

الدين والتدين بين المقاربة السوسيولوجية والمنهج المقاصدي:

قراءة نقدية في مشروع عبد الجواد ياسين

الباحث سفيان زاغو

amsmzaghoul@gmail.com

مختبر الفكر الإسلامي والترجمة وحوار الحضارات

كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسك

جامعة الحسن الثاني - الدار البيضاء

المملكة المغربية

الملخص:

يعتبر التمييز بين الثابت و المتغير من الإشكالات التي شغلت العقل المسلم منذ العصر الإسلامي الأول، وقد أعيد طرحها - في صورة ثنائية الدين و التدين - في عصرنا بفعل تحديات الحداثة الغربية، ولكن باعتماد مقاربات جديدة. من هؤلاء الذي خصصوا كل إنتاجاتهم العلمية لهذا الموضوع، الدكتور عبد الجواد ياسين الذي اعتمد المقاربة السوسيولوجية، للتأكيد على أن جل الأحكام الشرعية النصية داخلية في خانة التدين، باستثناء ما يتعلق بالتوحيد والأخلاق الكلية. وقد حاولت في هذه المقالة أن أبين مواطن القوة ومواطن الضعف في طرح الدكتور عبد الجواد ياسين، كما دعوت إلى ضرورة المزوجة بين المقاربة السوسيولوجية - التي اعتمدها - والمقاربة المقاصدية دون أن تلغي أحدهما الأخرى. والهدف من هذا التكامل هو التمكن من فهم الأحكام الشرعية النصية في سياقها الذي شرعت فيه، وبالتالي ضمان تحقيق المصالح التي قصدتها.

الكلمات المفتاحية: الدين - التدين - عبد الجواد ياسين - السوسيولوجيا - علم المقاصد

مقدمة

عرف النصف الثاني من القرن العشرين اهتماما متناميا في الفكر الإسلامي بالدراسات النقدية للتراث الإسلامي، كان الهدف منها إعادة قراءة النص الديني وكذلك التراث الفقهي بغيت تجاوز إشكالات فرضها الانفتاح على الحداثة الغربية. ويمكن تصنيف الاتجاهات التي قاربت هذه الإشكالات إلى ثلاث. الأول: حاول أن يسقط مفاهيم الحداثة الغربية على التراث الإسلامي كما فعل من نَظَر للاشتراكية الإسلام¹. الثاني: لم ترق لهم محاولات الاتجاه الأول فقرروا أن يحدثوا قطيعة مع هذا التراث لكونه قد تجاوز العصر فأخذوا بالحداثة الغربية وتمسكوا بها لعله يجدون فيها التقدم والتحضر. الثالث: أخذ التراث جملة وتعصب له بشكل حرفي دون تمييز بين الثابت والمتغير.

ومن القضايا التي أسالت مداد المشتغلين بنقد التراث قضية "الجدل بين الدين والتدين" بمكوناته السياسية والاجتماعية والاقتصادية وحتى الفقهية، فقد تبين الكثير من هؤلاء المفكرين والمتقنين فكرة أن للمؤثرات الاجتماع اسهامات غير يسيرة في تشكل التدين الذي نعرفه اليوم عبر ما للواقع الاجتماعي والاقتصادي من أثر في تكون الفكر وما للنظام السياسي من سيطر السلطة الذي استغل حداثة النظام الديني لصالحه.

ومن الذين تطرقوا لهذه الفكرة بشكل لافت عبر تخصيص كل كتاباته لمقاربة جدل الدين والتدين المستشار والقاضي المصري الدكتور عبد الجواد ياسين الذي ما فتى يبرز الدور الذي قام به التاريخ خاصة السياسي ثم الاجتماعي في تشكل أنماط التدين.

وقد وظف في سبيل ذلك أدوات التحليل السوسولوجي باعتبارها - أي السوسولوجيا - علما يدرس الظواهر الاجتماعية من حيث النشأة والتطور ومن حيث تأثير الواقع الثقافي فيها. لكن غلبة المقاربة السوسولوجية على طرحه جعله يهمل مقاربات أخرى - أقصد بالأساس علم المقاصد - كانت كفيلة برسم ملامح تجديدية لإشكالية الدين والتدين.

السؤال الرئيسي

إلى أي حد تكفي المقاربة السوسولوجية للتمييز بين الدين والتدين في قراءة النص الشرعي، وما الذي تضيفه المقاربة المقاصدية إلى هذا التمييز؟

الفرضية :

يفترض البحث أن المقاربة السوسولوجية تكشف البعد التاريخي والاجتماعي للتدين، لكنها لا تكفي وحدها للتمييز بين ما هو ديني وما هو تديني؛ لأن هذا التمييز يتطلب أيضا معايير أصولية ومقاصدية مستمدة من بنية النص الشرعي نفسه.

محاور البحث :

المحور الأول : مدخل مفاهيمي

المحور الثاني : المنهج السوسولوجي في قراءة القرآن الكريم والسنة النبوية عند عبد الجواد ياسين

المحور الثالث : نحو تكامل بين المقاربة السوسولوجية والمقاربة المقاصدية

¹ أنظر مثلا كتابات الطيب تيزيني وحسين مروة

المحور الأول : مدخل مفاهيمي

الفصل الأول : مفهوم الدين

الدين لغة :

يقتضي الفهم السليم لمفهوم الدين، الوقوف على دلالاته اللغوية من خلال كتب المعاجم اللغوية. ففي كتاب "العين" للخليل الفراهيدي الذي ورد فيه : "والدين جمعه الأديان، والدين الجزاء لا يجمع لأنه مصدر كقولك : دان الله العباد بدينهم يوم القيامة أي يجزيهم، وهو ديان العباد، والدين طاعة ودانوا لفلان أي أطاعوه، وفي المثل: كما تدين تدان، أي كما أتى يؤتى إليك ...، والدين: العادة ... والمدينة : الأمة، والمدين : العبد ... وقوله تعالى : (غير مدينين)، أي محاسبين . وقوله تعالى : (أنا لمدينون)، أي مملوكين بعد الممات ويقال : لجازون¹."

أما ابن دريد في "جمهرة اللغة" فقد ذكر: "والدين : الملة، دين الله . ملة الله التي اختصها، وهي الإسلام، و الدين : الدأب والعادة، ما زال ذلك دينه، أي دأبه و عادته ... والدين : الطاعة و الملك، قال الله تعالى : (ما كان لياكل أخاه في دين الملك) أي في طاعته²"

بعد هاته الاقتباسات يمكن ملاحظة ما يلي:

- رغم هذا تعدد في الدلالات اللغوية إلا ان هناك اتفاقا في أصل المعنى، إذ نجد معظم المعاني الكثيرة تعود في نهاية الأمر إلى ثلاثة معان تكاد تكون متلازمة بل نجد أن التفاوت اليسير بين هذه المعاني الثلاث مرده في حقيقة إلى أن مادة (د ي ن) لها ثلاثة استعمالات.

ويظهر ذلك من خلال أن كلمة الدين تؤخذ تارة من فعل متعد بنفسه، ادانه يدينه، وتارة من فعل متعد باللام : دان له، وتارة من فعل متعد بالباء : دان به، وباختلاف الاشتقاق تختلف الصورة المعنوية التي تعطيها الصيغة³.

- فيما أورده ابن دريد استشعار دقيق لدلالة الدأب و العادة، ويمكن ان يستفاد من هذا أن الدين ليس شيئا يغيره المرء بشكل دائم، فالتكرار في الدين يحمل دلالة العود والعادة والاعادة، ومن دون ذلك لا توجد عبادة ولا طقوس⁴، يريد بذلك حالة الثبات التي تعتري الدين ، فالإنسان لا يغير دينه باستمرار. وهذه الملاحظة تمكننا من التمييز بين الدين باعتباره ثابتا من جهة، وبين التدين الذي سمتة التغير.

أما في الاصطلاح :

تعددت تعريفات الدين لتعدد الخلفيات المعرفية، وسنقف فيما يلي من الأسطر مع تعريفٍ لعَلَمٍ من أعلام الفكر الإسلامي الذي حاول تحديد مفهوم الدين، حيث ذهب الإمام الشهرستاني في تحديده للدين بنقيضه : "أن أهل العالم انقسموا من حيث المذاهب إلى الديانات و أهل الأهواء، فإن الإنسان إذا اعتقد عقدا أو قال قولاً، فإما أن يكون مستفيداً - متبعا - فيه من

¹ أبو عبيد الرحمن الخليل الفراهيدي : العين، تحقيق مهدي محزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، 73-72/8

² أبو بكر بن دريد، جمهرة اللغة، تحقيق رمزي منير، دار العلم للملايين، 3/ 668

³ محمد عبد الله دراز الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان ص 29 ، مؤسسة الهنداوي طبعة 2016

⁴ عزمي بشارة ، الدين و العلمانية في سياق تاريخي، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسية، ط 2012، ج1/61

غيره، أو مستبدا برأيه، فالمستفيد من غيره مسلم مطيع، والدين هو الطاعة، و المسلم المطيع هو المتدين، والمستبد برأيه محدث مبتدع¹. ويواصل الإمام بيان ذلك بقوله : "فالمستبدون بالرأي مطلقا هو المنكرون للنبوات مثلا الفلاسفة والصائنة، والبراهمة وهم لا يقولون بالشرائع و الأحكام الأمرية، بل يضعون حدودا حتى يمكنهم التعايش عليها، والمستفيدون هو القائلون بالنبوات، ومن قال بالأحكام الشريعة فقد قال بالحدود العقلية و لا ينعكس²".

يمكننا أن نستشف من هذا النقل أن الإمام الشهرستاني يميز بين أهل الدين باعتبارهم مجموعة قائلة بالنبوة و بالأحكام الشرعية عكس أهل الإنكار، وإدراج النبوة هنا كناية على وجود نص ديني يستنبط منه ويرجع اليه، كما عنون بذلك لفصل عن أرباب الديانات و الملل من لديهم نص يؤمنون به وينقادون له أو يستنبطون منه، وأشار هنا الى عبارة ذكرها الدكتور عزمي بشارة حول تفرقة الإمام الشهرستاني بين الدين في جوهره أي الإيمان وبين اعتناق الدين، وهي تفرقة أقامها القرآن الكريم من قبل الامام : "و الإسلام قد يرد بمعنى الاستسلام ظاهرا ويشترك فيه المؤمن و المنافق، قال تعالى : (قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا³)

لكن التعريف الذي كتب له الشهرة و الظهور هو ما أثبتته التهانوي عند قوله : "وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال و الفلاح في المآل وهذا يشمل العقائد و الأعمال، ويطلق على ملة كل نبي، وقد يخص الإسلام كما في قوله تعالى : (إن الدين عند الله الإسلام)، ويضاف إلى الله عز وجل لصدوره عنده وإلى النبي لظهوره منه، و إلى الأمة لتدينهم به وانقيادهم له⁴".

الفصل الثاني: مفهوم التدين في الفكر الإسلامي

إذا تقرر ما ذكر في تعريف الدين بأنه وضع إلهي غايته تحقيق صلاح الناس، وأنه تُضمّن في القرآن الكريم وفصل في السنة النبوية، فإن التدين : " هو تفاعل الإنسان مع الوحي بالتصور النظري المعرفي المتجه إلى الاستكشاف والاستجلاء لمراد الشارع و معرفة منهجه ونظامه و أحكامه في سائر تصرفات الانسان ثم الانتقال الى التجسيد الواقعي المتمثل بالسلوك الفردي و الاجتماعي و الاجتهاد التنزيلي⁵".

فيما أن التدين تفاعل بشري مع الوحي، فهو إذاً نسبي يعتريه النقص من حيث الفهم النظري أولاً، ثم من حيث التنزيل الواقعي ثانياً. فهو جهد بشري متجه لتحري المراد الإلهي وهو يعتريه النقص والخلل والنسبية كما أنه يتعرض لمتغيرات السياق الاجتماعي وتفاوت المدارك والفهم⁶.

وما سبق يتبين لنا أن نمط التدين إذا لم يحقق للإنسان في الدنيا السعادة و الطمأنينة والسكينة والاستقرار النفسي بل ربما يجلب له عكس ذلك بمناقضته المقاصد الكلية الشرعية، فإن هذا التدين لا يمثل حقيقة الدين الذي شرعه الله، وبالتالي فإن على المسلم أن

¹ ابو الفتح الشهرستاني، الملل و النحل، طبعة المكتبة العصرية، ص 29

² المصدر السابق ص 30

³ سورة الحجرات الاية 14، انظر الشهرستاني ص 35

⁴ محمد بن علي التهانوي : موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم ، مكتبة لبنان 1996، 2/ 418

⁵ الشامي، فقه الدين والتدين، دار الكتب العلمية، ط 2018، ص 45

⁶ نفس المصدر، 45

يراجع نفسه في تصوره للدين و التحقق من مفهومه الصحيح وفق مراد الله أو يراجع تطبيقه في حياته وسلوكه وفق مقصود الشارع أو يراجع الاثنين معا. فإن الله تعالى يقول {طه (1) مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى¹ 2}، ولم يشرع التعاليم والأحكام لتكون أغلالا على الإنسان بل رحمة².

وهذا في نظري هو مدخل المقاربة المفاضدية التي تتبناها هذه الورقة البحثية والتي سأبسط الكلام فيها في آخر هذا البحث.

الفصل الثالث : الدين و التدين عند عبد الجواد ياسين :

بعد هذا العرض الموجز لتعريف الدين والتدين لغة واصطلاحا، أقف مع تعريف الباحث للدين، وإن كنت لم أجد - حسب ما اطلعت عليه - تعريفا واضحا له، ولكنني وجدت إشارات تسمح بالوقوف على تصوره لثنائية الدين والتدين، لكنه انتهى إلى تعميمات ستناقش فيما يأتي من هذه الورقة البحثية.

انطلق عبد الجواد ياسين في تعريفه للدين بإشكال إستمولوجي وهو صعوبة تعريف الدين، ذلك أن (الإنسان هو الذي يتلقى الدين ويمارسه، أي الذات التي تتدين، ومن هنا لا سبيل إلى إدراك الدين والتعبير عنه إلا عبر وسائل الاجتماع البشرية وفي مقدمتها اللغة³) فهذا النص الذي بين أيدينا يدل دلالة واضحة على القاعدة المعرفية التي ينطلق منها الباحث لمقاربة قضية الدين، والتي تعتبر أي تفسير بشري للدين؛ هو بالضرورة تفسير نسبي تديني، ذلك أنه رغم تعالي الدين باعتبار ألوهية مصدره، إلا أن أدوات فهمه والتعبير عنه من لغة وعقل وثقافة تظل رهينة بقصور الإنسان وعجزه و نسبته.

يؤخذ على الباحث هنا تنحيته مسألة غاية في الأهمية وهي مركزية الوحي في تصور الدين، إذ أن عبد الجواد ياسين ركز في تعريفه للدين على أثر الاجتماع الإنساني، ونسي أن الوحي عبارة عن نور مفارق لهذا الاجتماع هدفه تسديد هذا الاجتماع. فلو ترك فهم الوحي للاجتماع فقط لما كان لهذا النور فائدة.

أضف إلى ذلك أنه جعل من اللغة منتجا اجتماعيا صرفا، وهذا يصادم الأصل التوقيفي للغة {الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان⁴} فتعليم الله تعالى الإنسان للبيان جاء مقابلا لتعليمه القرآن باعتباره الثانية وسيلة للأولى.

أخيرا يلاحظ حصر البحث اللغة باعتبارها الوسيلة الوحيدة للتواصل مع الوحي، ونسي أنها ليست الأداة الوحيدة لذلك، فقد ناقش الأصوليون قضية قطعية الأحكام المستنبطة من النص الشرعي⁵، فخلصوا إلى أن الحكم يكون قطيعاً إذا حفت به قرائن تدل على أن مراد الله من النص هو عين ذلك الحكم. ومن هذه القرائن : دلالة السياق، أسباب النزول، البيان النبوي، عمل الصحابة.

لنخلص في ختام هذا المحور أن الدين عند عبد الجواد ياسين منحصر في: الله - الأخلاق الكلية. وهذا الحصر مرده إلى أن غير هذين المكونين يتسم بالتعددية التي هي البرزخ الفاصل بين الدين والتدين حسب وجهة نظر الباحث. فمجموع التشريع داخل عنده

¹ سورة طه، الآية 1-2

² نفس المصدر، 50

³ عبد الجواد ياسين، الدين والتدين بين النص والاجتماع، دار التنوير اللبنانية، ط 2012، ص 6

⁴ سورة الرحمن الآية 1-2

⁵ تجد نقاش العلماء في هذه المسألة في " اليقيني و الظني من الأخبار" الشريف حاتم العوني وغيره..

في دائرة التدين لأسباب أهمها : أن الديانات التوحيدية الثلاث أسفرت عن تعددية في التشريع¹، وهذا مرده بالأساس إلى أن التشريع باعتباره قانونا يعالج معطيات هي من طبيعتها التغير، فالواقع الاجتماعي - حسب نظر الباحث - هو الذي ينتج دائما القانون².

إن التعريف الذي ارتضاه عبد الجواد ياسين للدين يجعله مخالف لما هو معروف من تقسيم للدين إلى ثلاثة أقسام: عقيدة وشرعية وأخلاق. فقد اكتفى من العقيدة بتوحيد الله، واكتفى من الأخلاق بالكلية، ولم يدخل الشريعة ضمن الدين المطلق الأبدي، فهي - أي الشريعة - كما قال إنزال للأخلاق الكلية وتطبيق لها على أرض الواقع وذلك بتبني النص لخيارات اجتماعية قابلة للتطور .

في تعريف عبد الجواد ياسين للدين تغليب الجانب المبادئ والقيم على الجانب العملي، لأنه اعتبر أن القيم ثابتة ومطلقة في حين أن التشريع وقع فيه التغير والتطور بين الديانات التوحيدية الثلاث، وحتى داخل النص الإسلامي أيضا. يضاف إلى ذلك أن تشبته بالمقاربة السوسيولوجية جعلته ينظر إلى الدين كأدوات وشروط ثقافية واجتماعية باعتبارها هي الكفيلة فقط بأدراكنا للدين والتعبير عنه، وهذا الاتجاه على أهميته، فإنه يطرح سؤال حول مدى كفايته في تصور الدين في الإسلام.

المحور الثاني : المنهج السوسيولوجي في قراءة القرآن الكريم والسنة النبوية عند عبد الجواد ياسين

الفصل الأول : القرآن الكريم

رأى عبد الجواد ياسين أنه بسبب طبيعة النص القرآني القائم على مبدأ الوحي الإلهي المفارق للإنسان، جعلت العقل المسلم يرى القرآن بكيّته فكرة كلية مطلقة ومتعالية، غير قابلة للتغير بفعل الاجتماع، حتى في شقه الاجتماعي بطبيعته وهو التشريع³.

وهذا الذي رفضه عبد الجواد ياسين في طرحه، إذ اعتبر النص الديني " الصحيح " يتضمن ما هو مطلق ثابت يمكن وصفه بأنه من الدين في ذاته، وما هو اجتماعي قابل للتغير لا يجوز إلحاقه بالدين في ذاته، أي لا يجوز القول بتأبيده⁴.

وإن كانت هذه الفكرة سبق لها كثير من الباحثين بل حتى الأصوليين المتقدمين - كما سنرى - لكن الجديد الذي جاء به الدكتور عبد الجواد ياسين ليس في تأكيده على ثنائية " الدين والتدين " في النص القرآني فقط، بل أيضا فيما ينطوي تحت المطلق الثابت وما ينطوي تحت النسبي المتغير. ففي حين نجد أغلب من تطرق لعملية تصنيف النصوص، يجعل قواعد الإيمان و أركان الإسلام، وأمّهات الفضائل والمحرمات، ورؤوس الأحكام التي تدور على قطبها رحا الشريعة⁵ من صميم المطلق، يرفض عبد الجواد ياسين هذا الإدراج، ويقصر المطلق في فكرة الله والأخلاق الكلية.

بهذا يكون الدين في القرآن الكريم عند عبد الجواد ياسين هو الآيات التي موضوعها إقامة التوحيد وغرس الأخلاق والقيم والمبادئ، أما آيات التشريع فلا يدخلها ضمن الشق المطلق الذي هو الدين لأنه هو بطبيعته اجتماعي وبالتالي فهو نسبي ومتغير.

¹ عبد الجواد ياسين ، الدين و التدين : التشريع و النص و الاجتماع، ص 6

² نفس المصدر السابق

³ الدين و التدين ص 5 - 6

⁴ نفس المصدر السابق ص 8

⁵ انظر على سبيل المثال يوسف القرضاوي : الشريعة صالحة لكل زمان ومكان ص 113

وقبل مناقشة ما طرحه أريد أن أنه إلى أن هذا التمييز بين المطلق والنسبي أو بين الأبدى والمؤقت، أمر في غاية الأهمية أثناء تعاملنا مع النص القرآني، فقد أشار إليه كثير من العلماء، مؤكدين على ضرورة التنبيه إليها حتى لا يقع- من أراد التعامل مع النص فهما و استنباطا- في الخلط، فيجعل المطلق الثابت موضع المتغير فيُضِلُّ ويُضِلُّ، أو يجعل النسبي المتغير موضع الثابت فيُشَدِّد.

كما نهوا إلى أن هذا الخلط من شأنه أن يوقع في مخالفة مقصد الشارع، كما من شأنه أن يرهق المكلف بما لم يكلفه الله به. مما يؤدي إلى نُقْضِ صلاحية الدين لكل زمان ومكان، لأنه يطلب من المكلفين أن يلتزموا بأحكام لم يلزمهم بها الله تعالى، رغم ما في التزامهم بهذه الأحكام من ضياع للمصالح بل وجلب للمفاسد، والتي لم تكن عند تنزل الحكم، لأن المفاسد والمصالح من طبعها التغير وعدم الاستقرار تبعا لطبيعة الاجتماع، والإبقاء على أحكام كانت تجلب مصلحة في زمن قد تجلب فيه مفسدة هو عين الجهل بالدين وتفويت لدنيا المسلمين.

فمن النصوص الدالة على أهمية هذا التمييز؛ ما خطه فقطه ابن القيم إذ يقول: (وهذا بابٌ واسع اشتبه فيه على كثير من الناس الأحكام الثابتة التي لا تتغير، بالتعزيرات التابعة للمصالح وجوداً وعدماً¹). كما نبه العلامة الطاهر بن عاشور على أن العلماء قد يصطدمون بإشكالات أثناء تعاملهم مع الأحكام الشرعية المستنبطة من النصوص قرآنا وسنة ومرددا عدم الانتباه للبعد السوسولوجي في النص الشرعي؛ قال رحمه الله (ومن معنى حمل القبيلة على عوائدها في التشريع إذا روعي في تلك العوائد شيء يقتضي الإيجاب أو التحريم، يتضح لنا دفع حيرة وإشكال عظيم يعرضان للعلماء في فهم كثير من نهي الشريعة عن أشياء لا تجد فيها وجه مفسدة بحال²).

وهذا في رأيي هو الذي يوقع الفكر الإسلامي في حرج عندما يواجه بشبه موجهة للدين الإسلامي من طرف المخالفين له لكون النص الديني الإسلامي يتضمن أحكاما مخالفة للقيم الإنسانية الحديثة، فأحكام ضرب الزوجة، وإباحة العبودية... إلخ، أحكام تضمنها النص الديني باعتبارها تدينا كان سائدا ومقبولا في ظرفية اجتماعية معينة، لكن غياب هذا التمييز مكن الحاقدين من الطعن في الإسلام.

ومما يؤكد هذه الثنائية أيضا، أن الشريعة وقع في كثير من أحكامها تعدد الآراء ووسعها الاختلاف، دون أن يكون واحد من هذه الآراء خارجا عن الشرع مستوجبا للنقض. فقد وسعت تشديدات ابن عمر، ورخص ابن عباس، وأقيسة أبي حنيفة، وأثرية أحمد، وظاهرية داود، ومقاصدية الشاطبي .

بعد هذا أقول: وإن كنت وافقت الدكتور عبد الجواد ياسين في تقسيمه النص إلى ثابت ومتغير، إلا أنني أعود فأخالفه في إطلاقه صفة التغير على الطبيعة الاجتماعية للإنسان . لأن الإنسان ليس ثابتا كله، وليس متغيرا كله³. شأنه في ذلك شأن النص القرآني. فمن الغريب اعتماد الدكتور عبد الجواد ياسين هذا الرأي المنافي للواقع، رغم تبنيه لعلم الاجتماع في مقارنته للموضوع .

ربما يرجع ذلك لما رآه من تطور في حياة الناس، وتغير في طريقة معاشهم مما يأخذ بعقل الإنسان القديم لو كُتِبَ له رؤية ذلك، فصار الإنسان يركب أحدث السيارات بدل اعتماده على قدميه، وصار يركب الطائرة بدل الجمال، وأصبح يستطيع تتبع أحداث

¹ ابن القيم الجوزي: اغائة اللهفان، المكتبة القيمة، مصر، 1973، ج 1 ص 346 - 349

² الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، دار النفائس للنشر والتوزيع الأردن ط الثانية 2001، ص 323

³ ممن وافق عبد الجواد ياسين فقال بهذا القول المنافي للصواب: الدكتور زكريا فؤاد في صحيفة الأهرام المصرية، ذكر الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه

الإسلام والعلمانية وجهها لوجه. ص 135

العالم وقت وقوعها، وأصبح العالم مرتبط ببعضه كخيوط بيت العنكبوت، بدل ما كانت عليه الدول القديمة من انكباب على نفسها واستقلالية في أمرها .

لكن رغم هذا التطور المذهل في طريقة عيش الانسان، إلا أن حقيقة الإنسان لم تتغير بل باقية كما هي منذ أن خلق الله آدم. فهل — على حد تعبير يوسف القرضاوي — استحالة جوهر إنسان الذري عن جوهر إنسان العصر الحجري؟

فالذي تغير هو أسلوب عيش الإنسان لا الإنسان نفسه، (فمنذ عهد أبي البشر آدم إلى اليوم، لم تتبدل فطرته، ولم تتغير دوافعه الأصلية، ولم تبطل حاجاته الأساسية، والتي كانت مكفولة له في الجنة، وأصبح عليه بعد هبوطه منها أن يسعى لإشباعها، وهي التي أشار إليها القرآن في قصة آدم { إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى . وإنك لا تظما فيها ولا تضحي }¹)²

فإنسان القرن الواحد والعشرين هو نفسه إنسان القديم، (سيظل في حاجة إلى العقيدة التي تعرفه بسر وجوده، وإلى العبادات التي تغذي روحه وتصله بربه، وإلى الأخلاق والفضائل التي تزكي نفسه وتقوم سلوكه، وإلى الشعائر العملية التي تقيم موازين القسط بينه وبين غيره)³ .

وسبب إدراج عبد الجواد ياسين للتشريع خارج المطلق الديني بالإضافة إلى اجتماعيته التي تأبى الثبات، هو الواقع التاريخي للديانات التوحيدية الثلاث، الذي يشير إلى بنيات تدين متعددة تتجلى في اختلاف التشريع من دين لآخر رغم أن كلها صادرة عن الله⁴. هذا التعدد في التشريع كانت نتيجة للتغير الاجتماعي الذي انعكس على البنية التشريعية في كل دين. وهذا التغير الاجتماعي لم يتوقف مع الإسلام بل هو مستمر ما استمر الوجود الإنساني. وهذا التغير المستمر هو الذي فرض على شريعة القرآن — كما فعل بشريعة التوراة — أن تتنحى عن هيمنتها التاريخية في المجتمعات الإسلامية مع ظهور الدولة الحديثة⁵.

إن المعيار الأهم الذي جعله عبد الجواد ياسين للتمييز بين المطلق والنسبي هو القابلية للتعدد. فحسب رأيه أن ما كان قابلاً للتعدد والتطور سواء عبر الديانات التوحيدية أو عبر الدين الإسلامي نفسه، فهو من التاريخ — وبعبارة هو تدين — الذي لا يعتبر مطلقاً دينياً. وما كان لا يقبل التعدد و التطور فهو دين مطلق .

من مميزات هذه المقاربة أنها وضعت القرآن الكريم والإسلام عموماً في مكانه الطبيعي باعتباره امتداداً لما سبقه من الديانات، فهو اللبنة المكتملة لبناء الرسالات فعن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال (مثلي ومثل الأنبياء كمثّل رجل بنى بنياناً فأحسنه وأجمله فجعل الناس يطوفون به يقولون ما رأينا بنياناً أحسن من هذا إلا هذه اللبنة فكنت أنا تلك اللبنة⁶) . إذ لا يستقيم فهم القرآن الكريم دون تلاوته على ضوء ما سبقه من الكتب السماوية، لأن موضوعاته هي امتداد لما سبقت إليه الكتب السماوية السابقة سواء في الجانب العقدي أو التشريعي كقوله تعالى { قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا

¹ سورة طه الآية 118 119

² يوسف القرضاوي : الإسلام و العلمانية وجهها لوجه، مكتبة وهبة القاهرة، ط 1998 ص 136

³ نفس المصدر السابق

⁴ نفس المصدر ص 6

⁵ نفس المصدر ص 7

⁶ أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الفضائل باب ذكر كونه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين حديث رقم 2286

اللَّهُ وَلَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ¹ وقوله تعالى { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ² }

وهذا الضابط - القابلية للتعدد والتطور - في تمييز المطلق عن النسبي، مما جادت به قريحة الرجل الفكرية، لأنني لا أجد من ذكر هذا قبله. والذي أجده عند العلماء، هو معيار القطعي والظني. فقالوا أن ما كان ظنيا في دلالاته في النص القرآني³ يدخل في باب المتغير، وما كان قطعيا في دلالاته فيدخل في باب الثابت. قال العلامة يوسف القرضاوي (لهذا يجد المجتهد في فقه الشريعة أمامه - بالنسبة للنصوص - منطقتين مختلفتين :

الاولى : منطقة مغلقة لا يدخلها الاجتهاد بتغيير أو تعديل أو ترجيح أو تضعيف. وتلك هي منطقة القطعيات التي يثبت الحكم فيها بنصوص قطعية في ثبوتها - أي القرآن أو السنة المتواترة - قطعية في دلالاتها، بحيث لا يختلف فقيهان في فهمها .

الثانية : منطقة مفتوحة، وهي منطقة النصوص الظنية. والظن هنا يأتي من جهة الثبوت - وهذا خاص بالسنة - أو من جهة الدلالة، وهذا يشمل الكتاب والسنة جميعا. والمجال هنا واسع أمام الاجتهاد البشري، للاستيثاق من ثبوت النص أولا، ثم لفهمه و تفسيره والاستنباط منه ثانيا⁴.

إن معيار القابلية للتغير الذي ذكره عبد الجواد ياسين في غاية الدقة، لأنه لا يمكن للمتغير أن يكون مطلقا، كما لا يمكن للثابت أن يكون نسبيا.

فعند تأملنا في أحكام الدين نجد أن منها ما هو ثابت لا يتغير - سواء داخل الدين الإسلامي، أو عبر الديانات السماوية الأخرى - مهما تغيرت الأحوال والأزمان. فما جعله عبد الجواد ياسين ديننا نجده ثابتا لا يتغير فالتوحيد عند اليهودية الحق هو نفس في المسيحية الحق هو نفسه في الإسلام. نفس الأمر نجده بالنسبة للأخلاق الكلية، كالأمانة والعدل والرحمة والحق والمحبة ... إلخ، لا تتخلف في شرع، ولا تسقط في حال. بل إن الأحكام التشريعية تتغير حسب الأحوال لتحقيق من خلالها هذه القيم، قال ابن عاشور (فلا جرم علمنا أن الإسلام هو مكارم الأخلاق، وجماع مكارم الأخلاق يعود إلى التقوى⁵).

أما التشريع فلا ينفك عن التغير إذا اقتضت الأحوال ذلك. إن التشريع نسبي لأنه مرتبط بمصالح الناس في الحال والمآل كما هو مقرر في علم مقاصد الشريعة، ومصالح الناس تتغير وتبدل، فما كان اليوم مصلحة قد لا يكون كذلك غدا، فعندما كانت المصلحة زمن آدم تقتضي زواج الأخ بأخته أبيح لأبناء آدم ذلك. فلما تغير الواقع تغير الحكم .

كما أن الله أباح للإنسان الوقوع في المحرم لتحقيق مصلحة راجحة، ولم ييح له التنازل عن المبادئ والأخلاق والقيم مهما اضطر الإنسان لذلك.

¹ سورة آل عمران الآية 64

² سورة البقرة الآية 183

³ أما ظنية الثبوت في القرآن الكريم فغير موجودة ، فأيات القرآن في كلها قطعية من حيث الثبوت

⁴ يوسف القرضاوي الشريعة صالح لكل زمان ومكان ص 111 - 112

⁵ أصول النظام الاجتماعي في الإسلام لابن عاشور ، دار النفائس بالأردن 2001 - 1421 ، ص 207

غير أنه لدي تعقيب متواضع على ما ذكر الدكتور عبد الجواد ياسين، هو أنه باعتماد معيار القابلية للتعدد، نجد أن بعض الأحكام لم تتغير من حيث المبدأ بين الديانات التوحيدية، فالصلاة فرضت في الإسلام كما فرضت على الذين من قبلنا، والصيام كذلك، والحج أيضاً، مما يستوجب إدراج أغلب العبادات ضمن خانة الدين.

قد يقول قائل : إن تفاصيل هذه العبادات ليست متطابقة بين الديانات. غير أنني أقول: إن هذه العبادات وإن اختلفت بعض جزئياتها من دين لآخر، إلا أنها هي نفسها من حيث الإجمال. كما أن هذه الديانات قد وقع فيها التحريف والتبديل، فاحتمال حدوث تغيير في هذه العبادات عما أمرهم الله به قائم. زد على ذلك أن الصلاة التي تضمن القيام والركوع والسجود والدعاء، هي نفسها عند جميع الديانات. قال تعالى عن مريم { يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ }¹. وقال عن زكريا { فَتَدَاثُتُهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ }².

وقال تعالى في حق الصيام { (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ }³ في هذه الآية يخبرنا تعالى أنه فرض علينا الصيام، كما فرضه على من سبقنا من الأمم، وهذا فيه تشبيه لصيام المسلمين بصيام غيرهم من اليهود والنصارى.

وفي الحج قال تعالى { وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ }⁴، ومعلوم أنه حينما أمر الله تعالى إبراهيم بالنداء للحج لم يكن لشريعة الإسلام وجود.

كما أن في الأحاديث النبوية ما يدلنا على أن فريضة الحج كان معمول بها قبل الإسلام. قال عليه الصلاة والسلام (وأما موسى فرجل آدم جعد، على جمل أحمر، مخطوم بخلبة، كأني أنظر إليه إذ انحدَر في الوادي يلي)⁵.

و قال أيضا (كأني أنظر إلى موسى عليه السلام هابطاً من الثنية وله جوار إلى الله بالتلبية)⁶.

وقال (كأني أنظر إلى يونس بن متى على ناقة حمراء جعدة، عليه جبة من صوف، خطام ناقته خلبة، وهو يلي)⁷. وقال (وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَيَهْلِكَنَّ ابْنُ مَرْيَمَ بِفَجِّ الرُّوحَاءِ، حَاجًّا أَوْ مُعْتَمِرًا، أَوْ لَيْثِنَهُمَا)⁸.

زد على ذلك أن كثيرا من الأحكام كان معمولاً بها في العرف الجاهلي مما توارثه العرب عن شريعة إبراهيم (وإن شعائر الملة الإبراهيمية هي: حج بيت الله الحرام، واستقباله في الصلوات، والغسل من الجنابة والاختتان، وسائر خصال الفطرة، وتحريم الأشهر

¹ سورة آل عمران الآية 43

² سورة آل عمران الآية 39

³ سورة البقرة الآية 183

⁴ سورة الحج الآية 27

⁵ أخرجه البخاري في "اللباس"، باب: "الجُعْدُ"، ح(5913) من طريق ابن عباس -رضي الله عنهما

⁶ أخرجه مسلم في "الإيمان"، باب: "الإسراء برسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السموات وفرض الصلوات"، ح(166) من طريق ابن عباس -رضي الله عنهما.

⁷ أخرجه مسلم في "الإيمان"، باب: "الإسراء برسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السموات وفرض الصلوات"، ح(166) من طريق ابن عباس -رضي الله عنهما.

⁸ أخرجه مسلم في "الحج"، باب: "إِهْلَالُ النَّبِيِّ ﷺ وَهَدْيِهِ"، ح(1252) من طريق أبي هريرة رضي الله عنه.

الحرم، وتعظيم المسجد الحرام، وتحريم المحرمات النسبية والرضاعية، والذبح في الحلق، والنحر في اللبة، والتقرب بالذبح والنحر إلى الله - تعالى - لاسيما في أيام الحج .

ومن هذه الشعائر أيضا الوضوء، والصلاة، والصوم من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، والصدقة على اليتامى والمساكين، والإعانة على نوائب الحق، وصلة الأرحام، وهذه الأمور مشروعة في أصل ملة إبراهيم - عليه السلام - وكانوا يتمادحون بهذه الأعمال ويرونها فضيلة ومفخرة، إلا أن جمهور المشركين تركوها وانصرفوا عنها، وأصبحت عندهم هذه الأمور والشعائر كأن لم تكن شيئا.

وكان تحريم القتل والسرقة والزنا والربا والغضب ثابتاً معلوماً في أصل الملة الحنيفية، ويجري استنكارها عندهم في الجملة، ولكن جمهور المشركين كانوا يرتكبونها، وينساقون وراءها بحكم النفس الأمارة بالسوء¹.

بهذا يتضح أن العبادات ليست من قبيل المتغير والمتطور كما يقول عبد الجواد يس، بل هي من قبيل المطلق الثابت .

كما أن بعض الأحكام التشريعية اليهودية متطابقة مع التشريع الإسلامي كحد الزنا والقتل، فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه قال: إن اليهود جاءوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكروا له أن رجلا منهم وامرأة زنيا فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ما تجدون في التوراة في شأن الرجم فقالوا نفصحههم ويجلدون قال عبد الله بن سلام كذبتم إن فيها الرجم فأتوا بالتوراة فنشروها فوضع أحدهم يده على آية الرجم فقرأ ما قبلها وما بعدها فقال له عبد الله بن سلام إرفع يدك فرفع يده فإذا فيها آية الرجم. قالوا صدق يا محمد فيها آية الرجم فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجما فرأيت الرجل ينحني على المرأة بقيها الحجارة².

من الأمثلة التي ذكرها عبد الجواد ياسين على تضمن القرآن لأحكام لا يمكن اعتبارها تشريعات مجردة عن الاجتماع، ولا تتسم بالإطلاق، آيات القتال. والتي كان النص من خلالها يقدم معالجة سياسية لحالات المواجهة مع القبائل والقرى المعادية، حسب ظروف الواقع و موازين القوى التي كانت تتطور لصالح الجماعة المسلمة، وهي حالات ظرفية وممعة في المحلية، ولم يكن يشترع لأحكام تكليفية قابلة للتعميم والتمدد عبر الزمن. لكن تغيب البعد الاجتماعي عند التعامل مع النصوص أدى إلى تحويل الغزو القبلي تحت مسمى الجهاد إلى فريضة دينية مؤبدة، وتم تقسيم العالم إلى قسمين : دار الإسلام ودار الحرب، وتم ربط بين حل الدم وحالة الكفر أو عدم الدخول في الإسلام. ويعني ذلك وجوب مبادأة الناس بالقتال والاستمرار في ذلك حتى يدخلوا جميعا في الدين، أو يدفعوا الجزية³.

لمقاربة الموضوع مقارنة علمية لا بد من الرجوع إلى آيات القتال لإعادة قراءتها بشكل شمولي مع مراعاة السياق الداخلي والخارجي للنصوص. لكن قبل ذلك لابد أن أذكر أن العلماء يقسمون حكم القتال إلى ثلاث مراحل. المرحلة الأولى: هي مرحلة الأمر بالكف عن القتال. المرحلة الثانية: مرحلة الإذن بالقتال. المرحلة الثالثة : مرحلة فرض القتال.

وبسبب اختلاف النصوص المتعلقة بكل مرحلة، وبسبب الاكتفاء بالنظر إلى القرآن كنص كلي دون الرجوع إلى الواقع الذي نزل فيه، قرأ الفقه في ظاهرة التنوع تناقضا يلزم رفعه بالنسخ.

¹ ولي الله الدهلوي، الفوز الكبير في اصول التفسير ترجمة: سليمان الندوي، دار الصحوة، ط 1986 ص 34

² رواه البخاري ، كتاب الحدود باب أحكام أهل الذمة وإحصائهم إذا زنا ورفعوا إلى الإمام حديث رقم 6450

³ الدين و التدين ص 126 - 127

وأكتفي هنا بعرض آية واحدة أدى تغييب البعد التاريخي عنها وقراءتها قراءة منفصلة عن سياقها إلى استخلاص حكم فقهي عام، إن كان المراد منها غير ذلك.

قال تعالى {قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون¹}

هذه الآية بسبب تجريديها عن سياقها تُنتج لنا حكما ثنائيا بوجوب قتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية، وبهذا تكون ناسخة لآيات العفو والسلم في التعامل مع أهل الكتاب. وعند إعادة قراءتها في سياقاتها الداخلي والخارجي الاجتماعي، تنتج لنا حكما مغايرا عن الأول وهو: أمر الآية بقتال طائفة معينة من أهل الكتاب وهي الروم وقبائل نصرانية معينة.

ومن الأدلة على ذلك أن السياق العام الذي نزلت فيه الآية هو تصرفات عدائية من الروم ومن نصارى العرب التابعين لهم ضد المسلمين منذ بدأت الاستجابة لدعوة الرسول عليه السلام تتسع في جزيرة العرب². فقد ذكر ابن سعد في طبقاته هذه القبائل وهي كلب وجذام وقضاعة النصرانية، و التي كانت تفرض نوع من الحصار على المسلمين من خلال التعرض للقوافل التجارية المتجهة من الشام إلى المدينة، ولم تكتفي بهذا بل كانت تنوي غزو المدينة³.

كما أن أفرادا من هذه القبائل قتلت رُسُلَ رسول الله. منهم دحية الكلبي والحارث بن عمير الأزدي، وقتل ملك الروم فروة بن عمرو الجدامي والي معان قبلهم بسبب إسلامه، كما أن حاكم دمشق هدد بإعلان الحرب على المسلمين. كما أنهم قتلوا بعثة أرسلها رسول الله للدعوة إلى الإسلام في ذات الأصلاح فقتلهم جميعا إلا أميرهم⁴. ومما يؤكد ذلك أن الآية نزلت أثناء استعداد رسول الله للخروج إلى غزوة تبوك سنة 9 للهجرة على إثر أخبار جمع الروم ومعهم قبائل عرب من الشام لغزو المدينة⁵.

بعد الحديث عن سياق الآية الخارجي التاريخي، نعود إلى السياق الداخلي لها والذي بدوره يؤكد خصوصية الآية بنوع معين من (الذين أوتوا الكتاب) وهم الذين ذكروا في الآية 32 وهم الذين {يريدون أن يطفوا نور الله بأفواههم} فهذه الآية المتممة لمعنى الآية الأولى والمبينة لها تفيد أن المعنيين بالمقاتلة هنا هم فئة من أهل الكتاب ناصبوا رسول الله والمسلمين العداء⁶.

في خلاصة هذا الفصل يظهر من خلال ما تقدم، أن عبد الجواد ياسين رغم إيمانه بتعالى النص القرآني وألوهية مصدره، إلا أن هذا لم يثنيه عن عدم القول بتعالى أحكامه وثباتها، لأنه انبثق من واقع طبعه التغير. أي أن تركيز الباحث في مقارنة قضية الدين والتدين في النص الديني كان على الواقع أكثر منه على النص الشرعي. كما أنه نظر إلى أحكام التشريع – وإن كانت قرآنية المصدر – على أنها عبارة عن إجراءات ظرفية غايتها تطبيق القيم الكلية التي اعتبرها دينا. وبالتالي فإن تغير هذه الأحكام أمر لا مفر منه مادام الواقع هو الآخر متغير.

¹ سورة التوبة الآية 29

² سعد الدين العثماني : التصرفات النبوية السياسية ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط2012 ص 178

³ ابن سعد : الطبقات الكبرى، دار صادر بيروت، ط 1968 ج 2 ص 62 و ج 3 ص 103

⁴ نفس المصدر السابق ج 2 ص 127 – 128 و ج 1 ص 258 و الكامل في التاريخ لابن الأثير ج 2 ص 93

⁵ أبو جعفر محمد الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله تركي، دار هدر للطباعة و النشر و التوزيع و الإعلان، ط 2001 ج 11 ص 405 وما بعدها

⁶ سعد الدين العثماني : التصرفات النبوية السياسية ص 177

فإفراطه في المقاربة السوسيولوجية للقرآن الكريم جعله يغفل عن أمر في غاية الأهمية اهتم به علماء المقاصد؛ وهو أن الأحكام الشرعية شرعت لتحقيق مقاصد شرعية هي تحقيق مصالح المكلفين، وقيدت المقاصد بـ "الشرعية" لكنها محددة معتبرة من طرف الشرع، إذ ليس كل مصلحة يمكن اعتبارها شرعية. فالاعتصار على المنهج السوسيولوجي مع اغفال المقاصد، لا يمكن من تمييز الدين عن التدين. هو ما ستجليه هذه الدراسة في المحور الأخير.

الفصل الثاني : السنة

عرفت السنة النبوية سجلات ونقاشات منذ نظريات الشافعي في رسالته- بمحاولته الرد على ما كانت تعرفه الساحة الفكرية حينها من مناقشات حول حجية السنة- إلى يومنا هذا. وهذه النقاشات كانت تدور ولا زالت حول تحديد مفهومها بدرجة أولى، ثم حجيتها بدرجة ثانية .

انقسم الناس في موضوع السنة إلى أقسام وشيع :

القسم الأول : أخذ بكل ما صدر عن النبي عليه السلام من قول أو فعل أو تقرير، فكل ما له صلة بالنبي عليه السلام اعتبروه ديناً يجب العمل به، الأكثر من ذلك أن بعضهم جعل بعض الآثار الواردة عن الصحابة بل والتابعين من قبيل السنة التي لا يعدل عنها إلى غيرها. ويمثل هذه الطائفة أهل الحديث والسلفية المعاصرة باعتبارهم امتداد لأهل الحديث، كما أن هذا الرأي هو الغالب عند عوام الناس .

القسم الثاني : وهم من رد كل ما ورد عن النبي إما بسبب تشكيكهم في صحة نسبة ما دونته كتب الحديث إلى النبي عليه السلام، وإما بسبب اعتبار أن السنة محكومة بالزمان و المكان. فالسنة عندهم تطبيق النبي عليه السلام للقرآن الكريم، تطبيقاً محكوماً ببعدي الزمان و المكان .

أما القسم الثالث : فهو الذي حاول الجمع بين الرأيين الأولين، فمن جهة رأى في السنة مصدراً للأحكام الشرعية، ومن جهة أخرى لم يعتبر أن كل ما صدر عن النبي يدخل في مفهوم السنة التي يجب العمل به .

ومن العجيب أن الدكتور عبد الجواد ياسين، مرّ في أطواره الفكرية بهذه الآراء كلها، فتبنى الرأي الأول في المرحلة الأولى في كتابه مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة. حيث نجده يدعو بشكل متواصل إلى ما نصّت عليه أحكام القرآن و السنة، دون تحديد لمفهوم هذه الأخيرة¹ .

أما في طوره الفكري الثاني، تبنى فيه الرأي الثالث من الأقسام التي ذكرته قبل. في هذا الطور حاول في كتابه السلطة في الإسلام مراجعة ما عرف لدى الناس من شمول مفهوم السنة لكل ما أثر عن النبي، فحصر مفهوم السنة في ما استفاد و تواتر عن النبي عليه السلام مما هو من قبيل تفصيل القرآن الكريم².

أما غير المتواتر المستفيض من الروايات المنسوبة للنبي عليه السلام، فقد سلك فيها المسلك الثاني الذي ربطها بزمنها ومكانها، فقد اعتبر أفعال الرسول وأقواله تصدر بمناسبة وقائع تحدث في الحياة اليومية للناس ولم تصدر في الفراغ المطلق، من ثم فقد كانت مرتبطة بالضرورة بالسياق التفصيلي للوقائع.

¹ عبد الجواد يس: مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة ، الزهراء للإعلام العربي، ط 1986 ص 159

² عبد الجواد يس، السلطة في الإسلام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2012 ص 246

أما في المرحلة الفكرية الأخيرة لدى عبد الجواد ياسين، فقد تبنى فيها الرأي الثاني، الذي يقتضي بعدم حجية أقوال وأفعال وتقريرات النبي عليه الصلاة والسلام، لكثرة الأحاديث المكذوبة والتي نسبت للنبي عليه السلام، ولانغماس ما صح منها في الظرفية التاريخية، مما لا يمكن اعتباره تشريعا مؤبدا .

ويظهر ذلك في انتقاده للشافعي الذي اعتبره المسؤول الأول على التنظير لمصدرية السنة، قال (كان استحداث النص الجديد أو إنشاء السنة كمصدر مجاور للقرآن، هو الإضافة الأكثر أهمية، و إليها ترجع المكانة التي يحتلها الشافعي كمؤسس لأصول الفقه بسبب جهوده النظرية في التأسيس لسلطة الحديث ¹)

كما اعتبر أن هذا الذي فعله الشافعي أثبت سلطة الاجتماع لا سلطة النص. لأنه حوّل مصادر التشريعات العرفية ذات الطابع الشفوي إلى نص مكتوب، أي أن الاجتماع اختبأ وألبس بلباس النص "الدين"، فرغم حضور المطلق المتعلق باللاهوت، ظلت المساحة الغالبة من مادة الحديث تغطي مسائل الفروع الاجتماعية².

هذا التطور في مفهوم السنة مرده بالأساس إلى تطور مفهوم الدين عند عبد الجواد ياسين، إذ أن اختلاف تحديد هذا المفهوم يترتب عليه اختلاف تحديد الشق المطلق والشق النسبي من النص عموما.

و عندي بعض التحفظات على مفهوم السنة لديه في المراحل الثلاث من فكره. ففي المرحلة الأولى التي تبنى فيها الأخذ بالسنة بمفهومها الواسع، و التي تشمل أقواله عليه السلام وأفعاله وتقريراته، نجد أن هذا التعريف يُدخل في مفهوم السنة ما ليس بتشريع عام مؤيد . لأن النبي عليه السلام قد شغل عدة مهام دنيوية إلى جانب مهمة التبليغ عن الله بالرسالة وهذا يظهر في قوله عليه السلام (إِذَا كَانَ شَيْءٌ مِنْ أَمْرِ دُنْيَاكُمْ فَأَنْتُمْ أَعْلَمُ بِهِ ، فَإِذَا كَانَ مِنْ أَمْرِ دِينِكُمْ فَإِنِّي ³) . فهو عليه السلام كان رسولا مبلغا عن الله، وكان حاكما سياسيا، و قائدا عسكريا، وكان قاضيا، وكان مفتيا، فلا يمكن حسب رأيي أن نعمم صفة التشريع وما تقتضيه من تأييد على كل ما ورد عنه عليه السلام .

بالإضافة أن النبي عليه الصلاة و السلام حينما كان يطبق تعاليم القرآن، فلم يكن يطبق القرآن في الفراغ، وإنما كان يراعي بعدي الزمان و المكان. فالله تعالى حينما أمر بصيام رمضان في قوله تعالى {فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ} ⁴ . وقوله تعالى { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ } ⁵ وجهنا عليه الصلاة والسلام إلى كيفية صيامه مراعيًا البعدين فقال (صوموا لرأيتهم وأفطروا لرأيتهم، فَإِنْ غُيِّيَ عَلَيْكُمْ فَأَكْمَلُوا عِدَّةَ شَعْبَانَ ثَلَاثِينَ ⁶) فالنبي عليه السلام ربط الصيام برؤية العين، لأنها الأداة الوحيدة المتوفرة حينها، وما كان يمكن أن يذكر أداة غيرها كالحسابات الفلكية، أو التليسكوب .

¹ الدين و التدين ص 398

² نفس المصدر ص 399

³ رواه مسلم حديث رقم 2363

⁴ سورة البقرة الآية 185

⁵ سورة البقرة الآية 183

⁶ رواه البخاري عن أبي هريرة في كتاب الصوم باب قول النبي إذا رأيتم الهلال فصوموا و إذا رأيتموه فصوموا، حديث رقم 1909

هذا الحديث - حسب رأيي - مثال واضح على ظرفية بعض الأحكام المستمدة من السنة. كما نستمد منه ضابط في تمييز التشريع الخاضع لظرفي الزمان و المكان، وهو أن يذكر النبي عليه السلام حكما لم يتأتى غيره في زمانه .

كما أن التمييز بين ما صدر عن النبي على سبيل التشريع وما صدر عنه على سبيل العادة أو المصلحة مما ليس بتشريع مؤبد، محفوظ عن الصحابة ومسطر في كثير من كتب الأصول من ذلك تعريف أبو بكر الرازي للسنة بأنها (ما فعله أو قاله ليقترن به فيه و يداوم عليه ¹)

أما ما عرّف به السنة في مرحلته الفكرية الثانية، وهي السنة العملية المتواترة المستفيدة عن النبي عليه السلام، دون غيرها من الروايات (لأن عملية تدوين الحديث لم تكتمل فصولها قبل القرن الهجري الثالث، كما أنها لم تبدأ جديا قبل بداية القرن الثاني، مما يعني بالضرورة أن المسلمين عاشوا قرنا من الزمان - على أقل تقدير - بدون هذه الروايات ودون أن ينقص ذلك من اسلامهم شيئا²). .

فهذا التعريف بالإضافة على أنه غير عملي، فهو يغلب عليه الطابع الإسنادي الذي انتقده عبد الجواد ياسين في علم الحديث التقليدي، الذي اعتبره علما غلب عليه الاهتمام بالإسناد على حساب المتن أو الموضوع. ورغم ذلك يعود ويعرف السنة متأثرا بالسند فيقصرها على المتواتر .

كما أن ما ارتآه الكاتب من عدم نقصان الدين رغم عدم التدوين، أجيب عليه : أن العكس هو الصحيح، فإن النقص قد حصل. فركام الأحاديث الموضوعة قد فعل فعلته في فكر المسلمين وقد اعترف هو نفسه بذلك.

فكم من مبادئ أساسية في الإسلام ديست، وكم من قيم عالية نخت، منها : العدل والمساواة والحرية وحفظ كرامة الانسان ... ولولا ذلك ما كلف عبد الجواد ياسين نفسه عناء تأليف كتابه هذا. وقد كان الانتقاص من تلك القيم التي تعتبر من صميم الدين بسبب التنصيص و التنصيص المضاد، وأنا أرى أن من أهم أسباب ذلك : ليس العملية التدوينية، بل تأخر عملية التدوين بحدا ذاتها لأكثر من قرن.

وأما بالنسبة لما ذكره من أن المسلمين عاشوا قرابة قرن من الزمن دون الحاجة إلى هذه الروايات، فإن هذا القول يتضمن مغالطة لعدم موافقته للواقع التاريخي وللمقتضيات العقل معا، وبيان ذلك في مايلي :

- فمن الناحية التاريخية : من الثابت لدينا أن كم مرة تعرض على الخلفاء الراشدين قضايا فلا يجدون لها حلا من كتاب الله فيرجعون إلى مسموعات الصحابة عن النبي في المسألة. خاصة بعد الفتوحات الاسلامية و تجدد النوازل والأفضية مما ليس في كتاب الله فيه حكم صريح، فرجعوا إلى المحفوظ من الأحاديث فوجدوا فيها بيان تلك النوازل. وليست العبرة أن تكون السنن غير مدونة آنذاك وإنما العبرة أنهم كانوا يرجعون إليها كلما أعياهم الدليل أن يجدوه في كتاب الله. فكان هذا هو الوضع القائم حتى كثرة الفتن وشاع الوضع، الأمر الذي اضطر عمر بن عبد العزيز إلى مخالفة اجتهاد جده عمر بن الخطاب ليعلن رسميا بدء عملية التدوين، ولم يجزئ عمر بن عبد العزيز على هذه الخطوة، إلا لكونها ضرورة لحفظ الدين من عملية الوضع. فالرجوع إلى السنة سواء المتواتر أو الأحاد كان واقعا منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم.

¹ أبو بكر أحمد الرازي الجصاص، الفصول في الأصول، وزارة الاوقاف الكويتية، ط 1994 ج 3 ص 235

² السلطة في الاسلام ج 1 ص 238

- أما من ناحية المعقول فإن قصر السنة في العملية لأنها متواترة ومستفيضة، فهذا القول غير صحيح إذ أن الواقع يؤكد لنا أن أغلب هذه السنن العملية كتفاصيل العبادات و المعاملات ومن مقادير وغيرها لم يبلغ حد التواتر، الأمر الذي أدى إلى وقوع الاختلاف فيها. والثابت لدينا أن أبا بكر وعمر رغم تشدهما في رواية الحديث نجدتهما يقبلان الرواية من شاهدين ويعملان بها، وهما دون حد التواتر، وعلي كان يقبله من راو واحد مع الحلف.

وإن كنت أنتقد الدكتور عبد الجواد ياسين في قصره للسنة على المتواتر العملي، إلا أنني أتخذ له عذرا في وجهة نظره هذه، للاعتبار أنه رأى أن دين الله و شريعته لا يمكن أن تثبت له سبحانه إلا بالقطع لا الظن. لأنه وإن كنت أرى أن الظن موجب للعمل، إلا أن نسبة هذا الظن لله قطعاً فيه مجازفة تقول على الله بغير علم.

فروايات الأحاد و إن صح سندها، لا تفيد إلا الظن كما يقول الأصوليون. لاحتمال أن تكون مكذوبة على رسول الله بخلاف ما يبدو ظاهراً¹، ولاحتمال أن يقع الراوي في الخطأ أو النسيان أو سوء الفهم، ولاحتمال أن يكون الحديث ورد في سياق معين يقتضي حمله على غيره ظاهره².

أما بالنسبة إلى المرحلة الأخيرة التي جعل فيها عبد الجواد ياسين الحديث مندرجا في التاريخ إلا ما كان من روايات تتحدث عن اللاهوت أو الأخلاق، فإن هذا الحكم مردّه أولاً إلى تصوّره الأخير للدين. فالحكم على الشيء فرع من تصوّره. وقد سبق لي مناقشة هذا التصور في محور مفهوم الدين فليرجع إليه.

كما أنه استند ثانياً إلى أن الشافعي هو من أول من جعل السنة مصدراً للتشريع ملزماً يرجع إليها في سنّ الأحكام مثلها مثل القرآن الكريم. وهذه الفكرة كما نجدّها عند عبد الجواد ياسين نجدّها أيضاً عند بعض المفكرين والمتقنين المعاصرين أمثال المستشرق جوزيف شاخ³ الذي نص على أن الشافعي هو أول من قرر حجية السنة وجدّد لها مفهوماً جديداً لم يكن شائعاً من قبل (الشافعي هو المشرع الأول الذي حدد السنة بأنها الممثل في سلوك النبي، خلافاً لأسلافه الذين كانت السنة بالنسبة لهم لا تقتصر على ما صدر عن النبي⁴).

إن شاخ من خلال هذا النص القصير يقدم أطروحتين الأولى: أن الشافعي هو أول من جعل السنة مصدراً للتشريع. والثانية: أن مفهوم السنة قبل الشافعي ليس هو نفسه عند الشافعي الذي حصر مفهومها على ما صدر عن النبي. وكلتا الأطروحتين تبناها عبد الجواد ياسين⁵.

إذن فالسنة عند عبد الجواد ياسين — حسب المرحلة الفكرية الأخيرة — مندرجة في التاريخ، ومرد ذلك عنده لثلاثة أسباب :

¹ احتمال وقوع ذلك ممكن لأن علم الحديث و إن كان قد قام بدور منقطع النظير في تصفية أحاديث رسول الله، إلا أنه يبقى عملاً بشرياً نسبي يعتريه ما يعتري الإنسان من خطأ.

² خاصة وأن أغلب الأحاديث قد وصلتنا مقطوعة عن سياقاتها.

³ أنبه على أن الأفكار لا ترد بمجرد صدورهما عن المستشرقين، لأن الفكرة تقبل و ترد بالدليل لا بقائلها، فالحق حق ولو قاله أمثال شاخ من المستشرقين و الباطل باطل ولو قاله الشافعي.

⁴ ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الإستشراقي: الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، المدار الإسلامي، ط 2001، ج 1 ص 431

⁵ تجد الأطروحة الثانية عند عبد الجواد ياسين في كتابه الدين و التدين ص 396 و ما بعدها

الأول : أنها لم تكن مصدرا مستقلا للتشريع قبل عصر التدوين، فلم تكن مصدرا على وجه الاستقلال عن القرآن، ولم تكن نصا بالمعنى الذي كانه القرآن. لأن - حسب رأيه - طوال القرن الأول ظلت سلطة القرآن تشتغل على نخول من التداخل إلى جوار سلطة العرف (ما جرى عليه العمل) الذي يضم بالإضافة لأعمال الرسول، سوابق الخلفاء وفتاويهم، وأيضا معهود العرب و أعرافهم، وكانت سنة الرسول عليه السلام جزءا من منظومة السنن التي يرجع إليها كمصادر للحكم¹.

هذا التداخل في مفهوم السنة عند السلف قبل الشافعي، و الذي جمع إلى جوار ما نسب إلى النبي، ما أثر عن الصحابة بالإضافة إلى العرف العربي، يضطرنا إلى الرجوع إلى ما أثر عن الصحابة والعلماء قبل الشافعي لنقف على حقيقة هذا المفهوم.

فإلى أي حد يمكن اعتبار مفهوم السنة عند الشافعي مخالف لمفهومها عند من سبقه؟ وما هي الأدلة التي بنى عبد الجواد ياسين طرحه؟ وما الاختلافات المنهجية بين الشافعي ومن تقدمه في التعامل مع الروايات النبوية؟

من تتبع هذه الأطروحة في كتب الدكتور عبد الجواد ياسين يُصدم من جزاء عدم تقديمه أي دليل للاحتجاج لرأيه. إن هذا القول الخطير الذي تبناه الكاتب، ربما قد يحتاج إلى مصنف منفرد للتحقيق والتدقيق في المسألة بعرض كلام الشافعي في الموضوع ومقارنته مع من تقدموه، مع ذكر أمثلة حتى تصبح الفكرة قابل للنقاش العلمي والأخذ والرد. أما وإنه لم يذكر دليل على المسألة فلا حاجة للالتفات إليها.

إلا أنني ارتأيت الخوض في تحليلها ومناقشتها بشيء من الإطناب لما رأيت أن هذا القول غير مقتصر على الدكتور عبد الجواد ياسين، فقد تبناه - كما ذكرت من قبل - عدد من المعاصرين أمثال جوزيف شاخت.

وسأقتصر على عقد مقارنة بين مفهوم السنة بين الإمام مالك و الإمام الشافعي لسببين اثنين :

الأول : هو أن عبد الجواد ياسين أطلق على مفهوم السنة - قبل الشافعي - مصطلح "ما جرى عليه العمل"، وهو كما لا يخفى مصطلح مالكي خالص عرف به الإمام مالك و عمل به المتأخرون من أتباعه²، الأمر الذي قد نستنتج منه - على ما يبدو لي - أن عبد الجواد ياسين استند على هذه المدرسة - أي مدرسة الإمام مالك - في تحديد مفهومه للسنة قبل الشافعي.

الثاني : أن الإمام مالك سبق تنظير الشافعي للمسألة، مما يجعل امكانية تأثير هذا الأخير على مفهوم السنة عند مالك غير وارد.

ولعل الذي حمل عبد الجواد ياسين على تبني هذا الرأي هو ما وجد عليه الإمام مالك الذي ضمّن الموطأ ما نسب للنبي عليه السلام، وما أثر عن الصحابة وأقضيّتهم، وما جرى عليه عمل أهل المدينة، فقال: أن السنة قبل الشافعي كانت شاملة لكل هذا.

فظن أن السنة كانت على هذا المعنى، حتى جاء الشافعي وقال (إذا حدث الثقة عن الثقة حتى ينتهي إلى رسول الله عليه السلام فهو ثابت عن رسول الله، ولا نترك لرسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا أبدا إلا حديثا وجد عن رسول الله حديث يخالفه³). إلى

¹ الدين و التدين ص 397

² وإن وقع اختلاف بين استعمال مالك له و استعمال المالكية له. فمالك رحمه الله يقصد ما جرى عليه العمل من طرف أهل المدينة، في حين استعمله أتباعه على ما اشتهر الإفتاء به في منطقة معينة كالعمل الفاسي أو عمل قرطبة أو الأندلس. ومن احسن من فصل في المسألة الأستاذ عبد السلام العسري في كتابه نظرية الأخذ بما جرى به العمل بالمغرب في إطار المذهب المالكي

³ محمد بن إدريس الشافعي، الأم ، دار الفكر - بيروت ط 1983 ج 7 ص 201 أول كتاب اختلاف مالك و الشافعي.

أن قال (وحديث النبي مستغن بنفسه، وإن كان يروى عن رسول الله حديث يخالفه لم ألتفت إلى ما خالفه . وحديث رسول الله أولى أن يؤخذ ¹).

كما أنه ربما استند على ما قرره الإمام الشافعي من عدم تركه لسنة رسول الله عليه الصلاة والسلام، فلا يعدل عنها إن وجدت ولا يلتفت إلى خلاف من خالف. في حين وجد الإمام مالك قد يترك العمل بالحديث النبوي إذا خالف ما جرى عليه العمل المديني ².

مثال ذلك ما أخرجه مالك عن عائشة - رضي الله عنها - أنها قالت: (كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نُسِخن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو فيما يقرأ من القرآن ³)، إلا أن مالكا لم يأخذ بهذا الخبر، وقال: (الرضاعة قليلها وكثيرها إذا كان في الحولين تحريم ⁴). وسبب رده للحديث، هو مخالفته لعمل أهل المدينة، قال (ليس على هذا العمل ⁵).

فبنى عبد الجواد ياسين - و الله أعلم - على ذلك أن السنة النبوية قبل الشافعي لم تكن تستقل بالشرع ولم تكن ملزمة في الحكم. بناء على أنها لم تكن قاصرة عند مالك على ما أثر عن النبي، وأيضا لترك مالك العمل بخبر الآحاد إذا خالف العمل.

للإمام مالك منهج فريد في التعامل مع الأحاديث النبوية تختلف عن منهج الإمام الشافعي، فلم يكن يكتفي بصحة الحديث ليعمل به، كما أنه لا ينظر إلى الحديث منفردا بل كان يتعامل معه بمنهجية شاملة. فكان يعرض الحديث على القرآن الكريم وعلى ما اشتهر من السنن وما أثر عن الصحابة دون أن يغفل مقاصد الشريعة ⁶.

هذا المنهج الفريد الذي ينطلق من عقلية فذة ومستوى عالٍ في الفهم عن الله ورسوله، ليس بدعة ابتدعتها الإمام مالك، بل هو منهج متوارث، توارثه عمن قبله من علماء المدينة من التابعين عن عمر بن الخطاب. لذلك اعتُبر الإمام مالك وارث علم الفاروق عمر رضي الله عنه.

غير أن الذي يجب أن أنبه إليه، هو أن هذا المنهج لا يفرضي إلى النتائج التي توصل إليها عبد الجواد ياسين من عدم استقلال السنة بالشرع؛ لأن مالكا رحمه الله كان يرى وجوب العمل بخبر الآحاد فكيف بالمتواتر والمستفيض. قال ابن القصار: (مذهب مالك رحمه الله قبول خبر الواحد العدل، وأنه يوجب العمل، دون القطع على غيبة ⁷). وقال الباجي: (العمل بأخبار الآحاد معلوم وجوبه بالقطع و اليقين، وأما ما يتضمنه من الأخبار فمظنون ⁸).

كما أنه لا يفرضي إلى شمولية السنة لأقوال الصحابة، لأن للإمام مالك نظر خاص في قول الصحابي، ومعياره في قبول الأخبار يختلف عما عليه الشافعي. فمالك يأخذ بقول الصحابي أو قضاؤه على أنه سنة، وإن لم يصرح الصحابي برفعها إلى النبي عليه

¹ نفس المصدر السابق.

² عبد الله الشعلان، أصول فقه الإمام مالك (الأدلة النقلية)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط 2003 ص 776

³ الحديث رواه مالك في كتاب الرضاع، باب جامع ما جاء في الرضاع. ورواه مسلم في كتاب الرضاع، باب التحريم بخمس رضعات، حديث رقم 24

⁴ الموطأ، ج 2 ص 604

⁵ الموطأ ج 2 ص 608

⁶ انظر كتب أصول الفقه المالكية خاصة منها كتاب أصول فقه الإمام مالك ل

⁷ مقدمة ابن قسار : ورقة 9 ب نقلا عن كتاب أصول فقه الإمام مالك ج 2 ص 736

⁸ أبو الوليد الباجي، أحكام الفصول أحكام الأصول، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ص 324

السلام. لذلك يجعله أحيانا في موضع التعارض مع خبر الآحاد المصرّح برفعه إلى رسول الله عليه السلام، ويرجح أحدهما على الآخر بوسائل الترجيح المختلفة¹.

فكل ما في الأمر أن الإمام مالك لم يكن صاحب نظر محدود يكتفي بصحة الحديث للاحتجاج به (حديث النبي مستغن بنفسه) على حد تعبير الشافعي²، بل يضع احتمال سهو الراوي أو سوء فهمه لمراد النبي أو عدم علمه بالناسخ والمنسوخ.

وبهذا أخلص إلى أن عبد الجواد ياسين أصاب وأخطأ - في نفس الوقت - في تحديد مفهوم السنة قبل الشافعي. أصاب في أن الأحاديث النبوية كانت قبل الشافعي - وقد اقتصر على مالك - تخضع لمنهج نقدي يختلف عن منهجه حتى ترتقي هذه الأحاديث إلى مرتبة السنة النبوية. وأخطأ في مسألة عدم استقلال السنة بالتشريع وشمولها لما هو زائد على أعمال الرسول عليه السلام.

الثاني: أنه تم تحويل الاجتماع الذي يبنى على العرف الجاهلي إلى نص يقتضي التأييد. لأنه يعتبر المنظومة التي كرسها الشافعي بتأسيسه لسلطة الحديث، أدت إلى تثبيت الاجتماع لا سلطة الوحي. لأن عملية جمع الحديث كانت في فحواها، فعلا من أفعال التدين، أي الاجتماع، تحولت من خلاله مصادر التشريع العرفية ذات الطابع الشفوي إلى نصوص مكتوبة. أي اختبأ الاجتماع من خلالها في النص³، من أمثلة ذلك حديث (من قتل قتيلا، له عليه بينة، فله سلبه⁴). هذا الحديث قال فيه الشافعي: (وبهذا نقول: السلب للقاتل في الإقبال، وليس للإمام أن يمنعه بحال، لأن إعطاء النبي عليه السلام السلب حكم منه). إلا أن الإمام مالك بعد أن روى الحديث سئل عن قتل قتيلا من العدو، أيكون له سلبه بغير إذن الإمام؟ قال: لا يكون ذلك لأحد بغير إذن الإمام؛ ولا يكون ذلك من الإمام إلا على وجه الاجتهاد⁵. ففي حين نجد الإمام الشافعي يعتبر كل ما ورد عن النبي هو سنة لا يحل تركها، وجدنا أيضا الإمام مالك ومنهجه الذي لا يرى العمل المباشر بالروايات حتى يُخضعها لمنهج شامل يقوم على مقابلة النصوص واعتبار السياق ومراعاة مقاصد التشريع. وقد سبق التطرق لذلك.

وقد اعتنى عدد من العلماء والباحثين خاصة في الآونة الأخيرة بدراسة السنة النبوية قصد تمييز ما كان منها تشريعا مؤيدا، وما كان منها نابعا من بيئة معينة لا يمكن اعتباره تشريعا مطلقا. من بين هؤلاء الدكتور عبد الجواد ياسين الذي اعتبر اهتمامه البالغ بهذه القضية من النقاط الإيجابية التي امتازت بها بحوثه.

من المعلوم أن الإنسان ابن بيئته، وهذا القانون لا يستثنى منه أحدا حتى الأنبياء، ومن ذلك امتناع النبي عليه السلام من أكل الضب. كما جاء في حديث ابن عباس أنه عليه السلام أوتي بضب، فأهوى إليه ليأكله، فعرفه له بعض الحاضرين، فرفع رسول الله

¹ الناجي لمن، مقال: ما بين الإمامين مالك و الشافعي، مجلة الواضحة، دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا، العدد الثالث، ط 2005، ص 222

² هذه أهم الاختلافات بين مالك و الشافعي في مسألة التعامل مع السنة ومن أراد الاستزادة فليرجع إلى لما كتبه الدكتور ناجي لمن بعنوان بين الإمامين مالك و الشافعي ضمن مجلة الواضحة دار الحديث الحسنية، العدد الثالث

³ نفس المصدر ص 399

⁴ ينظر الحديث في الموطأ: 454/2، كتاب الجهاد، باب ما جاء في السلب في النفل.

⁵ الموطأ: 455/2

يده، فقال ابن عباس: أحرام هو يا رسول الله؟ قال: لا ولكن لم يكن بأرض قومي، فأجدي أعافه¹. فالرسول عليه السلام قد يتصرف بناء على عادة قومه في المأكل والمشرب و اللباس و الزواج و الولادة... إلخ، فلا يعد ذلك تشريعاً.

كما أنه يمكن أن يصدر عن الرسول عليه السلام ما ظن نفعه في أمر دنيوي، ثم يكون كما قال، وقد لا يكون. من ذلك ما اشتهر أنه عليه السلام مرّ بقوم على رؤوس النخل، فقال ما يصنع هؤلاء؟ فقالوا: يلحقونه، فقال رسول الله (ما أظن يغني ذلك شيئاً). فأخبر الصحابة بذلك فتركوه، فأخبر رسول الله بذلك فقال: (إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه فإني إنما ظننت ظناً فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به فإني لن أكذب على الله²). فهذا الحديث لو لم يبين لنا فيه رسول الله أنه ليس تشريعاً، وأنه من أمور الدنيا التي ليس فيها إلزام، لوجدنا من يقول بتحريم تلقيح النخل.

كما أنه يمكن أن يصدر على سبيل — ما سماه سعد الدين العثماني — الإرشاد. من ذلك قوله عليه السلام: (الراكب شيطان و الراكبان شيطانان، و الثلاثة ركب³). علق ابن جرير الطبري عليه قائلاً (هذا الزجر زجر أدب و إرشاد لما يخشى على الواحد من الوحشة و الوحدة، وليس بحرام⁴).

كما أننا نجد بعض الأصوليين كانوا واعين بهذا الأمر، فلا يطلقون لفظة السنة على كل ما روي عن النبي، وهذا الأمر نلاحظه في تعريفاتهم من ذلك تعريف أبي بكر الجصاص: (سنة النبي عليه السلام: ما فعله أو قاله ليقتدى به فيه ويدوم عليه⁵).

وسبق كل هؤلاء العلماء إلى هذا الفهم، جمع من الصحابة الذين أثار عنهم، تمييز بين ما صدر عن النبي باعتباره سنة متبعة، وما صدر عنه وليس كذلك، من أمثله: حديث ابن عباس: (رمل رسول الله وليس بسنة). وكذلك قول عائشة (إن نزول الأبطح ليس بسنة، إنما نزل رسول الله لأنه كان أسمع لخروجه⁶).

إن اعتبار كل ما صدر عن النبي عليه السلام "سنة"، داخل في دائرة الإلزام، التي يجب على المسلم أن يتقيد بها، — في نظري — تسرع و تضيق، يخالفه الآثار ويرده المنطق السليم الذي يفرق بين مهمة الرسول عليه السلام المبلغ عن الله، وبين مهمة القيادة والقضاء والإفتاء والإرشاد.

أخو الثالث: نحو تكامل بين المقاربة السوسيولوجية والمقاربة المفاضلية

ساهم عبد الجواد ياسين باعتماده المقاربة السوسيولوجية في إمطة اللثام على الخلفية الاجتماعية لكثير من الأحكام التشريعية، خاصة في السنة النبوية، وهذا الذي أكده عدد من العلماء أمثال طاهر بن عاشور ومحمد الغزالي، لكن النتائج التي توصل إليها — بجعل كل التشريع الإسلامي باستثناء التوحيد والاخلاق الكلية — تعتبر خطيرة؛ بإزاحتها صفة الثبات والإطلاق التي هي من لوازم الوحي الإلهي. والسبب في ذلك في نظري هو اقتصره على مقارنة وحيدة في معالجة الموضوع، هي المقاربة السوسيولوجية التي جعلته يقتصر في النظر إلى التشريع على الاجتماع النسبي مغفلاً بعدها المتعالي.

¹ رواه البخاري كتاب الذبائح و الصيد باب الضب ، ورواه مسلم كتاب كتاب الصيد و الذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب إبادة الضب

² رواه مسلم كتاب الفضائل باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره عليه السلام من معاش الدنيا على سبيل الرأي، وابن ماجة وغيرهما.

³ رواه أبو داود باب الرجل يسافر وحده، و الترمذي باب ما جاء في كراهية أن يسافر الرجل وحده.

⁴ شرح صحيح البخاري لابن بطل ج 5 ص 55 .

⁵ الفصول في الأصول، ج 3 ص 235

⁶ رواه مسلم كتاب الحج

لذلك فإن المنهج الذي تدعو إليه هذه الدراسة هو ضرورة الجمع بين المقاربة السوسيولوجية والمقاربة المفاضلية وبيانه في ما يلي:

إن جعل كل حكم ثابت بنص قطعي الدلالة والثبوت، هو من قبيل المطلق الثابت، الذي لا يخاله تغيير رغم تغير الأحوال و المصالح، غير صحيح على ما يبدو لي. لأنه كما عُلِم من علم مقاصد الشريعة أن الشريعة مبناه على مصالح العباد، ومن القواعد المقررة " وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد " ، قال الشاطبي: (ولتقدم قبل الشروع في المطلوب، مقدمة كلامية مسلمة في هذا الموضوع، وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً¹). وقال العلامة اليريسوني (والعلماء من جميع المذاهب - باستثناء الظاهرية - مجمعون على أن الشريعة إنما وضعت لمصلحة العباد، وأن لكل حكم من أحكامها حكمته ومصالحته، عُلِمها من علمها أو جهلها من جهلها. بل حتى الأحكام التي لا يعلم أحد حكمها ومصالحها، فلا شك في تضمينها ذلك²).

إذاً تقرر ذلك، علمنا أن المصالح والمفاسد المعترتين على ما يظهر لي هي معيار التفرقة بين الثابت والمتغير من الدين. فما كانت مصالحته أو مفسدته ثابتة فهو مطلق من الدين، وما كانت مصالحته أو مفسدته متغيرة، فهو نسبي من الدين. وأقتبس من الدكتور عبد الجواد ياسين مصطلحه لأقول: إن معيار التفرقة بين المطلق والنسبي هو " القابلية لتغير المصالح والمفاسد ". وهذا في الحكم المعقول المعنى، لا في ما هو من قبيل التعبد، كالعبادات والعقيدة .

أي أن الحكم التشريعي وإن كان ثابتاً بنص قطعي من حيث الدلالة³، فإنه قد يلحقه التغير إذا ما استحالت مصالحته إلى مفسدة، أو إذا ارتفعت مفسدته . فمن غير الحكمة أن يبقى الحكم ثابتاً رغم تغير مصالحته .

قبل أن أتم تفصيل ذلك، لا بد أن أنبه إلى أنه يجب التمييز بين النصوص الدينية التي تتعلق بالثوابت الدينية وتلك التي تعلقت بالمتغيرات من الفروع الدينية . ففي النصوص المتعلقة بالعقيدة وشعائر العبادات والأمور التعبدية التي لا يُعلم الحكمة منها، ومن أصول المعاملات ومقاصد الشريعة، فمثل هذه النصوص يقف نطاق الاجتهاد عند الفهم واستنباط الفروع ، وربطها بالأصول والمقارنة وتحرير الأحكام.

فهذه النصوص المتعلقة بالسمعيات أو ما لا يعلم الحكمة منها من الثوابت، لا يجوز تجاوزها وتغيير أحكامها وإلا وقعنا في نسخ الدين لا الاجتهاد ، ومعلوم أن النسخ لا يكون إلا بالنص . فما ثبت بالنص لا يرفع إلا بنص يماثله.

أما النصوص قطعية الدلالة والثبوت والتي تعلقت بالفروع المتغيرة والمعلقة، فليست هي مرادة لذاتها وإنما هي مرادة لعللها ومقاصدها. فالغاية منها تحقيق مصالح العباد، وما جاءت الرسالة إلا لتحقيق مصالح الناس. فالأحكام المبنية على مثل هذه النصوص تدور مع عللها وجوداً وعدمها يقول الدكتور عمارة (ويشهد على ذلك اتفاق أهل الاختصاص في فكرنا الإسلامي على ضرورة الاجتهاد مع الأحكام التي ارتبطت بعلّة تغيرت، أو عادة تبدلت أو بعرف تطور، حتى ولو كانت هذه الأحكام مستندة إلى نص. وتم الإجماع عليها في العصر الذي سبق تغير العلة وتبدل العادة و تطور العرف)⁴

ومن الأدلة التي تؤكد هذا الرأي قاعدة " تغير الأحكام بتغير موجداتها " كما في معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية يقول أحمد اليريسوني : (إن ما نحن بصددده وما نعنيه بتغير الأحكام هو أعم من الفتوى وتغيرها. وهو أيضاً أعم مما يعنيه بعض العلماء

¹ أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق، أبو عبيدة مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، ط 1997 ج 4 ص 134

² اليريسوني : معلمة زايد للقواعد الفقهية و الأصولية و المفاضلية ج 3 ص 327

³ لا داعية للحديث عن النص القطعي الثبوت ، لأنني أتحدث هنا عن القرآن الكريم

⁴ محمد عمارة : النص الاسلامي بين التاريخية و الاجتهاد و الجمود، نخبة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2002 ص 23

بقولهم (لا ينكر تغير الأحكام الاجتهادية)، فنحن نتحدث عن التغير الاجتهادي وعن التغير النصي... ومن الأحكام التي هي قابلة للتغير ولو كانت منصوص على حكمها؛ الأحكام المبنية على العادات، وذلك عند تغير تلك العادات التي وضعت الأحكام لأجلها، أو رتبت على وقفها. كذلك ما هو خاضع لتطور الأوضاع التنظيمية، والترتيبات الإدارية، والوسائل والأساليب الاقتصادية، وغيرها، مما يستدعي تغير الأحكام المبنية على تلك الأساليب والأوضاع¹).

هذا الاجتهاد مع الأحكام المعللة المنصوص عليها لا يعني هدر النصوص وتجاوزها، وإنما هو اجتهاد في مدى توافر الشروط اللازمة لإعمال هذا الحكم المستنبط من هذا النص، على النحو الذي يحقق حكمته وعلته والمصلحة المبتغاة منه. فإذا توفرت الشروط فلا تجاوز للحكم، وإذا لم تتوفر أثمر الاجتهاد حكما جديدا، دون أن يلغي النص ويعدمه، ودون أن يلغي الحكم الذي تتجاوزته إلغاء دائما، فإذا عادت هذه الشروط وتوفرت عاد الاجتهاد إلى ذات الحكم، بعد تجاوزه. أهم هذه الشروط التي يجب أن تعتبر عند العمل بالحكم هو المصلحة .

مثال ذلك ما فعله سيدنا عمر بن الخطاب حينما أوقف تطبيق حد قطع اليد زمن المجاعة، لأن حد السرقة إنما شرع لتحقيق قيمة العدل والأمن، و تطبيقه عند ما لا تتوفر شروطه، يؤدي إلى نقيذ المصلحة التي شرع من أجلها الحكم وهي الظلم. فجُذِد تطبيق حد ثابت بنص شرعي قطعي تحقيقا لمصلحة وهي ضمان تحقيق قيمة العدل، والتي هي على رأس القيم الكلية التي ذكرها عبد الجواد ياسين ضمن الدين المطلق .

هذا الفعل من سيدنا عمر يؤكد على ما يبدو لي ما ذهب إليه عبد الجواد ياسين من نسبية التشريع، حيث ثم التنازل عن تشريع قطعي تحقيقا لقيمة كلية دينية مطلقة. وما يسري على حد السرقة، يسري أيضا على أحكام أخرى ثابتة بنصوص قطعية.

مثل هذا الفعل الذي قام به عمر بن الخطاب في حد السرقة، دعا إليه العلامة علال الفاسي في منع تعدد الزوجات. فإنه نظر إلى ما آل إليه الأمر اليوم من مفاصد بسبب التعدد، من تشتت الأطفال وظلم للمرأة وغير ذلك من المفاصد، فدعا إلى منعه بحكم قضائي . قال رحمه الله (نكتفي بتوجيه نظر إخواننا لما هو واقع في العالم الإسلامي .. من استهتار بشؤون العائلة ومن حوادث مخربة لها لم يكن مصدرها غير العبث باستعمال الرجال لفكرة التعدد، فكم عائلات هدمت، وكم ورثة حرّموا، وكم أولاد منعوا عطف آبائهم مراعاة للزوجة الثانية، وكم حوادث قتل وتسميم وقعت، وكم أنواع من الزور ارتكبت لتقلب فئة من الأبناء على إخوانهم، وكم من أولاد ربّوا خارج ديار آبائهم²).

وبعد أن ساق مجموعة من المفاصد التي وقعت بسبب التعدد قال (ولذلك أرى أن تعدد الزوجات يجب أن يمنع في العصر الحاضر منعاً باتاً عن طريق الحكومة³)

وعليه فإن الأحكام هي وسائل لغايات هي مقاصدها، وقد أجاد أستاذي الدكتور مخلص السيتي حين عرف الشريعة الإسلامية بأنها : هي عين مقاصد الشريعة، عكس ما هو متداول ومعروف، وهذا التعريف نابع عن إدراك للعلاقة بين الحكم وبين مقصده، فليس الحكم غاية في حد ذاته — إلا في الأحكام التعبدية — بل هو تطبيق عملي ضمننت من خلاله النصوص الشرعية تحقق مقاصد

¹ زايد للقواعد الفقهية و الاصولية : الدكتور احمد الريسوني ، قاعدة تغير الاحكام بتغير موجباتها

² علال الفاسي : النقد الذاتي ، ص 275

³ نفس المصدر السابق

الشرع. وبالتالي فالقاعدة المقاصدية تقول : "إذا تبين عدم إفضاء الوسيلة إلى المقصود بطل اعتبارها"¹، وكذلك قاعدة "تتغير الأحكام بتغير موجباتها"²، وموجب الحكم كما هو معروف في علم الأصول هو الحكمة والمقصد، لا العلة الأصولية لأنها مظنة الحكمة وليس موجبا له.

ونتيجة لما سبق، فمعيار التمييز بين الدين والتدين في رأيي المتواضع يتمثل في القاعدة التالية : "الحكم الشرعي يعتبر دينا مادام يحقق مقصده، وإلا فهو تدين".

لهذا إذا وقع بتطبيق مثل بعض هذه الأحكام في زماننا مفسدة، بعد ما كانت تحقق مصلحة، فالحكمة تقتضي منا عدم الجمود على هذه الأحكام لما تُرتب عليها من مفسد، لأنها ليست مقصودة لذاتها، ولكنها مقصودة لما تُحققه من مصالح والتي هي المقصد العام للتشريع. وأعلى هذه المصالح هي المبادئ والأخلاق الكلية، من عدل ورحمة وإنسانية .

ولست أدعو من خلال هذه الدراسة إلى ترك العمل بأحكام الشرع، بل أدعو إلى قيام هيئات تضم علماء من شتى التخصصات، مثل علماء الدين والمختصين في القانون وكذلك اجتماع وغيرها من التخصصات. هدفهم هو دراسة ما يترتب عن تطبيق هذه الأحكام الشرعية وغيرها من القوانين، من مصالح ومفاسد في واقعنا الحالي - كما فعل علال الفاسي - حتى يتم الحسم في كثير من القضايا التي هي مثار جدل .

وحتى نتبين مدى تحقيق الأحكام الشريعة مقاصدها أقترح تحقيق تكامل معرفي بين علمين لا ينفك أحدهما عن الآخر، إذ بأحدهما نفهم النص الشرعي وبالأخر نتيقن تحقق مقصد هذا النص على الواقع، وهما علم الفقه، وعلم الاجتماع.

وهذا التكامل بينهما، أشار إليه الدكتور جاسر عودة إشارة عابرة حين قال (وهذا في رأيي جانب آخر أساسي وشديد الأهمية في التفاعل المنشود بين الفقه وبين العلوم الاجتماعية، إذ لا مفر هنا للحكم على ذلك "الواقع" من عملية جمع لمعلومات إحصائية متعلقة بالموضوع، ثم عملية تحليل اجتماعي على أسس علمية، وهكذا يمكن تقرير ما إذا كان " المعنى " أو " المقصد " متحققا في الواقع أو غير متحقق³). فلا بد من العمل على "الجمع بين القراءتين" - حسب تعبير طه جابر العلواني - أي قراءة الوحي وقراءة الواقع، وهو ما اصطلح عليه بفقه التنزيل.

فالفتي مطالب قبل إصدار الحكم الشرعي النظر إلى مآل الحكم أي ما يترتب على العمل بالحكم في الواقع من مصلحة أو مفسدة.

¹ أبو العباس شهاد الدين القرافي، الذخيرة دار الغرب الإسلامي، ط 1994/2، 129، وانظر أيضا : القواعد للمقري 242/1، ترتيب الآلي لناظر زاده 961/2

² معلمة زايد للقواعد الفقهية و الأصولية، 269/3

³ جاسر عودة، مقاصد الشريعة كفسلفة للتشريع، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 2012 ص 216

النتائج:

- توصلت هذه الدراسة إلى نتائج مهمة تمكن من التمييز بين الدين والتدين في النص الشرعي أهمها:
- إن اعتماد مقارنة وحيدة في معالجة قضية الدين والتدين في النص الشرعية، لا تحقيق الهدف المنشود.
- مكّنت المقاربة السوسيولوجية من إبراز البعد الاجتماعي في الأحكام المستنبطة من النصوص الشرعية، لكن اعتمادها وحدها يفقد جميع الأحكام الشرعية تعاليها المستمد من مصدرها الإلهي.
- إن التمييز بين الدين والتدين يستدعي التمييز بين الأحكام المعقولة المعنى والأحكام التعبدية، وهذا يستدعي اعتماد المقاربة المقاصدية في الموضوع.
- تبنت هذه الدراسة قاعدة: "الحكم الشرعي يعتبر دينا مادام يحقق مقصده، وإلا فهو تدين" أساسا في التمييز بين الدين والتدين

المراجع والمصادر:

أولاً: القرآن الكريم وعلومه

- ولي الله الدهلوي، الفوز الكبير في اصول التفسير ترجمة: سليمان الندوي، دار الصحوة، ط 1986
- أبو جعفر محمد الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله تركي، دار هدر للطباعة و النشر والتوزيع و الإعلان، ط 2001

ثانياً: السنة النبوية وعلوم الحديث

- صحيح البخاري .
- صحيح مسلم .
- الموطأ للإمام مالك .
- ابن بطلال، شرح صحيح البخاري .
- أبو داود، السنن .

ثالثاً: أصول الفقه

- سعد الدين العثماني : التصرفات النبوية السياسية ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط 2012
- أبو بكر أحمد الرازي الجصاص، الفصول في الأصول، وزارة الاوقاف الكويتية، ط 1994
- عبد الله الشعلان، أصول فقه الإمام مالك (الأدلة النقلية)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط 2003
- أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول أحكام الأصول، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي
- الناجي لمن، مقال: ما بين الإمامين مالك و الشافعي، مجلة الواضحة، دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا ، العدد الثالث، ط 2005

- محمد عمارة : النص الاسلامي بين التاريخية و الاجتهاد و الجمود، نخضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2002

رابعاً: مقاصد الشريعة

- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق، أبو عبيدة مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، ط 1997
- الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار النفائس، الأردن، ط 2، 2001 .
- الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، دار النفائس، الأردن، 2001 .
- جاسر عودة، مقاصد الشريعة كفسلفة للتشريع، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 2012

- معلمة زايد للقواعد الفقهية و الاصولية و المقاصدية

خامسًا: الفقه

- محمد بن إدريس الشافعي، الأم ، دار الفكر - بيروت ط 1983
- ابن القيم الجوزية، إغاثة اللفهان، المكتبة القيمة، مصر، 1973
- أبو العباس شهاد الدين القرافي، الذخيرة دار الغرب الإسلامي، ط 1994

سادسًا: الفكر الإسلامي

- عبد الجواد ياسين ، الدين والتدين الدين و النص و الاجتماع، دار التنوير اللبنانية، ط 2012
- عبد الجواد يس: مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة ، الزهراء للإعلام العربي، ط 1986
- عبد الجواد يس، السلطة في الإسلام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2012
- يوسف القرضاوي : الإسلام و العلمانية وجهها لوجه، مكتبة وهبة القاهرة، ط 1998
- الشامي، فقه الدين والتدين، دار الكتب العلمية، ط 2018
- عزمي بشارة ، الدين و العلمانية في سياق تاريخي، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسية، ط 2012
- ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الإستشراقي: الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، المدار الإسلامي، ط 2001
- أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، طبعة المكتبة العصرية .

سابعًا: المعاجم واللغة والمصطلحات

- أبو عيد الرحمن الخليل الفراهيدي : العين، تحقيق مهدي مخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال
- أبو بكر بن دريد، جمهرة اللغة، تحقيق رمزي منير، دار العلم للملايين، .
- محمد بن علي التهاوني، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان، 1996
- محمد بن علي التهاوني : موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم ، مكتبة لبنان 1996

ثامنًا : السير و الطبقات

- ابن سعد : الطبقات الكبرى، دار صادر بيروت، ط 1968