

المستشرقون والفقهاء الإسلاميين

الشيخ علي حب الله*

تقديم:

على نسق الترادف أو تداعي المعاني، فإنك لا تكاد تذكر الاستشراق إلا ويقفز إلى ذهنك عصر التنوير العربي المعروف بعصر النهضة إلى جانب عوامل عديدة دخلت في نسيج هذا العصر. وإذا تجاوزنا ما أثارته الظاهرة الاستشراقية من جدل بين مؤيد ومعارض، لا يمكن تجاوز ما كان لهذه الظاهرة من دور في يقظة الأمة وجعلها قادرة على تثمين تراثها الذي غيبت عنه عصور الانحطاط، سواء أراد المستشرقون ذلك أم لم يريدوا، فإن هذا ما حصل.

والفضل لأهله يذكر، فإن المستشرقين هم من قاموا بجمع تراث الشرق عامة، وما أنتجته الحضارة الإسلامية خاصة، فكانت سفنهم ترسو على الضفة الجنوبية والشرقية للمتوسط، وكانت عملية شراء المخطوطات تجري على قدم وساق في أسواق دمشق وحلب والقاهرة والقدس، وغيرها من الحواضر العربية، وجهود مماثلة كانت تجري في تركيا وبلاد فارس والهند والخليج حتى امتلأت مكتبات أوروبا بهذه المخطوطات، وجهود جبارة قامت بفهرستها، وتحقيق العديد منها مع استخدام أروع المناهج وأعلى المقاييس العلمية، بل نشروا قسماً كبيراً منها، وعقدوا لذلك المؤتمرات لتنسيق الجهد الاستشراقي، كما قاموا بعملية نقل

* باحث في الفكر الإسلامي - من لبنان.

التراث الإسلامي والعربي إلى اللغات العالمية الحية، فعرفوا بذلك الآخر بحضارتنا وتراثنا ودورنا في بناء الحضارة العالمية عامة. ومع ذلك، فما زال هناك ما يقرب من ثلاثة ملايين مخطوطة، تنتظر من يحققها وينشرها من تراثنا المحفوظ في مكتبات العواصم الأوروبية والأميركية.

وقد اتسمت جهود عدد من المستشرقين بالموضوعية البالغة، والإنصاف في الحكم، والدقة البالغة في الوصف وقد تطرقت دراساتهم إلى جميع مناحي الحياة في الحضارة الإسلامية والشرقية، فلم يألوا جهداً في تتبع الجزئيات في أناة وصبر نادرين، ومهما كانت هذه الجزئية تافهة أشبعوها بحثاً وتحليلاً، ولو استغرق هذا منهم سنوات، ويعد رودلف زلهاييم في كتابه عن الأمثال العربية نموذجاً، فالدراسة تقع في ما يقرب من مائة وخمسين صفحة ومع ذلك استغرق إعدادها حوالي عشرة سنوات كما ذكر زلهاييم في مقدمته.

ولا شك في أن الاطلاع على هذه الجهود والأعمال المهمة، يقودنا حتماً إلى الاستفادة من تلك المناهج العلمية الصارمة.

وإذا كان الاستشراق هو التخصص في فروع المعرفة المتصلة بالشرق، والذي تحتل فيه الحضارة الإسلامية مساحة كبيرة، فقد تباينت المواقف تجاهه، وهو تباين يعكس بأمانة تنوع المتخصصين الذين قاموا بهذه الدراسات، فمنهم الرخالة، والمبشرون، والسياسيون، (ضباط - رجال مخابرات - موظفون في وزارة الخارجية...) ومنهم لغويون - وأثنريولوجيون، ومؤرخو حضارات، ومندوبو شركات (نפט) وغير ذلك، وبالجمله، كانت لهم دوافع سياسية واقتصادية واستعمارية ودينية ومعرفية.

ومن نظر إلى الجوانب المعرفية في الجهد الاستشراقي وقف من الاستشراق موقفاً إيجابياً، بينما وقف في الجانب المقابل أنور عبد الملك في مقالته «الاستشراق مأزوماً» وإدوار سعيد في كتابه المشهور «الاستشراق» وفي كتابه اللاحق «الثقافة والإمبريالية».

وبين هذا وذاك أرى أن هذه المواقف يشوبها غير قليل من التعسف، وأكثر شيء ضرراً في مثل هذه المواقف إيراد الأحكام المطلقة؛ لأن الإطلاق في الحكم يعتوره غالباً عدم الدقة بل والتعسف؛ الاستشراق ليس كله شراً، كما أنه ليس كله خيراً، ومع التأمل في مضمون الحملات الموجهة للاستشراق نراها تدخل في باب الحملة على الإمبريالية، وهو اتجاه متناغم مع المد الثقافي للييسار في العالم الإسلامي، ولن يعدم أنصاره بيان ما يدعم وجهة

نظرهم، فالكل يعرف دور «لويس ماسينيون» في خدمة الحكومات الفرنسية المتعاقبة، وهو نفسه كان ضابطاً في الجيش والمخابرات الفرنسية، وكذلك «برنارد لويس» ودوره في دعم الصهيونية وتبرير قيام دولة إسرائيل بفلسطين، وكذلك «ستول هوجرونيه» ودوره المعروف في دعم السياسة الاستعمارية الهولندية بأندونيسيا وغيرهم كثير.

لكن في المقابل، كان هناك من هو ضد الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي، نذكر على سبيل المثال «كايتافي» الذي عارض بشدة الاحتلال الإيطالي لليبيا، بل يمكن إبراز أسماء مستشرقين دخلوا في الإسلام، بل منهم من لم يشتغل في السياسة أصلاً، كما هو حال المستشرقين الألمان ويمكن إدخال الروس والسلاف، والتشيك، والهنغار في هذه الزمرة. وهو ما يدل على عقم الحكم الواحد في تفسير الظاهرة الاستشراقية.

بدايات الاستشراق ومراحله:

المرحلة الأولى: التبشير:

يمكن اعتبار - ولو بنوع من التسامح - النشاط التبشيري الذي مورس من بعض الناشطين من أهل الكتاب، ابتداء من العصر الأموي إلى أواخر العصر العثماني مروراً بالعصور العباسية وعصور الانحطاط التي تلتها البذور الجينية لسعي المهزوم إلى فهم الآخر، بغرض الاطلاع على مكامن القوة فيه، ومن ثم تقويضها.

ابتدأ التبشير عند نصارى الشام ومصر إلى أن اشتد أواره في الأندلس وفي حقبة الازدهار (قرطبة إشبيلية) وكذلك صقلية، ولو أردنا بيان قائمة لطال بنا الأمر، لكن يمكن الاطمئنان إلى أن مؤلفات يوسف درة الحداد تقع في نهايتها.

وفي المقابل، توجد مماثلة في الرد على أهل الكتاب، ولا سيما النصارى، تبتدى بكتاب علي بن زين الطبري «الدين والدولة» وهو مسيحي دخل الإسلام وألف هذا الكتاب في الرد على النصارى، وتنتهي بمؤلفات الشيخ محمد جواد البلاغي، وكتاب العلامة الهندي «إظهار الحق».

المرحلة الثانية: الاستشراق العسكري:

وهذه المرحلة بالتحديد امتداد للمرحلة الأولى؛ لأنها تحكي عن مرحلة منضبطة من مراحل التبشير المنظم الذي سعت إليه أوروبا، أملاً في انتصارها على الشرق بعد أن ذهبت

الطول العسكرية هباءً منثوراً، وبخروج الصليبيين على يد صلاح الدين والظاهر بيبرس، انتهت الحروب الصليبية، لكن الحدث الأهم الذي رافق هذا الاندحار هو أن الصليبيين استولوا على الآلاف من الكتب والمخطوطات العربية والإسلامية، نقلت جميعها إلى مكتبات أوروبا، وعلى أساس هذه الكنوز التي غصّت بها أوروبا والتي ما زالت إلى الآن معيناً يستقي منه المستشرق، بدأت مرحلة التبشير المدروس والمنظم، وكان ذلك بإرشاد من فيلسوف أوروبا آنذاك «روجر بيكون»، وقامت نهضة علمية كبيرة لترجمة هذه النفائس، وسعى الأوروبيون لدراساتها بتؤدة حتى إذا سقطت القسطنطينية (عام ١٤٥٣ م) على يد محمد الفاتح، مع ما رافق ذلك من تغيرات كبيرة عصفت بأوروبا على المستوى الفكري والسياسي والاقتصادي والاجتماعي في إطار ما سمي بعصر النهضة الأوروبية، دخل الصراع بين الشرق والغرب مرحلة جديدة، وغدا الاستشراق على أعتاب مرحلة جديدة، حيث انكب الأوروبيون على تراث الشرق فأوسعوه بحثاً وتحليلاً، لكن رافق ذلك هذه المرة تطورات سياسية واقتصادية هامة.

المرحلة الثالثة: السياسية

أو المرحلة الاستعمارية، بعد ضعف الرجل المريض (الدولة العثمانية) في ضمن ما سمي بعد ذلك بالمسألة الشرقية، وفي هذه المرحلة بدأ نشاط ما يسمى بالرحالة المستشرقين لدراسة الشرق عن كثب، تمهيداً لاستعمارهم، فأمدوا دولهم بما يفيد في فهم الشرق عقلية ومزاجه وسائر ما يتعلق بتفاصيل حياته مع بيان مواطن الضعف فيه، كان الرحالة يغدون على الشرق على شكل جماعات كبيرة، وبصور مختلفة: تجار، قناصل، مبشرين، رحالة، سياح، فدرسوا كل شيء فيه: المجتمع وطبقاته، الاقتصاد، والمواد الأولية، طبيعة الأرض... وفي هذه المرحلة يظهر جلياً كيف كان الاستشراق أداة طيعة لسياسة النظام في أوروبا، وما إنشاء الجمعيات الجغرافية في أوروبا، وكذلك نوعية المواد التي كانت تدرس في الجامعات آنذاك إلا في سبيل هدف واحد، وهو السيطرة على الشرق، وأذكر هنا كنموذج كتاب الرحالة الفرنسي «فولني» «رحلة إلى مصر وسوريا» (في مجلدين صدر عام ١٧٨٧ م) فإن نابليون قد اعتمد عليه في حملته على مصر (عام ١٧٩٩ م) وكذلك كتاب «أعمدة الحكمة السبعة» للورنس العرب.

المرحلة الرابعة: المعرفية

المقصود بالمرحلة المعرفية للاستشراق، الجهد الاستشراقي المتمحّض في المعرفة، أو المعرفة للمعرفة إن صحّ التعبير.

بيد أن هذه المرحلة التي يمت إليها كل إيجابي وفَعّال في الجهود الاستشراقية، ليست - كما هو حال المراحل السابقة - مستقلة بخصائصها وبواعثها؛ لأن الجهود الاستشراقية عامة متداخلة.

وإلى هذه المرحلة بالذات تعزى الجهود التي بذلت لحفظ التراث الإسلامي وتحقيقه، ونشره وفهرسته، وعقد المؤتمرات والندوات العلمية لتثمينه، وفي هذه المرحلة أيضاً ظهرت الدراسات الاستشراقية التي أسهمت في النهضة العربية، وبيان مزايا وأهمية هذه الدراسات أمر يطول.

الاستشراق: الاختصاص / المنهج:

توزع الجهد الاستشراقي جغرافياً إلى استشراق فرنسي، وإنكليزي، وروسي، وأمريكي، وكان لكل منها خصائص ومناهج، وبرز في كل من هذه المدارس أعلام لمعت أسمائهم في هذا الحقل الواسع والدقيق، وكان من بينهم جماعة غير قليلة من اليهود.

إلى جانب التصنيف الجغرافي يوجد التصنيف الموضوعي، فتخصص بعضهم باللغة وبعضهم بالقرآن وآخر بالفقه والتفسير... وكان للدراسات التي أجروها ونشروها أثر لا ينكر على الكثير من المفكرين المسلمين، وكنموذج نذكر دراسة طه حسين «في الشعر الجاهلي» التي تأثر فيها بكتاب صمويل جليوت «أصول الشعر العربي»، وعلى النسق نفسه، جرجي زيدان، وفيليب حتي، وغيرهم كثير، حتى لقد غدت ظاهرة عامة، وبصورة خاصة في مصر، وهو ما حدا بالدكتور محمد البهي إلى تأليف كتاب «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» ضمّنه تتبعاً لمسلسل التأثير بالفكر الاستشراقي في الوسط الإسلامي، ثم ذيله بقائمة بكتب المستشرقين التي يجب الحذر من قراءتها، أو الاطلاع عليها.

وفي الوقت الذي ساد فيه التكرار والاجترار والخطابات التبجيلية في المعسكر الإسلامي المعادي للاستشراق، نشطت الدراسات التي تدور في فلك الاستشراق وتدريب الكثير من المفكرين على أيديهم، بل إن بعض هؤلاء يضارع المستشرقين حتى في دقة دراساتهم وجودة تحقيقاتهم.

وعلى صعيد المنهج ساد بين المستشرقين منهج البحث التاريخي، والمنهج الوصفي، والمنهج التحليلي، وفردة البحث الاستشراقي ليس في ممارسة هذه المناهج والسير على منوالها فحسب، بل في أن الباحث ينظر إلى موضوعه من الخارج؛ لأن الناظر من الخارج - وهو الذي لم تنتقله الإجابات الجاهزة التي يتلقفها عادة منذ حداثة السن - يرى الأمور بنصاعتها، لم تشبها أحكام مسبقة، أو مسلّمات يسير على هديها.

ومع ذلك، وعلى الرغم مما اتّسمت به دراساتهم من موضوعية في مضمونها ومحتواها، فقد اعتورت أبحاثهم هنات وأخطاء علمية وتاريخية ولغوية، والتي قد تكون في بعض الأحيان مضحكة تدعو إلى الاستغراب.

الاستشراق والفقه الإسلامي: (العصر النبوي)

يعد جوزف شاخت من أبرز المستشرقين الذين عنوا بدراسة الفقه الإسلامي من مختلف مناحيه في كتابه «مدخل إلى القانون الإسلامي». ينطلق شاخت في دراسته من الأوضاع القانونية السائدة في الجزيرة العربية قبل الإسلام، مبيّناً ما كان للعرف من صبغة إلزامية بين البدو في التعاملات التجارية في مكة والمدينة والطائف، ومشيراً إلى أن النظم القانونية السائدة في هذه الحواضر، أكثر تقدماً من تلك التي كانت بين البدو كنظام الربا والمزارعة والمساقات.

وعلى صعيد قوانين الأحوال الشخصية كالإرث، وكذلك القوانين الجنائية التي كانت مطبقة بين البدو التي لا تجعل أي حماية للفرد خارج قبيلته، لاحظ شاخت تحول نظام الثأر إلى نظام الدية.

وهكذا يستمر شاخت في تتبع النظم القانونية الحاكمة قبل الإسلام مع ملاحظة ما آلت إليه بعد ظهور الإسلام، مشيراً إلى أن الظاهرة القانونية كغيرها من الظواهر تخضع لسنة التطور، إلا أن العلاقات القانونية قبل الإسلام تطورت من الداخل، وينفي شاخت أي أثر أجنبي فيه؛ لحدّ الآن لم يأت شاخت بجديد، فإن من مسلّمات الفقهاء أن فقه المعاملات في الإسلام إمضائي في مقابل فقه العبادات التوقيفي، ومع ظهور الإسلام حصل تطور من خارج لا من داخل.

لكن شاخت مع نفيه تأثير العناصر الأجنبية في القوانين العرفية قبل الإسلام، فإنه يذهب إلى أن الأثر الأجنبي دخل القوانين الإسلامية خلال القرن الهجري الأول، ويؤكد أن

العرب من خلال اتصالهم ببيزنطية عرفوا واستخدموا بعض المصطلحات الإغريقية اللاتينية الخاصة بالمسائل العسكرية والإدارية، ويذكر شاخت كمثال على ذلك كلمة «لص» ذات الأصل الإغريقي، وكلمة «دلس» ذات الأصل اللاتيني، فهذه المصطلحات وغيرها دخلت اللغة العربية من خلال ممارسة التجارة مع بيزنطية، ثم جرى في العصور المتأخرة إدراجها في المصطلح الفني للقانون الإسلامي.

والإفادة نفسها يذكرها شاخت في كتابه الآخر «أصول الشريعة المحمدية» والذي تأثر فيه بآراء جولد زيهر، فالقرآن كان المصدر الرئيس للتشريع في عهد الرسول، ثم دخلت مصادر أخرى جديدة عليه بعد وفاته عند اتساع الدولة الإسلامية، ومواجهة الفاتحين لوقائع لم يجدوا لها حكماً فيما بين أيديهم، إذ لم تكن حلولها منصوصاً عليها في القرآن، فالتمسوا حلولها من مصادر أجنبية جرى أسلمتها بعد ذلك من قبل الفقهاء المسلمين.

ويرى جولد زيهر في كتابه «العقيدة والشريعة في الإسلام» (ص ٣٣) أن الرسول نفسه قد اضطر بسبب تطوره الداخلي الخاص، وبحكم الظروف التي أحاطت به إلى تجاوز بعض الوحي القرآني إلى وحي جديد في الحقيقة، وإلى أن يعترف أنه ينسخ بأمر الله ما سبق أن أوحاه الله إليه.

والجدير بالذكر أن المستشرقين لم يعنوا بالفقه الشيعي عنايتهم بالفقه السني فلم يذكر في كتبهم إلا عرضاً. لذلك رأينا شاخت في كتابه «أصول الشريعة المحمدية» يتحدث عن دور القرآن في تكوين الشريعة الإسلامية في معرض كلامه عن الإمام الشافعي وكتابه المشهور «الرسالة»، الذي ذكر فيه أن السنة مفسرة للقرآن وأنها لا تناقض القرآن بل إنها لا تتناقض وتأويله.

وفي موضع آخر يقتبس من آراء أبي يوسف القاضي باعتباره ممثلاً للمدرسة العراقية، ومفادها طرح الأحاديث المناقضة للقرآن، والأخذ بتلك التي تتفق وأحكامه؛ لأن تلك الأحاديث المخالفة له، لا يمكن أن تكون صادرة عن الرسول حتى ولو نسبت إليه.

ثم يتطرق شاخت في ما بعد إلى حجج الرافضين للسنة كمصدر للتشريع، ليس من الزنادقة بل من الفقهاء الأوائل الذين وقفوا ضد دخول هذا المصدر كأحد مصادر الفقه الإسلامي، وأعلنوا صراحة معارضتهم لجعل السنة صنواً للقرآن في التشريع، وبالطبع فقد وقف الشافعي في كتابه «الرسالة» إلى جانب أنصار السنة، فأسس لإيديولوجيا مصدرية السنة.

ويتابع شاخت تصنيف المعارضين للسنة قديماً إلى صنفين: صنف حكم بإطلاق المنع من مصدرية السنة، وصنف معارض للسنة في حدود خبر الواحد والذي عبّر عنه شاخت «بخبير الخاص» تبعاً للشافعي في الرسالة، وتاريخياً كان علماء الكلام يجسدون الصنف الأول، أما الصنف الثاني فقد كرّس لهم الشافعي كتاب «جماع العلم» وكتاب «اختلاف مالك والشافعي».

ويخصص شاخت فصلاً كاملاً عن دور القرآن في تكوّن الفقه الإسلامي، يصرح فيه بصعوبة اعتباره مصدراً أولاً للتشريع لولا الأحاديث، وأن هذا الفقه يدين في وجوده للتطور في التطبيقات الإدارية والشعبية إبان الدولة الأموية.

ومن الواضح أن شاخت يبغى من وراء ذلك كله إلى اعتبار القرآن مصدراً ثانوياً للتشريع الإسلامي على الرغم من احتوائه على بعض التشريعات في القانون المدني، كالعقود، والأحوال الشخصية، والجنايات... ويتخذ من اختلاف الفقهاء في فهم بعض الآيات المتعلقة بالأحوال الشخصية ذريعة لتدعيم رأيه.

ويشير «لويس مايو» في كتابه «مدخل لدراسة القانون الإسلامي» بصورة متناغمة مع أفكار شاخت إلى أن القرآن مصدر ضيق للشرعية الإسلامية، لكن التأويل الأدبي والأسلوب اللغوي لعب دوراً رئيساً في تكوين القواعد القانونية التي استنبطها الفقهاء والشراح من آياته المتعددة، وعلى العموم فإنه يرى ضرورة فهم القرآن واستنباط القواعد القانونية من آياته من خلال تفسيره وتأويله طبقاً لما نظمّه علماء أصول الفقه.

ولا يبتعد المستشرق الإنجليزي «كولسون» في كتابه القيم «تاريخ التشريع الإسلامي» الصادر في بيروت، عن طروحات شاخت ومايو، فيبين أن القرآن لم يلعب دوره الرئيس في تشكيل وتكوين الشريعة الإسلامية إلا بعد الهجرة إلى المدينة؛ حيث أخذ يحتلّ تدريجياً الأماكن التي كان يشغلها القانون العرفي السائد بين القبائل آنذاك، ومع ذلك يرى كولسون أن القرآن لم يأت إلا بقواعد عامة مشفوعة ببعض التفاصيل، وأن الإطار الفني والتنظيمي للفقه الإسلامي لم يأت إلا لاحقاً، أما المساحة الكبرى من مجموعة الأوامر والنواهي القرآنية فهي لا تخرج عن أصول الأخلاق الإسلامية، كالرحمة بالضعفاء والمساكين، وعدم الغبن في المعاملات ولزوم الوفاء بالعقود، وعدم الميل في تحقيق العدالة.

ويعود اختلاط المفاهيم السلوكية والأخلاقية بالمفاهيم الدينية في القرآن الكريم، يعود عند كولسون إلى تنوع وظيفة النبي(ص) الدينية والوظيفة السياسية والتشريعية. ولاحقاً

ويعود اختلاط المفاهيم السلوكية والأخلاقية بالمفاهيم الدينية في القرآن الكريم، يعود عند كولسون إلى تنوع وظيفة النبي (ص) الدينية والوظيفة السياسية والتشريعية. ولاحقاً يقوم كولسون بمقابلة آيات الأحكام القليلة في القرآن الكريم التي تعنى بالموضوعات القانونية وهي ثمانون آية، مع ما كان عليه قانون الألواح الاثني عشر الروماني، الذي تطور في ما بعد إلى ما يعرف بمدونة جوستينيان؛ يشير كولسون إلى أن هذه طبيعة القوانين التي تحكم المجتمعات في بداية أمرها، فهي غالباً ما تكون في مرحلة مبكرة قواعد قليلة وبسيطة وموجزة.

لذلك يرى أن القرآن لا يقدم على نحو واضح ومفصل حلولاً لجميع المشكلات التي تتطلبها بناء المجتمع، بالرغم من أن تكريس القرآن لمبدأ كون الله وحده مصدر كل حكم، وأن طاعته واجبة في كل شؤون الحياة.

أين موضع السنة التشريعية في صدر الإسلام؟

إذا كان المستشرقون الثلاثة قد أدلى كلٌ بدلوه في ما يخص القرآن، فإن جولدزيهر رأى أن السنة قد تطورت شيئاً فشيئاً حتى وصلت إلى مستوى القرآن كمصدر تشريعي مأخوذ به، وأن مكانتها التشريعية لم يسلم بها في العهد الأولي، ولكنها أصبحت كذلك بعد تطور فكرة ألوهية الحديث في القرنين الثاني والثالث، بحيث صارت السنة مكافئة للقرآن، وهو رأي يتوافق مع ما أفاده من أن معظم الأحاديث التي تناولت المسائل التشريعية، وضعت متأخرة عن العصر الإسلامي الأول نتيجة التطور الذي شاب الحياة الإسلامية في كل مظاهرها الجديدة.^(١)

ويبدو أن هذا موضع اتفاق بين المستشرقين الباحثين في الفقه والتشريع الإسلامي، فقد ذهب جونتيبول إلى ما ذهب إليه جولدزيهر من أن الأحاديث وضعت في العصور المتأخرة، وأن الرواة أباحوا لأنفسهم اختراع أحاديث تتضمن أقوال وأفعال الرسول ونسبتها إليه.

وكذلك ذهب المستشرق «روبسون» إلى تأكيد أن السنة لم تصر مصدراً ثانياً للتشريع والفقه الإسلامي إلا نتيجة لتطور طويل، نافياً أن تكون كذلك في فترة مبكرة من تاريخ الإسلام.

وقد ذكر شاخت، أن الشافعي هو من اقترف هذه الجناية، وأسس لها للعقود اللاحقة

بعد وفاته (توفي الشافعي عام ٢٠٤ هـ) فقد أعطى الشافعي للسنة مكانة سماوية تساوي القرآن، بل كانت عند المتحمسين للسنة مقدمة على القرآن من باب أن التفسير مقدم على النص المفسر!!

سنبيّن ونحن نقف جهد المستطاع على المستوى العلمي كيف اتصف موقف المستشرقين هذا بالقوة والمتانة، إن المسألة برمتها كانت مدار خلاف بين المسلمين أنفسهم، من الذين سعوا إلى تفسير وتحليل ظاهرة تدوين النص القرآني في مرحلة مبكرة جداً، بينما ترك النص السنّي من دون أدنى اهتمام يذكر، بل أكثر من هذا إننا أمام مجموعة ضخمة من النصوص الواردة عن النبي (ص) والتي تنهى عن تدوين السنة، وبالطبع يقابلها مجموعة تأمر به، وهنا أحيل القارئ إلى كتابنا «دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظرية المقاصد» الصادر عن دار الهادي بيروت، فإن فيه تفصيلاً لهذه المسألة.

أما موضوع محدودية النصوص القرآنية في الإسلام المبكر، فلا ينبغي النظر إليها من حيث الكم، بل ينبغي أن يصار النظر إليها من حيث الكيف؛ لأن النصوص القليلة إذا كانت عامة أو مطلقة فإنها تكون والحالة هذه مثاراً لتوليد نصوص لا حصر لها في سياق اللامقروء في النص، وهو ما كان يعبر عنه في عرف الفقهاء بالتفريع.

أما ما يخص التطور في الفقه فإنه من المسلّمات عند الفقهاء أيضاً، إلا أنه تطور من الداخل عن طريق الاختمار الذي يزد في الحجم من دون أن يضاف إليه شيء من الخارج، وأرى أن الفقه الإسلامي وصل إلى أقصى تطوره مع نظرية المقاصد التي ابتدأت مع الجويني إمام الحرمين وانتهت مع أبي إسحاق الشاطبي في كتابه القيم «الموافقات».

وبذلك نكون قد أجبنا عن النقاط الثلاث الرئيسية:

١- موقع السنة في التشريع

٢- محدودية النص القرآني في التشريع

٣- ظاهرة تطور الفقه الإسلامي

الفقه في العهد الراشدي:

تميّز الفقه في هذه المرحلة بظاهرة إعمال الرأي تلبية لمطالب مستجدة فرضت إقرار قواعد قانونية فقهية، كان لا مناص معها من التنكّب عنها أو الالتفات إليها في رأي مدرسة

أهل الرأي، وهي مرحلة واجهها الفقيه السني؛ لأنه رأى أن عصر النص قد انتهى بوفاة الرسول، وفي مرحلة لاحقة جرى التنظير لا اعتبار أقوال الصحابة امتداداً للسنة النبوية.

الأمر نفسه عند الشيعة الإمامية عندما جعلوا السنة هي قول المعصوم وفعله وتقريره، والمعصومون عندهم اثنا عشر، والنتيجة العملية لذلك امتداد عصر النص إلى آخرهم.

على أي حال، رأى شاخ أن هذه المرحلة يلفها الغموض رغم اعترافه بأهميتها البالغة من وجهة النظر التاريخية، ويعزو شاخ الغموض إلى نقصان الوثائق التي تتحدث عن هذه المرحلة، إذ لم يبدأ التدوين إلا في أوائل القرن الثاني للهجرة، إلا أنه يرى أنه في هذه المرحلة تبلورت خصائص مميزة نتيجة محاولات المجتمع الإسلامي خلق قواعد وأنظمة قانونية خاصة، فقد رأى أن الخلفاء الراشدين كانوا رؤساء سياسيين، وفي الوقت عينه تصرفوا بقدر كبير كمشرعين لهذا المجتمع نتيجة انتمائهم إلى قبيلة قريش، لذا لا يمكن الفصل بين الجانب الإداري والجانب التشريعي في هذه المرحلة، إن هذا التشريع ذا الطابع الإداري لا يهتم إلا قليلاً بل لم يهتم مطلقاً بتعديل القوانين العرفية.

كان هدف التشريع في هذه المرحلة كما يرى شاخ، يتحدد في تنظيم الأراضي المحتلة لمصلحة العرب، ففي مجال القانون الجنائي فإن الخلفاء الأوائل ذهبوا إلى ما وراء ما نص عليه القرآن عندما قرروا عقوبة الجلد على الشعراء الذين يهجون القبائل المناوئة لهم، وإدخال عقوبة رجم الزاني التي لا نص عليها من القرآن، والمستمدة بكل تأكيد من القوانين الموسوية (اليهودية) تعود إلى هذه الفترة، وتطبيق القصاص والدية ما زالت تعتمد في إقرارها على مبادرة أقرب أقارب الضحية.

ويرى شاخ أيضاً، أن فكرة العرب عن السنة باعتبارها عرفاً قضائياً أمر قد دخل الإسلام بهذا المفهوم، فالعرب في هذه المرحلة كانوا لا يزالون مرتبطين بتقاليد أجدادهم، فكل ما هو عرفي عندهم هو صحيح وعادل، هذه هي القاعدة الذهبية عند العرب، ومقاومة التجديد عند العربي يجد أصله في هذه الفكرة النازعة إلى تعظيم الأجداد والمحافظة على سنن الأولين.

وبالتالي أصبحت فكرة السنة تؤلف عقبة كؤود لكل ما هو مبتدع، ويكفي لإبطال أي فكرة جديدة إطلاق مصطلح بدعة عليها، وهكذا فإن المفهوم العربي القديم للسنة أصبح من المفاهيم الرائدة والمواجهة للفقهاء الإسلاميين. ويضيف شاخ، إن السنة في سياقها

الإسلامي الأصل أصبح لها مفهوم سياسي أكثر من كونه تشريعاً، فهي ترجع إلى سياسة وإدارة الخليفة.

والوثيقة الصحيحة التي استخدم فيها مصطلح «سنة النبي» هي تلك الرسالة التي بعث بها عبد الله بن أباض الخارجي إلى الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان، كما ظهر مع الحسن البصري مصطلح «الاقتداء بالسابقين» عندما خاطب به نفس الخليفة الأموي، وهكذا - حسب رأي شاخت - دخل مفهوم السنة في نظرية الفقه الإسلامي عند نهاية القرن الأول الهجري تقريباً عن طريق المثقفين العراقيين. ومعناه أن مصطلح السنة النبوية ليس مصطلحاً أصيلاً في العقل الفقهي قبل القرن الأول للهجرة.

ويستنبط شاخت مما رواه أيضاً، أن التطور اللاحق بالفقه الإسلامي بعد هذه الفترة قد مرّ على الأحكام القرآنية بطريقة سطحية، ويضرب لذلك مثلاً بالسارق الذي حدد له القرآن عقوبة قطع يده عند ثبوت التهمة عليه، فاستبدلت هذه العقوبة بالجلد بدلاً من القطع، وذلك طبقاً لشهادة «يوحنا الدمشقي»، نظراً للصعوبات الناجمة عن تطبيق هذه العقوبة التي لا يعرفها العرب القدماء.

ويعطي شاخت مثلاً آخر استناداً إلى شهادة يوحنا الدمشقي أيضاً، وهو أن العمل بالكتابة في العقود كان مطبقاً إبان القرن الهجري الأول، ثم استبدل بشهادة الشهود، ولا شيء غير شهادة الشهود باعتباره عرفاً خاصاً بالعرب.

ويخلص شاخت وجماعة كبيرة من المستشرقين العاملين في حقل الفقه الإسلامي إلى أن الفقه الإسلامي لا وجود له إبان القرن الأول للهجرة من الناحية الفنية، كما كان الحال زمن العصر النبوي.

وعن الحقبة نفسها، يرى «كولسون» أن حركة الفتوحات بما ضمت من أجناس وثقافات وديانات مختلفة أدت إلى خلق مشاكل واقعية لا قبل للعرب الفاتحين بها، يضاف إليها المشاكل الداخلية التي تعرضوا لها خاصة في ما يتعلق بالخلافة التي قادت إلى إندلاع الحرب الأهلية (٣٥-٤٠هـ) والفتن والثورات، وقيام الأحزاب السياسية المعارضة للسلطة المركزية، وقد حددت هذه الأحداث الجسام مجرى التطور التاريخي في القرن الأول الهجري.

ويعتقد كولسون أيضاً، أن المبادئ الأخلاقية في القرآن وضعت الأساس الأول لقيام

بناء قانوني، لكن الرسول - في رأيه - لم يحاول وضع ما يشبه أن يكون تقنياً كاملاً مكتفياً بتقديم حلول لمشاكل آنية عرضت عليه.

ومرة أخرى نجد شاخت وكولسون غير منتبهين إلى ما تحويه النصوص القرآنية من شمول وعموم باعتبارها قضايا ممثلة، يمكن إخراج كثير من القضايا والأحكام منها بطريق التلازم المنطقي، ومن هنا رأينا في كتابنا «شرح قانون المحاكم الشرعية اللبناني» الصادر عن دار المحجة البيضاء، أن ظاهرة الشرح على المتون التي كانت تصيب حتى القوانين الوضعية إبان تطورها هي ظاهرة كافية في تطور القوانين.

لكن ينبغي أن نلاحظ أنه في هذا العصر ظهر ما يسمى بالاجتهاد الفردي الذي تطور في ما بعد إلى ظاهرة «الإجماع»، وقد مارس هذا النوع من الاجتهاد الخلفاء والأمراء وكبار الصحابة.

وهو ما قد يشكل سداً للقول بعدم كفاية النصوص، والحجة السائدة أن الصحابة كانوا في زمن النص، وتالياً، فإن ما صدر عنهم من فتاوى توافق النصوص الأصلية الواردة في القرآن، لكن خفي علينا وجه الموافقة.

وذهبت الشيعة الإمامية في أقوال أئمتهم (ع) إلى أنها صادرة عن الله بنور الولاية والإمامة وهو علم باطني، وليس فهماً منهم للنص، وهي مفارقة بين ما ورد عن الصحابة وبين ما ورد عن الأئمة (ع) وسواء أكان هذا أو ذاك، فإن النص القرآني لما كان قطعي الصدور ظني الدلالة، كان مثاراً لإنتاج أقهام بعدد أفراد الظن؛ لأن النص حينئذ يكون نصاً مفتوحاً على فضاءات واسعة من المعاني، وهذا التحليل، وإن لم يكن بهذه الصورة في ذلك العصر، إلا أن الأمور في تطور الفقه كانت تجري على هذا المنوال، وهذا نفسه ما سوغ ظهور مدرسة الرأي.

ويمكن اعتبار المقايضة من الأخطاء القاتلة التي وقع فيها المستشرقون، وذلك عندما يلاحظون الفقه في القرن الأول، ويقبسونه على فقه القرن الثالث أو الرابع للهجرة، فيظهر لهم وكأنه لا شيء، حتى إذا وجدوا نتفاً تدل على أساسات الفقه، عمدوا إلى تأويلها وذهبوا بعيداً في تحليلها.

فقد ذهب المستشرقون شاخت، ومرجليوت، وكولسون إلى أنه لم يكن في عصر النبوة والخلافة نظام قضائي وأن وظيفة القضاء كانت منوطة بالولاة الذين ينظرون في جميع

الأمور الإدارية والقضائية في ولايتهم، وإذا رأى ما يدل على أن النبي عيّن علياً (ع) قاضياً على اليمن، أو أن الخلفاء قاموا بالأمر نفسه، لم يعتبروا ذلك نظاماً قضائياً متكاملًا، أو أنه شيء تطور حتى آل إلى ما هو عليه في القرن الرابع.

كل ذلك تمهيد منهم للقول بأن الفقه الإسلامي في العصور اللاحقة مقطوع الصلة بعصر صدر الإسلام، وأنه يجب رد نشأته إلى عناصر أجنبية يكثر الإضاءة عليها جيداً. وكنموذج على ذلك فقد شكك المستشرقون بالرسالة الفريدة والمميزة التي بعثها عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري، إذ أنكر جولدزيهر الرسالة؛ لأنها تحتوي على اصطلاحات دقيقة لم تظهر إلا في عصور لاحقة، كما أنكر الرسالة مرجليوت بسبب الاختلاف الوارد في بعض رواياتها، وعمد لإثبات ذلك إلى المقابلة بين ثلاث روايات اختارها وهي رواية الجاحظ، وابن قتيبة، وابن خلدون، وحاول أن يجعل من اختلاف لسان الروايات دليلاً على كذبها.

وقد ذكرنا في كتابنا «دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظرية المقاصد» أن ابن حزم أنكر أيضاً نسبة الرسالة إلى عمر، إلا أن منطلقات ابن حزم مبنية على مذهبه الظاهري الذي ينكر العمل بالقياس، ويشنع على العاملين به؛ بينما كانت حجة المستشرقين تارة اختلاف لسان رواياتها، وطوراً احتواءها على مصطلحات فنية تعود إلى مرحلة لاحقة، ومن هذه المصطلحات «القياس» حيث جاء في الرسالة «وعرف الأشباه والأمثال ثم قس الأمور ببعضها» فقد ذهب شاخت إلى أن مصطلح القياس مشتق من المصطلح التأويلي العبري «هيكاش» والذي اشتق هو الآخر من الأرامية «نقش»، ويسهب شاخت في أصل هذه الكلمة واشتقاقها، حتى يصل بها إلى إلحاق أمر لم يرد فيه نص بأمر ورد حكمه في أحد النصوص لاشتراكهما في علة الحكم، ويرى أن هذا المصطلح قد عرف في عصر الشافعي والمدرسة العراقية؛ حيث إنه مشتق من العبرية خاصة من قواعد «هيليل» التأويلية التلمودية، وبالتالي فإن أصولها ليست عربية، ويستشهد شاخت بتحليلات «دوب» الذي يرى أن قواعد «هيليل التأويلية» قد دخلت برمتها في القانون الروماني الذي تسربت من خلاله هذه المصطلحات إلى العربية والتي استخدمها الشافعي طبقاً لما قرره «ثيودور أبو قرة» معاصر الشافعي، من أنه - أي الشافعي - قد استقى هذه المصطلحات من القانون الروماني بحيث تكون خاتمة البحث، أن الفقه الإسلامي استمد العديد من أحكامه من المنطق اليوناني والقانون الروماني.

الفقه الإسلامي زمن الدولة الأموية:

قلنا آنفاً إن ما ذكره المستشرقون حول الفقه الإسلامي زمن النبي (ص) والخلفاء الراشدين؛ أي إلى سنة (٤٠ هـ) كان توطئة للقول بأن الفقه الإسلامي يدين في وجوده إلى عناصر أجنبية. وهذا ما ذكره المستشرق البريطاني «دي لاسي أوليري» فذهب إلى أنه إبان قيام الدولة الأموية توارى فيها دين محمد إلى الوراء، وأصبح العربي يرى نفسه فاتحاً يحكم رعية، كما أصبح العرب يحكم كونهم حكاماً سورياً على اتصال بثقافة متطورة إلى حد بعيد، استخدموها في بناء المجتمع والنظام الاجتماعي بشكل عام، وأنهم قد تأثروا بالحضارة الفارسية واليونانية، وهي نقطة أسهب فيها «أوليري» الذي يرى أن امتزاج الحضارة العربية بحضارات وثقافات البلاد المفتوحة ترك أثراً على النواحي القانونية. ويضيف، إن الأمويين اعترضتهم وقائع ومتطلبات جديدة، فلجأوا إلى توسيع الشريعة المقدسة عن طريق إضافة عدد ضخم من الأحاديث المصطنعة التي تروي ما قاله النبي وما فعله في ظروف لم يشهدها مطلقاً^(٢).

ويضيف أيضاً إن الناس في هذا العصر لم يستشعروا أية صعوبة في قبول الافتراض الذي يقول: إن النبي كان يمكن أن يقبل بالحلول المعقولة والعادلة التي جاء بها المشرعون الرومان، ويخلص بقوله: وهكذا فإن قسماً لا بأس به من القانون المدني الروماني قد دخل في الحديث النبوي. والصدى نفسه نجده في العقيدة والشريعة لجولدز يهير مع توسع أكبر حيث جعل الأحاديث النبوية نتيجة الوضع لأسباب سياسية واجتماعية، وخلفية.

وشاخت - وهو إمام المستشرقين في الفقه الإسلامي - وجد من عبارة يوحنا الدمشقي في وصف الولاة والقضاة الذين عينهم خلفاء بني أمية بأنهم «مشرعو الإسلام» مدخلاً للكلام عن المصدر الذي استقى منه هؤلاء المشرعون أحكامهم، وأنه ليس إلا نظم الرومان التي كانت سائدة في بلاد الشام وكذلك النظام الساساني الذي كان سائداً في بلاد فارس.

ومن قرارات هؤلاء المشرعين والقضاة المسلمين الأوائل، تكون ما أطلق عليه في ما بعد الفقه الإسلامي، وهو في نظره خليط من أحكام دينية إسلامية وأحكام عرفية، مضافاً إلى الآراء الشخصية للقضاة والولاة، ولا جديد عند كولسون يمكن إضافته إلى آراء شاخت هذه.

هذا ويتعرض جولد زيهير لفقه الفرق الإسلامية غير الرسمية فذكر منهم منهج الخوارج في فهم النصوص، من الاعتماد على الظاهر إلى جانب التأويل العميق للنص القرآني مبيناً أنه قد ظهرت عند فقهاء الخوارج اتجاهات عقلية حرة، جعلتهم يفكرون في المسائل الدينية تفكيراً ذا صبغة حرة، منها اتجاه يعتمد على القرآن وحده كمرجع للأحكام، ويرفض ما عداه من السنن لقصورها عن توضيح أركان الإسلام، وضبط أحكامه. (٣)

وفي حديثه عن الفقه عند الشيعة، يتناول المصادر الفقهية التي يستندون إليها، وأثر ذلك على تطور الفقه واضعاً هذه الفرقة في ظروفها التاريخية التي تجعل من الأئمة المصدر الأساسي للفقه بناءً على أحقية علي (ع) وأبنائه بالخلافة، وتالياً فالشيعة لا ترى قيمة لحديث لم يروه أئمتهم.

وفي موضع آخر يقرر جولد زيهير أنه ليس هناك من فروق تفصل بين مذاهب أهل السنة والشيعة، عدا عدة رسوم وشكليات في أبواب العبادات والمعاملات في الشريعة الإسلامية، وكلها شكليات متناهية في الدقة قلما تلمس المسائل الجوهرية، وهذه الفروق لا تختلف عن تلك التي توجد بين المذاهب السنية، وتشبه ما يحدث من اختلاف بين الأحناف مثلاً والمالكية وغيرهم. (٤)

الأمر عينه لاحظته شاخت في كتابه «أصول الشريعة المحمدية»؛ حيث قرر أن تنوع الفقه المحمدي المعترف به من قبل الفرق الإسلامية القديمة كالخوارج والشيعة لا يختلف عن المذاهب السنية، إلا بمقدار ما تختلف هذه المذاهب بعضها عن بعض.

وفي كلام أكثر تحديداً يذكر «جولد زيهير» أن الفرق بين الشيعة والسنة على سبيل الحصر في المسائل الفقهية يبلغ سبع عشرة مسألة في المسائل الشرعية، وهو يرى أن هذه الخلافات قليلة الشأن، ويمكن إهمالها؛ لأن أمثالها كثير الوقوع بين المذاهب السنية المختلفة، لكن من جهة أخرى يشكك «شاخت» في صحة ما نسب من القواعد القانونية الدينية إلى الإمام الصادق (ع)، ويصفها بأنها مزورة!!! وكذلك فعل بما نسب إلى الإمام علي الرضا (ع).

وفي ما يتعلق بالفقه الزيدي الذي يصفه «شاخت» بانعيقية فهو بنظره أقدم وأول فقه إسلامي ظهر إلى الوجود خاصة «مجموع الفقه» المنسوب إلى الإمام زيد بن علي (ع) لكن المستشرق «برجستراسر» يذهب إلى أن تلك المجموعة الفقهية أخذت من مذهب الإمام أبي

حنيفة وغيرها من المدارس الفقهية الأخرى التي كانت سائدة في القرن الثالث للهجرة، فالمجموع على ذلك يعود إلى هذه الفترة.^(٥)

والنقطة الجديرة بالذكر حول كلام شاخت عن تطور الفقه الشيعي، هي قوله: إن هذا الفقه مستمد في غالبيته من فقه المدارس السنية، وهي حقيقة يقررها ما روي عن الفقيه الإمامي البروجردي من أن الفقه الشيعي حاشية على الفقه السني.

لم يخرق هذه النظرة - حسب تتبعنا - إلى الفقه الشيعي بالقياس إلى الفقه السني سوى «كولسن» الذي لم يوافق شاخت، بل رأى أن الفقه الشيعي متميز في شكله النهائي ويبدو في تعارض حاد مع المبادئ الفقهية المعترف بها من قبل المدارس السنية.

ويظهر لي أن الذي دفع كولسن إلى هذا القول إدراكه للبون الشاسع في المصادر الفقهية التي تذكر عادة في علم أصول الفقه، فظن أن ذلك يؤدي عادة إلى تباين واسع في النتائج، يشهد له إسهابه في الكلام عن المناهج وتباينها بين الفرق الفقهية، تبايناً جذرياً في أصول الفقه.

المستشرقون والفقه، زمن تكون المذاهب الفقهية الكبرى - العصر العباسي الأول (١٣٢-٢٣٢هـ):.

كان ظهور المذاهب الفقهية الأربعة نتيجة حتمية لتطور كل من مدرستي الرأي والحديث، لكن ما كان ذلك ليحصل لولا التطور العلمي الهائل الذي بدأ بصورة خجولة زمن الدولة الأموية وقبل سقوطها في معركة «الزاب»، لكنها أصبحت حالة عامة وجوهرية في الحضارة الإسلامية بعد ذلك، أعني ظاهرة الترجمة للكتب من اللغات اليونانية والهندية والفارسية، وقد ألقت هذه الظاهرة بثقلها لا على الفقه الإسلامي فحسب، بل على مجمل الثقافات الإسلامية، التفسير، العناية بالسنة والتدوين، وقد كانت هذه النهضة شاملة في كل العالم الإسلامي.

يرى جولد زيهر أن أهم عمل أضيف إلى الثقافة الإسلامية في هذه المرحلة هو ظهور «علم الفقه» ذلك القانون الذي انحط بعد ذلك بالتفصيلات الكثيرة في طريقة الحياة الدينية والمعرفة الدينية انحطاطاً سيئاً، وبالطبع فإن جولد زيهر يقصد الفقه كعلم له قوانينه وضوابطه، ويؤكد أن اختلاف وجهات نظر الفقهاء ومناهجهم طبقاً لما يعطى للحديث من أهمية، وطبقاً للاستنباطات المختلفة منه، كما أن العادات السائدة في الأقاليم والحقوق

العرفية كل ذلك ساعد على اختلاف الأحكام في القضية الواحدة، وأدت هذه الاختلافات إلى ظهور مدارس ابتعدت عن بعضها في تفاصيل الأحكام وفي المناهج التي تسلكها، فسميت هذه المدارس مذاهب فقهية وليست فرقاً.

ويرى جولدزيهر أنه خلال هذا العصر يمكن الحديث عن أصل كبير من أصول الفقه الإسلامي يمثل فكرة تطوره، ويصور العنصر الموفق للاندساسات الظاهرة بين المذاهب ألا وهو «الإجماع» الذي تقرر في الثقافة الإسلامية عندما اعتبر المسلمون أن ما أجمع عليه جماعة المسلمين صواب، ويستحق الاعتراف الواجب.

وقد تعرض «شاخ» بإسهاب في كتبه وأبحاثه المختلفة إلى نشأة المدارس الفقهية، وهو يشيد بمدرسة الشافعي (ت ٢٠٤هـ) الفقهية وأثرها في نشأة علم أصول الفقه الذي يرجع تأسيسه إلى الإمام الشافعي ويعتبره أول من أسس مدرسة في تاريخ التشريع الإسلامي، ويصف منهجه في هذا الصدد بأنه قد اتجه إلى تنظيم الفقه، والعمل بلا انقطاع على إيجاد تماسك بين الأحكام المنفردة، وعلى التحاشي عن أي تناقض بين نتائجها الأخيرة، وعزا إليه نشأة القياس الذي يعتبر أحد مصادر الفقه الإسلامي. كما يعزو ما بين المذهبين الحنفي والمالكي من اختلاف إلى أسباب جغرافية ومدنية عامة أو إلى تنوع القوانين العرفية المندمجة بالفقه.

ويرجع «شاخ» سبب اختيار الإمام مالك رئيساً لمذهب الحجاز إلى شهرته الشخصية المتمثلة في نقده للأحاديث ورجالها، لا لاجتهاده التشريعي البحت، بل للنجاح العظيم الذي لقيه كتابه «الموطأ»، أما أبو حنيفة فإنه يشغل من حيث تطور آرائه مكاناً أقل شأنًا بكثير من مكانة أصحابه أبي يوسف وزفر والشيخاني، ويرى شاخ أن ليس لأبي حنيفة عدا «الفقه الأكبر» أي كتاب صحيح من تأليفه، ويورد أمثلة فقهية عن الإمام أبي حنيفة تتعلق بكيفية استخدامه القياسي، وهي إحدى مميزات التشريعية التي برز فيها وقعد لها القواعد.

أما بالنسبة إلى المذهب الحنبلي، فإنه أشار إلى قول بعض فقهاء المسلمين في أحمد بن حنبل من أنه محدث أكثر منه فقيهاً، ولكن برجوعه إلى كتاب المسائل الذي يشتمل على أجوبة الإمام أحمد بن حنبل عن المسائل التي وجهت إليه في جميع أبواب الفقه، كما يشتمل كتاب «المدونة الكبرى» على أجوبة مالك بن أنس، رجع عنده أنه كان فقيهاً أيضاً إلى جانب كونه محدثاً.

ويرى شاخ أيضاً أن العنصر الهام الذي يميز نشاط المدارس الفقهية القديمة، يركز

على أخذ هذه المدارس - ولأول مرة - بالقواعد القرآنية في استنباط الأحكام الفقهية، الأمر الذي لم يكن مطبقاً في القرن الهجري الأول، ووصل في خاتمة بحثه إلى أن المفهوم القديم للسنة طبقاً للمدارس الفقهية القديمة عبارة عن عمل الجماعة المثالي، وهذا التباين بين المذاهب والسنة أعطى للشافعي فرصة لتحديد «سنة النبي» باعتبارها الأحاديث المروية عنه والتي لها حجيتها، وهكذا اختلفت «السنة الحية» عن «سنة الرسول» إلا أن الأخيرة كانت متأخرة في الظهور عن الأولى، فحجية السنة عنده ابتداءً ظهورها مع الشافعي، أما «كولسن» فيرى أن تطور الفقه في هذه المرحلة، لم يستند إلى ما أصدرته المحاكم الإسلامية من أحكام، ولكنه نشأ لرغبة الفقهاء في بناء قانوني مخالف لعمل المحاكم؛ لأنهم رجال دين أكثر من كونهم رجال قانون، ومن هنا اصطبغ تناولهم التشريعي في أساسه بالصبغة المثالية الدينية، وقد قادت الظروف التاريخية إلى التمييز بين الفقه النظري للفقهاء والعمل القانوني للمحاكم، بيد أن العباسيين تمكنوا بقدر لا بأس به من التوفيق بين هذين الاتجاهين، فقاموا بتعيين قضاة يمثلون المذاهب القائمة، وعينوا آخرين مستشارين لهم مثل أبي يوسف الذي تقلد كلا المنصبين في آن واحد، لكن الخلاف اتسع في ما بعد بين الفكر النظري والتطبيقات العملية حتى مثل طابعاً أساسياً لتاريخ التشريع الإسلامي.

والأساس الذي قام عليه الفقه في هذه المدارس هو الرأي الشخصي للفقهاء القائم على الرأي الذي تطور حتى أصبح «قياساً» بالمعنى الفني للمصطلح، وقد اتفق كل من شاخت وكولسن في المنهج عندما تعرضا إلى كيفية ظهور مصطلحات: الاستحسان والاستصلاح (المصالح المرسله) وغيرهما.

وفي مواجهة مدرسة الرأي، ظهرت مدرسة الحديث التي أطلق عليها «كولسن» «جماعة المحدثين» التي اتخذت موقفاً أكثر تحفظاً، وأشد تمسكاً بالقيم والمعايير القرآنية، لكنه من جهة أخرى افترض أن أهل مدرسة الحديث نسبوا خطأ كثيراً من القواعد والأحكام إلى النبي (ص)، وأنهم كانوا يضعونه على هيئة قصص أو أخبار عما قاله الرسول أو فعله في مواقف معينة.

وفي خاتمة بحث شاخت عن المدارس الفقهية يذكر العديد من المدارس الفقهية الأخرى، كمدرسة «أبي ثور» (ت ٢٤٠هـ) ومدرسة الطبري (ت ٣١٠هـ) وغيرهما، ويذكر أيضاً أن حوالي عام ٧٠٠ للهجرة لم يبق من هذه المدارس إلا المدارس الأربعة المعروفة، بإجراء من الظاهر بيبيرس لتكريسها.

الفقه الإسلامي في عصور الانحطاط (التقليد):

وهكذا من مجموعة صغيرة من القواعد الأخلاقية والقانونية أخذ الفقه بالنمو والتطور، هذا التطور الذي ارتبط بتطور الدولة الإسلامية واتساعها، وبنوعية الحضارة والثقافة التي استوعبتها، وبحركة المد والجزر السياسية التي أثرت في نموه سلباً وإيجاباً، وقد تلازم تطور الفقه بتطور الدولة، فسايرها في نهضتها، وقدم لها الحلول الناجعة في جميع القضايا التي واجهتها، وأصبح المعبر الفعلي والحقيقي عن ازدهارها وعظمتها وحضارتها، وهو ما يدل على أن هذه الأمة لا يمكن لها النهضة العلمية، إلا إذا تصالح فيها السياسي والثقافي كما حصل زمن المأمون حتى إذا دبّت العداوة بينهما، انتاب الأمة الضعف والهوان، وتفرقت أشتاتاً، واستأثر بالأمر من ليس له أهلاً، وانعكس ذلك على مختلف فروع العلم والثقافة، ومنها الفقه الذي وقف بعد تطوره عند الأئمة المجتهدين، وتأثر بتأسيس المدارس الإسلامية الفقهية؛ إذ صار لكل مدرسة أتباع يتعصبون لها، ويدافعون عن فقهها ومبادئها دفاعاً مشوباً بالتعصب والهوى، أكثر من استناده إلى الحجج والأدلة العلمية، فركد الاجتهاد، ووقف في إطار هذه المدارس، وهنا بدأت مرحلة الشرح على المتن التي تعتري القوانين في تطورها، وعكف أصحاب كل مدرسة يؤلفون المدونات الفقهية في إطار كل مدرسة، وبلغ التعصب مداه بما لم يكن معروفاً في عهد الأئمة أنفسهم، فدخلت الأمة في عصر الجهل والظلمات والتقليد والعداء المذهبي، وخبا ضوء الابتكار والتجديد والاجتهاد.

ظلام دامس، لم يعكر صفوه إلا ومضات تنويرية حاولت ولماً، الخروج من هذه الحالة المزرية، وذلك في ضمن قائمة عدّ منها ابن تيمية، والشوكاني، بيد أن أهم شخصية على الإطلاق في هذه المرحلة هو الإمام أبو إسحاق الشاطبي وكتابه القيم «الموافقات» الذي وصلت عنده نظرية المقاصد إلى أوج تألقها واتساعها.

لكن والحق فإن إغلاق باب الاجتهاد كان من الضرورات التي تنفذ الفقه وليس من معوقاته، إن هذا مما يدهش حقاً، لكن الذي يدهش أكثر إذا راقبنا بدقة تلك المرحلة بمحدداتها الرئيسية حيث سادت فيها فوضى الاجتهاد حتى صارت العوابة في ظل فساد سياسي مطبق، فكان من الضروري وقف العمل بالاجتهاد لمنع ادعاء الاجتهاد من تضليل الناس باسم اجتهادهم المزعوم. فشاع التقليد والتعصب، وما أشبه اليوم بالأمس !!!

لكن قاعدة التقليد لم تقبل بدون معارضة، فهناك فقهاء رفضوا مبدأ التقليد، منهم مؤسس المذهب الظاهري داوود بن خلف الأصفهاني، ومنهم مؤسس دولة الموحدين في المغرب الأقصى ابن تومرت، وكذلك ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، وغيرهم ممن حرّم التقليد وبالغ في التشنيع على الأخذ به، وأكثرهم حدة في ذلك ابن حزم الظاهري في كتابه الإحكام في أصول الأحكام.

يذهب شاخت إلى القول إن ابن تيمية لم يطالب صراحة بفتح باب الاجتهاد، ولم يدع أهليته له، لكن نظراً لمعالجته للإجماع بطريقة صارمة يفهم منه رفضه التقليد، كما أن تفسيره للقرآن والأحاديث النبوية بطريقة معينة أدى به إلى الوصول إلى نتائج جديدة في أنظمة الفقه الإسلامي. وقد اعتنق الوهابيون أفكار ابن تيمية العقائدية والأصولية الإسلامية، ومن ضمنها إبطال التقليد، لكنهم في الوقت نفسه احتفظوا بالقانون الحنبلي دونما تغيير طبقاً لتطوره قبل ظهور مدرسة ابن تيمية، ودون أن تزعجهم تلك التناقضات الناجمة عن ذلك.

ويتعرض شاخت في نهاية بحثه المتعلق بتطور الفقه الإسلامي بعد غلق باب الاجتهاد إلى دور المفتين في هذا التطور، ويصف جهودهم بعدم الخلق والإبداع، وعدم إضافة جديد إلى الفقه الإسلامي، طالما كانت مهامهم تتحدد في بيان بعض الأحكام للناس العاديين السائلين لهم عنها، ولكنه يرى لهذا العمل أهميته عندما جمعت هذه الفتاوى في كتب بحيث أصبحت لها فائدة تاريخية لا تنكر (الظاهر أنه يريد الفتاوى العالمية الصادرة في الهند، ومجلة الأحكام العدلية الصادرة في السلطنة العثمانية) كما أن تلك الفتاوى تبين لنا التطبيقات العملية للفقه في فترة محددة، ومدى تناسبها والأحكام الشرعية، ويضاف إلى ذلك أن قرارات المفتي المتعلقة بقضايا جديدة تم الاعتراف من قبل العلماء، بأنها صحيحة ويجب أخذها بعين الاعتبار وتسجل في كتب المذهب ذاته، ويرى «شاخت» أيضاً أن أحكام القضاة وقراراتهم لم تأخذ هذا الاهتمام، ولم تساهم في تطوير الفقه الإسلامي منذ تكوينه عند بداية العصر العباسي.

ويختم شاخت بحثه قائلاً: يظهر للقارئ بكل وضوح أن الفقه الإسلامي حتى العصر العباسي الأول يمتاز بالمرونة والتطور، لكن بعد ذلك العهد أصبح يتسم بالثبات والجمود، وهذا الجمود المميز للفقه الإسلامي هو الذي أتاح له استقراره عبر العصور التي شهدت انحطاط الأنظمة السياسية الإسلامية.

وفي الموضوع نفسه يذهب «كولسون» إلى القول: إن الفقه الإسلامي قد اعترف بوضوح منذ بدايات القرن العاشر الميلادي بأن طاقته الخلاقة قد استنفدت طبقاً للرأي القائل بإغلاق باب الاجتهاد حيث حل التقليد محل الاجتهاد، وهكذا أصبح كل فقيه مقلداً لمذهب أسسه أسلافه، ويرى بعض الكتاب المحدثين أن هذا المذهب يرجع إلى الظروف الخاصة بالغزو المغولي، لكن «كولسون» يرى أن هذه الظاهرة قد حصلت تاريخياً قبل هذا الغزو بثلاثة قرون عندما ساد الاعتقاد بأن عملية تفسير النصوص وتوسيعها قد اكتملت نهائياً على أيدي أولئك العلماء الأفذاذ الذين صاغت جهودهم الفقه في صيغته النهائية الصحيحة.

وهكذا كانت الأنشطة الفقهية المكبلة بمبدأ التقليد قد اقتصر على التدقيق في الأحكام السابقة وتحليلها وشرحها، وبذلك تحدد دور الفقهاء في التعليق على أعمال أئمتهم السابقين في إطار تعليمي بحث، بلغ أحياناً مستوى رائعاً في مجال الإفتاء، ويبدو أن «كولسون» لم يجانب الصواب حين قال: إن الفقه الإسلامي حالة كونه مثالياً لم يتطور من أحكام المحاكم كالقانون الروماني الذي اعتمد في تطوره على الدعاوى، أو كالقانون العرفي الإنجليزي الذي تطور بفضل السوابق القضائية، ومما ساعد على ذلك أن النظرية الأصولية الرباعية التي اكتملت في القرن العاشر الميلادي استبعدت حجية عمل المحاكم تماماً، الأمر الذي نتج عنه منهج نظري منعزل عن الواقع، وهكذا أصبح هذا المنهج علماً تأملياً بحثاً عندما انفصل الفقه عن العمل القانوني الواقعي.

وكما ذكرنا سابقاً، كانت الظاهرة البارزة في هذا العصر هي ظاهرة الشرح على المتون الفقهية الأساسية لمالك والشافعي، ثم ألحقت إلى هذه التعليقات حواش إضافية تتفرع فيها، وتتداخل وجهات النظر وخطوط التطور المختلفة، كما ألفت بعد ذلك المتون المختصرة على هذه الشروح، وهكذا في دوامة إلى زمان انبعاث الفقه في العصر الحديث^(٦).

الفقه زمن الانبعاث (العصر الحاضر)

وإسماعيل يطفو

صحراء من كتب تموت...

من أنت إسماعيل؟ نازفة خطاك.

كتباً يللمها حواة

في كل جرف حفرة
وفي كل فاصلة سراب
حشو، ورجم خرافة...

هذه مقاطع من قصيدة «إسماعيل» لأدونيس في ديوانه الحصار، يرمز بإسماعيل فيها إلى التراث الذي تركه الأسلاف ومنه التراث الفقهي، وقد أصابه التورم في عصور الانحطاط، قبل أن يصل إلينا مثقلاً بالحشو والتكرار والعبارات المعقدة، التي أحوجت القارئ إلى بذل جهد مضاعف، الأول في تحليل العبارة وفك ألغازها، والثاني في فهم المطلب العلمي المودع فيها.

ومن هنا تعالت الدعوات إلى تجديد الفقه، وكانت طليعة الأعمال الرائدة في هذا المجال ظهور مجلة الأحكام العدلية في الدولة العثمانية، والمميز فيها إيراد الفقه باعتماد التقنين فجاءت المجلة في (١٨٥١) مادة، وقد شهد العالم الإسلامي أعمالاً مماثلة من التقنيات التشريعية القائمة أو المستمدة من الفقه الإسلامي.

يتحدث «شاخت» في المبحث العاشر من كتابه «مدخل إلى القانون الإسلامي» عن قيام فئة من المجددين المحدثين الذين هالهم ما وصل إليه الفقه من تأخر وجمود، وما وصلت إليه الأمة الإسلامية من تدهور وانحطاط، فانبرى هؤلاء المصلحون إلى تجديد الفقه الإسلامي وتطويره ليتلاءم والمتطلبات الحديثة.

ثم تحدث لاحقاً عن حال نيجيريا بعد استيلاء بريطانيا عليها عام ١٩٠٠م من جهة تطبيق الشريعة الإسلامية، وكذلك يشير شاخت إلى تطبيق المذهب الحنبلي في العربية السعودية وكيف باءت محاولة «محمد بن سعود» إعداد مشروع لتقنين الفقه الإسلامي بالفشل بعد احتجاج العلماء الحنابلة.

ويتابع «شاخت» إجراء مسح جغرافي للعالم الإسلامي من جهة التعامل مع الفقه والمراحل التي وصل إليها أثناء تطوره في العصور الحديثة، فتحدث عن اليمن في عهد الإمام «يحيى» ومحاولته وضع قانون إسلامي خالص يعتمد على المذهب الزيدي الشيعي. كما تكلم عن أفغانستان التي رأى فيها أن الاعراف المحلية طاغية وحاكمة على الأحكام الشرعية نفسها.

لكن في حديثه عن الفقه في الدولة العثمانية يمتدح عملها وحسن تطبيقها للشريعة بما

يفوق خلفاء بني العباس أنفسهم، معتبراً أن لظهور الدولة العثمانية المسلمة أثره الأساسي والهام في تاريخ الفقه الإسلامي، وقد ساعد على ذلك دخول هذه الدولة الإسلام في فترة متأخرة، الأمر الذي حدا بها إلى أخذ الإسلام بجدية، والاهتمام أكثر من الشعوب والدول الإسلامية الأخرى التي اعتنقت الإسلام قبلها بقرون عديدة، وقد سيطرت القوانين العرفية والتنظيمات الإدارية في مبدأ الأمر، كما استقرت بها أنظمة تتنافى والشرعية الإسلامية. ولكنها اعتبرت من الأمور العادية كاختطاف الأطفال المسيحيين بالقوة وإجبارهم على اعتناق الإسلام، وضمهم إلى القوات المسلحة التركية (الإنكشارية)، وفرض إجراءات مالية على هيئة ضرائب تجبى على الزوجات، إن هذه الأنظمة وغيرها، عاشت بعد الزمان الذي قررت فيه بالرغم من انتشار الإسلام في أصقاع الإمبراطورية العثمانية.

وعند بداية القرن السادس عشر ميلادي، انتصر العلماء المسلمون والمتخصصون بالفقه الإسلامي على السلاطين والحكام العثمانيين، حتى أصبح السلطان سليم الأول وسليمان الأول وخلفاؤهما أكثر جدية وميلاً إلى تطبيق الشريعة الإسلامية من الخلفاء العباسيين الأوائل، وهكذا أسسوا إدارة العدالة وفق أحكام الشرع الإسلامي، وطوعوا أنظمتهم المحلية للقضاء حتى أصبح الحكام المدنيون ورؤساء الشرطة تحت سيطرة القضاة كل في منطقته، ونظموا القضاء على شكل هرمي ديني، ومنحوا مفتي إسطنبول سلطات خاصة وضعته على رأس هذه الهيئة القضائية، وحمل لقب شيخ الإسلام، وأصبح هذا المنصب من أعلى مناصب الدولة في الإمبراطورية التركية، مع كون حامله مخولاً بمراقبة تطبيق القانون المقدس في الدولة، ويشرف على أنشطة الهيئة القضائية، وكان يستشار في كل الأمور والمناسبات لمعرفة مدى تطابقها للشرع الإسلامي من عدمه، وكان أهم شخصية تقلدت هذا المنصب هو المفتي الأكبر «أبو السعود» (ت ٢٨٩هـ). والذي عينه السلطان سليم الأول، وقد نجح هذا المفتي الكبير في وضع القانون الإداري للإمبراطورية العثمانية متمشياً مع الشريعة الإسلامية، وقد توصلت هذه الشخصية إلى التوفيق بين نظام الوقف الإسلامي ونظام الطابو العثماني، كما وضع نظاماً للقضاة يلتزمون بموجبه اتباع توجيهات السلاطين في ما يتعلق بتطبيق الشريعة الإسلامية.

ويتابع شاخت قائلاً: إن السلاطين العثمانيين لم يتميزوا بحماسهم للقوانين المقدسة والدفاع عنها فحسب ولكنهم تميزوا كذلك بأنشطتهم التشريعية، فقد لقب السلطان سليمان الأول «بالقانوني» لنشاطه التشريعي الفعال وتنظيمه إدارة عامة فعالة، وهؤلاء

السلاطين أصدروا «قانون نامه» الذي هو عبارة عن قوانين حقيقية، وهم يعتقدون - بحسن النية - أن بإصدارهم لهذه القوانين فإنهم لا يناقضون الشريعة الإسلامية ولا يلغونها، ولكنهم يكملونها.

وهكذا يتابع «شاخ» استعراض تاريخ القوانين ووضعها في الدولة العثمانية، ويصرح بأن النظام القانوني للإمبراطورية العثمانية في القرن السادس عشر كان أسمى من الأنظمة القانونية الأوروبية المعاصرة له.

ويستعرض «شاخ» أحوال الفقه الإسلامي في الهند والجزائر وباكستان حيث سيطر في الهند وباكستان «القانون الأنجلو إسلامي» معتبراً أن الفقه في تلك البلاد قد تأثر كثيراً بالقوانين البريطانية.

لكن المستشرق «لوي مايو» يعارض ما ذهب إليه شاخ، فذهب إلى أن القوانين الإنجليزية لم تؤثر إطلاقاً في القوانين الإسلامية في الهند البريطانية، خاصة في قوانين الأحوال الشخصية، نعم حصلت تغيرات طفيفة في القانون الجنائي.

وحسب رأي مايو فإن التأثير الغربي على القوانين الإسلامية ظهر بداية القرن التاسع عشر على جميع مناحي الحياة الثقافية والاقتصادية والسياسية والنظم القانونية عامة كما في حالة تركيا الكمالية.

ويستعرض المستشرقون بأسلوب وصفي أحوال الشريعة الإسلامية في جميع البلدان الإسلامية، وكيف أنه شيئاً فشيئاً دخلت القوانين الغربية أصول المحاكمات، القانون التجاري، القانون البحري، القانون المدني...

كان لهذه التطورات - كما يرى المستشرقون - آثار تدميرية على الفقه الإسلامي في مسيرة تطوره مستعرضين آراء بعض رجال الإصلاح والدعاة إلى التجديد في الفقه، وكذلك نشطت الحكومات الإسلامية وبعض علمائها في مجال تقنين الفقه، حيث سلكت مناهج مغايرة لما هو معمول به في السابق، كعدم التقيد برأي مذهب معين تيسيراً للناس ورفعاً للمشقة، ومن هؤلاء المصلحين جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده.

ظهرت إثر تلك الحركة قوانين إسلامية عديدة، قانون العائلة التركي ١٩١٧، قوانين تنظيم المحاكم الشرعية في العراق ١٩٣١، مجموعة جمال عبد الناصر المشهورة... وهكذا، وكلها تعتمد التوفيق بين الآراء والمذاهب المختلفة.

يتعرض كولسون إلى جهود محمد إقبال الذي طالب بممارسة الاجتهاد المطلق ما أثار جدلاً مع دعاة غلق باب الاجتهاد، ممتدحاً قانون الأحوال الشخصية الصادر عام ١٩٥٧م في تونس لما فيه من تجديد في هذا المضمار، ويرى فيه نتاجاً للأفكار التحررية التي نادى بها محمد عبدو كإلغاء تعدد الزوجات لاستحالة العدل بينهن.

الخاتمة:

لأن دراسات المستشرقين في الفقه الإسلامي كثيرة التشعبات، لم يكن من الممكن إلا استعراض الخطوط والملامح العامة مع تدعيمها ببعض التفصيلات كأمثلة ونماذج، بالطبع، لا يمكن لهذه المقالة أن تغني عن الرجوع إلى كتب الاستشراق في خصوص الفقه الإسلامي، لكنها كمدخل عام تحوز على قدر كبير من الأهمية، لا من جهة أنها تكفي القارئ العجول فحسب، بل لأنها ترشد القارئ - إذا ما أراد الرجوع إلى كتب المستشرقين - وتنير له الطريق، فيسهل عليه الأمر.

لكن نلاحظ - كما أُلحنا إلى ذلك آنفاً - أن المستشرقين لم يعنوا بالفقه الشيعي الإمامي بمستوى عنايتهم بالفقه السني بمذاهبه المتعددة مذاهبه، فلم يذكروه إلا عرضاً - هذا بحدود تتبعي - وهو ليس بالكثير، بل فوّه بكثير، فقد رأينا المستشرق الفرنسي «هنري كوربان» يهتم بالفلسفة الإيرانية والشيوعية، ورأينا المستشرق «بان ريشار» يعتني باجتماعيات الشيعة في إيران، لكن لم نسمع عن مستشرق تخصص بالفقه الشيعي بمستوى «جوزيف شاخ» وهذا من الملاحظات التي تؤخذ عليهم، علماً أن في المذهب الشيعي الإمامي ما يغري بالدراسة كونه مذهباً لا يقول بسد باب الاجتهاد، وإن كنا نرى أن الاجتهاد في هذا المذهب «مكرمة وهمية».

وأخيراً، هل انتهى النشاط الإستشراقي؟ خلافاً لبعض الآراء، ما زالت الظاهرة الاستشراقية نابضة بالحياة إلى الآن، وإن لم تعد بنفس الزخم الذي كانت عليه سابقاً، فما زالت مراكز الاستشراق موجودة في العالم الإسلامي، ومنها المعهد الألماني للاستشراق في بيروت والأردن، وبرعايتهم صدر أخيراً ترجمة باللغة العربية لكتاب «ثيودور نولنكه» فائق الأهمية تاريخ القرآن، كذلك كتبت المستشرقة الفرنسية صابرينا ميرفان كتاباً بعنوان «حركة الإصلاح الشيعي» وكما قلنا، مهما كانت الأهداف، فمن المهم أن نرى أنفسنا بعيون الآخر.

لائحة المصادر والمراجع

- (١) جولد زيهر، العقيدة والشرعية في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرين، بيروت، دار الرائد العربي.
- (٢) دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة: إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
- (٣) جوزيف شاخت، ثلاث محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، ضمن كتاب المنتخب من دراسات المستشرقين، ترجمة: صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت.
- (٤) جوزيف شاخت، أصول الشريعة المحمدية. اعتمدنا في ترجمة بعض مقاطعه على كتاب الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية للدكتور: ساسي سالم الحاج، إصدار مركز دراسات العالم الإسلامي - ليبيا.
- (٥) جوزيف شاخت، مدخل إلى الفقه الإسلامي، اعتماداً على الترجمة لبعض مقاطعه في كتاب الظاهرة الاستشراقية السابق.
- (٦) ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- (٧) كارلو نلليو، نظرات في علاقات الفقه الإسلامي والقانون الروماني، المنتخب من دراسات المستشرقين.
- (٨) فتزجيرالد، الدين المزعوم للقانون الرومي على القانون الإسلامي، ترجمة: محمد سليم العوا، ضمن كتاب: هل للقانون الرومي تأثير على الفقه الإسلامي، مجموعة دراسات، دار البحوث العلمية.
- (٩) دائرة المعارف الإسلامية للمستشرقين، دار المعرفة، بيروت.
- (١٠) ميشال جحا، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، معهد الإنماء العربي، بيروت.
- (١١) كولسون، في تاريخ التشريع الإسلامي، ترجمة: محمد أحمد سراج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت طبعة ١٩٩٢.
- (١٢) حاكم عبيسان المطيري، تاريخ تدوين السنة وشبهات المستشرقين، جامعة الكويت.

الهوامش:

- (١) جولدزيهر، العقيدة والشريعة.
- (٢) الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة إسماعيل بيطار، دار الكتاب اللبناني ط ١، ١٩٧٢، ص ٦٥.
- (٣) العقيدة والشريعة، ص ١٧٣.
- (٤) العقيدة والشريعة، ص ١٨٩-١٩٠-٢٠٠.
- (٥) في كتابنا «دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظرية المقاصد» بحث مفصل حول هذه النقطة فراجع.
- (٦) راجع علي حب الله، شرح قانون المحاكم الشرعية اللبناني «دراسات فقهية وقانونية مقارنة».