

تحولات البنية البيانية للسلطة المعرفية في الفقه من هندسة الشافعي اللغوية إلى منطق الخوارزمية

د. البشير طابش

جامعة عبد الملك السعدي تطوان المغرب

البريد الإلكتروني: bachirtabeche@arabic-immersion.net

معرف (أوركيد): ٢٩٩٢-٥٦٤٩-٠٠٠٩-٠٠٠٩

تعريف كتاب الاستلام: ٢٠٢٥-١٠-٣ القبول: ٢٠٢٥-١٠-٢٧ النشر: ٢٠٢٥-١٠-٣١

الملخص:

يتناول هذا البحث تحولات البنية البيانية للسلطة المعرفية في الفقه الإسلامي، مركزًا على العلاقة الجدلية بين اللغة وتشكل السلطة، وباستخدام منهج يدمج بين التحليل اللساني والتاريخ الاجتماعي، يرصد البحث مسار الخطاب الفقهي عبر أربع مراحل محورية: مرحلة لغة الخطاب الشفوي والسياقي (عصر الصحابة والتابعين)؛ ثم مرحلة هندسة الشافعي اللغوية وتأسيس لغة السلطة المنهجية؛ مرورًا بلغة السلطة المذهبية الجدلية والإدارية داخل المذاهب الفقهية؛ وصولًا إلى لحظة التفكك البنيوي في العصر الرقمي بفعل منطق الخوارزمية، ويخلص البحث إلى أن اللغة لم تكن وعاءً محايدًا، بل كانت تقنية لإنتاج السلطة المعرفية، وأن التحول الرقمي لا يمثل مجرد تطور، بل تفكيكًا بنيويًا لأسس الخطاب الفقهي التأسيسي، مما يفرض تحديدًا يتطلب وعيًا خوارزميًا وإعادة أسنة للخطاب الديني.

الكلمات المفتاحية:

فقه إسلامي، لغة وسلطة، أصول الفقه، الشافعي، تحليل الخطاب، العصر الرقمي،

خوارزمي

للاستشهاد: / For Citation: Atif için / البشير (٢٠٢٥). تحولات البنية البيانية للسلطة المعرفية في الفقه من هندسة الشافعي اللغوية إلى منطق الخوارزمية. ضاد مجلة لسانيات العربية وآدابها. مج ٦، ع ١٢، ٦٨-٩ / <https://www.daadjournal.com>

Transformations of the Expository Structure of Epistemic Authority in Fiqh: From Al-Shafi'i's Linguistic Engineering to the Logic of the Algorithm

Bachir Tabeche

Professor, Abdelmalek Essaâdi University, Morocco

E-Mail: bachirtabeche@arabic-immersion.net

Orcid ID: 0009-0009-5649-2992

Research Article Received: 03.10.2025 Accepted: 27.10.2025 Published: 31.10.2025

Abstract:

This research addresses the transformations of the expository structure of epistemic authority in Islamic jurisprudence (fiqh), focusing on the dialectical relationship between language and the formation of authority. Using a methodology that integrates linguistic analysis and social history, the research traces the trajectory of juristic discourse through four pivotal stages: the stage of oral and contextual discourse (era of the Companions and Successors); then the stage of Al-Shafi'i's linguistic engineering and the founding of the language of methodological authority; followed by the dialectical and administrative language of madhhab authority within the legal schools; culminating in the moment of structural deconstruction in the digital age due to the logic of the algorithm. The research concludes that language was not a neutral vessel, but a technology for producing epistemic authority, and that the digital transformation represents not merely an evolution, but a structural deconstruction of the foundations of classical juristic discourse, posing a challenge that requires algorithmic awareness and a re-humanization of religious discourse.

Keyword:

Islamic Jurisprudence, Language and Power, Uṣūl al-Fiqh, Al-Shāfi'ī, Discourse Analysis, Digital Age, Algorithm.

١- تقديم:

١-١- إطار الدراسة وموضوعها:

تعالج هذه الدراسة العلاقة الجدلية بين اللغة والسلطة المعرفية في الفقه الإسلامي، متتبعةً مسار تحولات بنيته البيانية من لحظة هندسة الشافعي اللغوية التأسيسية وصولاً إلى تحديات منطق الخوارزمية في العصر الرقمي، ينطلق هذا التحليل من كون الفقه يمثل بنياناً معرفياً معقداً شيدت قواعده بأدوات لغوية ومنهجية، ولا يقتصر على كونه مجموعة أحكام.

تعمل اللغة بمنزلة آلية محورية تضبط إنتاج المعرفة وتشرعنها؛ إذ شكّلت اللغة العربية الأداة الرئيسة التي صيغت بها السلطة الفقهية وبلورت تحولاتها عبر التاريخ، ولم تكن مجرد وعاء محايد للمعاني، ولرصد هذه التحولات وتتبع تطوّر هذا البنيان اللغوي عبر الزمان؛ تقسم الدراسة مسار لغة الفقه والسلطة المعرفية المرتبطة بها إلى أربع مراحل محورية:

مرحلة لغة الخطاب الشفوي والسياقي (عصر الصحابة والتابعين).

مرحلة التأسيس المنهجي وهندسة اللغة العلمية (عصر الشافعي).

مرحلة المأسسة واللغة الجدلية والإدارية (عصر المذاهب الفقهية).

مرحلة التفكيك البنيوي ومنطق الخوارزمية (العصر الرقمي).

وبناءً على هذا التقسيم، يهدف البحث إلى تحليل تحولات البنية البيانية للسلطة المعرفية في الفقه، متتبعةً المسار من هندسة الشافعي اللغوية إلى منطق الخوارزمية.

١-٢- أهمية الدراسة والفجوة البحثية:

تبرز أهمية هذه الدراسة في تجاوزها سرد الأحكام الفقهية لتقدّم تحليلاً بنيوياً يركّز على الآلية اللغوية التي منحت الفقه قوّته واستمراريته عبر التاريخ، كما تتّضح ضرورتها في تشخيص التحديّ البنيوي الذي يواجه الخطاب الفقهيّ في العصر الرقمي؛ فالتحدي لا يكمن أساساً في الأدوات التقنية المستجدة، بل في منطق الاختزال

الخوارزمي الذي يهدف بتقويض الأسس اللغوية والبيانية التي قام عليها الفقه لقرون.

ولبناء هذا التحليل، تستند الدراسة إلى جهود بحثية سابقة وتدخل معها في حوار نقدي وتركيبّي، ويمكن تصنيف هذه الجهود ضمن عدّة تيارات رئيسة شكّلت خلفيّة معرفيّة لهذا البحث:

فيما يخصّ تيار النّقد الإبستمولوجي واللساني، نجد أنّه ينقسم إلى اتجاهين؛ فمن ناحية، قدّم مفكّرون بارزون (مثل الجابري، وأبي زيد، وعليّ مبروك) نقدًا للأساس اللّغوي لمنظومة البيان ولأثره السلطوي، ومن ناحية أخرى، قدّم متخصصون (مثل الحسان شهيد، ولوري) تحليلات دقيقة لبنية الخطاب الأصولي التأسيسي، وبناءً على ذلك، تستفيد هذه الدراسة من أدوات هذا التيار التحليلية التي تستهدف البنية اللّغوية، لكنّها في الوقت نفسه تتجاوز أحكامه التقييميّة النهائيّة.

أمّا تيار السّرديات التاريخية والاجتماعيّة، فقد أعاد فيه باحثون (مثل حلاق، ورضوان السيّد، وبلقرين) كتابة تاريخ الفقه من منظور تطوريّ سوسيولوجي، حيث ركّزوا على بناء المؤسسات وعلاقتها بالسلطة الاجتماعيّة والسياسية، ولهذا السّبب، تعتمد هذه الدراسة بشكل كبير على الإطار التاريخي والتحليل البيوي الذي يقدمه هذا التيار، وبالأخصّ أعمال حلاق.

وبخصوص تيار المنهج البديل، فإنّ طه عبد الرحمن لا يكتفي بتقديم نقد للمناهج السابقة، بل يدعو كذلك إلى قراءة تركيبيّة تركّز على البعد الأخلاقي والتداولي، ومن هذا المنطلق، تستلهم هذه الدراسة من روحه التركيبيّة، وإن كانت تختلف عنها في أدواتها التحليليّة المباشرة.

وأخيرًا، فإنّ تيار التحليل اللساني المتخصص يبرز من خلال ما قدّمه لسانيون (مثل إدريس حمّادي، ومحمد محمد يونس علي) من أدوات دقيقة لتحليل الخطاب العربي، ومن ثمّ، يمكن الاستفادة من هذه الأدوات ذاتها في تحليل الخطاب الفقهي، ورغم أهميّة هذه الجهود المتفرّقة، إلّا أنّها تترك فجوة بحثيّة محدّدة تسعى هذه الدراسة إلى سدّها، حيث تتميز بكونها مشروعًا تركيبًا واجتهاديًا يهدف في المقام الأول إلى: تقديم منظور لغويّ تاريخيّ شامل؛ ويتحقّق ذلك عبر دمج الرّؤى النقديّة اللّسانية (التي تفكّك بنية البيان) مع السّرديات التاريخية والاجتماعيّة الشّاملة (التي تصف

تطور المؤسسة)، وذلك كله في إطار تحليلي واحد يتتبع تطوّر اللغة والسلطة معاً عبر المراحل التاريخية المختلفة، مسترشدةً في ذلك برؤى تركيبيّة، أما الهدف الثاني، والأهم من ذلك، فهو تشخيص العصر الرقمي لغويّاً وبنويّاً؛ إذ يقدّم البحث إسهاماً نظريّاً جديداً يتجاوز الدّراسات السابقة عبر تحليل الأثر البنويّ لمنطق الخوارزمية على البنية البيانية للخطاب الفقهيّ، فهو بذلك لا يكتفي بمجرد وصف استخدام التقنية، بل يتعدّاه إلى تحليل كيف يعيد المنطق الخوارزمي نفسه تشكيل اللغة والسلطة والمعنى، ولتحقيق هذه الغاية، يصوغ البحث مفاهيم تحليليّة خاصّةً به (مثل أنماط الخطاب الرقمي: السّائح، النّائح، السّابح) بهدف رصد هذا التفكيك البنويّ، خلاصة القول إذن: إنّ هذه الدّراسة لا تقف عند حدود تكرار ما قيل، وإنّما تتجاوز ذلك إلى غاية مزدوجة: فهي تسعى إلى بناء فهم جديد ومتكامل لتاريخ لغة الفقه، وفي الوقت نفسه، تعمل على تقديم تشخيص دقيق لتحدياتها الرّاهنة في ظلّ التحول الرقمي.

١-٣- الإشكالية الرئيسيّة وهيكلية البحث:

انطلاقاً ممّا سبق، تتمحور الإشكاليّة الرئيسيّة لهذه المقالة في سؤال مركزيّ ذي شقين: أولاً، كيف تحوّلت البنية البيانيّة للخطاب الفقهيّ الإسلاميّ عبر التّاريخ؟ وثانياً، ما هو الأثر البنويّ الذي أحدثه منطق الخوارزمية على طبيعة السّلطة المعرفيّة المستمدّة من هذه البنية؟ ويتفرّع عن هذا السّؤال أسئلة فرعية أهمّها: أولاً، ما خصائص لغة الخطاب الفقهيّ الشّفويّ والسّياقيّة في العصر الأوّل؟ ثانياً، ما هي طبيعة الهندسة التي أقامها الشّافعيّ للغة الفقه، وما أبرز خصائص بنيتها المنهجية؟ ثالثاً، ما أبرز تجلّيات السّلطة الفقهيّة في العصر المؤسسيّ عبر آلياتها اللغوية الجدليّة والإداريّة؟ رابعاً، ما هي آليات تفكيك منطق الخوارزمية لهذه البنية الثلاثيّة (السّياق، والمنهج، والتراتبية)؟ خامساً، ما هي الأنماط اللّغويّة السّلبية التي تنتجها الدّائرة الخوارزمية المغلقة في الخطاب الدينيّ المعاصر؟

ومن أجل تحقيق أهداف الدّراسة والإجابة على إشكالياتها، فقد هيكلت المقالة على النحو الآتي: فبعد هذه المقدّمة التمهيدية، يأتي المبحث الأوّل تحت عنوان (لغة السّلطة الناشئة)، وفيه تحليل للخصائص التداولية للخطاب الفقهيّ الشّفويّ والسّياقيّ، يليه المبحث الثاني (لغة السّلطة المنهجية)، والذي يتناول بالدّراسة تأسيس المنهج الأصوليّ على يد الشّافعيّ وكيفية تحويل اللّغة إلى تقنية لإنتاج اليقين والسلطة، أما

المبحث الثالث (لغة السلطة المذهبية)، فيتتبع مراحل تطور اللغة ضمن المذاهب، مبتدئاً بالجدل الخارجي ومنتهاً بالتراتبية الإدارية وجدلية المفتي والمصنف، ثم يأتي المبحث الرابع (لغة السلطة الخوارزمية) ليحلل أثر منطق الخوارزمية على البنية البيانية، ويرصد أنماط الخطاب الرقمي وأزمة الحضور الإنساني، وأخيراً، تأتي الخاتمة لتقدم خلاصةً للنتائج التي تمّ التوصل إليها مع أهمّ التوصيات.

٢- لغة السلطة الناشئة (الخصائص التداولية للخطاب الفقهي في عصر الصحابة والتابعين).

٢-١ - الشفوية والسياق (لغة الحياة اليومية):

إنّ الفقه في فجره الأوّل لم يكن حبراً على ورق، وإنّما كان صوتاً حيّاً يتردّد في فضاء المدينة ومجالسها وأسواقها، وبالفعل، لقد كانت الشفوية هي السمة المهيمنة على الخطاب، حيث كانت الذاكرة هي السجلّ، والفقيه هو الكتاب الناطق^(١)، ونتيجةً لذلك، فرضت هذه الطبيعة الشفوية على اللغة الفقهيّة خصائص جوهرية، أهمّها الإيجاز، والمباشرة، والاعتماد على اللحظة الزاهنة؛ إذ كان الكلام يصاغ ليفهم ويحفظ، لا ليقرأ ويحلّل لاحقاً، ومن رحم هذه الشفوية، ولدت السمة الثانية الملازمة لها، ألا وهي: السياقية المطلقة، فالخطاب الفقهي آنذاك لم يكن خطاباً نظرياً مجرداً، بل كان دائماً استجابةً لنازلة، أي؛ لواقعة محدّدة وملحة تتطلّب حكماً^(٢)، وبعبارة أخرى، كانت اللغة مشتبكةً بالحدث اشتباكاً لا فكاً منه، بحيث لا يمكن فهم الحكم إلّا بفهم الظرف الذي أنتجه، ولعلّ من أندر الأمثلة وأعماقها دلالةً على هذه السياقية، هو الموقف الإيجابي من القيافة بوصفها أداة معرفيّة، فالمشهد الذي يرويه الرواة عن سرور النّبيّ وابتهاجه حتّى تبرق أسارير وجهه عندما رأى قائفاً من بني مدلج يؤكّد نسبة أسامة بن زيد إلى أبيه زيد بن حارثة بمجرد النظر إلى أقدامهما، لهو دلالة بعيدة

(١) المقدّمة: ٤٣٣، ويعدّ غريغور شولر أبرز من فضّل في هذه المسألة، مبيّناً أنّ الكتابة كانت ثانوية وأنّ الحفظ والمشافهة هما الأساس في القرون الأولى، انظر: الكتابة والشفوية في بدايات الإسلام: ٣٥.

(٢) الجماعة والمجتمع والدولة: ٤٨، ويؤكد التحليل التاريخي للفقه أنّ السلطة المعرفية المبكرة كانت سلطةً عمليّة تستجيب للوقائع قبل التّظهير لها، (انظر: حلاق، وائل، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، لا سيما الفصول المتعلقة بالمرحلة التأسيسية).

الغور، فهذا الاعتراف النبويّ بصدق معرفة حسيّة، وبصريّة، وسياقيّة بالكامل، يفتح الباب لفهم كيف أنّ الحقيقة في تلك المرحلة لم تكن حكرًا على النصّ المتلوّ، بل كانت تتجلى أيضًا في الخبرة الإنسانيّة المتجذّرة في واقعها، وعليه فإنّ النقاش الفقهيّ المبكر حول حجّية القيافة في إثبات النسب هو تجسيد حيّ لتفاعل السّلطة المعرفيّة الناشئة مع معارف المجتمع الشّفويّة والسياقيّة^(١).

٢-١- آليات التّخاطب (الخطاب بوصفه فعلًا تفاعليًا):

إذا كانت الشّفويّة والسياقيّة هما الإطار الذي احتضن الخطاب الفقهيّ الناشئ، فإنّ آلياته الداخليّة كانت تخاطبيّةً بامتياز، فلم تكن الكلمات حينها مجرد رموز حاملة لمعان معجميّة ثابتة فحسب، بل كانت في جوهرها أفعالًا تنجز، ورسائل توجّه، ومقاصد تستشّف، وبالفعل إنّ هذا البعد التّداوليّ البراغماتيّ، الذي يركّز على اللّغة بوصفها فعلًا في سياق، هو المفتاح لفهم حيويّة الفقه في تلك المرحلة، فقد كان الخطاب يبنى على الأركان الثلاثة للتّخاطب: القصد (نيّة المتكلّم)، والمقام (ظروف الخطاب)، وحال المخاطب (وضعه وقدرته على الفهم)^(٢)، ولعلّ الدليل الأكثر عمقًا وقوّة على هيمنة هذا المنطق التّخاطبيّ، نجده في الموقف الفقهيّ من إشارة الأخرس، فحين منح الفقهاء الأوائل إشارة الأخرس المفهومة نفس القوّة القانونيّة لكلام النّاطق في أخطر العقود والتّصرّفات كالبيع والزّواج والطلاق، فإنّهم بذلك أعلنوا أنّ جوهر

(١) رواية القيافة أخرجها البخاري (٢٠٣٥) ومسلم (١٤٥٩) وغيرهما، ونصّها: (...فدخل النّبيّ صلى الله عليه وسلم ذات يوم مسرورًا تبرق أسارير وجهه، فقال: «ألم تر أنّ القائف قال لهذا وهذا: إنّ بعضهما من بعض؟»)، يمثّل هذا المشهد دليلًا على سلطنة المعرفة البصريّة/الخبريّة في الإثبات، ويدعم فكرة أنّ الحقيقة لم تكن حكرًا على النصّ المتلوّ، هذه السياقيّة المعرفيّة هي ما أكّد عليه وائل حلاق في وصفه للمرحلة التّأسيسية للفقه؛ حيث يشير إلى أنّ التمسك بالمصادر التشريعية (القرآن والسّنن) لم يكن يحمل وعيًا منهجيًا... بل اهتدى بها القضاة في عملهم والعلماء في حياتهم، وأنّ هذا التطوّر كان مرتبطًا بالتخصّص التّدرجيّ في القضاء وما فرضه أنماط الحياة الحضريّة من مسائل عملية معقّدة، يراجع: نشأة الفقه الإسلاميّ وتطوره: ١٢٢-١٢٣.

(٢) هذه الأركان الثلاثة (القصد، المقام، حال المخاطب) التي أدركها الفقهاء الأوائل بحسبهم العملي، تتطابق بشكل مدهش مع الأسس التي قامت عليها النظريّة التّداوليّة في اللّسانيات الحديثة، خاصّة نظريّة أفعال الكلام عند أوستن وسيرل، ومبدأ التّعاون عند غرايس الذي يركّز على القصد المشترك بين المتخاطبين، انظر في تأصيل هذه المفاهيم عند العلماء المسلمين: التّداوليّة عند العلماء العرب: ٧٥-٩٠.

الفعل الشرعي لا يكمن في اللفظ المنطوق، وإنما في القصد المفهوم الذي تم إبلاغه بنجاح^(١)، وهذا الموقف نابع من إدراكهم الفطري بأن اللغة مجرد وسيلة لإيصال المراد، فمتى تحقق المراد بأي وسيلة أخرى مفهومة كالإشارة، قام الفعل الشرعي كاملاً، وهكذا، فإن هذا الموقف تحديداً يفك ارتباط الحكم بالصيغة اللفظية الجامدة، ليربطه بالوظيفة التواصلية الحية، الأمر الذي يمثل لب الفكر التخاطبي، ولم يقتصر هذا الحس التداولي الرفيع على الإشارات، بل تجلّى بالقوة نفسها في الأقوال، وخير مثال على ذلك ما حدث عندما سئل الشعبي عن قراءة الحائض للقرآن، إذ لم يصدر حكماً قاطعاً، وإنما قال: «تقرأ إن شاءت»^(٢)، فهنا، لا تمثل عبارة إن شاءت مجرد إباحة، بل هي في العمق فعل تخاطبي ينقل سلطة القرار من المفتي إلى السائلة، معترفاً بأن الحكم يعتمد على نيتها وحاجتها وظرفها الخاص، إنه بذلك خطاب يشرك المخاطب في بناء الحكم، ولا يجعله مجرد متلق سلبي، ويتجلّى هذا المبدأ نفسه في منهج ابن عباس، إذ كان تفسيره لآيات الأحكام يقتزن فيه التحليل اللغوي التقني بفعل تواصلٍ يهدف إلى تبسيط المعنى ليصل إلى أفهام عامة الناس، مراعيًا في صياغته مستواهم المعرفي وحاجتهم العملية^(٣)، خلاصة القول إذن: إن الخطاب الفقهي في

(١) يجمع الفقهاء على أن العبرة في العقود والتصرفات هي بتحقيق الفهم والإبلاغ، لا بمجرد اللفظ المجرد، ويعدّ قبولهم لإشارة الأخرس المفهومة دليلاً قاطعاً على هذا الأصل الراسخ، فقد نصّ أئمة المذاهب على أن إشارة الأخرس المفهومة كالنطق تماماً، وأنها قائمة مقام العبارة في كلّ شيء، كما ذكر الإمام النووي في المجموع: ٣٤/٤، وهذا الحكم لا يقتصر على باب دون باب، بل يشمل سائر الأبواب الفقهية من بيع، وإجارة، ونكاح، وطلاق، وعتاق، وقذف، وسائر العقود والأحكام، وهي القاعدة التي أضلها ابن نجيم في الأشباه والنظائر: ٣٤٣، وبهذا يتضح أن جوهر التواصل الذي يعتمد عليه التشريع هو وصول المعنى وتحقيق القصد، بغض النظر عن الأداة المستخدمة في التعبير.

(٢) الأثر أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، والشعبي (ت. ١٠٣هـ) هو عامر بن شراحيل، من كبار التابعين وفقهاء أهل الكوفة، وكان معروفاً بفقّاه الواقعيّ وذكائه في الإفتاء، وقوله «إن شاءت» هو مثال على منهجه الذي يراعي أحوال المستفتين ويمنحهم مساحةً للاجتهاد في شؤونهم الخاصة التي لا نصّ فيها، انظر: المصنف، ابن أبي شيبة، كتاب الطهارة، باب في الحائض تقرأ القرآن.

(٣) يعدّ تفسير ابن عباس لمصطلح الكلالة في آيات الموارث المثال الأبرز الذي يجسّد منهجه المزدوج في التعامل مع آيات الأحكام، ففي مواجهة مصطلح قرآني أشكل فهمه حتّى على كبار الصحابة، لم يقدم ابن عباس شرحاً لغوياً معقداً، بل قام بفعل تواصلٍ قدّ يختزل تحليلاً

مهده كان فعلاً تواصلياً حياً، يستمدّ صحته وفعاليته من قدرته على تحقيق التفاهم وإيصال المراد في مقام معيّن، لا من مجرد مطابقته لقواعد نظرية مجردة لم تكن قد ولدت بعد.

٢-٣- لغة الفطرة (بلاغة النموذج وغياب المصطلح):

إنّ النظر إلى غياب المصطلحات التقنيّة كالعام والخاص عن خطاب الصحابة والتابعين بوصفه علامة على بدائية المرحلة، هو حكم متسرّع يغفل عن الطّبيعة المختلفة جذرياً للسلطة المعرفيّة في ذلك العصر، فغياب المصطلح آنذاك لم ينشأ عن نقص، وإنّما كان تعبيراً عن اختيار معرفي، وتجلياً لرؤية مختلفة لمفهوم الحجّة والبرهان^(١)، فالسلطة في تلك الفترة لم تكن تستمدّ شرعيّتها من منظومة لغويّة منطقيّة مجردة، بل كانت تتبع من الاتّصال الحيّ والمباشر بالنموذج الأعلى: شخص النّبي عليه السلام وأفعاله وأقواله، وهو ما يمكن أن نطلق عليه بلاغة النموذج؛ فالبلاغة هنا لا تكمن في زخرف القول، وإنّما في قدرة اللّغة على إلغاء المسافة بين الحاضر والماضي التّأسيسي، وربط فعل المكلف بفعل النموذج مباشرة، إنّ قول ابن مسعود الشّهير: (رأيت رسول الله يمسح، فأنا أمسح)، يتجاوز مجرد نقل المعلومة، ليصبح أقوى حجّة لغويّة ممكنة ضمن هذا النّظام المعرفي^(٢) فهنا، يبرز برهان بالشّهادة يختزل

تقنيّاً عميقاً، فعندما عرّف الكلالة بتعريف حاسم وبسيط: (هي من لا ولد له ولا والد) [تفسير الواحدي: ١٤٦/٢]، كان يقوم بالآتي: أ) يقدّم خلاصة تحليل لغويّ تقنيّ: فتعريفه هو النتيجة العمليّة لفهم جذر الكلمة (ك-ل-ل) الذي يفيد الإحاطة والضعف من الأطراف (الأصول والفروع). ب) يقوم بفعل تواصلّي مبسّط: حوّل هذا التحليل المعقّد إلى قاعدة عمليّة مباشرة، تستجيب لحاجة النّاس الملحة في تقسيم الميراث، وتراعي مستواهم المعرفي الذي لا يحتمل الخوض في دقائق اللّغة، بهذا التعريف، لم يحلّ ابن عباس مشكلة لغويّة فحسب، بل قدّم حلاً عملياً لمشكلة اجتماعية، مثبتاً أنّ منهجه كان يهدف إلى جعل النّصّ الشرعي قابلاً للتطبيق في حياة النّاس اليوميّة.

(١) يحلّل محمد عابد الجابري هذه المرحلة بأنّ العقل العربي كان خاضعاً لمنطق البيان الذي يعتمد على القياس على الأصل (النموذج) مباشرة، دون وسائط منطقيّة مجردة، فغياب المصطلح لم يكن عجزاً، بل كان نتيجة لطبيعة العقل البياني الذي يرى الحقيقة في الأصل المحسوس لا في الكليات النظرية، انظر: تكوين العقل العربي: ١٢٤-١٣٥.

(٢) الأثر عن ابن مسعود أورده العديد من المحدثين في سياق المسح على الخفين، وهو يعكس المنهج الاتباعي المباشر الذي تميز به كبار الصحابة، هذا البرهان بالشّهادة يعطي الأولوية للاتّصال البصري المباشر بالنموذج النبوي على أيّ استدلال آخر، ممّا يجعل الحجّة حسنة

كلّ عمليات الاستدلال المعقّدة في فعل لغويّ واحد مباشر، فكلمة (رأيت) هي: الحجّة، و(أمسح) هي: النتيجة، والفاء هي رابط السببية الذي لا يحتاج إلى أيّ وسائط منطقية أو مصطلحات أصولية، ويعدّ الثّبور من الفقه التقديريّ أو الافتراضيّ التّجليّ الأوضح لهذه الرّؤية، إذ لم تكن كراهية العديد من فقهاء الصّدر الأوّل للإجابة عن أسئلة تبدأ بـ «أرأيت لو...؟» نابعة من مجرد ضيق ذرع، بقدر ما كانت دفاعاً عن منهج معرفيّ كامل^(١)، فالأسئلة الافتراضية تسعى إلى بناء منظومة فقهية مجردة، وتفترض أنّ اللّغة قادرة على الإحاطة بكلّ الاحتمالات المستقبلية، وهو أمر يهدّد بنقل مركز السلطة من النموذج الواقعيّ والتاريخيّ إلى العقل الفقهيّ القادر على التّوليد اللّانهائيّ، لقد أصروا بذلك على أن تكون اللّغة خادمة للواقع الذي عاش فيه النموذج، لا سيّدة عليه، وعليه فإنّ لغة الفقه آنذاك كانت فطرية، لا بمعنى أنّها كانت بدائية، ولكن بمعنى أنّ وظيفتها الأساسية كانت أن تعمل كالزّجاج الشّفاف الذي يظهر النموذج بوضوح تامّ دون أن يلفت النّظر إلى نفسه، لقد كانت، إذن لغة تشير إلى مصدر السلطة خارجها، قبل أن تتحوّل إلى لغة تنتج السلطة من داخلها، وهو التّحوّل الجذريّ الذي سيمهّد له المبحث الآتي.

٢- لغة السلطة المنهجية (الشافعي وتأسيس الخطاب الأصولي):

٢-١ - أزمة السلطة وولادة المنهج:

في تاريخ الأفكار، هناك لحظات نادرة تشبه الانفجارات العظمى؛ لحظات يولد فيها فعل تأسيسيّ يعيد تشكيل خريطة المعرفة إلى الأبد، وكما أنّ أرسطو، بوضعه للمنطق، أسّس قانوناً للعقل، فإنّ محمد بن إدريس الشافعيّ، بكتابته للرّسالة، أنجز ما يتجاوز تأسيس علم أصول الفقه، إذ دشّن قانوناً جديداً للعقل المسلم؛ قانوناً لا تزال

وشخصية مباشرة، انظر: مصنف ابن أبي شيبة: كتاب الطّهارات، باب في المسح على الخفين، (١) هذا المنهج المناهض للافتراض يعرف بـ: مدرسة الأثر في مقابل مدرسة الرأي، ومن أشهر الأمثلة على هذا الثّبور قول ابن عمر: «لا تسألوا عمّا لم يكن، فإنّي سمعت عمر بن الخطاب يلعن من سأل عمّا لم يكن»، وهذا يوضّح أنّ المسألة لم تكن مجرد تفضيل شخصي، بل كانت موقفاً منهجياً متوارثاً يهدف إلى ربط الفقه بالواقع المعاش لا بالخيال المجرد، انظر الأثر في: سنن الدارمي، باب كراهية الفتيا، حديث رقم ١٢٣.

أصداءه تهيمن على فضاءنا الفكري حتى اليوم^(١)، غير أن هذه الشخصية المحورية، التي تبدو كالجبل الشاهق في تاريخنا، ليست جبلاً صامتاً يرى من منظور واحد، بل هي قمة تتصارع على سفوحها رياح التفسير العاتية، وتتقاطع عندها دروب النظر المتناقضة، فأني شافعي ذلك الذي سنلتقيه في هذه الدراسة؟ هل هو مهندس المعرفة الفذ الذي أنقذ الفقه من فوضى الآراء، وبنى له صرحاً منهجياً متيناً؟ أم هو مؤسس الإيديولوجيا الذي كرّس سلطة النص المطلقة، وأسس لتقديس الأصل على حساب العقل الحي والتاريخ المتحرك؟ هل هو الفقيه الذي حرّر العقل من أهواء الاستحسان، أم هو الذي سجنه في شبكة لغوية صارمة أفضت، كما يرى نقّاده، إلى عقل مستقيل؟^(٢) إن الإجابة عن هذه الأسئلة تقتضي بناء مقاربة نقدية تدخل في حوار مع مختلف الأصوات التي حاولت فهم هذا الفعل التأسيسي، وعليه فستفيد هذا الدراسة من التحليل الفيلولوجي عند جوزيف لوري، ويتفاعل مع النقد الإبستمولوجي والإيديولوجي عند كل من محمد عابد الجابري ونصر حامد أبي زيد، كما يسائل المقاربات ذات النزعة التفكيكية عند علي مبروك، دون أن يغفل في الوقت نفسه الرؤية التراثية التي ترى في الشافعي حصناً لهوية الأمة، وانطلاقاً من هذا الحوار، تتمحور الإشكالية المركزية لهذا المبحث في السؤال الآتي: ما هي الآليات اللغوية والمنهجية التي مكّنت خطاب رجل واحد، في لحظة تاريخية حاسمة، من التحوّل إلى سلطة معرفية مهيمنة؟ وكيف ترسّخت البنية الأصولية-اللغوية التي وضعها الشافعي في الرسالة لتشكّل النموذج الحاكم للعقل الفقهي الإسلامي لقرون تالية؟ إذ يعني هذا المبحث بتحليل عملية تحوّل اللغة إلى سلطة، ودراسة أثر هذه السلطة في تأسيس البنى الإدراكية للعقل الإسلامي.

(١) يعدّ وائل حلاق من أبرز من حلّل هذه النّقلة، واصفاً الشافعي بأنّه منشئ التّموذج المعرفي الأصولي الذي حدّد مسارات الفكر الفقهي اللاحق كلّّه، انظر تحليله المفصّل في: تاريخ النظريات: ٨٠-٥٥.

(٢) هذه الأسئلة تعكس الانقسام العميق في الدّراسات الحديثة حول الشافعي، فهو يمثل إمّا لحظة التأسيس العلمي المنقذ (كما في أغلب الدّراسات التراثية وعند باحثين مثل شاخت بدرجات متفاوتة)، أو لحظة التأسيس الإيديولوجي المقيد (كما عند الجابري ونصر أبو زيد وعلي مبروك). وعليه، يهدف هذا البحث إلى تجاوز هذه الثنائية عبر بناء مقاربة جديدة تعتبر اللّغة أداة فاعلة في إنتاج السّلطة.

٢-٢- الفعل التأسيسي للشافعي في منظور النقد المعاصر (من الإيديولوجيا النصية إلى تقديس الأصل):

يتطلب فهم أبعاد الفعل التأسيسي للشافعي الوقوف عند المقاربات النقدية التي تجاوزت القراءة التي تعتبره مجرد تطور علمي، وكشفت عن أبعاده المؤسسية للسلطة، وعليه، ستعرض هنا أبرز هذه المقاربات النقدية، من خلال رؤيتين متكاملتين وإن اختلفتا في العمق: رؤية نصر حامد أبي زيد الإيديولوجية، ورؤية علي مبروك التفكيكية.

٢-٢-١ حجة الإيديولوجيا النصية (قراءة نصر حامد أبي زيد):

تتمحور القراءة التي يقدمها نصر حامد أبو زيد حول أطروحة مركزية، مفادها أن الفعل التأسيسي للشافعي يمثل في جوهره عملية إيديولوجية دقيقة أطلق عليها: تنصيب الخطاب^(١)، فبينما كان الوحي قبله يعامل بوصفه خطاباً إلهياً حياً، يتفاعل ديناميكياً مع واقع الناس المتغير، فإن الشافعي، بحسب هذه القراءة، هو من حول هذا الخطاب من فضائه التداولي المفتوح إلى نص مغلق، مقدس، ومكتف بذاته، له قوانينه الداخلية التي تحكم إنتاج المعنى، وقد أنجز الشافعي هذه العملية عبر هندسة معرفية محكمة؛ إذ جعل من القرآن نصاً مجملاً يحتاج إلى بيان، ثم ملأ هذا الفراغ عبر رفع السنة إلى مستوى الوحي بتفسيره الحاسم للحكمة على أنها السنة حصراً^(٢)، وبذلك، خلق نظاماً نصياً مزدوجاً ومعقداً، ثم اخترع علماً جديداً (أصول الفقه) ليكون الأداة الوحيدة للتعامل معه، فاحتوى العقل عبر تقييد الاجتهاد بالقياس^(٣)، وأضفى اليقين على الروايات الظنية عبر تحويل نقد الحديث إلى علم منهجي^(٤)، وأغلق النظام تماماً

(١) يقدم أبو زيد هذا المفهوم إطاراً عامًا، انظر: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية: ٥٥-٦٢.

(٢) انظر تحليله لمفهوم المجمل ودور السنة بوصفها بياناً له، وتفسيره لـ: الحكمة، المرجع نفسه: ٧١-٨٧.

(٣) حول تقييد الاجتهاد وحصره في القياس، انظر تحليله، المرجع نفسه: ١١٨-١٢٢.

(٤) عن تأسيس علم نقد الحديث ليؤدي وظيفة منح اليقين للروايات الظنية (خبر الأحاد)، انظر: المرجع نفسه: ٨٨-٩٧.

عبر جعل النسخ آلية نصية داخلية لا علاقة لها بالواقع^(١)، وقد ترتب على هذه الهندسة تحوّل جذريّ في موازين السلطة المعرفيّة؛ إذ باتت مركز المعرفة إلى هذا النظام النصّي المغلق، انتقلت سلطة الفهم من الجماعات المحليّة كأهل المدينة وأصحاب الرّأي الحرّ، لتنحصر في يد طبقة جديدة من الخبراء الذين يتقنون وحدهم هذا العلم الجديد، وهكذا، لا تمثّل ثورة الشافعيّ في تحليل أبي زيد انتصاراً للنقل على العقل فحسب، وإنّما تمثّل كذلك تأسيساً لسلطة جديدة ومهيمنة: سلطة المنهج، وسلطة الفقيه المختصّ^(٢).

٢-٢-٢- حجة تقديس الأصل (قراءة عليّ مبروك):

تمثّل قراءة عليّ مبروك نقلةً تحليليّة أكثر جذريّة؛ إذ تتجاوز البعد الإيديولوجيّ لتغوص في المستوى الإيستمولوجيّ، باحثّة عن البنية الذهنيّة الخفيّة التي حكمت المشروع الشافعيّ^(٣)، يرى مبروك أنّ الفعل التأسيسيّ للشافعيّ لم يكن مجرد تأسيس لعلم، بل كان ممارسة ثقافيّة لتأسيس التقديس عبر إقامة دين للأصل، وهو نظام معرفي مغلق يهدف إلى إهدار الاختلاف وإلغاء التاريخ، ويرجع مبروك هذه البنية إلى استعارة معرفيّة عميقة؛ فالشافعيّ، بوعي أو بغير وعي، قد أعاد إنتاج البنية الذهنيّة للقبيلة التي تتمحور حول تقديس النسب-الأصل، فكما أنّ النسب هو الأصل المتعالي الذي لا يمكن الخروج عليه في عالم القبيلة، أصبح النصّ، الذي افتتحه الشافعيّ بإثبات نسبه ونسب النبيّ، هو الأصل المتعالي الذي يجب أن يردّ إليه كلّ فرع، ويقصّى كلّ ما لا ينتمي لسلالته^(٤)، ولتحقيق هذا التقديس، اتبع الشافعيّ استراتيجيّة مزدوجة: التوسّع

(١) انظر تحليله لدور النسخ في عزل النص عن سياقه التاريخي والواقعي، المرجع نفسه: ١٠٨-١١٧.

(٢) هذه هي النتيجة النهائية التي يخلص إليها أبو زيد، وهي خلاصة تحليله للإجماع (ص. ٩٨-١٠٧) وتقييده للاجتهاد (ص. ١١٨-١٢٢).

(٣) ينقل عليّ مبروك التحليل من المستوى الإيديولوجي (الوعي) إلى المستوى الإيستمولوجي (اللاوعي)؛ حيث يرى أنّ بنية تقديس الأصل هي استعارة لمنطق النسب في القبيلة. انظر تحليله المفصّل في: عليّ مبروك، تأسيس التقديس: الشافعي نموذجاً، مجلة ألف: مجلة البلاغة المقارنة، العدد ٢٣، الأدب والمقدس (٢٠٠٣): ٤٥-٧٢.

(٤) حول استعارة منطق النسب القبلي وتطبيقه على النصّ، ودور مقدّمة الرّسالة في هذا التأسيس، انظر تحليله المفصّل في المرجع نفسه: ٥٣-٥٥.

والإلحاق بالأصل، وفي الوقت نفسه التضييق وإهدار ما هو خارجه، فمن جهة، توسع بمفهوم الأصل ليلحق به السنة (بوصفها وحياً)، ثم الإجماع (بوصفه امتداداً للسنة)، ثم القياس (بوصفه تابعاً للنص)، خالقاً بذلك أصلاً هائلاً ومحيطاً، ومن جهة أخرى، أهدر الرأي والاستحسان، ليس لخطئهما بالضرورة، بل لأنهما يمثلان إبداعاً على غير مثال سابق، أي أنهما فعلاً إنسانيتان لا ينحدران من سلالة النص المقدس^(١)، والنتيجة النهائية، كما يراها مبروك، هي إنتاج عقل مستقل، تتحول وظيفته من الإبداع إلى مجرد ذاكرة، وينصرف همه عن التفاعل مع الواقع إلى الرد الدائم إلى الماضي، مما يكرس بنية فكرية تقدس الواحد وتهدر المختلف.

يتضح مما سبق أن القراءات النقدية المعاصرة تتفق على اعتبار الفعل التأسيسي للشافعي لحظة إشكالية محورية، فمن منظور نصر حامد أبي زيد، يمثل الشافعي مؤسس أيديولوجيا نصية قامت على تنصيب الخطاب، وهي عملية حوّلت الوحي إلى نظام لغوي مغلق، وأسست لهيمنة الفقيه المختص بوصفه الخير الوحيد بهذا النظام، أما علي مبروك، فيقدم تحليلاً أكثر جذرية، إذ يرى أن الشافعي أسس لدين الأصل الذي هيمن على بنية العقل المسلم، وفقاً لمبروك، استعار هذا النظام بنيته العميقة من منطق القبيلة القائم على تقديس النسب، وأسقطه على النص، مقصياً بذلك كل أشكال الاختلاف والتعدد الفقهي، وقد تحقق ذلك عبر استراتيجية مزدوجة: التوسع في مفهوم الأصل بإلحاق السنة والإجماع به، وفي المقابل إهدار كل ما هو خارجه، مثل الرأي والاستحسان، لأنهما يمثلان إبداعاً على غير مثال سابق.

وبعد استعراض هاتين المقاربتين النقديتين، ينتقل البحث إلى عرض الأطروحة المقابلة، تمهيداً لتقديم قراءتنا التي تنظر إلى الشافعي مهندساً للمعرفة، قبل الحكم عليه مؤسساً للأيديولوجيا أو مقدساً للأصل.

٣-٢- نقد الأطروحة النقدية (الشافعي مهندساً للمعرفة):

على الرغم من القوة التفسيرية التي تقدمها أطروحات النقد المعاصر في ربطها

(١) لتحليل استراتيجية التوسع والإلحاق وإهدار الخارج (خاصة مفهوم الإبداع على غير مثال سابق)، انظر المرجع نفسه: ٥٩-٦٣.

بين الفكر والسلطة، إلا أن توصيف مشروع الشافعي بوصفه تأسيساً للإيديولوجيا أو تقديساً للأصل يطرح إشكاليةً منهجيةً جوهريةً، تتمثل في خطر المفارقة التاريخية؛ أي إسقاط مفاهيم حدثية على سياق تاريخي مختلف^(١)، وهذا الإسقاط قد يحجب الطبيعة الحقيقية للتحدي المعرفي الذي استجاب له الشافعي في عصره، وعليه نقد في هذا البحث قراءةً بديلةً ترى في الشافعي مهندساً للمعرفة القانونية بالدرجة الأولى.

إن الهاجس المهيمن في الرسالة لم يتمحور حول سؤال سياسي أو نفسي، بل تجسد في سؤال علمي-منهجي بامتياز: كيف يمكن بناء نظام قانوني منضبط ومتسق انطلاقاً من الوحي، في ظلّ فيضان النصوص والروايات والآراء المتعارضة؟ لقد كانت الأزمة التي يتصدى لها الشافعي أزمةً هندسيةً في جوهرها، من هنا، نطرح قراءةً البديلة: كان الشافعي أشبه بمهندس معرفة واجه فوضى منهجيةً، فصمّم مخطّطاً جديداً هو علم أصول الفقه، غايته الأولى أن يكون البناء متماسكاً ومستقرّاً.

وهذه القراءة يدعمها التحليل الأكاديمي الرصين كما نجده عند جوزيف لوري، الذي يركز على تحليل نصّ الرسالة نفسه، يرى لوري أنّ المفهوم المحوري للكتاب ليس قائمة مصادر، بل هو البيان، والبيان في جوهره مشروع تأويلي (هرمنيوطيقي)، هدفه خلق نظام متسق يوضح العلاقة التكاملية بين القرآن والسنة^(٢)، ويذهب لوري في أطروحته الجذرية إلى أنّ الشافعي لم يؤسس أصلاً لنظرية المصادر الأربعة بصيغتها المغلقة التي عرفت لاحقاً، مخالفاً بذلك قراءة باحثين بارزين مثل وائل حلاق، ومعتبراً أنّ هذه النظرية هي قراءة متأخرة أسقطت على فكر الشافعي، مما يؤكد روحه الهندسية المرنة التي تبحث عن آليات للتوفيق، لا عن قوالب للتقديس^(٣).

(١) تعرف هذه الإشكالية في فلسفة التاريخ بمشكلة المفارقة التاريخية وتتمثل في تطبيق مفاهيم ومعايير حقبة لاحقة على حقبة سابقة، فقراءة الشافعي بوصفه مؤسساً للإيديولوجيا تتجاهل أن المفهوم نفسه، كنظام فكري يخدم مصالح طبقة معينة، هو نتاج الحداثة الأوروبية.

(٢) هذه هي الأطروحة المركزية التي يقدمها جوزيف لوري في كتابه، وفيها يرى لوري أنّ الرسالة بأكملها هي مشروع هرمنيوطيقي (تأويلي) منظم حول مفهوم البيان، الذي يهدف إلى خلق علاقة متسقة وتكاملية بين القرآن والسنة، انظر تحليله المفصل في:

Joseph E. Lowry, *Early Islamic Legal Theory: The Risāla of Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfiʿi* (Leiden: Brill, 2007).

(٣) هذه إحدى أهم وأجراً أطروحات لوري، التي يذهب فيها خلافاً للسائد في الدراسات الإسلامية عند باحثين بارزين مثل وائل حلاق، إلى أنّ نسبة نظرية المصادر الأربعة المغلقة للشافعي هي قراءة متأخرة أسقطها الأصوليون اللاحقون على الرسالة، انظر نقاشه في:

إذاً، بدلاً من رؤية الشافعي مؤسساً إيديولوجياً أو مقدساً للأصل القبلي، ستره في هذا البحث بوصفه مهندساً للمعرفة القانونية الأول في الإسلام، نعم؛ إن البناء المستقر ينتج بالضرورة نتيجة اجتماعية إيجابية، لكن الخلط بين هذه النتيجة والغاية الهندسية الأصلية هو عدم إنصاف لطبيعة مشروع الشافعي، والآن، بعد أن طرحنا هذه القراءة البديلة، ننتقل إلى فتح صندوق أدوات هذا المهندس، لنفحص المكونات اللغوية الدقيقة التي صاغها في ورشته (الرسالة) ليني بها صرحه الشامخ، وهو موضوع الفقرة الآتية.

٢-٤ - اللغة بوصفها أداة للهندسة المعرفية عند الشافعي:

إن التحليل النظري لمشروع الشافعي، كما قدّمه باحثون مثل د. الحسان شهيد، يؤسس ببراعة لفهم المشروع على أنه انتقال من منهج الفقه إلى فقه المنهج^(١)، ولكي نثبت أطروحتنا عن الشافعي مهندساً للمعرفة، لا يكفي هذا التوصيف النظري، بل يجب الانتقال إلى فحص صندوق أدوات المهندس نفسه، هذا التحليل، إذاً، يتجاوز الإطار النظري ليتناول كيف وظّف الشافعي اللغة أداة للهندسة المعرفية، وكيف حولها من وسيلة تواصل إلى آلة استنباطية دقيقة.

ولتفكيك هذه الهندسة اللغوية، سنعتمد تحليلاً ذا منحى بنيوي^(٢) يتكوّن من ثلاثة

Joseph E. Lowry, "Does Shāfi'ī Have a Theory of 'Four Sources' of Law?", in *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard G. Weiss (Leiden: Brill, 2002), pp. 23-50.

(١) هو الدكتور الحسان شهيد، باحث مغربي متخصص في أصول الفقه، يرى شهيد في دراسته المعمّقة <رسالة الشافعي: في السياق والمنهاج والخطاب>، أن الإشكالية المحورية النّاطمة للرسالة ليست مجرد إشكال فقهي، بل هي إشكال معرفي أعمق صاغه في مصطلح منهاج فقه الخطاب الشرعي، ويحلل شهيد كيف أحدث الشافعي نقلة معرفية من منهج الفقه إلى فقه المنهج (وهو عنوان الباب الثاني من كتابه)، ورغم أن تحليل شهيد يركّز على الجانب النظري الكلي وتفكيك الأسئلة النّاطمة (كأسئلة المنهاج واللّسان والدلالة)، فإنّه يتقاطع مباشرة مع أطروحتنا هنا، التي تنطلق من هذا التأسيس النظري لتفحص الأدوات المادية التي قدّمها الشافعي كإجابات عملية على تلك الأسئلة، وهو ما نصفه بـ الهندسة المعرفية.

(٢) اخترنا توصيف التحليل بأنّه ذو منحى بنيوي للدقّة المنهجية، فهو ليس تحليلاً فيلولوجياً يهتم بتاريخ الألفاظ وتطورها، إنّهُ بنيوي في جوهره لأنّه لا يدرس الوحدات اللغوية (المصطلحات)

مستويات متكاملة، يعالج المستوى الأول عملية تأسيس الوحدات (المصطلح)، وينتقل المستوى الثاني إلى تحليل قواعد العلاقات التي تربطها (الحجّة)، وأخيراً، يكشف المستوى الثالث عن وظيفة البنية بأكملها (التأويل)،

٢-٤-١ المستوى الأول: تأسيس المصطلح (سلطة التعريف والتصويب):

نقطة الانطلاق في المشروع الهندسي للشافعي هي تأسيس وحداته اللغوية الأساسية: المصطلح، فقبل بناء أي صرح معرفي، لا بدّ من توحيد مواصفات موادّ البناء اللغوي وضمان جودتها، وبالمثل، سعى الشافعي إلى تحويل الكلمة العربية العامة، بما تحتمله من تعدّد دلالي، إلى أداة تقنية دقيقة وموثوقة، يمكن الاعتماد عليها في بناء استدلال لا يقبل الجدل، ولتحقيق ذلك، مارس سلطته التأسيسية على المصطلح عبر آليتين متكاملتين: التعريف (وضع الحدود الدلالية) والتصويب (فرض الاستعمال المعياري).

أ) آلية التعريف (سلطة وضع الحدود الدلالية): تجلّت هذه الآلية في قيام الشافعي بدور المعجمي المؤسس، الذي لا يكتفي بنقل المعاني القاموسية، بل يختار منها أو يصوغ تعريفات إجرائية دقيقة تخدم غرضه الفقهي المباشر، إذ كان الهدف هو تثبيت المعنى ومنعه من الانزلاق، وضمان تطبيقه بشكل متسق، وتبرز هذه الممارسة في تحديده للمصطلحات الشرعية التأسيسية كالجنابة التي حسم أمرها بالجماع وإن لم يكن معه ماء دافق^(١)، وتمييزه الدقيق لماء الطهور عن غيره^(٢)، وترجيحه لمعنى الرّكاز بأنّه دفين الجاهلية^(٣)، وتفريقه الحاسم بين الفيء والغنيمة^(٤)، كما امتدّت هذه السلطة لتشمل المصطلحات اللغوية العامة التي تتوقف عليها صحة العبادة، كقصّره الصعيد

بوصفها كيانات معزولة، بل يدرسها بوصفها عناصر وظيفية داخل نظام أو بنية متكاملة، فهو لا يسأل ماذا تعني الكلمة تاريخياً، بل يسأل كيف أعاد الشافعي تعريف هذه الوحدة، وما هي وظيفتها الجديدة داخل شبكة العلاقات التي تولّف الآلة الأصولية؟

(١) أحكام القرآن: ٦٢/١.

(٢) وذلك بقوله: (كلّ ماء خلقه الله... لا صنعة فيه لأدمي غير الاستقاء، ولم يغيّر لونه شيء يخالطه ولم يتغيّر طعمه منه)، لسان العرب: (طهر) ٥٠٥/٤.

(٣) لسان العرب: (ركز) ٣٥٦/٥.

(٤) أحكام القرآن: ١٦١-١٧١؛ حيث ميّز الفيء عن الغنيمة بكونه (ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب).

على تراب ذي غبار^(١)، وتوجيهه معنى الشطر^(٢) إلى جهة الشيء، وتحديد الإجراءي للوجه في الوضوء، وحسمه الخلاف حول الكعيبين باعتماد تعريف الأصمعي^(٣).

(ب) آلية التصويب (سلطة فرض الاستعمال المعياري): لم يكتف الشافعي بالتعريف، بل إن مكانته بوصفه حجة في اللغة منحتة سلطة تصويب الاستعمال اللغوي نفسه، فأصبح استعماله الخاص لبعض الألفاظ أو التراكيب هو المعيار الذي يحتكم إليه لإثبات فصاحة كلمة أو ترجيح لغة، وتتجلى هذه السلطة في إثباته صحة ألفاظ أنكرها غيره، كاستعماله (انبعي)^(٤) فعلاً ماضياً، و(مالح) صفة للماء^(٥)، و(جبر) بمعنى: أكره^(٦)، كما تتجلى في ترجيحه استعمالاً على آخر، كاستعماله (بالغ) للمؤنث دون تاء^(٧)، وإكثاره من استخدام (زوجة) بالتاء زوجة (بالتاء)^(٨)، مما رجح هذه اللغة، وصولاً إلى اختياراته النحوية والصرفية الخاصة التي أصبحت بحد ذاتها معياراً شافعيًا في الاستعمال يحتج به^(٩).

(١) أحكام القرآن: ٦٤/١، وينظر: لسان العرب: (صعد) ٢٥٤/٣.
(٢) لم يكتف بمعنى النصف أو الجانب، بل وجهه إلى جهة الشيء وقصد عينه، أحكام القرآن: ٨٦-٨٥/١.

(٣) بأنهما: العظمان النّاتئان في منتهى السّاق مع القدم، تهذيب الأسماء واللغات: ١١٥/٣، وكما حدّد الوجه في الوضوء: ب ما ظهر دون ما بطن... ما دون منابت شعر الرأس، إلى الأذنين واللّحيين والدّفن، أحكام القرآن: ٥٨/١.

(٤) الأم: ١٠٥/٢.
(٥) أحكام القرآن: ١٥٠/١، واستعماله هذا حسم التردّد وأثبت أنّها لغة حجازية فصيحة مقبولة، ردّاً على من أنكرها أو قلّل من شأنها.

(٦) لسان العرب: (جبر) ١١٦/٤، وينظر: تهذيب الأسماء واللغات: ٤٧/٣، واستعماله هذا أثبت أنّها لغة فصيحة بجانب أجبر، ممّا دفع البيهقي وغيره للدّفاع عن صحّتها لغويّاً.

(٧) الأم: ١١٩/٣، وبها أثبت أنّها لغة فصيحة، حتّى وإن كان الأصل بالتاء.
(٨) الأم: ٣١٢/١، واستعماله الغالب لها يرجّح هذه اللغة التّجديّة ربّما لأسباب فقهيّة تتعلّق بالوضوح كما أشار الزّبيديّ، قال تاج العروس (زوج): (الفقهاء يقتضرون على زوجة خوف اللبس كما في قولنا: فريضة فيها زوج ابن).

(٩) كثير من الاختيارات النحوية والصرفية لدى الشافعي (كإدخال «أل» على المضاف في العدد (الأم: ٥١/٢)، أو نصب اسم كان المؤخر-ومن ذلك قوله في الرسالة: ١٠٣: (فكان مما ألقى في روعه سنته) بنصب (سنته)، وذكر الأستاذ أحمد محمد شاكراً أنه قد تأكد أن هذا الضبط صحيح، ولذلك أبقاه على حاله-، أو عدم جزم المعتل أحياناً-ومن ذلك قوله في الرسالة: ٢٦٠: (وجاءت الطائفة التي لم تصل معه...) وذكر المحقق أنّ (تصل) رسمت في الأصل (تصلي) بإثبات الياء، وهو جائز على وجه إذ ذكر قسم من النحويين أنّها لغة قوم-، أو إثبات الياء في

من خلال هاتين الآليتين، نجح الشافعي في خلق معجم أصولي دقيق، فلقد حوّل الكلمات إلى أدوات ذات مواصفات محدّدة، جاهزة للدخول في المرحلة الآتية من البناء الهندسي.

٢-٤-٢- المستوى الثاني: هندسة التركيب (سلطة بناء الحجّة):

يتجلّى فنّ البناء الهندسيّ عند الشافعيّ في قدرته على تجاوز تأسيس المصطلح المفرد إلى تشييد الحجّة نفسها عبر آليات تركيبيّة محكمة، إذ حوّل التراكم الشرطيّة ك (لو) و(إن) من مجرد أدوات نحوية إلى قوالب منطقيّة صارمة لطرح الفرضيات ودحضها^(١)، أما ذروة هذه الهندسة فتظهر في مبحث العام والخاص، الذي يضع مخططاً لكيفيّة تفاعل النصوص عبر ترسيخ قانون صارم: العام يبقى على عمومه حتّى يأتي دليل يخصّصه، والخاص يقضي على العام^(٢)، ويحكم هذا البناء كلّ عبر توظيف منهجيّ لأدوات الرّبط والتحليل المنطقيّ، حيث تتحوّل الفاء السببيّة وإلا الاستثنائية إلى مفاصل دقيقة تضمن التسلسل المنطقيّ للحجّة^(٣)، وتتجلّى هذه الدقّة أيضًا في

المنقوص النكرة،-ومن ذلك قوله في الرسالة: ٤٨٣: (قال: نعم، وكلّمكم مؤدّي ما عليه على قدر علمه)، بإثبات الباء في الاسم المنقوص (مؤدّي).....- يمكن اعتبارها تصويبات ضمنيّة أو ترجيحات لغويّة كونها صادرة عن إمام يحتجّ بلغته، هي تؤسّس لمعيار شافعيّ في الاستعمال. (١) يتجلّى هذا بوضوح في استخدام الشافعيّ المكثّف للجمل الشرطيّة في الرّسالة والعام، ممّا يكشف عن استخدامه لهذه التراكيب بوصفها أدوات محكمة لبناء الفرضيات والاستدلالات المنطقيّة.

(٢) يعدّ هذا المبحث حجر الزاوية في الرّسالة للإمام الشافعيّ، لا سيّما في أبواب البيان المختلفة، يضع الشافعيّ في هذه الأبواب القواعد اللّغويّة والمنهجية لتحديد صيغ العموم، وأنواع المخصّصات، ويرسّخ القاعدة الكلّيّة في تفاعلها، وهي أنّ العام يجري على عمومه حتّى تأتي دلالة تبين أنّه يراد به الخاصّ دون العامّ، وأنّ الخاصّ يقضي على العامّ، انظر: الشافعيّ، الرّسالة، (ت أحمد شاكر)، الفقرات المتعلّقة بالبيان الثّاني والثالث والرّابع والخامس، وفي مواضع متفرّقة أخرى تبين تطبيق هذه القواعد.

(٣) يتّضح هذا التّوظيف المنهجّيّ لأدوات الرّبط والتحليل المنطقيّ جليّاً عند تتبّع بناء الحجج والاستدلالات في مؤلّفات الشافعيّ الرّئيسيّة، ففي الرّسالة، تبرز هذه الأدوات في تنظيم شرحه لأوجه البيان وفي تفنيده لآراء المخالفين، وفي الأمّ، تشكّل هذه الأدوات (مثل الفاء السببيّة والرّابطة، ولام التعليل، ولأنّ، وإلا، وإنّما، وحتّى) الهيكل المنطقيّ الذي يربط المقدمات بالنتائج في تفصيله للأحكام الفقهيّة ومناقشته للأدلة المختلفة، إنّ شيوخ هذا الاستخدام المنظّم يظهره بوصفه جزءاً أساسيّاً من آتته الاستنباطيّة/ وليس مجرد سمة أسلوبية عابرة.

تصميمه للجملة الأصولية الطويلة والمحصنة، التي لا تمثل ضعفاً أسلوبياً بل تصميمًا مقصوداً لسد الثغرات المحتملة^(١)، وفي المقابل، توظيفه للحذف استراتيجيًّا للإيجاز والتركيز وإشراك القارئ في فهم الحجة^(٢).

تظهر هذه الآليات الشافعي بوصفه مهندس بناء منطقي بارع، يستخدم التراكيب اللغوية وأدوات الربط والحذف بوصفها أدوات هندسية لتشييد حجج متماسكة، وصياغة علاقات دقيقة بين المفاهيم والأحكام والنصوص، وتحسين استدلالاته لإنتاج اليقين المنهجي، إنه المستوى الذي تتحوّل فيه المصطلحات إلى هيكل بنائي قادر على حمل المشروع الفقهي والأصولي.

٢-٤-٣- المستوى الثالث: هندسة التأويل (سلطة إنتاج المعنى):

يصل المشروع الهندسي اللغوي للشافعي في هذا المستوى إلى غايته النهائية،

(١) يتسم أسلوب الشافعي، لا سيما في كتاب الأم، بالجمل الطويلة والمتراكبة، كهذا المثال في باب الزهن (الأم: ١٤٨/٣): (وإذا رهن الرجل الرجل رهناً إلى أجل فاستأذن الزاهن المرتهن في بيع الزهن فأذن له فيه فباعه فالبيع جائز، وليس للمرتهن أن يأخذ من ثمنه شيئاً، ولا أن يأخذ الزاهن برهن مكانه، وله ما لم يبعه أن يرجع في إذنه له بالبيع فإن رجع فباعه بعد رجوعه في الإذن له فالبيع مفسوخ، وإن لم يرجع، [فالبيع جائز على الأصل الأول])، لا يعدّ هذا الطول والتراكب ضعفاً أسلوبياً بقدر ما يمثل تصميمًا حجاجياً مقصوداً، فهذه البنية المتشعبة (شرط أساسي شروط متداخلة حكم أول نفي تبعات إثبات حق بشرط جديد تفريع على الحق بشرط مضادّ حكم ثان شرط مضادّ للحكم الثاني...) تهدف إلى الإحاطة بجوانب المسألة المختلفة، وسد الثغرات المحتملة، وتقييد كلّ حكم بقيوده وشروطه ضمن وحدة تركيبية واحدة، وصولاً إلى صياغة «قاعدة قانونية» محصنة ومنتجة لليقين قدر الإمكان.

(٢) تستمدّ هذه القراءة لوظيفة الحذف عند الشافعي من التحليل الاستقرائي لمواضعه المتكررة والمتنوعة في نصوصه، لا سيما في الرسالة والأم، إن شيوخ حذف عناصر أساسية كالفاعل (مثل تقدير: قرأ زيد في جواب الاستفهام)، أو الفاعل (مثل ولا يجوز أن يحكي [أحد]-الرسالة: ٤٧٢)، أو المفعول به (مثل أراد به [شيئاً]-الرسالة: ٣٠٨)، أو المبتدأ (مثل [هذا] شبيه بمعنى عائشة-الرسالة: ٢٨٣)، أو الموصول (مثل لأي [التي] ذكرت-الرسالة: ٨٨)، أو جواب الشرط (مثل ولو جاز لأحد... [حذف الجواب للعلم به]-الرسالة: ٤٥٧)، في سياقات استدلالية وقانونية تتطلب الدقة والوضوح، يرجح بقوة أنّ هذا الحذف لم يكن مجرد اتباع لأعراف لغوية عامة فحسب، بل كان يوظف بوصفه استراتيجيًّا مقصوداً لتحقيق الإيجاز، وتركيز الانتباه على العناصر المحورية في الحجة، وبناء التماسك النصّي عبر الاعتماد على السياق وفهم القارئ الضمني.

وهي توجيه عملية التأويل نفسها، فبعد تأسيس الوحدات (المصطلحات) وتشيد الهيكل (الحجة)، توظف الآلة اللغوية المتكاملة لإنتاج مخرجاتها المقصودة: المعنى الشرعي المنضبط، وتتجلى هذه الهندسة التأويلية في قدرته على التحكم في نطاق المعنى؛ فهو تارة يمارس تخصيصاً دلاليًا عبر السياق لحسم معاني المشترك اللفظي^(١)، أو عبر تعريفاته الإجرائية الدقيقة لأركان الأحكام^(٢)، وتارة أخرى يلجأ إلى توسيع دلالي لتحقيق الاتساق، كما في تأويله لمفهوم السعي في آية الجمعة^(٣)، ويكتمل هذا

(١) يتجلى هذا التعامل المنهجي مع المشترك اللفظي في مواضع متعددة من كتابات الشافعي، حيث يخضع دلالة اللفظ للسياق التشريعي والإجرائي، فمثلاً، يحلّ دلالة طائفة بحسب السياق فتكون أربعة في آية حدّ الزنا (التور: ٢)، وثلاثة في صلاة الخوف (النساء: ١٠٢)، وينظر تفصيله في «الرسالة»، ف: ٢٦٥ وما بعدها، وواحدًا في آية التفقه (التوبة: ١٢٢)، وكذلك يفكّك معاني الإحصان المتعددة (الإسلام، الحرّية، الزوجية، العفاف) ويربط كلّ معنى بسياقه القرآني الخاص (ينظر تفصيله في أحكام القرآن للشافعي، ٣١٩/١-٣٢٣، أو ما يقابله في الأمّ في أبواب النكاح والحدود)، كما يبيّن أنّ بلوغ الأشدّ المذكور في آيات مال اليتيم (الإسراء: ٣٤) لا يكتفى فيه بالبلوغ بل يشترط معه إيناس الرشد (ينظر «الأمّ»، كتاب الحجر والتفليس)، ويحلّ لفظ الخير ليبين أنّه يراد به الإيمان والعمل الصالح في سياق (البينة: ٧)، والمنفعة والأجر في آخر (الحج: ٣٦)، والمال في سياق الوصية (البقرة: ١٨٠)، والقوة على الكسب والأمانة في آية المكاتب (التور: ٣٣)، معلاً ذلك بدلالة السياق وطبيعة الحكم (ينظر تفصيل ذلك في أحكام القرآن، ١٦١/٢-١٦٥، أو ما يقابله في الأمّ، كتاب المكاتب).

(٢) تعدّ التعريفات الإجرائية التي صاغها الشافعي للمصطلحات الشرعية أدوات أساسية في توجيه التأويل وتخصيص نطاق الأحكام، فمثلاً، تعريفه الدقيق للفقراء والمساكين في آية الصدقات (التوبة: ٦٠) وتحديد هاتين أياً أشدّ حالاً، يضبط كيفية توزيع الزكاة (ينظر أحكام القرآن، ١٧٧/١-١٧٨، أو ما يقابله في الأمّ، كتاب قسم الصدقات)، وكذلك قصره الرقاب في الآية نفسها على المكاتبين (نفس المصدر، ١٨٠/١)، وتصنيفه الغارمين إلى من دان لمصلحته أو لإصلاح ذات البين مع بيان شروط كلّ (نفس المصدر، ١٨٠/١-١٨١)، وتعريفه ابن السبيل بأنّه المسافر المنقطع في غير معصية (نفس المصدر، ١٨٢/١)، وتحديد حالات المضطرّ الذي يباح له المحرّم كالجوع المخيف للموت أو المرض أو الضعف عن السير في سياق آيات الإباحة عند الضرورة (المائدة: ٣، البقرة: ١٧٣) (ينظر أحكام القرآن، ٨٨/٢-٨٩، أو ما يقابله في الأمّ، كتاب الضحايا)، كلّ هذه التعريفات تعمل بوصفها قيوداً تأويلية تحدّد بدقّة من تشملهم الأحكام ومن لا تشملهم.

(٣) يقدّم الشافعي هذا التأويل الموسّع للفظ السعي في سياق تفسيره لآية الجمعة (الجمعة: ٩): ﴿فاسعوا إلى ذكر الله﴾، يرى أنّ المعقول في هذا الموضع هو العمل لا السعي على الأقدام، مستشهداً بآيات قرآنية أخرى تفيد هذا المعنى الأعمّ للفظ السعي، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ سَعِيَكُمْ لَشَتَّى﴾ (الليل: ٤)، وقوله: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (التّجيم: ٣٩)، وقوله: ﴿وَكَانَ سَعِيكُمْ مَشْكُورًا﴾ (الإنسان: ٢٢)، يهدف هذا التأويل إلى تحقيق الاتساق الدلالي داخل القرآن،

الضبط بوضع قواعد تأويلية معيارية، كترسيخه لمبدأ أن الأمر المجرد يفيد الوجوب^(١)، وضبطه للعلاقة بين الحقيقة والمجاز^(٢)، وصولاً إلى تبنيّه لحجية مفهوم المخالفة، بوصفه آلية لاستنطاق مسكوت النص^(٣).

ودرء التعارض المحتمل بين الأمر بالسعي وما يطلب من المصلي من إتيان الصلاة بسكينة ووقار، (ينظر: الشافعي، أحكام القرآن، ١١/١-١١٢، أو ما يقابله في الأم، كتاب الجمعة).
(١) يعدّ هذا المبدأ التأويلي (الأمر المجرد يفيد الوجوب والحثم) من القواعد التأسيسية التي أرساها الشافعي وأكدها تلميذه المزني، إذ نقل عنه قوله في تحديد مذهبه في دلالة الأمر والنهي: (مذهب الشافعي عندي وبالله التوفيق: أن الأمر والنهي من الله عزّ وجلّ ومن رسوله صلى الله عليه وسلم على العموم والظاهر والحثم، إلا أن يأتي في سياق الخبر أو في غيره ما يدلّ على أنه أريد به الخصوص أو باطن أو إرشاد أو إباحة أو دلالة، فيلزم قبول الدليل...) انظر: المزني، كتاب الأمر والنهي على معنى الشافعي، (رواية أبي إسحاق إبراهيم بن إسحاق عنه)، المسألة الأولى، تضع هذه القاعدة نقطة انطلاق معيارية أساسية لتأويل النصوص الأمرة، وتبين منهجية الشافعي في اعتبار الوجوب هو الأصل الذي لا يعدل عنه إلا بدليل صارف، ممّا يوجّه عملية التأويل ويضبطها.

(٢) يتأسس موقف الشافعي هذا على قاعدته الكلية في حمل الكلام على ظاهره وحقيقته ما لم يعم دليل صارف، وعلى تحليله لسياق الآية نفسها، ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿أو لامستم النساء﴾ [النساء: ٤٣، المائدة: ٦]، يرى الشافعي أن الآية ذكرت طهارة الجنب (الغسل) أولاً، ثم ذكرت أسباب التيمم عند فقد الماء، فقرنت بين المجيء من الغائط (وهو حدث أصغر يوجب الوضوء) وبين ملامسة النساء، يقول: (...فأشبه: أن يكون أوجب الوضوء من الغائط، وأوجه من الملامسة وإنما ذكرها موصولة بالغائط بعد ذكر الجنابة فأشبهت الملامسة أن تكون اللمس باليد والقبل غير الجنابة)، انظر: الشافعي، أحكام القرآن (جمع البيهقي)، ٤٦/١، ويراجع تطبيق هذا الحكم في الأم (كتاب الطهارة، باب ما ينقض الوضوء)، يعتمد الشافعي هنا على بنية التركيب القرآني وقرينة المقارنة بين الملامسة والغائط (وكلاهما جاء بعد ذكر الجنابة) ليستدلّ على أن الملامسة هنا تحمل على حقيقتها اللغوية (اللمس) التي توجب الوضوء (الحدث الأصغر) لا الغسل (الحدث الأكبر).

(٣) يعدّ هذا المبدأ (المعروف أصوليًا ب دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة) تطبيقاً دقيقاً لمنهج الشافعي في فهم اللسان العربي، إذ يتجلى هذا الاستدلال بشكل صريح وقاطع في نصّه ب الأم، حيث يقول: «روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «في سائمة الغنم كذا»، فإذا كان هذا يثبت فلا زكاة في غير السائمة من الماشية»، انظر: الأم، ٢٥/٢، يبين هذا النصّ بوضوح كيف أن الشافعي استنبط حكم المعلوفة (غير السائمة) من مسكوت النصّ، معتبراً أن تخصيص السائمة بالذكر (المنطوق) هو دليل مقصود لنفي الحكم عمّا عداها (المفهوم)، وهو جوهر الاستدلال بمفهوم المخالفة.

٢-٥-٥- وقفة نقدية مع الجابري (سجن البيان أم حصن اليقين؟):

بعد أن كشف التحليل السابق عن معالم الهندسة اللغوية عند الشافعي، نصل الآن إلى مواجهة فكرية حاسمة مع الأطروحة النقدية الأبرز التي تناولت هذا النظام بالتشريح والحكم، نقف هنا أمام مشروع محمد عابد الجابري، الذي يرى في نظام البيان، الذي يمثل الشافعي لحظة اكتماله التأسيسي، سجنًا معرفيًا حبس فيه العقل المسلم.

٢-٥-١- أطروحة الجابري: الشافعي مؤسسًا للعقل المستقل:

في سياق مشروعه لنقد العقل العربي، يرى محمد عابد الجابري أن البنية المعرفية المهيمنة في الثقافة العربية الإسلامية هي العقل البياني، الذي يجد لحظة اكتماله المنهجية في مشروع الإمام الشافعي الأصولي^(١)، ويعرف الجابري هذا العقل بوصفه نظامًا ذا طبيعة لغوية-قياسية، يمنح أولوية مطلقة للنص، ويجعل آليته المركزية هي قياس الغائب على الشاهد، أي ردّ كل فرع إلى أصل منصوص عليه^(٢)، وترتب على هيمنة هذا النظام، في منظور الجابري، تأسيس ما يسميه بالعقل المستقل، وهذه الاستقالة لا تعني الخمول، بل تعني استقالة العقل عن مهمته في التفكير البرهاني المستقل بالواقع، فبفضل هندسة الشافعي، تنازل العقل عن وظيفته الإنشائية، ليصبح نشاطه كله محايثًا للنص وخادمًا له؛ فهو عقل فعال ونشط، لكن كل نشاطه محصور في فكّ شفرات الألفاظ واستنباط الأحكام منها، وإعادة إنتاج المعرفة الكامنة في النص، لا إنتاج معرفة جديدة بالواقع^(٣).

(١) يعرف الجابري العقل البياني بأنه النظام المعرفي الذي يجعل من استنباط المعاني من الألفاظ عبر آليات اللغة والقياس مهمته الأساسية، ويميزه عن العقل العرفاني (الباطني) والعقل البرهاني (المنطقي الفلسفي)، انظر تفصيل ذلك في مشروعه: تكوين العقل العربي: ٥٥-٨٠.

(٢) بنية العقل العربي: ٥١-٦٥، وانظر أيضًا: تكوين العقل العربي: ١٠٣ وما بعدها، حيث يفصل الجابري في تحليل العقل البياني ويرجع تأسيسه المنهجي إلى مشروع الإمام الشافعي في الرسالة، بوصفه عقلًا لغويًا-قياسيًا يعلي من شأن النص ويجعل القياس آليته المركزية.

(٣) يرى الجابري أن العقل المستقل هو النتيجة المباشرة لهيمنة النظام البياني، فالاستقالة هنا ليست خمولًا، بل هي استقالة من مهمة التفكير المستقل في الواقع لصالح التفكير التابع للفظ، انظر تحليله المفصل في: تكوين العقل العربي، الفصلين الثامن والتاسع، ١٦٢ وما بعدها.

من هذا المنظور، فإن انتصار اللفظ الذي حققه الشافعي كان انتصاراً باهظ الثمن، إذ أدخل العقل العربي الإسلامي فيما يشبه سجن البيان؛ وهو سجن لغوي-قياسي يدور فيه العقل بين اللفظ وظله، مهمّساً بذلك العقل البرهاني (الفلسفي) لصالح العقل البياني المستنبط من النصوص.

٢-٥-٢- الأطروحة المضادة: هندسة الحصن ضدّ فرضية السجن:

إن أطروحات النقاد الثلاثة، على اختلاف مستويات تحليلها، تشترك في الانطلاق من فرضية تاريخية واحدة، وهي: أنّ مشروع الشافعي نجح فوراً في فرض هيمنته، سواء أكانت هذه الهيمنة أدلجة للعقل عند أبي زيد، أم تقديساً للأصل عند مبروك، أم حبساً له في سجن البيان عند الجابري.

وتفكيك هذه الفرضية يقتضي تقديم أطروحة مضادة تستند إلى حجّتين متكاملتين:

أولاً: حجة الضرورة التاريخية (هندسة الحصن التأويلي): تنطلق قراءات النقاد من تصوّر مشروع الشافعي بوصفه اختياراً معرفياً مجرداً، متجاهلة السياق التشريعي الملح، فالإشكالية الحقيقية التي عاصرها الشافعي تتعلق جوهرياً بأزمة مصادر، لقد كانت فوضى تأويلية حقيقية ناتجة عن الصراع المنهجي بين أهل الرأي (الذين توسعوا في الاستحسان) وأهل الحديث (الذين تشدّدوا في رفض الرأي)، بهذا المنظور، تتجلى هندسة الشافعي للرّسالة، كما أثبتنا في المبحث السابق، بوصفها هندسة لغوية دقيقة ومحاولة توليفية شاقة لبناء حصن منهجي، كان لهذا الحصن هدف محدّد: تأسيس حجّة السنّة (لضبط فوضى الرأي) وتقنين القياس (بوصفه شكلاً منضبطاً من الرأي)، وذلك لإنقاذ وحدة النظام التشريعي^(١).

ثانياً: حجة (الفراغ الزمني) ونقد أطروحة حلاق: وهنا تأتي الحجة التاريخية القاضية، لو كان حصن الشافعي سجنًا كما يزعم الجابري، لتوقعنا أن تهيمن الرّسالة على الفكر الفقهي فوراً، لكنّ الدليل التاريخي، الذي يقدّمه وائل حلاق في دراساته

(١) هذا التحليل لدور الشافعي بوصفه توليفةً ضروريةً لأزمة (أهل الرأي وأهل الحديث) هو محور فهم مشروعه، انظر: تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: ١٧ وما بعدها.

المفصليّة حول هذه القضية، يثبت العكس تمامًا^(١)، يبرهن حلاق بأدلة قاطعة على فرضية الفراغ الزماني للقرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي (القرن الكامل بعد وفاة الشافعي)، ففي هذا القرن، افتقدت الرسالة لأي تأثير يذكر، وعدت عملاً مغموراً لم يظهر له أي تعليق معاصر ولا أي ردّ عليه، وبالتوازي مع ذلك، كان القرن التاسع خالياً تماماً من أي عمل منهجي متكامل في أصول الفقه.

هذا الفراغ الزمني وحده كاف لنسف منطق النقاد الثلاثة: ضد الجابري: كيف يكون سجنًا وهو لم يقرأ أو يطبق لمدة مئة عام؟ وضد أبي زيد ومبروك: كيف يمكن لكتاب محدود الانتشار (رسالة موجزة في الأساس) أن يؤدّج أو يقدّس ثقافة بأكملها فوراً؟ لكن، إذا كان الشافعي هو المهندس كما نزع، فكيف نفسّر هذا الإهمال الذي رصده حلاق؟ هنا تكمن نقطة الافتراق النقدي عن حلاق نفسه، إن حلاقاً، في معرض نفيه لأسطورة المهندس المعماري الأول (بالمعنى التأسيسي)، يميل إلى التقليل من شأن الرسالة ووصفها بـ البدائية، لأنّه يبحث عن النظام الأصولي المتكامل ولا يجده عند الشافعي، وهذا بالضبط ما تغفل عنه قراءة حلاق (المؤرخ)، تتجلى عبقرية الشافعي في الهندسة التأسيسية التي خلقت الأدوات واللغة التي مكّنت بناء هذا النظام أصلاً، بصرف النظر عن بناء النظام المكتمل الذي سيبنيه غيره لاحقاً.

إنّ الهندسة اللغوية (بمستوياتها الثلاثة: المصطلح، والتركيب، والتأويل) التي كشفنا عنها في الرسالة والأهم، كانت هي حصن اليقين الذي أوقف الفوضى، وهذا الحصن البدائي (كما يصفه حلاق) هو الذي شكّل نموذج التصميم الذي سيعود إليه مهندسو القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي (مثل ابن سريج والقفال الشاشي)، فهؤلاء هم من أخذوا حصن الشافعي التأويلي، ومزجوه بـ علم الكلام والجدل، ليتحوّل على أيديهم إلى النظام الأصولي المنطقي-الصوري؛ وهو ذات النظام الذي سيطلق عليه الجابري (بعد قرون) وصف سجن البيان، لقد أخطأ الجابري حين نظر إلى هذا النظام اللاحق، فارتكب خطأ مزدوجاً: أخطأ تاريخياً (بنسبة تصميم النظام المتأخّر إلى المؤسس الأول)، وأخطأ تقييمياً (بوصف هذا النظام بأنّه سجن)، وهكذا، ينجح النقد التاريخي في تفكيك الخطأ التاريخي الذي وقع فيه الجابري، محرراً مشروع الشافعي من تهمة

(١) الحجة التاريخية الأساسية مأخوذة من مقالة وائل حلاق المفصليّة: (هل كان الشافعي المهندس المعماري الأول للفقه الإسلامي؟)، المنشورة في المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط، (المجلد ٢٥، العدد ٤، نوفمبر ١٩٩٣).

التأسيس المباشر لـ سجن البيان، لكنّ هذا التفكيك التاريخي، وإن كان ضرورياً، فإنّه يظلّ غير كاف؛ إنّه يبرّئ الشافعي من التهمة لكنّه لا يشرح لنا المنطق الداخلي العميق لهذه الهندسة، فإذا لم يكن المشروع أدلجّة (كما ذهب أبو زيد)، ولا تقديساً للقبليّة (كما رأى مبروك)، ولا استقالة للعقل (كما رأى الجابري)، فماذا كان إذن؟ للإجابة عن هذا، يتعيّن علينا تجاوز النّقد التاريخي-التفكيكي إلى الفهم الفلسفي-التركيبي، نحن بحاجة إلى أدوات منهجية جديدة قادرة على قراءة المنطق الأخلاقي العملي الكامن في قلب حصن اليقين الذي بناه الشافعي، هذه الأدوات، التي تتيح لنا ليس فقط فهم هندسة الشافعي، بل أيضاً تصحيح الخطأ التقييمي للجابري (الذي رأى سجنًا حيث ينبغي أن نرى سياقاً)، هي ما سنستعيره من منظور طه عبد الرحمن.

٢-٦-٦-٦-٦-٦: منظور طه عبد الرحمن: نقد الجابري وإعادة بناء الشافعي بمنطق تداولي:

بعد أن كشف النّقد التاريخي (بالاستناد إلى أدلة حلاق) عن الخطأ التاريخي في نسبة تأسيس سجن البيان مباشرة إلى الشافعي، مبرّئاً ساحته من هذه التهمة؛ يبقى علينا فهم المنطق الداخلي العميق لهذه الهندسة اللغوية التي قادها، فالنّقد التاريخي يفكّك الأسطورة، لكنّه لا يقدّم بالضرورة بديلاً إيجابياً لفهم عبقرية التأسيس نفسها، إذا لم يكن مشروع الشافعي استقالة للعقل (كما رأى الجابري)، فماذا كان إذن؟ للإجابة عن هذا، ننتقل الآن من فضاء الفصل التحليلي الذي هيمن على قراءة الجابري (ومعه حلاق في نقده التاريخي)، إلى فضاء فكري مختلف يقوم على الوصل التركيبي، وهو فضاء الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، إذ تكمن أهميّة طه في بحثنا هذا في أنّه يقدّم الأدوات المنهجية والفلسفية اللازمة ليس فقط لاستكمال هدم الأطروحة الجابرية عن العقل العربي، بل الأهم من ذلك، لإعادة بناء فهمنا لمشروع الشافعي على أسس أكثر أصالة وعمقاً، تتجاوز ثنائية السجن والحرية المجردة، وتربطه بالبعد العملي والأخلاقي والتداولي.

٢-٦-٦-٦-٦-٦: نقد أسس المشروع الجابري:

لفهم كيف يفتح لنا طه عبد الرحمن أفقاً جديداً لقراءة الشافعي، لا بدّ أولاً من عرض نقده الجذري للأسس التي بنى عليها الجابري مشروعه في نقد العقل العربي،

فمن منظور طه، وقع الجابري في مجموعة من المغالطات المنهجية الكبرى، يمكن إجمالها في ثلاث رئيسية:

أولاً: مغالطة (الفصل لا الوصل): تتمثل أولى المغالطات المنهجية في مشروع الجابري، وفقاً لمنظور طه، في اعتماده مبدأ الفصل لا الوصل، فقد عمد الجابري إلى تفكيك التراث إلى ثلاثة أنظمة معرفية (بيان، وبرهان، وعرفان)، واعتبرها كيانات منفصلة بنيوياً، وهو فصل تحليلي مصطنع يرى طه أنه ناتج عن إسقاط أدوات بنوية غربية على التراث، تتجاهل واقعه التاريخي القائم على الوصل والتداخل، فالواقع التاريخي يثبت أن الفقيه البياني كالغزالي كان فيلسوفاً برهانياً ومتصوفاً عرفانياً في آن واحد، مما ينسف فكرة الحقول المعرفية المتصارعة، وبهذا، فإن القراءة التحليلية التفكيكية التي مارسها الجابري تخطئ، في منظور طه، حقيقة التراث، الذي يتطلب قراءة تركيبية توصيلية تدركه بوصفه كلاً متكاملًا^(١).

ثانياً: مغالطة (النظر لا العمل): أما المغالطة المنهجية الثانية فتكمن في اعتماد الجابري مبدأ النظر لا العمل؛ إذ بنى تحليله على الخطاب النظري المجرد للمذاهب الفكرية، مهملاً بذلك البعد العملي الأخلاقي الذي يعتبره طه روح المعرفة الإسلامية وجوهرها، فبينما حلل الجابري ما قيل (ثقافة الكلام)، أغفل كيف عمل به وعيش (ثقافة العمل)، متجاهلاً حقيقة أن المعرفة في الإسلام، من منظور طه، ليست مجرد نظر تأملي، بل هي بالأساس معرفة موجهة لتزكية النفس وتقويم السلوك^(٢).

ثالثاً: مغالطة (النقل لا الإبداع): أما المغالطة المنهجية الثالثة، في منظور طه، فتتمثل في وقوع الجابري نفسه في فخ النقل لا الإبداع، ففي دعوته إلى القطيعة مع التراث وتبنيهِ للبرهان بنموذجه الغربي، لم يبدع الجابري حداثة أصيلة تنبع من المجال التداولي الإسلامي، بل استبدل تقليد الأقدمين بتقليد المحدثين الغربيين، واقعاً فيما

(١) هذا النقد لمغالطة الفصل هو محور أساسي في كتاب طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤)، انظر بشكل خاص الصفحات ٤٥-٦٠ التي توضح مغالطة الفصل بين الأنظمة المعرفية وتعارضها مع طبيعة التراث القائم على الوصل والتداخل.

(٢) التركيز على البعد العملي الأخلاقي وإهمال الجابري له هو جوهر كتاب طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، يبرز الكتاب أن المعرفة الإسلامية ذات طبيعة عملية أخلاقية بالأساس.

يمكن تسميته، وفقاً لمنطق طه، بعقدة الانفصال عن الإبداع^(١)، وبهذا النقد المنهجيّ الثلاثي، ينهار تقسيم الجابريّ نفسه لعجزه عن الإحاطة بالواقع المركّب للتراث، وتتهاوى معه أحكامه التقويمية التي فضّلت البرهان على حساب البيان والعرفان، وهو ما يفسح المجال لإعادة قراءة شخصيات محورية كالشافعيّ، بمنظور متحرّر من ثنائيات الجابريّ الحادة وأحكامه المسبقة.

٢-٦-٢- إعادة بناء الشافعيّ بمنطق تداوليّ أخلاقيّ:

يمكننا منظور طه عبد الرحمن من إعادة بناء مشروع الشافعيّ على نحو يتجاوز حكم الجابريّ السلبيّ، إذ يتيح لنا رؤية تركيز الشافعيّ على اللفظ لا بوصفه تكريساً لسلطة الشكل، بل بوصفه تجسيداً لمبدأ الأمانة تجاه النصّ المقدّس، وعلى هذا الأساس، لا تعود عملية استنباط الأحكام مجرد عملية تقنية، وإنما تغدو تجربةً ائتمانيةً، يكون الفقيه فيها مؤتمناً على النصّ، وتصبح مهمّته ابتكار الأدوات المنهجية الضامنة لعدم خيانة هذه الأمانة^(٢)، وبهذا المنظور، تكتسب قواعد الأصول الشافعية طبيعة منطق حيّ ذي وظيفة تداوليّة، إذ هي آليات تهدف إلى تنظيم فعل الاجتهاد نفسه، وتحويل فعل الاستنباط من ممارسة ذاتيّة تحكمها الأهواء إلى نشاط منهجيّ منضبط ومسؤول^(٣).

وفق هذا المنظور، يتحوّل تقييم مشروع الشافعيّ؛ فهو لم يؤسّس لعقل مستقيل

(١) يناقش طه عبد الرحمن مغالطة النّقل لا الإبداع وتقليد المحدثين الغربيين في سياق نقده للحداثة العربيّة المقلّدة في كتابه روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة، (الدار البيضاء: المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٦)، انظر الصفحات ١٢٠-١٣٥.

(٢) مفهوم الأمانة هو مفهوم محوريّ في فلسفة طه الأخلاقية، يربط بين الوجود والمعرفة والأخلاق. فالأمانة هي علاقة الإنسان الوجوديّة بالخالق، وتتجسّد معرفياً في أمانة النصّ وأمانة العقل، من هذا المنظور، فإنّ قواعد أصول الفقه الشافعية تمثّل تقنيات ائتمانية تهدف إلى صيانة الأمانة، انظر بسطه لمفهوم الأمانة في: سؤال الأخلاق: ١٠١-١١٥.

(٣) يصوغ طه عبد الرحمن هذا المفهوم في إطار ما يسمّيه المنطق التّداوليّ الحجاجي، وهو منطق لا ينفصل عن سياقاته العمليّة والأخلاقية، بهذا المعنى، يكون الشافعيّ، بوضعه لآليات عملية لتنظيم الحوار الفقهيّ (الاجتهاد)، مؤسساً لهذا النوع من العقلانيّة العملية التّداوليّة، انظر: اللّسان والميزان أو التّكوثر العقليّ، طه عبد الرحمن، (الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٨).

كما ذهب الجابريّ، بل أرسى دعائم العقل المؤتمن القائم على الأمانة المنهجية، وعليه، فإنّ ما عدّ ثورةً شافعيةً لا يفهم هنا بوصفه تأسيساً لسجن، بل بوصفه محاولةً هندسيّةً لابتكار الأدوات اللغويّة والمنهجية اللازمة لتشييد حصن، غايته الحفاظ على الروح العملية والأخلاقية للإسلام في سياق تاريخي متغيّر.

٢-٧- ميلاد الفقيه المختصّ وتداعياته:

بعد استعراض التحليلات النقدية المختلفة لمشروع الشافعيّ، بدءاً بالنقد التاريخي مع حلاق، مروراً بالقراءات الإيديولوجية لأبي زيد، والتفكيكية لمبروك، وصولاً إلى النقد الإستمولوجي للجابريّ، ثمّ استشراف مخرج منهجيّ مع طه عبد الرحمن، يمكننا الآن رصد النتائج الأعمق لهذه التحوّلات.

تتمثّل النتيجة الأبعد أثراً لثورة الشافعيّ اللغويّة في ميلاد فاعل معرفي جديد: الفقيه الأصولي، فهذا الفقيه لم يعد يستمدّ سلطته من قرب الزماني من عصر النبوة، بل من سيطرته الحصرية على الآلة اللغويّة-الأصوليّة الجديدة، فلقد تحوّل مصدر الشرعيّة من الأشخاص إلى المنهج، وأضحى الفقيه، بوصفه الخبير الأوحد بهذا المنهج، هو من يمتلك السلطة على إنتاج المعرفة الشرعيّة^(١).

وقد ترتّب على ميلاد هذا الفاعل الجديد تداعيات هائلة أعادت تشكيل بنية المعرفة والمجتمع؛ فقد تحوّل الفقه من ممارسة حياتية مشاعة إلى علم دقيق وحرفة متخصصة تتطلّب تكويناً لغوياً ومنهجياً معمّماً، كما شكّلت هذه اللغة الجديدة طريقة تفكير خاصّة، هي ما يمكن تسميته بالعقل الأصولي، الذي ينظر إلى العالم عبر شبكة القواعد اللغويّة، ساعياً لتكييف الواقع مع مقولات اللغة العلميّة^(٢)، ومن ثمّ، ترسّخت

(١) يمكن فهم هذه السلطة الجديدة من خلال مفهوم رأس المال الرمزيّ عند بيير بورديو، الذي يعرف بأنّه سلطة تكتسب من الإتيان المعرفي لنظام رمزيّ معقّد، بهذا المعنى، فقد أسّس الشافعيّ حقلاً فقهياً جديداً، أصبحت المنافسة فيه قائمة على امتلاك هذا الرأس المال المتمثّل في المنهج الأصولي، انظر: بيير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر).

(٢) قدّمت قراءتان متناقضتان لهذا العقل الأصولي؛ فهو عند الجابريّ عقل مستقيل، وعند طه عبد الرحمن عقل مؤتمن. وما يجمع بينهما هو الاعتراف بأن هذا العقل يشغل بمنطق داخليّ خاصّ تشكّل اللغة قواعده الأساسية.

هوّ معرفيّة عميقة بين الخاصّة من الفقهاء الأصوليين، والعامة الذين أصبحوا في حاجة إلى وساطة هذا المختصّ لفهم دينهم في جانبه التشريعي^(١).

إنّ هذه السلطة المعرفية الجديدة، وذلك الفقيه الذي يحملها، لم يكن لهما أن يظلاً في فراغ، بل كانا يقتضيان فضاءً مؤسسياً يحميها وينظّمها، وقد شكّل المذهب الفقهيّ هذا الفضاء، وهو ما يطرح إشكالية تحوّل هذه اللغة العلمية من لغة تأسيسية إلى لغة جدلية تنافسية داخل هذه المؤسسة، وكيفية تجلّي سلطة المذهب لغوياً، وهو ما سيكشف عنه المبحث الثالث.

٣- لغة السلطة المذهبية: بناء الخطاب الفقهيّ الجماعيّ

٣,١ من الفقيه الفرد إلى المذهب المؤسسة:

انطلاقاً مما انتهى إليه المبحث السابق من تحديد ملامح الفقيه الأصوليّ فاعلاً معرفياً جديداً، يتناول هذا المبحث الانتقال من سلطة الفرد إلى سلطة المؤسسة، متتبّعاً نشأة المذهب الفقهيّ بوصفه بنية مركّبة تجمع بين الثبات المنهجيّ والقدرة على التكيف.

ويتطلّب فهم هذه الظاهرة المعقّدة تكامل رؤى متعدّدة؛ فبينما يكشف وائل حلاق عن آليات المذهب الداخليّة بنيويّاً، كأدب الطبقات والمصطلحات الإجرائيّة^(٢)، يضعه جورج مقدسي ورضوان السيّد في سياقه التاريخيّ-الاجتماعيّ الأوسع، مركزين على الصّراعات والتحوّلات التي شكّلتها^(٣)، فيما يقّدّم عبد الإله بلقزيز إطاراً فلسفياً يرى في

(١) هذا التّمييز بين الخاصّة والعامة ترسّخ وتمأسس بشكل غير مسبوق بعد الثورة الشّافعيّة، فبينما كان التّمييز سابقاً قائماً على معايير كالضّحبة والسّابقة، أصبح بعد الشّافعيّ قائماً على أساس معرفيّ تقنيّ، وهو القدرة على امتلاك الأداة الأصوليّة.

(٢) يشكّل التحليل البنيويّ للمذهب المساهمة الأبرز لوائل حلاق، انظر تفصيل آليات الاستمراريّة والتجّدّد في كتابه: الشريعة: النظرية، الممارسة، التحوّلات.

(٣) يركّز جورج مقدسي على دور المؤسسات التعليميّة (المدرسة) في ترسيخ المذاهب، انظر: نشأة الكليات: معاهد العلم في الإسلام والغرب، جورج مقدسي، ترجمة: عارف أيوب، (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٥)، بينما يقرأ رضوان السيّد تشكّل المذاهب في سياق الصّراع بين الفقهاء بوصفهم جماعةً أهليّةً (المجتمع) وسلطة الدولة (الدولة)، انظر: الجماعة والمجتمع

التمذهب مأسسةً ضروريةً لعملية التفسير^(١).

وعلى هذا الأساس، يهدف هذا المبحث إلى تركيب هذه المنظورات لتقديم فهم متكامل لكيفية تشكّل لغة السلطة المذهبية، وتحولها من أداة للمعرفة إلى بنية للهوية ومنهج للاجتهااد.

٣,٢ هندسة النظام المذهبي:

تحويل الأصول إلى إطار منهجي: بعد أن ترسّخت صورة الإمام المؤسس مرجعيةً رمزيةً، -وهي صورة ينبّه وائل حلاق إلى أنّها بناء تاريخي متأخر^(٢)- انتقلت المهمة المنهجية إلى الأجيال اللاحقة من الفقهاء، وقد تمثّلت مهمتهم، كما يكشف تحليل حلاق البنيوي، في تحويل آراء الإمام ومبادئ الأصول إلى إطار منهجي خاصّ بكلّ مذهب.

وعلى الرغم من أنّ أصول الفقه شكّل الإطار المرجعي المشترك، فإنّ كلّ مذهب طوّر تطبيقاته الخاصة ضمنه، ولم تكن هذه الهندسة الداخليّة مجرد عملية نظرية، بل جاءت، كما يوضح مؤرّخون كجورج مقدسي ورضوان السيّد، تنويجاً لانتصار الفقهاء في صراعهم حول المرجعية الدينيّة؛ فبعد حسم هذا الصراع، برزت الحاجة إلى بناء مؤسسات فكرية قادرة على ترجمة هذه السلطة إلى واقع منهجي راسخ.

وقد كانت الوظيفة المحورية لهذا الإطار المنهجي هي عملية تخريج الفروع على الأصول، وهي العملية التي منحت المذهب، كما يحلّلها حلاق، صفتين جوهريتين: الاتّساق الداخليّ، والقدرة التوليدية التي ضمنت له الاستمرار والتكيف^(٣)، وهكذا،

والدولة، رضوان السيّد، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)

(١) يقدّم بلقزيز تحليلاً يرى فيه أنّ التّمذهب هو النتيجة الحتمية لنشأة أيّ تقليد حول نصّ مؤسس، بوصفه مأسسةً ضروريةً لعملية التفسير، انظر: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، عبد الإله بلقزيز، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط. ٢، ٢٠٠٥).

(٢) يشير حلاق إلى أنّ صورة الإمام المؤسس المطلقة لم تتبلور إلّا في مراحل لاحقة باعتبارها جزءاً من بناء هوية المذهب، انظر: تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: ٤٣ وما بعدها.

(٣) عملية تخريج الفروع على الأصول تضمن تطوّر المذهب بشكل عضوي ومتجانس مع مبادئه التأسيسية، انظر تحليل هذه الآلية عند حلاق في: الشريعة: النظرية، الممارسة، التحوّلات، خصوصاً الفصل الذي يتحدّث عن مرحلة التشكّل.

ومع اكتمال بناء هذه الأطر المذهبية المتنافسة، نشأت الحاجة إلى لغة جديدة قادرة على تنظيم العلاقة فيما بينها.

٣-٣- ولادة اللغة الجدلية: الفقه بوصفه مجالاً للمناظرة:

إنّ واقع التعددية المذهبية التنافسية لم ينشأ من فراغ، بل كان، كما يوضح جورج مقدسي، التبلور المؤسسي للنزاع الفكري الأقدم بين أهل الحديث وأهل الرأي، وبعد أن استقرت قسمة العمل بين المجالين السياسي والديني، كما يصفها رضوان السيد، انتقل الصراع على المرجعية ليصبح صراعاً داخلياً بين هذه المؤسسات الفقهية المتنافسة، وقد فرض هذا الواقع الجديد تحولاً جذرياً في وظيفة اللغة الفقهية؛ إذ لم يعد التقليد، كما يشرح وائل حلاق، مجرد اتباع، بل غدا دفاعاً منهجياً عن عقيدة مذهبية قائمة، وهو ما استلزم تطوير لغة جديدة متخصصة حولت الفقه من مجال لإنتاج المعرفة إلى فضاء للمناظرة^(١).

وتتجلى البنية الأساسية لهذه اللغة الجديدة في التركيب اللغوي الشائع: (فإن قيل... قلنا...) فهذه الثنائية، كما يكشف تحليل حلاق، ليست مجرد أسلوب، بل تعكس بنية عقلية كاملة أصبح الفقيه بموجبها يكتب وهو يستحضر خصماً مفترضاً، ليتحوّل الخطاب الفقهي من حوار عمودي (بين الفقيه والنص) إلى حوار أفقي (بين الفقيه ونظرائه)^(٢)، وقد أدت هذه الحاجة إلى صقل أدوات لغوية-منطقية متخصصة، هي أدوات علم الجدل وآداب البحث والمناظرة، كفنّ التعريف والحدود لضبط مجال النقاش، ومنطق السبر والتقسيم لتفكيك حجة الخصم، وآليات النقض والمعارضة لإبطال استدلالاته^(٣).

(١) يميّز حلاق بين التقليد بوصفه اتباعاً سلبياً، والتقليد المذهبي باعتباره التزاماً واعياً ومنهجياً يتمّ الدفاع عنه بأدوات جدلية ضدّ المذاهب الأخرى، انظر: السلطة المذهبية التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي: ١٣٩ وما بعدها.

(٢) هذه البنية الحوارية هي جوهر علم الجدل وفنّ المناظرة؛ حيث أصبح الفقيه مطالباً ليس فقط بتفسير النصوص، بل بالقدرة على المناظرة وردّ اعتراضات الخصم الافتراضي.

(٣) هذه الأدوات هي صلب ما يعرف بآداب البحث والمناظرة، انظر مثلاً: آداب البحث والمناظرة، محمّد الأمين الشنقيطي، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية).

غير أنّ هذا الصّراع الدّائم مع الآخر الخارجيّ خلق حاجةً ملحّةً وموازيةً، هي الحاجة إلى النّظام والاستقرار في الدّاخل، فإذا كانت كلّ مسألة قابلةً للتّقاش، فكيف يضمن المذهب تماسكه ويقدم لأتباعه قولاً فصلاً؟ أنّ الإجابة عن هذا السّؤال هي التي ستولد التّجليّ اللّغويّ الأنضج لسلطة المذهب.

٣-٤- تجليات سلطة المذهب لغويّاً (لغة الإدارة والتراتبية):

إنّ الصّراع الجدليّ مع الخارج استلزم بالضرورة بناء نظام صارم في الدّاخل، غير أنّ تراكم الاجتهادات عبر القرون حول المذهب إلى أرشيف هائل، وهو ما أفضى إلى أزمة داخلية تمثّلت في التّضخّم المعرفيّ وصعوبة تحديد القول المعتمد، وقد تطلّب حلّ هذه الأزمة ابتكار طبقة لغوية فوقية، وظيفتها ليست إنتاج الأحكام، بل تقييم الأقوال نفسها، وهنا يبرز ما كشف عنه وائل حلاق تحت اسم «المصطلحات الإجرائية»، التي تمثّل لغة الإدارة الدّاخلية للمذهب، والأداة التي فرض بها النّظام على المادّة الاجتهادية المتراكمة^(١).

وعلى هذا الأساس، لم تعد لغة الفقه لغة إنتاج للمعرفة بقدر ما أصبحت لغة إدارة لها، إذ ظهرت شبكة معقّدة من المصطلحات التي تصنّف كلّ قول وتمنحه رتبته في هرم السّلطة المذهبية، مثل: المعتمد، والمفتى به، والرّاجح، والأصحّ، وهذه المصطلحات، في تحليل حلاق^(٢)، ليست أوصافاً محايدة، بل هي علامات إدارية دقيقة تحدّد درجة القوّة الإلزامية للقول، فتميّز قول بأنّه المعتمد هو بحدّ ذاته فعل لغويّ يمارس سلطة إدارية تلغي حجّية أقوال أخرى، وهو ما ضمن للمذهب تماسكه بوصفه مؤسّسة.

ويمثّل المتن الفقهيّ النتيجة النّهائية والمنتج الأكثر تكثيفاً لهذه العمليّة الإدارية، فهو خلاصة ما تمّ اعتماده، ولذلك جاءت لغته شديدة الإيجاز، مجردة من الجدل؛ لأنّه لا يهدف إلى الإقناع، بل إلى التقرير^(٣)، ومن أشهر الأمثلة على ذلك: مختصر

(١) السلطة المذهبية؛ التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي: ١٧٩.

(٢) السلطة المذهبية؛ التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي: ١٧٩.

(٣) تميّز لغة المتن بالكثافة، وغياب الرّوابط الحجّية، والصّيغ التقريرية، ممّا يعكس سلطة القول المعتمد.

خليل في الفقه المالكي، ومتن أبي شجاع في الفقه الشافعي، ومتن القدوري في الفقه الحنفي.

وهكذا، تتجلى سلطة المذهب لغوياً في بناء طبقتين متميزتين من اللغة: لغة جدلية موجّهة للخارج، ولغة إجرائية-إدارية موجّهة للداخل، تبلغ ذروتها في الصياغة التقريرية للمتن.

٣-٥- لغة الفاعلين (جدلية المفتي والمصنّف):

يتجاوز المذهب كونه مجرد نصوص وقواعد، فهو مؤسسة حية تعمل من خلال فاعلين رئيسيين، ولفهم ديناميكية المذهب وقدرته على الاستمرار والتكيف، يجب تحليل الأدوار التي قام بها هؤلاء الفاعلون، وهي الأدوار التي قدّم لها وائل حلاق تحليلاً معمّقاً^(١)، وقد كشف حلاق عن وجود قسمة عمل دقيقة داخل المؤسسة الفقهية، تقوم على جدلية حية بين قطبين أساسيين: المفتي والفقهاء المصنّف.

٣-٥-١- لغة المفتي (وسيط المذهب إلى الواقع):

المفتي، في تحليل حلاق^(٢)، هو وسيط المذهب إلى الواقع المعيش، فوظيفته هي تطبيق الأحكام الكلية المجردة على الوقائع (النوازل) المحددة، لذلك، تتميز لغته، (لغة الفتوى)، بكونها: أ) لغة حوارية: فهي دائماً جواب على سؤال واقعي محدّد، ب) لغة سياقية: فهي مرتبطة بظروف السائل وملابسات الواقعة ج) لغة عملية: إذ هدفها حلّ مشكلة وتقديم إرشاد مباشر، ويمثّل المفتي، بهذا الدور، المصدر الرئيسي لإدخال المستجدات الواقعية إلى دائرة النقاش الفقهي، وهو بذلك، كما يرى حلاق، يقوم بدور مهمّ في تجديد المذهب وتكييفه^(٣)، مثال مبسط: سؤال ما حكم استخدام الهاتف النقال أثناء الصلاة؟ يتطلّب من المفتي تطبيق القواعد العامة للخشوع والحركة في الصلاة على واقعة جديدة.

(١) السلطة المذهبية؛ التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي: ٢٣٥.

(٢) السلطة المذهبية؛ التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي: ٢٣٥.

(٣) الفتوى هي نقطة الاحتكاك بين المذهب والواقع المتجدّد، وتجبر المفتي على ممارسة نوع من الاجتهاد لتخريج أحكام للنوازل، انظر تحليل دور المفتي عند حلاق في المرجع السابق.

٣-٥-٢- لغة الفقيه المصنّف (حارس النّسق النّظري):

أمّا الفقيه المصنّف، فوظيفته هي أخذ المادّة الفقهيّة المتناثرة (بما في ذلك فتاوى المفتين) وإعادة صياغتها ودمجها في البنيان النّظريّ للمذهب بشكل منهجيّ، لذلك، تختلف لغته جذريّاً؛ فهي: أ) لغةً نظاميّة: يخاطب بها بنية المذهب والأجيال القادمة من المتخصّصين، ب) لغةً مجرّدة: إذ مهمّته هي نزع السّياق عن الواقعة الجزئيّة لاستخلاص القاعدة الكلّيّة، ج) لغةً نسقيّة: هدفه وضع كلّ رأي في موضعه الصّحيح داخل الهيكل العامّ للمذهب، مستخدماً المصطلحات الإجرائيّة للحكم على الأقوال وترتيبها، ويمنح الفقيه المصنّف، في رؤية حلاق، المذهب تماسكه وصلابته، ويحوّل الاجتهادات المتناثرة إلى تراث مؤسّسيّ منظم^(١)، مثال: قد يجمع المصنّف عدّة فتاوى حول البيوع الإلكترونيّة ليستخلص منها قاعدة عامّة حول شروط صحّة العقود في البيئة الرّقميّة.

٣-٥-٣- الخلاصة الجدليّة (آليّة الاستمراريّة):

إنّ ديناميكيّة المذهب الحقيقيّة، كما يكشفها تحليل حلاق، تكمن تحديداً في هذه الجدليّة الحيّة بين لغة المفتي ولغة المصنّف، فالمفتي يجذب المذهب باستمرار نحو الواقع المتجدّد، في حين يشدّه المصنّف نحو الاتّساق النّظريّ والتماسك البنيويّ، وبذلك يمثّل المفتي قوّة التّكيف والمرونة، بينما يمثّل المصنّف قوّة الحفاظ على الهوية والثّبات المنهجيّ، أنّ هذا التّفاعل المستمرّ بين لغة التّطبيق العمليّ ولغة التّنظير النّسقيّ هو الآليّة الجوهريّة التي منحت المذهب قدرته على الجمع بين الثّبات والتّكيف عبر القرون، وضمنت له البقاء والاستمراريّة^(٢).

٣-٦- اكتمال البناء وتحدياته:

-
- (١) يقوم المصنّف بعملية نزع السّياق، وتحويل الفتوى الجزئيّة إلى قاعدة كليّة، وإدماجها في النّسق النّظريّ للمذهب، انظر تحليل دور المصنّف عند حلاق في المرجع السّابق.
- (٢) يمكن قراءة هذه الجدليّة بوصفها تجسيداً للتّوازن بين البنية (المصنّف) والفاعليّة (المفتي) الذي يضمن استمراريّة أيّ نظام اجتماعيّ أو معرفيّ، انظر تحليل هذه الجدليّة عند حلاق في المرجع السّابق.

نصل في ختام هذا المبحث إلى فهم أعمق للبنية اللغوية والمعرفية للمذهب الفقهي، إذ تتبنا تطور اللغة الفقهية من لغة هندسية إنتاجية داخل كل مذهب (حلاق)، إلى لغة جدلية دفاعية في مواجهة المذاهب الأخرى مدفوعة بالصراعات التاريخية (مقدسي ورضوان السيد)، ثم إلى لغة إدارية تراتبية لتنظيم المادة الداخلية، وصولاً إلى الجدلية الحية بين لغة التطبيق (المفتي) ولغة التنظير (المصنّف)، هذا ويقدم عبد الإله بلقزيز إطاراً فلسفياً عاماً يساعد على فهم ظاهرة المذهب في سياق أوسع؛ فهو لا يعتبر نشأة المذاهب الفقهية انحرافاً خاصاً، بل يراها النتيجة الطبيعية والحتمية لتفاعل أي نص ديني مؤسس مع جماعة من المؤمنين به عبر التاريخ، فالجماعة التي تشكل حول نص مقدس تحتاج بالضرورة إلى بناء سياق تأويلي ومنهجي (أي مذهب) لتنظيم عملية فهم النص وتفسيره وتطبيقه، وضمان استمرارية هذا الفهم عبر الأجيال، بهذا المعنى، يمثل المذهب المؤسسة الضرورية لعملية التفسير ضمن أي تقليد ديني، لا مجرد مجموعة آراء، وتساعد هذه الرؤية الفلسفية على فهم نشأة المذاهب بوصفها تطوراً تاريخياً متوقعاً ومنطقياً، وذلك قبل الانتقال إلى تحليل ما قد يترتب على هذا التطور لاحقاً من تحديات، أبرزها الاعتقاد بالكمال الداخلي للنظام، وهنا يبرز التساؤل النقدي: هل هذا البناء المنهجي المحكم، الذي شكل حلاً لأزمات عصره، ولد معه تحديات جديدة كامنّة في صلب نجاحه؟ يطرح مفكرون فكرة أنّ هذا الإحكام الداخلي أفضى إلى شعور بالاكتمال أو الاكتفاء الذاتي داخل النظام المذهبي.

وهنا تكمن المفارقة الكبرى التي ستحدّد مسار الفكر الإسلامي الحديث؛ إنّ الشعور باكتمال البناء المذهبي، الناتج عن إحكامه الداخلي وقوّته التاريخية، هو ما سيشكل نقطة ضعفه الكبرى في مواجهة متغيّرات العصر، كان رواد الإصلاح الإسلامي، في طليعتهم محمد عبده ورشيد رضا، أول من شخصّ هذه الإشكالية بوضوح، وشكّلوا الهجوم المباشر والمنظم الأول على ما بدا لهم حصناً مكتملاً ومنيعاً، فقد أدرك هؤلاء الإصلاحيون أنّ حالة التقليد التي استحكمت وتحولت إلى جمود فكري لم تكن مجرد كسل، بل نتيجة مباشرة لشعور بالاكتفاء والتوقّف أصاب العقل الفقهي بعد قرون من الازدهار، وقد شكّلت دعوتهم المدوية لفتح باب الاجتهاد رفضاً صريحاً لوهم الاكتمال، وإعلاناً بأنّ رحلة الفهم مستمرة ولا يمكن أن تتوقّف عند منجزات الأسلاف، ورأوا بوضوح أنّ الاكتفاء بهذا المنجز يمثل خيانة لروح الاجتهاد الأصلية التي ميّزت المؤسسين الأوائل؛ فاستنتجوا أنّ قوّة النظام

المذهبيّ التاريخيّة تحوّلت إلى عامل إعاقة في الحاضر، وأنّ ادّعاء اكتماله هو تحديداً سبب عجزه عن الاستجابة الفعّالة لتحديات العصر الجديد^(١)، ويقدم مؤرخون نقديون تحليلات مشابهة تؤكد هذه الإشكالية؛ فوائل حلاق، في الدولة المستحيلة، يرى أنّ اكتمال النظام الشرعيّ التقليديّ وانسجامه الداخليّ هو ما أعاق توافقه مع منطق الدولة الحديثة، ويتحدّث شيرمان جاكسون^(٢) عن الثقة المعرفيّة بالنفس العالية لهذا التقليد، الناتجة عن الشعور بالاكتمال، والتي شكّلت عائقاً أمام الحوار مع النّظم المعرفيّة الحديثة، كما تشير أطروحة جوزيف شاخنت عن غلق باب الاجتهاد، رغم الجدل حولها، إلى سيطرة شعور بالنهاية والاكتمال على المؤسسة الفقهيّة^(٣).

وعليه، أصبحت اللّغة المذهبيّة، بمنطقها المحكم وقدرتها الإنتاجيّة والإداريّة، توحى بأنّها قد بلغت صورتها النّهائيّة، وأنّ مهمّة الأجيال اللاحقة تقتصر على استخدام أدواتها ضمن إطارها الثّابت، بيد أن القوّة الهائلة لهذا النظام اللّغويّ نبتت من اتّساقه وإحكامه الداخليّ، وهو الاتساق نفسه الذي سيجعله يواجه تحدياً كبيراً عند الاصطدام بتحوّلات جذريّة قادمة من خارج بنيته، فكيف سيتعامل هذا البناء اللّغويّ، الذي بلغ ذروة تطوّره الداخليّ، مع تحديات الحداثة والعصر الرّقميّ؟ قصّة هذه المواجهة هي موضوع المبحث الأخير.

٤ - لغة السّلطة الخوارزمية (تحوّلات اللّغة والسّلطة):

٤-١ - مفارقة الذكاء الاصطناعيّ وهجوم الإطار:

يختتم التّحليل بتركيز على التحدي الوجودي الذي يواجه الصرح الفقهيّ في العصر الرّقميّ، فهذا التّحدي ليس خصماً يمكن مناظرته، بل هو، بتعبير الفيلسوف الألمانيّ مارتن هيدجر، إطار جديد يحيط بالوجود ويكشفه بطريقة واحدة فقط، هي

(١) تمثّل دعوة فتح باب الاجتهاد المحور المركزيّ لخطاب الإصلاح الإسلاميّ الحديث، رأى رواده أنّ اكتمال المذاهب أدّى إلى تقليد أعمى مسؤول عن الجمود الحضاريّ، انظر التّحليل المرجعيّ لهذه الفترة وأفكارها في: الفكر العربيّ في عصر النّهضة (١٧٩٨-١٩٣٩)، ألبرت حوراني، ترجمة: كريم عزقول، (بيروت: دار نوفل، ١٩٩٧).

(٢) وذلك في كتابه: الإسلام والعلمانيّة والدولة المدنيّة، (بيروت: الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، ٢٠١٦).

(٣) دراسات في الفقه الإسلاميّ وائل حلاق ومجادلوه: ٤، وما بعدها.

طريقة المخزون الجاهز للاستعمال^(١)، ويتبيّن أنّ منطق الخوارزمية يتجاوز كونه أداةً جديدةً في يد الفقيه، إذ هو إطار يجبر الفقيه والعلم والمستفتي على الدّخول في منطق الاستدعاء والاستغلال الأمثل والكفاءة^(٢)، وهنا تكمن المفارقة الحادّة؛ فإنّ الذّكاء الاصطناعيّ يقدم للفقيه فرصة استدعاء التّراث كلّ بوصفه مخزوناً هائلاً من البيانات، لكنّه في الوقت نفسه يفرض تهديداً بإخضاع التجربة الفقهيّة كلّها لهذا الإطار الاختزاليّ.

لقد انتقلنا من عصر سلطة الصرح إلى عصر هيمنة الخوارزمية، وتتمثل هذه الهيمنة في مواجهة بين لغة اليقين والانضباط، ولغة التفاعل وجذب الانتباه، وهذا ما شخّصه منظر الإعلام نيل بوستمان في تحليله لتحول الثقافة من عصر المطبوعات القائم على الحجّة العقلانية والخطاب المتسلسل، إلى عصر التلفزيون (وما بعده) القائم على الصّورة والتسلية واللّقطات المجتزأة^(٣)، وبناءً على تحليله، فإنّ البيئة الرّقمية لا تعادي الدّين، بل تحوّلُه إلى شكل من أشكال التّسلية.

وفي خضمّ هذه المواجهة، لا يمكن أن تبقى لغة الفقه بمنأى عن التّغيير، والسؤال الأعمق هو: كيف يمكن للخطاب الفقهيّ أن يبحر في هذا المحيط الهادر دون أن يفقد بوصلته؟ إنّ النجاة ليست برفض الإطار (فهذا مستحيل)، بل بامتلاك ملكة إنسانية عليا لا يستطيع الإطار الخوارزميّ استيعابها أو محاكاتها: ملكة الحكمة الرّشيدة، هذه الحكمة، التي تمثل الالتحام بين الفقه (الفهم الدّقيق) والتّركيّة (التّهذيب الأخلاقيّ والرّوحيّ)، هي الضدّ النوعيّ للاختزال الخوارزميّ، وإذا كانت الخوارزمية تعيد

(١) يعدّ تحليل هيدجر للتّقنيّة من أعمق التحليلات الفلسفية المعاصرة، فهو يرى أنّ خطورة التّقنيّة الحديثة لا تكمن في الآلات، بل في تحوّلها إلى إطار يسيّر نظرنا للوجود كله، فلا نعود نرى الأشياء في ذاتها، بل فقط بوصفها موارد قابلة للاستغلال والحساب، وهكذا، لا يكون الذّكاء الاصطناعيّ أداةً في يد الفقيه، بل إطاراً يجبر الفقيه على رؤية التّراث والفقه بوصفه مخزوناً للبيانات، انظر: الزواوي بغورة، سؤال التّقنيّة في الفكر الفلسفي المعاصر: من هيدجر إلى مدرسة فرانكفورت، جداول، بيروت، ٢٠١٢م.

(٢) في كتابه: نسلي أنفسنا حتى الموت: الخطاب العام في عصر التسلية، يقدم بوستمان حجة مفادها أن كلّ وسيط إعلامي (شفوي، مطبوع، رقمي) له تحيزات معرفية، فالبينة الرّقمية، بتحيزها نحو السرعة والصورة والتفاعل اللحظي، تهتمّ بالضرورة الخطاب الفقهي التأسيسي القائم على التّأني والتحليل النصي المعمّق.

(٣) نسلي أنفسنا حتى الموت: الخطاب العام في عصر التسلية: ٢١-٣٥.

الحساب، فإنَّ الحكمة تجيد التدبّر.

سنقوم في هذا المبحث الأخير بتشخيص أبرز الأمراض اللغوية التي تنشأ حين يهيمن منطق الحساب على منطق التدبّر، ثمّ نرسم ملامح خطاب فقهيّ رشيد.

٤-٢- انهيار الأبعاد (اختزال الفقه إلى بيانات وظيفية):

إنَّ أوّل ما يفعله الإطار الخوارزميّ هو أنّه يجردّ الظواهر من أبعادها المعقّدة ويحوّلها إلى بيانات قابلة للمعالجة، لقد كانت الممارسة الفقهية التأسيسية، كما رأينا، تجربةً إنسانيةً مركّبةً تتداخل فيها أبعاد متعددة: المنهجيّ، والتربويّ، والروحيّ، والسياقيّ، في المقابل فإنّ البيئة الرقمية التي صمّمت بنيتها التّحتيّة لتحقيق الكفاءة والسّرعة، لا تحتمل هذا التّركيب المعقّد؛ إذ تقدّم بمصطلحات نظرية الإعلام إمكانيات محدّدة: إمكانيّة البحث السّريع، والتّشر الفوريّ، والتّفاعل المجتزأ، هذه الإمكانيات^(١) هي التي تفرض بقوة منطقها الوظيفيّ، الذي يختزل التجربة الغنيّة إلى مجرد عملية تبادل بيانات، يدخل المستخدم سؤالاً ويتوقع من النّظام أن يعطيه جواباً بوصفه نقطة بيانات دقيقة، وهنا يحدث الانهيار، يتمّ تجريد الحكم الفقهيّ من كلّ أبعاده ليتحوّل إلى كتلة بيانات وظيفية، إنّ هذا التحوّل هو تجسد لما أطلق عليه ماكس فيبر (نزع السّحر عن العالم)، حيث تطرد العقلانية الحسابيّة كلّ الأبعاد الغامضة وغير القابلة للقياس من التجربة الإنسانية^(٢)، ويمثّل ذلك تحويل وجبة طعام متكاملة إلى حبة فيتامين صغيرة.

ويتجلى هذا الاختزال في اللغة بشكل واضح: (أ) تغلب اللغة الإخبارية القاطعة،

(١) مفهوم الإمكانيات في تصميم التّفاعل يعني الخصائص المدركة والفعليّة لشيء ما والتي تحدّد كيفية استخدامه، فإمكانيات تويتر (٢٨٠ حرفاً، زرّ الإعجاب والمشاركة) تشجّع بطبيعتها على التعبيرات القصيرة والمثيرة والعاطفية، ولا تشجّع على النقاشات المتعمّقة، وهكذا، فإن إمكانيات البيئة الرقمية هي التي توجّه الخطاب الفقهيّ نحو الاختزال الوظيفي.

(٢) نزع السّحر عن العالم عند ماكس فيبر هو العملية التاريخيّة الطويلة التي حلّت فيها الحسابات العقلانية والعلمية محلّ التفسيرات الغيبيّة والسحرية للعالم، يمكن القول إنّ ما نشهده اليوم هو نزع السّحر عن الفقه، حيث يتمّ استبدال أبعاده الرّوحية والتّربوية غير القابلة للقياس، بمنطق وظيفي حسابي يهدف إلى الكفاءة والفعالية فقط، انظر: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، فيبر، ماكس، ترجمة: محمد علي مقلد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١١ م.

وتختفي لغة الإرشاد والتفصيل، وهذا يشبه ما تحلله شيري تيركل من أنَّ التواصل الرقمي يعزّز المحادثات الوظيفية على حساب الحوارات العميقة التي تتطلب التعاطف والحضور الإنساني الكامل^(١)، (ب) تصاغ الفتاوى لتناسب محركات البحث، لا استجابةً للحاجة الحقيقية للسائل، (ج) يهيمن شكل السؤال والجواب، وهو شكل يعزز فكرة أنَّ الدين هو مجموعة من الإجابات الجاهزة، لا رحلة من الفهم والتزكية.

إنَّ هذه العملية هي عنف رمزي يمارس على طبيعة الفقه، حيث تستأصل روحه الإنسانية المركبة، لأنَّها الجزء الوحيد الذي لا تفهمه الخوارزمية، ولمزيد من الدعم، يمكن ملاحظة أنَّ غياب الأمثلة التطبيقية والشواهد الكافية في هذا الجزء يجعل الأفكار نظريةً بحتةً، ممَّا يتطلب إلحاق أمثلة لفتاوى رقمية وفتاوى تقليدية لتأكيد هذا التحليل.

٤-٣- الدائرة الفقهية المغلقة وأنماطها البشرية:

بعد أن تحوّل الفقه إلى بياناتٍ، تبدأ المرحلة الأخطر: مرحلة المعالجة الخوارزمية التي تخلق ما نسميه الدائرة الفقهية المغلقة، ويُعزى ذلك إلى أنَّ هدف الخوارزمية الأوحده هو تعظيم الانتباه، وهذا الهدف تحديداً هو الذي يُشكّل بيئةً رقميةً لا تكافئ بالضرورة الخطاب الفقهي الأكثر رشداً، بل الأكثر قدرةً على جذب التفاعل، وهذه البيئة هي التي تنتج وتغذي أنماطاً بشريةً محدّدة في تعاملها مع المعرفة الدينية.^(٢)

(١) توركل، شيري في كتابها (وحدنا معاً: لماذا نتوقع أكثر من التكنولوجيا وأقل من بعضنا البعض)، تبين توركل كيف أن تفضيل الناس المتزايد للرسائل النصية والمنشورات المعدلة يضعف القدرة على الانخراط في الحوارات العميقة التي تتطلب التعاطف والحضور الإنساني الكامل، هذا يفسر كيف أن التواصل الرقمي يعزز المحادثات الوظيفية السطحية على حساب التفاعلات العفوية والمفلة التي تبنى عليها العلاقات الأصيلة، انظر: ترجمة شهرت العالم، آفاق للنشر والتوزيع، ٢٠٢٤م.

(٢) باريزر، إيلاي: يطلق على هذه الظاهرة اسم فقاعة الترشيح، وغرفة الصدى، الفكرة المركزية هي أنَّ خوارزميات التوصية لا تقدم ما هو صحيح، بل ما هو ملائم بناءً على سلوك المستخدم السابق، مما يخلق فقاعة معلوماتية مغلقة تعزّز القنوات الموجودة مسبقاً وتقضي الآراء المخالفة، هذا المفهوم هو أساس كتابه The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You الصادر عام ٢٠١١م.

إنّ الآلية تعمل في حلقة مفرغة؛ حيث ترصد الخوارزميات أنّ الخطاب البسيط أو العاطفيّ أو الصّداميّ هو الأكثر جذباً، فتقوم بتضخيمه وترشيحه، فيقوم البشر بمحاكاته والتكيف معه لضمان النجاح والانتشار، وهذا المحتوى المقلد يعود ليغذي الآلة من جديد، فتزداد الدائرة انغلاقاً، وهذه الدائرة هي الحاضنة المثالية لثلاثة أنماط سلبية من الخطاب:

٤-٣-١- خطاب السائح:

وقود الدائرة، يمثل السائح الرقميّ الشريحة الأوسع من الجمهور، هو المستهلك الذي يتنقل بين المقاطع والمنشورات بانبهار وسطحية، إنّ نقراته وإعجاباته على المحتوى الفقهيّ المبسّط والمختزل هي الوقود الخام الذي تعمل عليه الخوارزمية، هو لا ينتج الخطاب، لكنّ سلوكه الاستهلاكيّ هو الذي يخبر الآلة أيّ نوع من البضاعة الفقهية يجب عرضها في واجهة المتجر الرقميّ، لغته هي لغة الإعجاب والمشاركة السريعة، وهو بذلك يساهم في انهيار الأبعاد الذي ذكرناه في المبحث الأول^(١).

٤-٣-٢- خطاب النائح:

محرك الدائرة، أما النائح، فهو الفاعل الأيديولوجيّ الذي وجد في الخوارزمية الحليف المثاليّ، هو يدرك أنّ لغة اليأس والنقد الجذريّ والهجوم الصداميّ هي الأكثر قدرةً على توليد الانفعال والتفاعل، فيقوم بضخّ هذا النوع من المحتوى، وتلتقطه الخوارزمية فوراً وتضخّمه لأنّه يحقق هدفها في تعظيم الانتباه، أنّ خطاب النائح هو المحرك الأكثر فعاليةً للدائرة المغلقة، فهو ينتج بامتياز ذلك النوع من البيانات المشحونة التي تفضّلها الآلة، مما يؤدي إلى تسميم الفضاء العام وتكريس الاستقطاب^(٢).

(١) يمثّل السائح تجسّداً لما أسماه الفيلسوف الفرنسي غي ديور مجتمع الفرجة حيث تتحوّل كلّ التجارب الإنسانية، بما فيها الدنيّة، إلى صورة أو مشهد مصمّم للاستهلاك السريع والمبهر، ومنزوع من سياقه العملي والأخلاقي، السائح يستهلك فرجة الفقه ولا يمارس حياة الفقه، انظر: مجتمع الفرجة، ترجمة: أحمد حسان، دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٤ م.

(٢) يشار إلى هذه الظاهرة على نطاق واسع في الدراسات الإعلامية والنفسية بمصطلح اقتصاد الغضب أو اقتصاد الانتباه، تقوم الفكرة على أنّ الخوارزميات تعطي الأولوية القصوى للمحتوى

٤-٣-٣- خطاب السابح:

غريق الدائرة، السابح هو نتاج الدائرة في مراحلها المتقدمة، هو ذلك المتخصص أو الداعية الذي انغمس تمامًا في عالمه الرقمي حتى فقد صلته بالواقع الخارجي، تصبح لغته شديدة التخصص أو مشفرة، لا يفهمها إلا متابعوه في غرفته الصدى^(١)، الخوارزمية تخدمه بأن تصله بجمهور يشبهه تمامًا، فيعيش في وهم التأثير الكبير، بينما هو في الحقيقة يسبح ويغرق في بركة صغيرة ومعزولة، ويفقد خطابه أي أثر حقيقي في الواقع الأوسع^(٢).

وفي مقابل هؤلاء جميعًا، يقف الناصح^(٣)، وهو الفقيه الرشيد الذي نحاول رسم ملامحه، هو الذي يدرك آليات هذه الدائرة ويسعى بوعي إلى كسرها، خطابه لا يسعى لإرضاء الخوارزمية، بل لتقديم النفع الحقيقي، ولذلك، غالبًا ما يكون خطابه هو الأقل انتشارًا والأصعب وصولًا في هذه البيئة، إن مهمته هي السباحة ضد تيار الآلة، محاولًا

الذي يثير الانفعالات القوية (الغضب، الخوف، الاستياء) لأنه يضمن أعلى مستويات التفاعل والمكوث على المنصة، يمثل مصطلح الناتج الذي يقدمه هذا البحث صياغة عربية أصيلة ومكثفة لهذه الظاهرة، حيث يربط بين البعد النفسي (التوابع والشكوى المستمرة) والوظيفة الأيديولوجية (توليد الاستقطاب وجذب الانتباه) داخل الاقتصاد الرقمي.

(١) غرفة الصدى: هي نتيجة حتمية لفقاعة الترشيح، فبعد أن تعزلنا الخوارزمية عن الآراء المخالفة، فإنها تصلنا بشكل مكثف بكل من يشبهنا ويوافقنا الرأي، وداخل هذه الغرفة، يتردد صدى أصواتنا وأفكارنا باستمرار، مما يولد شعورًا زائفًا بالإجماع والتأييد المطلق، ويفقد السابح القدرة على رؤية الواقع خارج حدود غرفته، أو حتى القدرة على التخاطب مع من هم خارجها.

(٢) هذه الظاهرة تعرف بفقاعة الترشيح، وغرفة الصدى، ويأتي مصطلح «السابح» بوصفه تشخيصًا بليغًا لهذه الحالة يقدمه البحث، فهو لا يصف فقط الانعزال، بل يوحى بحالة من الحركة الوهمية داخل حيز مغلق، وهو جوهر مفارقة الانغماس في غرفة الصدى حيث يظن الفاعل أنه مؤثر وفاعل بينما هو معزول تمامًا.

(٣) يمثل الناصح تفعيلاً للمبدأ النبوي الجامع (الدين النصيحة)، فالنصيحة، في جوهرها، هي إرادة الخير للمنصوح له بصدق وإخلاص، وهذا المبدأ الأخلاقي يتعارض بشكل مباشر مع منطق الخوارزمية الذي لا يهدف إلى الخير أو النفع، بل إلى جذب الانتباه بأي ثمن، وبهذا تكون مهمة الناصح هي استعادة البعد الأخلاقي الائتماني للخطاب الديني في بيئة مصممة لتغليب البعد الوظيفي الانتشاري، الحديث أخرجه مسلم في صحيحه (كتاب الإيمان، حديث رقم ٥٥)، انظر شرح الحديث في: ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم؛ حيث يفضل مفهوم النصيحة وأبعادها.

شَقَّ دروب الرِّشد في عالم يفضل السطحية والصراع، وهذا الصِّراع بين منطق النَّاصح ومنطق الدَّائرة المغلقة^(١) هو الذي يكشف عن الأزمة الأعمق: أزمة الحضور الإنساني، وهو ما سنراه في الفقرة الآتية.

٤-٤ - أزمة الحضور الإنساني (لغة القلب في مواجهة لغة الآلة):

نصل الآن إلى جوهر المأساة، وإلى الخسارة الأعمق التي يحدثها زحف منطق الخوارزمية على حقل الفقه والتدين، فبعد انهيار السِّياق، وتبخر السُّلطة، وتنميط الخطاب، فإنَّ ما يتبقى هو أزمة وجودية يمكن تسميتها أزمة الحضور الإنساني، لقد كانت الممارسة الفقهية في جوهرها لقاءً إنسانياً؛ لقاءً بين فقيه يمتلك حكمةً وتجربةً، ومستفتٍ يحمل همًّا وسؤالاً، كانت تتطلب حضوراً كاملاً للعقل والقلب، وتوازناً دقيقاً بين صرامة النصِّ ورحمة فهم الواقع، وهذا الحضور الإنساني المركَّب هو بالضبط ما لا تستطيع الخوارزمية فهمه، بل وتعمل ببرود على تفكيكه وتهميشه.

إنَّ هذه الأزمة تتجلى في صراع مرير بين لغتين ورؤيتين للعالم:

١. لغة الآلة: (جفاف الحوسبة وبرودة الوظيفة): وهي اللُّغة التي تنتجها وتكافئها الدائرة المغلقة، وهي لغة تختزل الدِّين إلى مجموعة من الوظائف والخدمات، وهي لغة تحوّل الدِّعاء إلى ما يشبه تقديم طلب مستعجل، وتحوّل الفتوى إلى إجابة آلية، إنها لغة الاستعجال والتسطيح، تتجلى في عبارات مقتضبة مثل (يا ربِّ فرِّجها) أو (يا ربِّ عوّضني)، ورغم صحّة هذه العبارات في ذاتها، فإنَّ تحوّلها إلى نمط سائد يعكس حالة من الجفاف الروحي، حيث تغيب تجربة الانكسار الصادق والبوح العميق، لتحلَّ محلّها علاقة وظيفية مع المقدس، علاقة قائمة على الطلب لا على المناجاة^(٢).

(١) يعزز هذا الطرح بأمثلة تطبيقية توضح الصراع بين منطق الناصح ومنطق الدائرة المغلقة، يتجسد هذا التعارض عملياً في: (أ): رفض الاختزال: حيث لا يقدّم الناصح الفتوى في صورة مقطع موجز (Reel) مدته ٦٠ ثانية بإجابة قاطعة، بل يصرّ على تقديمها ضمن سياقها الأصولي والتربوي الكامل. (ب): تجنّب الصّدام: برفضه استخدام لغة النَّائح في التّقد الأيديولوجي المشحون بالعواطف الذي تكافئه الخوارزميات، ويفضل خطاب التبصير الهادئ. (ج): خرق الغرفة الصّدويّة: بعدم اكتفائه بالحديث مع جمهوره المتخصّص، بل يبحث عن منصّات وتفاعلات خارج دائرة إجماع المتخصصين ليتخاطب مع الجمهور العام.

(٢) هذه الثنائية بين لغة الآلة الوظيفية ولغة القلب الحاضرة هي صدى لتمييز تأسيسيّ في الفكر الإسلامي بين علم الظاهر (فقه الجوارح) وعلم الباطن (فقه القلوب)، لقد حذر أئمة مثل الغزالي

٢. لغة القلب (حرارة المناجاة وصدق الانكسار): في مقابل هذه اللغة الجافة، يقف تراثنا الروحي والإنساني العظيم ليعلمنا لغةً أخرى تماماً، وهي لغة لا تنبع من معالجة البيانات، بل من فيض التجارب الوجودية الكبرى، إنها لغة الأنبياء حين يقفون أمام الله بكل ضعفهم وحضورهم الإنساني الكامل: لغة أيوب عليه السلام، التي لا تطلب الشفاء مباشرة، بل تصف الحال بأدب الانكسار المطلق: ﴿أَنِّي مَسْنِي الضَّرَّ وَأَنْتَ أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٣]، وهنا، لا يوجد طلب وظيفي، بل هناك بوح كامل بالضعف، وثقة مطلقة بالرحمة، وهي لغة يونس عليه السلام من أعماق الظلمات، التي لا تطلب النجاة، بل تقدم اعترافاً وجودياً كاملاً بالذنب وتنزيهاً مطلقاً لله: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧]، وهي لغة زكريا عليه السلام الخافتة التي تهمس بالشوق والأمل والضعف: ﴿رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٩]، إن هذه لغة القلب تستحيل على أي آلة أن تحاكيها، لأنها ليست مجرد ترتيب للكلمات، بل هي تجلّ لحالة روحية عميقة، ولحضور إنساني كامل أمام حضور إلهي مطلق^(١).

إنّ الخطر الأكبر الذي يواجه الخطاب الفقهيّ اليوم ليس في استخدام التقنية، بل في أن تؤدي الهيمنة الناعمة للغة الآلة إلى أن ننسى لغة القلب، وتكمن الأزمة في أن نبدأ بالتعامل مع الشريعة ومع الله بنفس المنطق الذي نتعامل به مع محرك البحث: منطق الاستعلام السريع والإجابة الفورية، وبهذا نكون قد وصلنا إلى نهاية تشريحنا للعصر الرقمي.

خلاصة التشخيص ومآلات اللغة الفقهية: توجز هذه الخلاصة نتائج التشخيص الذي تمّ في هذا المبحث، والذي اعتمد على مفهوم الحكمة الرشيدة بوصفه إطاراً

من خطر تحوّل الدّين إلى رسوم جافّة خالية من الرّوح، وهو بالضّبط ما تفعله الخوارزمية حين تعزّز الخطاب القائم على الأحكام الظّاهرة وتهمّش الخطاب القائم على الأحوال الباطنة، انظر: إحياء علوم الدين، الغزالي، أبو حامد (خاصة كتاب أسرار الصلاة وكتاب الأذكار والدّعوات).

(١) تعدّ هذه الأدعية النبوية مثلاً على ما يعرف في تراثنا بأدب الدّعاء، جوهر هذا الأدب ليس في صياغة الطّلبات، بل في تحقيق مقام العبودية والانكسار (الافتقار)، فالدّعاء في جوهره ليس أداة لتغيير إرادة الله، بل هو فرصة لتغيير حال العبد نفسه في حضرة الله، وهذا المقام الوجودي القائم على الحضور والانكسار هو ما يستحيل على لغة الآلة أن تفهمه أو تتّجه، انظر: الداء والدواء، ابن قيم الجوزية (فصول في حقيقة الدّعاء وآدابه).

تحليلًا لرصد الانحرافات الناشئة عن منطق الخوارزمية، لقد تمّ تحديد أنماط سلبية للخطاب الدينيّ تتغذى عليها البيئة الرّقمية؛ فمن خلال اختزال الفقه إلى بيانات وظيفية بحثية، يتمّ تغذية السّائح السّطحيّ، وعن طريق الدّائرة المغلقة التي تضخّم الاستقطاب، يجد النّائح المؤدّج ضالته، ويبلغ التحدّي ذروته في أزمة الحضور الإنسانيّ، حيث تهدّد لغة الآلة الجافة بأن تحلّ محلّ لغة القلب الحية، وهو المصير الذي يؤول إليه السّابح الغارق في عزلته الرّقمية.

إنّ النتيجة المركزية لهذا المبحث هي أنّ ما نشهده ليس مجرد تطوّر أو تكيّف للغة الفقهية، بل يمثل عملية تفكيك بنيويّ حقيقيّة لها، وتتمثّل هذه العملية في تجريد اللّغة الفقهية قسرًا من الخصائص التي منحها سلطتها وقيمتها لقرون: عمق السّياق، وصرامة المنهج، وتراتبية السلطة، ودفع الحضور الإنسانيّ.

ويستنتج من هذا المبحث أنّ الصورة المنهجية المتناسكة التي كانت تمثّل الخطاب الفقهيّ، قد تعرّضت اليوم لتفكيك بنيويّ أدّى إلى تشتّت ضمن وحدات رقمية متناثرة، وبناءً عليه، فإنّ كلّ وحدة مجتزأة (سواء كانت تغريدة أو مقطع فيديو أو منشورًا) لا تعكس جزءًا صغيرًا من الحقيقة، بل تمثل واقعًا مفرطًا يغيب فيه المعنى الكلّي للحقيقة الأصلية التي نزعّت من سياقها.

الخاتمة:

قدّمت هذه الدّراسة خلاصةً تحليليّةً لمسار تحوّل اللّغة والسلطة المعرفيّة في الفقه الإسلاميّ، متتبّعةً المراحل البنيويّة التي شكّلت المذهب الفقهيّ، وصولًا إلى التحدّي الوجوديّ الذي يمثله العصر الرّقميّ ومنطق الخوارزمية.

١٠. خلاصة المسار والتحوّلات البنيوية: لخصّت هذه الدّراسة مسار تحوّل البنية البيانيّة للسلطة المعرفيّة في الفقه الإسلاميّ، متتبّعةً المراحل التاريخيّة الحاسمة التي حدّدت شكل هذه السلطة وآليات عملها اللغوية.

بدأ المسار بالمرحلة التداوليّة (لغة الفطرة والسلطة المجتمعيّة)، حيث اتسمت البنية اللغويّة بكونها تداوليّة مباشرةً وسياقيّةً، وارتبطت السلطة المعرفيّة بالشخصيّة القريبة من عصر النبوّة وبالمجتمع، مما أفضى تدريجيًا إلى تباين في الاجتهادات، تلتها

المرحلة التأسيسية (هندسة الشافعي اللغوية)، التي قام فيها الإمام الشافعي ب هندسة لغوية شكّلت حلاً لأزمة تعدد المنهجيات، وحول لغة الفقه إلى لغة علمية ومنهجية، ومركز السلطة المعرفية في النص وفي يد قارئه المنهجي الفقيه الأصولي، مؤسساً بذلك عصر المنهج.

أما المرحلة المؤسسية (لغة الجدلية والإدارة)، فقد شهدت استقرار السلطة في نظام المذاهب عبر تطور طبقتين لغويتين: لغة جدلية دفاعية موجهة للخارج للمناظرة بين المذاهب، ولغة إدارية تراتبية موجهة للداخل لإدارة التراث المعرفي المتراكم (تجلت في المصطلحات الإجرائية والمتون)، وقد ضمنت جدلية داخلية بين لغة التكيف (المفتي) ولغة التنظير (المصنف) مرونة المذهب وثباته النسبي، وأخيراً، توصل البحث إلى أن المرحلة الرقمية (التفكيك البنوي) تمثل لحظة تفكيك بنيوي لأسس اللغة الفقهية التأسيسية؛ إذ يعمل منطق الخوارزمية على تفكيك البنية البيانية التقليدية عبر تآكل السياق، وتسطيح التراتبية المعرفية تبخير السلطة، وتفتيت المنهجية، وتهديد الحضور الإنساني في الممارسة الفقهية.

٢. النتائج الرئيسية المستخلصة: أكدت الدراسة على ثلاث نتائج رئيسية:

أولاً: ثبت بالتحليل أن لغة الفقه تقنيّة لإنتاج السلطة المعرفية وتجسيدها، ولا تقتصر على كونها وعاءً محايداً للمعنى، فكلّ تحول في بنية السلطة رافقه تحول مواز في بنية اللغة.

ثانياً: شكّل مشروع الشافعي الأصولي مشروعاً هندسياً لغوياً هدف إلى صناعة اليقين وتأسيس النظام في مواجهة فوضى المنهجيات، وكان انتصار منطق البياني ضرورةً تاريخيةً لبناء وحدة تشريعية.

ثالثاً: يمثل منطق الخوارزمية تحدياً بنيوياً للخطاب الفقهي التقليدي، فالقوة المنهجية للنظام التاريخي (النتيجة جزئياً عن شعور بوهم الاكتمال) قد تجعله أقلّ قدرةً على مواجهة تحولات جذرية تأتي من خارج بنيته، مما يسهل عملية تفكيك البنية البيانية لصالح الاختزال الوظيفي الذي يفرضه المنطق الخوارزمي.

٣. توصيات ومسارات العمل المستقبلية: أمام هذا التحدي البنوي، توصي الدراسة بضرورة:

بناء بلاغة رقمية مسؤولة: وذلك بالانتقال إلى الفقه المبادر عبر تدريب المتخصصين على فهم آليات الخوارزميات وتحيزاتها المعرفية، وتطوير خطاب يجمع بين عمق التراث والوعي بلغة العصر الرقمي، مع التركيز على تقديم المحتوى بشكل مسؤول يتجاوز مجرد جذب الانتباه.

دعم الدراسات البينية: تشجيع البحوث التي تدمج أدوات علوم الشريعة، واللسانيات، ودراسات الإعلام، وعلوم البيانات، والفلسفة، لفهم الظاهرة المركبة لتفكيك الخطاب الفقهي رقميًا وتقديم حلول معرفية ومنهجية.

التأسيس لـ الحكمة الرشيدة: التأكيد على أنّ الاستجابة الفعّالة لا تكمن فقط في تطوير الأدوات، بل في تفعيل مسار يجمع بين الفقه (الفهم الدقيق للنصوص والمقاصد) والتزكية (التهديب الأخلاقي والروحي والحضور الإنساني)، وتمثل الحكمة الرشيدة بهذا المعنى الضدّ النوعي للاختزال الخوارزمي، والمحور الذي يعيد الأبعاد الإنسانية والقيمية إلى قلب الفتوى والممارسة الدينية في العصر الرقمي.

٤. آفاق مستقبلية: لا تكمن الاستجابة الفعّالة لتحديات العصر الرقمي في العودة إلى الماضي أو الذوبان في الحاضر، بل في شقّ مسارات جديدة تجمع بين الأصالة والمعاصرة بوعي نقديّ:

أولاً: تنمية الوعي الخوارزمي: يتجاوز هذا مجرد تعلّم استخدام الأدوات الرقمية، ليشمل فهم منطق الخوارزمية نفسه، وكشف تحيزاته المحتملة، وتحليل تأثيره البنيوي على طرق التفكير وإنتاج المعرفة، وأنّ نشر نقد العقل الخوارزمي يجب أن يصبح جزءاً من الثقافة الدينية والمعرفية المعاصرة.

ثانياً: إعادة أنسنة الخطاب: في مواجهة هيمنة لغة الآلة ومنطقها الاختزاليّ، تبرز الحاجة إلى التمسك الواعي بأبعاد الخطاب الفقهي التي تتجاوز الحسابات الخوارزمية، فيستدعي هذا إعادة الاعتبار للحكمة، والرّحمة، وفهم السياق الإنساني المركب، وقيمة الحضور الوجودي الصادق في الممارسة الدينية والمعرفية.

لقد كشف البحث عن تحولات عميقة في بنية اللّغة والسّلطة داخل الفقه الإسلاميّ، وإذا كانت البنية البيانية التقليدية قد تعرّضت لتصدّعات وتحديات بنيوية في العصر الرقميّ، فإنّ القدرة على استيعاب منطق العصر الجديد دون فقدان البوصلة القيمية

والأخلاقية، والعمل على صياغة أدوات لغوية ومنهجية متجددة تجمع بين الوعي التقني والحكمة الإنسانية، تمثل الرّهان الأكبر لمستقبل الخطاب الفقهي وسلطته المعرفية.

المصادر والمراجع

أ

١. آداب البحث والمناظرة، الشّقيطي، محمّد الأمين، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
٢. أحكام القرآن، الشافعي، محمد بن إدريس (جمعه: البيهقي، أبو بكر)، تحقيق: قاسم الشماعي الرفاعي (وتعريف: محمد زاهد الكوثري)، دار القلم، بيروت، ط. ١، ١٩٩٠ م.
٣. الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، فيبر، ماكس، ترجمة: محمد علي مقلد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١١ م.
٤. الأشباه والنظائر، ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
٥. الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، جلال الدين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤ م.
٦. إحياء علوم الدين، الغزالي، أبو حامد، دار المنهاج، جدة، ط. ١، ٢٠١١ م.
٧. الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، أبو زيد، نصر حامد، مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٣ م.
٨. الأم، الشافعي، محمد بن إدريس، دار الفكر، بيروت، ط. ٢، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
٩. الأمر والنهي على معنى الشافعي، المزني، أبو إبراهيم إسماعيل، تحقيق: أبي عامر عبد الله شرف الدين الداغستاني، دار مدارج للنشر، الرياض، ط. ١، ١٤٤٠ هـ - ٢٠١٩ م.

١٠. الإسلام والعلمانية والدولة المدنية، جاكسون، شيرمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٦.
١١. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، الجابري، محمد عابد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. ٤، ٢٠٠٩.
١٢. تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، إسماعيل بن حماد، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، ط. ٢، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.
١٣. تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، حلاق، وائل ب.، ترجمة: أحمد نمير، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط. ١، ٢٠٠٧ م.
١٤. التداولية عند العلماء العرب: دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، صحراوي، مسعود، دار الطليعة، بيروت، ط. ١، ٢٠٠٥ م.
١٥. تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٤.
١٦. تفسير الواحدي (انظر: الوسيط في تفسير القرآن المجيد).
١٧. تكوين العقل العربي، الجابري، محمد عابد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. ١٠، ٢٠٠٩ م.
١٨. تهذيب الأسماء واللغات، النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة، د.ت.
١٩. جامع العلوم والحكم، ابن رجب الحنبلي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. ٧، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
٢٠. الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي، السيد، رضوان، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٠٧.
٢١. جمهرة اللغة، ابن دريد، محمد بن الحسن، دار صادر، ١٣٥١ هـ.

٢٢. الداء والدواء، ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي بن حسن الحلبي، دار ابن الجوزي، الدمام، ١٤١٩هـ.
٢٣. دراسات في الفقه الإسلامي وائل حلاق ومجادلوه، حلاق، وائل وباورز، ديفيد، ترجمة وتنسيق: أبو بكر باقادر، مركز نماء للدراسات والبحوث، بيروت، ٢٠١٦.
٢٤. الدّولة في الفكر الإسلامي المعاصر، بلقزيز، عبد الإله، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط. ٢، ٢٠٠٥.
٢٥. الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، حلاق، وائل، ترجمة: عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ٢٠١٤.
٢٦. الرّمز والسلطة، بورديو، بيير، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء.
٢٧. الرّسالة، الشافعيّ، محمد بن إدريس، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الفكر، ١٣٠٩هـ.
٢٨. روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة، طه عبد الرّحمن، المركز الثقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، ٢٠٠٦.
٢٩. سؤال التّقنيّة في الفكر الفلسفي المعاصر: من هيدجر إلى مدرسة فرانكفورت، بغورة، الزواوي، جداول، بيروت، ٢٠١٢م.
٣٠. سؤال الأخلاق: مساهمة في التّقد الأخلاقيّ للحداثة الغربيّة، طه عبد الرّحمن، منشورات الفنك، الدار البيضاء، ٢٠٠٠م.
٣١. سنن الدارميّ، الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني، السعودية، ط. ١، ٢٠٠٠م.
٣٢. الشّريعة: النّظريّة، الممارسة، التّحوّلات، حلاق، وائل ب.، ترجمة: كيان أحمد

- حازم يحيى، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط.١، ٢٠١٤ م.
٣٣. صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح)، البخاري، محمد بن إسماعيل، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط.١، ١٤٢٢ هـ.
٣٤. صحيح مسلم (المسند الصحيح المختصر)، مسلم بن الحجاج، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
٣٥. السُّلطة المذهبية التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي، حلاق، وائل، ترجمة: عباس عباس وفهد بن عبد الرحمن الحمودي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.
٣٦. الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨-١٩٣٩)، حوراني، ألبرت، ترجمة: كريم عزقول، دار نوفل، بيروت، ١٩٩٧.
٣٧. القاموس المحيط، الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة، د.ت.
٣٨. الكتابة والشفوية في بدايات الإسلام، شولر، غريغور، ترجمة: رشيد بازي، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء، ٢٠١٦.
٣٩. لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم، دار صادر، بيروت، د.ت.
٤٠. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ١٩٩٨.
٤١. المجموع شرح المذهب، النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، دار الفكر، بيروت، د.ت.
٤٢. المصباح المنير، الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المطبعة الأميرية، بولاق، ط.٢، ١٩٣٩ م.
٤٣. المصنف، ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، تحقيق: محمد عوامة، دار القبلة - مؤسسة علوم القرآن، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.

٤٤. المغرب في ترتيب المغرب، المطرز، أبو الفتح ناصر الدين، تحقيق: محمود فاخوري وعبد الحميد المختار، مكتبة أسامة بن زيد، حلب، ط. ١، ١٩٧٩م.
٤٥. مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، أبو زيد، نصر حامد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط. ٨، ٢٠٠٨م.
٤٦. مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٥٧م.
٤٧. مجتمع الفرجة، ديبور، غي، ترجمة: أحمد حسان، دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٤م.
٤٨. النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، مبروك، علي، دار رؤية، القاهرة، ٢٠١١م.
٤٩. نسلي أنفسنا حتى الموت: الخطاب العام في عصر التسلية، بوستمان، نيل، ترجمة: غلاء سمير أنس، منشورات وسم، بيروت، ٢٠٢٤.
٥٠. نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، حلاق، وائل، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط. ١، ٢٠٠٧.
٥١. نشأة الكليات: معاهد العلم في الإسلام والغرب، مقدسي، جورج، ترجمة: عارف أيوب، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ٢٠٠٥.
٥٢. وحدنا معاً: لماذا نتوقع أكثر من التكنولوجيا وأقل من بعضنا البعض، توركل، شيري، ترجمة: شهرت العالم، آفاق للنشر والتوزيع، ٢٠٢٤م.
٥٣. الوسيط في تفسير القرآن المجيد، الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط. ١، ١٤١٥هـ.

54. Bariser, E. (2011). *The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You*. Penguin Press.
55. Hallaq, W. (1993). Was al-Shafī'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence? *International Journal of Middle East Studies*, 25(4).
56. Lowry, J. E. (2002). Does Shāfi'ī Have a Theory of 'Four Sources' of Law? In B. G. Weiss (Ed.), *Studies in Islamic Legal Theory* (pp. 23-50). Brill.
57. Lowry, J. E. (2007). *Early Islamic Legal Theory: The Risāla of Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī*. Brill.

References

1. Ādāb al-baḥṭh wa-al-munāẓarah. al-Shinqīṭī, Muḥammad al-Amīn. Maktabat Ibn Taymīyah, al-Qāhirah.
2. Aḥkām al-Qurʾān. al-Shāfiʿī, Muḥammad ibn Idrīs (jamaʿahu: al-Bayhaqī, Abū Bakr). Taḥqīq: Qāsim al-Shammāʿī al-Rifāʿī (wa-taʿrīf: Muḥammad Zāhid al-Kawtharī). Dār al-Qalam, Bayrūt, Ṭ. 1, 1990 M.
3. al-Akhlāq al-Brūtistāntīyah wa-rūḥ al-raʾsmāliyah. Fībir, Māks. Tarjamah: Muḥammad ʿAlī Muqallid. Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabīyah, Bayrūt, 2011 M.
4. al-Amr wa-al-nahy ʿalā maʿnā al-Shāfiʿī. al-Muzanī, Abū Ibrāhīm Ismāʿīl. Taḥqīq: Abī ʿĀmir ʿAbd Allāh Sharaf al-Dīn al-Dāghistānī. Dār Madārij lil-Nashr, al-Riyāḍ, Ṭ. 1, 1440 H - 2019 M.
5. al-Ashbāh wa-al-naẓāʾir. Ibn Nujaym, Zayn al-Dīn ibn Ibrāhīm. Taḥqīq: Muḥammad Muṭīʿ al-Ḥāfiẓ. Dār al-Fikr, Dimashq, 1403 H - 1983 M.
6. Bariser, E. (2011). The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You. Penguin Press.
7. Bunyat al-ʿaql al-ʿArabī: dirāsah taḥlīlīyah naqdīyah li-nuẓum al-maʿrifah fī al-thaqāfah al-ʿArabīyah. al-Jābirī, Muḥammad ʿĀbid. Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabīyah, Bayrūt, Ṭ. 4, 2009.
8. al-Dāʾ wa-al-dawāʾ. Ibn Qayyim al-Jawzīyah. Taḥqīq: ʿAlī ibn Ḥasan al-Ḥalabī. Dār Ibn al-Jawzī, al-Dammām, 1419 H.

9. al-Dawlah al-mustahīlah: al-Islām wa-al-siyāsah wa-ma'ziq al-ḥadāthah al-akhlāqī. Ḥallāq, Wā'il. Tarjamah: 'Amr 'Uthmān. al-Markaz al-'Arabī lil-Abḥāth wa-Dirāsāt al-Siyāsāt, al-Dawḥah, 2014.
10. al-Dawlah fī al-fikr al-Islāmī al-mu'āshir. Bilqazīz, 'Abd al-Ilāh. Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, Bayrūt, T. 2, 2005.
11. Dirāsāt fī al-fiqh al-Islāmī Wā'il Ḥallāq wa-mujādilūhu. Ḥallāq, Wā'il wa-Bāwarz, Dīfīd. Tarjamah wa-tansīq: Abū Bakr Bāqādir. Markaz Namā' lil-Dirāsāt wa-al-Buḥūth, Bayrūt, 2016.
12. al-Fikr al-'Arabī fī 'aṣr al-naḥḍah (1798-1939). Ḥūrānī, Albirt. Tarjamah: Karīm 'Azqūl. Dār Nawfal, Bayrūt, 1997.
13. Hallaq, W. (1993). Was al-Shafī'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence? International Journal of Middle East Studies, 25(4).
14. Iḥyā' 'ulūm al-Dīn. al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Dār al-Minhāj, Jiddah, T. 1, 2011 M.
15. al-Imām al-Shāfi'ī wa-ta'sīs al-aydiyūljīyah al-wustīyah. Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. Mu'assasat Hindāwī, 2023 M.
16. al-Islām wa-al-'almānīyah wa-al-dawlah al-madanīyah. Jāksūn, Shīrmān. al-Shabakah al-'Arabīyah lil-Abḥāth wa-al-Nashr, Bayrūt, 2016.
17. al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān. al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. Taḥqīq: Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 1974 M.
18. Jāmi' al-'ulūm wa-al-ḥikam. Ibn Rajab al-Ḥanbalī. Taḥqīq: Shu'ayb al-Arna'ūṭ. Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, T. 7, 1422 H - 2001 M.
19. al-Jamā'ah wa-al-mujtama' wa-al-dawlah: sulṭat al-aydiyūljīyah fī al-majāl al-siyāsī al-'Arabī al-Islāmī. al-Sayyid, Ridwān.

- Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Bayrūt, 2007.
20. Jamharat al-lughah. Ibn Durayd, Muḥammad ibn al-Ḥasan. Dār Ṣādir, 1351 H.
 21. al-Kitābah wa-al-shafawīyah fī bidāyāt al-Islām. Shūlar, Grīghūr. Tarjamah: Rashīd Bāzī. al-Markaz al-Thaqāfī lil-Kitāb, al-Dār al-Bayḍā’, 2016.
 22. Lisān al-‘Arab. Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. Dār Ṣādir, Bayrūt, d.t.
 23. al-Lisān wa-al-mīzān aw al-takawthur al-‘aqlī. Ṭāhā ‘Abd al-Raḥmān. al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, al-Dār al-Bayḍā’/ Bayrūt, 1998.
 24. Lowry, J. E. (2002). Does Shāfi‘ī Have a Theory of ‘Four Sources’ of Law? In B. G. Weiss (Ed.), Studies in Islamic Legal Theory (pp. 23-50). Brill.
 25. Lowry, J. E. (2007). Early Islamic Legal Theory: The Risāla of Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi‘ī. Brill.
 26. Maḥmūd al-naṣṣ: dirāsah fī ‘ulūm al-Qur’ān. Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, al-Dār al-Bayḍā’/ Bayrūt, Ṭ. 8, 2008 M.
 27. al-Majmū‘ sharḥ al-Muhadhdhab. al-Nawawī, Abū Zakarīyā Yaḥyá ibn Sharaf. Dār al-Fikr, Bayrūt, d.t.
 28. al-Miṣbāḥ al-munīr. al-Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Alī. al-Maṭba‘ah al-Amīriyah, Būlāq, Ṭ. 2, 1939 M.
 29. al-Mughrib fī tartīb al-mu‘rib. al-Muṭarriz, Abū al-Faṭḥ Nāṣir al-Dīn. Taḥqīq: Maḥmūd Fākhūrī wa-‘Abd al-Ḥamīd al-Mukhtār. Maktabat Usāmah ibn Zayd, Ḥalab, Ṭ. 1, 1979 M.
 30. Mujtama‘ al-furjah. Dībūr, Ghī. Tarjamah: Aḥmad Ḥassān. Dār Sharqīyāt, al-Qāhirah, 1994 M.

31. Muqaddimat Ibn Khaldūn. Ibn Khaldūn. Taḥqīq: ‘Alī ‘Abd al-Wāhid Wāfī. Dār Nahḍat Miṣr, al-Qāhirah, 1957 M.
32. al-Muṣannaf. Ibn Abī Shaybah, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. Taḥqīq: Muḥammad ‘Awwāmah. Dār al-Qiblah - Mu’assasat ‘Ulūm al-Qur’ān, 1427 H - 2006 M.
33. Nash’at al-fiqh al-Islāmī wa-tatawwuruḥu. Ḥallāq, Wā’il. Dār al-Madār al-Islāmī, Bayrūt, Ṭ. 1, 2007.
34. Nash’at al-kullīyāt: ma‘āhid al-‘ilm fī al-Islām wa-al-Gharb. Maqdisī, Jūrj. Tarjamah: ‘Ārif Ayyūb. Dār al-Madā lil-Thaqāfah wa-al-Nashr, Dimashq, 2005.
35. al-Nubuwwah min ‘ilm al-‘aqā’id ilā falsafat al-tārīkh. Mabruk, ‘Alī. Dār Ru’yah, al-Qāhirah, 2011 M.
36. Nusallī anfusinā ḥattā al-mawt: al-khiṭāb al-‘āmm fī ‘aṣr al-tasliyah. Būstmān, Nīl. Tarjamah: Ghalā’ Samīr Anas. Manshūrāt Wasam, Bayrūt, 2024.
37. al-Qāmūs al-muḥīṭ. al-Fayrūzābādī, Majd al-Dīn Muḥammad ibn Ya‘qūb. Mu’assasat al-Ḥalabī wa-shurakāh, al-Qāhirah, d.t.
38. al-Ramz wa-al-sulṭah. Būrdyū, Byīr. Tarjamah: ‘Abd al-Salām Bin‘abd al-‘Ālī. Dār Tūbqāl lil-Nashr, al-Dār al-Bayḍā’.
39. al-Risālah. al-Shāfi‘ī, Muḥammad ibn Idrīs. Taḥqīq: Aḥmad Muḥammad Shākir. Dār al-Fikr, 1309 H.
40. Rūḥ al-ḥadāthah: al-madkhal ilā ta’sīs al-ḥadāthah al-Islāmīyah. Ṭāhā ‘Abd al-Raḥmān. al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, al-Dār al-Bayḍā’, 2006.
41. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (al-Jāmi‘ al-musnad al-ṣaḥīḥ). al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. Taḥqīq: Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir al-Nāṣir. Dār Ṭawq al-Najāh, Bayrūt, Ṭ. 1, 1422 H.
42. Ṣaḥīḥ Muslim (al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-mukhtaṣar). Muslim ibn al-Ḥajjāj. Taḥqīq: Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī. Dār Iḥyā’

al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, d.t.

43. al-Sharī‘ah: al-naẓarīyah, al-mumārasah, al-taḥawwulāt. Ḥallāq, Wā’il B. Tarjamah: Kayān Aḥmad Ḥāzim Yaḥyá. Dār al-Madār al-Islāmī, Bayrūt, Ṭ. 1, 2014 M.
44. Su’āl al-akhlāq: musāhamah fī al-naqd al-akhlāqī lil-ḥadāthah al-Gharbīyah. Ṭāhā ‘Abd al-Raḥmān. Manshūrāt al-Fank, al-Dār al-Bayḍā’, 2000 M.
45. Su’āl al-tiqnīyah fī al-fikr al-falsafī al-mu‘āṣir: min Haydijar ilā madrasat Frānkfurt. Baghwrah, al-Zawāwī. Jadāwil, Bayrūt, 2012 M.
46. al-Sulṭah al-madhabīyah al-taqlīd wa-al-tajdīd fī al-fiqh al-Islāmī. Ḥallāq, Wā’il. Tarjamah: ‘Abbās ‘Abbās wa-Fahd ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Ḥamūdī. Dār al-Madār al-Islāmī, Bayrūt, 1428 H - 2007 M.
47. Sunan al-Dārimī. al-Dārimī, ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Raḥmān. Taḥqīq: Ḥusayn Salīm Asad al-Dārānī. Dār al-Mughnī, al-Sa‘ūdīyah, Ṭ. 1, 2000 M.
48. Tāj al-lughah wa-ṣiḥāḥ al-‘Arabīyah. al-Jawharī, Ismā‘īl ibn Ḥammād. Taḥqīq: Aḥmad ‘Abd al-Ghafūr ‘Aṭṭār. Bayrūt, Ṭ. 2, 1399 H - 1979 M.
49. Tārīkh al-naẓarīyāt al-fiqhīyah fī al-Islām. Ḥallāq, Wā’il B. Tarjamah: Aḥmad Namīr. Dār al-Madār al-Islāmī, Bayrūt, Ṭ. 1, 2007 M.
50. al-Tadāwulīyah ‘inda al-‘ulamā’ al-‘Arab: dirāsah tadāwulīyah li-ẓāhirat al-af‘āl al-kalāmīyah fī al-turāth al-lisānī al-‘Arabī. Ṣaḥrāwī, Mas‘ūd. Dār al-Ṭalī‘ah, Bayrūt, Ṭ. 1, 2005 M.
51. Tafsīr al-Wāḥidī (unẓur: al-Wasīṭ fī tafsīr al-Qur’ān al-Majīd).
52. Tahdhīb al-asmā’ wa-al-lughāt. al-Nawawī, Abū Zakarīyā Yaḥyá ibn Sharaf. Idārat al-Ṭibā‘ah al-Munīrīyah, al-Qāhirah,

d.t.

53. Tajdīd al-manhaj fī taqwīm al-turāth. Ṭāhā ‘Abd al-Raḥmān. al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, al-Dār al-Bayḍā’, 1994.
54. Takwīn al-‘aql al-‘Arabī. al-Jābirī, Muḥammad ‘Ābid. Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, Bayrūt, Ṭ. 10, 2009 M.
55. al-Umm. al-Shāfi‘ī, Muḥammad ibn Idrīs. Dār al-Fikr, Bayrūt, Ṭ. 2, 1403 H - 1983 M.
56. Waḥdanā ma‘an: limādhā natawaqqa‘ akthar min al-tiknūlūjiyā wa-aqall min ba‘ḍinā al-ba‘ḍ. Turkil, Shīrī. Tarjamah: Shahrat al-‘Ālam. Āfāq lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 2024 M.
57. al-Wasīṭ fī tafsīr al-Qur’ān al-Majīd. al-Wāḥidī, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Aḥmad. Taḥqīq: ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd wa-ākharūn. Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt - Lubnān, Ṭ. 1, 1415 H.

