المشروع المعرفي في كتاب الرسالة:
مقاربة لاجتماعية المعرفة اللغوية عند الإمام الشافعي ت204هـ

أ.م.د. شفيق إبراهيم صالح الجبوري*

تاريخ التقديم: 2008/8/25 تاريخ القبول: 2009/1/15

تمهيـــد

إن الهدف الأساس في علم اجتماع المعرفة هو ((تحليل العملية الاجتماعية لبناء الحقائق في إطار العلاقة الجدلية: المعرفة ↔ المجتمع))[1] ولسنا نسعى إلى كشف هذا الهدف حسب، بل نعمد فضلاً عن ذلك إلى تحقيق هدفين آخرين، هما إقرار مصدرية علم اجتماع المعرفة، وإقراره منهجاً يصلح للبحث خروجاً عن الأطر الكمية للمناهج، في الوقت ذاته.

لقد درج المقلدون دوماً على النظر في إبداع المفكرين والعلماء بوصفه منطوياً على النظرية والمنهج، والتاريخ يزودنا بالإقرار بهذه الحقيقة بالكثير، وتكفينا الإشارة إلى إبداع سارتر وليفي شتراوس، وقد أصبحت الوجودية والبنيوية معرفتين ليستا نظريتين فحسب بل منهجيتين تصفان السلوك الفردي، فنصف ذاك بالوجودي ونصف الآخر بالبنيوي حين يشرع في الحديث أو السلوك.

ولقد غالى بعض مثقفينا في تبعيتهم [2] للغرب إلى حدّ أنهم أثاروا حفيظة حتى من قلدوهم ويصف أحد الباحثين هذه الظاهرة بقوله ((اذكر أنني حضرت

---

* قسم علم الاجتماع/ كلية الآداب/ جامعة الموصل.

(1) نبيل رمزي/ علم اجتماع المعرفة/ المدخل والمنظورات ج1 دار الفكر الجامعي الإسكندرية ط1 دون تاريخ، ص11.

(2) يرجع ابن خلدون السبب في تبعية المغلوب للغالب إلى ((أن النفس أبداً تفتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه إما لنظره (نظر المغلوب) بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه أو مما تغالط به من انقيادها ليس لغلب طبيعي، إنما هو الكمال الغالب... ولذلك ترى المغلوب يتشبه أبدا بالغالب في

مناقشة أطروحة حول شاعر من رواد الشعر العربي الحديث وقد طبق الباحث على إنتاج هذا الشاعر مقاييس اللغوي البنيوي الكبير غريماس، وقد حضر غريماس المناقشة كأحد أعضاء لجنة التحكيم وفي إحدى اللحظات أشار إلى نقد الباحث لقصيدة رقيقة وقال له مع سروري باستخدامك لمنهجي فإني مندهش من تعاملك مع هذه الزهرة الصغيرة التي تحتاج إلى سلاح صغير لتنقية الحشائش من حولها لا إلى هذه الدبابة التي تقتلعها من الجذور، وكان يقصد بالدبابة منهجه شخصياً))[1].

إن الدبابة الغريماسية أو الماركسية أو البنيوية.... الخ ليست متعلقة بالمنهج الذي يقيس كثير من مفكرينا واقعنا عليه فحسب بل أن المسالة تتعدى ذلك إلى أنْ تصبح تلك الدبابة (المنهج) مصدراً ومنهجاً نرجع إليهما لنحتكم إليهما فيما يوجد في واقعنا.

ويتمتع علم اجتماع المعرفة بالقوة النظرية والمنهجية فيما يكشفه من نقاب وغبار يغطي تاريخنا لما يحمله من بعدي المنهجية والمصدرية، منهجية بحث نكشف بها عن جهد علمائنا لتصبح مصدرية معرفة نعود إليها لكشف مشاكلنا، خاصة إذا آمنا بما يمكن أن نسميه بالعقلية العربية الواحدة في ثوابتها، المتغيرة في فروعها عبر الأجيال، وهذا التغير هو ما يرصده العلم بمنهج علم اجتماع المعرفة ولعل ثبوت العقلية العربية ليس ضرباً من الخيال، انها مصونة بالقرآن قال عز من قائل ﴿وكذلك أنزلناه حكماً عربياً﴾ (سورة الرعد آية 37).

يعطى الثبوت هنا معنى إلهياً يتحرك خلاله الشخص العربي والمسلم بعامة ضمن ضوابطه من زواج ونظام ومواريث بدأ من طقوس التكبير في أذن المولود وانتهاء بتلقينه وهو يسجى تحت الثرى.

إلا أن الثقافة الإسلامية حيوية من وجه آخر نسبية بكثير من متغيراتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وسواها من متعلقات الحياة، فتندرج ضمن ما

ملبسه ومركبه وسلامهِ في اتخاذها وأشكالها بل وفي سائر أحواله/ مقدمة ابن خلدون، تحقيق حامد أحمد الطاهر، دار الفجر للتراث، القاهرة ط1 1425هـ-2004م، ص192)).

(1) غالي شكري/ من الإشكاليات المنهجية في الطريق العربي إلى علم اجتماع المعرفة/ نحو علم اجتماع عربي، مركز دراسات الوحدة العربية ط2 1989 ص91-92.

يمكن أن يسمى بقانون التغير الاجتماعي إذ لا تبقى الحياة بجميع مفاصلها على نفس الشكل أو المحتوى، وقد عبر عن الثبات والتغير ماكيفر خير تعبير فقال إن ((دراسة الحضارة أو الثقافة تتضمن دراسة النتاجات التي تستمر في البقاء ويكون لبقائها المستمر تأثيرات مختلفة على حين يستمر المجتمع الذي نشأت في هذه النتاجات في البقاء بمعنى واحد فقط أي بوصفه نوعاً من الاتزان المتغير دائماً في العلاقات الحالية))[1].

ولقد عالج الباحث إشكالية المنهجية والمصدرية من خلال اعتماده مفهوم المقاربة لدواعي منهجية – علمية ودواعي نهضوية.

أما الدواعي المنهجية فتتمثل في أن علم اجتماع المعرفة هو علم حديث فيكون تطبيقه على فكر قبل حوالي 1200 سنة تقريباً فكرة غير موفقة إلا من زاوية المقاربة فالمقاربة: ((رؤية منهجية تسعى إلى اكتشاف قلب الظاهرة الاجتماعية من خلال توجيه الأسئلة إليها من زاوية غير مألوفة، لكنها موضوعية... فالمقاربة هي مطالعة خاصة ومتحررة يقوم بها الباحث بغية فهم الظاهرة التي ينكب على دراستها من زاوية غير مألوفة))[2].

من هنا فنحن لا ندعي أن الإمام الشافعي كان يسعى إلى بَحْثِ ما بُحِثَ بمنهج علم اجتماع المعرفة المعروف والمتداول في عصرنا، وإنما نظرنا إلى عملهِ في كتاب الرسالة انطلاقاً من زاوية المقاربة بروحٍ وطابعٍ معرفيين.

أما الدواعي النهضوية فلم يكن اختيارنا لكتاب الرسالة، صدفة أو لمجرد أنها علمٌ استخدم القوانين المعرفية بوصفه علماً أصيلاً وضع أصولاً لعلم الفقه، وإنما جاء اختيارنا للرسالة بطريقة قصدية والقصد عندنا تمثل بفتح باب جديد في علم اجتماع المعرفة على صعيد الواقع العربي من جهة وتأكيد أسبقيتنا وأصالتنا في الطرح اللغوي/الاجتماعي، فوقع الاختيار على الرسالة لبيانها واتخاذها من اللغة مؤشراً لإبراز فكر المجتمع.

---

(1) ر. م. ماكيفر المجتمع ج 3 ترجمة: سمير نعيم أحمد/ مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة: نيويورك 1971 ص899.

(2) فردريك معتوق/ معجم العلوم الاجتماعية/ أكاديميا بيروت 1993–1998 ص45.

وليست غايتنا القول بشيء ما كان في حسبان من نتخذه موضوعاً للدرس. أنما غايتنا تسعى إلى القول بحقيقتين:

أما الأولى: فهي ما أصاب الأمة من انحطاط وخمول تبعه تبعية للآخر (الغربي) بكل مفاصل الحياة، حتى إنا لا نجد عملاً لبعض مثقفينا الغالب إلا وقد غص بحثه بأسماء المذاهب والعلماء والمدارس الغربية إن لم يكن في المتن ففي الهامش.

وهي سعي لتوضيح ما في تراث الأمة الكبير مما يستوجب البحث والدرس، ليس للتفاخر به فحسب، بل، لإشعار أبناء الأمة العربية بوصفهم خَلفاً كفؤئين لسلف كفء علهم يشعرون بتأنيب الضمير فيستنهضوا الهمة ليتذكروا بأن ما يمجدوه في الحاضر فيما للغرب من علم كان له سبق عند العرب في التأصيل وهم أجدر بمواصلة البناء بدلاً من التفرج على ذلك التراث من جانب والتماهي [*] بالغرب وعلومهم من جانب أخر.

إنَّ غاية البحث دعوة لدراسة التراث من أجل أن تقترب حالنا في العلم إلى مثل ما آلت إليه حال أجدادنا ذلك أن ((من يريد دراسة التراث لمجرد الدراسة أو التعظيم أو التقديس فأنه سيعيش في الماضي ولن يتمكن إطلاقاً من عيش الواقع أو تصور المستقبل))[1] ولما كنا نرمي في دراسة تراثنا إلى تجاوز فكرة التقديس

(*) التماهي ويسمى التوحد والتعيين... ويتلخص بِتَمثُّلِ وجود الآخر حتى يصبح الشخص هو الآخر أو يعيش ذاته كذلك، انه هو عينه، أو هو هو، ومن هنا يتخذ لنفسه ماهية الشخص الآخر وهويته، مصطفى حجازي التخلف الاجتماعي–مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور/ معهد الإنماء العربي فرع لبنان الطبعة الأولى 1976 ص 186، وقد ناقش المؤلف موضوع التماهي (الفصل السادس) على أنه أحد الأساليب الدفاعية التي يعتمدها الإنسان في بلدان العالم الثالث للاقتراب من القوى المتسلطة، التي تمارس ظلمها وتسلطها عليه، والاقتراب من المعتدي الخارجي (الغربي) ومحاولة التوحد معه في ثقافته ولغتهِ وموسيقاه، بل أن المؤلف ذهب إلى حد، ان التماهي كان أحد المعوقات التي وقفت عقبة كأداة أمام حركات التحرر الوطني إذ يقول في نفس المصدر ص 206–207: يخلق التماهي بالمعتدي إيديولوجية مضادة للتغير الاجتماعي الجذري تلكم هي أحدى ابرز مشكلات البلدان النامية وأكثرها خطورة. فالعديد منها تمكن اجتياز مرحلة التحرر الوطني ولكن معظمها يتخبط أمام مهمات التغيير الاجتماعي الفعلي ويعاني من الفشل الذريع فيه،... فالسبب أو أحد الأسباب الأساسية في نظرنا، وإذا ما وضعنا مصالح الفئة الحاكمة

المثالي القائم على أساس التغني الخطابي إلى فكرة التقديس الواقعي، بأنْ نكون مثلهم هداة للبشرية في سلوكها الاجتماعي على المستوى الأخلاقي والعلمي. من خلال تشخيص واقعنا بنيوياً (*) والبدء بدراسة كل بنية دراسة عميقة إذا جاز وصفها بالاركيولوجية حتى ننتهي إلى الدراسة الكلية للبناء الاجتماعي

ولتحقيق هذا الهدف وقع الاختيار على كتاب الرسالة للتذكير بالتراث ذلك أن الرسالة، ((أول مصنف في أصول الفقه))[1] ومن ثم فهي مصنف في الابستمولوجيا العربية التأصيلية، لذا فهي تستحق الدرس العلمي.

أما الغاية الأخرى فهي كشف حقيقة مزدوجة تتعلق بعلم اجتماع المعرفة، شقها الأول أن لهذا العلم أصولاً في التراث العربي، وشقها الثاني أن هذا العلم كان دوماً يحمل وجهي المنهج والتنظير وأن ظهوره دوماً يمثل جدلاً ثلاثي الأبعاد الباحث، عصره، والمنتوج النظري ذي البعد التطبيقي لعلاقة الباحث بعصره.

ويجدر بنا الإشارة إلى أن كتاب الرسالة قد طبع ثلاث مرات قبل أن يحققه الأستاذ أحمد محمد شاكر (رحمه الله)، وصدوره بطبعات ثلاث آخرها كانت سنة 1426هـ–2005م لصالح مكتبة دار التراث، ثم قام بتحقيقها بالاعتماد على طبعة

الجديدة جانباً يكمن في تغلغل التماهي بالمتسلط بمختلف صوره ودرجاته، في نفوس معظم القادة، وغالبية المسؤولين، والقطاع الأوسع من الجمهور.

(1) حسين الصديق/ الإنسان والسلطة (إشكالية العلاقة وأصولها الإشكالية)/ منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق 2002، القسم الثاني–الإشكالية ص2.

(*) لا شك أن تغيير الواقع الاجتماعي يتطلب أولاً تغيراً في الجانب المادي، وهذا الجانب يتطلب عمل حكومي في الأساس من خلال اعتماد الدولة سياسة التنمية البشرية والاقتصادية... مما يعني جهداً تنظيمياً على المستوى الرسمي لعقود طويلة ومن ثم تأتي فيما بعد نتائج هذه التنمية. ولما كان تحقيق ذلك خارج نطاق الأفراد باحثين ومثقفين... ولما كان بالمقابل رفض هؤلاء الباحثين والمثقفين البقاء ضمن حدود الدور العاجز، فإنهم بلا شك عملوا على تغيير الواقع الاجتماعي العربي من خلال دورهم المحدود والمتمثل هنا بكشف احد الجوانب البنيوية للمجتمع العربي، ألا وهو الجانب الفكري.

(1) محمد الدسوقي/ نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه/ مجلة إسلامية المعرفة، العدد 45، 3 آب 2007.

أحمد محمد شاكر (رحمه الله) الدكتور عبد اللطيف الهميم والدكتور ماهر ياسين الفحل مسوغين عملهما بتحقيق كتاب محقق بالقول إنه ((لم تتوفر "للمرحوم أحمد محمد شاكر" من المصادر مثل المصادر التي توفرت لدينا سواء أكانت في أصول الفقه أم في الفقه أم في أصول الحديث))[1].

وقد ارتأينا الاعتماد على التحقيق الأخير لكتاب الرسالة، دون أن نغفل ما في طبعة المرحوم أحمد محمد شاكر من فائدة نعود إليها حينما يقتضي الأمر ذلك.

وقد يسأل سائل ما سبب تسميتها بالرسالة والجواب مذكور في التحقيقين الحديثين لأحمد محمد شاكر ولعبد اللطيف الهميم ورفيقه يمكن الرجوع إليهما (قال علي بن المديني: قلت لمحمد بن إدريس الشافعي أجب عبد الرحمن بن مهدي [2] عن كتابهِ، فقد كتب إليك يسألك وهو متشوق إلى جوابك، قال: فأجابه الشافعي، [بـ] كتاب الرسالة... وأرسل الكتاب إلى ابن مهدي مع الحارث بن سُريج...))[3].

أما من الناحية المنهجية فقد انطوى البحث على، تمهيد،وأربعة مباحث، كان (علم اجتماع المعرفة، وعلم اجتماع المعرفة اللغوي) عنوان المبحث الأول، وقد انطوى على التعريف بما يسمى بعلم اجتماع المعرفة، ثم بيان دواعي تحديد فرع علم اجتماع المعرفة اللغوي، وكان المبحث قد هَيأ لذلك – تحديد مصطلح [الفضاء العلمي – الفلسفي لعلم اجتماع المعرفة] انطلاقاً من فكرة أن ذلك الفضاء يشكل مجالاً حيوياً لما يعرف بعلم اجتماع المعرفة.

وكانت الغاية من المبحث بيان سبب اختيار كتاب الرسالة الذي يعد أول مُصنَفْ لعلم أصول الفقه، دون سواه، من مصنفات الإمام الشافعي.

وكان عنوان المبحث الثاني(الواقع الاجتماعي العربي – الإسلامي وضرورة التأصيل في ضوء علم اجتماع المعرفة) وقد تضمن بحث أربعة

---

(1) الرسالة للإمام محمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة 204هـ حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه/ الدكتور عبد اللطيف الهميم، الدكتور ماهر ياسين الفحل، دار الكتب العلمية: بيروت–لبنان ط1 2005 ص7.

(2) من أئمة الحديث النبوي الشريف ولد سنة 135هـ ومات 198هـ.

(3) الرسالة/ الإمام محمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة 204هـ/ تحقيق أحمد محمد شاكر مكتبة دار التراث 1426هـ–2005م، ص9.

متغيرات، لها دور وظيفي يسوغ ضرورة ظهور ما يمكن أن يسمى بحاجة المجتمع لظهور العلوم التأصيلية، ومن بينها علم أصول الفقه، وقد كانت ضرورة التأصيل عنواناً للمتغير الرابع، أما المتغيرات الثلاثة الباقية فهي حياة الإمام الشافعي ومقدار تَمَثُّلهُ للواقع، وطبيعتي المجتمع والعلم في عصر الإمام الشافعي ثم الفقه، فضلاً عن كونها تعد فرشة تفضي إلى ضرورة التأصيل فإن درسها كان يحقق أركان علم اجتماع المعرفة التي يقتضي بحثها، وتلك كانت نهاية المبحث الثاني.

في حين تناول المبحث الثالث (المشروع المعرفي للإمام الشافعي – إرهاصات علم اجتماع المعرفة عند الإمام الشافعي)، وقد كان أوفر حظاً في البحث وقد تضمن توطئة أفضت إلى توضيح قاعدتي المشروع المتمثلتين بالبيان والقياس.

وقد أجلى هذا المبحث ما انتهى إليه الإمام الشافعي من تصور لمفهوم البيان، خاصة، وقد غدا موضوعاً محورياً في البحث اللغوي، وفي المجتمع حتى أصبحت الفصاحة، مؤشرها (البيان) الذي غدا ظاهرة اجتماعية يسعى إلى بحثها اللغويون ويتمنطقها أبناء المجتمع.

كما تضمن هذا المبحث طرح المشروع المعرفي وبيان أنواع البيان، ثم **ما أصطلح الباحث عليه مفهوم الكليات التأصيلية** ، انطلاقاً من طابعها المنطقي في التقسيم.

كما أجلى البحث ضرورة طرح المشروع ضمن السياق المنطقي، انطلاقاً من رؤية الإمام الشافعي في وضع ما انتهى إليه من بحث نظري بسياق تطبيقي.

وأخيراً كان المبحث الرابع يحمل عنوان مقاربة لاجتماعية المعرفة – اللغوية. وقد تضمن مناقشة المشروع المعرفي بالمبحثين السابقين له انطلاقاً من مفهوم المقاربة العلمية، من بوصفها أداة منهجية توضح مقدار اقتراب المشروع المعرفي من علم اجتماع المعرفة في ضوء التصور اللغوي.

وكانت غاية هذا المبحث بيان نتائج طرح المشروع المعرفي للإمام الشافعي في ضوء علم اجتماع المعرفة، واجتماعية المعرفة اللغوية بالذات.

وختم البحث بخاتمة وبيان لمصادر البحث مرتبة حسب الحروف الهجائية.

المبحث الأول

علم اجتماع المعرفة، وعلم اجتماع المعرفة اللغوي

المدخل:

لابد من تساؤلين الأول علم اجتماع المعرفة، لماذا؟ والثاني هو علم اجتماع المعرفة اللغوي لماذا؟، فأي توظيف لتصور فلسفي محكوم بالقواعد والأفكار الاجتماعية، يمكن أنْ يسهم في دراسة فكر فقهي، لم يخطر على بال الباحثين في الفقه وأصوله يوماً جانبه الحضاري والاجتماعي إلا من باب مقدار ما يمكن أن يقدمه من رؤية دينية للمجتمع.

ولتحديد الإجابة على التساؤل الأول، لا بد من توضيح الفضاء الذي يحلق فيه علم اجتماع المعرفة.

إنَّ فضاء علم اجتماع المعرفة العلمي هو الفلسفة، ولأن يلحق بالفلسفة تصور مفاده غياب العلمية، في الأقل، قبل ظهور ما يسمى بالفلسفة العلمية التي تنامت مع تطور الثورة التكنولوجية بدأً من بدايات تشكل التجريبية في انكلترا.

ذلك أن الفلسفة شكل من أشكال الوعي الاجتماعي ((تتغير وفقاً لتطور المجتمع ولتقدم المعرفة العلمية وتكون نتاجاً لوظيفة ما وفي الوقت نفسه أحد أوجه تحولها وتطورها، ومن هذا المنطلق يستلزم البحث في الفلسفة باعتبارها وعياً زمنياً، تحليلاً شاملاً للتطور الاجتماعي وللطبيعة النوعية لانعكاسه الفلسفي في مراحل تاريخية مختلفة فالفلسفة ليست مجرد تعبير نوعي عن الحقبة التاريخية، بل أيضاً واحدة من القوى التي تسهم في تشكيلها وتبلورها، وهي لا تقوم بعكس الفترة الزمنية فحسب وإنّما تعبر عن اتجاهات تطورها باستمرار، وإنْ كانت ميزتها هذه لا تنفي استقلالها النسبي، الذي تتمتع به أشكال الوعي الاجتماعي بأنساقها المختلفة ومن بينها الفلسفة))[1].

(1) انصاف محمد/ المعرفة والتجربة دراسة في نظرية المعرفة عند ديفيد هيوم/ وزارة الثقافة– دمشق 2006، ص11.

إنَّ الفلسفة فكر متغير ضمن الزمان الاجتماعي لأي مجتمع، فهي في تغير طالما أن المجتمع متغير، ومن هنا تفاوتت موضوعات اهتمامها بتفاوت الأوضاع الاجتماعية للمجتمعات التي ظهرت فيها، وإنْ كانت لغتها، لغة فلسفية، وموضوعها فلسفي محض.

لقد أعطى الفضاء العلمي – الفلسفي لعلم اجتماع المعرفة طابعاً فلسفياً فاقترنت صفة الفكر به،مع التذكير بأن هذه الصفة هي المحتوى نفسه، فحدث وكأن محتوى علم اجتماع المعرفة فلسفي، وآخر غير فلسفي وحقيقة الأمر، إنه ليس فلسفياً، كما أنه في الوقت نفسه ليس مجرد فكر اجتماعي وإنما الفضاء العلمي – الفلسفي، جَعَل من علم اجتماع المعرفة يحمل صبغة مزدوجة فالحقائق الاجتماعية التي يدرسها، حقائق واقعية، سواء كانت وقائع مادية أو فكرية، يطرحها بلغة فلسفية عقلية أو تجريبية.

وجواباً على سؤال لماذا علم اجتماع المعرفة، نقول:

لَماَ كنا نرمي إلى تحديد طبيعة الفكر الاجتماعي برؤية تراثية، فليس أفضل من علم اجتماع المعرفة، انطلاقاً من طابعه العلمي المتمثل بدراسته لعلاقة الفكر الاجتماعي، بالمجتمع من خلال الناتج الذهني لشخص ما، وقد حددنا الناتج الذهني بكتاب الرسالة.

أما التساؤل الثاني لماذا علم اجتماع المعرفة اللغوي؟ فلأن الأمر متعلق بطبيعة الفكر الاجتماعي السائد في عصر الإمام الشافعي، وقد كان عصراًُ لغوياً بكل أبعاده حسبما تم توضيحه في أقسام البحث، ولسبب آخر أنَّ مادة البحث "كتاب الرسالة" ذات طابع لغوي، وإنْ كان محتواها فقهياً بتصنيف معرفي ولاستكمال البحث وجب إنَّ نحدد بإيجاز علم اجتماع المعرفة، وعلم اجتماع المعرفة اللغوي.

علم اجتماع المعرفة

يمتاز علم اجتماع المعرفة بطابعه الإبستمولوجي ذي المضمون الواقعي، ولذلك فإنَّ مفهومه عن المعرفة يختلف عن مفهوم الفلاسفة الذين ميزوا بين

الاعتقاد وبين المعرفة[1] وبين المعرفة والواقع، وبين المادي والمعنوي، إن المعرفة في علم اجتماع المعرفة، هي كل ما موجود في المجتمع من أشياء مادية وأخرى معنوية لها صلة بالمجتمع أو من إنتاج المجتمع، مُعَبراً عنها بطريقة نظرية من خلال الناتج الذهني، لمفكر ما، ولذلك تدخل ضمن هذا العلم متغيرات: المجتمع والفكر والمفكر، مجتمعة ضمن مسميات علمية ذهنية متعددة، تأخذ طابعاً معرفياً بسبب فضائه العلمي – الفلسفي.

إن لعلم اجتماع المعرفة بعدين لا يجتمعان في العلوم الأخرى، هما بعداه النظري والمنهجي، فإذا كانت العلوم الأخرى تكون بحاجة لمناهج بحث، فإن علم اجتماع المعرفة نفسه منهج بحث، فهو علم نظري يعبر عن نظريته من خلال منهجيته البحثية، وهو في الوقت نفسه منهج بحث يعبر عن منهجيته من خلا نظريته، مما جعل الدراسات في هذا العلم تحمل طابعاً تطبيقياً.

ولقد كانت هذه المسألة بالذات معضلة هذا العلم حيث تتشابك حدوده المنهجية مع مضامينه المعرفية، فكان الإقبال على هذا العلم شحيحاً، ومما زاد من صعوبة هذا العلم، أنه من أجل الكتابة فيه فإنَّ الأمر يتطلب معلومات اثنوغرافية لمجمل الظروف السياسية والاقتصادية والثقافية والدينية والعلمية عن المجتمع والباحث، حتى وإنْ كان لا يوظفها في بحثه، ذلك أن عدم العلم بها، يجعل التحليل الاجتماعي غير دقيق، وربما يتقاطع مع ما موجود في عصره، كما حصل مع مؤرخي العصر العباسي حين أرخوا لحياة الحجاج بن يوسف الثقفي، فوقعوا في خطأ كبير حسب قاعدة المطابقة التي تم اعتمادها من قبل ابن خلدون في اجتماعيته المعرفية ويعرض ابن خلدون ((لهذه القاعدة جملة من الشواهد التي عَرضت للمؤرخين في أزمان قبل أزمانهم ففسروها بمنطق عصرهم وطابقوها بأبنيتهم الذهنية والثقافية فجاؤا بنتائج خاطئة، منها على سبيل المثال ما أوردوه من صفات ذميمة بالحجاج بن يوسف الثقفي كونه ابن معلم، فكالوا له الشتائم ووصفوه بأرذل الصفات لما أصبح عليه المعلم في عصرهم... إنَّ هذا الحكم الذي وصل

(1) انصاف محمد/ المصدر السابق، ص333-405.

إليه المؤرخون حسب رؤية ابن خلدون غاية في الجهل والخطل، لأنهم لو أدركوا النظام الثقافي في صدر الإسلام وأبا الحجاج من صدر الإسلام، لما أذاعوا هذا الخبر عن الحجاج فالتعليم في صدر الإسلام والدولتين كان نقلاً لما سمع عن الشارع، وتعليماً لما هل من الدين على جهة الإبلاغ، فكان أهل الأنساب والعصبية الذين قاموا بالملة هم الذين يعلمون كتاب الله وسنة نبيه (ﷺ)... ومن هنا كان أبو الحجاج ذا نسب وعصبية، وما عدوه مثلبة في نسبه هو شرف إلى سمعته))[1].

لقد غدت هذه النقطة الإبستمولوجية المنهجية – النظرية من أبرز مشخصات علم اجتماع المعرفة، إن لم تكن هي في مجالها الرحب، أي علم اجتماع المعرفة، ذلك أنَّ الذي لا يملك تصوراً أولياً عن هذا العلم سيحكم على أية دراسة لأي مفكر، خاصة إذا كان هذا الفكر من الماضي، يبدو وكأن العمل تاريخي، إلا أنَّ المتخصص يستطيع أن يشخص العمل المعرفي في أي عمل تاريخي، من هنا، أصبحت الأثنوغرافيا في هذا العلم هي العلم نفسه.

إن الأثنوغرافيا الاجتماعية إنْ جاز وصفها بهذا الوصف، التي تجمع عن موضوع ما يكون (مادة بحث) تكون مرتبطة بدرجة ما بما يميز إبداع، من كان محور الدراسة، من هنا غلب الطابع الثقافي أو الفكري على أعمال كارل مانهايم على الرغم من الكم التاريخي – الاقتصادي والسياسي في "الايدولوجيا واليوتوبيا"، والطابع الغيبي على عمل ليفي برهيل "العقلية البدائية" رغم الكم الاثنروبولوجي والاثنوغرافي الكبير المتوفر في العقلية البدائية... الخ

وفي الدراسة التي بين أيدينا غلب الطابع اللغوي على الاثنوغرافيا الاجتماعية، بشكل متميز، مكثف، أعطت لعلم اجتماع المعرفة حسب تصورنا بعداً لغوياً ليس هناك من هو أفضل من علم اجتماع المعرفة اللغوي يقوم بدراسته. وقد كان لذلك دواعٍ تاريخية، اجتماعية – لغوية، وأخرى علمية.

---

(1) شفيق إبراهيم صالح الجبوري/ علم اجتماع المعرفة عند ابن خلدون–دراسة نظرية تحليلية/ أطروحة دكتوراه غير منشورة في جامعة بغداد–كلية الآداب قسم علم الاجتماع 2000، ص161–162.

أما الدواعي التاريخية فتعلقت بما كان من وضع تاريخي مر به عصر الإمام الشافعي إلى حدٍ تغير معه وجه التاريخ، تجلى هذا الوضع التاريخي بالدواعي الاجتماعية – اللغوية حينما امتزجت شعوب وأقوام غير عربية بالشعب العربي إلى حدٍّ أصبحت التسمية الإسلامية هي تسمية جامعة، عَلَمُها، العرب ولغتها العربية، التي تقدمت على جميع اللغات، وما نجده في الوقت الحاضر من رسم عربي، لكثير من حروف لغات الشعوب المسلمة غير العربية يؤكد هذا المذهب.

أما الدواعي العلمية، فقد تمثلت بالتراث النظري، الثر، الذي وفره، أولاً علم الاجتماع اللغوي، والثاني ما كان مرتبطاً بالشق المعرفي لمادة البحث (كتاب الرسالة).

علم اجتماع المعرفة اللغوي

ذهبت المعارف القديمة إلى تأكيد مقولة "في البدء كانت الكلمة" وبغض النظر عن صدق هذه المقولة أو عدمه، فإنَّها رمزت إلى حقيقة دامغة لا يتسرب إليها من الشك شيء ما، تجلت في أهمية اللغة. كأداة لخلق المجتمع، فلولاها لما قامت آصرة أو أنبنت علاقة اللهم إلا العلاقات الحيوانية، لقد رفعت اللغة من مكانة الإنسان وسمت به، إذ خصه الله سبحانه وتعالى بها، ليكون خليفته على الأرض.

ولذلك فقد اهتمت بدراستها العلوم الإنسانية والاجتماعية، لما هي عليه من سمو مكانة، فاللغة لم تعد أداة تفاهم، وإنما غدت على رأي مختصي علماء الاجتماع، المجتمع نفسه، وعلى رأي الفلاسفة في فكر المجتمع، ((أنها هبة مادية وشيءٌ حيٌ تشكل الثقافة والفكر))[1]، وترسم أبعاده الذهنية، فتختلط (ابستمولوجيا) الغاية بالوسيلة، فإذا كانت الآن اللغة وسيلة تفاهم، فهي غاية مودعة في ذاتها، إنها المجتمع نفسه، فلا فصل بينها وبين المجتمع إنها منظومة ((ناتجة عن تبلور

(1) جون جوزيف/ اللغة والهوية/ ترجمة عبد النور فراقي سلسلة عالم المعرفة الكويت ع 342، آب 2007.

اجتماعي))[1]، ومن هذا المدخل تحديداً أولى علماء الاجتماع، اللغة، اهتمامهم وعنايتهم، فاللغة عندهم ليست مجرد وسيلة إنّها فكر اجتماعي، يجب درسه.

ولما كان علم اجتماع المعرفة مهتماً بالفكر، فقد انسحب ذلك على الفكر اللغوي، وبنفس الجدلية السالفة عن علم اجتماع المعرفة، انسحب الأمر إلى علم اجتماع المعرفة اللغوي، وأصبح هنا، المجتمع اللغوي، الواجب درسه فطالما كان المجتمع مستقراً وتغيراته تسير بوتيرة طبيعية، كان حال اللغة كذلك، وطالما كان المجتمع في حالة ديناميكية وتغيراته تسير بوتيرة غير طبيعية كان حال المعرفة كذلك.

ويتجلى دور علم اجتماع المعرفة في الحال الثانية وبالخصوص علم اجتماع المعرفة اللغوي الذي يحاول أنْ يستجلي الفكر اللغوي، الذي يصبح مؤشراً للوجود الاجتماعي فالعملية ديناليكتيكية بين المجتمع بظروفه الاجتماعية والحضارية وبين لغته ((ولقد أفاد الباحثون في العلوم الاجتماعية من نتائج البحث اللغوي من عدة جوانب منها أنَّ اللغة أهم مظاهر السلوك الاجتماعي، وأوضح سمات الانتماء الاجتماعي للفرد، وأفاد اللغويون كذلك من الدراسات الاجتماعية، فدراسة الألفاظ ودلالاتها على نحو دقيق لا تتم إلا في إطارها الاجتماعي والحضاري، والتغير اللغوي، لا يفسر تفسيراً كاملاً إلا في ضوء الظروف الحضارية والاجتماعية))[2].

لقد أصبح التغير اللغوي مؤشراً من مؤشرات علم الاجتماع اللغوي، فاللغة تعكس واقعاً حياتياً، طالما كان ذلك مدار بحث عالم الاجتماع، اللغوي الذي غالباً ما يكون ((مهتماً بربط البنية اللغوية بالبنية الاجتماعية))[3].

---

(1) جوليت غارمادي/ اللسانة الاجتماعية/ عربه د. خليل أحمد خليل دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط1، 1990، ص17.

(2) محمود فهمي حجازي علم اللغة العربية/ وكالة المطبوعات الكويت 1973 ص51.

(3) كمال بشر/ علم اللغة الاجتماعي/ دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ط 3 1997 ص167.

ولقد كان الواقع اللغوي للمجتمع العربي، واقعاً متغيراً بكل أبعاده بل ((كان عصياً على الاستقرار اللغوي، وكان يشهد حركة عنيفة لا تهدأ، متصلة– لا تنقطع بين العرب أنفسهم وبين العرب والأعاجم من كل جنس، كان لا يكاد يتخذ صورة حتى يبدو في صورة أخرى، ولا ترتسم لها معالم حتى تكسوه معالم جديدة... كان الوافدون من العرب ومن غير العرب يجدون دائماً قصة الصراع اللغوي، ويؤججون ناره كلما أوشكت هذه النار أنْ تتخذ شكل الجمرة الهادئة. وكأن طبيعة الحياة المتداخلة المتشابكة تقتضي أن يكون هذا البركان اللغوي ثائراً دائماً، لا يعرف الصمت... يتسم كذلك بالتداخل، فالطبقات اللغوية [1] التي تعيش فيه لا تعيش منفصلة... وليس المجتمع اللغوي متحركاً ولا متداخلاً فحسب، لكنه كان كذلك بعيد النهايات لا تكاد تجمع منه طرفاً حتى نجد طرفاً آخر))[2].

ذالكم هو الواقع اللغوي للمجتمع العربي الذي كان يفرض نفسه على ناسهِ البسطاء[*] كما هو حال مفكريه وكان من الآثار المترتبة على ذلك حفاظاً على اللغة العربية الاهتمام بالفصاحة العربية كما سيتوضح لاحقاً.

ولا يغيب عن البال أن ذلك الواقع اللغوي إنما هو ما أنتجه الظرف الحضاري – الاجتماعي للمجتمع العربي، نتج عن انتشار الإسلام الذي كان عالمياً بكل أبعاده، ففسحت عالميته المجال لجميع شعوب الأرض وقد كانت مادته

(1) ينظر شكري فيصل المجتمعات الإسلامية، في القرن الأول، نشأتها، مقوماتها، تطورها اللغوي والأدبي/ دار العلم للملايين بيروت–لبنان ط 4، 1978، ص 300–310 إنَّ الطبقات اللغوية في المجتمع العربي في القرنين الأول والثاني إلى ثلاث طبقات قائلاً "فإنّنا نستطيع أن نرصد الطبقات اللغوية، وأن نلمح في اعلي السلم اللغوي هؤلاء العرب الأقحاح الذين جاؤوا وافدين على هذه المدن والأمصار... وفي أدنى درجات السلم اللغوي، كان الاماء والعبيد والزنوج والأنباط الذين جاؤا هذه المدن الجامعة أو دفعوا إليها يصيبون حظاً من صناعة أو تجارة... يتحدثون لغاتهم... (بدأو) يتلقنون العربية ويمزجون بها أحاديثهم،... وفيما بين ذروة هذا السلم، اللغوي وطبقاته... طبقات أخرى، عرب من عرب الضواحي تتعاقب في أفواههم العربية ممزوجة بما حولها من لغات، وأعاجم أصابوا منذ أوائل الفتح حظاً من العربية فتكلموا بها فكانوا يخطئون ويصيبون، وتجار من أقطار مختلفات كانت لغاتهم خليطاً من كل لغة عرفوها أو قطر نزلوه، وألوان من الناس تغلب على كل لون لغته وتسيطر لهجته.

(2) المصدر نفسه، ص299.

(*) عامة الناس ممن لا يهتم باللغة بقدر ما هي وسيلة تفاهم.

العرب، ناشرين له، ومبشرين به.وقد ((يجري تقليد الجماعات المهيمنة (وهم هنا العرب) حتى في عاداتها اللسانية الأمر الذي من شانه أن يجعل هذه الجماعات، جماعات مرجعية ومن عاداتها اللسانية اللغة المرجعية، وأيضاً اللغة المميزة)) [1] ولقد أصبحت اللغة العربية هي اللغة المرجعية كما المميزة، التي يرجع إليها جميع المسلمين من عرب وغير عرب.

لقد عمل العرب من خلال مفكريه اللغويين على صيانة اللغة العربية من خلال الأعمال النحوية والمعاجم خلال عصر الإمام الشافعي فضلا عن جهود المفسرين، فكان ((لهؤلاء وأولئك جهد غير منكور، وفضل مشكور في تناول اللغة، توظيفاً وتطبيقاً على وجه جديد من شانه أن يقود إلى تشكيل علوم أو أبنية خاصة منها، يسوغ لنا تسميتها التفسير البياني للقرآن الكريم بالنسبة للمفسرين، وصناعة المصطلحات بالنسبة لعلماء الأصول)) [2] ومعلوم أن الإمام الشافعي، كان لغوياً، كما أنه واضع علم الأصول الأول.

لقد كان الإمام الشافعي، ابن بيئته حقاً، فكان فكره، بيانياً، تعبيراً عن الواقع، بكل أبعاده، وهذه صفة عالم اجتماع المعرفة، وقد وثِّقَ الإمام الشافعي لهذا العصر، من خلال ما أبدعه في رسالته المعرفية، فلم يكن إبداعه إبداعاً نابعاً من دواخله الذهنية، فحسب، بل إبداعاً متصلاً بما كان يحيط به فكانت لغته البيانية تعبير عن عقل جماعي فانطبق رأي [فولوشنوف وباختين] من حيث إنَّ اللغة تقوم على تحاور جماعي يجري على نحو متأصل[3].

قد لا يستطيع أبناء المجتمع التنظير للغة ولكن يستطيع بعض الأفراد ممن ملكوا ميزات الإبداع، وقدرات التنظير، بحكم ما امتلكوه من علم ومعرفة أن

---

(1) جوليت غارمادي/ مصدر سابق ص61.

(2) كمال بشر/ مصدر سابق، ص342.

(3) جون جوزيف/ مصدر سابق، ص 79 رغم الفارق بين طرح الإمام الشافعي وفولوشونوف، باختين حيث تعامل الشافعي مع اللغة والبيان كوسيلة توضيح وتوصيل للمعرفة الدينية في حين تكلم فولوشونوف وباختين عن أصل اللغة الا أنَّ وجه الاتفاق يتمثل في أنّ كليهما اعتبر اللغة نتاجاً اجتماعياً، وما التأكيد على الفصاحة وقد تعامل معها الإمام الشافعي بواقعية حينما سكن هذيل الا لاعتقاده بأنها قد أصبحت ظاهرة تهم الجميع فهي بلغة علم الاجتماع الحديث ظاهرة اجتماعية تحمل سمات الظاهرة الاجتماعية التي حددها اميل دوركهايم.

يعبروا عن ذلك التحاور الجماعي، وكل ذلك انطبق أيما انطباق على الإمام الشافعي والذي امتاز بامتلاك ما يسمى في علم اجتماع اللغة بمفهوم الكفاية البلاغية[1]، التي جعلته عالم اجتماع معرفة لغوي يشار له بالبنان.

ولقد كان الإمام متمثلاً الكفاية البلاغية على نحوين:

الأول: تعبيره عن الواقع الاجتماعي الذي امتاز بالاهتمام باللغة والبيان والفصاحة، على نحو ما فصلناه هنا وبالقسم الرابع من هذه الدراسة.

الآخر: تعبيره عن الواقع العلمي، فلقد كان عصره العلمي عصر كتابة النظريات والقواعد اللغوية وهو ما يسمى في اللغة العربية بالتقعيد.[2]

ولتحقيق الفائدة من هذا القسم، نعمد إلى تلخيص أفكار علم اجتماع المعرفة، وعلم اجتماع المعرفة اللغوي في مسائل:

1. وجود فضاء علمي لعلم اجتماع المعرفة يتمثل بالفلسفة، إنْ لم يكن اصطلاحاً فجوهراً.
2. يتمثل علم اجتماع المعرفة بـ الفكر – المجتمع – الإنتاج الذهني للمفكر.
3. توحد علمية علم اجتماع المعرفة على صعيدين نظري ومنهجي.
4. يتطلب علم اجتماع المعرفة اثنوغرافيا اجتماعية يجمعها الباحث فيه عن مجتمع بحثه.
5. ايلاء موضوع اللغة الاهتمام من قبل علماء الاجتماع وتميزهم بالنظرة إليها على أنها ليست مجرد وسيلة تفاهم بل إنها تعد فكراً اجتماعياً.
6. توجد علاقة جدلية بين اللغة وظروف المجتمع الحضارية والاجتماعية.
7. اهتمام علماء الاجتماع اللغوي، بالتغير اللغوي.
8. امتياز الواقع اللغوي العربي بالتغير المستمر.
9. تمثيل الإمام الشافعي لعصره من خلال إبداعه كتاب الرسالة، ومن ثم اكتسابه صفة عالم اجتماع معرفة لغوي.

---

(1) ينظر جوليت غارمادي/ مصدر سابق، ص 101 ان المقصود بالكفاية البلاغية القدرة التي ((تسمح بادراك الجمل، لا بوصفها وقائع لغوية وحسب، بل أيضاً بوصفها وقائع مناسباً اجتماعياً))

(2) المقصود بالتقعيد وضع القواعد، ينظر كمال بشر/ مصدر سابق، ص71.

المبحث الثاني

الواقع الاجتماعي العربي – الإسلامي وضرورة التأصيل في ضوء علم اجتماع المعرفة

تتمثل جدوى علم اجتماع المعرفة، فيما يمكن أن تفضي إليه من نتائج على مستوى الواقعية الاجتماعية، ولعل قيمة اجتماع المعرفة، اللغوي منه بالذات (موضوع بحثنا)[1] تسهم في بيان واقع وفكر المجتمع العربي – الإسلامي/ عصر الإمام الشافعي.

ذهب (بيتر برجر وتوماس لكمان) في كتابهما (التكوين الاجتماعي للواقع) إلى أن علم اجتماع المعرفة "يدرس كيف تصبح الفكرة الذاتية (الفردية) معرفة اجتماعية، ثم واقعاً اجتماعياً [2] ويقودنا هذا التعريف من باب المقايسة إلى القول بأنَّ علم اجتماع المعرفة له أركان، أولهما الباحث نفسه، [الفكرة الذاتية] الذي يتمثل الواقع الاجتماعي ويتصوره إلى درجة أنْ يصبح معه شيئاً واحداً، أما الركن الثاني فهو الواقع بما فيه من متغيرات كان لها أثر فاعل في الفكرة الذاتية (الباحث) نفسه. ناهيك عن متغيرات علم اجتماع المعرفة الأخرى[*].

ولتحقيق ذلك وجب بحث ما يأتي:

1. حياة الإمام الشافعي ومقدار تَمثله للواقع.

---

(1) يذهب الجابري إلى أنَّ البيانية كانت احد أركان النظام المعرفي العربي حيث يقول. "تكوين العقل العربي" "ان الثقافة العربية الإسلامية قد تأسست منذ عصر التدوين، عصر البناء الثقافي العام، على ثلاثة نظم معرفية تواجدت وترسخت فيها على الترتيب التالي: النظام المعرفي البياني الذي يؤسس الموروث العربي الإسلامي "الخالص" (= اللغة والدين بوصفهما نصين، والنظام المعرفي العرفاني الذي يؤسس قطاع اللامعقول، أو العقل المستقبل في الموروث القديم = الهرمسية أساساً، وأخيراً النظام المعرفي البرهاني الذي يؤسس الفلسفة والعلوم العقلية، = أرسطو، ص254.

(2) عبد الوهاب المسيري/ الأيدلوجية الصهيونية–دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة/ سلسلة عالم المعرفة عدد 60–61 سنة 1988، ص330.

(*) راجع القسم الأول.

2. طبيعتي المجتمع والعلم في عصر الإمام الشافعي.
3. الفقه.
4. ضرورة التأصيل.

1. حياة الإمام الشافعي، ومقدار تمثلهِ للواقع.

هو محمد بن إدريس بنِ العباس بن عثمان بن شافع بن السَّائب بن عبيد ابن عبد يزيد بن هاشم بن عبد المُطَّلب بن عبد مَنَاف بن قُصَيَّ بن كلاب بن مرة أبن كَعْبِ بن لُوي بن غالب (*)، جاء في حلية الأولياء ما قاله محمد بن عبد الله بن عبد الحكم قال، قال لي الشافعي: ولدت بغزة سنة خمسين ومائة، وحملت

(*) نظراً لصعوبة الإحاطة بجميع المصادر والمراجع والتراجم التي أولت حياة الأمام الشافعي، درساً وتحقيقاً، ونظراً لتشابه المعلومات في هذه الكتب فقد اقتصرنا على مصدرين أو مرجعين أو أكثر، ثم نحيل القارئ إلى جملة من المراجع نأخذها اقتباساً من كتاب سير النبلاء للذهبي ج10، ص5، إلا أنه من الضروري الإشارة إلى أن هناك اختلافاً في بعض معلوماتهما، فعلى سبيل المثال: اختبار هارون الرشيد، للإمام الشافعي أثبتها صاحب حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ج9، ص85–89، قد نفاها صاحب سير النبلاء ج 10، ص51 وص78. وقد مال الباحث في هكذا حالات إلى اختيار الرواية أو الخبر استنادا إلى قوة الحجة من الناحية العقلية لدى المثبت أو النافي للخبر. التاريخ الكبير 42/1، التاريخ الصغير 302/2، الجرح والتعديل 201/7، حلية الأولياء 63/9–161، الفهرست263، مناقب الشافعي للبيهقي، الانتقاء: 65–121، تاريخ بغداد 56/2–73، طبقات الفقهاء للشيرازي: 48–50، طبقات الحنابلة 280/1، ترتيب المدارك 382/2، الأنساب 251/7–254، تاريخ ابن عساكر 395/14–418 و 1/15–25، صفة الصفوة 95/2، مناقب الشافعي للرازي، معجم الأدباء 281/17–327، تهذيب الأسماء واللغات 44/1–67، وفيات الأعيان 163/4–169، المختصر في أخبار البشر 28/2–29، تهذيب الكمال لوحة 1160، تهذيب التهذيب 3/لوحة 2/180، تاريخ الإسلام 29/11 ب 39 أ، تذكرة الحفاظ 361/1–363، الكاشف 17/3، عيون التواريخ 7/لوحة 172–183، الوافي بالوفيات 171/2–181، مرآة الجنان 13/2–28، طبقات الشافعي للسبكي: أنظر الجزء الأول، البداية والنهاية 251/10–254، الديباج المذهب 156/2–161، غاية النهاية 95/2، طبقات النحات لابن قاضي شهبة 21/1، تهذيب التهذيب 25/9، توالي التأسيس بمعالي ابن إدريس، النجوم الزاهرة 176/2، 177، طبقات الحفاظ: 152، حسن المحاضرة 303/1–304، خلاصة تذهيب الكمال: 326، طبقات المفسرين 98/2، مفتاح السعادة 88/2–94، تاريخ الخميس 335/2، طبقات الشافعية لابن هداية الله: 11–14، شذرات الذهب 9/2–11، شرح إحياء علوم الدين 191/1–201، الرسالة المستطرفة:17.

إلى مكة وأنا ابن سنتين [1] ولقد كان لرحلته الأولى محملاً إلى مكة دواعٍ متعلقة بالنسب، فقد خافت عليه أمه من الضياع بعيداً عن أهله بمكة، ودواعٍ أخرى متعلقة برغبة أمه في أن يقتفي ابنها الوحيد طريق العلم والمعرفة، فدفعتِ بهِ إلى المشايخ للدراسة، وتحصيل المعرفة وكان لهذه التنشئة دورها في زيادة رغبتهِ للتحصيل يقول الشافعي ((فكنت أطلب من العلم الحداثة))[2].

إلا أنَّ طريق تحصيل المعرفة كان محفوفاً بالفقر ولم يكن عند أم الشافعي المال الذي تدفعه للمعلمين، خاصة وأنَّ دوافع الهجرة الأولى لها مع زوجها إلى غزة من مكة كانت لتحسين الوضع المعاشي للأسرة المكونة حديثاً، فلم يسعف الوقت الأسرة لكي تزيد من إمكاناتها الاقتصادية، لوفاة الأب وهو المعيل، فما كان من الأم إلا أنْ تعود إلى مكة مرة أخرى حاملة معها وليدها محمد بن إدريس وهو ابن سنتين، إلا أن إصرار الوالدة على إكمال ابنها المعرفة كان كبيراً فما كان منهما (الأم والابن) إلا أن يعمدا إلى الأكتاف (العظام) كي يكتب الشافعي دروسه عليها[3] وقد نبغ في دروسه بشكل أثار انتباه معلمه حتى كان النبوغ تعويضاً لما لا يملك من أجره يقدمها لمعلمه، وقد نُقِلَ عن الإمام الشافعي قوله "كنت يتيماً في حجر أمي، ولم يكن معها ما تعطي المعلم، وكان المعلم قد رضي مني أخلفهِ إذا قام"[4] نائباً عنه في الدرس.

---

(1) الحافظ أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني المتوفي سنة 430هـ/ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ج9/ دار الكتب العلمية بيروت–لبنان ط 1 1988، ص67، أنظر أيضاً الأمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي المتوفي 748هـ–1374م/ سير أعلام النبلاء ج10/ مؤسسة الرسالة بيروت–لبنان ط4 1406هـ–1986م،، ص10–11.

(2) الحافظ أبو بكر أحمد بن على الخطيب البغدادي تاريخ بغداد أو مدينة السلام/ المجلد الثاني/ دار الكتاب العربي بيروت–لبنان دون تاريخ، ص59.

(3) ينظر حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ج9 مصدر سابق، ص63–161، وأيضاً سير أعلام النبلاء ج10 مصدر سابق، ص 5–99. تاريخ بغداد أو مدينة السلام مجلد 2/ مصدر سابق، ص56 وما بعدها.

(4) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ج1 مصدر سابق، ص73.

تُعد خلافة الإمام الشافعي لمعلمه في درسه مسالة طبيعية، إذا ما علمنا أن الإمام الشافعي كان قد حفظ القرآن الكريم وهو في العاشرة من عمره وحفظ موطأ الإمام مالك وهو ((ابن اثنتي عشرة سنة فاستصغرني... فلما أتيته قال لي أطلب من يقرأ لك، فقلت لا عليك أن تستمع لقراءتي، فإن أعجبتك، وإلا طلبت من يقرأ فقال لي إقرأ، فقرأت عليه" [1] وكان الإمام الشافعي قد نجح في المقابلة، ومن ثم حظي بمكانة كبيرة عند الأمام مالك واستمرت علاقته به ((قرابة تسع سنوات.. حيث توفي الإمام مالك))[2] وقد بدا الإمام الشافعي للآخرين (للمجتمع الذي يعيش فيه) وكأنه استكمل دروس العلم فطلب منه الجلوس للفتوى والحديث، إلا أنه رفض ذلك، اعتقاداً منه أن رحلة الاستكمال للعلم مازالت طويلة، ذلك أنه إذا كان قد أحاط علماً بمدرسة الحجاز وفقهها، فإن هناك مدرسة مازال لفقهها آثار جدل اشتهرت بهِ، تلكم مدرسة الرأي في العراق، فما كان منه إلا أنه شد الرحال ((إلى بغداد سنة 195 هـ وبقي فيها سنتين يطلب علم أهل العراق وفقههم، ثم خرج منها إلى مكة وعاد إليها سنة 198 هـ فأقام فيها أشهراً ثم خرج إلى الشام ثم إلى مصر حيث ألقى عصا ترحاله[3].

وتخلل تلك الرحلة العلمية لتحصيل الفقه بشقيه، الرأي والحديث رحلة استكمالية، نعتقد (اعتقاد الباحث) انه كان لها أثرٌ في طرح مشروعه المعرفي هي رحلته إلى اليمن لطلب كتب الفراسة على قوله ((خرجت إلى اليمن في طلب كتب الفراسة حتى كتبتها وجمعتها)) [4] ورحلته الأطول في الزمن إلى قبيلة هذيل

(1) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ج 9 مصدر سابق، ص 69، أيضاً سير أعلام النبلاء ج10، ص12 وص54.

(2) محمد بن ابن إدريس الشافعي المتوفي 204هـ الرسالة/ تحقيق د. عبد اللطيف الهميم وماهر ياسين الفحل دار الكتب العلمية بيروت–لبنان ط1 2005، ص11–12.

(3) محمد بن ابن إدريس الشافعي المتوفي 204هـ الرسالة/ تحقيق د. عبد اللطيف الهميم وماهر ياسين الفحل المصدر السابق، ص15–16.

(4) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ج 1/ مصدر سابق، ص 78، أيضاً سير أعلام النبلاء ج10 مصدر سابق، ص40.

لتحصيل اللغة ويروى عنه قوله ((أقمت في بطون العرب عشرين سنة آخذ أشعارها ولغاتها، وحفظت القرآن فما علمت أنه مَرَّ بي حرف إلا وقد علمت المعنى فيه والمراد، ماخلا حرفين أحدهما دسَّاها))[1].

وتوضيحاً لاعتقاد الباحث في أهمية هاتين الرحلتين على مشروعه المعرفي نقول لما كان المجتمع الإسلامي – العربي، مجتمعاً لغوياً، مؤشره الاهتمام بالفصاحة كان الإمام الشافعي قد أدرك ذلك، وأدرك التباين اللغوي ما بين العرب والشعوب غير العربية التي دخلت الإسلام، فأقام في بطون قبيلة هذيل حتى لا يستعصى أو يغيب عنه علم اللغة العربية شيء خدمة للريف ولأبناء المجتمع الإسلامي ممن لا يعرفون العربية. فنشير إلى القول بان الإمام الشافعي كان قد أدرك طبيعة المجتمع اللغوية، مما يعني فهمه الاجتماعي للمجتمع العربي الجديد. خلال القرون الأولى من الهجرة النبوية الشريفة. وتأكيداً لفهمه الاجتماعي نجده يؤثر العلم النافع للمجتمع مبتعداً عما لا يفيد المجتمع، فاشتهر بمأثوره الحكيم ((العلم ما نفع، ليس العلم ما حفظ))[2].

وقد أكتسب الإمام الشافعي بفضل سعيه الدؤوب لتحصيل العلم والمعرفة وفهم الواقع سمعة طيبة، أكسبته شهرة، جاءت على لسان معاصريه من الفقهاء والعلماء فقال ((أبو عبيد: ما رأيت أحداً أعقل من الشافعي، وكذا قال يونس بن عبد الأعلى... لو جمعت أمة لوسعهم عقله)) [3] فاكتسب الإمام الشافعي جراء ذلك مصداقية كبيرة حتى إن سفيان بن عينية إذا جاءَهُ ((شيء من التفسير والرؤيا يسأل عنها، التفت إلى الشافعي فيقول سلوا هذا))[4].

---

(1) سير أعلام النبلاء ج 10/ مصدر سابق، ص 12 وأيضا تاريخ بغداد أو مدينة السلام مجلد2، ص63.

(2) سير أعلام النبلاء ج10/ مصدر سابق، ص89، أيضاً، ص53 أنظر أيضاً حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ج10، ص123 وقد ورد بصيغة "ليس العلم ما حفظ. العلم ما نفع".

(3) سير أعلام النبلاء ج 10/ مصدر سابق، ص 16، أنظر أيضا تاريخ بغداد/ المجلد 2، ص67.

(4) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ج9، ص92/ أيضا سير أعلام النبلاء ج10، ص17.

إنَّ ابسط ما يمكن قوله عن الإمام الشافعي أنه كان مدركاً للمجتمع الذي يعيش فيه وكان يتعامل معه (مع المجتمع) بحس السوسيولوجي إذا جاز القول وتتحفنا المأثورات بما نذهب إليه من رأي بهذا الخصوص فعلى سبيل المثال في رحلته إلى اليمن، وكان ولي القضاء فيها، لم يبت في أية قضية حتى جعل المجتمع معيناً له، وهذه رواية الشافعي تدلل على ذلك ((قال الشافعي وليت نجران وبها بنو الحارث وموالي ثقيف، فجمعتهم فقلت: اختاروا سبعة نفر منكم، فمن عدّلوه كان عدلاً، ومن جرّحوه كان مجروحاً. فجمعوا لي سبعة نفر منهم فجلست للحكم فقلت للخصوم تقدموا، فإذا شهد الشاهدان عندي التفت إلى السبعة فإن عدّلوه كان عدلاً، وإنْ جرّحوه قلت زدني شهوداً))[1] فذلك حسٌ اجتماعي عالٍ، بما يمكن أن نسميه بالحس السليم في علم اجتماع المعرفة، الحس بالواقع المعاشي، ولم يكن الإمام الشافعي مدركاً للمجتمع فقط وإنما لواقع الفكر للمجتمع أيضا، ففي فترة إقامته في بغداد، حيث سيادة مدرسة الرأي، راعى الإمام الشافعي واقع المجتمع الفكري، إذ نجده يُقر بالتخصص العلمي – الفقهي الذي ارتبط بهِ أهل العراق جاء في كتاب السير ((عن أبن أحمد بن حنبل يقول: سمعت أبي يقول: قال الشافعي: انتم أعلم بالأخبار الصحاح منا، فإذا كان خبراً صحيحاً، فأعلمني حتى أذهب أليه، كوفياً كان، أم بصرياً، أو شامياً)) [2] ولا شك أنَّ المقصود بأنتم العراقيين، والمقصود بـ منا أهل الحجاز، فإدراك الشافعي، كان عميقاً بالتباين الاجتماعي – الذهني لمجتمع العراق، ومجتمع الحجاز.

ولم يكن الإمام الشافعي ليقف عند حدود الإدراك، وهو الذي يعيش بين ظهراني المجتمع العراقي، فتمثل حياته ومنطق أهله الفقهي، حتى أنه لَما ناظر أصحاب الإمام أبي حنيفة النعمان وفاقهم، شكوه عند محمد بن الحسن رئيس مدرسة الرأي زمن الإمام الشافعي[3] وأبدع في مناظراته.

(1) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ج10/ مصدر سابق، ص76.
(2) سير أعلام النبلاء ج10/ مصدر سابق، ص33.
(3) المصدر نفسه، ص50 وأيضاً: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ج9، ص75.

إنَّ هذا كله والإمام الشافعي لم يزل شاباً، فكان أن حظي بالاعتراف بمعرفتهِ الدينية وبوعيهِ الاجتماعي فهذا الإمام عبد الرحمن بن مهدي وقد قال الإمام أحمد بن حنبل في حقه ((كان عبد الرحمن بن مهدي خلق للحديث[1])) كما قال الإمام الشافعي في حقه أيضاً لا أعرف له نظيراً في الدنيا.

يصف الإمام الشافعي بالقول ((كان شاباً مفهماً))[2] بل وتعدى الأمر إلى أن طلب من الشاب الفاهم حسب وصفه ((أن يضع له كتاباً فيه معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار، وحجة الإجماع، وبيان الناسخ والمنسوخ فوضع له كتاب الرسالة))[3].

لقد كان تمثل الإمام الشافعي ليس على صعيد الجانب الديني فحسب كما أسلفنا وإنما تعداه إلى الواقع الحياتي، فأدرك بثاقب البصيرة تميزه الذهني عن مجتمعه، فكان أن نزل بمستوى فهم المجتمع فخاطب عمومه دون أنْ يقتصر بحثه على خاصته، فهذا الربيع بن سليمان تلميذ الإمام الشافعي يقول ((لو رأيت الشافعي وحسن بيانه وفصاحته لعجبت، ولو أنه ألف هذه الكتب على عربيته التي كان يتكلم بها معنا في المناظرة، لم نقدر على قراءة كتبه لفصاحتهِ وغرابة ألفاظه غير أنه كان في تأليفه يوضح للعوام))[4].

وبعد رحلة طويلة مليئة بالعلم وكان قد حط رحاله في مصر... قد وافته المنية فيها سنة 204 هـ جاء في كتاب الحلية ((حدثنا إبراهيم بن عبد الله حدثنا محمد بن إسحاق حدثنا الحسن بن محمد بن الصباح قال: مات محمد بن إدريس أبو عبد الله سنة أربع ومئتين))[5].

---

(1) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ج10/ مصدر سابق، ص3.
(2) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ج10/ المصدر السابق، ص93
(3) سير أعلام النبلاء ج10/ المصدر السابق، ص44 موضوع بحثنا.
(4) المصدر نفسه، ص74.
(5) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ج9/ مصدر سابق، ص63 أنظر أيضاً سير أعلام النبلاء ج10، ص12.

وخاتمة القول إن حياة الإمام الشافعي وقد ملئت علماً ورحلاتً، وتأليف كتب منها ما كتب في العراق ومنها ما كتب في مصر، وكانت ممثلة لعصرهِ،من جانبهِ اللغوي، فكانت لغويته البيانية وقد بسطها، فصدق قول ابن الربيع بما امتاز به عمق الإمام الشافعي اللغوي، حيث أصبحت الرسالة كتاباً قل نظيره. لما انطوت عليه من تأصيل للفقه، كان قد راعى فيها الإمام الشافعي المجتمع بكل ظروفه ومتغيراته فحق القول فيه قول الإمام ابن حنبل ((الشافعي فيلسوف في أربعة أشياء: في اللغة، واختلاف الناس، والمعاني والفقه))[1].

2. طبيعتا المجتمع والعلم في عصر الإمام الشافعي

إن الذي يقرأ عن عصر الإمام الشافعي، ويعرف طبيعة التركيب الأثني للمجتمع العربي الإسلامي، لا يستطيع إلا أنْ يصفه بأنه عصر الأمم المتآلفة مع اختلاف شعوبها، وحدها الإسلام، وساسها الخلفاء من بني العباس في عصرهم الذهبي وقد أرخت الدنيا بزمامها للعرب، وقد درجت عليهم قوانين التطور والمواكبة الحضارية فكانوا في حالٍ وأصبحوا في حال أخرى في شتى مجالات الحياة، وما يعنينا (موضوع البحث) اللغة وطبيعة العلوم، ولا نجد ابلغ من ابن خلدون من يصور ذلك إذ يقول ((ثم إنَّ الملة الإسلامية لما اتسع ملكها واندرجت الأمم في طيها ودرست علوم الأولين بنبوتها وكتابها، وكانت أمية النزعة والشعار فأخذ الملك والعزة وسخرية الأمم لها بالحضارة والتهذيب، وصيروا علومهم الشرعية صناعة، بعد أن كانت نقلاً، فحدثت فيهم الملكات، وكثرت الدواوين والتأليف وتشوقوا إلى علوم الأمم فنقلوها بالترجم ة إلى علومهم وأفرغوها في قالب أنظارهم، وجردوها من تلك اللغات الأعجمية إلى لسانهم وأربوا فيها على مداركهم، وبقيت تلك الدفاتر التي بلغتهم الأعجمية نسياً منسياً وطلاً مهجوراً وهباءً منثوراً، وأصبحت العلوم كلها بلغة العرب ودواوينها المسطرة بخطهم، واحتاج القائمون

(1) سير أعلام النبلاء ج10/ مصدر سابق، ص81.

بالعلوم إلى معرفة الدلالات اللفظية والخطية في لسانهم دون ما سواه من الألسن، لدروسها وذهاب العناية بها))[1].

إنَّ ابن خلدون رسم الواقع الاجتماعي أبلغ رسم بلغة عالم اجتماع المعرفة، ولعل تحليلنا لهذا النص يساعد كثيراً على فهم ما نرمي شرحه من علو شأن بيان اللغة العربية ويبسط طبيعة العلوم... على وفق المخطط الآتي:

الموضوع	صفاته
1. الملة الإسلامية	أُمية الشعار والنزعة
2. ملك وعزة، سخرية الأمم لها (المقصود هنا الشعوبيون حصراً)	حضارة، تهذيب
3. علوم الملة الإسلامية	صناعة بعد أن كانت نقل
4. علوم الأمم ترجمت	أفرغوها في قالب أنظارهم، أربوا فيها على مداركهم
5. اللغات الأعجمية	نسياً منسياً
6. أصبحت لغة العرب، لغة العلوم كلها	احتاج القائمون بالعلوم إلى معرفة دلالاتها

إنَّ هذا التفسير السداسي يوضح ويختصر مسيرة الحضارة الإسلامية وما آلت إليه من عالمية بما تمتعت به من صفات حضارية، أبرزها الصناعة [2] والإبداع في العلوم حتى نسيت لغات العلوم التي ترجمت منها، فكانت النتيجة النهائية هي احتياج القائمين بالعلوم إلى تعلم اللغة العربية لمعرفة دلالاتها، وأبعادها.

بمعنى آخر أنَّ العلوم المترجمة من الأمم الأخرى أصبحت عربية الطابع وإنْ ظلت تحمل دلالاتها الحضارية للأمم التي ترجمت منها، وكان المنطق اليوناني أحد هذه العلوم (وهو مما له علاقة بموضوع البحث) ((**وقد صبغ العلوم**

(1) مقدمة ابن خلدون/ مصدر سابق، ص699

(2) المقصود بالصناعة هنا الصناعة العقلية أي استخدام العقل.

العربية صبغة جديدة صبت في قالبه ووضعت في منهاجه))[1] فأصبح طبيعياً أن يكون المنطق معروفاً، بل ويستخدمه العرب خاصة فيما يخص علماء الكلام، وإنْ لم يكن بالطابع الشكلي اليوناني، وإنّما بالطابع الشكلي الإسلامي، في مواجهة الدس الشعوبي الذي بدأ يتغلغل في المجتمع الإسلامي القوي، فبعض الأمم المغلوبة على أمرها، قد أظهرت إيماناً زائفاً في وقت كانت فيه عاجزة عن مواجهة الدولة العربية الإسلامية بالقوة، فكان أن لجأت إلى الدس الشعوبي، وقد انبرى لهؤلاء علماء الكلام والمعتزلة، إلى جانب اللغويين وقد كان لهم دور أوضح من حيث الصياغة المنطقية.

وهي ما عناها ابن خلدون ((وأفرغوها في قالب أنظارهم أربو فيها من مداركهم)) الفقرة الرابعة من التحليل البنيوي للنص الخلدوني ((وكان عبد الله بن إسحاق الحضرمي المتوفي 117 هـ أول من أسس استخدام القياس في اللغة... ثم جاء اللغويون بعده ووسعوا الأخذ بالقياس فاعتمد عليه عيسى بن عمر الثقفي المتوفي 149 هـ وأبو عمر بن العلاء المتوفي 157 هـ... وقد استخدمه يونس بن حبيب المتوفي 175 هـ))[2].

ومن هؤلاء من سبق الشافعي ومنهم من عاصره وقد استخدموا المنطق في علمهم، ويبدو أن هناك أسباباً عدة دفعت إلى أن يصبح المنطق هو ما يميز طبيعة العلم في عصر الإمام الشافعي ومن هذه الأسباب الشعوب الأعجمية التي دخلت الإسلام، ومنها صعوبة الإحاطة باللغة العربية ولهذا نجد أن المنطق قد

---

(1) أحمد أمين و ضحى الإسلام ج 1/ دار الكتاب العربي/ بيروت–لبنان ط 10 دون تاريخ، ص274، أنظر أيضاً المصدر نفسه، ص 263، والفصل السادس. أنظر أيضاً صالح أحمد العلي في كتابه: بغداد مدينة السلام إنشاؤها وتنظيم سكانها في العهود العباسية الأولى الجزء الأول – الجانب الغربي – المجلد الأول – مطبوعات المجمع العلمي العراقي 1985، ص692 ويشير فيه إلى أن المنصور أول خليفة ترجمت له الكتب ومنها كتب المنطق.

(2) محمد حسين آل ياسين/ الدراسات اللغوية عند العرب إلى نهاية القرن الثالث، دار مكتبة الحياة، بيروت–لبنان ط1 1980، ص343.

استخدم بدرجة أكثر في الأمصار التي كثر فيها العنصر الأعجمي، حسب رواية محمد حسين آل ياسين وهو يستعرض ذات القضية لمفكر آخر إذ يقول: ويبدو أن إقبال الدارسين على القياس وكثرة اصطناعهم إياه في دراسة اللغة يعود إلى سبب تعليمي يتلخص بقول د. عبد الحميد الشلقاني في ((ومن الدوافع التي واجهت أصحاب القياس إلى وجهتهم هذه فيما اعتقد أن كثرة بالغة من طلاب اللغة لم يكونوا من العرب، فكانت مسالة القياس ووضع اللغة تحت كليات عامة أسهل بكثير من محاولة الإحاطة باللغة وحصر ما يمكن حصره منها عن طريق السماع)) وما ذهب إليه د. الشلقاني صحيح إلى حدٍ بعيد، ولعل قوله يفسر لنا أيضاً ميل البصريين أكثر من الكوفيين إلى اصطناع القياس حتى عُدَّ من سمات منهجهم في دراسة اللغة ذلك أن طلاب اللغة من غير العرب في البصرة يربو عددهم كثيراً على أمثالهم في الكوفة.[1]

ولهذا السبب التعليمي، يضاف سبب حضاري – تعليمي، آخر هو شق حضاري متعلق بأنَّ العرب في العصر الجاهلي وحتى مطلع التدوين في عصر الإمام الشافعي إذا ما استثنينا " تدوين – جمع القرآن الكريم في عهد عثمان بن عفان (رضي الله عنه) ((نجد أن العرب كانوا يعتمدون الحفظ في نقل التراث الفكري، المتمثل بحفظهم للشعر، وهذا ما جعل أساس القياس عند الأوائل جميعاً يقوم على السماع والرواية))[2].

أما الشق التعليمي، فإنَّه يتمثل بأنَّ العرب لما لم يكن لديهم نظام تعليمي موروث، وبما أنهم اربوا (أي أبدعوا) في العلوم على رأي ابن خلدون، فلم يأخذوا القوالب الجاهزة بل نجدهم ((لم يجدوا حرجاً في كثير من الأحيان من تعديل قواعدهم إنْ أقتضى الآمر))[3].

إنَّ ما يؤكد تأثير المنطق وشيوعه في عصر الإمام الشافعي هو أن ما أسلفناه عن درجة شيوعه فيما بين الكوفة والبصرة، من الناحية اللغوية أما من

(1) محمد حسين آل ياسين/ المصدر السابق، ص345.
(2) المصدر نفسه، ص344.
(3) المصدر نفسه، ص343.

الناحية الفقهية فالقاعدة ذاتها تنسحب على المؤلفات الفقهية ففي المدينة المنورة حيث لم يختلط الأعاجم في الحياة المدنية، لا نجد للمنطق أثراً في فقههم على خلاف الفقه في العراق حيث كانت درجة الاختلاف أكبر فمثلاً ((نقرأ الباب في موطأ الإمام مالك فتجده يذكر الحكم، ثم يحكي ما يدل عليه من حديث أو أثر ثم لا تجد فيه أثراً لعلم المنطق، وتقرأ في كتاب الهداية مثلاً التدليل الفقهي، وخاصة في المسائل الخلافية بين أبي حنيفة والشافعي فترى أن قواعد الجدل التي وضعها أرسطو، وقواعد البرهان مطبقة))[1].

ولعل هذا الجانب الحضاري كان سبباً في دفع بعض الباحثين إلى القول (كان الإسلام ديناً في مكة، وكان ديناً وحكماً في المدينة، وكان ديناً وحكماً ومدنية في بغداد وسائر المملكة الإسلامية في العصر العباسي)[2] حسب درجة الحضارة وما صاحبها من تفاوت في درجة الاختلاط الاجتماعي والثقافي، وما نتج عن ذلك من آثار اجتماعية.

إنَّ علاقة الفقه بالمنطق تصبح مسالة طبيعية في ظل الوضع الحضاري الجديد للمجتمع العربي، فهناك الدين الإسلامي الذي كان من العظمة والسماحة مما دفع الشعوب إلى الدخول فيه، وقد كان من المترتب على الدخول فيه ضرورة تعلم اللغة العربية، وقد رأينا أن المنطق كان أحد أدوات تسهيل تعلم اللغة العربية، التي أصبحت لغة الدين والعلم فكان من الطبيعي أن يلج المنطق (وهو أداة تعليمية) في الفقه، وإذا كانت المناقشات بين اللغويين قد أدت ((إلى وضع عدد من المقولات مع مفردات لغوية دقيقة، وقد أفادت الفلسفة من هذه المقولات، كان نشاط المذاهب الفقهية أكبر، وخاصة عندما أرادت هذه المذاهب أن تحدد أصول الفقه))[3].

(1) أحمد أمين ضحى الإسلام ح1/ مصدر سابق، ص276.
(2) المصدر نفسه، ص372.
(3) شاخت وبوزورث/ تراث الإسلام ج 2 ترجمة. حسين مؤنس، وإحسان صدقي/ سلسلة عالم المعرفة 12 ط2 1988، ص63.

فكان من الطبيعي أذن أن ينحو الإمام الشافعي منحىً لغوياً – منطقياً حسب مقتضى العصر، إذ أصبح هذا المنحى أحد أوجه الفكر الاجتماعي حتى غدت تلك الأمصار بوتقة منصهرة جمعت أناساً من الشعوب اختلفت ألسنتها، وتوحدت قلوبها تحت راية الإسلام، فكان لزاماً عليها أن تجد طريقة للتفاهم بينها، وكانت لغة الدين كما أوضحنا ذلك الرابط الهام لتشكيل التجانس بينها.

لقد امتزجت تلك الشعوب الإسلامية ليس على صعيد العقيدة وحسب، بل على صعيد الدم، حتى نشأ في ذلك العصر ما يمكن أن يُسمى بمفهوم (التوالد) بوصفه مصطلحاً اجتماعياً، يتشكل من خلال الوجود الاجتماعي بما يشار إلى بعض مظاهره التي تصبح علامات تشير لمعالم الحياة الاجتماعية. ولذلك يمكن القول إنَّ مصطلح التوالد الذي أصبح مألوفاً خلال القرنين الهجريين الأولين، ظاهرة اجتماعية، حيث ((يتزاوج رجل من أمةٍ، وأمراة من أمة أخرى، فينشأ بينهما نسل يجري في عروقه دم الأمتين))[1].

وترتب عن ظاهرة التوالد، ظاهرة لغوية متصلة بعامل التنشئة الاجتماعية، فأية لغة للتفاهم تستخدم مع الطفل، وما الذي يرجح لغة على أخرى في ضوء التفسير الدوركهايمي لصفات الظاهر الاجتماعية بما تتمتع به من صفة قهرية ترجح كفة اللغة العربية، بوصفها لغة تفاهم، فقد ذهب بعض الباحثين إلى القول في تأكيد ظاهرة التوالد، أو ما يسميه بالزواج الخارجي في الاصطلاح الاجتماعي، أنه يكون من أحسن الطرق لخلق لغة مشتركة، فالزواج بين أمم مختلفة تتكلم لغات مختلفة، يجبر هؤلاء الأشخاص وقد غدوا آباء ((إلى الحديث بلغة مشتركة، في منازلهم وبين أطفالهم، حتى لا يختلط الأمر... فذلك أكرم لهم وأوفق لأطفالهم في التربية اللغوية))[2].

ولقد ساعد الوضع الحضاري للإسلام في تعزيز هذا التآنس بتعزيزه لأبناء الشعوب غير العربية التي دخلت الإسلام فاحتضنهم ساسته (ساسة المسلمين) من

(1) أحمد أمين/ ضحى الإسلام ج1/ مصدر سابق، ص9
(2) كمال بشر/ مصدر سابق، ص145–146.

الخلفاء العباسيين بل حتى في زمن الأمويين الذين اشتهروا بالعروبية الخالصة زمن خلافة عبد الملك بن مروان إلا أن العباسيين توسعوا في استخدامهم لهؤلاء في الجيش والإدارة[1].

وعلى الرغم ضعف النزعة القبلية في العصر العباسي إلا أن الناس في هذا العصر ((لا يزالون ينزعون إلى الفخر بالنسب العربي والولاء العربي)) [2] ولقد تعزز مفهوم الولاء لهؤلاء الأعاجم، بعد حظيهم بالاحترام الاجتماعي من المجتمع العربي المسلم، حيث لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى من جانب وتمتع بعضهم بالمكانة السياسية العالية، حتى إن اليعقوبي يذكر ((عدداً ممن أقطعهم [*] المنصور، وأشار إلى أنهم كانوا مواليه))[3].

إن ما يمكن أن يقال عن التجانس الاجتماعي – الحضاري عصر الإمام الشافعي في الوقت الحاضر، قليل مقارنة بما كان عليه الوضع، من درجة انسجام، وتآلف لهذا الخليط الفريد من نوعه في ذلك العصر، وقد شهد التاريخ كثيراً من قيام الإمبراطوريات التي سبقت الإسلام، الا أن أيا من الشعوب التي رزحت تحت حكم تلك الإمبراطوريات لم تكن تفكر بتعلم لغاتها بقدر ما فكرت في التحرر من سيطرتها، أما الحضارة الإسلامية فإنها قد استعمرت قلوب تلك الشعوب، فجاد هؤلاء بأرواحهم وأقلامهم خدمة للأمة الإسلامية ولذلك فقد ((اقبل كثير من الأعاجم على العربية لا لمجرد التعبير بها تعبيراً يفي بمطالب الحياة اليومية بل كي يرتفع في المجتمع)) [4] فأصبحوا أعضاء فاعلين فيه، تغلغلوا في مفاصله، خاصة أنَّ كثيراً منهم مارسوا مهنة مجتمعاتهم الأولى، ولذلك فقد اشتهر هؤلاء بما يمكن أن نسميه في الوقت الحاضر بالتخصص فقد اشتهر على سبيل

(1) صالح أحمد العلي/ مصدر سابق، ص86.
(2) أحمد أمين/ ضحى الإسلام ج1/ مصدر سابق، ص36.
(*) أي منحهم قطع من الأراضي.
(3) صالح أحمد العلي/ مصدر سابق، ص69، انظر أيضاً المصدر نفسه، ص151.
(4) محمود فهمي حجازي/ مصدر سابق، ص244.

المثال ((أهل السند بالصيرفة، والعلم بالعقاقير))[1] لقد كانت درجة الانسجام عالية في المجتمع العربي الإسلامي آنذاك، وهذبت ووسعت لغة العرب حتى أن الكثير من الكلمات الأعجمية تلافاها مترجمو ذلك العصر، وقد اتسمت معظمها ((بوضوح العرض، وانسجام الأسلوب مع الهيكل الثقافي العربي العام))[2] فخرجت العربية من ذلك الحشد الثقافي – الحضاري – الاجتماعي المتعدد الأجناس، سليمة واسعة، وهي لغة الدين، ولغة العلم والفلسفة ولغة الأدب، واضمحلت بجانبها كل لغات البلاد المفتوحة[3].

ان خروج اللغة من وسط هذا التجانس لم يكن بطبيعة الحال سالما كل السلامة ((فلا يزال المدى فسيحاً أمام القبطي والهندي والصقلي (البلغاري)، وأمام الزنجي والخراساني والتركي، قبل أن يستطيع إقامة الأصوات العربية في مخارجها الأصلية إقامة مضبوطة أو قبل أن يستطيع بناء الجملة في قوالبها الأصلية بناءاً سليماً))[4] لكنه بلا شك كانت هناك لغة عربية يتكلمها الجميع ما بين [5] لاحنٍ كالعادي من الناس وبين مُجيد فيها وضع أصولاً لها كالنحاة سيبويه مثلاً.

إن ما نريد توضيحه والإشارة إليه أن الاهتمام بالظاهرة اللغوية في المجتمع الإسلامي في عصر الإمام الشافعي، كان ظاهرة اجتماعية لا يستطيع إغفالها من أخذ على عاتقه البحث في الدين، وهو الرابط الأول لجميع شعوب المجتمع الإسلامي آنذاك، وهو ما تمثل بالفصاحة وقد غدت ظاهرة اجتماعية.

الفصاحـــة

(1) أحمد أمين/ ضحى الإسلام ج 1، ص5/ أنظر أيضاً المصدر نفسه، ص 6 و ص 85 و ص87.

(2) مجموعة باحثين/ اللغة العربية والوعي القومي/ مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت نيسان 1984، ص174

(3) أحمد أمين/ ضحى الإسلام ج1/ مصدر سابق، ص293.

(4) شكري فيصل/ مصدر سابق، ص294 فضلاً عن الصفحات اللاحقة حتى، ص297.

(5) أنظر/ المصدر نفسه، ص298–309.

أصبحت الحياة الحضرية التي عاشها المجتمع العربي المسلم في أمصاره الكبرى بغداد والكوفة والبصرة التي اجتذبت الناس من كل حدب وصوب مشوبة باللحن، وهو ما كرهه العرب طوال حياتهم، فهم أصحاب البلاغة والفصاحة التي طالما تغنوا بها، إلا أن مبادئ الدين الإسلامي الحنيف سمحت لكل الناس من كل الأرساس والأجناس الانضمام إليه، ولم يكن العربي، فخوراً، بعروبته فحسب، وإنما كملها بإسلاميته فكان صدر المجتمع رحباً فقبل باللحن لصالح الدين، إلا أن لغة الدين ما ترتضي اللحن، فالأمر أصبح بين طرفين، طرف الشعوب غير العربية التي لا تعرف العربية، وطرف الشعوب الناطقة باللغة العربية لغة القرآن الكريم،يمثل الطرف الأول لغة الحياة والواقع المعاشين،ويمثل الطرف الثاني لغة الفصاحة وما يجب أن يكون عليه الواقع.اعتمد الطرف الأول لغة الحاجات التي تحتاج إلى لغة للتفاهم،واعتمد الطرف الثاني لغة التنظير والقواعد.

لقد كانت المعادلة في منتهى الصعوبة، ولما كانت مصادر الفصاحة، بدأت تضيق دائرتها بسبب الاختلاط خاصة وقد ((أدى دخول أكثر سكان المناطق المفتوحة في الإسلام إلى ظهور الرغبة لدى هؤلاء لدراسة القرآن الكريم لفهم أحكام الإسلام وللعمل في ضوئها)) [1] وانحسرت العربية الفصحى في قلب الجزيرة العربية، فلم يكن يشغل اللغويين التنوع اللغوي الذي شهده المجتمع العربي – الإسلامي في عصر الإمام الشافعي، بقدر ما شغلتهم الفصاحة وآلية المحافظة عليها ولذلك فقد كان ((الدافع الأساسي الذي دفع اللغويين إلى وضع معجماتهم، هو الدافع نفسه الذي دفعهم إلى وضع كتبهم السابقة، وهو خدمة القرآن الكريم ونصوص التشريع وصون اللغة من الخطأ)) [2] ويكشف هذا عن حسٍ ديني وقومي عميقان(الأمر الذي جعل من الصعوبة بمكان قبول العرب الأولين بتراكيب

(1) محمد فهمي حجازي/ مصدر سابق، ص244.
(2) محمد حسين آل ياسين/ مصدر سابق، ص226.

نحوية تخالف تراكيبهم. غير أن التواصل الحضاري قد يكسر بعض القيود النحوية، ولاسيما حين يبتعد المتكلمون باللغة المعينة عن منشئها مكاناً وزماناً)[1].

ولما كان ذلك الكسر فيه من الصعوبات الجمة، إذ ما زال العرب قريبوا عهدٍ من الأولين، ناهيك عن أن الاندماج الحضاري كان مراحله الأولى، اتجهت أنظار الجميع إلى حلٍ وسط، ألا وهو الاتجاه نحو الفصاحة. ولما كانت الفصاحة انحسرت في قلب الجزيرة العربية، ووسطها وإطرافها، فكانت درجة قربها متباينة من مراكز الأمصار المختلطة لذلك ((قصروا اهتمامهم على تعزيز فصاحة لغة القبلية أو عدم فصاحتها))[2].

ولم يكن من بد الرجوع إلى البدو للاحتكام إليهم فيما دَبَ بين اللغويين من مسائل خلافية حول اللغة ((فعرفت مجتمعات العراق عدداً من البدو الوافدين المعتمدين على ثقة المجتمع في صحة لغتهم)) [3] وبالمقابل هاجر طالبو العلم اللغوي إلى البدو لضبط اللغة، والاستشهاد بلغتهم الصحيحة في معاجمهم اللغوية والنحوية، مبتعدين عن البيئة الحضرية التي بدأ يدب اللحن فيها، حتى إن الفارابي حدد بل حصر القبائل التي هاجر إليها اللغويون ((قيس وتميم وأسد... ثم هذيل وكنانة وبعض الطائيين ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم)) [4] ويزودنا التاريخ بأسماء لامعة في عصر الإمام الشافعي ممن هاجر إلى البدو للاغتناء بالفصاحة ((كأبي زيد الأنصاري، وأبي عمرو بن العلاء والأصمعي، والكسائي)) [5] كان الإمام الشافعي واحداً من هؤلاء مهاجراً إلى هذيل طالباً الفصاحة، كما تم بيان ذلك في حياته.

---

(1) حسن إسماعيل/ الدلالات الحضارية في لغة المقدمة عند ابن خلدون/ دار الفارابي بيروت– لبنان ط1 2007، ص52

(2) محمد فهمي حجازي/ مصدر سابق، ص96، أنظر أيضاً المصدر نفسه، ص95–117.

(3) المصدر نفسه، ص221.

(4) محمد حسين آل ياسين/ مصدر سابق، ص329.

(5) أحمد أمين/ ضحى الإسلام ج1، ص298.

لقد زادت فصاحة اللغة العربية، زينة وقوة، فضلاً عن تشريف القرآن لها لنزوله بها، فاكتسبت عالميتها وسموها، ((ولا يزال أثر ذلك فيما نصف ويصف به غير العرب العربية حين يقولون "العربية الشريفة")) [1] من هنا لم تعد مسألة الفصاحة مسالة خاصة بالعرب فحسب بل بمن والاهم، خاصة أن النظام الحضاري العربي – الإسلامي لم يضع حواجز بين طالبي العلم ((فالعالِمُ يشرف بعلمهِ سواءً كان مولى أو عربياً، ومن سادة التابعين من كانوا موالي، والناس منحوهم من الإجلال، ما منحوا العرب، لا تفاضل بينهم إلا بالدين والعلم)) [2] في ضوء ذلك نجد أن الإمام الشافعي كان يعد تعبيراً دقيقاً عن طابع فكر مجتمعه الذي عاش فيه حين عبر عن مشروعه المعرفي اللغوي أو البياني.

3. الفقـــه:

في ضوء ما اصطلحنا على تسميته بالأثنوغرافيا الاجتماعية، تم رسم صورة المجتمع العربي – الإسلامي بواقعيه الاجتماعي واللغوي، ولقد كان المجال الحيوي لحركة المجتمع العربي – الإسلامي آنذاك الدين، فهو المساحة الجامعة والرابطة للمجتمع في ضوء تركيبته الاثنية التي شرحناها إلا أن لهذه المساحة أعلامها، وثقاتها، خاصة ونحن في عصر تابعي التابعين ممن عمرّوا أو تلاميذهم على الأقل، مما جعل لهؤلاء الأعلام مكانتهم الدينية السامقة في المجتمع.

وعلى الرغم من تعدد المدارس والاتجاهات والمذاهب الدينية التي شاعت في عصر الإمام الشافعي لِما تمتع بهِ المجتمع من درجة عالية للحرية الفكرية، خاصة عصر هارون الرشيد وقد عاصره الإمام الشافعي، إلا ان الشائع ((عند

(1) شكري فيصل/ مصدر سابق، ص227.
(2) أحمد أمين/ ضحى الإسلام ج1، ص27 أنظر أيضاً المصدر نفسه، ص232–233.

الناس تقسيم المناهج العلمية منذ نهاية العصر الأموي إلى سقوط الدولة العباسية إلى منهجين أطلقوا عليهما مدرسة أهل الرأي، ومدرسة أهل الحديث))[1].

وهما المدرستان الفقهيتان اللتان كانتا ذواتا أثر فاعل في فكر الإمام الشافعي، بادئين الحديث عن مدرسة الحجاز، أو مدرسة الحديث انطلاقاً من أنها المدرسة الأولى التي أثرت في الإمام الشافعي ((فعن قول: ابن أبي عمر العدني: سمعت الشافعي يقول مالك معلمي وعنه أخذت العلم))[2].

ومالك ابن أنس (ﷺ) هو ((المؤسس والموطد لمدرسة أهل البيت التي تمثل امتداداً لمدرسة الحجاز التي ترجع في أصلها إلى الفاروق عمر بن الخطاب (ﷺ)، ثم إلى ابن عمر وابن ثابت وابن عباس وغيرهم من الصحابة والتابعين من بعدهم))[3].

ولذلك فقد شاع عن هذه المدرسة التزامها الشديد بالنص القرآني وبسنة الرسول (ﷺ) ومعلوم أن الصحابة وتابعيهم قد انتهى علمهم إلى الإمام مالك، فأدى الأمر إلى شيوع النظرة إلى التمسك بالحديث في نصه، من دون الأخذ بما يسمى بالرأي، وهو تصور خاطئ ((ذلك أن أهل الحديث يؤمنون بالرأي ولا يعملون به بأنفسهم، ولكنهم يوافقون الذين يأخذون بهِ، وما امتناعهم عنه إلا من شدة في الورع وتحوطاً من التبعية والمسؤولية يوم القيامة))[4].

وكان مما أُشتهر عن المذهب المالكي قوله بالمصالح المرسلة، والمقصود بها تلك المصالح التي ((لم يشهد الشرع لها بالاعتبار أو بالإلغاء بجواز الضرب في التهمة، فقد جوز هذا جماعة من الفقهاء، وهي مصلحة مرسلة عن الدليل

---

(1) أحمد عبيد الكبيسي/ العقل والقرآن حميمان فرق بينهما الجهل/ مجموعة باحثين مكانة العقل في الفكر لعربي ومركز دراسات الوحدة العربية–المجمع العلمي العراقي/ ط 2 بيروت تموز–يوليو 1998، ص56.

(2) الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي/ سير أعلام النبلاء ج 8/ مؤسسة الرسالة ط4 1406هـ 1986م، ص75.

(3) صبحي محمصاني/ المجاهدون في الحق/ دار العلم للملايين بيروت 1400هـ، ص23.

(4) أحمد الكبيسي/ العقل والقرآن حميمان فرق بينهما الجهل/ مصدر سابق، ص56.

الجزئي من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، مرسلة عن الأصل الكلي، فنصوص الشريعة على إجمالها لا يجيز هتك حرمة المسلم، بأن تمتهن كرامته ويضرب لمجرد اتهامه في حادث من الحوادث)) [1] إلا أن القول بالمصالح المرسلة يكون من مسائل المعاملات لا من مسائل العبادات.

أما مدرسة الرأي فتعود جذورها إلى الكوفة، حيث عني ابن مسعود (ﷺ) بتفقيه أهلها ((وتعليمهم القرآن من سنة بناء الكوفة إلى أواخر خلافة عثمان (ﷺ)، عناية لا مزيد عليها، إلى أن امتلأت الكوفة بالقراء والفقهاء المُحدثين... حتى أن علياً بن أبي طالب (كرم الله وجهه) لما انتقل إلى الكوفة سرُ لما رأى من كثرة فقهائها وقال: رحم الله ابن أم عبد [يقصد ابن مسعود] قد ملأ هذهِ القرية علماً))[2] وقد عملت كثير من الظروف الاجتماعية والسياسية والعلمية... إلخ دورها في تسميتها التي اشتهرت بها(مدرسة الرأي) وكان من تلك الظروف، محنة خلق القرآن فهي ((بحسب العلمية في عرف السلف من الرواة بعد محنة خلق القرآن: أهل العراق، وهم أهل الكوفة، أبو حنيفة ومن تابعه منهم))[3].

ويذهب مناصرو مدرسة أبي حنيفة النعمان (ﷺ) إلى القول بأن ((تخصيص الحنيفية بهذا الاسم (أهل الرأي) فلا يصح إلا بمعنى البراعة البالغة في الاستنباط))[4].

ولعل هذا الرأي مرتبط بظروف المجتمع العراقي حيث كانت بغداد حاضرة العالم الإسلامي، بما فيه من ثقافات متعددة كان له أثر في خلق هذا الاتجاه على عكس المدينة المنورة التي لم تشهد اختلافاً كبيراً. وربما كان هذا أيضاً سبباً جعل الإمام أبا حنيفة النعمان يسلك طريقة في تدوين أصول الفقه طريقة شورى حيث

(1) أشراف محمود حمدي زقزوق/ الموسوعة الإسلامية العامة القاهرة 1424هـ 2003 م، ص1305.

(2) الإمام محمد زاهد الكوثري الفقه وأصول الفقه/ دار الكتب العلمية بيروت–لبنان ط 1 2004م–1425هـ، ص99.

(3) المصدر نفسه، ص58.

(4) المصدر نفسه، ص83.

((يعرض تلك الطريقة موفق المكي في مناقب أبي حنيفة حيث يقول: وضع أبو حنيفة مذهبه شورى بينهم (أي أتباعه) لم يستبد فيه بنفسه دونهم، اجتهاداً منه في الدين ومبالغة في النصيحة لله ورسوله والمؤمنين، فكان يلقي المسائل مسألة، مسألةَ، ويسمع ما عندهم، ويقول ما عنده، ويناظرهم شهراً، أو أكثر، حتى يستقر على أحد الاقول فيها، ثم يثبتها أبو يوسف [1] في الأصول، حتى أثبت الأصول كلها))[2].

ومما اشتهر به المذهب الحنفي القول بالاستحسان ((وهو يأتي بمعنيين: أحدهما استعمال الاجتهاد، وغلبة الرأي في إثبات المقادير الموكولة إلى اجتهادنا وآرائنا نحو تقدير متعة المطلقات، قال الله تعالى ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ على الموسع قدره متاعا بالمعروف حقاً على المحسنين ﴾ (البقرة 236) فأوجبها على مقدار يسار الرجل وانحساره، ومقدارها غير معلوم، إلا من جهة أغلب الرأي وأكثر الظن... وأما المعنى الآخر من ضروب الاستحسان فهو ترك القياس إلى ما هو أولى منه، وذلك من وجهين: أحدهما: أن يكون فرع يتجاذبه أصلان، يأخذ الشبه من كل واحد منهما، فيجب إلحاقه بأحدهما دون الآخر، لدلالة توجبه فسموا ذلك استحساناً... القسم الآخر من الاستحسان وهو تخصيص الحكم من وجود العلة... بدلالة ناهضة، من نصٍ، أو إجماعٍ، أو قياسٍ آخر يوجب حكماً))[3].

ولقد عرضنا لأبرز أفكار هاتين المدرستين في الفقه لما تمتعتا به من تأثير فاعل في فكر الإمام الشافعي وشخصه بما أفرزه في رسالته (موضوع بحثنا) من رأي جمع بين هاتين المدرستين: على نحوٍ أوضحه أجمل توضيح محمد بن عابد الجابري، لا نجد عرضاً أفضل من عرضه على النحو الآتي يقول د. محمد عابد الجابري [4] في كتابه تكوين العقل العربي ص 104: حدد الشافعي أصول

---

(1) قاضي قضاة بغداد بعهد الرشيد.

(2) الإمام محمد زاهد الكوثري/ المصدر السابق، ص110–111.

(3) المصدر نفسه، ص90–93.

(4) جاء اعتمادنا الرأي الجابري لسببين: الأول متعلق باعتقاد منهجي يعتقده الباحث وهو الإيمان بالانطلاق من حيث انتهى الآخرون فيما يخص الأحكام العلمية، بعد الوثوق من

الفقه أو التشريع في أربعة جمع فيها أصول أهل الحديث وأصول الرأي، على أساس الفصل في مسألتين منهجيتين: حدود الرأي وشروطه (القياس) من وجهة، وعلاقة اللفظ بالمعنى في البيان القرآني من جهة ثانية.

أما الرأي فيجب أن يكون قياساً لا غير... وفي جميع الأحوال، لا يقيس إلا من له الآلة التي له بها القياس، وهي العلم بأحكام كتاب الله، أما بالاستحسان الذي كان يعمل به أصحاب الرأي بسبب الحاجة أو الضرورة فانه لا يجوز، لأنه لو جاز تعطيل القياس لجاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان، وإنَّ القول بغير خبر ولا قياس غير جائز [وبالمقابل] لما كان لا بد من (مثال سابق) ثبت بالخبر فإنّه لا يجوز أيضاً العمل بالمصالح المرسلة أو الاستصلاح.

حتى ينتهي الجابري إلى نتيجة تتفق معها دراستنا من حيث إنَّ الإمام الشافعي كان معلماً فكرياً وممثلاً مجتمعياً لفكر ومجتمع عصره بما حاول أن ينهض به من حاجة للمجتمع بل ومن حاجة الفقه لطرحه المعرفي والفقهي في كتاب الرسالة، تلكم النتيجة تمثلت بأن الإمام الشافعي قد أخذ من أبي حنيفة ما عليه يعتمد الرأي من (الاستحسان) ومن مالك ما كان يقوم لديه مقام الحديث في حالة عدم توفره (المصالح المرسلة) وبالتالي يكون الشافعي قد خطط لإرجاع كل شيء إلى الكتاب والسنة بواسطة القياس.... وهو أنَّ هذا الإرجاع جاء توحيداً للفقه عموماً بما حدده له (للفقه) من حدٍ تمثل بالقرآن والسنة حصراً، جعله (جعل الإمام الشافعي/مؤصلاً للفقه) فتلك قاعدة أصولية، وموحداً لجميع المذاهب مع أصل واحد هو القرآن والسنة، بل جامعاً شمل جميع المسلمين على رأي وحكم واحد هو حكم القرآن والسنة.

صدقها، مع التذكير بأن هذا الوثوق نسبي، فلعل مصادر وثوقي لا تتفق مع مصادر وثوق الآخر، فأبدو صادقاً، والآخر ظاناً أو العكس. أما السبب الثاني فإنَّ نص الجابري اتفق مع ما أشرنا إليه من سمات اشتهر بها كل من المذهبين وهي القول بالمصالح المرسلة للإمام مالك (ﷺ) والقول بالرأي وبالاستحسان للإمام أبي حنيفة (ﷺ)].

4. ضرورة التأسيس

إنَّ الحديث عن التأسيس للفقه لن يكون بعيداً عن الحديث عن التأسيس للعلوم جميعاً في عصر الإمام الشافعي و لقد أوضحنا في طبيعة التركيب الأثني، وطبيعة العلوم فكرة بسيطة مفادها أن أصبح المجتمع العربي – الإسلامي في مختلف أصقاعه بوتقة انصهرت فيها الشعوب جميعاً بلغاتها وعلومها، فكان من الطبيعي حتى تستقر سمات لهذا المجتمع الجديد، ولعلومهِ الناشئة التي بُنيت على علوم السابقين التي تحتاج إلى وقت تفرض فيها قوانينها فاعليتها، إلا أنَّ الوقت اللازم لكي يتم ذلك لا بد له من زمن يستغرقه، وحتى يتم ذلك تجد المجتمع في حالة صراع لغوي، مما خلق ما يمكن أن نسميه نوعاً من الفوضى أو نوعاً من الأحداث والوقائع والعلوم، أخذا في التراكم، بشكل غير منتظم، وهو بحاجة للتأسيس والتنظيم، وقد عرضنا لكل ذلك بما توفر بين أيدينا من أثنوغرافيا.

أما الحاجة للتأصيل الفقهي فقد انتهينا من الحديث عنها، في حين أن الحاجة للتأصيل الاجتماعي بما يمكن أن نسميه بحاجة المجتمع فقد كانت دائمة الحضور في ذهن الإمام الشافعي، ولعل إحساسه بواقعه المعيش وفهمه للظروف التغيرات التي شهدها عصره حفزت بصيرته إلى إدراك الحاجة إلى التأصيل لوجهات النظر المختلفة التي عالجت الواقعين:

أ. الاجتماعي بمجمل متغيراته.

ب. والواقع الديني الذي ربط المجتمع الجديد الذي شهد وجهات نظر مختلفة رافقت المجتمع منذ بداية تشكيله الجديد بفعل الإسلام.

وقد رافق ذلك نشأة العلوم العربية الإسلامية منذ بداية عصر التدوين، إنما كان يعبر في حقيقته وجوهره عن "أزمة أسس" لقد كانت الحاجة قائمة وبإلحاح، في العلوم العربية الإسلامية إلى إعادة تأسيسها منطقياً وابيستمولوجياً بعد أن تم تأسيسها عملياً من خلال ((تدوين العلوم وتبويبها... ويأتي الإمام الشافعي ليعمل على تحديد الأصول وتقنين الرأي فلقد كان ذا عقل من تلك العقول التي تريد أن

تفرض النظام في كل شيء)) [1] بمنهجية صنفناها بالمنطقية (حسبما سيتوضح لاحقاً) حرص الإمام الشافعي على أن لا تخرج عن مبدأ القياس القرآني لصيانة مجتمع متعدد الشعوب والثقافات من الانجرار وراء الأحكام الفردية مما يؤدي إلى تفسخه فيما بعد.

ولعل وصف أحد الباحثين لمنهجية الإمام الشافعي تقربه كثيراً من علم اجتماع المعرفة وإنْ كنا نختلف عنه في الرأي حيث يقول ((إنَّ عبقرية الشافعي لا تكمن في رأينا في تقديمه مناهج جديدة، بل في إعطائه الأفكار التي كانت سائدة ومعمولاً بها في عصره، تألقاً جديداً بإبرازها وإقامة ضرب من التوازن بينها وصهرها جميعاً في إطار منهجي متكامل لم يحدث من قبل))[2].

المبحث الثالث

المشروع المعرفي للإمام الشافعي

(إرهاصات علم اجتماع المعرفة عند الإمام الشافعي)

إنَّ التأصيل لفكرة ما، ليست مجرد عمل يطرح في المحافل العلمية أو المجالس الخاصة من باب المباهاة والتفاخر العلمي، فتلك قضية أبعد من العلم وأقرب إلى السفسطة. وطرحنا لفكرة ما نسميه بالمشروع المعرفي للإمام الشافعي، تحتاج وفق علم اجتماع المعرفة إلى دلائل وقرائن علمية تصمد أمام النقد العلمي، أو على الأقل تكون خسائرها (خسائر الفكرة) أقل مما يتوقع.

إنَّ ما نرمي إلى تحقيقه هو أنَّ الواقع الذي تعد دراسته أحد محاور اهتمام علم اجتماع المعرفة، وكان ممن حفز الإمام الشافعي على الاتجاه بدراسته الفقهية اتجاهاً لغوياً – بيانياً، إدراكه بقيمة اللغة والبيان بوصفهما حقيقتين اجتماعيتين لذا نجده قد سعى إلى أخذ اللغة العربية، من منابعها، فكانت بلاغته وفصاحته تمثلاً

(1) محمد عابد الجابري/ مصدر سابق، ص101–102.

(2) تحرير الطيب زين العابدين/ المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية جـ 2 المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط1 1412هـ 1992م، ص149–150.

للحقيقة الاجتماعية المعاشة آنذاك، إلى درجة أن أصبح (الإمام الشافعي) معياراً لتصحيح الشعر العربي، فهذا الأصمعي وهو الإمام في اللغة والأدب يقول ((صححت أشعار الهذليين على شاب من قريش بمكة يقال له محمد بن إدريس))[1].

إنَّ المبدأ الأساس لعلم اجتماع المعرفة: دراسة الأفكار الاجتماعية الممثلة للمجتمع على وفق تصور الباحث، طارح تلك الأفكار ومن ثم مقارنتها (مقارنة الأفكار) بواقع المجتمع بعد دراسته (دراسة المجتمع) واستجلاء مشخصاته للحكم بمصداقية تلك الأفكار أو عدم مصداقيتها.

ولقد عمل الباحث ليؤكد هذا الطرح الابستمولوجي لعلم اجتماع المعرفة عملاً مزدوجاً:

الأول تمثل بقراءة الأدبيات التي تناولت المجتمع العربي – الإسلامي في عصر الإمام الشافعي اللغوية والاجتماعية والدينية والاقتصادية ليكوّن معلومات عامة عن المجتمع، وقد تحقق له ذلك.

الآخر: تمثل بقراءة كتاب الرسالة نفسه ولأكثر من مرة قراءة تمحص ومقارنتها بما جمعه من معلومات عن المجتمع العربي – الإسلامي في عصر الإمام الشافعي.

وفي ضوء ذلك تم طرح الفكرة (فكرة المشروع المعرفي للإمام الشافعي) فيما بين أيدينا من أوراق على النحو الآتي:

1. **البيان.**
2. **القياس.**

1. البيـــان

إنَّ مما لا شك فيه أنَّ كتاب الرسالة يعد كتاباً فقهياً ولم يكن كتاباً يتناول المجتمع الا من زاوية دينية، ولمّا كان المجتمع العربي في عصر الإمام الشافعي، عصر تآلف وانسجام بين شعوب أعجمية ربطها الدين فجعلها أمة واحدة أساسها العقيدة، ووفقاً لما وضحنا فإن تلك الأمة المتعددة اللغات كان لا بد لها من لغة

(1) الرسالة تحقيق عبد اللطيف الهميم وماهر ياسين الفحل/ مصدر سابق، ص32

تجمعها، فكانت اللغة العربية، اللغة التي لا خلاف عليها، كونها بالطبع، لغة دينية، يُقبل المؤمنون على تعلمها بشغف.

وحفاظاً على نحوها، من جهة، وللارتفاع بالمكانة الاجتماعية كون السلطة السياسية بيد العرب، وهم القوة الغالبة، من جهة ثانية. فقد كان الاهتمام بها وببيانها كبيراً.

ولعل هذا البيان كان سبباً في إشارات الإمام الشافعي التي وردت في "الرسالة ص77 – 85، وفي مواضع أخرى من"، حيث التذكير بمستويات الفهم، ويجب أنْ نذكر أنَّ مفهوم البيان الذي قدمه الإمام الشافعي بعد فاتحة كتاب الرسالة[1] بأنه ((اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع)) [2] ولعل في توضيح المحققين لمعنى البيان فيما يُعَلَّقُ عليه من اللغويين وعلماء الأصول ما يجعلنا نذهب مذهبهم جميعاً: فعرفه الصيرفي بأنه "إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي" وعليه اعترض الجويني، واتفق معه في مكان آخر من أنه: "الدليل: والدليل ينقسم إلى العقلي والسمعي، وذهب أبو بكر، والغزالي، والجويني، والآمدي وأكثر المعتزلة كالجبائي إلى أنه أراد به" الأدلة التي تبين فيها الأحكام "في حين ذهب الزركشي إلى انه من جملة أساليب الخطاب، بل هو من أهمها، ولهذا صدر بهِ الشافعي كتاب الرسالة[3].

ونحن إذا نتفق مع الجميع إلا أننا نميل إلى تفسير الزركشي، توافقاً مع ما عرضناه من تأكيد لظاهرة الفصاحة، وإنْ كان عمله من الزاوية الدينية ينصب في جانب الأدلة التي يتبين فيها الأحكام التي أصبح توضيحها ضرورة لغوية بحكم دخول كثير من الشعوب غير العربية إلى الإسلام وشاهدنا تعريف الإمام الشافعي

(1) الحمد لله والصلاة على رسول الله (ﷺ)، والاستغفار وذكر حال الناس من الدين قبل مجيء الإسلام، ثم تبشير الرسول (ﷺ) بالإسلام مبتدأ بعشيرته الأقربين، ودعوة الناس إليه.

(2) الرسالة/ المصدر السابق، ص59.

(3) المصدر نفسه/ هامش ص59.

للبيان إذ هو:((اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع)) [1]، وما أراده بالمعاني ((أنها بيان لمِنْ خوطب ممن نزل القرآن بلسانه، متقاربة الاستواء منه، وإنْ كان بعضها أشد تأكيد بيانٍ من بعض، ومختلفة عند من يجهل لسان العرب))[2] فالاختلاف عند من يجهل لسان العرب هو ما أراد أن يوضحه الإمام الشافعي، كي يستقيم فكان بذلك العمل قد جمع بين اللغة ممثلة بالبيان، والدين مما يستوجب التوضيح.

والأمر لا يتوقف عند هذا الحد عند الإمام الشافعي إذ إنه بثاقب نظرة معرفية يدرك خطر التعميم فيضع النسبية المعرفية نصب عينيه، فلا يقول بان جميع العرب ممن نزل القرآن بلسانهم هم على درجة الفهم الكافي لما يريد توضيحه ويربط درجة الفاهم لكتاب الرسالة بمقدار تضلعه بعلم البيان فيقول ((ويعلم من فهم (هذا الكتاب) أن البيان يكون من وجوه لا من وجه واحد، يجمعها أنها عند أهل العلم بينة ومشتبهة البيان، وعند من يقصر علمه مختلفة البيان))[3].

إنَّ المفهوم البياني الذي يعرضه الإمام الشافعي يبدو على ظاهره وباطنه أنه قد حمل معنىً واحداً هو إحاطة الإمام الشافعي بالمعرفة الاجتماعية للمجتمع الذي حاول أنْ يستنبئ بما يمكن أن يتصوره تجاه ما يكتب وكأنه قد أجاب على سؤال كل ما يمكن أن يُسأل، عن مكونات المجتمع الاجتماعية والمعرفية.

في وقت أصبحت فيه الفصاحة مؤشرة على الحضور الاجتماعي، فالمجتمعات غير العربية التي دخلت الإسلام، تباينت طبقاتها اللغوية فكان طبيعياً أنَّ الأحكام التي جاءت مجملة النصوص ما لم تشرح تفاصيلها، تصبح عصية على الفهم على غير العربي بل، وحتى على العربي الذي احتك بتلك الشعوب التي امتلأت بها الأمصار العربية لهذا يعد توظيف البيان، لفتة اجتماعية من باب

(1) الرسالة/ المصدر السابق، ص59.
(2) الرسالة/ المصدر السابق، ص60.
(3) المصدر نفسه، ص165.

لغوي ليأتي تصنيفه محققاً بعدين أولهما شرح أحكام الله، وثانيهما إدراك منه تباين مستويات مدركي البيان.

ثم جاء الإمام الشافعي بتقسيم البيان إلى أبواب خمسة بدأ بعضها بمدخل قرآني تمثل بذكر الآيات القرآنية التي تمثل معنى البيان الذي حدده، ثم قياسه بحجج العقل والمنطق وفق دراية منهجية.

إنَّ مما يجدر ذكره أنَّ الإمام الشافعي في معرض تصنيفه الخماسي وقد سماها بالأرقام فقال باب البيان الأول.. باب البيان الثاني الخ لم يسمِ لها عناوين، وكأنه أراد لها أنْ تفصح عن بيانيتها من خلال مضمونها الذي عرضه لها، إلا أننا ارتأينا لها تسميات استناداً إلى معناه الذي فصله الإمام الشافعي وعلى النحو الآتي:

البيان الأول: بيان التبيين والتوكيد

يقوم معنى هذا البيان على أساس أنه يبين ما هو بَيِّنٌ أصلاً، ويؤكد من خلال عرضه الآية الكريمة التي تدور حول العمرة قال تبارك وتعالى في سورة البقرة آية 196 ﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدي، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعةٍ إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام ﴾[1] يقول الإمام الشافعي ((قال الله ﴿تلك عشرة كاملة﴾ فاحتملت أن تكون زيادة في التبيين واحتملت أن يكون أعْلَمَهم أن ثلاثة إذا جمعت إلى سبع كانت عشرة كاملة))[2].

ويذهب بعضهم إلى أن هذا البيان هو بيان التأكيد، وهو النص الجلي الذي لا يتطرق إليه تأويل، وسماه بعضهم بيان التقرير وهو من أعلى مراتب البيان[3].

---

(1) الرسالة/ المصدر السابق، ص63.
(2) المصدر نفسه، ص63.
(3) المصدر نفسه/ هامش ص64.
(*) جاءت إحالتنا للسور القرآنية إلى كتاب الرسالة من باب أنها نصوص اعتمدها الإمام الشافعي لاستدلالاته.

البيان الثاني: بيان الدلالة

طابع القياس في هذا البيان يشير إلى ما يمكن أن يعطيه النص من معنىً، قال الله تبارك وتعالى: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين وإن كنتم جنباً فاطهروا ﴾ (سورة المائدة الآية6(*)) وقال ﴿ولا جنباً إلا عابري سبيل ﴾[1] (سورة النساء الآية43).

واستشهد الإمام الشافعي لمفهوم الدلالة هذا قائلاً ودلت السنة على أنه يجزئ في الاستنجاء ثلاثة أحجار. ودل على أن الكعبين والمرفقين مما يغسل، لأنَّ الآية تحتمل أن يكونا حدين للغسل، وأن يكونا داخلين في الغسل ولما قال رسول الله ((ويل للأعقاب من النار "دل على أنه غسلٌ لا مسح"))[2].

البيان الثالث: بيان التوضيح

يقول الإمام الشافعي قال الله تبارك وتعالى ﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً﴾ (سورة النساء الآية 103) ويذكر الأمام أكثر من آية قرآنية أخرى كشواهد للقياس ثم يبدأ عرضه في هذا البيان بالقول ((ثم بين على لسان رسوله عدد ما فرض من الصلوات ومواقيتها وسننها، وعدد الزكاة ومواقيتها، وكيف عمل الحج والعمرة، وحيث يزول هذا ويثبت وتختلف سننه وتتفق، ولهذا أمثلة كثيرة في القرآن والسنة))[3].

البيان الرابع: بيان اتباع حكمة رسول الله (ﷺ)

امتاز البيان الرابع على خلاف بقية الأنواع بغياب المدخل القرآني، مشيراً إلى ما تم عرضه فيما سبق من أدلة توجب طاعة رسول الله، ولهذا البيان أوجه عديدة:

---

(1) المصدر نفسه، ص64.
(2) المصدر نفسه، ص66–68.
(3) الرسالة/ المصدر السابق، ص71.

((منها ما أتى الكتاب (القرآن الكريم) مع غاية البيان فيه، فلم يحتج مع التنزيل فيه إلى غيره. ومنها ما أتى على غاية البيان في فرضه، وافترض طاعة رسوله، فبين رسول الله عن الله: كيف فرضه؟ وعلى من فرضه؟ ومتى يزول بعضه ويثبت ويجب؟ ومنها ما بينه على سنة نبيه بلا نص كتاب))[1].

البيان الخامس: بيان العلم والقياس

يعطي الإمام الشافعي لهذا البيان دوراً مميزاً للعلم، والعلم عنده علم ديني، والآخر لغوي، أما العلم الديني، فهو ((الخَبر في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس))[2] أما العلم اللغوي فهو ((مما لحق بالعلم الديني عنده كما أنّه العلم بأن جميع كتاب الله إنما أنزل بلسان العرب))[3].

لقد حصر الإمام الشافعي، هذا البيان على فئة محددة هي تلك التي حصلت المعرفة ((بناسخ كتاب الله ومنسوخهِ، والغرض في تنزيلهِ والأدب والإرشاد والإباحة))[4] وإلا وجب على الناس دون العارفين الخوض في الحديث ((فالواجب على العالمين أن لا يقولوا إلا من حيث علموا))[5].

أما القياس فقال الإمام الشافعي فيه ((ومعنى هذا الباب معنى القياس، لأنه يُطلب فيه الدليل على صواب القبلة والعدل والمثل.. والقياس ما طُلبَ بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة، لأنهما علم الحق المفترض طلبه... وموافقته تكون من وجهين: أحدهما أن يكون الله أو رسوله حرم الشيء منصوصاً أو أحله لمعنىً... أو نجد الشيء يشبه الشيء منه والشيء من غيره ولا نجد شيئاً أقرب بهِ شبهاً من أحدهما: فنلحقه بأولى الأشياء شبهاً به))[6].

---

(1) المصدر نفسه، ص72.
(2) المصدر نفسه، ص76.
(3) المصدر نفسه، ص77.
(4) المصدر نفسه، ص77.
(5) المصدر نفسه، ص77.
(6) الرسالة/ المصدر السابق، ص76.

ثم يُتبع الإمام الشافعي تصنيفه الخماسي بتصنيفات معرفية من غير إشارة إلى عددها، وكأنها تصنيفات شاملة. وحين يمحصها القارئ يجدها تكلمت عن كليات تأصيلية شملت معاني الإسلام من حيث الكل الذي على عامة المجتمع الإسلامي أنْ يعرفه، وهذا بُعد نظر سوسيولوجي، ومنهجي في الوقت ذاته.

ففي عمق النظر السوسيولوجي، أن ما تم توضيحه من بنىً معرفية إنّما شملت دلالات المعنى، حيث المتَضَمَنْ الفكري لعموميات المعرفة الواجب توفرها في السلوك الاجتماعي، وما شملته من دلالات عملية تمثلت بوجوب طاعة رسول الله (ﷺ).

أما النظر المنهجي فهو عزلها عن باقي متضمنات الكتاب، بما توحيه خاتمته التي وضعها لهذه الأنواع أو التصنيفات من البيان، إذ يقول، مقدماً لماَ يليها من أبواب ((فأول ما نبدأ بهِ من ذكر سنة رسول الله مع كتاب الله ذكر الاستدلال بسنتهِ على الناسخ والمنسوخ من كتاب الله. ثم ذكر الفرائض المنصوصة التي سن رسول الله معها. ثم ذكر الفرائض الجمل التي أبان رسول الله عن الله كيف هي ومواقيتها. ثم ذكر العام من أمر الله الذي أراد به العام، والعام الذي أراد به الخاص ثم ذكر سنته فيما ليس فيه نص كتاب))[1].

الكليات التأصيلية:

لقد تضمن المخطط النظري لعمل الإمام الشافعي تقسيماً ذا طابع منطقي، أراد من خلاله أنْ يكون شاملاً للمعرفة القرآنية فطرح مجموعة من التصنيفات الكلية ارتأى الباحث تقسيمها من حيث موضوعاتها إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: تصنيف معرفي خاص بالمعنى

إن إبلاء الإمام الشافعي لموضوع المعنى، نبعَ من موضوع البيان نفسه فمن بين معاني البيان إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي، ومن زاوية أخرى حينما ربط الإمام الشافعي العلم بالبيان الخامس من حيث الإحاطة

(1) المصدر نفسه، ص132.

باللغة العربية، وكل ذلك في سبيل فهم المعنى الذي يبينه سياقه فجاءت تسميته من الإمام الشافعي (الصنف الذي يبين سياقه معناه).

ومن منطلق الأثنوغرافيا الاجتماعية التي يمتلكها الإمام الشافعي لموضوع هو من أكثر الموضوعات التي تهم العرب، وهي ظاهرة المكان التي شخصها بمفردة القرية في النص القرآني، كما أن هذه المفردة مؤشر على القربى.

لقد قدم الإمام الشافعي كعادته موضوع تصنيفه هذا بآيتين من القرآن الكريم مدلولهما التفسيري عند الإمام واحد قال الإمام الشافعي، قال الله تبارك وتعالى: ﴿واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر إذ يعدون في السبت إذ تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعاً ويوم لا يسبتون لا تأتيهم كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون﴾[1] (سورة الأعراف الآية 163) وقال ﴿وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وأنشأنا بعدها قوماً آخرين ۞ فلما أحسوا بأسنا إذا هم منها يركضون ﴾[2] (سورة الأنبياء الآيتين 11–12).

ثم يستطرد الإمام الشافعي في الإشارة إلى المعنى فلم يكن أهل القرية في الآية الأولى فاسقون دون المكان وكذلك حال أهل القرية الثانية، فلما ذكر أنها ظالمة تبين للسام ع أن الظالم أنما هم أهلها، دون منازلها التي لا تظلم [3] ويقول الإمام الشافعي ضمن هذا الصنف باباً في معناه لا يختلف عن سابقه "باب الصنف الذي يبين سياقه معناه "سماه" بالصنف الذي يدل لفظه على باطنه دون ظاهره[4].

إنَّ للاهتمام بالمعنى عند الإمام الشافعي دلالة حضارية فلم يكن الأمر مقتصراً على اللفظ دون المعنى، لِما أصبحت عليه عامة المجتمع، ولما فرضه التطور الحضاري على اللغة من تغيير، (ونقل ابن رشيق عن أبي الفتح عثمان بن جني قوله "المولود من يستشهد بهم في المعاني كما يستشهد بالقدماء في

(1) الرسالة/ المصدر السابق، ص95.
(2) المصدر نفسه، ص96.
(3) المصدر نفسه، ص96.
(4) المصدر نفسه، ص96.

الألفاظ)[1] لقد خلق الوضع الحضاري الجديد اهتماماً أو معرفة لم تكن مسبوقة، وتشخيص الإمام الشافعي لهذا الأمر تأكيد على مقدار تمثيله للمجتمع وحضارته.

القسم الثاني: تصنيف معرفي انطوى على العام والخاص

لقد أراد الإمام الشافعي بهذا التقسيم أنْ يجمع كل ما يخص البيان من حيث الإحاطة، فجاءت تقسيماته للعام والخاص بطابع كلي أوضح فيه التداخل الذي يمكن أن يكون بينهما. وتأتي العمومية أو الكلية من باب أنه هناك دائما كل، يتشكل من الأجزاء وهي الخصوص، كما أن كل جزء وهو الخاص يشكل الكل، سواء بما ورد في القرآن الكريم أم السنة النبوية الشريفة

وجاءت أبواب التصنيف الذي اقترحه الإمام الشافعي على النحو الآتي:

أ. تصنيف معرفي يراد به العام ويدخله الخصوص:

لقد امتاز أسلوب الإمام الشافعي بالمنهجية فهو إذ يقدم مدخله القرآني بآية كريمة يحاول أن يأتي بما هو عكسه من جانب آخر من أجل المقارنة، لكي يكون البيان الذي يقدمه أكثر وضوحاً، وسنكتفي بعرض ما يخص موضوع البحث ونحيل من يشاء الاطلاع إلى متن الرسالة.

قال الإمام الشافعي، وقال الله سبحانه وتعالى: ﴿والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها ﴾ (سورة النساء الآية 75) وفي [القرية الظالم أهلها] خصوص، لأنّ كل أهل القرية لم يكن ظالماً، قد كان فيهم المسلم ولكنهم كانوا فيها مكثورين، وكانوا فيها أقل [2] فهذا عموم المجتمع وهي القرية هنا ظالم، أما الخصوص الذي دخله فهم القلة من المظلومين.

ب. تصنيف معرفي يجمع العام والخاص:

(1) حسن إسماعيل/ مصدر سابق، ص24.
(2) الرسالة/ المصدر السابق، ص90.

قال تبارك وتعالى: ﴿إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائلَ لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾ (سورة الحجرات الآية 13) يقول الإمام الشافعي فأما العموم منهما ففي قول الله إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا فكل نفس خوطبت بهذا في زمان رسول الله وقبله وبعده مخلوقة من ذكر وأنثى وكلها شعوب وقبائل... والخاص منها في قول الله [إنَّ أكرمكم عند الله اتقاكم] لأن التقوى إنما تكون على من عقلها وكان من أهلها من البالغين من بني آدم، دون المخلوقين من الدواب سواهم، ودون المغلوبين على عقولهم منهم والأطفال الذين لم يبلغوا))[1].

ت. تصنيف معرفي يُراد بهِ كله الخاص:

في هذا التصنيف يبدو الإمام الشافعي أكثر وضوحاً وقرباً من علم اجتماع المعرفة حينما قسم المجتمع وفق نظريته البيانية إلى ثلاث فئات انقسمت حسب ما تملكه من قدرة بيانية على الفهم ودلل على كل فئة بآية قرآنية، وتصنيفه هذا يؤكد تَمثله للمجتمع الذي عاش بين ظهرانيه، وقد تم الحديث سابقا عن طبقات المجتمع اللغوية التي تشكل منها المجتمع العربي ما بين أعلى السلم اللغوي وأدناه والمتوسط بينهما، فكانت الفئة الأولى تقابل أسفل السلم اللغوي، وشاهده القرآني قوله تعالى ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم أيماناً وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل ﴾ (سورة آل عمران الآية 173).

أما شاهده القرآني للفئة الثانية التي تأتي وسط السلم اللغوي فقوله تعالى ﴿يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ضَعُفَ الطالب والمطلوب﴾ (سورة الحج الآية 73).

أما الفئة الثالثة التي جاءت في أعلى السلم اللغوي فشاهده القرآني قوله تعالى ﴿ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس﴾ (سورة البقرة الآية 199).

(1) المصدر نفسه، ص91.

ويعلق الإمام الشافعي على الآية الأخيرة بالقول ((وهذه الآية في مثل معنى الآيتين قبلها، وهي عند العرب سواء والآية الأولى أوضح عند من يجهل لسان العرب من الثانية، والثانية أوضح عندهم من الثالثة وليس يختلف عند العرب وضوح هذه الآيات معاً لأنَّ أقل البيان عندها كافٍ من أكثره))[1].

وعموم ما أراد قوله أن القول في القرآن الكريم عام قصد منه الخاص. بعض الناس وليس كلهم.

ث. تصنيف معرفي عام دلت السنة النبوية على أنه يراد به الخاص:

يقول الإمام الشافعي، وقال الله ﴿الزانيةُ والزاني فاجلدو كل واحد منهما مائة جلدة﴾[2](سورة النور الآية 2).

يقول الإمام الشافعي فدل القرآن على أنه إنما أريد بجلد المائ ة الأحرار دون الإماء. فلما رجم رسول الله الثيب من الزناة ولم يجلده. دلت سنة رسول الله على أن المراد بجلد المائ من الزناة: الحران البكران[3](*).

فوضح من ذلك معنى الخاص الذي جاء ضمن العام.

القسم الثالث: تصنيف معرفي متعلق بوجوب طاعة رسول الله (ﷺ)

لم يكن الجانب السلوكي ليفوت الإمام الشافعي في تصنيفاته المعرفية، ويتمثل الجانب السلوكي بما يجب على المسلمين من طاعة لرسول الله، من حيث الاقتداء بسنة رسول الله، وهو محور تطبيقي لما في الكتاب والسنة من قبل المؤمنين.

---

(1) الرسالة/ المصدر السابق/ هامش ص94.

(2) المصدر نفسه، ص102.

(3) الرسالة/ المصدر السابق، ص103.

(*) لقد عرض الإمام الشافعي في جملة من الشواهد اكتفينا في هذا الصنف وسواه الاستدلال بواحد منها.

وذهب الإمام الشافعي في تصنيفه هذا إلى جملة من الأمور...

أ. أمر الله بطاعة الرسول (ﷺ):

وقال الله سبحانه وتعالى: ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾ (سورة النساء الآية 80) ثم يأتي الإمام الشافعي في هذا السياق بالآيات القرآنية التي تصب في معناه سورة النساء آية 65، الآيات 63، 48–52 من سورة النور. وينتهي إلى تقرير حقيقة وجوب طاعة رسول الله استناداً إلى أمر الله سبحانه وتعالى ((فجمع لهم [أي الله سبحانه وتعالى] أن أعْلمهم أن الفرض عليهم اتباع أمره وأمر رسوله، وأن طاعة رسوله طاعته))[1].

ب. بيان فرض الله في كتابه أتباع سنة نبيه (ﷺ):

قال الإمام الشافعي: وضع الله رسوله من دينه وفرضه وكتابه الموضع الذي أبان جَلَ ثناؤه أنه جعله عَلمَاً لدينه، بما افترض من طاعته، وحرم من معصيته، وأبان من فضيلته، بما قرن من الأيمان برسوله مع الإيمان، فقال تبارك وتعالى ﴿فآمنوا بالله ورسوله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم، إنما الله إله واحد سبحانه أنْ يكون له ولد﴾ (سورة النساء الآية 171).

ت. بيان أمر الله فيما فرضه على رسوله من أتباع ما أوصى إليه وما شهد له بهِ من اتباع ما أمرِ به، ومن هداه وانه هادٍ لمن أتبعه:

وفي هذا الباب أورد الإمام الشافعي شواهدَ كثيرة نختار أنموذجا منها على سبيل التمثيل لا الحصر، وقال تعالى ﴿وأتبع ما أوحي إليك من ربك لا إله إلا هو وأعرض عن المشركين ﴾ (سورة الأنعام الاية 106)[2] ثم شاهِدُه قول رسول الله (ﷺ) ((ما تركت شيئاً مما أمركم الله به إلا وقد أمرتكم به، ولا تركت شيئاً مما نهاكم الله عنه إلا وقد نهيتكم عنه))[3].

(1) المصدر نفسه، ص114 و 117.
(2) الرسالة/ المصدر السابق، ص117.
(3) المصدر نفسه، ص118.

ثم يدلف الإمام الشافعي بعد ذلك إلى بيان أمر ونهي رسول الله (ﷺ) من خلال سنته (ﷺ) الشريفة، ويبين وجوهها التي حددها بثلاثة ((فلم أعلم من أهل العلم مخالفاً في أن سنن النبي من ثلاثة وجوه، فاجتمعوا منها على وجهين)) [1] واختلفوا على الوجه الثالث.

أما ما اتفقوا عليه فهو ما أنزل الله فيه نص كتاب، فبين رسول الله مثل ما نص الكتاب. والآخر مما أنزل الله فيه جملة كتاب، فبين عن الله معنى ما أراد[2].

أما ما اختلفوا عليه فهو ما سنه رسول الله (ﷺ) فيما ليس فيه نص كتاب[3]، ثم يستعرض الإمام وجوه الاختلاف إلا أنه ينتهي إلى القول ((ليعلم من عرف منها ما وصفنا أن سنته (ﷺ) إذا كانت سنة مبينة عن الله معنى ما أراد من مفروضة فيما فيه كتاب يتلونه، وفيما ليس فيه نص كتاب أخرى: فهي كذلك أين كانت، لا يختلف حكم الله ثم حكم رسوله بل هو لازم بكل حال))[4].

ومن عرض أنواع البيان والكليات التأصيلية نستجلي[5] شيئين:

الأول: إنّ عموم أنواع البيان الخماسية منها والتصنيفات التي اصطلحنا (الباحث) على تسميتها كليات تأصيلية. إنها كانت مداخيل نظرية لنظرية الإمام الشافعي البيانية.

الثاني: إنّ الفهرست أو خطة الكتاب التي سار عليها الإما م الشافعي حسبما اتضح في نهاية هذه الأبواب البيانية، تبدو كأنها نماذج تطبيقية لما خلص إليه من أنواع للبيان وللكليات التأصيلية.

2. القيـــاس(□)

(1) المصدر نفسه، ص21.
(2) المصدر نفسه، ص122.
(3) المصدر نفسه، ص122.
(4) المصدر نفسه، ص131.
(5) وبهذا الاستجلاء نستطيع القول إنَّ عمل الإمام الشافعي كان تأصيلاً معرفياً، وجدناه خصباً في ميدان علم اجتماع المعرفة، شجعنا على طرح مشروعه المعرفي.

تسير الأمة على القرآن والسنة والإجماع ثم القياس، أو الاجتهاد فهما ((أسمان لمعنى واحد عند الشافعي))[2]، وما كان نصاً قرآنياً وسيرة نبوية، وإجماعاً للعلماء فهو مما هو موجود من أحكام تجاه جميع القضايا، ومما ليس له من حكم فيما يخص الكثير من القضايا المستجدة كان لا بد له من حكم خاص وبما أن الأمر متعلق بالجانب الديني، فلكل مسلم ((حكم لازم، أو مع سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم: أتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة مع سبيل الحق فيه الاجتهاد، والاجتهاد القياس))[3].

إنَّ القياس يعني استنباط الأحكام غير الموجودة في القرآن والسنة وإجماع الأمة، لقضايا وأمور مستجدة من خلال اعتماد مبدأ المقايسة.

وبهذا الطرح وافق الإمام الشافعي مدرسة الرأي التي شكلت جزءاً مهماً من فكر المجتمع الفقهي، الذي لاقى رواجاً في المجتمع المتعدد الثقافات وقد حملوها معهم إلى حواضر العرب، فكان الوضع الاجتماعي يستدعي أن تكون هناك حوارات وآراء تتلاقى مع بعضها ولعل هذا كان من الدواعي التي جعلت الإمام أبا حنيفة يجعل مذهبه قائماً على المشاورة ومبادلة الآراء، حتى يتم الاتفاق على رأي يرتضيه الجميع، على أن يكون ضمن حدود القرآن والسنة النبوية الشريفة.

إن إدراك الإمام الشافعي لهذه الحقيقة الاجتماعية هي التي جعلت مؤلفاته التي كتبها في العراق ملائمة لوضعه الاجتماعي، ولعل تغير الظروف الاجتماعية عليه هو الذي دفعه أيضاً أن يكتب لواقع مصر بشكل اختلف عما كتبه في العراق، إلى حدٍ جعله أن يوفّق بين رأيه العراقي الذي يقول بالاستحسان وبين رأيه الآخر الذي لا يقول به، أمّا قوله بالاستحسان

فأجازه على أنه في الوقت نفسه قد حده بقاعدة تجعل من القائلين بالرأي لا

---

(1) ألحقنا في هذا الباب ما أفرده الإمام في نهاية كتاب الرسالة من باب أسماء القياس، وذلك لتحقيق الوحدة المنهجية التي تقتضيها طبيعة البحث. ونود أنْ نشير بأن هناك خلافاً في الرأي حول تباينهما إذ يذهب البعض أن القياس هو أحد مقدمات الاجتهاد أنظر/ الرسالة/ المصدر السابق/ هامش ص413.

(2) الرسالة/ مصدر سابق، ص413.

(3) المصدر نفسه، ص413.

يستطيعون القول بالرأي دائماً، وقاعدته كانت: ((ليس لأحدٍ دون رسول الله أن يقول إلا بالاستدلال... ولا يقول بما استحسن، فإنَّ القول بما استحسن شيء يحدثه لا على مثال سابق))[1] ولما كان الأمر متعلقا بم ا هو دون رسول الله (ﷺ) فإنَّ الأمر إذن يخص عموم المجتمع، بما فيه من أناس لهم مستويات معرفية متباينة، أصبح القياس قضية اجتماعية ولم يكن مجرد مقايسة منطقية، فهم إن يتفقوا في مقايسة ما تكن في معنى الأصل [*] مما لا يجيز الخلاف بحكم العقل والمنطق، فإنّ الأمر على خلاف ذلك حين تتجاوز الأصل لتنزل في مقايسة الأشباه.

هذا ولما كان الاختلاف وارداً في القياس، فقد عمد الإمام الشافعي إلى وضع شروط للمقاييس، هي من أوضح مميزات عصره وهي العلم باللغة العربية ومؤشرها الفصاحة (فمن جماع علم كتاب الله العلم بأن جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب))[2].

ثم تجد في الرسالة مسألة غاية في الحبكة المنطقية وهي مناقشته متغير الفصاحة (التي أصبحت ظاهرة مثيرة للانتباه درسها الفقهاء والنحاة وعامة الناس) بحس عالم الاجتماع المعرفي – اللغوي محلقاً في فضائه الفلسفي الذي أوضحناه في القسم الأول من حيث اعتماده اللغة الفلسفية العقلية بمنطق معرفي:

أ. ناقدا يتصدى لمن جعلوا للأعجمية ذكراً في القرآن الكريم ((والقرآن يدل على ان ليس من كتاب الله شيٌ إلا بلسان العرب))[3].

ب. ومشخصا في الوقت نفسه للتفاوت اللغوي للعلم بالعربية.

---

(1) الرسالة/ المصدر السابق، ص62.

(*) مما يسمى: 1) قياس الدلالة... أن تكون العلة دالة على الحكم، ولا تكون موجبة.. أي إن العلة يمكن إلغاؤها... 2) قياس العلة: وهو ما كانت العلة فيه موجبة الحكم)) الرسالة/ هامش 3 ص414.

(2) المصدر نفسه، ص77.

(3) المصدر نفسه، ص77.

فالمجتمع لم يعد محصوراً بالعرب إذ دخله غير العرب من المسلمين ((وهم في العلم طبقات: منهم الجامع لأكثره، وإنْ ذهب عليه بعضه، ومنهم الجامع لأقل مما جمع غيره))[1].

بل إنَّ الإمام الشافعي بهذا العلم (العربية – الفصاحة) يشير إلى ظاهرة سادت المجتمع العربي – الإسلامي آنذاك ألا وهي ظاهرة التعايش الاجتماعي، ما بين العرب وغيرهم. بل إنَّه يجعل هذه الشعوب من العرب، حينما يقبلون لغة العرب ويتعلمونها، ((ومن قَبِله منها فهو من أهل لسانها))[2].

إنَّ اعتماد الطريقة المنطقية في التحليل وبروح الفضاء الفلسفي لعلم اجتماع المعرفة اللغوي، لعله مرتهن بطبيعة التعليم في العصر الذي أشرنا إليه من اعتمادها القياس، ووضع العلم تحت كليات تسهل عملية الإحاطة بها.

إنَّ الإمام الشافعي لم يستعرض مفهوم القياس بوصفه مفهوماً نظرياً، وكأصل رابع من أصول الحكم الإسلامي، (القرآن والسنة والإجماع والقياس) وإنما اعتمده فيما أصّل فيه من أحكام ليكون مؤشراً على اثنوغرافيته الاجتماعية التي رافقت معرفته الدينية، حداً تجاوز التأصيل النظري إلى التطبيق لهذا التأصيل، فهو لم يكن يتكلم بمنطق المتأمل، بل بمنطق الواقعي الذي يتكلم بلغة واقعة التي يفهمها ((وقد وضع هذا في موضعه، وقد وضعت جملاً منه رجوت أنْ تدل على ما وراءها في مثل معناها)) [3] بمنطق العلم نفسه القائل بالنسبية لا بمنطق الإطلاق الجازم، وبدراية المنهجي الذي يعلم أن يضع شاهده وفي أي مكان من التحليل.

أنموذج تطبيقي

(1) الرسالة/ المصدر السابق، ص79.
(2) المصدر نفسه، ص80.
(3) المصدر نفسه، ص63.

لقد اتضح فيما سلف وانجلى من أمر أنه قد كان للإمام الشافعي مخطط نظري معرفي بنى هيكله بطريقة منظمة كانت أبرز مميزاتها الدقة المنهجية والأصالة في الطرح والتلائم مع عامة المجتمع.

وهو ليس من الجهد المقتصر على النظر فحسب إنما هو جهد راعى تطبيقه كما سنلاحظ بعد قليل، ومما يؤكد إمكانية اعتماد مخطط نظري، تميز بعقلانيته المنطقية، ممثلة بما رسم من تخطيطِ لأبوابه، وبما اعتمده من منهج المناقشة والحوار، وهو لا يذكر قضية إلا وافترض الأسئلة التي تعيق تحقيقها، ثم يبدأ بمناقشتها حتى ينتهي إلى إقرارها مستنداً في ذلك إلى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة مما أعطى دفقا الحياة في مخططه النظري.

وكل ذلك بأسلوب ثرِ جميل، وبلاغة تجعل القارئ يصغي السمع لوقع كلماته يقول عنها الأستاذ أحمد محمد شاكر في تحقيقه لكتاب الرسالة ((وكتاب الرسالة بل كتب الشافعي أجمع كتب أدب ولغة وثقافة قبل أن تكون كتب فقه وأصول))[1] لكن الشافعي المنهجي لم يكن ليتوقف عند الجانب النظري فحسب، بل، قام بتطبيق ما انتهى إليه من منهج في جُلِّ ما تبقى من الرسالة. فيكون بذلك قد أكمل وجه العمل العلمي الذي نهض بهِ من جانب نظري يقول الإمام الشافعي: وسأذكر مما وصفنا[2] من السنة على كتاب الله، والسنة فيما ليس فيه نص كتاب بعض ما يدل على جملة ما وصفنا منه إن شاء الله[3].

واستكمالا لعملنا سنعمد إلى إبراز الجانب التطبيقي بأنْ نأخذ مثالاً حول ما انتهينا إلى وصفه بتأطير المعرفة الدينية بطابع العقلانية وبما شخصنا من معالمها بالبيانية على وفق القوانين اللغوية والقواعد المنهجية التي حملت سمات منطقية.

---

(1) الرسالة تحقيق أحمد محمد شاكر/ مصدر سابق، ص11.

(2) أي بما افترضه من بنى معرفية–بيانية وفق ما حددناه نحن في هيكلية معرفية.

(3) الرسالة، تحقيق عبد اللطيف الهميم وماهر ياسين الفحل، مصدر سابق، ص133.

ونود أن نشير إلى أنَّ القضايا التي سنعرض لها مثلين هما (القياس وطاعة رسول الله) يعرضها الإمام الشافعي بهذا الشكل، **وإنّ هذا البناء الهيكلي لعرض القضايا من اجتهاد الباحث، إلا أنَّ هذا الاجتهاد لم يكن من فراغ، وإنّما جاء لما هو موجود فعلاً في متن كتاب الرسالة** . فقارئ الكتاب ما إن يضع المعروض في الكتاب في هذا البناء الهيكلي، حتى يقر بتصنيفنا، إلى حد ما.

أمّا الهيكل التطبيقي المنطقي للعرض فهو على النحو الأتي:

1. **القضية:** يختار الإمام الشافعي (مسألة ما) قضية ويعرضها بإيجاز وأحياناً أخرى بإسهاب.
2. **البناء المنطقي للقضية (المسألة):** يقدم الإمام الشافعي للقضية بآيات قرآنية وأحاديث نبوية شريفة حتى تتوضح متغيراتها في بناء منطقي.
3. **أدلة القضية (المسألة):** يقدم الإمام الشافعي بعد عرض الآيات والأحاديث النبوية الشريفة أدلة على صدقها بمتغيرات بيانية لمنطقه بواسطة التدليل والمنطق مستخدما عبارات احتمال، يحتمل، يدل، استدلال، نستدل،... الخ.
4. **نتيجة القضية (المسألة):** ينتهي الإمام الشافعي أخيراً إلى وصف حال القضية التي عرضها.

تطبيقه(1) للمعرفة – الاجتماعية التنظيرية المتعلقة بالقياس(2)

في حديثه عن العلم وأنواعه ينتهي الإمام الشافعي إلى صنف من صنوفه يسميه بالقياس ليقوم بعرضه على النحو الذي فصلناه:

1. القضية (القياس):

(1) يعرض الإمام الشافعي لقضية ما فإنه كثيراً ما يفترض شخص ما يسأله ويحاججه كي يوضح ما يريد بيانه، على نحو قال قائل أو قال وما شاكل.

(2) الرسالة/ المصدر سابق/ ينظر من ص337–341.

– قَالَ: فَصِفهُ واذكر الحجَّةَ فِيه، ما يَلْزَم مِنْهُ، ومَن يَلزمُ وعَن من يَسقط؟
– فقلتُ لَه: هَذِهِ درجةٌ من العِلْم لَيْسِ تبلغها العامَّة، وَلَمْ يكلَّفها كل الخاصَّة، ومن احتمل بلوغَها من الخاصَّة فَلَا يَسَعهُم كلهُم كافَّةً أن يعطّلوها، وإذا قام بِهَا مِن خاصَّتِهِم مَنِ فيه الكفايةُ لَمْ يحرج غيرُهُ تركها، إن شاء الله، والفضلُ فْيهَا لِمَنْ قام بِهَا على من عطّلها.

2. مقدمات البناء المنطقي للقضية:

– فَقَالَ: فأوجدني هذا خَبَراً أو شيئاً في معناه، ليكون هذا قياساً عليه؟
– فَقلْت لَه: فرض الله الجهادَ في كتابه وعلى لسان نبيِّهِ، ثم أكدِ النفيرَ مِن الجهاد
– فقال: ﴿إنَّ الله اشْترى منَ الْمؤْمنِين أنفسهم وَأموالهم بأنَّ لَهم الْجَنَّة يقاتلون في سَبيلِ الله فَيقْتلونَ وَيقْتلون وَعداً عَليه حقاً في التَّوراة وَالانْجيل وَالْقرآن ومن أوفى بِعَهْدِه مِنَ الله فَاسْتَبْشروا بِبَيْعكمِ الذِي بَايَعتْم بِهِ وَذلَك هو الفوز العظيم سورة التوبة الآية 111﴾.
– وَقَالَ: ﴿قَاتلُوا المشْركين كَافةً كَمَا يُقَاتِلونَكم كَافَّة وَاعْلَموا أن الله مع المتقين سورة التوبة الآية 36﴾.
– وقَال: ﴿فاقْتلوا المشرِكِين حَيْث وَجَدْتموهم وَخذُوهُمْ وَاحْصروهُم وَاقْعدوا لهُم كل مَرْصد فإن تابوا وأقاموا الصلاةَ وَاتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غَفُور رَحِيم﴾ (سورة التوبة الآية 5).
– وَقَالَ: ﴿قَاتِلوا الَّذينَ لا يؤْمنون بالله ولا بِالْيَوْمِ الآخر ولا يحَرمونَ ما حرم اللهَ وَرسوله ولاَ يدِينونَ دينَ الْحق منَ الَّذين أوتوا الكِتَاب حَتى يعْطوا الْجِزيةَ عَنْ يدٍ وَهمْ صَاغرونَ﴾ (سورة التوبة الآية 29).
– أخبرنا عَبدْ العزيز عن محَمد بن عَمرٍو عنْ أبى سَلَمَه عَنْ أبى هريرةَ قال: "قَالَ رَسول الله: لا أزال أقاتل الناسَ حتى يقولوا لا اله إلا الله ، فإذا قالوها عَصَموا منِي دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله".
– وقال الله جَلَّ ثناؤه: ﴿يا أيها الذين آمنوا مَا لَكمْ إذا قيل لكم انْفروا في سبيلِ اللهِ،

اثاقلتم إلى الأرْض أَرَضيتُم بالَحَياة الدُّنيا مِنَ الآخِرةِ فَما مَتاع الْحَيَاة الدّنيا في الآخِرةِ إلا قليل ۞ إلا تنفِروا يعَذبْكم عذَابَا أليماً وَيَستْبَدل قَوْما غَيْركمْ ولا تضروه شيئاً والله على كل شيء قدير﴾ (سورة التوبة الآيتان 38 – 39).

- وقال: ﴿انْفروا خِفَافاً وِثقالاً وَجاهدوا بأموالكمْ وأنْفسِكمْ في سبِيَلِ اللهِ ذَلكمْ خَيْرٌ لكمْ إنْ كنتمْ تَعْلمونَ﴾ (سورة التوبة الآية 41).
- قَالَ: فاحَتملتِ الآيات أن يكونَ الجهاد كلّه والنَّفير خاصَّة مْنه: عَلىَ كل مطيقٍ لَه، لاَ يسَع أحداً منهم التخلفُ عْنه، كما كانت الصلوات والحج والزكاة، فلم يَخرْج أحد وَجَبَ عَلَيه فرض منها من أن يؤدي غيره الفرضَ عَنْ نفسه، لأنَّ عَمَل أحد فيَ هَذا لا يكتب لغيره.
- واحتملتْ أن يكون معنى فرضهِا غَيَر معنى فرضِ الصلوات، وذلك أن يكونَ قُصِدَ بالفرض فْيهاَ قْصَد الكفاية، فيكون مْن قام با لكفاية في جهَاد من جُوهِدَ من المشركين مدركا تأدية الفرض ونافلةَ الفضلِ، ومُخْرِجاً من تَخلفَ من المأثَمِ.
- ولم يسوِ الله بينهما، فَقَال الله ﴿لا يِستْوي الْقاعدوّن مِنَ الْمؤمنين غَيْر أولِى الضَّرَرِ وَالْمجاهدونَ في سبيلِ الله بأمْوَالِهِم وأنفسهمْ فَضلَ الله الْمَجاِهدينَ بأمْوَالِهِم وأنفسهمْ عَلَى الْقَاعدينَ دَرَجة وكلا وعد الله الْح سنْى وَفَضَّل الله الْمجَاهدِينَ عَلىَ الْقَاعِدينَ أَجْراً عَظيماً ﴾ (سورة النساء الآية 95) فأما الظاهر في الآيات فالفرض على العامة.

3.أدلة القضية:

- قال: فلِبن **الدلالة** في أنه إذا قام بعض العامَّة با لكفاية أخرجَ المتخلّفين من المأثم؟
-: فقلتُ لَه: في هذه الآية.
- قَالَ: وأين هوَ مِنْها؟
- قلت: قَالَ الله: ﴿وَكلاً وَعَدَ الله الْحُسنىَ ﴾. فَوعد المتخلفين عَنِ الجهادِ الحسنىَ

عَلَى الإيمانِ، وأبانَ فضيلةَ المجاهدين على القاعدين، ولوَ كانوا آثمين بالتخلفِ إذا غزا غيرهم: كَانَتْ العقوبة بالإثم – إن لَمْ يَعفُ الله –: أولى بهم من الحسنى.[1]

.....

.....

4. نتيجة القضية:

– وكتاب الله البيان الذي يشفي به من العمى، وفيه **الدلالة** على موضع رسول الله من كتاب الله تعالى ودينه، واتباعه له وقيامه بتبيينه عن الله.

تطبيقه للمعرفة الاجتماعية – التنظيرية المتعلقة بوجوب طاعة رسول الله (ﷺ)[2]:

1. القضية (وجوب طاعة رسول الله (ﷺ)):

أخبرنا سفيان قال: اخبرني سالم أبو النظر أنه سمع عبيد الله بن أبي رافع يحدث عن أبيه ان النبي قال (لا ألفين أحدكم متكأ على أريكته يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به أو نهيت عنه: فيقول: لا ادري، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه).

2.البناء المنطقي للقضية:

– قال الشافعي: فقد ضيق رسول الله على الناس أن يردوا أمره، بفرض الله عليهم اتباع أمره.

– قال: فأبن لي جملاً أجمع لك أهل العلم – أو أكثرهم – عليه من سنة مع كتاب الله يحتمل أن تكون السنة مع الكتاب دليلاً على أن الكتاب خاص وإنْ كان ظاهره عاماً.

– فقلت له: نعم، ما سمعتني حكيت في (كتابي).

---

(1) تدل هذه النقاط على نصوص لمن أراد الاستزادة الرجوع إليها في كتاب الرسالة.

(2) الرسالة/ المصدر السابق، ص235–240.

– قال: فأعد منه شيئاً.

– قلت: قال الله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكم أمَّهَاتكُمْ وبناتكم وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتكُمْ وَخَالاتكُمْ وَبَنَاتُ الأخ وَبَنَات الأخْتِ وَأمَّهَاتكُمْ اللاتي أَرْضَعْنَكُمْ وأَخَوَاتكُمْ مِنَ الرَّضَاعَة وَأَمَّهَات نِسَائِكمْ وَرَبَائبكُمُ اللاتِي في حُجُورِكمْ مِنْ نِسَائكمْ اللاتِي دَخَلْتمْ بِهِنَّ فَإنْ لَمْ تكونُوا دَخلْتم بِهِنَّ فلا جنَاح عَلَيكمْ وَحَلاِئل أَبْنَائكم الذينَ مِنْ أَصْلابِكمْ وَأَنْ تَجْمَعوا بين الأخْتَيْنِ إلا مَا قَدْ سَلَفَ إنَّ الله كَانَ غَفوراً رَحيماً ۞ وَالْمحْصَنَاتُ مِنَ النسَاء إلا مَا مَلَكت أَيْمَانكمْ كِتَابَ الله عَلَيْكمْ وَأحِل لكم مَا وَرَاءَ ذَلكمْ﴾.

– قال: وذكر الله من حرم، ثم قال: ﴿وَأحِل لكم مَا وَرَاءَ ذَلكمْ ﴾ فقال رسول الله: ((لا يجمع بين المرأة وعمتها، ولا بين المرأة وخالتها)). فلم أعلم مخالفا في اتباعه.

3. أدلة القضية:

– فكانت فيه دلالتان: **دلالة** على أن سنة رسول الله لا تكون مخالفة لكتاب الله بحال، ولكنها مبينة عامه وخاصه.

– **ودلالة** على أنهم قبلوا فيه الخبر الواحد، فلا نعلم أحداً رواه من وجه يصح عن النبي إلا أبا هريرة.

– قال: أفيحتمل أن يكون هذا الحديث عندك خلافاً لشيء من ظاهر الكتاب؟

– فقلت: لا، ولا غيره.

– قال: فما معنى قول الله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكم أمَّهَاتكُمْ ﴾ فقد ذكر التحريم وقال: ﴿وأحِل لكم مَا وَرَاءَ ذَلكمْ﴾؟

– قلت: ذكر تحريم من هو حرام بكل حال، مثل، الأم والبنت والأخت والعمة والخالة وبنات الأخ وبنات الأخت، وذكر من حرم بكل حال من النسب والرضاع، وذكر من حرم من الجمع بينه وكان أصل كل واحدة منهما مباحاً على الانفراد، قال: ﴿ وَأحِل لكم مَا وَرَاءَ ذَلكمْ ﴾ يعني بالحال التي أحلها به.

– قال ألا ترى أن قوله: ﴿وَأحِل لكم مَا وَرَاءَ ذَلكمْ﴾ بمعنى ما أحل به، لا إن واحدة من النساء حلال بغير نكاح يصح، ولا أنه يجوز نكاح خامسة على أربع، ولا جمع بين أختين، ولا غير ذلك مما نهى عنه؟!

– قلت فذكرت له فرض الله في الوضوء، ومسح النبي على الخفين، وما صار إليه أكثر أهل العلم من قبول المسح.

.....

.....

– وذكرت له تحريم النبي كل ذي ناب من السباع، وقد قال الله ﴿قلْ لا أَجِد فِي مَا أوحِيَ إِلَيَّ محَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةٍ أَوْ دَماً مَسْفوحاً أَوْ لَحْم خنْزيرٍ فَإِنَّه رِجْس أَوْ فسقْاً أهِلَّ لغَيْرِ الله بِهِ فَمَنِ اضْطرَّ غير بَاغٍ وَلا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غفور رَحيِم﴾ ثم سمى ما حرم.

– فقال: فما معنى هذا؟

– قلنا معناه: قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً مما كنتم تأكلون إلا أن يكون ميتة وما ذكر بعدها، فأمّا ما تركتم أنكم لم تعدوه من الطيبات فلم يحرم عليكم مما كنتم تستحلون إلا ما سمى الله ودلت السنة على أنه حرم عليكم منه ما كنتم تحرمون، لقول الله: ﴿ويحِلّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيحَرِّم عَلَيْهِم الْخَبَائثِ ﴾ (سورة الأعراف الآية 157).

– قال: وذكرت له قول الله: ﴿وَأَحَلَّ الله الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبا﴾ وقوله: ﴿لا تَأْكلُوا أَمْوَالَكمْ بَيْنَكمْ بالْبَاطِلِ إلا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ﴾ (سورة النساء الآية 29). ثم حرم رسول الله بيوعاً، منها الدنانير بالدراهم إلى أجل، وغيرها: فحرمها المسلمون بتحريم رسول الله، فليس هذا ولا غيره خلافاً لكتاب الله.

4. نتيجة القضية:

– قال: فَحُدّ لي معنى هذا بأجمع منه وأخصر.

– فقلت له: لما كان في كتاب الله دلالة على أن الله قد وضع رسوله موضع الإبانة عنه، وفرض على خلقه اتباع أمره، فقال: ﴿وَأَحَلَّ الله الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبا ﴾

(سورة البقرة الآية 275) فإنما يعني أحل الله البيع إذا كان على غير ما نهى الله عنه في كتابه أو على لسان نبيه وكذلك قوله: ﴿وَأُحِلَ لكم مَا وَرَاءَ ذَلكمْ﴾ بما أحله الله به من النكاح وملك اليمين في كتابه لا أنه أباحه بكل وجه وهذا كلام عربي.

المبحث الرابع

مقاربة لاجتماعية المعرفة اللغوية

تعد الزاوية غير المألوفة للطرح العلمي، ومحاولة المقارنة على أساس التقريب، وليس على أساس التقابل، مقاربة علمية، ومن هذا الباب سنقارب بين المشروع المعرفي للإمام الشافعي وبين علم اجتماع المعرفة، وعلى النحو الآتي:

مفهوم المقاربة: إن ما تعنيه المقاربة عدم الانطباق التام لما يقارب بينهما وإنما أن تكون نسبة مشابهة عالية بين الأشياء التي تقارب بنيوياً بين موضوعين، ومن هنا نؤكد ما أسلفنا في المقدمة فلا ندعي أن الإمام الشافعي قد كتب في علم اجتماع المعرفة، ونقول (الباحث) قد وجدنا أنَّ ما كتبه الإمام الشافعي، في كتاب الرسالة، قد حوى بنىً معرفية، وقواعد منهجية، في دراسته الفقهية جعلت منه أول من صنف في أصول الفقه على نحو علمي، يقترب إذا جازت التسمية من المنظومة المعرفية التي يؤكدها علم اجتماع المعرفة[1].

* * *

يحدثنا التاريخ عن الغالب والمغلوب، وأن المغلوب تبعاً للغالب، ويعيش العرب اليوم زمن المغلوبية، وبمنطق المؤرخين وعلى رأسهم ابن خلدون فنحن تبع للغالب، ومن بين أصعدة المغلوبية، الفكر، فانجررنا إلى تقليد غالبنا، على مستويات المعرفة، بالمقابل، في التاريخ العربي الكثير الذي يجعلنا نواجه هذه

(1) من الممكن القول إنَّ علم اجتما ع المعرفة هو الذي يقترب من المشروع المعرفي، على اعتبار أن عمل الشافعي أبعد في الزمن، إلا إننا جعلنا المشروع هو الذي يقترب من علم اجتماع المعرفة كون الأول لم يكن بحثاً في الفكر الاجتماعي إلا من زاوية ثانوية، فهو تأصيل في الفقه بالدرجة الأولى، فكانت المقاربة بين علم جاهز أكاديميا نعرضه، ثم نقيس المطروح وهو السابق زمنياً له.
من جانب آخر كان اعتمادنا المقاربة، كونها أداة منهجية غير محددة بقواعد منممة، وبالتالي فإنها تتيح درة أكبر من الحرية في التحليل، وكانت هذه النقطة المنهجية من بين دواعي اختيارها لتكون عنواناً فرعياً للبحث.

المغلوبية، إلا أن مواجهتها لا تتم على صعيد متمثل بالخطب في المناسبات إنما توضيح آلية ما يمكننا لمجاوزة المغلوبية، وإنْ على صعيد واحد على أمل، تضافر المزيد من الجهود من قبل أبناء المجتمع كل في ميدانه لتعزيز هذا الاتجاه.

وفي ميدان بحثنا يعد تقديم المشروع المعرفي للإمام الشافعي، إسهامة في تجاوز المغلوبية، وشكل هذا التجاوز يتمثل بتقديمنا الإنتاج الذهني للإمام الشافعي، وكشف النقاب عنه كي يكون محوراً مصدرياً يعود إليه أبناء المجتمع، باحثين، وقارئين، نرشف منه عبق أصالتنا، خاصة ان المصدرية لها مقومات العلم بما حملته من معاني، وتضمنته من جَهدْ.

لقد كان فكر الإمام الشافعي، بما طرحه من علم تعلق بمضمونه الفقهي، وشكله المعرفي ذا فائدة عملية على صعيدين الأول صعيد الخاصة بإبستمولوجيته، التي أضحت مقايسة منهجية يقتدي بها الباحثون في أصول الفقه وكانت إسهاماً معرفياً تقارب أشد التقارب من علمية اجتماع المعرفة والمنهجية، التي تؤكد الربط الآلي بين فكر المجتمع وإنتاج مفكريه.

فيصبح المشروع المعرفي في ظل التعقيد العلمي والتراث النظري، مادة علمية، منهجية، نقايس بها إنتاجنا العلمي، وإذا لم نقل بتبديل الدبابة الغريماسية فعلى الأقل إلى جانبها بحكم عموم الظرف الحضاري التابع للآخر، كخطوة أولى، لتجاوزها في المستقبل.

* * *

يعد علم اجتماع المعرفة في واقعه العلمي، المجتمع ذاته، بما يرسمه من حاجات تحقق المجتمع، والرسم، هنا البناء النظري، وهذا لا يعني أن المجتمع ببنائه النظري أو الفوقي، غير موجود، وإنما يعني أن شكل وجودها فردي، فالوجود الحضاري وجود متعدد الوجوه منها السياسة، الاقتصاد، التعليم.... الخ كل على حدة، حينما تعالجه بنيوياً في إطار وظيفته، في حين أن علم اجتماع المعرفة يعد بيبلوغرافيا اجتماعية حينما تتشابك منظومته المعرفية.

إن مقاربة الإمام الشافعي لهذا التصور العام عن علم اجتماع المعرفة توصلنا إلى حكم مفاده أن الإمام الشافعي، كان مجسداً للمجتمع على اختلاف

مستوياته الحضارية، وأن طرحه العلمي، لم يكن مجرد إبداع فيما يخص الفقه بما وصفه من قواعد فيه بقدر تعلق الأمر بمقدار ما مثّله الإمام الشافعي في طرحه، ولاسيما يخص تحقيق المصلحة الاجتماعية من خلال لغته التي أصبحت أداة تصنيفية تصنف المجتمع إلى طبقات خاصة وأنّ اللغة (تعبر عن الحضارة من وجهتين رئيستين: المفردات والتراكيب. فالمفردات تدل على سعة خبرات المجمع، وعمقها، وبالتالي على نوع الحضارة التي يتميز بها، وعلى المرحلة التي تمر بها الحضارة)[1].

ومن هذه الزاوية تزداد درجة اقترابه من علم اجتماع المعرفة برسمه المعرفي الذي شكل شبكة حضارية بمنظومته المعرفية التي حققت درجة انسجام ما بين شخصه من جهة والوجود الاجتماعي– الحضاري للمجتمع الذي عاش بين ظهرانيه من جهة ثانية.

* * *

إن الطرح البياني للإمام الشافعي في معرفيته الفقهية يؤكد ما ذهبنا إليه من تجسيد الإمام الشافعي للوجود الاجتماعي – الحضاري ولبيان ذلك نؤكد ما يأتي من سمات لطرح الإمام الشافعي:

1) ان طرحه كان معرفياً بطابع منطقي.
2) تأكيده الجانب البياني – اللغوي.
3) اعتماده القياس.
4) نسبيته التي تجلت بتقسيم البيان.

وهذه النقاط بمجملها [*]، إذا ما تم النظر إليها من الزاوية الشكلية أو نقل الزاوية البنيوية تمثل شقين نظري ومنهجي يلتقيان في صورة عملٍ واحد لعلم اجتماع المعرفة لدى الإمام الشافعي.

---

(1) حسن إسماعيل/ مصدر سابق، ص42.

(*) وربما هناك نقاط أكثر في غير كتاب الرسالة، قد يساعد البحث عنها في استجلائها "مما لا يسمح به البحث الحالي".

ففي الوقت الذي تكون فيه (الرسالة) عملاً معرفياً حمل سمات المنطق فانه كان استجابة لظروف العصر التعليمية والدينية، ولم يكن طابعها المنطقي اجتهاداً من الإمام الشافعي، ولا تأثر بها بدأ يدخل مساحة الفكر العربي من تيارات فلسفية بفعل الترجمة. ومما يعزز هذا الرأي عدم استخدام الإمام الشافعي أدوات توصيل لمعرفته من خارج هذا المحيط الاجتماعي.

* * *

وفي مقابل ذلك لا بد من القول بأن ذلك الإنتاج الذهني، لم يكن عملاً فردياً متصلاً بالقدرة الإبداعية للإمام الشافعي، فذلك وجه واحد من وجوه عديدة جعلت عمله، نتاج يمثل فكر المجتمع، فإذا ما تصفحنا طبيعة العلم الذي ساد في عصره، وجدنا الاهتمام بالمنطق والعلوم الفلسفية التي دخلت المجتمع العربي الإسلامي إبان عصر الإمام الشافعي، نجد أن إنتاج الإمام الذهني كان لا يختلف عما ساد العصر، فغلب الطابع المنطقي على بحثه، بالمقابل طغى الطابع البياني اللغوي على لغة بحثه، وجدنا أن ذلك مسوغاً، فلقد أصبحت اللغة العربية لغة العصر أولاً، وتزايد الاهتمام بالفصاحة بالذات، حتى شكل الاهتمام بها ظاهرة اجتماعية، فالجميع يبحثون فيها حفاظاً على سلامتها من اللحن الذي بدأ يدب فيها بفعل دخول الأعاجم في الإسلام وتوطنهم في الأمصار العربية مثل الكوفة والبصرة وفسطاط مصر وبغداد.

فكان طرحه المعرفي يمثل استجابة لمجمل الظرف الاجتماعي – الحضاري للمجتمع، وبالمقابل كانت درجة استجابة المجتم ع العربي – المسلم للإمام الشافعي كبيرة، بل ومستمرة حتى عصرنا الحاضر، ليس عربياً حسب وإنما إسلاميا، وتمثل استجابة المجتمع لفكر الإمام الشافعي، تأكيد ذاته فكثيراً ((ما تجد هوية الجماعة مظهرها الأكثر واقعية في فرد رمزي مستقل)) [1] وقد كان الإمام الشافعي ذلك الرمز.

* * *

(1) جون جوزيف/ مصدر سابق، ص23.

إن الطرح غير المألوف في المقاربة يتمثل بقولنا إن الحس الاجتماعي – المعرفي للإمام الشافعي، كان جلياً في كتاب الرسالة إلى حد جعل طرحه قريباً في شكله العام من علم اجتماع المعرفة، اللغوي منه تحديداً.

فالفضاء الفلسفي للمشروع المعرفي كان جليا في طرح الإمام الشافعي، وهو وإنْ لم يستخدم مصطلحات فلسفية إلا أنه أخذ منها جوهرها المنطقي القائم على مبدأ المقايسة، مما جعله مصنفَاً أولاً في علم أصول الفقه.

إنَّ نقطة الازدواج بين النظرية والمنهج في علم اجتماع المعرفة، إشكالية علمية، حيث يبدو المنهج غائباً، في نظرية علم اجتماع المعرفة، وهذا الغياب، ليس غياباً علمياً، وإنما هو غياب شكلي، فالمنهج في علم اجتماع المعرفة، معياري، إلى حدٍ ما، غير منظور، لكنه دائم الحضور في ثنايا البحث، وفي التحليل، وتلك حقيقة نتلمس معالمها لدى الإمام الشافعي، فقد كانت معاييره في الأصول الفقهية، في العراق، غير معاييره فيها، في مصر، بما اقتضته طبيعة المجتمع، وبما اقتضاه فكر ذلك المجتمع، فضلاً عن قدرة الباحث السيكولوجية في النفاذ إلى ذلك التباين بين المجتمعين، رغم انخفاض نسبة التباين بسبب وحدة الأرض واللغة والدين، ولكنه كما معلوم أن هذا لا يعني انعدام الفوارق، وهذا ما أدركه الإمام الشافعي – فكانت هناك رسالتان لمجتمعين كتبت في العراق وهي مفقودة أحداهما ولم تبقَ إلا التي كُتبت في مصر وهي التي بين أيدينا.

* * *

إن الاثنوغرافيا الاجتماعية التي كانت حاضرة لدى الإمام الشافعي، جعلت منه مقارباً لعالم اجتماع المعرفة، ونستطيع أن نوضح هذه الحقيقة على النحو الآتي:

إن حضور الاثنوغرافيا الاجتماعية، تمثل بإدراكه الطبيعة الاثنية للمجتمع الإسلامي – العربي الجديد حيث الأعاجم، الذين يتفاوتون في درجات فهمهم بحكم تفاوت تمثلهم للغة العربية، فجاء البيان الخامس مؤكدا وجوب العلم بأن جميع كتاب الله إنما أنزل بلسان العرب، والمعرفة بأن هذا اللسان هو أوسع الألسنة

وأكثرها ألفاظا...ألخ فجاءت مستويات البيان عنده متعلقة بمستويات مدركيها، وباختلاف البيان.

وفي هذا الاتجاه تتوضح اجتماعية المعرفة اللغوية عند الإمام الشافعي فيما شخص موضوع البيان (بيان اللغة العربية)، وعده إطاراً يصلح أن يكون نمطاً إبستمولوجياً للتأصيل في الفقه.

فالفصاحة حسبما تم توضيحه فيما سلف قد أصبحت ظاهرة اجتماعية، يكون من الصعب تجاهلها، ولاسيما أن موضوع الدين يلقى في الوقت ذاته الاهتمام واللغة العربية أداته في ترسيخه لدى نفوس العامة وتفسيره من باب آخر، فأصبحت اللغة العربية تسير باتجاهين: **الأول** كونها أداة تفاهم للخليط الاجتماعي للمجتمع العربي – الإسلامي على مستوى واقع الحياة اليومية أما الاتجاه **الآخر** فتمثل بخطين الأول خطها كونها لغة دينية، وخطها الثاني ضرورة الحفاظ على هذه اللغة من اللحن مما زاد من قيمتها.

* * *

لقد كان الاهتمام بالفصاحة أحد المؤشرات الاجتماعية التي تبين علاقة الارتباط بين المجتمع واللغة.ولما تمتع به الإمام الشافعي من حس اجتماعي – لغوي فقد أدرك ذلك المؤشر فكانت بيانيته اجتماعية، بيانية تخاطب فئات تتباين في درجة فهمها للبيان العربي، خاصة إن موضوع إتقان اللغة العربية قد غدا مفاضلة اجتماعية، بل إن الأمر تعداه إلى وجود مجتمع لغوي بطبقات لغوية تم توضيحها في القسم الأول من هذه الدراسة، وإذا كان الاهتمام باللغة العربية وفق الظروف الاجتماعية والحضارية التي شرحناها طبيعياً عند علماء اللغة والنحو والأصول فإن المؤشر لاجتماعية المعرفية اللغوية عند الإمام الشافعي تتجلى في كونه مهتماً **بالبيانية الشعبية** إذا جاز لنا هذا الاصطلاح لأن بيانيته كانت تبسيطية لعامة المجتمع وهؤلاء كما مرّ شكلوا مجتمعاً لغوياً بطبقات ثلاث خاصة وأنه كان في تأليفه يوضح العوام [*]، فلم يخاطبهم بلغة أو بيان أعلى من قدرتهم اللغوية أو البيانية وهو المقتدر في اللغة حسب رواة عصره فالكلام، وإن كان أهل اللغة يصوغونه بأسلوب عذبٍ وقوالب نحوية الا أنه في غالبيته (من خلق العامة

من الناس في عيشهم اليومي، وربما يكون من أولئك الذين لم تتح لهم فرصة التعليم في مدرسة وممن لا يكادون يحسنون قراءة أو كتابة) [1] ومن الطبيعي ان ذلك لا يحدث في زمن قصير قوامه العقد أو العقدين، وإنما قد يتعدى ذلك ما زاد على القرن أو القرنين حسب تطور الدلالات الحضارية المستجدة وما قد يتطلبها ذلك من مسميات تلائم طبيعتها على نحو ما حصل في القرون الهجرية الثلاثة الأولى من تاريخ الإسلام في الحواضر العربية الكبرى.

ولعل استحضارنا لمفهوم المصلحة العملية لها هابرماس يتقارب المشروع المعرفي للإمام الشافعي بشكل أكثر وضوحاً من علم اجتماع المعرفة، حيث يعتقد هابرماس أنّ اللغة تلعب دوراً في ظهور المصلحة العملية التي ينصب اهتمامها على التفاعل الاجتماعي وطرق فهمنا بعضها ببعض، وتسعى إلى تخليص التفاعل والتواصل من العناصر التي تشوهه، مع التذكير بأنّ ظهور مصطلح المصلحة العملية كان مع تأويل النصوص المقدسة [2]، وبذلك يمكن القول إنّ البيانية الشافعية كانت سابقة على المصلحة العملية حينما سعت إلى تحقيق التفاعل الاجتماعي على مزدوجين:

الأول بين المجتمع والنص الديني، بما قاربت فيه من فهم للأخير في المجتمع.

الثاني بين أفراد المجتمع المختلفين لغوياً بتشكيله بيان مفهوم للمجتمع.

وما حضور الرسالة وتلقيها من قبل أفراد المجتمع باختلاف مذاهبهم الإسلامية وإقرار علماء الأصول بمعرفيتها إلا تأكيداً لما سمحنا لأنفسنا بأنْ نسميه **بالبيانية الشعبية**، وهي من هذا الباب تعطي دلالاتها اللغوية المعرفية الاجتماعية وتتيح لنا الافتراض بمقاربتها بعلم اجتماع المعرفة اللغوي لما تضمنته تلك البيانية من معطيات: لغوية – بيانية ودينية وهما القضيتان الأساسيتان اللتان شغلتا المجتمع العربي الإسلامي آنذاك وهذا شاهد على التماثل الخارجي بين المجتمع

(*) راجع حياة الإمام الشافعي من هذا البحث.

(1) حسن إسماعيل/ مصدر سابق، ص55.

(2) إيان كريب/ النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس/ ترجمة محمد حسين غلوم سلسلة عالم المعرفة 1990، ص308.

والعمل المُبدَع وهو من مقومات علم اجتماع المعرفة الرئيسة التي يكون فيها النص والمجتمع على مستوى من التقارب، وبخلافه لا يعد العمل المُبدعْ مما يدخل دائرة علم اجتماع المعرفة، أمّا التماثل الداخلي، فلا شك أنّه مرتبط بالمعنى فنظرة سريعة إلى متن كتاب الرسالة (المشروع المعرفي للإمام الشافعي) تجلى اهتمام الإمام الشافعي بالمعنى ولعل ذلك مرتبط بما أصبحت عليه اللغة العربية في وضع يتيح لها الاعتماد على الاشتقاق الذي ينتج عنه(تكريس النظرة التي تنطلق من اللفظ إلى المعنى) [1] بعد ما تحولت (رواية اللغة إلى صناعة واحتراف مع بداية القرن الثاني للهجرة حيث ظهر رجال جندوا طاقاتهم المادية والفكرية لهذا الغرض ومن ابرز هؤلاء أبو عمرو بن العلاء (ت54هـ) وحماد الراوية (ت155هـ) والخليل بن أحمد (ت 170هـ)[2].

ومعلوم أنّ هؤلاء قد سبقوا الإمام الشافعي (ت 204هـ)

إنَّ التماثل الداخلي جاء من توفيقية الإمام الشافعي بين المعنى الذي هو صورة صوتية تعطي المشتقات دلالاتها المنطقية لأنّ السامع مع الصورة الصوتية يستطيع أن يحدس من خلالها هيكل المعنى حتى لو كان يجهل معنى اللفظ جهلاً تاماً[3].

ويعد الامتثال الداخلي كما الخارجي دالاً لفهم الباحث (الإمام الشافعي) لحالِ مجتمعه، وفي هذا دلاله عالية نستطيع أن نقارب بها بين الإمام الشافعي في رسالته وبين محتوى علم اجتما ع المعرفة ذلك أن محتوى الأخير لا يحمل صفة المعرفية ما لم يكن في جوهره استجابة لحال مجتمعه وفكر مجتمعه.

وعلى وفق ما بُحث يمكن القول إن المشروع المعرفي الذي تضمنه كتاب الرسالة يمكن أن يعد علم اجتماع معرفي عربي سبق علم اجتماع المعرفة الحديث بـ ألف ومئتي سنة تقريباً.

---

(1) محمد عابد الجابري/ التراث والحداثة دراسات ومناقشات مركز دراسات الوحدة العربية ط 2 بيروت 1999، ص146.

(2) المصدر نفسه، ص143.

(3) المصدر نفسه، ص146.

الخاتمـــة

في ضوء العرض السابق تتوضح صورة جلية لعلم اجتماع المعرفة اللغوي في عمل الإمام الشافعي الذي حواه كتاب الرسالة. إلى حد نستطيع أن نقول فيه إنه كتاب مثَّل المجتمع، وفكره، كما مثل إنتاجاً ذهنياً للباحث، حتى غدا وثيقة لعصره وعنواناً لفكره.

ولعل انشغال مفكرينا بتقليب علوم الغرب ومحاولة نقلها إلى واقعنا كان من أسباب إغفال الرسالة، بل وكثير على شاكلتها، ليس في ميدان علم الاجتماع وحسب، وإنما جُلَّ العلوم، ذلك أنّ المرحلة الحضارية المتقدمة التي عاشها المجتمع العربي آنذاك لا شك انها قد اقتضت علوماً تسايرها، وما جهلنا لهذه الحقيقة إلا لتغير المدلولات الحضارية لمجمل الحياة مما لم يكن هناك من تابع مسيرة تلك العلوم التي نشأت كمتطلب للحياة. وقد يكون وراء ذلك تفسير اجتماعي هو أنه العلوم التي نشأت آنذاك كانت علوماً عملية استخدمها المجتمع، ولما تغيرت حياته (حياة المجتمع) واستجدت علوماً جديدة، عَدَ العلوم القديمة من الماضي فلم ينلها اهتمامه إلا أنه من جانب آخر لم تكن تلك من غير تأصيل، طواه المجتمع كما تجاوز الجانب العملي منه، وقد ساير العلماء والمفكرون مسيرة المجتمع فتجاوزوه هم أيضاً وإذا كانت (العلوم – العملية) غائبة عنا في الوقت الحاضر إلا أن الجانب التاصيلي لها ظل حياً لاحتضان المتون له.

ولعل مهمة التفتيش في الوقت الحاضر تقع على أعناقنا نحن السلف عسى أن تكون قوتاً يساعد الأمة على الصمود أمام ما تواجهه من مصاعب ومشاكل ولنتجاوز أحادية الرؤية السلبية في التغني بأمجاد الماضي وتقديسه دون محاولة الوصول إلى المجد العلمي والثقافي الذي وصله ذلك الماضي. وبطبيعة الحال لا يدعو الباحث إلى تنكر الفكر الغربي، فتلك دعوة غير علمية، وإنما جل ما يدعو إليه، هو عدم الانجرار من غير روية فيما يأتي من الأخر، بل التمعن فيه، وأخذ ما يفيد مجتمعنا، حتى تستكمل مقومات نهوض الأمة، عملاً، بسلوك سلفنا الصالح الذي اخذ ما يفيده ونبذ ما لا يفيده، فكان نوراً وهدىً للبشرية جمعاء،

وشاهدنا الإمام الشافعي فكان حجة كبرى على إبراز العلاقة ما بين الفكر والواقع بنظريته البيانية التي شكلت معلماً رئيساً في رسم علاقة فكر المجتمع من حيث شيوع اللغة العربية وتميزها بالبيان الذي هو سمة فكر عصر الإمام الشافعي، وعلاقتها الوشيجة بواقع المجتمع العربي آنذاك حتى أصبحت اللغة العربية وبالطبع الدين الإسلامي موحدة للمجتمع الإنساني، فضلاً عن الديانات الأخرى التي نظم الإسلام علاقته بها وفق المصالحة والتسامح.

أما ميدان التطبيق واعتبار علم اجتماع المعرفة منهجاً يمكن تطبيقه فيكفي الرجوع إلى المبحث الرابع لملاحظة أنه يمكن اعتبار علم اجتماع المعرفة منهج بحث فضلاً عن كونه يشكل علماً معرفيا نظرياً.

والله من وراء القصد.

Knowledge Project in Al-Ressala Book: A Sociological Study of Linguistic Knowledge for Imam Al-Shafi'i (Died 204A.H)

Asst. Prof. Dr. Shafeeq Ibrahim Salih Al-Juboori*

Abstract

The research is divided into an introduction and four sections. It tries to define knowledge sociology and explore the reasons behind. It also particularly tackles linguistic knowledge sociology.

This section starts with explaining the scientific and philosophical field of knowledge sociology depending on the assumption that this field is crucial for knowledge sociology.

The second section is entitled with Arab-Islamic social status and the necessity of originating in the light of knowledge sociology. It entails four variable of a function that justifies the social need of original sciences like jurisprudence.

The necessity of originating in the light of the fourth variable is needed. However, the other three variable, tackle the life of Al-Imam Al-Shafi'i and its relation to reality. The nature of knowledge sociology and jurisprudence at his era. In addition to being an introduction represents the pillars of knowledge sociology that should be investigated.

The third section, however, tackles the knowledge project of Al-Shafi'i (The beginning of knowledge sociology with Al-Shafi'i). This section starts with an introduction to

* Department of Sociology/ College of Arts/ University of Mosul.

explain the two bases of the project which are explanation and measurement.

The research has also tackled the knowledge project through showing the types of explanation and what the researcher called "originating universalities" stemming from their logical nature of division.

Finally, the fourth section is entitled with "An Approach to Linguistic Knowledge Sociology". It discusses the knowledge project in the previous two sections through – scientific way that is a methodological tool that shows the extend to which knowledge project comes close to knowledge sociology in the light of the linguistic conception.