الإمام الشافعيّ وتأسيس الإيديولوجيّة الوسطيّة*

سعيد بوهراوة**

مدخل

كثيرة هي الدراسات التي تناولت تاريخ الفكر الإسلامي ممثلاً في شخصياته الأصولية الفقهية البارزة التي كانت لها بصماتها الواضحة. وأكثر هذه الدراسات تناولتها تناولاً احتفائياً أبرزت فيها جوانب الإبداع، كما لاحظت على هامش هذا الاحتفاء بعض النقائص والسلبيات التي لم تؤثر على المسار العام لمنهج هذه الشخصيات. وقليلة هي الدراسات الناقدة لتلك الشخصيات، وهذه الأخيرة تركّز كثير منها على نقد بعض المحاور التي مست جزئيات المنهج بينما اتجه بعضها ـ كما هو عند معظم الكتاب المعاصرين ـ إلى نقد المنهج في كلياته. والشافعي بوصفه شخصية نالت دراسة مستفيضة قديماً وحديثاً، تقاسمته مثل هذه الدراسات. فكان بعضها مدحاً واحتفاءً بمكانته مثل: كتب مناقب الإمام الشافعي، وندوة كوالا لمبور "الإمام الشافعي: الاحتفاء بذكرى مرور اثني عشر قرناً على وفاته" وغيرها، وكان بعضها انتقاداً ليس في جزئيات المسائل فحسب بل في منهج الشافعي، وكتاب الدكتور نصر حامد أبو زيد موضوع هذه المراجعة يندرج تحت هذا الشق من الدراسات.

---

* نصر حامد أبو زيد، **الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية**، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط2، 1996م).

** ماجستير في علوم الوحي (الدراسات القرآنية والحديثية) من الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، طالب دكتوراه بقسم الفقه وأصول الفقه بالجامعة نفسها.

القضايا الأساسية في الكتاب

الكتاب يحتوي على مقدمة وأربعة محاور. استغرقت المقدمة أكثر من ثلث حجم الكتاب، ولعل السبب في استغراقها لهذا الحجم غير المتوازن اضطرار المؤلف إلى الدفاع عن بعض التهم التي وُجّهت إليه عقب إصدار الطبعة الأولى من الكتاب ، وسبب آخر هو أن المؤلف رام إحكام إطار البحث وأهدافه ومنهجيته، شعوراً منه بأن عدم فهم الإطار والأهداف والمنهجيّة أفضى بالخصم إلى إصدار الاتهامات جزافاً أبرزها استغراب الخصم العلاقة بين كتابة مختص في الأدب العربي حول الشافعي الأصولي الفقيه. وعليه رأى المؤلف أن هذه المقدمة المسهبة قد توضح هذا اللبس.

والمقدمة ضمت إشكالية ناظمة شغلت فكر المؤلف لا في هذا البحث فحسب، بل في بحوث أخرى له مثل كتابه **نقد الفكر الديني**، وكتابه **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**. وهي إشكالية إضفاء سلطة على النص الديني، ومفهوم النص الديني في نظر المؤلف هو نص القرآن والسنة واجتهادات الأجيال ا لمتعاقبة من العلماء والفقهاء والمفسرين. والمؤلف يعد نص القرآن النص الأصلي وأما نصوص السنة واجتهادات العلماء فنصوص ثانويّة تمثل شرحاً وبياناً للنص الأصلي مع اختلاف هاتين الأخيرتين في درجة الثانويّة (ص13). وينتقد المؤلف في إطار هذه الإشكاليّة تحوّل النصوص الثانويّة إلى نصوص أصليّة تمثّل إطاراً مرجعيّاً في ذاتها (ص13). واختيار الشافعي ضمن هذه الإشكاليّة، لأنه يمثل في نظر المؤلف المؤسس لهذا التصور التقليدي المضفي صفة القداسة والسلطويّة على النصوص الدينية (ص15-16-35).

ولتوضيح الإشكاليّة أكثر يثير المؤلف مجموعة من الأسئلة جاءت كالآتي:

هل يمكن تجديد الفكر الديني دون تناول تراث هذا الفكر تناولاً تحليليّاً نقديّاً يتجاوز حدود التناول التقليدي ذي الطابع الاحتفائي الذي يكتفي بترديد الأفكار التراثية بعد أن يقوم باختزالها واختصارها فتصبح أشبه بالمعرفة المجمدة؟

هل تراث الأئمة الأربعة والخلفاء الأربعة ومن سواهم يفيد شيئاً آخر أكثر من أنهم بشرٌ مارسوا حقهم في الاجتهاد والتفكير وتركوا لنا تراثاً يستحق التفكير والاجتهاد كما فكروا واجتهدوا؟ أم أن حيّز الاجتهاد والتفكير رهن لما توصلوا إليه من نظريات وآراء؟

هل الموقف الدفاعي الذي يحتمي بـه بعـض ممثلـي الخطـاب الديـني ضـد تحليـل أفكـار الشافعي ونقدها هو في الحقيقة دفاع عن الشافعي الذي أنجز مشـروعه الفكـري في القـرن الثاني الهجري وتوفي أوائل القرن الثالث، أم دفاع عن التقليد الذي يحتمي به باسـم الإمـام الشافعي وما يمثله في الضمير الإسلامي من قيمة علميّة وفكريّة؟

أما عن أسباب الكتابة في هـذا الموضـوع فـترجع إلى الانتشـار الواسـع لمـا يسـمّيه المؤلف بالخطاب الديني المعاصر، أو ما يسمّى بالصحوة الإسلاميّة، وكذلك الهجمات السافرة على التيار العلماني الذي يرى المؤلـف وجـوب الدفـاع عنـه لأن يمثـل التيـار العلمي الحق(ص21). ويبرز هذا الدفاع أكثر في كتابه **نقد الفكـر الديـني** الـذي كـان يحيل إليه المؤلف كلما رام توضيحاً أكثر.

أما عن أهداف الكتاب فتتمثل كما صرح المؤلف في "الكشف عن خطوط التقليد الخفية الممتدة من القرن الثاني(عصر الإمام الشافعي المؤسس لهذا الخط) حتـى القـرن الخامس عشر الهجري(التيار الإسلامي المعاصر)" (ص6).

والهدف الثاني الأساسي من هذا البحث هو التحرر مـن سـلطة النصـوص الدينيـة (النصوص الأصلية والنصوص الثانوية) ويفرق المؤلف بـين التحـرر مـن سـلطة النـص والتحرر من النص، فليس ثمة تحرر من النصوص، وإنما هو تحرر من سلطتها نـابع مـن شموليتها ومرجعيتهـا (ص17ـ20). وهـي "ليسـت إلاّ دعـوة لإطـلاق العقـل الإنسـاني فيتجادل مع الطبيعة في مجال العلـوم الطبيعيـة ومـع الواقـع الاجتمـاعي والإنسـاني في العلوم الإنسانية والفنون والآداب... إن هذه الدعوة للتحرر لا تقوم على إلغاء الديـن ولا تقوم على إلغاء نصوصه، لكنها تقـوم علـى أسـاس فهـم النصـوص الدينيّـة فهمـا علميا"(ص21). إنها " دعوة إلى التحرر من السلطة المطلقة والمرجعيّـة الشـاملة للفكـر الذي يمارس القمع والهيمنة والسـيطرة حـين يضفـي علـى النصـوص دلالات ومعـاني خارج الزمان والمكان والظروف والملابسات"(ص15) وفي هذه الفقرة الأخيرة يتضـح أكثر مفهوم المؤلف للمصطلحين، فالتحرر من النص الذي يرفضه المؤلـف هـو إنكـار هذه النصوص ـ نصوص القرآن خاصة ـ ابتداء لأن "إنكار النصوص القرآنيّة هو إنكار لما يعلم من الدين بالضرورة"(ص28). أمـا التحـرر مـن سـلطة النصـوص الدينيّـة فهـو الإدراك بأنهـا غـير ملزمـة لنـا الآن فيمـا يتعلـق بشـؤون الدنيـا مـن سياسـة واقتصـاد

واجتماع وغيرها، أو ما يسمى بميدان التشريع وأن إلزامها إنما يكون في شؤون العقيدة والدين.(ص26). والذي يدل على هذا خاتمة المؤلف التي توضح هذا المفهوم فهو يقول:" وهكذا ظل العقل العربي الإسلامي يعتمد سلطة النصوص، بعد أن تمت صياغة الذاكرة في عصر التدوين ـ عصر الشافعي ـ طبقاً لآليات الاسترجاع والترديد وتحولت الاتجاهات الأخرى في بنية الثقافة ـ والتي أرادت صياغة الذاكرة طبقا لآليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحي ـ كالاعتزال والفلسفة العقليّة إلى اتجاهات هامشيّة. وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر ــ لا من سلطة النص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا. علينا أن نقوم بهذا الآن وقبل أن يجرفنا الطوفان (ص146).

والمؤلف ـ نظراً للاتهامات التي ألحقت به بسبب كونه يبحث في غير تخصصه ــ يؤكد أن الغرض من الدراسة "ليس المقصود الأصول التشريعيّة أو الفقهيّة التي يستنبط منها الأحكام ، وإنما المقصود رصد آليات التأصيل ذاتها من حيث هي عمليّة أو عمليات ذهنيّة، إنها دراسة في المنهج بمعناه الفلسفي وهو منهج لم يطرحه الشافعي طرحاً مباشراً، وإنما نجده مبثوثاً بطريقة ضمنية في كل كتاباته" (ص9).

ومنهجية البحث التي اختارها المؤلف هي قراءة التراث من منظور المنهجيات الحديثة، لأن" قراءة التراث من منظور المنهجيات الحديثة هي الاحترام الحقيقي له لأنها تفترض قدرة هذا التراث على الاستمرار والتطور"(ص8-9). ويعبر عنه في موضع آخر أنه" الحفر من أجل رد الأفكار إلى أصولها وبيان منشأها الإيديولوجي" (ص12). ويعتمد المؤلف كذلك منهج تحليل الخطاب الذي يختلف عن منهج القراءات التكراريّة التي لا تضيف شيئاً إلى ما سبق. وبما أن الكتاب يشتمل مصطلحات متشابهة يرى المؤلف ضرورة شرحها، فإنه يبدأ بالنص فيفرق ـ كما سبقت الإشارة ــ بين النص الأصلي والنصوص الثانويّة، ثم يشرح من خلاله مفهومه للنص الديني الذي يرتبط أساساً بالنص الأصلي والنصوص الثانويّة. وأهم مصطلح ركز عليه المؤلف هو مصطلح الأيديولوجية. فالمصطلح وإن كان ــ كما يرى المؤلف ــ ملتبساً بالفكر الماركسي الشيوعي، نتيجة لتفشي الجهل وسيطرة نزعة الاستسهال، فإن كلمة "أيديولوجيّة" تعني المنظور الذي يحدِّد للإنسان معايير الصواب والخطأ، والثواب والعقاب، والمحرم والمحلل

بالمعنى الاجتماعي الديني ـ أي المسموح به المرغوب فيه، والممنوع المعيب ــ بكل ما يتداخل في بنية هذا المنظور، ويشكله من أهواء ومصالح ورغبات محكومة بقوانين الوجود الاجتماعي" (ص10-11).

ويحاول المؤلف أن يدقق أكثر في إطار الدراسة ومنهجيتها فيقرر مسلمات ضرورية لفهم هذه الدراسة.

وأولى المسلمات: أن أي مجال من مجالات المعرفة ليس مجالاً منفصلاً عن باقي المجالات الأخرى في سياق ثقافة محددة.

والمسلمة الثانية: أن أي نشاط فكري ـ في أي مجال معرفي ـ ليس نشاطاً مفارقاً لطبيعة المشكلات الاجتماعيّة (الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة ـ التي تشغل الكائن الاجتماعيّ.

والمسلمة الثالثة: أن منهجيّة الفكر الإسلامي تكتسب صفة الصدق أو عدم الصدق من منظور رؤية العالم التي تختلف من جماعة إلى أخرى داخل الثقافة الواحدة في تفاصيلها وإن تشابهت في كلياتها.

والمسلمة الرابعة: أن كل الخلافات الاجتماعيّة (الاقتصاديّة والسياسيّة والفكريّة) بين الجماعات المختلفة في تاريخ الدولة الإسلاميّة كان يتم التعبير عنها من خلال اللغة الدينية في شكلها الأيديولوجي، وأن تناول تاريخ الفكر الإسلاميّ بوصفه نزاعاً حول الحقيقة يمكن حسمه، هو في الحقيقة نوع من التزييف الأيديولوجي للتاريخ وللفكر معاً. وسيطرة اتجاه فكري بعينه على باقي التيارات الفكريّة الأخرى لا يعني أن هذا التيار قد امتلك الحقيقة وسيطر بها.(ص11).

وفي ثنايا المقدمة يحاول المؤلف ردّ التّهم التي وجهها له بعض من انتقدوه، وبيتوا له.

ثم يعرج إلى بيان النقاط العامة التي تناولتها محاور الكتاب، مع التركيز على القياس في منظور ا لشافعي، وأنه منظور يعكس "رؤية للعالم تجعل الإنسان مغلولاً مقيداً بمجموعة من الثوابت التي إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية" (ص29). وهي في نظر المؤلف رؤية تكبّل الاجتهاد داخل دائرة القياس المشدود دائما إلى المثال السابق لا يكاد يفارقه. ويقرر بناءً عليه أن خطاب الشافعي ــ خلافاً للاعتقاد السائد الذي يقول بأنه خطاب رام صاحبه به التزام الحق في التوسط بين أهل

الرأي وأهل الحديث ـ انحياز لمنهج أهل الحديث ضد أهل الرأي (ص35). ويقرر بعدها أن خطاب الشافعي لم يفارق الصراعات التي بدأت عقب وفاة النبي ﷺ في واقعة السقيفة، وأنه ينطلق من النزعة القرشيّة التي أرادت الهيمنة على المشروع الإسلامي والتي نجحت عشية وفاة النبي ﷺ في واقعة السقيفة، ثم صراعات متتالية لها.(ص36). وللتخفيف من وطأة هذه الأحكام يقرر المؤلف أنه "ليست ميول الشافعي للعلويين سرّاً من الأسرار، وليس انحيازه للقرشيّة وللعروبة مما يقدح في شخص الإمام، لكن المؤكد أن ذلك كله يمثل عناصر أيديولوجيّة في الخطاب تحتاج إلى تحليل كشفاً عن بنية الخطاب، لإعادة زرعه في التاريخ بعد أن انفصل عنه"(ص37). ويحاول المؤلف التدليل على انحياز الشافعي للقرشيّة والعروبة بأدلة أهمها ما أورده الشافعي في مسنده من مرويات ــ هي في نظر المؤلف موضوعة منسوبة إلى النبي ﷺ ـ عن فضل قريش على الناس، ويلاحظ المؤلف أن المسند كله يرويه الربيع تلميذ الشافعي عن شيخه بلفظ "أخبرنا"، ولكن حين يصل إلى هذا الجزء من المسند (أي جزء فضل قريش) يستخدم مصطلح "حدثنا" وهو ما يعني المشافهة العيانيّة المباشرة خلافاً لمصطلح "أخبرنا" الذي قد يعني الرواية عن كتاب أو عن صحيفة كما يعني السماع المباشر أحياناً.(ص38)

ويثير المؤلف أسئلة بعد هذه الاستشهادات ليخلص إلى أن جواب هذه الأسئلة لن يكون إلاّ بالنزعة القرشيّة للإمام(ص43).

وفي إطار الأبعاد الأيديولوجيّة يرفض المؤلف عدّ ابن عباس رضي الله عنه ضمن قائمة الصحابة، وأنّ عدّه ضمن قائمة الصحابة "كان جزءاً من محاولة النظام العباسيّ للاستناد إلى مشروعية فقهيّة معرفيّة إلى جانب مشروعيّة النسب" (ص51).

وينتقل المؤلف للتقديم فيبين أن الشافعي والأشعري والغزالي ثلاث شخصيات مهمة في تاريخ الثقافة الإسلاميّة عامّة وفي الفكر العربيّ خصوصاً. الشافعيّ ينسب له تاريخيّاً تأسيس الوسطيّة في مجال الفقه والشريعة والأشعريّ ينسب له تأسيس الوسطيّة ذاتها ولكن في مجال العقيدة، أما الغزالي فينسب له تأسيس الوسطيّة في مجال الفكر والفلسفة اعتماد على تأسيس كل من الشافعيّ والأشعريّ.

ويرى المؤلف أن الكثيرين من الذين يريدون أن يجعلوا من هذا التيار الخاص

حاكماً على الثقافة والتاريخ والواقع لا يدركون أن أسباباً تاريخيّة ـ اجتماعيّة واقتصاديّة وسياسيّة ـ هي التي دفعت بهذا التيار إلى موقع السيادة والسيطرة وأن تغير الظروف والملابسات كان يمكن أن يدفع تياراً آخر، ومعنى ذلك أن القول بجوهريّة الوسطيّة واعتبارها سمة أصيلة من سمات الفكر الإسلامي قول يحتاج للمراجعة وكشف بُعْدِه الأيديولوجي.(ص53)

ويتمثل هذا البعد الأيديولوجيّ في نظر المؤلف في الصراع بين أهل الرأي وأهل الحديث، الذي لا يمكن أن يفهم إلاّ من خلال الصراع على مستوى العقيدة بين المعتزلة وخصومهم من المشبهة والمرجئة "وهذا الصراع المركب يحيل من داخله إلى صراع مركب يدور على مستويين: مستوى ظاهر وهو مستوى الصراع الشعوبي بين العرب والفرس خاصة .. والمستوى الآخر هو مستوى الصراع الاجتماعيّ ـ الاقتصاديّ والسياسيّ ـ الذي كان يتخذ في الغالب شكل الصراع الفكريّ الدينيّ ويتركز في النهاية حول تأويل النصوص الدينيّة" (ص54).

وبعد هذه المقدمة والتقديم ينتقل المؤلف إلى المحور الأول "الكتاب وتأصيل العروبة" فيتساءل المؤلف عن سر دفاع الشافعي عن عروبة القرآن وذهابه إلى أن الألفاظ التي يقال أنها غير عربيّة هي في الواقع عربيّة، وأن القائلين بغير ذلك جهلوا هذه الألفاظ أساساً ـ فتوهموا أنها ليست عربية ـ وهو خلاف لما استقر عليه الرأي في عصره (ص59).

ويرى المؤلف أن الموقف الذي اتخذه الشافعي من مشكل وجود الأجنبي في القرآن وفي اللغة إنما هو موقف وسطي تلفيقي. وهي "محاولة التوسط بين اتجاهات على غير أساس، وهي بذلك وسطيّة تختلف عن الوسطيّة التوفيقيّة الحقّة التي تعتمد رصد الحقائق التاريخيّة وتحليلها"(ص60). وينتقد المؤلف تثبيت قراءة القرآن على لغة قريش الثابتة في الآثار، ويعد هذا التثبيت إنما هو "جزء من التوجه الأيديولوجيّ الإسلاميّ لتحقيق السيادة القرشيّة" (ص62).ويضرب المؤلف أمثلة كثيرة منها مثال قراءة الفاتحة بغير اللغة العربيّة ليخلص إلى أن "موقف الشافعيّ لا يفهم إلاّ إذا وضع في سياق الصراع الفكريّ على مستوى علم الفقه بينه وبين فقه الإمام أبي حنيفة من أصول فارسيّة" (ص64).

وفي المحور نفسه يتناول المؤلف موضوع الدلالة بين العموم والخصوص فيبين " أن

الشافعي يبدأ حديثه عن الدلالة بتقرير مبدأ على درجة عالية من الخطورة فحواه أن الكتاب يدل بطرق مختلفة على حلول لكل المشكلات أو النوازل التي وقعت أو يمكن أن تقع في الحاضر أو في المستقبل على السواء"(ص66)، وتكمن خطورة هذا ا لمبدأ في أنه "المبدأ الذي حول العالم العربي إلى عقل تابع، يقتصر دوره على تأويل النص، واشتقاق الدلالات منه، سواء كانت تلك الدلالات مشروعة أم كانت غير مشروعة" (ص66)، وقد "كان المسلمون يفرقون بين مجالات الممارسات الدينيّة التي يكون الكتاب إطارها المرجعي وبين مجالات الحياة التي تكون التجربة والخبرة هما إطارها المرجعي، وهو ما تجلى في مبدأ " أنتم أعلم بشؤون دنياكم" (ص67) ويرى المؤلف أن موقف الشافعي من احتواء الكتاب على حلول لكل المشكلات يتأسس على عروبة الكتاب، وهو في هذا "يبدو أنه يؤسس بالعقل إلغاء العقل" (ص67). ويستخلص المؤلف أن هذا ا لتلازم والترابط بين الأمرين "يجعل من تفسير الكتاب وفهمه مهمة شاقة لا يمكن أن ينهض بها إلاّ عربي بالسليقة والجنس" (ص67). ويوضح هذا الموقف أكثر عندما يقول:"وليس الغموض والوضوح إذاً في دلالة العموم على الخصوص مرتبطاً بطبيعة التركيب أو السياق، بل هو مرتبط أساساً ـ عند الشافعي ــ بطبيعة المتلقي، أو بالأحرى بجنسيته وأصوله العرقيّة"(ص71)، ويختم هذا العنوان بقوله: "وهذا يؤكد ما نذهب إليه من أن الشافعي يعتمد موقفاً أيديولوجيّاً خاصاً في خضم صراع فكريّ شعوبيّ انحاز فيه لا إلى العروبة فقط كما انحاز كثير من معاصريه بل إلى القرشيّة تحديداً" (ص73).

وتحت عنوان "الدلالة بين الوضوح والغموض" يرى المؤلف أن اهتمام الشافعي بهذا المبحث كان الهدف منه إعطاء بعد شمولي لأحكام النص " ومن جهة أخرى كان هدف تأسيس السنة نصّاً ثانياً لا يقل من حيث مشروعيّة الدلالة عن النص الأول" (ص74).

ويختم المؤلف هذا المبحث برسم أنماط الدلالة ويربطها بالسنة واللسان العربي بوصفها مراجع تفسيريّة.

وفي المحور الثاني محور السنة وتحت عنوان "الكتاب مصدر مشروعيّة السنّة" يرى المؤلف أن السنة في عصر الشافعي كانت في حاجة إلى تأسيس، ويلاحظ على

الشافعي أنه "يحرص لا على جعلها شارحة ومفسرة للكتاب فحسب بل على إدماجها في أنماط الدلالة وإدخالها جزءاً جوهريّاً في بنية النص القرآني" (ص81). وينتقد المؤلف موقف الشافعي من استقلال السنة بالتشريع فيقرر أنه "ليست السنة مصدراً للتشريع وليست وحياً، بل هي تفسير وبيان لما أجمله الكتاب. وحتى مع التسليم بحجية السنة، فإنها لا تستقل بالتشريع، ولا تضيف إلى النص الأصلي شيئاً لا يتضمنه على وجه الإجمال أو الإشارة"(ص83)، ويرى المؤلف أن الفضل يرجع إلى الشافعي في إيجاد الرابط بين دلالتي "الوحي" وذلك بتأويله للحكمة التي كثيراً ما يرد ذكرها في القرآن مصاحباً للكتاب (ص83).

ويلاحظ المؤلف على الشافعي تحكمات في بعض المواقف الفقهيّة يعتمد فيها الشافعي ـ كما يقول المؤلف ـ "آليتين شائعتين من آليات السجال الإيديولوجيّ بين الفرق الإسلاميّة خاصة المتكلمين.. .الآلية الأولى هي مجابهة النص بنص مثله، وفي حالة نصوص الأحاديث يتم الحكم بضعف الحديث.. الآلية الثانية وهي آلية التأويل ـ تأويل النص الخلافي ـ لينطق بما يراد منه" (87-88). وتحت عنوان "الكتاب والسنة نصّان أم نصّ واحد" يرى المؤلف أنه "لا يتنبه الشافعي ـ حين يري أن السنّة لا يمكن لها أن تنسخ القرآن ـ إلى أن السنّة ليست وحياً، وإنما هي اجتهادات النبي ﷺ لفهم الوحي، وهي اجتهادات لا يصح أن تتناقض مع منطوق الوحي ناهيك بأحكامه" (ص89-90). وهذا التردد من الشافعي في مسألة الناسخ والمنسوخ إنما هو "سمة لصيقة بالفكر التلفيقي، وهو الفكر الذي يحاول التوفيق بين نهجين على أساس أيديولوجيّ لا على أساس عقلي يتلمس جوانب الأصالة والإبداع في كل من الاتجاهين المتعارضين، ويصل بينهما بمركب جديد لا ينتمي لأي منهما في نهاية الأمر، ولقد انتهى الشافعي إلى الانتماء إلى مدرسة أهل الحديث على الرغم من اعترافه بمشروعية القياس" (ص93).

ويسجل المؤلف عقب هذا النقد مذهب الحنفية الذي لا يرى استقلال السنة بالتشريع. ويلاحظ المؤلف بعدها أن تأسيس(الشافعي) السنّة وحياً لم يكن يتم بمعزل عن الموقف الإيديولوجي الذي أسهبنا في شرحه وتحليله موقف العصبيّة العربيّة القرشيّة التي كانت حريصة على نزع صفات البشرية عن محمد ﷺ وإلباسه صفات

قدسيّة إلهيّة تجعل منه مشرعاً" (ص97)، وهذا خلافاً لنظرة الحنفية التي أسس لها إمامهم أبو حنيفة فوضعت السنّة في موضعها الصحيح، بوصفها نصّاً شارحاً مبيناً للنص الأصلي.

وتحت عنوان "حدود السنة بين أهل الرأي وأهل الحديث" يرى المؤلف "أن الشافعي في الواقع كان يخوض مع أهل الحديث معركتهم ضد أهل الرأي"(ص97)، وأن المسألة إنما هي "صراع بين قوى التغيير والتقدم وقوى التثبيت والهيمنة"(ص98)، وأن "الصراع بدأ يأخذ شكل محاولة السيطرة على الذاكرة الجمعيّة"، ذلك أن " أهل الحديث كانوا يفضلون الاستناد إلى النصوص ولو كانت ظنيّة على القياس في حين أن أهل الرأي كانوا يفضلون القياس على النصوص الظنيّة... وقد كان موقف أهل الرأي عامة عدم الاعتداد بأحاديث الآحاد، وتقديم القياس عليها حتى مع افتراض أن دلالة القياس دلالة ظنيّة احتماليّة" (ص100).

وينتقل المؤلف للحديث عن الدلالة في السنة ويرى أن الدلالات التي تنتجها السنن لا تنقسم نفس قسمة أنماط الدلالة في القرآن، وإنما تنقسم إلى أقسام ثلاثة(متواتر ومشهور وآحاد (خاصّ)". و يفرق الشافعي كما ينقل المؤلف بين خاص السنّة والقياس. فخاصّ السنّة يتسم بالموضوعيّة، والقياس يتسم بالذاتيّة، والأول (خاصّ السنة) لازم لأهل العلم والثاني (القياس) حق في حق القائس.(ص106). ويرى المؤلف أن هاجس القياس عند الشافعي "ليس إلاّ إنكار غير مباشر لموضوعيّة العقل، واتهام له بالعجز عن إنتاج معرفة مشتركة"(ص106). ويرى المؤلف أن الأمر لا يتعلق بأحاديث الآحاد فحسب، بل يتعداه إلى المتواتر. فهو يرى أن "التواتر ظاهرة تستحق دراسة أعمق من زوايا متعددة... من هذه الزوايا زاوية الاصطناع، فإذا كانت قوة السلطة السياسيّة وقدرتها على القهر قد استطاعت أن تفرض لنفسها الإجماع بالبيعة فليس ثمة ما يمنع من فرض التواتر على مستوى الأخبار والمرويات بمحاربة الأخبار والمرويات المضادة لتوجهاتها"(ص107).

وتحت عنوان "اختلاف السنن مصدره وكيفية حله" يلاحظ المؤلف أن للشافعي تأويلات لأحاديث كثيرة، وأن في هذا تكريس لنظرة سائدة ومستقرة في الخطاب الديني المعاصر وهو النظرة إلى جيل الصحابة على أنه جيل من الأبرار الأطهار الأخيار

الذين محا الإسلام من جيناتهم كل أثر من آثار الوراثة أو الوجود الاجتماعي (ص112). ويسجل المؤلف عدم اعتداد أبي حنيفة بإجماع الصحابة، وعدم اعتباره سنّة واجبة الاتباع، وأنه يختار من أقوالهم وأفعالهم بحرية تامة (ص116)، وينقل قول أبي حنيفة" إذا لم أجد في كتاب الله، ولا سنة رسول الله ﷺ أخذت بقول الصحابة مَنْ شئتُ، وأدع من شئتُ، وثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم..." (ص116).

وفي المحور الثالث من الكتاب وهو محور الإجماع يرى المؤلف أن مفهوم الإجماع عند الشافعي على درجة عالية من الالتباس "وليس منشأ الالتباس فقط الخلط بينه وبين مفهوم التواتر، بل يرتد إلى اتساع مفهوم السنة عنده اتساعاً يكاد يشمل إجماع الجيل الأول من المسلمين جيل الصحابة"(ص121) وإجماع الأمة في نظر الشافعي كما يسجل عنه المؤلف "لا بُدّ أن يكون أساسه نصّاً غاب منطوقه عن البعض، وإن لم يغب مفهومه ـ محتواه ومضمونه ـ عن الكل"(121) وهو كما يرى المؤلف دليل يشبه إلى حد بعيد عروبة القرآن ، وأنها من السعة والشمول بحيث لا يحيط بمفرداتها إلاّ نبي.. ويستغرب المؤلف وضع الشافعي للإجماع ضمن وجوه العلم الخمسة على الرغم من زمانيّة الإجماع وإقليميّته (ص124). وينتقل المؤلف إلى المحور الأخير القياس/الاجتهاد، وينقل عن الشافعي تقسيمه للحكم إلى قسمين: الحكم بإحاطة أي بالظاهر والباطن والحكم بغير إحاطة، أي بالظاهر فقط، وأن الشافعي يدخل القياس/الاجتهاد في القسم الثاني (ص129). ويربط المؤلف بين منظور الشافعي لحدود الاجتهاد، وأنه اكتشاف حكم موجود بالفعل في النصوص وبين مبدأ استيعاب النصوص لجميع النوازل، وذلك لأن للكتاب نمطين من الدلالة: دلالة إبانة، ودلالة إشارة، ويرى أن الشافعي يكاد يحصر العلاقة بين الدليل والمدلول في علاقة المماثلة والمشابهة" (ص130-131)، وأنه لو تجاوز المجتهد إطار النصوص يعد عند الشافعي مستحسناً متلذذاً قائلاً برأيه. ويرى المؤلف أن الشافعي ممن يعدون القياس كل ما عدا النص من الكتاب والسنة. ويخلص المؤلف إلى أن الشافعي و "برفضه للاستحسان وتأكيده على القياس المكبل دائماً بسلطة الفهم الحرفي للنصوص كان يناضل من أجل القضاء على التعدديّة الفكريّة والفقهيّة، وهو نضال لا يخلو من مغزى اجتماعيّ فكريّ سياسيّ واضح" (ص137).

وتحت عنوان "القياس على أصل سابق حسماً للخلاف" يرى المؤلف أن فهم الشافعي للقياس ينطلق من موقف أيديولوجيّ، وهو أمر "ينفي بشكل كامل ونهائي أي شبهة للوسطيّة أو التوفيقيّة" (ص140) "فالأمر ليس أمر مفاضلة على المستوى المعرفي الخالص، بل كان أمر تكريس سلطة النصوص، وتحويل القياس بالمفهوم الشافعي إلى نص ملزم بدوره" (ص142). ويستخلص المؤلف أن الشافعي عندما قام بربط الاجتهاد بالقياس فإنما يعني هذا "تكبيل الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته" (ص146).

ويختم المؤلف كتابه بدعوته إلى التحرر من كلّ سلطة فيقول: "وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى التحرر ـ لا من سلطة النصوص وحدها ـ بل من كلّ سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً، قبل أن يجرفنا الطوفان" (146).

ملحوظات على الكتاب

لقد نجح المؤلف إلى حدّ بعيد في الإفصاح عن مشروعه وبسط أفكاره وبيان موقفه من التراث التقليدي على وجه العموم، والإمام الشافعي على وجه الخصوص، فقد عرضها المؤلف بأسلوب صريح واضح سهل ممتنع، كما وقد أتقن عرض تصوره لطبيعة الصراع الدائر بين تياره الذي ينتمي إليه و التيار المعارض، بل إن المؤلف لم يبخل حتى ببيان الأحاسيس التي تختلجه. أما الملاحظات على الكتاب بوصفه عملاً أكاديميّاً فتتلخص في الآتي:

الملحوظة الأولى: الكتاب من ناحية الشكل مليء بالأخطاء المطبعية. فلا تكاد تخلو صفحة إلاّ وفيها على الأقل خطآن. وأسوأ خطأ حواه الكتاب الخطأ في عنوان الغلاف الداخلي الذي شوش على عنوان الغلاف الخارجي، فالغلاف الخارجي عنوانه "الإمام الشافعي و**تأسيس** الإيديولوجيّة الوسطيّة"، والغلاف الداخلي عنوانه "الإمام الشافعي و**تأثيث** الإيديولوجيّة الوسطيّة"، والفارق واضح بين **التأسيس** و**التأثيث**. ينضاف إلى هذه الملاحظة الشكليّة ملاحظة عدم التوازن في المحاور مع غياب الخاتمة. ذلك أن المقدمة والتقديم استغرقا خمساً وخمسين صفحة، بينما استغرقت المحاور الخمسة مجتمعة تسعين صفحة. كما يلاحظ من حيث منهجيّة الكتابة خاصة في مثل هذه الموضوعات الحساسة قلة المصادر والمراجع، والقليل منها أكثره مراجع ثانويّة مع

طغيان الاستشهاد بكتابي أبي زهرة "الإمام الشافعي"، و"الإمام أبو حنيفة" في مسائل تاريخية مهمة دون الرجوع إلى المصادر الأصلية. ومعروف لدى الباحثين أن أبا زهرة رحمه الله ـ على الرغم من موسوعيته ـ قليل التوثيق.

الملحوظة الثانية: الكتاب مليء بالتدليس والتقولات على العلماء، تظهر فيه ضعف الأمانة العلمية في التوثيق ونسبة الأقوال إلى أصحابها. وأول تقوّل أن المؤلف ينسب للشافعي توسيع إطار السنة اعتماداً على تأويل قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ (النجم:3-4)، والشافعي لم يعتمد أصلاً هذه الآية لا في "**الرسالة**"، ولا في "**جماع العلم**"، ولا في "**الأم**" ولا في "**اختلاف الحديث**" فلتراجع. ثاني تَقَوّل ـ وهو أخطر التقولات ـ هو أن المؤلف، ولتأكيد تهمة التعصب للعروبة والقرشية ينقل عن الشافعي عنونته لمبحث في المسند "فضل قريش على الناس" ويسقط في النقل و"**غيره**" ليصير العنوان:" **كتاب الأشربة وفضائل قريش وغيره**"[1] ويصير التعصب لقريش وغيره من أنصار، وشام، وأهل يمن، وهو ما أورده المؤلف نفسه ضمن أحاديث الباب، ويواصل المؤلف التقوّل على الإمام الشافعي فيبين أن الربيع ـ ولحاجة في نفس يعقوب ــ يستعمل في المباحث الأخرى مصطلح أخبرنا وعندما يصل إلى هذا الباب يستعمل مصطلح حدثنا وهو ما يعني المشافهة والمعاينة والمباشرة، وهي أعلى درجة في السماع. في حين عندما نرجع إلى المسند، وإلى هذا الباب نجد أن الربيع وببساطة يبدأ ـ ليس فقط هذا الكتاب "كتاب الأشربة وفضائل قريش وغيره"، بل كل الكتب التي تليه وهي خمسة وثلاثون كتاباً مليئة بالموضوعات الفقهية البحتة التي لا أثر لقريش ولا للعروبة فيها ــ بلفظ حدثنا **الشافعي** ، ولفظ حدثنا يقتصر فقط على السند من الربيع إلى الشافعي، وقد كان أحرى بالمؤلف ـ وهو يتكلم باسم العلم والتحليل العلمي ـ أن يلاحظ أن كتاب الأشربة فيه اثنا عشر حديثاً للإمام الشافعي **تسعة** منها بلفظ **أخبرنا**، و**حديثان** فقط بلفظ **حدثنا**، بل إن الشافعي يورد الحديث السابع من الكتاب ـ الذي يعظّم فضل قريش ـ بصيغة "أخبرنا مسلم بن خالد عن ابن أبي ذئب **بإسناد لا أحفظه**..."، ولو كان الشافعي ينطلق من البعد العروبي القرشي لغض الطرف عن ضعف الحديث، ولقال حدثنا.

---

[1] انظر الشافعي محمد بن إدريس، **مسند الإمام الشافعي بهامش الأم** (مصر: كتاب الشعب، د. ت) ج6، ص226.

التقوّل الرابع على الإمام الشافعي يتمثل في القول بأنه أول من قال بأن الحكمة المقترنة بالكتاب يقصد بها السنّة النبويّة، وأنه **إليه يرجع الفضل** في إيجاد هذه الرابطة، بينما الأمر على خلاف ذلك فليس الشافعي أول من ذهب هذا المذهب بل هذا قول قتادة (60 ـ 118هـ، وهو تابعي جليل)، وابن جرير (80 ــ 150هـ) وغيرهما فهو قول كان معروفاً قبل الإمام الشافعي.[2]

التقوّل الخامس هو قول المؤلف مسفهاً سقم فهم خصومه "**ويحس المؤلف بالخجل** حين يذكر أستاذ الفقه والأصول ـ وعميد كليّة جامعية ــ أن قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل:89)، يجب أن يفهم على أساس أن عبارة "كل شيء" في الآية لا تفيد العموم والشمول، وإنما **كما يقول علماء الأصول من باب "العام الذي أريد به الخاص**، وأن كل شيء في الآية تختص فقط بمجال العقيدة الإسلامية داخل مجال المعرفة الدينية" (ص19-20)، وهي من المؤلف حماسة غريبة تثير العجب، ذلك أن جل علماء الأصول والمفسرين، يرون أنها من عام الأحكام الذي أريد به العموم. قال الشافعي: "وليس تنزل نازلة إلاّ وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها. قال الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل:89).[3] وبنفس الأمر قال جُلّ الأصوليين، بل إن الطبري(ت 310هـ) مفسر المؤلف المفضل وعمدته في تفسيره قال في الآية: "وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ يقول نزل عليك الكتاب لكل ما بالناس إليه حاجة من معرفة الحلال والحرام، والثواب والعقاب، **وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل**" وذكر جملة كبيرة من الآثار.[4]

وتقوّل سادس على أبي حنيفة حين ينسب له عدم الاعتداد بإجماع الصحابة وأنه يتخير من أقوالهم بكل حرية، وهذا على الرغم من أنّ النص الذي يستشهد به لا يقول فقط أنه يأخذ بإجماعات الصحابة، بل لا يخرج عن أقوالهم إن اختلفوا. فإذا كان لا يخرج عن أقوالهم إن اختلفوا فكيف إن اتفقوا وجاءوا برأي واحد.

وتقوّل سابع على أبي زهرة مرجعه المفضّل في البحث حين يقول: "لذلك عمل

---

[2] انظر الطبري محمد بن جرير، **جامع البيان في تأويل آي القرآن** (بيروت، دار الفكر ط1405 هـ) ج3 ص274، ج4 ص163.

[3] الشافعي محمد بن إدريس، **أحكام القرآن**، ج1 ص21

[4] انظر الطبري محمد بن جرير، **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، ج14، ص161.

أبو يوسف على دعم آرائه بالحديث **وهو أول** فقهاء مدرسة الرأي الذين قالوا بذلك **فيما يقول أبو زهرة**". وغرض المؤلف التأكيد على أن الأحناف قبل أبي يوسف ما كانوا يعتمدون الأحاديث في آرائهم بينما عندما نرجع إلى أبي زهرة نجده يقول ما نصه: "**ولعل** أبا يوسف أول فقهاء الرأي الذين عملوا على دعم آرائهم بالحديث، وبذلك جمع بين طريقة أهل الرأي وأهل الحديث، إذ تلقى عن المحدثين، وحفظ عنهم، حتى عُدّ أحفظ أصحاب أبي حنيفة" والفارق واضح بين لفظ "**ولعل**"، ولفظ "**وهو** أول"، ثم إن أبا زهرة لم يقصد أن أصحاب الرأي لم يكونوا يعتمدون النصوص في اجتهاداتهم، وإنما لم يكونوا يبرزونها في اجتهاداتهم، لأن أبا زهرة وقبل هذا المحور بصفحات يبين أنه كان لأبي حنيفة مسند للحديث سمي مسند أبي حنيفة. وأن كتابي الآثار لأبي يوسف ومحمد بن الحسن من أوثق الأحاديث المسندة إلى أبي حنيفة.[5] وتقوّل آخر على أبي زهرة حين يقول المؤلف ناسباً الأمر إلى أبي زهرة رحمه الله: "وقد **أدرك أبو زهرة** ما أسسه الشافعي من **سيطرة لسلطة النصوص...**" (ص145)،[6] وهو تقوّل من نوع خاص، تقوّل يوحي بأن أبا زهرة يذم هذا الموقف من الشافعي لأن كلمة سيطرة النصوص تلقي بظلال خاصة على القارئ. وغاية ما أراد أبو زهرة توضيحه هو مفهوم الشافعي للقياسي الذي يجب أن يكون على أصل وهو النص، وهذا ما يقول به الأصوليون. ولا يخفى ما وراء كل هذه التقوّلات من تزييف للحقائق واستغلال جهل بعض القراء.

الملحوظة الثالثة تمس منهج المؤلف. ذلك أن المؤلف بدلاً من أن يقرر في المقدمة فرضيات يتكفل البحث بالكشف عن صوابها أو خطأها يعتمد مبدأ إثبات قناعته المبدئيّة ويعقد عليها عزمه، ويرى أنه لا محيص من الذود عنها، ثم يبدأ في دراسة الشافعي ليبحث عن مواطن البعد الإيديولوجيّ الذي احتفى به في مقدمته. وهذا يشبه إلى حد بعيد التعصب الذي نسبه إلى خصومه. وفي إطار المنهج يتناقض المؤلف فيبين ابتداءً أن الهدف ليس دراسة أصوليّة فقهيّة للإمام الشافعي، وإنما هي دراسة في المنهج. بينما نجده مفسراً في مواضع (ص18-19)، ومحدثاً في مواضع (ص41-50) وفقيهاً

---

[5] انظر أبو زهرة، **أبو حنيفة** (بيروت: دار الفكر العربي، د. ت)، ص197، وص191.

[6] انظر أبو زهرة، **الشافعي** (دار الفكر، 1978م)، ص 285، وانظر محور القياس ص280-300.

في مواضع أخرى(84)، وأصوليّاً في مواضع أخرى (ص19-20).

وأخطر ما يمس منهج المؤلف أنه يميل إلى اعتماد الشك الديكارتي، وجدليّة الصراع في الفكر الماركسي، والتفسير التآمري على التاريخ الإسلاميّ خاصةً حينما ينسب إلى عمل الشافعي المنظور الإيديولوجي بكل ما يتداخل في بنية هذا المنظور، ويشكله من أهواء ومصالح ورغبات محكومة بقوانين الوجود الاجتماعي، وأن أي نشاط فكريّ ـ في أيّ مجال معرفيّ ـ ليس نشاطاً مفارقاً لطبيعة المشكلات الاجتماعيّة (الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة) التي تشغل الكائن الاجتماعيّ. وأن منهجيّة الفكر الإسلاميّ تكتسب صفة الصدق أو عدم الصدق من منظور رؤية العالم التي تختلف من جماعة إلى أخرى داخل الثقافة الواحدة في تفاصيلها وإن تشابهت في كلياتها. وأن كل الخلافات الاجتماعيّة (الاقتصاديّة والسياسيّة والفكرية) بين الجماعات المختلفة في تاريخ الدولة الإسلاميّة كان يتم التعبير عنها من خلال اللغة الدينيّة في شكلها الإيديولوجي. وأن الخطاب علاقة تواصل بين منتج ومتلقٍّ، فهو بمثابة العملة التي لا تتخذ قيمتها من طرف واحد، بل تتخذ من خلال التداول. فلا حقيقةً مجرّدةً، ولا نيّةً خالصةً في خدمة غرض شرعي، ولا بحثاً علميّاً، وإنما هو صراعيّ أرضيّ مقيت يستغل فيه النص الديني، والتآمر لخدمة أغراض سياسيّة شعوبيّة.

وهذه الملحوظة ترتدّ على المؤلف لأنه بهذا التحليل يقول لنا: إن أي تحليل للأحداث والأفكار حتى أفكاري التي أصدرها لكم في كتابي لا صدق فيها ولا حقيقة، وإنما هي ذات أبعاد إيديولوجيّة تغيب فيها الحقائق، وتحضر فيها المصالح والصراع السياسي. ولكن المؤلف وبمنطق آخر ينسب لنفسه شيئاً آخر يختلف عن الإمام الشافعي ولاحقيه، فهو يرى أن عمله وعمل أمثاله نقد علمي حقيقي يكشف الإيجابي كما يكشف السلبي دون تعصب أو حمية زائفة (ص9)، ويرى في المنهجيّات الحديثة ـ كما سبق الذكر ـ "الاحترام الحقيقي"، ويرى أن وحدة المعرفة الإنسانيّة واتساعها بوتائر متزايدة ومتسارعة هي التي تفرض الفحص المجدد، وإعادة القراءة الدائمة (ص8)، بينما يرى في معرفة الشافعي وأمثاله نضالاً من أجل القضاء على التعدديّة الفكريّة والفقهيّة، وأن رؤية العالم في الفكر الإسلاميّ تندرج ضمن منظومة إيديولوجيّة هي التي تكسبها صفة الصدق والخطأ.

الملحوظة الرابعة: تبني انتقائي تلفيقي لآراء الحنفية والمعتزلة، فالمؤلف لم يكتفِ بالتقوّل عليهم، بل يستشهد بآرائهم حيث يخدم ذلك غرضه، وينأى عنها حيث لا يجد مصلحة في ذلك، فالحنفية الذين يجعلهم المؤلف في الطرف المقابل للإمام الشافعي من حيث حرية الفكر والتحرر من سلطة النصوص هم الذين قال إمامهم "إذا لم أجد في كتاب الله ولا سنّة رسول الله أخذت بقول الصحابة.."، وهم الذين يقولون ـ كما ينقل عنهم الجصاص (ت380 هـ) عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾ ـ: "... لأنه فيما أنزل الله قرآناً وغير قرآن قال تعالى في وصف الرسول عليه السلام ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾"،[7] وهم الذين قالوا ـ خلافاً للشافعي ـ بجواز نسخ السنة للقرآن لأنها وحي.[8]

والمعتزلة ـ الذين ينسب المؤلف نفسه إلى مدرستهم ـ يقول منظرهم الأكبر القاضي عبد الجبار في موقفه تجاه سنة النبي ﷺ: إن الآية ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾ تنصرف إلى ما ينطق به دون ما يظهر منه فعلاً، فمن أين أنّ كلّ ما فعله كان وحياً، وأما قوله: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾ فلا يمنع من كونه مجتهداً لأن الحكم بالاجتهاد ليس هو عن هوى".[9] ويقول تلميذه أبو الحسين البصري المعتزلي: "ومعلوم أنه يجوز مراجعته ﷺ في الرأي ولا يجوز مراجعته في الأحكام".[10]

الملحوظة الخامسة: اللهجة الحادة والتهجمات على التيار الإسلاميّ عموماً وعلى الإمام الشافعي على وجه الخصوص. أما التيار الإسلاميّ فيصفه بأوصاف لا تليق بكبار الجهال ناهيك عن صغارهم. فهو يصف منهج التيار الدينيّ بالاتباع والنفور من الإبداع (ص23)، ويصف عمله بالمغالطات وتزييف الحقائق (ص 27) و"الجهل الفاضح للدكتور (الخصم) شأنه شأن جميع الوعاظ وخطباء المساجد (27). أما الشافعيّ فقد وصفه بأوصاف لا تليق بالسوقة ورعاع الناس بله بأهل العلم. وأنه "يبدو أنه يؤسس بالعقل إلغاء العقل"، وأنه يعتمد "آلية التأويل ـ تأويل النص الخلافي ـ **لينطق بما يراد**

---

[7] الجصاص، أحمد بن علي الرازي، **الفصول في الأصول** تحقيق عجيل جاسم النشمي (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1405هـ)، ج2، ص158.

[8] المصدر نفسه ج2، ص344.

[9] أبو الحسين البصري، محمد بن علي بن الطيب، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ)، ج2، ص242.

[10] المصدر نفسه، ج2، ص244.

له"، وأنه "يحاول التوفيق بين نهجين **على أساس إيديولوجيّ لا على أساس عقلي يلتمس جوانب الأصالة والإبداع"**، وأن عمل الشافعي إنما هو " **صراع بين قوى التغيير والتقدم وقوى التثبيت والهيمنة"**، وأنه "**كان يناضل من أجل القضاء على التعدديّة الفكريّة والفقهيّة"**، وأن عمله إنما هو " **تكبيل الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته"** وقد سبق توثيق طرف منها في العرض.وأغرب شيء في تهجمات المؤلف أنه يدفع الخصم الذي يمثل في نظر المؤلف خطوط التقليد من القرن الثاني الهجري إلى القرن الخامس عشر ويمثل ـ كما نص المؤلف ـ التيار الدينيّ المعاصر بجميع فصائله، يدفع بهم دفعاً إلى أخذ مواقف عدائية متشددة. والعذر لهم في ذلك لأن المؤلف وعلى فرض أنه كان واعظاً لهم فموعظته كانت سيئة ودعوته لهم كانت بالتي هي أخشن وا لله تعالى يقول: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل:125). ينضاف إلى ذلك استعمال المؤلف لمصطلحات تقابليّة وحادّة منها مصطلح "مجابهة نص بنص آخر" و"نضال الإمام الشافعي" و"استخدام الشافعي أسلوب السجال" و"آليات السِّجال الإيديولوجيّ" و"المكبل بسلطة الفهم الحرفي"، و"تكريس سلطة النصوص"، و"التآمر".

ملحوظة ختامية: يظهر أن مصطلحات التطرف والتشدد وتكريس سلطة ما، تحتاج إلى مراجعة دقيقة لإبراز أخطر نوع من أنواع التطرف، وهو التطرف الذي يتستّر بستار "التفكير الحر"، و"النقد العلمي"، و"التحضر"، وادّعاء الوصاية على الفكر الجمعي باسم "العلم والتقدم وحرية الفكر"! والتبرؤ من بني الجلدة بالتحرر منهم ومن سلطتهم وسلطة نصوصهم، التحرر من "طوفانهم الجارف". إن الخطاب المعاصر عربيّاً كان أو إسلاميّاً كثيراً ما يلاحظ عليه الوقوع في طرفي نقيض: طرف يستعجل إصدار الأحكام الصارمة والفاصلة على من يأتي بأفكار جديدة ولو كانت ذات مصداقيّة، وطرف آخر يستعجل لعن القديم، ويعدّه ظلاماً، ولا يصبر على إيقاد الشموع ـ إن كانت لديه شموع ـ في وجه هذا الظلام بطريقة علميّة وديّة. ورحم ا لله الإمام الشافعي الذي أحسن تصدير موقفه في الرسالة من حجيّة السنّة والقياس والاستحسان وغيرها من المباحث دون أن يسمّي الخصم ولا فرقته بل اكتفى ـ كما يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد ـ بإيراد الخصم المتوهم (فإن قيل، قال، ومنهم من قال، فقال لي قائل...).