أن النسق الفقهي الذي أعدته مدرسة الرأي في الكوفة قد أفاد من هذا الوسط الثقافي الذي ميز العراق بعد القرن الأول الهجري. وأهم ما كان يميز هذا الوسط الثقافي هو الفلسفة الهلينستية وبعض عناصر المنطق الأرسطي والقانون الروماني.. الخ، تلك العناصر الهامة التي انعكست بوضوح في النسق الفقهي الحنفي. لكن كل هذه العناصر وغيرها رغم أهميتها البالغة في إعطاء قاعدة صلبة لأي نسق قانوني يستند إليها ويسترشد بها، لاتقلل شيئا من قيمة النسق المالكي الذي استطاع أن يكتمل ببلوغه المرحلة الإستنباطية كما سبق أن رأينا.

إن ما يميز النسق الحنفي عن النسق المالكي في الفقه هو أن النظرية العامة في المصادر التشريعية قد انتقلت عند أبي حنيفة من مرحلة الممارسة اليومية التلقائية الضمنية إلى مرحلة التصريح والوضوح. فأبو حنيفة ـ كما سبق أن أشرنا ـ هو أول من كتب في «علم أصول الفقه» وتبعه في ذلك تلميذه أبو يوسف. يضاف إلى ذلك أن تأثير الوسط الثقافي الذي كان سائدا في العراق في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة قد ترك بصماته على النسق الحنفي. ويبدو ذلك جليا ـ فيما يرى جوزيف شاخت ـ في هذا التماسك العام الذي يميز النسق، كما يبدو في الأفكار الجديدة والواضحة التي تضمنها المذهب. فالذي يميز أفكار أبي حنيفة الفقهية عن أفكار معاصريه ليس فقط كونها أرسخ تأسيسا، وأكثر إنتظاما في التطبيق، بل كونها أيضا أكثر تطورا ودقة. إن الذي يميز تفكير أبي حنيفة الفقهي ـ باختصار ـ هو اعتماده على طرق في الإستدلال أكثر تقدما، ويغلب عليها الحسم وعدم التردد، ولهذا فإنه غالبا ما كان يضحى بالواقع العملي في سبيل ما تنتهي إليه عنده طرق الإستدلال النظري[٩٤].

أما مصادر التشريع التي أقرها أساسا لنسقه الفقهي فهي: الكتاب، والسنة، وأقوال الصحابة، والإجماع، والقياس، والإستحسان، والعرف[٩٥].

والذي يجوز أن نؤكده حتى الآن هو أنه ليس من المهم أن تكثر أو تقل المصادر التشريعية في هذاالنسق الفقهي أو ذاك حتى يصل إلى المرحلة الإستنباطية، إنما المهم هو أن تكون هناك نظرية في مصادر التشريع حتى ولو لم تكن قد تعدت بعد المستوى الضمني التلقائي في مراحل تطورها. والأكثر أهمية هو توافر الوسائل العقلية ـ المنهجية عند صاحب ـ أو أصحاب ـ النسق من أجل استنباط القواعد الفقهية من هذه المصادر، القليلة أو الكثيرة، الصريحة أو الضمنية. هذا، مع اعترافنا بأنه كلما تعددت مصادر التشريع وأصول الأحكام كلما كان استنباط القواعد الفقهية الجديدة أكثر سهولة ويسراً بالنسبة للفقيه.

ويقدم لنا النسق الفقهي الظاهري ـ في هذا الصدد ـ مثلا رائعا للنسق القائم على أقل عدد ممكن من مصادر التشريع، وقدرة هذا النسق على استنباط القواعد الفقهية الجديدة منها. فأساس المذهب ـ كما أرساه داوود الظاهري وأكمله ابن حزم

الأندلسي ـ هو العمل بظاهر القرآن والسنة، ثم عند عدم النص، يؤخذ بالإجماع، بشرط أن يكون إجماع علماء الأمة جميعا. وهيهات أن يتحقق هذا الشرط الأخير! فكأنهم قد رفضوا الرجوع للإجماع.أما القياس، والرأي والإستحسان، وما إلى ذلك فيرفضه أصحاب المذهب الظاهري، الذين يرون أن نصوص القرآن والسنة كافية ـ كمصادر للتشريع ـ لكل ما نحتاج إليه من أحكام[٩٦]. ولم يفسح ابن حزم مجالا أوسع للإجماع حين فهمه على أساس أنه إجماع الصحابة أو المسلمين الأول[٩٧].

ولم يقلل هذا الأمر (قلة المصادر التشريعية) شيئا من القدرة الإستنباطية المكتملة للنسق الظاهري. ويكرس ابن حزم في الجزء السابع من كتابه: الأحكام في أصول الأحكام» صفحات شائقة يوضح فيها بطلان الإستناد إلى قياس الشبه كمصدر للتشريع، ويوضح كيف أن الحالات والأمثلة المذكورة في الأنسقة الفقهية الأخرى عند مالك وأبي حنيفة والشافعي وغيرهم، يمكن التوصل إلى حكم بصددها بالإعتماد على المصادر الثلاثة التي يقوم عليها المذهب الظاهري. فخلافة أبي بكر لم تكن قياسا على إمامته للناس في الصلاة قبل وفاة الرسول، وإنما كانت بحكم نص من الرسول نفسه الذي يقول: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»[٩٨].

ونفس الشيء يمكن أن يقال عن محاربة أبي بكر للمرتدين عن إخراج الزكاة، أنه لم يحاربهم ـ كما يرى أصحاب المذاهب الأخرى ـ قياسا على ترك الصلاة. وإنما حاربهم إعمالا لهذه القاعدة الفقهية التي تنص عليها الآية القرآنية: ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد. فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم»[٩٩].

أما إبطال قياس الشبه كوسيلة عقلية ـ منهجية تستخدم في بناء الحكم القضائي نفسه، فقد كرس له ابن حزم كتابه: «التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية». وأثبت في هذا الكتاب الذي يعالج فيه ـ أساسا ـ الاستدلال القياسي الأرسطي، كيف أن القياس Syllogism وليس قياس الشبه Analogy هو الوسيلة المنهجية المثلى لبناء الحكم القضائي. والسبب في ذلك هو أن الإستدلال القياسي يمثل أعلى مراتب اليقين، والتي يفتقر إليها قياس الشبه لأنه

بطبيعته لا يوصلنا ـ كما أوضحنا في القسم الأول ـ إلا إلى درجة من درجات الترجيح أو الإحتمال، لا يرضى بها أي طرف من أطراف النزاع.

لقد كان إبن حزم (ت ٤٥٦هـ.)، على الرغم من نصيته التي لا نشاركه فيها، أول فقيه إسلامي استطاع أن يدرك بصدق حدسه وقوة عقله البنية الإستنباطية للنسق الفقهي الإسلامي، سواء على مستوى استنباط القاعدة الفقهية أو على مستوى تطبيقها. ولقد سبق أبا حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ.) ـ ثاني من تنبه إلى هذه الحقيقة من فقهاء المسلمين ـ بأكثر من نصف قرن من الزمان، الأمر الذي سنتعرض له تفصيلا في القسم الثالث من هذا البحث.

القسم الثالث
النتائج التي تترتب على إعادة بناء المنهج في النسق الفقهي الإسلامي

إذا سلمنا بمعقولية إعادة بناء المنهج في النسق الفقهي الإسلامي على ضوء النموذج الإرتقائي الذي حددنا معالمه في القسم الأول، وإذا سلمنا بمطابقة هذا التفسير لواقع التطور الابستمولوجي داخل هذا النسق، فإنه يترتب على هذا التسليم نتائج هامة وخطيرة يهمنا أن نضع ـ في هذا القسم ـ بعضا منها في العلن.

يترتب ـ أولا ـ على النظرية الإرتقائية التطورية التي استند إليها بحثنا خاصة في شقها المتعلق بـ «ظاهرة الإستعارة»، بوصفها ظاهرة معرفية مشروعة تبيح للعلم اللاحق أن يفيد من الأدوات والمفاهيم والوسائل المنهجية للعلم السابق، أن كل الأبحاث التي أجراها المستشرقون وهدفوا من ورائها إلى إثبات أن الفقه الإسلامي قد أفاد من القانون الروماني أو من غيره من الأنظمة القانونية السابقة على الإسلام، هي عبث لا طائل من ورائه. ولا تقل أبحاث المفكرين العرب والمسلمين ـ الذين أخذوا على عاتقهم مهمة الرد على هؤلاء المستشرقين ـ عبثاً وعدم جدوى.

ونزيد الأمر توضيحا فنقول أن أحد المستشرقين الإيطاليين وهو دومينيكو جيتسكي Dominico Gatteschi قد نشر في الاسكندرية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ـ وهو عصر ازدهار الإستشراق والإستعمار معا[100] ـ كتابا يؤكد فيه «أن الشريعة الإسلامية مأخوذة في جوهرها عن القانون الروماني»[101]. ومنذ ذلك الوقت جاءت كتابات بعض المستشرقين من أمثال جولدزيهر Goldziher وفون كريمر Von Kremer، وسانتيلانا Santillana، وكاروزي Carusi، وشيلدون آموس Scheldon Amos وغيرهم لتسير ـ بدرجات متفاوتة ـ في نفس الإتجاه[102].

ولقد نجح هؤلاء المستشرقون في أن يحركوا عددا كبيرا من الباحثين العرب والمسلمين في الرد عليهم ـ على طريقة رد الفعل ـ وبدون أن ينجح أحد منهم في اختراق صفوف هؤلاء المستشرقين وتقديم وجهة نظر تتعدى مزاعمهم ومنهجيتهم.

فإذا كان موقف هؤلاء المستشرقين هو أن الفقه الإسلامي قد تأثر ـ بطريقة أو بأخرى ـ بالفقه الروماني، فموقف الباحثين العرب هو إنكار هذا التأثير جملة وتفصيلا. وهذه هي النتيجة النهائية التي خلص إليها، بشكل أو بآخر، كل من كتب من الباحثين العرب في هذاالموضوع[١٠٣].

لا نريد أن نبعث هذا النزاع عديم المعنى مرة أخرى، وكل ما نريد أن نقوله في هذا الصدد هو أن التشابهات الجزئية التي يمكن أن توجد على مستوى القاعدة القانونية الخاصة هنا أو هناك، لا يمكن أن تسمح لعاقل بالقول بوجود تأثير من نظام قانوني على نظام قانوني آخر. والتأثير الحقيقي لا يكون في المضامين بقدر ما يكون في البنيات نفسها. ووجهة النظر الارتقائية التطورية التي تحدد المسار البنيوي لتطور المعرفة وتحولها إلى علم ـ كما أوضحناها في القسم الأول من هذا البحث ـ تنطبق بدون تمييز على أي علم من العلوم، وبالتالي فهي تعبر عن المسار البنيوي الذي سلكه كل من النسق القانوني الروماني والنسق الفقهي الإسلامي. ولقد أثبتنا في بحث سابق أن الفقهاء المسلمين ـ إبتداء من الشافعي ـ لم يتأثروا في الوسائل العقلية المنهجية التي استخدموها في تفسير النصوص الفقهية وتطبيقها بتلك التي كانت معروفة ومتداولة في القانون الروماني[١٠٤]، بل أفادوا في طرقهم الخاصة بنظرية قياس الشبه وقياس العكس من المنطق الأرسطي مباشرة[١٠٥]. كما أن مصادر التشريع التي ارتكن إليها القانون الروماني (ص٢٦)، ليست هي مصادر التشريع التي استند إليها الفقه الإسلامي. أما الشرط الثاني الهام لبلوغ النسق الفقهي المرحلة الإستنباطية هو **بلوغ القاعدة القانونية مرحلة العمومية والتجريد، فهو أمر ليس حكراً لنظام قانوني** دون آخر.

ولو افترضنا ـ جدلا ـ وبعد ما سبق أن قلناه وجود مؤثرات رومانية في الفقه الإسلامي في المضامين وفي الهياكل نفسها، فإن وجود مثل هذه المؤثرات المزعومة هو أمر تبرره تماماً «ظاهرة الإستعارة» الموجودة ـ تاريخياً ـ بين كل العلوم والمعارف. وبالتالي، فإنه لن يكون هناك ما يقلل من استقلال وأصالة النسق الفقهي الإسلامي.

والأهم من هذا كله هو أننا نقدم في هذا البحث وجهة النظر التي تتعدى كل

وجهات النظر الإستشراقية والعربية في الموضوع، وإذا ما أخذنا بها ينتج عنها أن كل ما قيل في هذا الموضوع حتى الآن هو تحصيل حاصل، وعبث لا طائل من ورائه في التاريخ الإرتقائي للفكر الإنساني.

ويترتب على هذا البحث ـ ثانيا ـ أن فصل «علم الفقه» عن «علم أصول الفقه»، والذي قام به كبار الفقهاء المسلمين من أقدم العصور، هو فصل تعسفي، وغير منطقي. فالعلاقة بين «علم أصول الفقه» و «علم الفقه» هي نفس العلاقة التي تربط «نظرية العلم» «بالعلم» نفسه. ولما كان العلم ـ ايا كان ـ يستند إلى أسس سبق تحديدها في نظرية العلم، يصبح من العبث في مرحلة لاحقة فصل «الفروع» عن «الأصول». ولقد اتضح لنا بما لايدع مجالا للشك ـ في القسم الثاني من هذا البحث ـ مدى التكامل والتماسك بين الفقه وأصول الفقه خاصة في المرحلة الإستنباطية. لهذه الأسباب وغيرها، فقد فضلنا الحديث منذ البداية عن «النسق الفقهي الإسلامي».

وتبدو مخاطر الفصل بين الفقه وأصول الفقه حينما نتحدث عن «المنهج» هل هو منهج الفقهاء، أم منهج الأصوليين، أم منهج الفقهاء الذين هم بالضرورة أصوليون؟ إن المنهج الذي يتحدث عنه علماء الأصول هو بكل وضوح المنهج الخاص بمصادر التشريع، وكيفية اشتقاق القاعدة الفقهية بحسب أولوية المصادر التي يقرها كل نسق فقهي. ولكن إعداد القواعد الفقهية واستنباطها هو أمر تتطلبه الحالات الجزئية الطارئة التي هي موضوع علم الفقه. أما المنهج الخاص بالفقهاء، أي المنهج الخاص بتطبيق القاعدة الفقهية على الحالات الجزئية، فلم يتحدث عنه أحد بوضوح ـ في حدود علمنا ـ إلا إبتداء من ابن حزم الأندلسي، الذي اعتبر القياس الأرسطي Syllogism نموذجاً له[١٠٦].

ويترتب على هذا البحث ـ ثالثا ـ وخلافا لكل الموروث الأبستمولوجي الفقهي الإسلامي حتى الآن أن القياس Analogy لا يمثل كل المنهج الفقهي. إنه لا يمثل إلا المرحلة الأولى فقط من مراحل تطور المنهج الخاص بتأسيس القاعدة الفقهية، ولا علاقة له ـ بالمرة ـ بتطبيق هذه القاعدة. إنه لا يمثل ـ بعبارة أخرى وكما سبق أن رأينا ـ إلا المرحلة الوصفية، وهي المرحلة الأولى في تطور النسق الفقهي

الإسلامي. ولقد حل الإستقراء محل المماثلة في المرحلة التجريبية، وسيأخذ الإستدلال الإستنباطي مكان هاتين الوسيلتين المنهجيتين في المرحلة الإستنباطية العلمية. وفي هذه المرحلة الأخيرة لم يبطل الإستدلال الإستنباطي عمل المماثلة والإستقراء، بل تكاملت كل هذه الوسائل العقلية المنهجية داخل النسق الفقهي الإسلامي.

ومن أجل تحاشي أي لبس أو غموض في ذهن القارىء فإننا نميز حين نتحدث عن القياس الفقهي بين أمرين: القياس بوصفه **أحد مصادر** التشريع بعد القرآن والسنة والإجماع. وقياس الشبه بوصفه **العملية العقلية المنهجية** التي نتوصل من خلالها إلى صياغة القاعدة الفقهية. إن القياس الذي يتحدث عنه علماء أصول الفقه هو أحد المصادر التي نستقي منهاالقاعدة الفقهية في حالة عدم وجود قاعدة صريحة في القرآن والسنة والإجماع، ولا يمكن أن يُكوِّن هذا القياس حين ينظر إليه كعملية عقلية إستدلالية كل المنهج الفقهي الذي نستنبط بواسطته القواعد الفقهية، وكما يذهب إلى ذلك غالبية من كتب في هذا الموضوع (انظر ما يقوله جوزيف شاخت ـ مثلا ـ ص**٧٢** ـ **٧٣** من هذا البحث). كما أنه من المستحيل أن تكون المماثلة أو قياس الشبه هي وسيلتنا المنهجية في تطبيق القاعدة القانونية على الحالة الجزئية المطلوب الفصل فيها، إذ أن تطبيق القاعدة القانونية في الحياة العملية يقتضي استخدام الاستدلال القياسي، وليس القياس التشبيهي.

ويترتب على هذا البحث ـ رابعاً ـ انهيار كل ماذكره الفقهاء القدماء والمحدثون عن قياس الشبه بوصفه المنهج الذي بنى عليه الفقه الاسلامي. إن قياس الشبه لا يقيم علماً ولا يؤسس نظاماً معرفياً. والسبب في ذلك هو أنه، بوصفه عملية عقلية منطقية بسيطة، لا يؤدى إلا إلى نتائج ظنية احتمالية. ولكي نصل إلى اليقين الذي يقوم عليه العلم لابد من الانتقال من استخدام الوسائل العقلية المنهجية التي تؤدى فقط إلى نتائج إحتمالية مثل المماثلة والاستقراء، إلى استخدام الوسائل العقلية المنهجية التي تؤدى إلى اليقين مثل الإستنباط.

إن أول من أدرك هذه الحقيقة بطريقته الخاصة هو ابن حزم الظاهري ـ كما سبق أن أشرنا ـ الذي يرى: «أن موضوع المعرفة في ميداني الدين والطبيعة هو كل

مكتمل. وآية ذلك أنه لا يوجد في الطبيعة شيء لا يمكن للعقل أن يتوصل إلى كنه حقيقته، كما أنه لا توجد في الدين حقيقة لم تصل إلينا عن طريق العقل أو النقل، وبالتالي فلا يوجد في الطبيعة أو في الدين إلا الحق أو الباطل، حتى ولو لم ندركهما دائما على وجه اليقين»[١٠٧].

ومن هنا فإن الفهم المستنير والمباشر للقواعد الفقهية هو هذا الفهم الذي يتمسك بمعناها الظاهر، ويبتعد عن كل التفسيرات المتضاربة التي يمكن أن تعطى لها. ونتيجة لهذا الفهم الواضح لجوهر الحقيقة واليقين في الطبيعة والشريعة، فإن ابن حزم يرفض أن يكون قياس الشبه هو الأساس في إعداد القاعدة الفقهية أو في تطبيقها، والسبب في ذلك هو أن هذا القياس لا يؤدى إلى نتائج يقينية. ولهذا السبب عينه فإن ابن حزم يقبل في ميدان الفقه الإسلامي منطقاً قياسياً برهانياً لا يجعل الدين أو الشرع يقول أكثر أو أقل مما تحتويه نصوصه صراحة. ولقد وضح لنا ابن حزم كل هذا في كتابه «التقريب لحد المنطق»[١٠٨].

وثاني من أدرك هذه الحقيقة بعد ابن حزم هو الإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ). ولهذا السبب فقد استثنى المنطق الأرسطي من خصومته مع الفلسفة اليونانية، واعتبره المنهج لكل العلوم بما في ذلك الفقه وأصوله. فالفقه شأنه شأن أي علم آخر يستخدم المنطق من أجل إقامة تعريفاته وتشييد براهينه على أسس متينة. ولهذا السبب فإن مقدمة كتابه «المستصفي في أصول الفقه» هي عبارة عن ملخص للمنطق الأرسطي الممزوج بعناصر رواقية. يقول الغزالي: «ليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً»[١٠٩].

وغني عن البيان أن ما ورد عن تطبيق الأقيسة الحملية والشرطية على المسائل الفقهية عند الغزالي في «المستصفي» لم يكن إلا النهاية الطبيعية لما سبق أن بدأه في مؤلفات أخرى. لقد بدأت فكرة إضفاء اليقين على اعداد القاعدة الفقهية وتطبيقاتها باستخدام الأقيسة الحملية والشرطية تظهر أولا في كتابيه: «مقاصد الفلاسفة» و «القسطاس المستقيم»، ثم عاد الغزالي كي يفصل ما أجمل في كتابيه: «محك النظر» و «معيار العلم»، ثم أصبحت هذه الأقيسة في «المستصفى» جزءاً لايتجزأ من النسق

الفقهي الإسلامي[١١٠]. ولقد سار الآمدي (ت ٦٣١هـ.) بعد ذلك في نفس الاتجاه الذي سار فيه ابن حزم والغزالي[١١١].

ويترتب على هذه القراءة الجديدة لتطور المنهج في النسق الفقهي الإسلامي أن مؤسسي المذاهب الكبرى (المالكية، الحنفية، الشافعية، الحنابلة) لم يتنبهوا حين اكتملت أسقتهم الفقهيةببلوغها المرحلة الإستنباطية إلى آليات هذه الأنسقة وطريقة عملها والوسائل العقلية ـ المنهجية التي تستخدم على مستوى إعداد القاعدة أو تطبيقها. إن حديثهم عن القياس Analogy لا يتعدى كونه أحد المصادر ذات الطابع العقلي التي نستقي منها القاعدة الفقهية. ونفس الشيء يمكن أن يقال عن المؤلفات التي وصلت إلينا عن أصول الفقه وحتى ظهور ابن حزم الأندلسي على مسرح الدراسات الفقهية الإسلامية في النصف الأول من القرن الخامس الهجري. لقد بقيت هذه المؤلفات كلها تتحدث عن المنهج الفقهي (قياس الشبه) الذي لا يصلح إلا لتفسير المرحلة الأولى الوصفية من نشأة النظام الفقهي الإسلامي، في الوقت الذي وصلت فيه هذه الأنظمة في القرن الثاني الهجري إلى نهاية تطورها.

ويتفرع من هذه النتيجة الرابعة تساؤل يتعلق بكتابات ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ.) المنهجية في ميدان النظام الفقهي الإسلامي، على أساس أنها تمثل دعوى تتعارض مع المسار التطوري الإرتقائي الذي حضعت له العمليات العقلية ـ المنهجية التي أسست هذا النظام. كما أن هذه الكتابات تنم عن عدم دراية بنشأة المنطق وتطوره. ونفصل ماأجملنا فنقول أن ابن تيمية قد كرس الجانب الأكبر من مؤلفين أساسيين له لنقد المنطق الأرسطي[١١٢]. وقد استخدم في ذلك حججاً وأدلة ذات طابع سيكولوجي، وأخرى ذات طابع ديني، وثالثة شبيهة بتلك التي استخدمها أصحاب مذهب الشك في تاريخ الفلسفة[١١٣]. وقل أن تخرج الحجج والأدلة التي أوردها ابن تيمية في نقد مبحث الحدود أو مبحث القياس عن هذه الأنواع الثلاثة التي ذكرناها[١١٤]. وايما كانت القيمة الموضوعية الحالية لنقد ابن تيمية، فإن هذا الأمر لايعنينا الآن بقدر ماتعنينا النتائج التي يرتبها ابن تيمية على نقده لنظرية القياس Syllogism اليونانية، وهي إبطال الأخذ بها في ميدان الشريعة الإسلامية، واستبدال نظرية قياس الشبه بها، وإعتباره القياس الصحيح، وقسمته له إلى قياس

الطرد وقياس العكس. «فالقياس الصحيح هو الذي وردت به الشريعة، وهو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين. الأول قياس الطرد، والثاني قياس العكس. وهو من العدل الذي بعث الله به رسوله»[١١٥].

وأول ما يؤخذ على ابن تيمية من وجهة نظر المنهجية الإرتقائية التي يستند إليها هذا البحث هو عدم اعتباره للتطور الذي بلغه النظام الفقهي الإسلامي منذ القرن الثاني الهجري. وبالتالي فهو ينكر أن يكون الإستدلال القياسي Syllogismالوسيلة العقلية المنهجية التي يستند إليها هذا النظام وقد بلغ المرحلة الإستنباطية، ويريد أن يرتد به من جديد إلى المرحلة الوصفية، مرحلة النشأة، حيث كان قياس الشبه أو المثل هو الأداة الوحيدة تقريبا في التفكير الفقهي في ذلك الوقت. إنها دعوة أقل ما يقال فيها أنها تتجاهل التطور الابستمولوجي الداخلي للنسق الفقهي، وتعجز في نفس الوقت عن تمثله ووصفه بدقة.

كما أن ابن تيمية في تقسيمه للقياس الشرعي إلى قياس الطرد وقياس العكس ينسى أن هذه المفاهيم نفسها يونانية، وليست من أصول الشريعة (القرآن والسنة) في شيء. فقياس الشبه الذي أوضحناه وعرضنا مفهومه وأمثلة له في المرحلة الوصفية، وهي المرحلة التي تتراسل مع عصر نزول القرآن وصدور الأحاديث النبوية، لم يعرف هذه التقسيمات التكنيكية على النحو الذي يصفه به ابن تيمية، وإنما كانت المماثلة عامة، غامضة، غير محددة. وحين يعرف قياس الشبه هذه التقسيمات الفنية الدقيقة إبتداء من الشافعي فصاعدا، سيكون المنطق اليوناني قد عرف طريقة إلى الفكر الإسلامي حتى من قبل عصر الترجمة الذي بدأ حوالي منتصف القرن الثاني للهجرة. فالتقسيمات التي يعطيها الشافعي لقياس الشبه[١١٦]، والتي سترد وتكتمل عند الأصوليين اللاحقين عليه هي بشكل أو بآخر نفس التقسيمات التي نجدها في كتاب الطوبيقا لأرسطو[١١٧].

فقياس الطرد أو المثل argumentum a pari, a simili وقياس العكس argumentum a Contrario، قد عالجهما أرسطو في كتاب الطوبيقا مع غيرهما من الحجج أو الأدلة العامة الأخرى Commonplace topics (باليونانية topos). وهي نفس الأقيسة التي سيعالجها شيشرون فيما بعد في كتاب «الطوبيقا» أيضا. ومع

اعترافنا بأن هذه الأقيسة أو الحجج العامة تمثل مشكلة من الناحية المنطقية، إلا أنه من الثابت أنها لا تؤدى إلى نتائج يقينية مهما كانت طبيعتها المنطقية. وكتاب الطوبيقا هو من مؤلفات الشباب التي كان يتمرن فيها أرسطو ويتمرس من أجل الوصول إلى نظرية القياس Syllogism في كتاب «التحليلات الأولى»[١١٨]. فإذا كانت هذه الأقيسة أو الحجج العامة ذات الطابع الإحتمالي قد تطورت ـ تاريخياً عند مؤسسها أرسطو ـ كي تؤدي إلى نظرية الإستدلال القياسي Syllogism اليقينية، فإننا نفهم الآن بشكل أكثر سهولة لماذا هجر ابن حزم والغزالي استعمال هذه الأقيسة إلى استخدام الإستدلال القياسي نفسه Syllogism داخل النظام الفقهي الإسلامي. إن سبب ذلك ـ كما قلنا من قبل ـ هو التطور الأبستمولوجي الذي حدث داخل هذا النظام سواء على مستوى إعداد القاعدة الفقهية أو على مستوى تطبيقها، وما تطلبه ذلك من وسائل عقلية تناسب هذا التطور نحو اليقين. لكننا لا نستطيع أن نفهم ـ اطلاقاً ـ موقف ابن تيمية من رفضه الإستدلال القياسي ودعوته «النكوصية» إلى استخدام قياس الشبه وقياس العكس بعد أن تعداهما التطور في النظام الفقهي. أما قوله بأن هذه الأقيسة قد «وردت بها الشريعة» فهو قول لا نرغب في التعليق عليه.

ويترتب على هذا البحث ـ خامساً ـ فقدان كثير من المؤلفات الحديثة في ميدان الدراسات المنهجية الإسلامية لجانب كبير من أهميتها إما بسبب سذاجة الإشكالية التي تقوم عليها وإما بسبب خطئها. وسنستعرض في الفقرات التالية أمثلة لبعض هذه المؤلفات.

والمثل الأول الذي نذكره هو كتاب الدكتور علي سامي النشار «مناهج البحث عن مفكري الإسلام» الذي كان في طبعته الأولى عبارة عن رسالته لنيل درجة الماجستير في الفلسفة عام ١٩٤٧. وتستند إشكالية هذا البحث إلى أن رفض علماء أصول الفقه للمنطق الأرسطي يعود إلى أنه يقوم على خصائص اللغة اليونانية، ولغة اليونان مخالفة للغة المسلمين، ولما طبق المنطق اليوناني على الأبحاث الإسلامية أدى هذا التطبيق إلى متناقضات عدة»[١١٩]. أما علماء أصول الدين وهم المتكلمون فإن «العلة في عدم قبولهم للمنطق الارسطاليسي أنهم لم يقبلوا الميتافيزيقا

الأرسطاليسية، لأنها مخالفة لالهيات المسلمين. وهذا المنطق الأرسطاليسي، وثيق الصلة بالميتافيزيقا وكثير من أصوله تتصل بأصولها»[١٢٠].

ومع اتفاقنا الكلي مع المرحوم د. علي سامي النشار فيما يقوله بعد ذلك من أن هذه الأسباب ليست أسباباً حقيقية أو جادة من أجل استبعاد علماء المسلمين لنظرية القياس Syllogism الأرسطية، بدليل قبول ابن حزم والغزالي لهذه النظرية كما أوضحنا، فإننا نرفض رفضاً باتاً ـ ومن المنظور المنهجي لهذا البحث ـ أن يكون السبب، كما يزعم النشار، هو تضارب الإستدلال القياسي الأرسطي مع المنهج التجريبي أو الإستقرائي الذي وضع عناصره المسلمون، والذي يعبر عن روح الإسلام، وهو إحدى ركائزه الكبرى[١٢١]. وتسيطر بعد ذلك هذه الفكرة على إشكالية البحث كله فيفسر بها المؤلف السر في عداوة بعض المسلمين للفلسفة اليونانية: «إذا عرفنا أن الإسلام كان يتطلب المنهج الإستقرائي التجريبي وينكر أشد الإنكار المنهج البرهاني القياسي، استطعنا أن نفسر بسهولة عدم نجاح الفلسفة ـ وهي القائمة على هذا المنهج ـ في الإسلام»[١٢٢].

وغني عن البيان أن دعوى النشار القائمة على المعارضة بين الإستدلال القياسي والإستدلال الإستقرائي هي دعوى باطلة من منظور الابستمولوجيا الإرتقائية. فالإستدلال الإستقرائي هو عبارة عن عملية عقلية منهجية أقل تطوراً وأدنى يقيناً من الإستدلال القياسي. وإذا كان الإستدلال القياسي في إمكانه أن يؤسس نظاماً معرفياً مكتملا، فإن الإستدلال الإستقرائي ـ كما أوضحنا في القسم الأول ـ لا يستطيع أن يؤسس إلا المرحلة التجريبية فقط من هذا النظام. ويصبح زعم النشار بأن الحضارة الإسلامية قد اكتمل بناؤها وفقاً للمنهج التجريبي الإستقرائي غير صحيح، وأبسط دليل نقدمه على صحة ما نقول هو مراحل تطور النسق الفقهي الإسلامي ـ موضوع القسم الثاني من هذا البحث ـ والدور الحاسم الذي أداه الإستدلال القياسي في المرحلة الإستنباطية العلمية من تطور هذا النسق.

أما تفسير المعارضة التي قامت في تاريخ الفكر الإسلامي بين أنصار استخدام المنطق اليوناني في علوم المسلمين وخصومهم على أساس أن الفكر الإسلامي قد تأسس على الإستقراء وأن الفكر اليوناني قد قام على الإستدلال القياسي فهو تفسير

غير علمي وساذج إلى أبعد الحدود. والأقرب إلى المعقول هو أن هذا النزاع كان في أساسه نزاعاً عقيدياً ـ ايديولوجياً ـ معرفياً بين فريقين أحدهما أدرك بقوة فكره حاجة التطور الابستمولوجي في ميدان المعارف الإسلامية إلى المنطق القياسي اليوناني، وأحدهما لم يدرك هذه الحقيقة فأصبح فيما بعد ضحية لأوهامه الخاصة.

والخلاصة هي أن الإشكالية التي قام عليها كتاب «مناهج البحث عند مفكري الاسلام» هي اشكالية «نكوصية» أيضا كما هو الحال عند ابن تيمية. فإذا كان هذا الأخير قد أراد أن يرد هذه المنهجية إلى قياس المثل، وبالتالي فقد عاد بالنسق الفقهي الإسلامي إلى مرحلته الوصفية، فإن د. علي سامي النشار لم ير في هذه المنهجية إلا جانبها المتعلق بالإستقراء، وبالتالي فهو قد توقف بالفكر الفقهي الإسلامي عند مرحلته التجريبية وعجز عن متابعة تطوره بعد ذلك.

والمثل الثاني الذي نذكره يتعلق برسالة الأستاذ حسن حنفي التي نال بها درجة دكتوراه الدولة في الآداب من السوربون وعنوانها «مناهج التفسير: محاولة في علم أصول الفقه». وبغض النظر عن الصعوبات الكبيرة التي يجدها القارىء في فهم ما يريد المؤلف أن ينتهي إليه بسبب «دائرية فكر الكاتب وعدم تقدمه في مسار تطوري بل وتناقضه مع نفسه في الفقرة الواحدة في بعض الأحيان، أو في الصفحات المتتالية في أحيان أخرى[١٢٣]، فإن المؤلف يريد أن يجعل من «علم أصول الفقه» مادة لما أسماه «مناهج التفسير» وذلك من منظور التعبير عنها في الإطار اللغوي المعاصر للثقافة الأوروبية، أو ما أسماه الأستاذ حسن حنفي بعد توجيهات أستاذه روبير برنشفيك بال: Transposition[١٢٤]. فكما يقول المؤلف صراحة في نفس الصفحة من المقدمة أنه اعتبر نفسه في نفس الوسط الثقافي الذي عاش فيه الشافعي، مؤسس علم أصول الفقه. وتقتضي منهجية المؤلف أن يقوم أولا بإجراء تحليل نفسي للكلمات العادية المستعملة في الوسط الذي يعيش فيه المفسر. مثال ذلك الألفاظ التي تشير إلى «العام والخاص والغامض والمحدد»، والتي قام المؤلف بتحليلها تحليلاً نفسياً كما تبدو في شعوره كمفسر، وقبل أن يعبر بها من جديد عما عبر عنه الشافعي في زمنه في «الرسالة». فمنهجية المؤلف ببساطة تستند إلى التعبير بلغة العصر عما عبر عنه

الشافعي بلغة القرن الثاني للهجرة.» ومهمة الدكتور حسن حنفي هي نفس المهمة التي كانت للشافعي في ذلك الوقت»[١٢٥].

لا نريد أن نحكم على جدوى هذه المنهجية في دراسة علم أصول الفقه، ولا على مدى نجاح أو فشل المؤلف في بلوغ أهدافه في تلك الرسالة، فهذه ليست من أهدافنا في شيء، وفي إمكان القارىء المتخصص أن يحكم على كل هذا بنفسه، وكل ما نود أن نقوله هو أن أي منظور حديث في دراسة «علم أصول الفقه» يفشل وينجح بمدى محافظته على طبيعة هذا العلم وعلاقته بعلم الفقه داخل ما أسميناه بـ «النسق الفقهي الإسلامي». فعلم أصول الفقه هو العلم الذي يعالج ـ أساساً ـ مصادر التشريع، وليس «طرق التفسير» كما يزعم المؤلف. صحيح أن جميع الأصوليين يكرسون مقدمات مؤلفاتهم للبحث في معاني الألفاظ الفقهية، وطرق الإشتقاق وما إلى ذلك، لكن الهدف من هذا البحث ليس هو تعليم الأصولي كيفية التفسير بقدر تعليمه كيفية تحديد معاني المصطلحات وضبطها وتقنينها، من أجل استخدامها بعد ذلك في نفس هذه المؤلفات. ليس الهدف إذن من أصول الفقه ـ كما يفهم من إشكالية المؤلف ـ هو وضع قواعد ومعايير لتفسير النصوص الدينية، ولكن الهدف من علم أصول الفقه هو تحديد المصادر التشريعية التي نستقى منها القواعد الفقهية. وإذا صح أن أصول الفقه قد احتوت على بعض الإرشادات والتوجيهات في فهم القواعد الفقهية المستنبطة من نصوص القرآن والسنة، فإن ذلك الجانب هو جانب عرضي وغير أساسي بالنسبة لمضمون هذه المؤلفات ومحتواها.

ويطور المؤلف فهمه لأصول الفقه على أنها نظرية في التفسير، فيقول أن «النظرية التفسيرية تتعلق «بنسق مقفل» يحتوى على القواعد التفسيرية الخاصة به»[١٢٦]. وهذا الفهم لعلم أصول الفقه أو محتواه هو فهم مجانب للصواب فعلم أصول الفقه يكون ـ على العكس تماماً من فهم المؤلف ـ نسقاً مفتوحاً. وأهم ما يميز النسق المفتوح هو أننا نستطيع أن نغير من مسلماته وقواعد الإستنباط بداخله كلما اضطرنا الواقع إلى ذلك. والطريقة التي عمل بها النسق الفقهي تاريخيا ـ وحتى قفل باب الإجتهاد ـ تشهد بأن النسق الفقهي هو نسق مفتوح، وليس كما يزعم المؤلف.

ومن الأفكار العجيبة التي وردت في الرسالة ـ وما أكثرها ـ قول المؤلف أن «علم أصول الفقه ـ في الحقيقة ـ مؤسس على الأمثلة أي على الحالات الفردية الجزئية، وهي غالباً عبارة عن أفعال إنسانية أو وقائع خارجية»[١٢٧]. وهذه الفكرة تتناقض مع أبسط ما نعرفه عن أصول الفقه بوصفه العلم الذي يعالج القواعد العامة الواجب اتباعها في استخلاص القواعد الفقهية. والأمثلة الجزئية أو الحالات الفردية تذكر عادة من باب الإستشهاد.

لا نريد أن نتوقف طويلا على ما جاء في هذه الرسالة من أفكار، وتكفينا الإشارة إلى أن المؤلف قد كرس في نهايتها جانباً لا بأس به بعنوان «نقد المنطق الصوري». وفي هذا الجانب يتبنى المؤلف دعاوي ابن تيمية وحججه ـ التي سبق أن أشرنا إليها ـ في نقد المنطق الصوري، ويقيم نفس المعارضة بين قياس المثل والإستدلال القياسي، وينسب ـ مثل ابن تيمية ـ لقياس المثل أصلا في المعطى الديني نفسه[١٢٨]. كما يتبنى دعوى د. علي سامي النشار بخصوص اعتماد المنهج الأصولي على الإستقراء[١٢٩] وتعقيبنا الأخير على هذا هو نفس التعقيب الذي ذكرناه بخصوص ابن تيمية ود. علي سامي النشار. فالدكتور حسن حنفي لم يدرك شيئاً من طبيعة المرحلة الإستنباطية التي بلغها النسق الفقهي في القرن الثاني للهجرة، وخاصة عند الشافعي الذي يحلو للمؤلف أن يقارن نفسه به.

والمثل الثالث الذي نذكره هو دراسة البروفسور روبير برنشفيك «مع أو ضد المنطق اليوناني»، والتي يعرض فيها موقف كل من ابن حزم والغزالي وابن تيمية. والدراسة ليست لها إشكالية معينة اللهم إلا إذا كانت إشكاليتها هي التميُّز القائم في وجهة نظر كل من هؤلاء المفكرين الثلاثة. ويكتفي المؤلف بعرض وتبرير وجهة نظر كل فقيه، بدون ربطها بالنسق الفقهي الإسلامي ومراحل تطوره، وبالتالي فهو لا يتخذ موقفاً مما يعرض، بل يكتفي بذكر حجج وأدلة كل منهم في قبول أو رفض المنطق اليوناني[١٣٠].

ويقع الأستاذ برنشفيك في نفس الأخطاء التي يقع فيها غالبية من كتب عن المنهج الفقهي الإسلامي حين يظن أن قياس الشبه (قياس من الأدنى إلى الأعلى، قياس من الأعلى إلى الأدنى، قياس المساواة) بالإضافة إلى قياس العكس هي «أقيسة

إسلامية خالصة». والخطر الكبير الذي تمثله مثل هذه الآراء على الفكر الإسلامي هو أنها تعارض بين قياس الشبه وبين الإستدلال القياسي Syllogism الذي تعتبره استدلالاً يونانياً خالصاً. وبما أن الأقيسة التي تكون قياس الشبه هي في حقيقة الأمر أقيسة يونانية وتمثل المرحلة الأولى من تطور الفكر المنطقي الأرسطي كما عرضها أرسطو في كتاب الطوبيقا، وبما أن الإستدلال القياسي يمثل آخر مراحل تطور الفكر المنطقي كما جاء في «التحليلات الأولى» (أنظر ص٦٣ من هذا البحث)، لذلك فإن وصف الأقيسة الأولى بأنها «إسلامية» معناه ـ بالنسبة لمن يفهم المنطق ـ وصف الفكر الإسلامي بأنه بدائي وساذج وفي مرحلة متخلفة حتى بالنسبة للفكر اليوناني نفسه.

والمثل الرابع والأخير يتعلق بأكثر الكتب التي تعالج الفكر العربي الإسلامي إنتشارا على مستوى العالم العربي في العقد الأخير وهو كتاب «تكوين العقل العربي» للدكتور محمد عابد الجابري. ومع اعجابي الشديد وتقديري العميق للكتاب ومؤلفه، إلا أنه قد سار من حيث لا يدري في نفس الطريق الذي سار فيه المؤلفون الذين نحن بصدد نقدهم من حيث اعتباره قياس المثل الوسيلة المنهجية التي تؤسس الفكر العربي الإسلامي بما فيها من نقص وعيوب وبدائية. وتوضيح ذلك أن الحضارة العربية الإسلامية كلها ـ عند المؤلف ـ هي حضارة فقه (أنظر ص ١٣ من هذا البحث)، وتصبح مهمة «أصول الفقه» عند الجابري هي التشريع للعقل، «ليس العقل الفقهي وحده، بل العقل العربي ذاته كما تكون ومارس نشاطه داخل الثقافة العربية»[١٣٢]. ويتفق الجابري مع الرأي السائد (وهو رأي خاطيء كما رأينا) في أن الشافعي هو أول من «أصل الأصول»، وصاغ منهجية الفكر العربي الإسلامي كله. ويرد المؤلف هذه المنهجية إلى قياس المثل كما وضحه الشافعي في الرسالة، ذلك القياس الذي يتميز بآليات فكرية تعمل على ربط طرف بطرف وليس على بناء عالم فكري انطلاقاً من مبادىء»[١٣٣]. وينتهي الجابري إلى التأكيد بأن أهمية المنهج عند الشافعي إنما تكمن في التوجه الابستمولوجي الذي كرسته والذي تحكم في العقل العربي لمدى قرون طويلة، ومازالت آثاره العميقة قائمة إلى اليوم. «لقد وجه الشافعي العقل العربي أفقياً إلى ربط الجزء بالجزء، الفرع بالأصل (= القياس) وعمودياً إلى ربط اللفظ الواحد بأنواع من المعاني (•) وهكذا وجد العقل العربي ما

يشبع فضوله في التحرك بين هذين المحورين، فكان ومايزال عقلاً فقهياً، أي عقلاً تكاد تفتقر عبقريته في البحث لكل فرع عن أصل وبالتالي لكل جديد عن قديم يقاس عليه، وذلك بالإعتماد أساساً على النصوص، حتى غدا النص هو السلطة المرجعية الأساسية للعقل العربي وفاعلياته. وواضح أن عقلا في مثل هذه الحال لا يمكن أن ينتج إلا من خلال إنتاج آخر»[١٣٤].

لقد قال الجابري في هذه الفقرة الوجيزة كل ما يمكن أن يقوله مفكر واع مدرك لطبيعة قياس الشبه ودوره المحدود في الإبداع العقلي الإنساني. والغريب في الأمر بعد ذلك أنه يرد كل منهجية الفقه الإسلامي إلى هذا القياس، بل ويجعل منه المنهج الوحيد لكل الفكر العربي الإسلامي. أليس في هذا تناقض فادح من جانب مفكر لا تنقصه جوانب الثقافة الابستمولوجية الحديثة، ويتمتع في نفس الوقت بثقافة فلسفية يونانية وإسلامية واسعة؟

وأي فرق يمكننا أن نتلمس بين الجابري، بوصفه مفكراً عربياً مسموع الكلمة، حينما يحلل تكون العقل الفقهي الإسلامي على النحو الذي حلله عليه وبين مستشرق مغرض في أحكامه ولو صحت، وبغض النظر عن مكانته العلمية، مثل جوزيف شاخت؟ فلنستمع إلى أكبر سلطة إستشراقية في القرن العشرين في مسائل الفقه وأصوله ولنقارن ما قاله بما يقوله مفكرنا العربي الكبير: «هناك منهجان يمكن أن تنظم بهما المادة القانونية لتكون نظاما متسقا: هما المنهج التحليلي Analytical Method، ومنهج القياس على النظير أو المثل Analogy. فمنهج التحليل الذي نجد مثاله الكلاسيكي في القانون الروماني، يؤدى إلى وضع معايير قانونية منظمة على نحو منطقي ومرتبه على أساس تصاعدي. أما منهج القياس على النظير والمثل فيؤدى إلى وضع مسائل المادة القانونية بعضها إلى جانب بعض والربط بينها. والتشريع الإسلامي يمثل النموذج الثاني من هذا التنظيم بصفاء كبير، وهذا يتمشى مع طريقة التفكير، كما تعبر عنها اللغة العربية (*) وهذه الخصائص كلها هي مظاهر لأسلوب متميز خاص من التفكير يغلب على التشريع الإسلامي كله، وهو الذي تحكم في تنظيم المادة القانونية في شتى مظاهرها»[١٣٥].

لقد فات الجابري ـ كما فات جوزيف شاخت وغيرهما من الباحثين كذلك ـ أن يفرقوا بين القياس الذي يعالجه الأصوليون بوصفه مصدراً للتشريع، وقياس الشبه بوصفه عملية عقلية استدلالية raisonnemeut par analogie. إن قياس الأصوليين Rechtsanalogie، analogie du droit ليس إلا مصدراً واحداً من مصادر التشريع، ويستند بدون أدنى شك إلى المماثلة العقلية في تأسيس القاعدة الفقهية، لكنه ليس المصدر الوحيد لها. فالقاعدة الفقهية يمكن التوصل إليها أيضاً عن طريق الإستدلال القياسي بشكل مباشر من نصوص القرآن والسنة كما، يمكن إعدادها ـ على نحو أقل يقيناً ـ ـ وفقاً لإجماع علماء المسلمين أو عن طريق الإستحسان أو الإستصلاح، عند من يأخذ بهما. وليس مهما في القاعدة الفقهية أن يكون قد تم استنباطها على نحو صارم بقدر ما يجب أن تكون محتوية على علة وجودها ratio iuris بوصفها قاعدة قانونية. فعقلانية المشرع هي في حقيقة الأمر عقلانية مفترضة من أجل إلزام القاضي بها، وحتى لا تعرف القاعدة القانوية الإحتمال أو الإستثناء عند التطبيق[١٣٦].

وحين توصل النظام الفقهي الإسلامي إلى تحديد مصادر استنباط القواعد الفقهية من أصول تم الإتفاق عليها داخل كل مذهب فقهي، وحينما عرف أصحاب هذه المذاهب الشروط الواجب توافرها في صياغة القاعدة الفقهية، بلغ النسق الفقهي المرحلة العلمية الإستنباطية من تطوره. وفي هذه المرحلة حل الإستنباط deduction محل قياس الشبه والإستقراء ـ وبدون أن يبطل في نفس الوقت استخدامهما ـ واكتسب النسق ككل الهيكل أو البنية الإستنباطية.

أما ما يقوله جوزيف شاخت عن تميز النسق القانوني الروماني من حيث المنهج[١٣٧] والبنية عن النسق الفقهي الاسلامي فهو كلام يحتويه هذا البحث ويصححه ثم يتعداه إلى منهجية أشمل وأعم تنطبق ـ بدون إستثناء ـ على كلا النسقين. (انظر ص٦٠). وأما ما يقوله عن طريقة التفكير الإسلامية وعن اللغة العربية فهو كلام تفوح منه رائحة الزيف والعنصرية اللذين لا يخفيان على القاريء الحصيف، ونفضل عدم التعليق عليه.

ويترتب على هذا البحث ـ سادساً وأخيراً ـ أن السبب الرئيسي الذي من أجله قد جانب الصواب غالبية من كتب عن المنهج الفقهي قديماً وحديثاً هو أنهم قد فصلوا المقال في المنهج عن المقال في النسق الفقهي نفسه. وحينما شرعوا في دراسة هذا المنهج معزولا عن سياقه التاريخي التطوري العام، اعتقدوا أن قياس الشبه، الذي يؤسس المرحلة الوصفية، يؤسس في نفس الوقت النظام الفقهي في كل مراحل تطوره. وبما أن المرحلة الوصفية من نشأة هذا النظام قد تزامنت جزئيا مع صدر الإسلام الأول، فلهذا السبب عينه اعتقد البعض أن قياس الشبه إسلامي النشأة. وبالغ البعض الآخر فتصور أنه يمثل السلطة المرجعية والوسيلة المنهجية التي كونت العقل العربي كله، والعقل العربي برىء من كل هذا!

الخاتمة

هذه خاتمة بحث حاولنا فيه أن نخرج عن المألوف المعتاد في مسائل المنهج الفقهي عند المسلمين. فقد استقر الرأى في أذهان الفقهاء والمهتمين بدراسة الموضوع ـ منذ أقدم العصور وحتى الآن ـ بأن هذا المنهج يرتد في أساسه الى نظرية قياس الشبه وامتداها المتمثل في قياس العكس أو مفهوم المخالفة. اما نحن فقد انطلقنا من فرضية تحتوى هذا الرأى الشائع وتصححه ثم تتجاوزه الى فهم اعم وأدق من شأنه أن يفسر حقيقة المنهج الذي استخدم بالفعل في بناء النسق الفقهي الاسلامي في شتى مراحل تطوره. وبما أن الأنظمة المعرفية المختلفة التي أخرجها العرب للناس تجد نموذجها الكامل في التفكير الفقهي، لذلك فان بحثنا عن حقيقة المنهج الذي استخدم بالفعل في هذا الميدان هو في نهاية الأمر بحث واستقصاء لحقيقة المنهج الذي استخدم في بناء الفكر العربي ـ الاسلامي على العموم.

ويمكننا أن نلخص مآخذنا على ماكتب عن المنهج الفقهي ـ الأصولى حتى الآن في أمرين اثنين: الأمر الأول هو أن هذا المنهج ـ كما تصوره الكتابات التقليدية ـ يتصف بالواحدية والثبات (قياس الشبه أو المثل ولواحقه)، هذا في الوقت الذي تعترف فيه نفس هذه الكتابات بخاصية التطور والارتقاء للنظام الفقهي نفسه. ونسى اصحاب هذه المؤلفات أن التطور والارتقاء لايلحق فقط بموضوعات العلوم ونتائجها، بل ينسحب ايضا على المناهج التي ندرس بها هذه الموضوعات ونتوصل من خلالها التي تلك النتائج. بل يبدو لنا أن الجديد في مبادىء العلم مشروط دائما ومتوقف على الجديد الذي نحققه أولا في جانب المنهج. ألم يكن جاستون باشلار G. Bachelard على حق حينما أكد أن العقبات التي تحول دون التقدم في نظم المعرفة المختلفة هي في حقيقة الأمر عقبات منهجية؟ وحين يتم تجاوز هذه العقبات المنهجية يتحقق التقدم داخل العلم. ومعنى هذا أن الكتابات التقليدية في المنهج الفقهي الاسلامي قد قامت ـ صراحة أو ضمنا ـ علي مفارقة فصل المقال في المنهج عن المقال في العلم. والدليل على صحة مانقول هو توقف هذه الكتابات عند حد المماثلة أو

قياس الشبه (الذي يستخدم في بناء المرحلة الاولى فقط من تطور العلم)، وعدم قدرة اصحابها على تتبع التطور المنهجي الذي حققه النسق الفقهي في مراحل ارتقائه المختلفة.

الأمر الثاني الذي نلاحظه على هذه الكتابات (وهو لايقل خطورة عن الأمر الأول) هو عجز اصحابها عن ادراك هذه الحقيقة البسيطة وهي أن المماثلة العقلية ـ التي ردوا اليها كل المنهج الفقهي ـ لاتقيم علما ولاتؤسس نظاما معرفيا معقدا في أى ثقافة من الثقافات المتطورة. فالتحليل الابستمولوجي الدقيق لشتى جوانب المنهج العلمي على العموم لاينسب لقياس الشبه أو المماثلة العقلية أى دور في بناء العلم يتجاوز الدور الذي تقوم به نفس المماثلة العقلية في المرحلة الأولى من التطور العقلي للطفل. ان هذه العملية العقلية البسيطة سرعان مايتم تجاوزها هنا وهناك ـ وبحكم قوانين التطور والارتقاء نفسها ـ الى عمليات عقلية اكثر تعقيدا وأقدر منها على استيعاب التغاير (اللا ـ تماثل) والتفاضل داخل العلم والذي يقودنا اليه ويكشف عنه التطور والارتقاء نفسه. وهذه العمليات العقلية المنهجية الجديدة تُؤسَّس ـ منطقيا وبحسب مراحل تطور المعرفة نفسها ـ على شتى ضروب الاستدلالات الاستقرائية والقياسية.

ولما كانت الفروض الاولية لهذا البحث مستوحاة ـ اصلا من ابستمولوجيا العلم وتاريخه من جانب، ومستمدة من تاريخ تكوُّن النسق الفقهي الاسلامي من جانب آخر، وليس لها اية علاقة بالكتابات التقليدية القديمة والحديثة في المنهج الفقهي من جانب ثالث، لذلك فضلنا أن تكون محاولتنا هذه هي محاولة في سبيل استرداد أو اعادة بناء المنهج في النسق الفقهي الاسلامي كما نتصوره نحن من خلال مسلمات البحث ومصادراته. وانتهينا الى أنه كى يكتب لمحاولتنا بعض النجاح، فلابد أن تتم اعادة بناء المنهج الفقهي الاسلامي من خلال نموذج ابستمولوجي نوضح فيه كيفية ارتباط العمليات العقلية ـ المنهجية بنشأة المعرفة نفسها وتطورها. وقد استوحينا مبادىء هذا النموذج التفسيري من الابستمولوجيا الارتقائية التي أسسها جان بياجيه والابستمولوجيا التاريخية كما عبر عنها جاستون باشلار وتلاميذه، ودعمناه بالنتائج التي توصل اليها علم نفس النمو فيما يتعلق بالتطور العقلي ـ المنطقي

عند الطفل، على أساس أن هناك تناظراً بين مختلف مراحل تطور العلم من جانب ومراحل النمو العقلي للانسان من جانب آخر (القسم الاول). وقد انتهينا من هذا القسم الى تمييز ثلاث مراحل أساسية يمر بها العلم في نشأته وتطوره: المرحلة الوصفية، والمرحلة التجريبية واخيرا المرحلة الاستنباطية. وأثبتنا كيف أن لكل مرحلة من هذه المراحل وسائلها المنهجية التي تتغاير وتتفاضل بحسب تغاير وتفاضل موضوع المعرفة نفسه خلال مراحل تطورها المختلفة. فالتراكم الكمى المعرفى لم يحدث تغييرا كيفيا في مبادىء العلم ومفاهيمه فقط بل احدث أيضا تغييرا كيفيا في المناهج التي تستخدم في بناء العلم نفسه. وأوضحنا كيف أن المماثلة (قياس الشبه) والاستقراء والاستدلال القياسي هى الوسائل العقلية ـ المنهجية التي تؤسس على التوالي المراحل المختلفة التي تمر بها المعرفة في تطورها وحتى تصبح علما بالمعنى الدقيق للكلمة.

وانتقلنا في القسم الثاني من بحثنا الى تطبيق مبادىء النسق الابستمولوجي التفسيري السابق على تكوُّن النظام الفقهي الاسلامي. واستطعنا أن نميز أيضا بين ثلاث مراحل أساسية مربها الفقة الاسلامي منذ نشأته وحتى بلوغه المرحلة العلمية النسقية في عصر التدوين عند أصحاب المذاهب الفقهية الكبرى (ابو حنيفة ـ مالك ـ الشافعي ـ احمد بن حنبل. . . الخ). وهي نفس المراحل التي أشرنا اليها في النموذج التفسيري السابق. وأوضحنا عن طريق العديد من الامثلة الفقهية التاريخية تمايز المرحلة الوصفية من تطور المعرفة الفقهية عن المرحلة التجريبية، واختلاف وتمايز المرحلة الاستنباطية عن هاتين المرحلتين السابقتين. ودللنا بما لايدع مجالا للشك كيف أن المماثلة أو قياس الشبه قد قام بالدور الرئيس في تأسيس المعرفة الفقهية في المرحلة الوصفية (مرحلة النشأة) فقط من تاريخ تطور النظام الفقهي كله. ولقد تم احتواء وتجاوز المماثلة العقلية الى استخدام الاستقراء (الكامل والناقص) في المرحلة التجريبية أما الاستدلال القياسي فهو الوسيلة العقلية المنهجية التي تم بواسطتها بناء المرحلة الاستنباطية، آخر مراحل تطور المعرفة الفقهية وقد أصبحت علما بالمعنى الدقيق في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة.

وانتهينا في القسم الثالث والاخير من هذا البحث الى استخلاص النتائج التي تترتب على اعادة بناء المنهج الفقهي من منظور الابستمولوجيا الارتقائية والابستمولوجيا التاريخية البشلارية. وهذه النتائج لاتفند فقط الكثير من المزاعم التي تقوم عليها غالبية الدراسات الحديثة في هذا الميدان، باظهار سذاجة الاشكاليات التي تطرحها وهزالة وتناقض النتائج التي يتوصل اليها اصحابها، وانما تمتد لتصحح بعض الافكار الابستمولوجية الفقهية التاريخية، والتي تعجز منهجيات الدراسات الحديثة عن وضعها موضع التساؤل.

الهوامش والحواشي

سنستخدم عبارة «النسق الفقهي الإسلامي لنعبر بها عن العلاقة الكائنة بين علمي «الفقه» و «أصول الفقه»، وسنرى في تضاعيف هذا البحث أن الفصل القائم بين العلمين هو فصل تعسفي وخاطيء.

* الجابري، د. محمد عابد، تكوين العقل العربي، ص٩٦

** المرجع السابق ص١٠٠

١- Piaget J., Introduction à l'épistémologie génétique, 3 vol.

٢- Piaget J., Les Méthodes de l'épistémologie P. 127.

٣- Ibid., P. 121

٤- Blanché R., L'épistémologie, P. 43.

٥- Ibid., P.27.

٦- «Jean Piaget», article, dans «Ency. Universalis», Vol. 13, P.24

٧- Piaget J., Psychologie et l'épistémologie, P. 34.

٨- Piaget J., Le problème de l'explication, PP. 8 - 9.

٩- Ibid., P. 9

١٠- Bachelard G., L'activité rationaliste., p.26

١١- Gavailles J., Sur la logique de la théorie de la science, PP. 15 et sq.

١٢- Blanché R., L'épistémologie, P. 40.

١٣- Gardies J. L., La structure Logique de la loi, P. 109, Comp. Vullierme J. L., la loi dans le droit, p. 48.

١٤- Thomas Y., La langue du droit romain, pp. 103.

١٥- Piaget J., Le système et la classification des sciences, pp. 1154 et sq.

١٦- Blanché R., l'épistémologie, pp. 64-65.

١٧- Ibid., P. 65

١٨- Bunge M., The axiomatic Method, PP. 67-87.

١٩- روزنتال م.، الموسوعة الفلسفية، ص٤٦٢.

٢٠- Lalande A., Vocabulaire., art. «Analogie», P.53.

٢١- فهمي د. مصطفى، سيكولوجية الطفولة والمراهقة، ص١٤ - ١٥.

٢٢- Piaget J., Logic and psychology, P.12.

٢٣- Piaget J., Judgement and reasoning in the child., P. 212.

٢٤- Art. «Jean Piaget», dans «Ency. Universalis» vol. 13, P. 23.

٢٥- روزنتال م. الموسوعة الفلسفية، مادة «مماثلة» ص٤٥٢

٢٦- Lalande A., Vocabulaire., P. 508.

٢٧- Ibid., P. 506.

٢٨- Inhelder B. and Piaget J., The Growth of logical thinking., pp.55, 95,113,249

٢٩- Piaget J., Logic and psychology, p.13

٣٠- Ibid., P. 12

٣١- Ibid., P. 18-22

٣٢- روزنتال م.، الموسوعة الفلسفية، مادة «اقليدس»، ص٤٠

٣٣- عبد الحميد، د. حسن، التفسير الابستمولوجي لنشأة العلم، «عالم الفكر» المجلد ١٧، العدد ٣.

٣٤- راجع فيما يختص بعناصر النسق الإستنباطي: Beth E.W., The Foundations of Mathematics, PP. 31-32.

٣٥- روزنتال م.، الموسوعة الفلسفية، ص٤٥٢

٣٦- المرجع السابق ص٢٣

٣٧- Lalande A., Vocabulaire., P. 204.

٣٨- «Jean Piaget», Article, dans «Ency. Universalis», P. 24.

٣٩- Schacht J., art «Fikh», Ency. de 1'Islam, pp. 908

٤٠- Ibid., p.908

٤١- كولسون ن. ج.، في تاريخ التشريع الإسلامي، ص٢٢

٤٢- Chehata Ch., La religion et les fondements du droit en Islam, P.24 - 25;

Goldziher I., et Schacht J., art. «Fikh» in «Ency. de 1'Islam, P. 908

هذه الوجهة من النظر قد عبر عنها أكثر من مفكر عربي وبطريقة أقل أو أكثر وضوحا مما عبر عنها الدكتور شحاته. انظر على سبيل المثال لا الحصر: الشيخ عبدالوهاب خلاف: أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامي، ١٩٤٦، د. محمد سلام مدكور: المدخل للفقه الإسلامي، ص١٠، ١٩ أنور العمروسي: التشريع والقضاء في الإسلام، ص١٧.

٤٣- موسى، د. محمد يوسف المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، ص ١٣ - ١٤.

٤٤- الكردي، د. أحمد الحجي: تاريخ العلوم الإسلامية العربية، ص ١٩٢. ويقسم البعض الأدوار التي مر بها الفقه في نشأته وتطوره إلى أربعة أدوار (موسى، محمد يوسف: المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، ص٢٢ وما بعدها)، ويقسم البعض الأخر هذه الأدوار إلى ستة (الخضري، الشيخ محمد: تاريخ التشريع الإسلامي، ص٥ وما بعدها)، ويقسمها البعض الثالث إلى سبعة أدوار (الشيخ، آية الله الإمام: أدوار علم الفقه وأطواره، ١٩٧٩).

٤٥- من أجل مزيد من التفصيلات، راجع: إبن كثير، الحافظ: قصص الأنبياء، النجار، عبد الوهاب: قصص الأنبياء ط٣، جاد المولى، محمد أحمد وآخرون: قصص القرآن.

٤٦- علي، د. جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جـ ٥، الفصل ٥٦ «في الفقه الجاهلي» ص٤٦٩ - ٦٥٤.

٤٧- شلبي، د. محمد مصطفى، الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، ص٨٠.

٤٨- الشوكاني، نيل الأوطار، جـ٦، ص٣٠٠.

٤٩- المجادلة، الآية ٢ وما بعدها.

٥٠- مثال الطلاق افدناه بتصرف من د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جـ٥، ص٥٤٨ - ٥٥٥.

٥١- شلبي. د. محمد مصطفى، الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، ص٨٠.

٥٢- نفس المرجع السابق ص٨٠.

٥٣- الحجرات - الآية ١٣.

٥٤- شلبي، د. محمد مصطفى، الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، ص٨٢.

٥٥- سنن أبو داود، جـ ٢، ص٢٨٤.

٥٦- بدران، د. بدران أبو العينين: أصول الفقه الإسلامي، ص١٥٠.

٥٧- سنن النسائي جـ٢، ص٤.

٥٨- شرف الدين، عبد العظيم، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٢٤٥.

٥٩- اسماعيل، د. شعبان محمد، التشريع الإسلامي، ص١٣٤ - ١٣٥.

٦٠- Abdel-Hamid, Hassan A. Rahman, L'argument a maiori., P. 147.

٦١- Aristote, Topiques, III, 6, 1196, 15.

لقد ارتقى وتطور مفهوم الفقهاء والأصوليين عن قياس الشبه، فبعد أن بدأ هذا المفهوم على نحو عام وغامض في حياة الرسول والصحابة، فإنه سيأخذ مع الشافعي والفقهاء اللاحقين عليه بنية نظرية قياس الشبه التي أوردها أرسطو في كتاب الطوبيقا. وفي إمكان القارىء أن يقارن النص التالي المأخوذ من «رسالة» الشافعي بالنص الذي يليه والمستفاد من «طوبيقا» ارسطو. «القياس أن يحرم الله تعالى في كتابه أو يحرم رسوله القليل من الشيء فيعلم أن قليله إذا حرم كان كثيره مثل قليله في التحريم(*) وكذلك إذا أباح كثير شيء كان الأقل منه أولى أن يكون مباحاً، (الشافعي الرسالة، ص٥١٢ - ٥١٣).

أما النص الذي نذكره من طوبيقا ارسطو فهو: «ونستطيع أن نستدل عن طريق الأعلى والأدنى. وفيما يختص بقياس الأعلى هناك أربعة أنواع أولها أن نرى إذا كان الأعلى الخاص بالمحول هو نتيجة للأعلى الخاص بالموضوع، كأن تقول إذا كانت اللذة خير، فيجب أن نعرف ما إذا كانت لذة أكبر هي أيضا خير أكبر. . . الخ».

(Aristote, Topiques, II, 10)

راجع من أجل مزيد من التفاصيل كتابنا: حسن عبد الحميد + محمد مهران: في فلسفة العلوم ومناهج البحث، القاهرة، مكتبة سعيد رأفت، ١٩٨٠، الفصل الخاص «بالمنهج في علم أصول الفقه»، وخاصة ص٩٩ وما بعدها.

٦٢- من العبث البحث عن تأثير المنطق اليوناني في العلوم الإسلامية، كما تمت صياغتها في عصر التدوين، عن طريق الترجمات «الرسمية» التي أنجزها مترجمو «بيت الحكمة»، لأن هذه الترجمات قد تزامنت، إن لم تكن قد تمت بعد تدوين هذه العلوم في الفترة من أوائل الربع الأخير من القرن الثاني للهجرة إلى أواخر القرن الثالث تقريبا. والأقرب إلى المعقول البحث عنها فيما يسميه د. محمد عابد الجابري «بالعقل المستقيل» في الثقافة

العربية الإسلامية، وهو العقل الذي احتفظ في لا شعوره بتعاليم الفلسفة الهلينستية المختلطة بالملل والنحل الشرقية قبل ظهور الإسلام. (تكوين العقل العربي ص١٦٢ - ٢١٩).

ومن الثابت «أن دراسة الطب والفلسفة، خصوصا دراسة كتب سقراط وجالينوس ومنطق ارسطو، دخلت من الاسكندرية إلى الإمبراطورية الفارسية الساسانية قبل ظهور الإسلام بزمن طويل، وإنها رسخت في إمبراطورية الخلفاء في القرن الثامن الميلادي عن طريق الترجمات السريانية والعربية» (مايرهوف، ماكس: من الاسكندية إلى بغداد، ص٩٩. أنظر كذلك:

Madkour I., L'organon d'Aristote dans le monde arabe, P. 26.

٦٣- Kelsen H., Théori pure droit, 1962.

٦٤- Abdel-Hamid, Hassan A. Rahman, La logique des raisommements juridiques, PP. 104 et sq.

٦٥- الخضري، محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٨.

٦٦- موسى، محمد يوسف المدخل لدراسة الفقه الإسلامي ص٢٣.

٦٧- المرجع السابق ص٢٤ حيث توجد أمثلة لهذه الآيات.

٦٨- راجع فيما يتعلق بهذه الأمثلة: إسماعيل، د. شعبان محمد، التشريع الإسلامي، ص١٢٨.

٦٩- الإبياري، إبراهيم، تاريخ القرآن، ص١٦٦.

٧٠- المرجع السابق، ص١٦٧.

٧١- شلبي، د. محمد مصطفى، الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، ص٨٥.

٧٢- مدكور، د. محمد سلام، المدخل للفقه الإسلامي ص١٦.

٧٣ - المرجع السابق، ص١٥.

٧٤ - انظر فيما يختص بهذا المثل: اسماعيل د. شعبان محمد، التشريع الاسلامي، ص٥٦ - ٥٨.

٧٥- فرغلي، محمد محمود، النسخ بين الإثبات والنفي، القسم الأول، ص١٣.

٧٦- راجع فيما يتعلق بهذا المثل، إسماعيل، د. شعبان محمد: التشريع الإسلامي، ، ص٥٩ - ٦١، وكذلك مدكور، د. محمد سلام: المدخل للفقه الإسلامي ص ١٥.

٧٧- مدكور، د. محمد سلام، مناهج الإجتهاد في الإسلام في الأحكام الفقهية والعقائدية، ص٣٢٢.

٧٨- المرجع السابق، ص٣٢٢.

٧٩- المرجع السابق، ص٣٢٠ - ٣٢١.

Code civil francsais, art.4.

وراجع كذلك المادة ١٢٢ من قانون العقوبات المصري.

٨١- انظر بقية نص الخطاب في: الباني، محمد بشير، نظرات في القضاء، ص ٧١. يهمنا هنا أن نشير إلى أن أنصار المذهب الزيدي يؤكدون على أن أول من الف في مسائل الفقه وفروعه هو الإمام زيد بن علي (ت ١٢٢هـ). وذلك في كتابه «المجموع»، وقد تم هذا قبل أن يبدأ عصر التدوين بحوالي نصف قرن من الزمان تقريبا. راجع في ذلك: أبو زهرة، محمد: الإمام زيد، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٥٩، ص٢٣٢ وما بعدها.

٨٢- الخضري، محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٨٩.

٨٣- الكردي، د. أحمد الحجي، تاريخ العلوم الإسلامية والعربية، ص٢١٦.

٨٤- اودنيس، علي أحمد سعيد، الثابت والمتحول، ج٢. تأصيل الأصول، ص١٤.

٨٥- كولسون، ن. ج. في تاريخ التشريع الإسلامي، ص١٢٧ - ١٣١.

٨٦- Margoliouth P.S., The early development of Mohammedanism, P. 97.

٨٧- Abdel-Hamid, Hassan A. Rahman, La place du syllogisme juridique dans la méthode exégétique chez Chazali, pp. 185 - 194.

من أجل مزيد من التفصيلات عن دور الإستدلال القياسي في القضاء، انظر:

Abdel-Hamid, Hassan A. Rahman, La logique des raisonnements juridiques,

2ème partie.

٨٨- كولسون، ن.ج.، في تاريخ التشريع الإسلامي، ص١٠٨.

٨٩- ابن انس، مالك الموطأ، في جزئين، القاهرة، ١٩٥١.

٩٠- موسى، د. محمد يوسف، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، ص١٦٠.

يذكر ابن فرحون المالكي أن أصول الأدلة التي ذهب إليها مالك وأقام عليها مذهبه تتلخص في تقديمه «كتاب الله عز وجل على ترتيب ادلته في الوضوح(٠) ثم كذلك السنة على ترتيب متواترها ومشهورها وآحادها(٠) ثم الإجماع، عند عدم الكتاب ومتواتر السنة. وعند عدم هذه الأصول كلها القياس عليها والاستنباط منها». (ابن فرحون المالكي، برهان الدين، الديباج المُذهب في معرفة أعيان أهل المذهب، القاهرة، مطبعة المعاهد ١٣٥٨هـ، ص١٦).

٩١- Gardet L., Mohammedanism, P. 89.

٩٢- شلبي، د. محمد مصطفى، الفقه الإسلامي بين الواقعية والمثالية، ص٩١.

٩٣- Schacht J., Foreign elements in ancient islamic law, PP. 127-141.

٩٤- Schacht J., Art. «Abu Hanifa», dans «Ecny. de 1'Islam, P.127.

٩٥- أبو زهرة، محمد، ابو حنيفة، ص٢٣٨.

قد أورد الشيخ محمد أبو زهرة ص٢٣٧ وما بعدها عدة نصوص افادها من كتاب تاريخ بغداد، ومناقب أبو حنيفة للموفق المكي. وهذه النصوص تظهر مصادر التشريع أو الأصول التي اخذ بها أبو حنيفة. فليرجع إليها من أراد.

٩٦- موسى، د. محمد يوسف، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، ص١٨٠.

٩٧- Brunschvig R., Pour ou contre la logique grecque., P. 187.

٩٨- ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، جـ٧، ص٩٨٩.

٩٩- المرجع السابق، نفس الصفحة.

راجع: «الأحكام في أصول الأحكام، جـ٧، ص٩٨٢ وما بعدها» حيث يورد ابن حزم أمثلة عديدة لقواعد فقهية استنبطها من سبقوه من المالكية والحنفية والشافعية قياسا على حالات أخرى، ويدلل ابن حزم على بطلان القياس في هذه الحالات واستنبط لها قواعد أخرى من نصوص القرآن أو السنة أو الإجماع مباشرة.

١٠٠- لقد سبق أن أوضحنا بشكل تاريخي ـ تحليلي العلاقة العضوية الكائنة بين المؤسسة الإستشراقية والإستعمار، وتتبعنا ذلك منذ نشأة الإستشراق في القرن الرابع عشر وحتى الآن. انظر عبد الحميد، د.حسن، محاولة في نظرية الحضارة الإسلامية، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد ٢٢، ١٩٨٦، ص١٣ ـ ٢١.

١٠١- يكن، زهدي، القانون الروماني والشريعة الإسلامية، ص٣٦.

١٠٢- ابو طالب،د. صوفي، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، ص٥ وما بعدها.

١٠٣- انظر على سبيل المثال لا الحصر: ابو طالب، د. صوفي: بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، ص١٨٧ ـ ١٨٨، الدواليبي، د. محمد معروف: الحقوق الرومية وأثرها في التشريع الإسلامي، ص٨٩ ـ ١١٤، حميد الله، محمد: هل للقانون الرومي تأثير على الفقه الإسلامي؟، ص٤٤، يكن، زهدي: القانون الروماني والشريعة الإسلامية، ص١١٦.

١٠٤- انظر فيما يتعلق بالطرق الإستدلالية المنهجية التي استخدمها فقهاء الرومان الفصل الأول من رسالتنا:
Abdel-Hamid, Hassan A. Rahman, La logique des raisonnements juridiques, Ch. I, «La notion d'argument juridique et son origine dans le droit romain».

١٠٥- Abdel-Hamid, Hassan A. Rahman, L'argument a maiori et l'argument par analogie, p. 147 et sq.

١٠٦- ابن حزم الاندلسي، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه - بالالفاظ العامية والأمثلة الفقهية.

١٠٧- Brunschvig R., Pour ou contre la logique, P. 187.

١٠٨- Abdel-Hamid, Hassan A. Rahman, La logique., PP. 123-124.

١٠٩- الغزالي، أبو حامد، المستصفى، مقدمة الكتاب، ص١٠.

١١٠- Abdel-Hamid, Hassan A. Rahman, La place du syllogisme juridique dans la méthode exégétique chez Ghazáli, p. 187.

١١١- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، جـ٣، ص١٧٥ وما بعدها.

١١٢- ابن تيمية، نقض المنطق، ص١٥٥ - ٢٠١، نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، ص٢٠١ - ٣٤٣.

١١٣- لقد عرض د. عزمي إسلام نقد ابن تيمية للمنطق القديم بشكل جيد وأمين في فصل خاص بعنوان «المنهج المنطقي عند ابن تيمية ونقد المنطق القديم» من كتابه: دراسات في المنطق، ص٩ - ٦٣.

١١٤- ابن تيمية، نقض المنطق، حيث يعالج المؤلف نقد مبحث الحدود من ص١٨٣ - ٢٠٠، ونقد مبحث القياس من ص ٢٠٠ - ٢١١.

١١٥- ابن تيمية، رسالة القياس، ص١٠.

١١٦- الشافعي، الرسالة، ص٥١٣.

١١٧- Aristote, Topiques, II, 10; III,6, 119 b 15.
انظر كذلك الهامش رقم ٦٢.

١١٨- Cf. L'introduction de M. Tricot aux topiques d'Aristote; Blanché., La logique et son histore, pp. 28-29.

١١٩- النشار، د. علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص٢٧٣.

١٢٠- المرجع السابق ص٢٧٤.

١٢١- المرجع السابق ص٢٧٥.

١٢٢- المرجع السابق ص٢٧٥.

١٢٣- Hanafi, H., les méthodes d'exégèses.,
pp. XLVII, XLVIII امثلة للتناقضات في الفقرة الواحدة
pp. LV ≠ LVI, et pp. LXIX ≠ LXX امثلة للتناقضات في الصفحات المتتالية

١٢٤- Ibid., P. XC.

١٢٥- Ibid., P. XC.

١٢٦- Ibid., P. XLVII.

١٢٧- Ibid., P. LVI.

١٢٨- Ibid., P. 463.

١٢٩- Ibid., P. 505.

١٣٠- Brunschvig R., pour ou contre la logique grecque., pp. 185-209

١٣١- Ibid., P. 186.

١٣٢- الجابري، د. محمد عابد، تكوين العقل العربي، ص١٠٠.
١٣٣- المرجع السابق، ص١٠٥.
١٣٤- المرجع السابق، ص١٠٥.
١٣٥- شاخت وبوزورث، تراث الإسلام، جـ ٣، ص١٨.
١٣٦- Nowak L., De la rationalité du législateur, pp. 65-86.
١٣٧- من اجل تصحيح ما يقوله شاخت عن المنهج في القانون الروماني، راجع الفصل الأول من رسالتنا، دكتوراه الدولة في الآداب:
Abdel - Hamid, Hassan A. Rahman, La logique., Ch. I, «la notion d'argument juridique et son origine dans le droit romain».

مراجع البحث

اولا: المراجع العربية:

ابن انس، مالك: الموطأ، في جزئين، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، دار احياء التراث العربي، ١٩٥١.

ابن تيمية: نصيحة أهل الإيمان في الرد علي منطق اليونان، تلخيص جلال الدين السيوطي، تحقيق علي سامي النشار، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٤٧.

ابن تيمية: نقض المنطق، القاهرة، مكتبة السنة المحمدية، ١٩٥١.

ابن تيمية: رسالة القياس، ضمن «القياس في الشرع الإسلامي» بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٨.

ابن حزم الأندلسي: التقريب لحد المنطق والمدخل اليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، بيروت، مكتبة الحياة، ١٩٥٩.

ابن حزم الاندلسي: الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة، مطبعة العاصمة، بدون تاريخ.

ابن كثير، الحافظ: قصص الأنبياء، في جزئين، تحقيق محمد أحمد عبدالعزيز، القاهرة، دار مصر للطباعة، ١٩٨٢.

أبو زهرة، محمد: أبو حنيفة. حياته وعصره ـ آراؤه الفقهية، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٤٧.

أبو طالب، د. صوفي حسن: بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، القاهرة مكتبة نهضة مصر، بدون تاريخ.

ادونيس، علي أحمد سعيد: الثابت والمتحول، جـ٢ تأصيل الأصول، بيروت، دار العودة، ١٩٨٢.

اسماعيل، د. شعبان محمد: التشريع الإسلامي. مصادره وأطواره، القاهرة، ١٩٧٧.

إسلام، د. عزمي: دراسات في المنطق، الكويت، مطبوعات الجامعة، ١٩٨٥.

الابياري، ابراهيم: تاريخ القرآن، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢.

الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة، مكتبة محمد صبيح، ١٩٦٨.

الباني، محمد بشير: نظرات في القضاء، بدون ناشر وبدون تاريخ.

الجابري، د. محمد عابد: تكوين العقل العربي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٤.

جاد المولى، محمد أحمد (وآخرون): قصص الأنبياء، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٩.

الخضري، محمد: **تاريخ التشريع الإسلامي**، بيروت، دار المكتبة العلمية، ط ٩.

الدواليبي، د. محمد معروف: الحقوق الرومية، وأثرها في التشريع الإسلامي عند المستشرقين، بحث منشور في: حميد الله، محمد: هل للقانون الرومي تأثير على الفقه الإسلامي؟

الشافعي، محمد بن ادريس: الرسالة، تحقيق احمد شاكر، القاهرة، مكتبة دار التراث، ١٩٧٩.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد: نيل الأوطار، جـ٦، الناشر: دار الفكر، بدون تاريخ.

الشيخ، آية الله الإمام: أدوار علم الفقه وأطواره، بيروت، دار الزهراء للطباعة والنشر ١٩٧٩.

العمروسي، أنور: التشريع والقضاء في الإسلام، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٤.

الغزالي، أبو حامد: المستصفى في أصول الفقه، في جزئين، القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٣٢٢هـ.

الكردي، د. أحمد الحجي، تاريخ العلوم الإسلامية والعربية، في:
«Islamic scientific thought and muslim achievements in science», Internat. conference on science in Islamic polity, Islamabad, 19 - 24 Nov. 1983, vol. I pp. 187 - 235.q

النجار، عبد الوهاب: قصص الأنبياء، بيروت، دار احياء التراث العربي، ط٣.

النشار: ، د. علي سامي: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، القاهرة، دار المعارف ط٤، ١٩٧٨.

بدران، د. بدران أبو العنين: اصول الفقه الاسلامي، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، بدون تاريخ.

حميد الله، محمد (وآخرون): هل للقانون الرومي تأثير على الفقه الإسلامي؟ بيروت: دار البحوث العلمية، ١٩٧٣.

خلاف، عبد الوهاب: علم أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامي، القاهرة، مطبعة النصر، ١٩٤٢.

روزنتال م.: الموسوعة الفلسفية، الترجمة العربية، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٤.

شاخت وبوزورث: تراث الإسلام، القسم الثالث، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٧٨.

شرف الدين، د. عبد العظيم: تاريخ التشريع الإسلامي، الخرطوم، ١٩٧٢.

شلبي، د. محمد مصطفى: الفقه الإسلامي بين الواقعية والمثالية، بيروت، الدار الجامعية، ١٩٨٢.

عبد الحميد، د. حسن: التفسير الابستمولوجي لنشأة العلم، «عالم الفكر» المجلد ١٧، العدد ٣.

عبد الحميد، د. حسن + مهران، د. محمد: في فلسفة العلوم ومناهج البحث، القاهرة، مكتبة سعيد رأفت، ١٩٨٠.

علي، د. جواد: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء الخامس، بيروت دار العلم للملايين، ١٩٧٠.

فرغلي، محمد محمود: النسخ بين الإثبات والنفي، القسم الأول، القاهرة دار الكتاب الجامعي، ١٩٧٦.

فهمي، د. مصطفى سيكولوجية الطفولة والمراهقة، القاهرة، بمكتبة مصر، ١٩٧٩.

كولسون ن. ج.: في تاريخ التشريع الإسلامي ـ ترجمة د. محمد أحمد سراج، الكويت، دار العروبة، ١٩٨٢.

مايرهوف، ماكس: من الاسكندرية إلى بغداد في: بدوي، د. عبدالرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٥، ص٢٥ ـ ١٢٠.

مدكور، د. محمد سلام: المدخل للفقه الإسلامي، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٦.

مدكور، د. محمد سلام: مناهج الاجتهاد في الإسلام في الأحكام الفقهية والعقائدية، الكويت، الناشر: جامعة الكويت، ١٩٧٤.

موسى، د. محمد يوسف: المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٦١.

يكن، زهدي: القانون الروماني والشريعة الإسلامية، بيروت، دار يكن للنشر ١٩٧٥.

ثانيا : المراجع الاجنبية :

Abdel-Hamid, Hassan A. Rahman, La place du syllogisme juridique dans la méthode exégétique chez Ghazali, in "Le raisonnement juridique", Actes du Congrès Mondial de Philosophie du droit et de Philosophie Sociale, Bruxelles, Emile Bruylant 1971, pp. 185-194.

Abdel-Hamid, Hassan A. Rahman, L'argument a maiori et l'argument par analogie dans la logique juridique musulmane, in "Rivista Internazionale di filiosofia del Diritto, (Roma) I, 1971, pp. 127-148.

Abdel-Hamid, Hassan A. Rahman, La logique des raisonnements juridiques, Thése d'Etat és-Lettres, dacty., Paris-Sorbonne, 1975. sous presse à l'université du Koweit.

Aristote, Topiques, trd. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959.

Bachelard G., La formationd de l'esprit scientifique, Paris, Vrin, 1938.

Bachelard G., L'activité rationaliste de la physique contemporaine, Paris, P.U.F., 1965.

Beth Evert W., The Foundations of Mathematics, Amsterdam, North-Holland Publishing Comp., 1968.

Blanché R., L'épistémologie, Paris, P.U.F., 1983.

حتى الانتهاء من كتابة هذا البحث، لم تكن ترجمتنا لهذا الكتاب قد خرجت بعد من المطبعة، ولهذا فاننا استخدمنا واشرنا الى النص الفرنسي. راجع: بلانشيه، روبير: نظرية المعرفة العلمية، الكويت، مطبوعات الجامعة، ١٩٨٦.

Brunschvig R., Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens-juristes de l'Islam: Ibn Hazm, Al-Ghazālī, Ibn Taimiyya, in "Oriente e Occidente nel medioevo filosofia, et scienze", Convegno internazionale (9-15 Aprile 1969), Roma, Accademia Nationale dei Lincei, 1971, pp.185-209.

Bunge M., The axiomatic method in Physics, in "Method and Matter", Holland, Dordrecht, Reidel, 1973, pp. 67-87.

Chehata Chafik, La religion et les fondements du droit en Islam, in "Archives de philosophie de Droit" n°18, 1973, pp. 17-25.

Code civil français, Paris, Dalloz, 1986.

Gardet L., Mohammedanism, N.Y., Hawtshorn Publishers, 1961.

Gardies J.L., La structure logique de la loi, dans "Archieves de philosophie du driot, Paris, 1980, T. 25, pp. 109.

Goldziher I. et Schacht J., Art. "Fikh", in Ency.de l'Islam, 1965, vol. I, pp. 906-912.

Hanafi H., Les méthodes d' exégéses, Le Caire, éd.Le conseil supérieur des arts, des lettres et des sciences sociales, 1965.

Inhelder B. and Piaget J., The growth of logical thinking from childhood to adolescence, Engl.transl., London, routledge and Kegan Paul, 1972.

Kelsen H., Théorie pure du droit, trad. Ch.Eisenmann, Paris, Dalloz, 1962

Lalande A., Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, P.U.F., 1962.

Madkour I., L'organon d'Aristote dans le monde arabe, Paris, Vrin, 1969.

Margolliouth P.S., The early development of Mohammedanism, London, Ed.Williams and Norgate, 1914.

Nowak L., De la rationalité du législateur comme élément de l'interprétation juridique, dans "Etudes de logique juridique", vol. III, pp. 65-86.

Piaget J., Introduction à l'épistémologie génétique, 3 vol., Paris, P.U. F., 1950.

Piaget J., Logic and psychology, Manchester,Manchester Univ.Press, 1953.

Piaget J., Le systéme et la classification des sciences, in "Logique et Connaissance scientifique", Paris, Gallimard, 1967, pp. 1151-1224.

Piaget J., Les méthodes de Le épistémologie, in "Logique et Connaissance scientifique" Paris, Gallimard, 1967, pp. 62 - 132.

Piaget J., Judgement and reasoning in the child, London, Routledge and Kegan Paul, 1969.

Piaget J., Psychologic et épistémologie, Paris, Gouthier, 1970.

Piaget J., Le probléme de l'explication, in "L'explication dans les Sciences," Paris, Flammarion, 1973, pp. 7-18.

"Piaget, Jean", Article in "Encyclopaedia Universalis," vol. 13, pp. 22-25.

Schacht J., Foreign elements in ancient islamic law, in "Mémoires de l'Académie Internationale de droit comparé", 1955, vol. III 4éme partie, pp. 127-141.

Schacht J., Art. "Abū Hanīfa", in Ency.de l'Eslam, N.E., Leiden, éd.E.Brill, 1965.

Thomas Y., La langue du droit romain. Problémes et méthodes, dans "Archieves de philisophie du droit," Paris, 1974, T. 19, pp. 103-125.

Vullierme J.L. La loi dans le droit, les sciences, la métaphysique, dans "Archives de philosophie du droit, Paris, 1980, T. 25, pp. 47-78.

مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية

تصدر عن جامعة الكويت

صدر العدد الاول في يناير ١٩٧٥
تصل اعدادها الى ايدي نحو ٢٠٠ر٠٠٠ قاريء

يحتوي كل عدد على حوالي ٢٥٠ صفحة من القطع الكبير تشتمل على:-

- مجموعة من البحوث تعالج الشئون المختلفة للمنطقة بأقلام عدد من كبار الكتاب المتخصصين في هذه الشئون.
- عدد من المراجعات لطائفة من اهم الكتب التي تبحث في المناحي المختلفة للمنطقة.
- ابواب ثابتة: تقارير وثائق - يوميات - بيبلوجرافيا.
- ملخصات للبحوث باللغة الانجليزية.

منشورات المجلة

اضطلعت المجلة باصدار عدد من سلاسل الكتب هي:-

اولا: سلسلة المنشورات، وقد صدر منها حتى الان سبعة عشر منشورا احدثها:

- الاتجاهات الحديثة في محاسبة النفط والغاز، د. صادق البسام
- الصحافة اليمنية قبل ثورة ١٩٦٢، علوي عبدالله طاهر

ثانياً: سلسلة الاصدارات الخاصة، وصدر منها حتى الآن خمسة عشر إصداراً، من احدثها:

- المرأة في النصوص والآثار، د. عبد العزيز صالح
- رأي المتدربين والمدربين في برامج تدريب المعلمين التي عقدتها وزارة التربية عام ٨٣/ ٨٤ بدولة الكويت، د. عبدالرحمن الأحمد

ثالثا: سلسلة كتب الوثائق، وقد صدر منها كتب الوثائق للاعوام: ٧٥ - ٧٦ - ٧٧ - ٧٨ - ٧٩ - ٨٠.

الاشتراكات

ثمن العدد: ٤٠٠ كويتي أو ما يعادلها في الخارج.
الاشتراك للافراد: سنويا ديناران كويتيان أو ١٥ دولارا امريكيا في الخارج (بالبريد الجوي)
الاشتراك للمؤسسات والدوائر الرسمية: سنويا ١٢ دينارا كويتيا أو ٤٠ دولارا امريكيا في الخارج (بالبريد الجوي).

العنوان: جامعة الكويت - كلية الآداب - الشويخ - دولة الكويت
ص.ب: ١٧٠٧٣ - الخالدية - الكويت 72451
الهاتف: ٨١٦٨٠٧ - ٨١٦٧٩٩ - ٨١٦٨٢٤
جميع المراسلات توجه باسم رئيس التحرير

المجلة العربية للعلوم الانسانية

فصلية ، محكمه

تصدر عن جامعة الكويت

- تلبي رغبة الأكاديميين والمثقفين من خلال نشرها للبحوث الأصيلة في شتى فروع العلوم الانسانية باللغتين العربية والانجليزية ، إضافة الى الأبواب الأخرى . . المناقشات . . مراجعات الكتب . . التقارير .
- تحرص على حضور دائم في شتى المراكز الأكاديمية والجامعات في العالم العربي والخارج ، من خلال المشاركة الفعالة للأساتذة المختصين في تلك المراكز والجامعات .
- صدر العدد الأول في يناير ١٩٨١ .
- تصل إلى أيدي ما يزيد على عشرة آلاف قاريء .

الاشتراكات

في الكويت : ٣ دنانير للأفراد خصم ٥٠٪ للطلاب ، ١٤ ديناراً للمؤسسات .

في البلاد العربية : ٤ر٥ دينار كويتي للأفراد ، ١٦ ديناراً للمؤسسات .

في الدول الأجنبية : ٢٠ دولاراً للأفراد ، ٦٠ دولاراً للمؤسسات .

ترفق قيمة الاشتراكات مع قسيمة الاشتراك الموجودة داخل العدد .

المراسلات توجه الى رئيس التحرير : ص . ب : ٢٦٥٨٥ الصفاة ـ رمز بريدي 13126 الكويت

المقر : كلية الآداب ـ مبنى قسم اللغة الانجليزية ـ الشويخ ـ هاتف ٨١٧٦٨٩ ـ ٨١٥٤٥٣

مجلة العلوم الاجتماعية

تصدرها جامعة الكويت

مجلة فصلية أكاديمية تعنى بنشر الابحاث والدراسات في مختلف حقول العلوم الاجتماعية.

رئيس التحرير: د. فهد ثاقب الثاقب

منبر حر للأكاديميين العرب.

توزع أكثر من (٨٠٠٠) نسخة.

الاشتراكات

للمؤسسات: ١٢ ديناراً في الكويت.
٤٥ دولاراً أمريكياً في الخارج

للأفراد: ٢ دينار في الكويت، ٣ دينار للطلاب
٢,٥ دينار أو ما يعادلها في الوطن العربي.

١٥ دولاراً أمريكياً في الخارج.

الموزع في الكويت والخارج: مجلة العلوم الاجتماعية

توجه جميع المراسلات الى رئيس التحرير على العنوان التالي:
مجلة العلوم الاجتماعية - جامعة الكويت ص.ب ٥٤٨٦ / الكويت
هاتف: ٢٥٤٩٤٢١ / تلكس ٢٢٦١٦

المجلة التربوية

تصدر عن كلية التربية - جامعة الكويت

فصلية ، تخصصية ، محكّمة

رئيس مجلس الإدارة
د. سعد جاسم الهاشل

رئيس التحرير
د. عبدالرحمن الأحمد

تنشر البحوث التربوية ، ومراجعات الكتب التربوية الحديثة

ومحاضر الندوات التربوية ، والتقارير عن المؤتمرات التربوية

- ★ تقبل البحوث باللغتين العربية والانجليزية .
- ★ تنشر لأساتذة التربية والمختصين فيها من مختلف الاقطار .
- ★ تطلب قواعد النشر من رئيس التحرير .
- ★ تقدم مكافأة رمزية للناشرين بها .

الاشتراكات :

للأفراد في الكويت	٢ د.ك	وللطلاب ١ د.ك
للأفراد في الوطن العربي	٢ر٢ د.ك	وللطلاب ٥ر١ د.ك
للأفراد في الدول الأخرى	١٥ دولاراً أمريكياً بالبريد الجوي	
للهيئات والمؤسسات	١٢ د.ك وفي الخارج ٤٥ دولاراً أمريكياً	

توجه جميع المراسلات إلى :

رئيس التحرير - المجلة التربوية - ص.ب ١٣٢٨١ كيفان - الكويت

have reconsidered some of the cognitive-judicial ideas according to some earlier usulists, and we pointed out some of the errors which vitiate the methodology which underlies some of the modern studies which deal with the contemporary Arabic-Muslim intellectual issues in general, and judicial methodological issues in particular.

induction but allows them to be useful, rational and methodological instrument without denying the main historical role which was performed by every means in the growth and development of knowledge to the structure of science.

In the second part we reconstructed the Muslim judical methodology according to this model. To reach this goal, we have first rejected the well known separation between Fikh (Jurisprudence) and usul al Fikh (science of jurisprudence) because this separation destroys the organic relationship between them. The relationship between jurisprudence and the science of jurisprudence is similar to the relationship between science and the science (theory) of science. In addition, these two sciences have one origin; they have developed together until they reached the stage of the theoretical articulation of their basic principles during the period of Tadween (Recording). This is why we preferred to discuss — from the beginning — what we called "Muslim Judicial System" and later rejected the various divisions which were given by some thinkers to account for the origin and development of jurisprudence and which rests on purely political-historical criteria, e.g., jurisprudence in the period of Omayyad or Abbassid Caliphates, etc. Unlike the ones which we have developed, these political-historical criteria do not have any epistemological value.

Then — according to the elements of the explanatory model which we have advanced — we have provided a new division to the basic stages in which the judicial system passed from the standpoint of genetic-historical epistemology. These stages are : the descriptive stage, the experimental stage, and the scientific deductive stage. And by means of numerous judicial examples which are derived from the historical reality of each stage, we have clarified how the (methodological) rational operations are organically related to the dialectical development between the judicial rule, on the one hand and the judicial source from which it is deduced, on the other.

Analogy, since it is the simplest rational operation, helped in developing the descriptive stage; induction, on the other hand, helped in developing the experimental stage and in having the way for the growth of the judicial system in the deductive stage which relies on deductive demonstration.

The judicial system did not reach the last stage until two conditions were fulfilled : the formulation of a general theory of the sources of legislation and the becoming of the judicial rule itself both general and abstract.

We proceeded in the third part to infer the conclusions implicit in our discussion. Here we were satisfied in the most important conclusions; we

THE GENETIC STAGES OF THE METHODOLOGY OF MUSLIM ARABIC THOUGHT
(The Method of the Judicial Muslim System)

Summary

The main goal of this study is to purify the methodology of Arabic-Muslim thought from past erroneous ideas which have accumulated in the course of Arab history. Since Arabic-Islamic thought, at least the greater part of it, originated from the model of the Islamic judicial thought, we have focused our attention in our discussion mainly on the question of method in the Muslim judicial system. And since what was written on the methodology of this system — past and present — is at most one-sided, we have found it necessary to reconstruct this methodology.

In order to achieve this goal successfully we have found it best to reconstruct this methodology from the standpoint of genetic epistemology which was founded by Jean Piaget and the critical historical epistemology which was articulated by Gaston Bachelard. We have accordingly divided our discussion into three parts :

First, we have devised an explanatory genetic model which clarifies the developmental relationship between the methodological rational operations and the subject of knowledge itself. But since knowledge, according to one of our earlier assumptions, had to pass through three necessary constructive stages in order to become a science in the proper sense of the word (the descriptive stage, the experimental stage, and the deductive stage), it should follow that the methodology needed to acquire this knowledge, should itself develop and grow with the growth and development of the same knowledge. In these successive stages of the development of science, analogy, induction, and deductive, demonstration must be viewed as a rational methodological operations which form the basic means of investigation. And since growth and development do not abolish accumulation, but on the contrary support and preserve it, so the deductive stage of the development of science would not abolish the two preceding stages; it instead presupposes them. The same can be said about deductive, demonstration as basic means in the construction of science in this last stage, i.e., it does not undermine the use of analogy and

The Author :
Dr. Hassan Abdel-Hamid Abdel-Rahman

- Associate Professor in the department of Philosophy, Kuwait University.
- Doctorat d'Etat ès-Lettres, Université dc Paris IV (Sorbonne), 1975.

Publications :

- Introduction to Philosophy, Cairo, 1977.
- Philisophy of Science and Methodology (with Dr. M. Mahran), Cairo, 1979.
- Arabic translation of the Episténologie de Robert Blanché, Kuwait, 1986.

* L'argument a maiori et l'argument par analogie dans la logique juridique musulmane, "Rivista internazionale di Filosofia del Diritto," Roma, 1971, I, PP. 122-148.
* La place du syllogisme juridique dans la méthode exégétique chez Gazali, in "Le raisonnement juridique," Bruxelles, Emile Bruylant, 1971.
* The Historical Dimensions of the Theory of Aristotelian syllogism, "The Journal of the Faculty of Arts," San^{c}a' University, 1981.
* Eassy in the Theory of Islamic Civilization, "Arab Journal for the Humanities," Kuwait, 1986, 22
* The Epistemological Explanation of the Birth of Science, "Alam al-Fikr," 1986, vol. 17, n°3.
* The Myths of Methodology, in the press.

FORTY-FOURTH MONOGRAPH

THE GENETIC STAGES OF THE METHODOLOGY OF MUSLIM ARABIC THOUGHT

(The Method of the judicial Muslim System)

Dr. Hassan Abdel-Hamid Abdel-Rahman
Philosophy Department - Kuwait University

Annals Of The Faculty Of Arts
Volume VIII,1986 - 1987

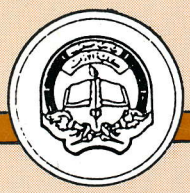
ANNALS OF THE FACULTY OF ARTS

Issued by the Faculty of Arts. Kuwait University

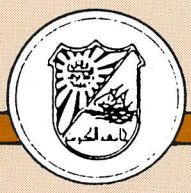
A REFEREED SCIENTIFIC PERIODICAL THAT PUBLISHES MONOGRAPHS ON TOPICS RELEVANT TO THE SCIENTIFIC CONCERNS OF THE VARIOUS DEPARTMENTS IN THE FACULTY OF ARTS.

Volume VIII, 1986 - 1987

Kuwait University



ANNALS OF



THE FACULTY OF ARTS

THE GENETIC STAGES OF THE METHODOLOGY OF MUSLIM ARABIC THOUGHT

(The Method of the judicial Muslim System)

Dr. Hassan Abdel-Hamid Abdel-Rahman
Philosophy Department - Kuwait University

VOLUME VIII
FORTY-FOURTH MONOGRAPH

1407 - 1408
1986 - 1987