الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف المسيلة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم: العلوم الإسلامية

مقاصد علم أصول الفقه و آثارها في التجديد الأصولي

أطروحة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه الطّور الثّالث في شعبة العلوم الإسلامية - الشريعة

تخصص: الفقه المقارن وأصوله.

إعداد الطالب:

شرقي فيصل

إشراف:

أ د. بن سعيد موسى

السّنة الجامعيّة:

1447/1446هـ

2025/2024م

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف المسيلة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم: العلوم الإسلامية

مقاصد علم أصول الفقه و آثارها في التجديد الأصولي

أطروحة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه الطّور الثّالث في شعبة العلوم الإسلامية - الشريعة

تخصص: الفقه المقارن وأصوله.

إعداد الطالب:

شرقي فيصل

إشراف:

أ د. بن سعيد موسى

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
غرابي أحمد	أستاذ	جامعة محمد بوضياف المسيلة	رئيسا
بن سعيد موسى	أستاذ	جامعة محمد بوضياف المسيلة	مشرفا ومقرّرا
كتاب حياة	أستاذ	جامعة محمد بوضياف المسيلة	عضوا مناقشا
بلاعدة العمري	أستاذ	جامعة محمد بوضياف المسيلة	عضوا مناقشا
عقون توفيق	أستاذ محاضر أ	جامعة الجزائر1	عضوا مناقشا
حداد ليلى	أستاذ	جامعة الجزائر1	عضوا مناقشا

السّنة الجامعيّة:

1447/1446هـ

2025/2024م

بسم الله الرّحمن الرّحيم

إهـــــداء

أهدي هذا العمل إلى أفراد عائلتي الكريمة ...

على تشجيعهم لي، وصبرهم ومصابرتهم.

وإلى جميع طلبة العلم ومحبّي التّأصيل العلمي.

شكروعرفان

بداية لا بدّ من شكر الله وحمده، على ما منّ به من الإنعام والإعانة والتّوفيق، ثمّ الشّكر للمشرف الفاضل، الأستاذ الدكتور: بن سعيد موسى على قبوله الإشراف ابتداء، ثمّ على متابعته للأعمال المختلفة، مع بذله النّصح والتّوجيه والإرشاد، مع حسن خلق وتواضع جمّ، فجزاه الله خيرا.

كما أتوجّه بالشكر إلى إدارة جامعة محمد بوضياف -المسيلة-، خصوصا كلّية العلوم الإنسانية والاجتماعيّة، وبصفة أخص قسم العلوم الإسلاميّة، على المرافقة والمتابعة، وتسهيل الإجراءات المختلفة.

ثمّ الشّكر موصول لأعضاء لجنة المناقشة على تكرّمهم بالموافقة على قراءة هذا البحث ومناقشته، ولكلّ من قدّم يد العون من الزّملاء والأساتذة، من داخل القسم والكلّيّة أو خارجهما. فجزى الله الجميع خيرا.

مقدّمة

الحمد لله ربّ العالمين والصّلاة والسّلام على نبيّنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين، أمّا بعد:

فقد أنزل الله كتابه على خلقه ليعملوا به، وأمر نبيّه -عليه الصّلاة والسّلام- أن يبيّن لهم ما نزّل إليهم، فقال سبحانه: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: 44]، وقد أخذ الصّحابة منهج فهم التّنزيل والعمل به من نبيّهم -صلّى الله عليه وسلّم-، فساروا عليه في مواجهة المستجدّات والنّوازل، وكذلك كان عموم التّابعين وتابعيهم -في الجملة-، ثمّ تقدّم الزّمن ونشأ في الإسلام من ضعفت مداركه، وعسر عليه أخذ الأحكام من القرآن والسّنّة قصد امتثالها على الوجه المراد، نتيجة عوامل كثيرة، أهمّها العجمة، والأهواء، ودخول علوم أخرى إلى السّاحة الإسلاميّة، فحصل النّزاع في مواطن كثيرة حول كيفيّة أخذ الأحكام من مصادرها الصّحيحة أخذا سليما، فظهر علم أصول الفقه مبيّنا أدلّة الأحكام الإجماليّة وكيفيّة الاستدلال بها والاستنباط منها، ثمّ أخذ هذا العلم -أصول الفقه- يتطوّر حتّى نضج وقام ساقه، وصار علما مستقلّا مدوّنا، ولكن يقال: لكلّ شيء إذا ما تمّ نقصان، حيث جنح كثير من المسلمين -ومنهم بعض أهل العلم- إلى الجمود والتّقليد، وقلّ الإبداع والاجتهاد، مع ضعف الهمم، وتأثير المؤثّرات الداخليّة والخارجيّة، ما سمح بدخول الغريب من المباحث والمسائل في علم الأصول، كما ظهرت فيه جوانب تحتاج إلى التّقويم، سواء من حيث الشّكل وطريقة التّصنيف فيه أو تقديمه لطالب العلم، أو من حيث المضمون والتّقصير في بعض المباحث، ممّا أدّى إلى وجود جملة من الإصلاحات عبر الزّمن، فساهم كثير من العلماء في التّنبيه على مواضع الخلل، واقترحوا البدائل، وناقشوا المسائل والأفكار، إلى أن ظهر في هذا العصر -القرن الرّابع عشر، وما بعده- دعوات مختلفة إلى تجديد هذا العلم، واستُعمل مصطلح (التّجديد الأصولي) بشكل ظاهر، تبعا لدعوات التّجديد الدّيني والفكري عموما، التي سايرت التّطوّرات السّياسية والاجتماعيّة والاقتصاديّة والثّقافيّة، حيث أصبح العالَم مختلفا في جوانب كثيرة عن العصور السّابقة، وهذا كلّه له تأثيره في الحركة العلميّة في مختلف المجالات.

أوّلاً- إشكاليّة البحث

بعد ظهور دعوات كثيرة إلى تجديد أصول الفقه حتّى يكون مثمرا مؤدّيا لدوره ووظيفته، لوحظ أنّ دعاة التّجديد ليسوا على طريقة واحدة، ولا يرفعون شعارا واحدا، بل تباينت أنظارهم ومناهجهم، فاستدعى الأمر البحث عن المعايير التي يمكن أن تحاكم إليها تلك الدّعوات، للوقوف على أقربها إلى تحقيق الغرض من أصول الفقه، ممّا تطلّب البحث أوّلا عن أغراض ومقاصد هذا العلم، وعلى أساس ذلك تتناول هذه الأطروحة الإشكاليّة الآتية:

- ما هي المقاصد التي وضع من أجلها علم أصول الفقه؟، وما مدى التزام الدّعوات التّجديديّة بتحقيق تلك المقاصد؟

تلك هي الإشكالية المحوريّة التي يدور حولها البحث، ويتفرّع عنها التّساؤلات الآتية:

- ما الحاجةُ إلى تحديد مصادر الأحكام الشّرعية؟

- ما المنهجُ الصّحيح لتفسير النّصوص الشّرعية ودفع التّعارض بينها؟

- ما ضوابطُ الاجتهاد والتّجديد في الدّين؟

- ما أهمُّ المسائل التي دُعي إلى تجديدها في أصول الفقه؟

- ما العلاقة بين المسائل التي أريدَ تجديدها ومقاصد أصول الفقه؟

للإجابة عن هذه التّساؤلات، تمّ العزم على إنجاز هذا البحث تحت عنوان:

"مقاصد علم أصول الفقه و آثارها في التّجديد الأصولي".

ثانياً- أهمّيّة الموضوع

علم أصول الفقه آلةُ الاجتهاد، وسبيل فهم الوحيين، وضبطُ مسائله من الأهمّيّة بمكان، فإنّ الخلل فيه يؤدّي إلى الخلل في فهم الخطاب الشّرعي، ثمّ الخللِ في العمل والامتثال، بل قد يتعمّد من يريد بالإسلام سوءا أن يحرّف المنهج الأصوليّ في استنباط الأحكام الشّرعيّة سعيا في تشويه صورة الإسلام، وتصويره في شكل العاجز عن مجابهة النّوازل التّشريعيّة، والمستجدات الفكريّة المختلفة، كما قد يصدر ممّن حسن قصده سوءُ استخدامٍ لهذا المنهج، فيجعله سبيل تعسيرٍ بدل أن يكون سبيل تيسير، هذا كلّه يُجلّي أهمّيّة البحث في موضوع التّجديد الأصولي الذي يتطلّب الوقوف على أغراض أصول الفقه ومقاصده، ضبطا لهذه الدّعوات، وتقليلا للخلاف، وإحياءً للبحث الأصوليّ المرتبط بنوازل العصر المختلفة.

ثالثاً- أسباب اختيار الموضوع

أهمّ ما دفع إلى اختيار هذا الموضوع:

1- أهمّيّة الموضوع، وتعلّقه بالمستجدّات الأصوليّة.

2- الحاجة إلى كشف مقاصد وأغراض أصول الفقه.

3- كثرة الدّعوات إلى تجديد أصول الفقه، ممّا يتطلب الوقوف على حقيقة تلك الدّعوات ومدى خدمتها لأصول الفقه.

4- محاولات الطّعن في المنهج الأصوليّ الأصيل بصور مختلفة، ممّا يتطلّب البيان والحماية لثوابت المنهج.

5- ظهور جوانب ضعف في الطّرح الأصوليّ عند كثير من المؤلّفين، ممّا جعله مستصعبا عند كثير من طلبة العلم، وذلك يستوجب الدّعوة إلى مراجعة تلك الجوانب ومعالجتها.

رابعاً-أهداف البحث

تهدف هذه الدّراسة إلى مجموعة من الأهداف، أهمّها:

1- الوصول إلى معايير التّمييز بين التّجديد المطلوب والتّجديد المرفوض.

2 - الكشف عن مقاصد أصول الفقه التي وضع لأجل تحقيقها.

3- التّأكيد على قوّة المنهج الإسلاميّ ودقّته في التّشريع.

4- التّأكيد على صلاحية المنهج الأصولي الأصيل لمواجهة المستجدّات الفكريّة والنّوازل التّشريعيّة.

5- الوقوف في وجه دعوات التّحريف المختلفة، وحماية المنهج الأصوليّ من التّلاعب به واستغلاله في غير ما وضع له.

6- معالجة جوانب الضّعف والتّعسير في الطّرح الأصولي عند بعض الأصوليّين.

7- ربط أصول الفقه بالفقه العمليّ وتحقيق التّكامل المنشود.

خامساً- الدّراسات السّابقة

بعد البحث عن مظانّ مقاصد أصول الفقه لوحظ -حسب المعطيات المتوفّرة لديّ- ندرة الدّراسات المستقلّة التي تعتني بجمع مقاصد أصول الفقه وتحليلها وبيان أثرها في مسائل التّجديد الأصوليّ، إنما يُذكر ذلك متناثرا في دراسات وكتابات في موضوعات قريبة، ومن الدّراسات العلميّة التي تقترب من موضوع هذه الأطروحة:

1- أحمد حلمي حسن حرب، **مقاصد أصول الفقه ومبانيه**: وهي أطروحة دكتوراه في الفقه وأصوله من كلّية الدّراسات العليا بالجامعة الأردنية سنة 2006م، استعرض فيها الباحث مختلف أبواب أصول الفقه، وفي كلّ مسألة أو قاعدة يردفها بالمقصد الذي تخدمه، فهي من قبيل ذكر المقاصد الجزئيّة، كما أنّه يذكر تلك المقاصد ذكرا مجرّدا في جملة وجملتين.

في حين تتوجّه دراستنا إلى استقراء المقاصد الكلّية العامّة، وتسعى إلى تحليل المقاصد المستخرجة ودراستها، كما يمتاز بحثنا بدراسة مسائل متعلّقة بالتّجديد الأصولي، وملاحظة مدى تأثّرها بمقاصد العلم.

2- عبد السّلام بن عبد الكريم، **التّجديد والمجدّدون في أصول الفقه**، المكتبة الإسلامية، القاهرة، ط3، 1428هـ-2007م. (أصل الكتاب رسالة جامعيّة قدّمت لنيل درجة الماجستير)، وهي دراسة نقديّة تنقيحيّة موسّعة لجهود المجدّدين من علماء الأصول، تنتهي إلى استخلاص منهج إصلاحيّ -في نظر الكاتب- للكتابة الأصوليّة، وهذا البحث ممّا يستفاد منه كثيرا، إلّا أنّه لم يتعرّض لبيان مقاصد أصول الفقه وأغراضه بصورة مستقلّة واضحة، وهذا ما تسعى إلى إبرازه هذه الأطروحة.

3- هزاع الغامدي، **محاولات التّجديد في أصول الفقه ودعواته دراسة وتقويما**، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط1، 1429هـ-2008م: وهي رسالة جامعيّة قدّمت لنيل درجة الدكتوراه بقسم أصول الفقه في كلّيّة الشّريعة في الرياض، التّابعة لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة بالسّعوديّة، وقد نوقشت في 1421/11/12هـ.

وهذه الدّراسة عرض علميّ فاحص وناقد للاتّجاهات التّجديديّة من خلال دراستها في إطار ما يراه الباحث منهجا وسطا للتّجديد الأصوليّ، فيستفاد من هذه الدّراسة الاطّلاعُ على كثير من الجوانب التّجديديّة، لكن لم يتعرّض الكاتب لتحديد مقاصد أصول الفقه، وهي التي يمكن أن تكون المعيار الأسلم للتّقويم.

كما يستفاد من كتابات أخرى غير أكاديمية، تناولت بعض الجوانب المتعلّقة بالموضوع، أهمّها:

4- أحمد الرّيسوني، **علم أصول الفقه في ضوء مقاصده**: وهو بحث لطيف نشره مطبوعا سنة 2017م. تحدّث فيه المؤلّف عن أصول الفقه عموما، وذكر ضمن ذلك جزءا يتحدّث فيه عن مقاصد الأصول، فذكر منها جملة مفيدة بصفة مختصرة في وريقات قليلة.

في حين توسع بحثنا في الاستقراء، وفي التّحليل، كما امتاز بربط تلك المقاصد بقضايا التّجديد الأصولي.

5- أحمد الرّيسوني وآخرون، **التّجديد الأصولي نحو صياغة جديدة لأصول الفقه**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط1، 1435هـ-2014م: وقد عرّج مؤلفو الكتاب على بعض مقاصد هذا العلم، لكنّهم لم يستوعبوا ولم يسترسلوا، لأنّ طبيعة الدّراسة ركّزت على النّاحية التّطبيقيّة للمنهج الذي اختاروه، فكتبوا مسائل أصول الفقه المعهودة بطريقة تجديديّة -في نظرهم-.

في حين المقصود ببحثنا تحليل المقاصد المستخرجة، والتّمثيل بالمسائل الأصوليّة التي تدعم تلك المقاصد، دون الخوض في دراسة مسائل أصول الفقه على ترتيبها المعهود، كما تركّز على مناقشة دعوات التّجديد المختلفة من خلال ملاحظة تأثير المقاصد عليها.

سادساً- منهج البحث

إنّ طبيعة البحث عن مقاصد أصول الفقه تستدعي اتّباع الباحث منهجين: **المنهج الاستقرائي -ابتداء-**، وذلك من خلال ملاحظة وتتبّع أقوال الأئمّة وصنيعهم في التّقعيد الأصولي، لاستخراج تلك المقاصد.

وكذلك **المنهج التّحليلي**: وهو مهمّ من أجل دراسة تلك المقاصد وتوضيحها، وبيان أهمّيّتها، وربطها بالمسائل الأصوليّة والواقع العمليّ للدّرس الأصوليّ.

سابعا: منهجيّة التّحرير في البحث

- استقراء مقاصد أصول الفقه من تصرّفات الأئمّة وأقوالهم، ثمّ دراستها وتحليلها، استدلالا عليها، وبيانا لأهمّيّتها، مع ربطها بمسائل أصول الفقه المتعلّقة بها.
- ضبط الآيات القرآنيّة، مع العزو في المتن إلى مواضعها بذكر السّورة ورقم الآية.
- تخريج الأحاديث من مصادر السّنّة الأصليّة المعتمدة، وبيان درجة ما خُرّج منها من غير الصّحيحين.
- ذكر سنة الوفاة مع كلّ علم يُذكر في المتن، ليتمكّن القارئ من تصوّر العصر الذي وجد فيه، ويتصوّر تطوّر الأفكار، وتمّ الاستغناء بذلك عن ترجمة الأعلام، حتّى لا نثقل البحث بالحواشي، مع كون تراجم المتقدّمين والمتأخّرين ميسورة مطروقة، في حين تنعدم تراجم المعاصرين غالبا.
- توثيق الأقوال والأفكار بنسبتها إلى أصحابها، وما كان من ذلك منقولا بالمعنى فيُستهلّ التّوثيق بكلمة (ينظر)، والأصل في ذكر المؤلّف أن يبدأ بالاسم ثمّ اللقب، إلّا إذا كان المؤلّف مشهورا بلقبه أو اسم آخر، فتكون الصدارة في الذّكر لاسم الشّهرة.

- وضع فهرس للمصادر والمراجع مرتّبة ألفبائيّا دون مراعاة (ال) التّعريف.
- إذا أطلق مصطلح (التّجديد العصري) نسبة إلى العصر، أو (التّجديد العصراني) نسبة إلى التّوجه الفكري، فالمقصود به في هذا البحث هو الاتّجاه المذموم من التّجديد.

ثامنا- خطّة البحث

انتظم البحث في: مقدّمة، وفصل تمهيدي، وفصلين رئيسين، وخاتمة.

أمّا **المقدّمة**: فشملت إشكاليّة البحث وفروعها، وأهمّية البحث، ثمّ أسباب الاختيار، وكذا أهداف البحث المسطّرة، مع الإشارة إلى أقرب الدّراسات السّابقة ذات الصّلة، ثمّ بيان طريقة العمل والتّحرير، وختمت بذكر خطّة البحث.

الفصل التّمهيدي: مدخل في التّعريف بأصول الفقه وأهمّية تقصيده والدّعوة إلى تجديده

كان مدخلا للموضوع، يعرّف بمصطلحات العنوان وما تضمنّته من مفاهيم، وقد كان في ثلاثة مباحث:

المبحث الأوّل: مفاهيم "أصول الفقه" وحالته قبل الشّافعي.

المبحث الثّاني: تدوين علم أصول الفقه وتطوّره.

المبحث الثّالث: التّجديد والتّقصيد في العلوم.

ثمّ **الفصل الأوّل: مقاصد علم أصول الفقه**

تمّ فيه استقراء مقاصد علم الأصول ودراستها، فجاء في سبعة مباحث كالآتي:

المبحث الأوّل: بناء مبدأ افتقار الأحكام للدّليل والاستدلال.

المبحث الثّاني: الإفهام والبيان لطريقة فهم كلام الشّارع المبين.

المبحث الثّالث: مراعاة فهم الصّحابة للنّصوص ومنهجهم في الاستدلال.

المبحث الرّابع: العناية بالضّبط والانضباط.

المبحث الخامس: إخراج الإنسان من داعية هواه إلى عبادة مولاه.

المبحث السّادس: تكوين ملكة الاجتهاد وتيسير الامتثال.

المبحث السّابع: التّحاكم إلى قواعد الأصول عند التّنازع بتحديد المرجعيّة، وبناء منهج التّفكير العلميّ السّليم.

يليه **الفصل الثّاني: آثار مقاصد علم الأصول على التّجديد الأصولي**

ذُكر فيه آثار المقاصد المستقرأة على التّجديد الأصولي من خلال دراسة أهمّ قضايا التّجديد الأصولي، المحمود منه والمذموم، فانتظم في سبعة مباحث كالآتي:

المبحث الأول: التّجديد في تسهيل العرض واجتناب التّعقيد والغموض.

المبحث الثّاني: المصطلح والتّقليد والاستقراء في الأصول.

المبحث الثّالث: الدّراسات المقارنة (أصول الفقه المقارن).

المبحث الرّابع: الإجماع وسلطة الشّعب التّشريعيّة.

المبحث الخامس: توسيع معنى القياس وتضييق الاستدلال بالسّنّة وعلاقة ذلك بالواقع.

المبحث السّادس: الاجتهاد المصلحي، والمقاصدي.

المبحث السّابع: القراءة المعاصرة للنّصوص الشّرعيّة.

الخاتمة: ذكرت فيها أهمّ النّتائج المتوصّل إليها، وبعض التّوصيّات.

الفصل التّمهيدي

مدخل في التّعريف بأصول الفقه وأهمّيّة تقصيده والدّعوة إلى تجديده

وانتظم في المباحث الآتية:

المبحث الأوّل: مفاهيم "أصول الفقه" وحالته قبل الشّافعي

المبحث الثّاني: تدوين علم أصول الفقه وتطوّره

المبحث الثّالث: التّجديد والتّقصيد في العلوم

أصول الفقه من العلوم الإسلاميّة التي مرّ في نشأته وتطوّره على مراحل كغيره من العلوم، وكونُه ممارَسا سبق كونَه علما مستقلّا، وفي هذا الفصل نلقي الضّوء على مبادئ علم الأصول، والمراحل التي مرّ بها، ثمّ نردفه الحديثَ عن أهمّيّة معرفة مقاصده، والدّعوة إلى تجديده، وذلك فيما يلي:

المبحث الأوّل: مفاهيم "أصول الفقه" وحالته قبل الشّافعي

أصول الفقه علم مستقلّ نشأ -فنّيّا- متأخّرا عن الممارسة الفعليّة لقواعده، وفي هذا المبحث نتعرّف على المفاهيم والمبادئ المتعلّقة به، ثمّ ننظر في التّعامل مع قواعده ومسائله قبل تدوين الشّافعيّ(ت204هـ) له.

المطلب الأوّل: مفاهيم ومبادئ أصول الفقه

جرت عادة المصنّفين بالتّعريف بالعلوم من خلال مجموعة من المبادئ، وفيما يلي تطبيق ذلك على علم أصول الفقه:

الفرع الأوّل: مفهوم أصول الفقه

درج العلماء والباحثون على تعريف أصول الفقه باعتبارين: كونه مركّبا إضافيّا، وكونه لقبا على فنّ محدّد.

أولا- باعتباره مركّبا إضافيّا: فإنّه يتكوّن من لفظين "أصول" و "الفقه"، وبالنّظر إلى التّركيب الإضافي سيكون النّظر إلى معاني اللّفظين لغة واصطلاحا.

الأصول، لغة: جمع أصل، ويطلق على معانٍ عدّة منها: أسفل الشّيء، وما يبنى عليه غيره، كأساس البيت، ومنها منشأ الشّيء، كقولك التّراب أصل الإنسان[1].

أمّا في **الاصطلاح**: فتستعمل بإطلاقات كثيرة، منها: الدّليل، والقاعدة المستمرّة، والرّاجح، وغير ذلك[2]، والأوّل هو المناسب لعلم أصول الفقه.

---

(1) ينظر: الفيومي أحمد بن محمّد، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، المكتبة العلمية، بيروت، دون ط، دون تا،16/1. و الفيروزآبادى محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي،، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان-، ط8، 1426هـ-2005م ، باب اللام، فصل الهمزة، ص 961.

(2) ينظر: الإسنوي جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، **نهاية السّول شرح منهاج الوصول**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ-1999م، ص 8.

أمّا **الفقه، لغة**: فهو الفهم، وقيل الفهم الدّقيق، والأوّل أظهر[1].

وفي **الاصطلاح**: **الفقه** "العلم بالأحكام الشّرعيّة العمليّة المكتسب من أدلّتها التّفصيلية"[2]، ويُعبّر بالمعرفة أو بالعلم، إلّا أنّ التّعبير بالمعرفة ليشمل القطع والظّنّ، فكثيرا ما يستعمل العلم للقطعيّات[3]، ويحسن التّذكير بكون وصف "المكتسب" متعلّق بالعلم، ليخرج به علم الله -عزّ وجلّ-، وعلم المقلّد، بينما قيد "من الأدلّة" مهمّ جدّا، ليخرج به علم الملائكة، وعلم الرّسول -عليه الصّلاة والسّلام- في غير موضع الاجتهاد، فإنّه علم مكتسب، لكنّه ليس مأخوذا من الأدلّة[4]، وهذا التّذكير مهمّ في معرفة حقيقة الفقه ومقاصد أصول الفقه.

و"الفقيه" تطلق على من أصبح الفقه له سجيّة، فهو اسم فاعل من الفعل فقُه، بضم القاف، لا مصدر فقِه الذي هو فاقِه، وبذلك يمكن الجواب عن سؤالٍ مفاده: هل يشترط في الفقيه أن يعرف جميع مسائل الفقه؟ فيكون الجواب: لا يشترط معرفة أعيانها، بل لا يوجد لهذا مثال في الواقع، إنّما المقصود مَن يمكنه معرفة أحكام المسائل باعتبار الملَكة التي تحلّى بها، وكذلك من يحفظ المسائل الفقهيّة لا يعدّ فقيها، لأنّ علمه ليس مكتسبا من الأدلّة[5].

فباعتبار التّركيب، تكون "**أصول الفقه**" **لغة**: ما يبنى عليه الفهم، واصطلاحا: **أدلّة الفقه**، لكن هذا بالنّظر إلى التّركيب، وقبل أن يبرز "أصول الفقه" علما مستقلّا، وهذا لا يعطيه صورة الاستقلال العلميّ، ذلك أنّ الأدلّة قد تكون كلّيّة، وقد تكون تفصيليّة، ثمّ لا يكون شاملا إلّا لمحور واحد هو الأدلّة.

ثانيا- باعتبار "أصول الفقه" لقبا اصطلاحيا على فنّ محدّد: حيث يتعامل مع عبارة "أصول الفقه" على أنّها مصطلح واحد دون تفصيل جزئيها، فتكون "أصول الفقه": "أدلّة الفقه الإجماليّة"، ولأنّ الدّليل يتعلّق به مسائل من حيث كيفيّة استعماله، ومَن يُحسن استعماله، يضيف الأصوليّون تفصيلا في التّعريف ليعطوا تصويرا متكاملا لأبواب هذا العلم، وبالنّظر إلى كونه علما يضيفون في التّعريف ما

(1) ينظر: الفيومي، **المصباح المنير**، مادة (ف ق ه)، 479/2 . و الفيروزآبادي، **القاموس المحيط** ، باب الهاء، فصل الهاء، 250.

2) البيضاوي عبد الله بن عمر، **منهاج الوصول إلى علم الأصول**، تعليق: مصطفى شيخ مصطفى، الرّسالة ناشرون، بيروت، ط1، 1427هـ-2006م، ص 17.

(3) ينظر: البيضاوي، المصدر نفسه، ص 17.

(4) ينظر: الإسنوي، **نهاية السول شرح منهاج الوصول**، ص 12.

(5) ينظر: ابن النجّار الفتوحي محمّد بن أحمد، **شرح الكوكب المنير**، تحقيق: محمّد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط2، 1418هـ-1997م، 42/1، و مرتضى علي بن محمّد الداغستاني، **المدخل إلى أصول الإمام الشّافعي**، المشرق للكتاب، دمشق - دار السلام، داغستان، ط1، 1428هـ-2008م، 106/1.

يشير إلى كون المقصود معرفة تلك الأصول، وليس الأصول نفسها هي العلم، فيقولون: "معرفة دلائل الفقه إجمالا، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد"[1]، وبهذا تختلف عن التّعريف الإضافيّ، الذي يشمل محورا واحدا وهو "الأدلّة".

والمقصود بمعرفة الأدلّة أو العلم بها: ليس مجرّد تصوّرها، بل ما يتعلّق بها من الأحوال التي تعرض لها، فيكون هذا العلم من باب التّصديقات، أمّا التّصور فهو من المبادئ الأوّليّة[2].

كما أنّ المقصود بإطلاق لفظ "العلم" على أصول الفقه هو "الصّناعة" أي كونه صناعة.

الفرع الثّاني: مبادئ أصول الفقه

أولا- موضوعه: الأدلّة الإجماليّة من حيث إثباتها للأحكام، والمراد بالإجماليّة، أي الدّليل من حيث هو طريق موصل إلى الحكم، دون نظر إلى الأحكام الجزئيّة واحدة واحدة.

ومسائل العلم: ما يعرض للدّليل من الأحوال، من حيث بيان حجّيّة الأدلّة المختلفة من عدمها، ثمّ باب كيفيّة الاستفادة من الدّليل، ومعظم هذا الباب هو دلالات الألفاظ.

وما تقدّم يعتبر صلب علم الأصول، لكن يلحق به بابان، باب معرفة حال المستفيد من الدّليل، باعتبار أنّ العلاقة بين الدّليل والمدلول تحتاج إلى إبراز، خاصّة وأنّ كثيرا منها من الظّنيّات، فيفصّل فيه أحكام الاجتهاد، ويليه التّقليد استطرادا[3]، وكذلك باب الأحكام، باعتباره **ثمرة** الاجتهاد، ولا يقصد الأحكام المتعلّقة بالجزئيّات بل تصوّر الأحكام إجمالا.

وبهذا تكون أبواب أصول الفقه أربعة: الأحكام من حيث تصوّرها، الأدلّة، كيفية الاستفادة منها، حال المستفيد.

ثانيا- واضعه: علم أصول الفقه باعتباره علما مستقلّا بذاته، اشتهر عند العلماء -بل استقرّ الأمر- أنّ واضعه هو الإمام محمّد بن إدريس الشّافعي(ت204هـ)، وإن كان قيل غير ذلك من الأقوال الضّعيفة، فزعم بعض الحنفيّة أنّ أوّل من صنّف فيه هو الإمام أبو حنيفة النّعمان(ت150هـ)، ثم صاحباه محمّد بن الحسن(ت189هـ)، وأبو يوسف(ت182هـ)[4]، وقالت الشّيعة إنّ أوّل من أسّس له هو

(1) البيضاوي، **منهاج الوصول**، ص 16.

(2) ينظر: محمّد أبو النّور زهير، **أصول الفقه**، المكتبة الأزهريّة للتّراث، مصر، دون ط، دون تا، 18/1.

(3) ينظر: محمّد أبو النور زهير، المصدر نفسه، 16/1.

(4) ينظر مقدّمة: السّرخسي أبو بكر محمد بن أحمد، **أصول السّرخسي**، تحقيق: أبوالوفا الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النّعمانية، الهند، وصوّرته دار المعرفة-بيروت، دون ط، دون تا، 3/1.

الإمام محّمد الباقر أبو جعفر(ت114ه)، ثمّ بعده ابنه جعفر الصادق(ت148ه)، وأنّ أوّل من صنّف فيه هو هشام بن الحكم(ت179ه)[1]، لكنّ التّقريرات الأصوليّة المشار إليها ليست كتابات جامعة وظاهرة في علم مستقلّ، وإلّا فكتابات من تقدّم الشّافعي(ت204ه) في مسائل محدودة في أصول الفقه موجودة، بل تقريرات بعض المسائل وممارسة الأصول كانت منذ عهد النّبوة وزمن الصّحابة[2]، وسيأتي ذكر بعض تفاصيلها في تاريخ أصول الفقه.

ثالثا- نسبته: هو من علوم الآلة، إذ بعد ظهور علوم الشّريعة وتشعّبها واستقلال كلّ فنّ بموضوعه ومسائله، قسّمت إلى: علوم الغاية، وهي التي تطلب وتُراد لذاتها، حيث يحتاج إليها للعمل بها في الحياة اليوميّة، وتلك هي (العقيدة، الفقه، السّلوك والأخلاق)، وهذه مستفادة من استقراء الأحكام الشّرعيّة الواردة في القرآن والسّنة، وهي التي يطلب من المكلّف الإتيان بها، فيؤمر بتصحيح عقيدته، وذلك بالإيمان بالله وتوحيده في خصائصه، وكذلك سائر أركان الإيمان المعلومة وما يتعلّق بها، كما يؤمر بامتثال الأمر واجتناب النّهي فيما يتعلّق بتصرّفاته وأعماله بجوارحه، وذلك ما اختصّ به علم الفقه، حيث يبيّن أحكام العبادات وكيف تصحّ منه، ويبيّن أحكام العقود وسائر ما يتعلّق بمعاملات النّاس، أُسَرا ومجتمعات، سياسة واقتصادا وقضاء، وغير ذلك، كما يطالب المكلّف بالتّحلي بمكارم الأخلاق واجتناب مساوئها، والحرص على تزكيّة النّفس، وتخليصها من أمراض القلوب، والرّقي بها بالمحاسن عن الدّركات الذّميمة سائرا في منازل الدّرجات العالية، هذا كلّه يطلب لذاته ليعمل به.

ولأنّ معرفة تلك الغايات لا يكون إلّا بمساعدة علوم وآليّات أخرى، فلا بدّ من العناية بوسائل الغايات، وتلك هي التي يطلق عليها "علوم الآلة"، أي الآلات التي تستخدم للوصول إلى تلك الأحكام التي تراد لذاتها، ومن ذلك علوم "اللّغة العربيّة" التي يفهم بها الخطاب، وعلوم "مصطلح الحديث"، التي يتثبّت بها من صحّة الأخبار، وكذلك "أصول الفقه" التي يُتوصّل بها إلى معرفة الأحكام الشّرعيّة، من خلال تطبيق قواعده على الأدلّة الجزئيّة، ومن ذلك "علوم القرآن"، و"رواية السّنّة"، إلّا أنّها تعدّ عند بعض العلماء قسما ثالثا يسمّى "علوم المصادر".

وبهذا يتبيّن موقع "علم أصول الفقه" من علوم الشّريعة.

رابعا- فضله وحكم تعلّمه: بما تقدّم تظهر أهمّيّة أصول الفقه وفضله، فلا سبيل لأخذ الأحكام والاطمئنان بسلامتها -قطعا أو ظنّا راجحا- إلّا من طريق الأصول، لمن رام نزع ربقة التّقليد والحيرة عن

(1) ينظر: السّيد حسن الصّدر، **تأسيس الشّيعة لعلوم الإسلام**، منشورات الأعلمي، طهران، دون ط، دون تا، ص 310.

(2) ينظر: أبو زهرة محمّد بن أحمد، **أصول الفقه**، دار الفكر العربي، دون مكان، دون ط، دون تا، ص 15.

نفسه، وإبعاد الشّكوك، وإدراك نظام الشّرع وخصائصه، ممّا يقوّي إيمان العبد، وثباتَه عند حلول الشّبهات من أعداء الإسلام، فهو ينفع المجتهد، وينفع من يتابعه[1]، كما سيأتي تفصيل أهدافه في الفصل الأوّل -إن شاء الله-.

ولذلك استقرّ عند العلماء أنّ تعلّم أصول الفقه واجب شرعا، واجب كفائي على مجموع الأمّة، وعينيّ على من قصد الاجتهاد، أو من وجب عليه لتغطية العجز[2].

الفرع الثّالث: الاستمداد

يُذكر أنّ أصول الفقه يستمد من ثلاثة: علم العربيّة، وعلم الكلام، والأحكام الشّرعيّة[3]، هذا هو المشهور في كلام الأصوليّين، ولعلّ أوّل من صرّح بذلك هو الجوينيّ(ت478)، ثمّ تبعه من جاء بعده[4].

لكن وجد من ضيّق في مصادر الاستمداد، ومن وسّع، والتّضييق كثيرا ما يتّجه إلى نقد ذكر علم الكلام ضمن ما يستمد منه أصول الفقه[5]، ولعلّ سبب الخلاف في ذلك هو ما علم من ذمّ الأئمّة لعلم الكلام، وكذلك ما يذكرونه في وجه استمداده منه، فإنّهم لا يذكرون سوى أوجه قليلة، أو وجها واحدا، غالبا ما يذكر كون معرفة الأدلّة الشّرعيّة يتوقّف على معرفة الله، وتصديق الرّسل، وإذا كان الأمر كذلك، فهل معرفة الله وصدق الرّسول متوقّفة على معرفة علم الكلام؟، أم أنّ الأمرين عُرِفا وعلما قبل حدوث الكلام في الإسلام أصلا؟، ومن هذه الحيثيّة قد يتّجه الخلاف إلى كونه لفظيّا[6]، ذلك ما يبيّنه التّفصيل الآتي:

إنْ قُصد بعلم الكلام علمُ التّوحيد والإيمان وما اشتهر باسم "العقيدة الإسلاميّة"، حيث فيها يعرف الله -عزّ وجلّ- وصدق أنبيائه، فهذا لا إشكال فيه، مع ضرورة تفضيل مصطلحات الأئمّة قبل

(1) ينظر: محمّد أبو النّور زهير، **أصول الفقه**، ص 8.

(2) ينظر: عبد الكريم بن علي النملة، **المهذّب في علم أصول الفقه المقارن**، مكتبة الرّشد، الرياض، ط1، 1420هـ-1999م، 41/1. و: شعبان محمّد إسماعيل، **أصول الفقه تاريخه رجاله**، دار المريخ، الرياض، ط1، 1401هـ-1981م، ص 20.

(3) ينظر: الجويني أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: صلاح بن محمّد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ-1997م، 7/1.

(4) ينظر: محمّد الكلثم، "**استمداد علم أصول الفقه من علم الكلام**"، مجلّة العلوم الشّرعية، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلامية، السعودية، العدد الخامس والستون، شوال 1443هـ، 471/2..

(5) مثل الأبياري(ت618هـ)، وبعض الحنفيّة، وبعض المعاصرين. ينظر: محمّد الكلثم، المصدر نفسه، 471/2.

(6) ينظر: محمّد الكلثم، المصدر نفسه، 471/2.

وجود الدّخيل، ومع التّنبيه إلى أنّ الاستمداد هنا يكون من باب توقّف الشّيء على شيء آخر، وليس من باب تزويده بمادة ومفردات تضاف إلى العلم.

وإن كان المقصود بعلم الكلام شيئا زائدا وهو المستقر عند من جاء بعد الأئمّة المتبوعين، والمتعلّق بالحجاج عن العقائد الدّينية باستعمال الدّلائل العقليّة[1]، فهذا هو موضع النّزاع، فالشّافعي(ت204هـ) واضع الأصول عُلم ذمّه للكلام، وكذلك غيره من الأئمّة[2]، فيكون كلام من أثبت استمداد الأصول من علم الكلام حاصلا في زمن متأخّر، بعد دخول الكلام في الأصول، وسيأتي ما يتعلّق بهذه المسألة في مواضع مختلفة من هذا البحث.

كما أنّ إثبات استمداد الأصول من علم الكلام يظهر أنّه كلام حول الواقع الذي آل إليه علم الأصول، أي لمّا وجدوا أصول الفقه انتهى إلى وضعٍ حوى كثيرا من مسائل الكلام، وأدخلت في الكتب، فقالوا إنّ هذه المسائل بنيت على علم الكلام، فهذا المشتهر إذن شيء قائم على توصيف الواقع، ومن دعا إلى تخليص الأصول من علم الكلام فمعناه إبعاد تلك المسائل، وبذلك تزول إشكاليّة مستمَّد هذه المسائل، فيبقى الخلاف في المواضع القليلة من معرفة الباري وصدق المبلّغ، وهذه كما ذُكر من قبل تُعرف في "علم التّوحيد" ومن أطلق عليه "علم الكلام" فهو تساهل، وكلٌّ من علم الكلام وأصول الفقه قائم بذاته وكلاهما يستمد من النّقل والعقل[3].

- أمّا استمداده من الأحكام الشّرعيّة، فقد يوقع في لبس، وهو توهّم الدّور، إذ الأصول طريق معرفة الأحكام، فكيف يكون العكس؟ ويزول اللّبس إذا ما تمّ توضيح المقصود من كون الأصول تؤخذ من الأحكام، وذلك من وجهين:

1- أنّ المقصود تصوّر الأحكام الشّرعيّة "الوجوب، التّحريم، وغيرها"، وهذا قد جُعل من مسائل العلم.

2- أنّ المقصود الأحكام الشّرعيّة المنصوصة في القرآن والسّنّة، التي لا تتوقّف على الاستنباط، فهذه في الحقيقة يمكن استقراؤها وبناء قاعدة أصوليّة بناء على ذلك، بل سار بعض الأصوليّين على

(1) ينظر: ابن خلدون عبد الرحمن بن محمّد، **مقدّمة ابن خلدون**، تحقيق: عبد الله الدّرويش، دار يعرب، دمشق، ط1، 1425هـ-2004م، 172/2.

2) ينظر: ابن عبد البر أبو عمر يوسف، **جامع بيان العلم وفضله**، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1414هـ-1994م، 941/2-943.

(3) ينظر: الرّيسوني أحمد وآخرون، **التّجديد الأصولي نحو صياغة تجديديّة لعلم أصول الفقه**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط1، 1435هـ-2014م، ص 81.

استقراء فتاوى أئمّتهم وبنوا على ذلك قواعد أصوليّة، فالأصول سابقة في الذّهن، لكن من حيث كونها علما فهي متأخّرة عن الفقه، كما أنّ المقصود أنّ بعض الأصول تؤخذ من بعض الفقه، وليس الكلّ.

وهذا الوجه الثاني أقرب، لأنّ الوجه الأوّل جُعل أحد أبواب الأصول ذاتها -ملحقا بها-، ومصادر الاستمداد يقصد بها ما يؤخذ مسلّما من مصدر أو علم آخر.

- كذلك يمكن أخذ القاعدة الأصوليّة من نصوص الشّرع، ولهذا يضيف بعض العلماء إلى مصادر الاستمدد "الكتاب والسّنة" بل يصرّح ابن خلدون(ت808هـ) أنّ جميع العلوم الشّرعيّة تستمدّ من الكتاب والسّنّة[1].

ومن الموسّعين من يضيف مقاصد الشّريعة، مع ذكر علم الكلام بوجه القلّة[2]، وتصرّفات الصّحابة، ويمكن أن يكتفى بذكر "الكتاب والسّنّة" بدلا عن الأحكام الشّرعيّة والمسائل العقديّة والمقاصد، لأنّها تؤخذ من الكتاب والسّنّة، وإن ذكرت فهي من باب ذكر الخاص بعد العام فلا إشكال في ذلك.

واستمداده منها، أي يستعين بما هو ثابت فيها ليثبت مسائله الذّاتية، لا أن يدرس مسائل تلك العلوم في أصول الفقه.

كما يمكن تغيير مصدر "علم الكلام" بشيئين "علم التّوحيد" و"العقل السّليم" أي بناء الأصول على مسلّمات عقليّة، فهذا لا نزاع فيه، والله أعلم.

فتكون المصادر كالآتي: **الكتاب والسّنّة** (وما يؤخذ منهما من علوم ومسائل: التّوحيد والأحكام الشّرعيّة)، و**اللّغة العربيّة**، **والعقل السّليم**.

المطلب الثّاني: حال الأصول في عهد الصّحابة

لا يتصوّر وجود فقه مستنبط دون أن يكون ذلك وفق أصول وقواعد، وعليه فوجود أصول الفقه مسايِرة لوجود الفقه المستنبط، وإن لم يظهر ذلك في شكل علم قائم متميّز، ويبيّن ذلك ما يلي:

الفرع الأوّل: الصّحابة في عهد النّبوّة: ويقصد بذلك تصرّفات الصّحابة في زمن النّبوّة، مع إقراره -عليه الصّلاة والسّلام-، أو تدريبه لهم، فكما حرص على تبليغ الأحكام العينيّة، فإنّه حرص كذلك على تكوين الملكات الاجتهاديّة لدى أصحابه، وتزويدهم بمسالك الاجتهاد وبعض القواعد الكلّيّة، وذلك بعد

(1) ينظر: ابن خلدون، **المقدّمة**، 2/171-172.

(2) ينظر: مصطفى سعيد الخن، **دراسة تاريخيّة للفقه وأصوله**، الشّركة المتّحدة للتّوزيع، دمشق، ط1، 1404هـ-1984م، ص 148-149.

بيان المصادر التي تستقى منها الأحكام، لذلك كانت كثير من أصول الفقه منصوصا عليها، فهو الذي يأمر بوجوب العمل بالقرآن وبسنّته، بل كان يُسأل فينتظر الوحي[1]، وهو الذي ينهى عن نبذ السّنّة، وعن الاكتفاء بالتّمسّك بعمومات القرآن، كما جاء في الحديث: "ألَا إنّي أُوتيتُ القرآن ومثله معه، ألَا يُوشِكُ رجلٌ شبعانٌ على أريكتِه يقول: عليكم بهذا القرآنِ، فما وجدتم فيه من حلالٍ فأحِلُّوه، وما وجدتم فيه من حرامٍ فحرّموهُ"[2]، وهو الذي يوصيهم بالتّمسّك بهذين الأصلين، حين يقول: "تركت فيكم أمرين"[3]، وهو الذي يرشد إلى التّمسّك بسنّة الخلفاء الرّاشدين من بعده[4]، وأرشد إلى أنّ الفصل عند حدوث الفتن والمنازعات يكون بالرّجوع إلى الأصلين.

ومع ذلك لم يخلُ عصره -صلّى الله عليه وسلّم- من اجتهاده هو[5]، وإن كان اجتهاده يعدّ سنّة بعد استقراره وعدم تعقيبه بوحيٍ، إلّا أنّه يبيّن كيف كان يرسم لهم طريق الاجتهاد[6]، أو أن يشرف على اجتهاداتهم ويقرّها، ويشجّعهم على ذلك بترتيب الأجر على بذل الوسع، فيقول: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثمّ أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثمّ أخطأ فله أجر"[7]، ومن ذلك إرشاده السّائلة عن الحجّ عن

(1) ينظر: المراغي عبد الله مصطفى، **الفتح المبين في طبقات الأصوليّين**، نشره: محمّد علي عثمان، دون مكان، دون ط، 1366هـ-1937م، 9/1.

(2) أخرجه: أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، **سنن أبي داود**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمّد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ-2009م، كتاب السّنّة، باب في لزوم السّنّة، رقم 4604، 13/7. صحّح إسناده محقّقو الكتاب.

(3) أخرجه مالك بن أنس، **الموطأ**، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية - أبو ظبي – الإمارات، ط1، 1425هـ-2004م، كتاب القدر، النّهي عن القول بالقدر، رقم: 678، 1323/5. وصحّحه الألباني، صحيح الترغيب والترهيب، مكتبة المعارف، الرّياض، ط1421،1هـ-2000م، 124/1-125.

(4) أخرجه: ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد، **سنن ابن ماجة**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ-2009م، أبواب السّنّة، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، رقم: 42، 28/1. وصحّحه محقّقو الكتاب

(5) ينظر: المراغي، **الفتح المبين**، 9/1. و: موسى القرني، **مرتقى الوصول إلى تاريخ علم الأصول**، دون دار نشر، دون ط، 1414هـ، ص 12.

(6) ينظر: الغزالي أبو حامد محمّد بن محمّد، **المستصفى**، تحقيق: محمّد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ-1993م، 345-346. و: المراغي، المصدر السّابق، 15/1.

(7) أخرجه: البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير ودار اليمامة، دمشق، ط5، 1414هـ1993م، كتاب الاعتصام بالكتاب والسّنّة، باب: أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، رقم: 6919، 2676/6.

أمّها إلى القياس والإلحاق عموما[1]، كما في إلحاق القُبلة للصّائم بالمضمضة للمتوضّئ[2]، وغيرها[3]، وقضاء الوطر إن كان في الحلال فله أجر كما أنّه لو كان في الحرام فعليه وزر[4]، وهذا ما سُمّي فيما بعد في الأصول بقياس العكس[5]، فكان ممكنا أن تكون إجاباته -عليه الصّلاة والسّلام- مباشرة بالجواز أو الحرمة، لكنّه يعلّم أصحابه المنهجيّة في التّفكير.

تلك تصرّفات حصلت منه -عليه الصّلاة والسّلام-، وما يلي اجتهادات من غيره، وقعت في زمنه أو حضرته، كما في تحكيم سعد بن معاذ(ت05هـ) -رضي الله عنه- في يهود بني قريضة، حيث حكم بقتل المقاتل وسبي الذّراري، فقال له: "قضيت بحكم الله"[6]، فهذا أمر بجواز الاجتهاد وتدريب عليه[7].

وإقراره لعمرو بن العاص(ت43هـ) -رضي الله عنه- حين صلّى بالتّيمّم وكان جنبا خشية الهلاك، و استدلاله بقوله -تعالى-: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: 29][8]، وقوله للمختلفَين في إعادة الصّلاة لمن صلّى بالتّيمم ثمّ وجد الماء في الوقت، قال لأحدهما "أصبت السّنّة، وللآخر لك الأجر مرّتين[9]، وهكذا[10].

(1) أخرجه: البخاري، **صحيح البخاري**، أبواب الإحصار وجزاء الصيد، باب: الحج والنذور عن الميت، والرجل يحج عن المرأة، رقم: 1754، 656/2.

(2) أخرجه: أحمد بن حنبل، **المسند**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ-2001م، مسند عمر بن الخطاب رضي الله عنه، رقم: 372، 439/1. وصحّحه محقّقو الكتاب.

(3) ينظر: ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، 870/2-871. و: الحجوي محمّد بن الحسن، **الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ-1995م، 135/1-137. و: القرني، المصدر السّابق، ص 13-14.

[4] أخرجه : مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الزكاة، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، رقم:1006، 697/2.

(5) ينظر: المراغي، المصدر السّابق، 16/1.

(6) أخرجه: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب المغازي، باب: مرجع النبي ﷺ من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة ومحاصرته إياهم، رقم: 3895، 1511/4.

(7) ينظر: الغزالي، المصدر السّابق، ص 294. و: الحجوي، المصدر السّابق، 262/1.

(8) أخرجه أبو داود، **سنن أبي داود**، كتاب الطهارة، باب إذا خاف الجنب البرد أيتيمم؟، رقم: 334، 249/1. وصحّحه محقّقو الكتاب.

(9) أخرجه: أبو داود، **سنن أبي داود**، كتاب الطهارة، باب المتيمم يجد الماء بعد ما يصلى في الوقت، رقم: 338، 253/1-254. قال محقّقو الكتاب: رجاله ثقات، ونقلوا تصحيح ابن القطان له.

(10) ينظر: المراغي، **الفتح المبين**، ص 16-17. و عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، **الفكر الأصولي**، دار الشروق، جدّة، ط1، 1403هـ-1983م، ص 27-28.

وأما قصّة صلاة العصر في بني قريظة[1]، فهي مبنيّة على اتجاهين كبيرين في الفهم المقبول، وهما كما ذكر ابن القيّم(ت751هـ) بذرة اتّجاهي الرّأي والحديث فيما بعد[2].

الفرع الثّاني: عهد الصّحابة بعد النّبوّة

ممّا هو معلوم أنّ الصّحابة أفضل الأمّة، وفيهم عُرفت أعلى مراتب الاجتهاد، والمتأمّل في تصرّفاتهم يدرك أنّهم أحظى النّاس بتطبيق أصول الفقه، وإن لم يظهر في زمنهم هذا المصطلح، ولم يتميّز هذا العلم، لعدم الحاجة إلى ذلك، بل ما ظهرت الفنون بعدُ، ولا تمايزت، إنّما كانت سجيّة وممارسة، وفي عصرهم ظهرت أصول الفقه ومورست بشكل أوضح، لحاجتهم إلى الاجتهاد بشكل أكبر بعد انقطاع الوحي، وممّا يدلّ على تشبّعهم بتلك الأصول والقواعد ما عرف من حالهم من عدم الفتيا دون نظر وتأمّل، وعدم المسارعة إلى الحكم على الأشياء، فكانوا صدقا أعرف النّاس بأصول الفقه كما كانت ألسنتهم أقوم الألسن[3].

وهذه نماذج تبيّن بعض ممارساتهم الأصوليّة:

1- طلب النّصوص الشّرعيّة في كلّ مسألة، حتّى إذا لم يجدوها انتقلوا إلى غيرها، وهذا يدلّ على تعظيم النّصوص عندهم، والتّأكيد على مصدريّة القرآن والسّنّة في التّشريع، وقد تواتر النّقل عنهم في تطلّب الأخبار عن رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم- في كلّ مسألة أو نازلة تعرض عليهم[4].

2- إذا لم يجدوا في النّصوص الشّرعيّة مطلبهم جمعوا فقهاء المسلمين، وما اجتمعوا عليه قضى به أئمّتهم، كما كان يفعل أبو بكر(ت13هـ) وعمر(ت23هـ)، وغيرهما -رضي الله عنهما-.

3- التّثبّت من الرّواية، ممّا يدلّ على أنّ المتقرّر عندهم ألّا استدلال إلّا بما هو ثابت، فكلّما وجد داع إلى التّثبّت طلبوا ما يقوّي الخبر، وأمثلة ذلك كثيرة، منها: قصّة ميراث الجدّة التي طلبت حقّها من

(1) أخرجه البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب المغازي، باب: مرجع النبي ﷺ من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة ومحاصرته إياهم، رقم: 3893، 1510/4.

(2) ينظر: ابن القيم محمّد بن أبي بكر، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تعليق: مشهور حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1423هـ، 355/2.

(3) ينظر: السّبكي علي بن عبد الكافي، وابنه: تاج الدين بن علي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، تحقيق: أحمد الزمزمي و نور الدين صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط1، 1424هـ-2004م، 8/1.

(4) ينظر: الجويني أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، **التلخيص في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله النبالي وبشير العمري، دار البشائر الإسلامية-بيروت، دون ط، دون تا، 333/2. و: عبد العزيز بن محمّد العويد، **أصول الفقه عند الصّحابة معالم في المنهج**، الوعي الإسلامي، الكويت، ط1، 1432هـ-2011م، ص 38.

أبي بكر(ت13هـ) -رضي الله عنها-، ولم يعلم في ذلك خبرا حتى أخبره المغيرة بن شعبة، واستوثق لذلك بمحمّد بن مسلمة، ثم أنفذ الحكم[1] – رضي الله عنهم أجمعين-، ومثل ذلك حصل في عهد عمر(ت23هـ) -رضي الله عنه- حين سأل عن إملاص المرأة -إسقاط ولدها- فأخبره المغيرة بأنّ في ذلك الغرّة، عبد أو أمة، فاستوثق منه، فشهد محمّد بن مسلمة -رضي الله عنهم جميعا-[2].

3- عنايتهم بالنّاسخ والمنسوخ: والمعروف عندهم أنّ النّسخ بمعنى أعمّ ممّا هو عند من جاء بعدهم، فيشمل النّسخ عند الأصوليّين، ويشمل التّخصيص وغيره، وعلى كلّ حال، فهي من مسائل أصول الفقه.

وروي عن علي(ت40هـ) -رضي الله عنه- في ذلك أنّه مرّ بواعظ في المسجد فسأله إن كان يعرف النّاسخ والمنسوخ فقال: لا، فأمره بالخروج والكفّ عن توجيه النّاس، أو قال: هلكت وأهلكت[3].

ومن ذلك فتوى ابن مسعود(ت32هـ) -رضي الله عنه- في عدّة الحامل لوفاة زوجها بأنّها تنتهي بمجرّد الوضع، واستدلّ لذلك بأنّ آية: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: 4]، كانت بعد آية: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ [البقرة: 234][4]، وهذا ما يدلّ على مبدأ تقديم الأحدث على الأقدم.

4- بيان بعض مسالك الاجتهاد، ومراتب الأدلّة، وفي مثل ذلك تُعرف رسالة عمر(ت23هـ) -رضي الله عنه- إلى شريح(ت75هـ، وقيل غير ذلك) يرشده إلى تطلّب الأحكام من الكتاب والسّنّة، وما أجمع عليه المسلمون، أو أفتى فيه من قبله، وإلّا اجتهد، مع توجيهه بعدم العجلة[5].

5- تحذيرهم الشّديد من تقديم الرّأي أو قول الرّجال على النّصوص الشّرعيّة قرآنا وسنّة:

(1) مالك بن أنس، **الموطأ**، كتاب الفرائض، باب ميراث الجدة، رقم1871، 731/3.

(2) أخرجه: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الديات، باب جنين المرأة، رقم 6509، 2531/6. و: مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1374هـ-1955م ، كتاب القسامة، باب دية الجنين، رقم: 1689، 1311/3.

(3) ابن أبي شيبة أبو بكر عبد الله بن محمّد، **المصنّف**، تحقيق: سعد بن ناصر الشثري، دار كنوز إشبيليا، الرياض، ط1، 1436هـ-2015م، كتاب الأدب، من كره القصص وضرب فيه، رقم: 27873، 381/14.

(4) البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين، **السنن الكبرى**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، ط1، 1432هـ-2011م، كتاب العدد، باب عدة الحامل من الوفاة، رقم 15563، 539/15.

(5) ابن أبي شيبة، **المصنّف**، كتاب البيوع والأقضية، في القاضي ما ينبغي أن يبد به في قضائه، رقم 24490، 517/12.

من ذلك ما هو مشهور من قول ابن عباس(ت68ه) -رضي الله عنه-: "أقول: قال النّبي -صلّى الله عليه وسلّم-، ويقول :نهى أبو بكر وعمر ؟"[1] على وجه الإنكار على القائل.

ووصل الأمر ببعضهم أن يهجر أخاه زجرا له، لمجرّد أن يخالف بفعله خبرا عن رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم-، كما حصل في خبر النّهي عن الخذف -وهو الرّمي بحصاة أو نحوها-، حين أخبر به عبدالله بن مغفّل(ت60ه) رجلا رآه يخذف، ثمّ رآه يخذف بعد علمه بالنّهي، فعزم ألّا يكلّمه[2].

6- ذمّهم الرّأي: وهو القول دون سند شرعي: ويُسند ذلك ما اشتهر عن عليّ(ت40ه) -رضي الله عنه- أنّه قال: "لو كان الدّين بالرّأي لكان أسفل الخفّ أولى بالمسح من أعلاه"[3].

7- استعمالهم القياس الصّحيح: وهذا ظاهر من أقوالهم وأفعالهم الكثيرة، منها ما روي عن عمر(ت23ه) -رضي الله عنه- في وصيّته لشريح، وفيها: "ثمّ قايس الأمور بعد ذلك، واعرف الأمثال والأشباه"[4]، حتّى صار الأصوليّون يجعلون قياسات الصّحابة من أقوى الأدلّة على مشروعيّة القياس[5].

8- عملهم بالمصلحة: وأشهر مثال لذلك جمع المصحف، وحرق بقيّة المصاحف.

9- إعمالهم لمقتضيات الألفاظ: واعترافا بعلوّ شأنهم في ذلك فقد قرّر عامّة الأصوليّين أن قول الصّحابي "حُرّم كذا"، أو"أمرنا بكذا"، أو"نهينا عن كذا"، في حكم الرّفع، ذلك أنّهم لا يقولون الكلمة دون معرفة بدلالاتها ومقتضياتها[6]، وكذلك قبول روايات الصّحابة بالمعنى، لأنّهم أعلم النّاس بمعاني

(1)أخرجه: أحمد، **المسند**، ومن مسند بني هاشم، مسند عبد الله بن العباس، رقم: 3121، 228/5.

(2) أخرجه: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الأدب، باب النهي عن الخذف، رقم: 5162، 2088/5.

(3) أخرجه: أبو داود، **سنن أبي داود**، كتاب الطهارة، باب كيف المسح، رقم 161، 117/1.

(4) سبق تخريجه، ص 20.

(5) ينظر: الجويني، **التّلخيص**، 247/3.

(6) ينظر: ابن القيّم محمّد بن أبي بكر، **تهذيب سنن أبي داود و إيضاح علله ومشكلاته**، تحقيق: علي العمران ونبيل السندي، دار عطاءات العلم، الرياض- دار ابن حزم، بيروت، ط2، 1440ه-2019م، 460/2.

الكلمات[1]، ومن أمثلة ذلك قول الصّحابي: "نهى عن المحاقلة والمزابنة"[2]، و"قضى بيمين وشاهد"[3]، وغير ذلك[4].

ومن عملهم بمقتضيات الألفاظ، العمل بقاعدة "العبرة بعموم اللّفظ دون خصوص السّبب"، فقد جاء عن كعب بن عجرة(ت51هـ) -رضي الله عنه- في شأن الفدية -لمن به أذى في النّسك-، فقال: "نزلت فيَّ خاصّة وهي لكم عامّة"[5].

واستدلال فاطمة(ت11هـ) -رضي الله عنها- بعموم آية ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: 11]، فطلبت حقّها من الميراث، ولم ينكر عليها الصّحابة، وهذا عملٌ منهم بالعموم، وكذلك ما قارَنه من العمل بالمخصّص، بل في كون الحديث يخصّص القرآن أيضا، وذلك في عمل أبي بكر(ت13هـ) -رضي الله عنه- بقول النّبيّ -عليه الصّلاة والسّلام- "لا نورث، ما تركنا صدقة"[6].

- وكذلك حملهم الأمر على الوجوب، والنّهي على التّحريم إلّا لقرينة، فقد كان هذا دأبهم[7].

وبهذا يُعلم أنّ أصول الأدلّة ومناهج الاستنباط كانت قد تحدّدت معالمها عند الصّحابة، فاتّضح بجلاء مصدريّة القرآن والسّنّة، ثمّ ظهر الإجماع وعناية الصّحابة باستشارة أهل العلم، والحرص على الحكم بما أفتى به الصالحون واستقرّ قبل حدوث الحوادث، وما علم عنهم من الإنكار على مخالفة بعض هذه الأصول الثّلاثة، ثمّ ما علم عنهم من العمليّات القياسيّة والإلحاقيّة، فكانت تلك هي المصادر الأربعة التي عرفت فيما بعد بالمتّفق عليها -في الجملة-، حتّى وإن وجد خلافٌ في الإجماع والقياس فهو خلاف حادث بعد الصّحابة -رضي الله عنهم-، أو يعدّ خلافا شاذّا، كما تبيّن عنايتهم بالنّاسخ والمنسوخ، وهو من جوانب باب التّعارض والتّرجيح، فضلا عن دلالات الألفاظ إذ كانوا أهل اللّسان العربي، ثمّ قُرب عهدِهم، بل معاينتهم للأخبار والمرويّات، مع الخبرة التي اكتسبوها بطول صحبة النّبيّ -عليه الصّلاة والسّلام-، هذا

(1) ينظر: السّبكي وابنه، **الإبهاج شرح المنهاج**، 345/2.

(2) أخرجه: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب البيوع، باب: بيع المزابنة، وهي بيع الثمر بالتمر، وبيع الزبيب بالكرم، وبيع العرايا، رقم: 2075، 763/2.

(3) أخرجه: مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الأقضية، باب القضاء باليمين والشاهد، رقم: 1712، 1337/3.

(4) ينظر: السّمعاني أبو المظفر منصور بن محمّد، **قواطع الأدلة في الأصول**، محمد حسن اسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ-1999م، 350/1-351.

(5) أخرجه: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب المحصر، باب الإطعام في الفدية نصف صاع، رقم: 1816، 168/2.

(6) أخرجه: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الفرائض، باب: قول النبي ﷺ: (لا نورث ما تركنا صدقة)، رقم: 6346، 2474/6.

(7) ينظر: أبو يعلى محمّد بن الحسين الحنبلي، **العدّة في أصول الفقه**، تحقيق: أحمد بن علي المباركي، دون ناشر، السعودية، ط2، 1410هـ-1990م، 235/1.

كلّه جعل أدوات الاجتهاد متوفّرة متيسّرة عندهم، فكانوا أهل ملَكة اجتهاديّة، دون حاجة إلى اكتسابها عن طريق فنون مستقلّة، بل ما أسّست تلك الفنون، وما أُخذت قواعد الاستنباط، إلّا منهم -رضي الله عنهم-[1].

المطلب الثّالث: أصول الفقه بعد الصّحابة وقبل الشّافعي: "ظهور اتّجاهي أهل الحديث وأهل الرّأي"

استمرّ الأمر في بداية الأمر سجيّة عند التّابعين -تلاميذ الصّحابة- دون حاجة إلى تدوين القواعد ومسالك الاجتهاد، بل ساروا على ما وجدوا عليه شيوخهم، وكان الأئمّة يفتون ويستدلّون ببعض القواعد الأصوليّة دون أن تتمحّض علما قائما بذاته، وممّا يبيّن استمرار المنهج ذاته، ما كتبه عمر بن عبد العزيز(ت101هـ) في بيان مآخذ الأحكام لمريد القضاء، بأنّ رأس الأمر ما في كتاب الله وسنّة رسوله، ثمّ ما حكم به أئمّة الهدى، ثمّ استشارة ذوي العلم والرّأي[2]، وتفسير عطاء ابن أبي رباح(ت114هـ) قوله -تعالى-: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: 59]، بالرّد إلى الكتاب، وإلى الرّسول -عليه الصّلاة والسّلام- حيّا، وإلى سنّته ميّتا[3].

وتميّز عهد التّابعين بظهور عناية أوضح بدليل قول الصّحابي ومذهبه، وبإجماع الصّحابة بحكم انقراض عصرهم، مع وجود هذين الدّليلين قبلهم بشكل أقلّ، وفي هذا العهد اشتهر تعظيم أقوال الصّحابة، والاستشهاد بها، وتقديمها على الرّأي والقياس[4]، وذكر الإمام أبو حنيفة(ت150هـ) -وهو من التّابعين أو أتباعهم، ومن الأئمّة المتبوعين- قولته الشّهيرة فيما جاء عن الصّحابة "اخترنا منه، ولم نخرج عن قولهم"[5].

وفي هذا العهد اتّسعت دائرة الاجتهاد وتنوّعت مسالكه، وممّا أثّر في ذلك: اتّساع دولة الإسلام مع توسّع الفتوحات، وتفرّق الصّحابة في الأمصار، وكثرة النّوازل المستجدّة، وطرائق الحياة المختلفة عن

(1) ينظر: ابن خلدون، **المقدّمة**، 2/199-200.

(2) ينظر: ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، 1/756.

(3) ينظر: ابن عبد البر، المصدر نفسه، 1/765.

(4) ينظر: ابن عبد البر، المصدر نفسه، 1/768-770.

(5) ابن عبد البر أبو عمر يوسف، **الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء**، نشره: مكتبة القدسي، القاهرة، 1350هـ، صوّره: دار الكتب العلمية، بيروت، ص 144.

الحياة الأولى في الجزيرة العربيّة[1]، وظهور الفتن والفِرق، التي استلزمت ظهور الوضع في الحديث، وقلّة الورع، ممّا يؤدّي إلى تعمّد التّحريف في المعاني وفساد الاستنباط.

وتفرُّق الصّحابة في الأمصار أدّى إلى تنوّع مدارس الاستنباط في التّابعين الذين تتلمذوا على الصّحابة، ممّا أوجد تميّزا في أنظار مجتهدي التّابعين[2]، فابن عباس(ت68هـ) في مكّة، وزيد بن ثابت(ت45هـ) وعبد الله بن عمر(ت73هـ) في المدينة، وابن مسعود(ت32هـ) في العراق، رضي الله عنهم جميعا.

اشتهر في التّابعين سعيد بن المسيّب(ت94هـ)، وقد كان تلميذا لابن عمر(ت73هـ) في المدينة، كما اشتهر سائر الفقهاء السبعة[3]، وعطاء ابن أبي رباح(ت114هـ) في مكّة، وطاووس(ت106هـ) في اليمن، والحسن البصري(ت110هـ) في البصرة، وإبراهيم النّخعي(ت96هـ) في الكوفة، وغيرهم[4]، اشتهروا بالفقه والفتوى دون حاجة منهم إلى قواعد مدوّنة، بل سائرون على ما أخذوه من مسلك شيوخهم من الصّحابة، مع قرب العهد من عصر النّبوّة[5].

هذا في الجملة، لكن المتأمّل في مسالكهم يميّز اتّجاهين رئيسين في الاستنباط والفتوى، نتيجة غلبة التّخصّص على بعض الصّحابة، كما أشار إلى ذلك الحديث النّبويّ "... أعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل، وأفرضهم زيد بن ثابت..."[6]، وطبيعة الموقع الذي كان فيه هؤلاء التّابعون، وتمثّلت تلك المسالك فيما عرف بـ: طريقة أهل الحديث، وطريقة أهل الرّأي، وفي ما يلي تعريف مختصر بالمسلكين:

(1) ينظر: محمّد معروف الدّواليبي، **المدخل إلى علم أصول الفقه**، دار الشواف، الرياض، ط6، 1415هـ-1995م، ص 82.

(2) ينظر: الدّهلوي الشاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم، **حجّة الله البالغة**، تحقيق: السيد سابق، دار الجيل، بيروت، ط1، 1426هـ-2005م، 247/1-248. والحجوي، **الفكر السامي**، 332/1.

(3) الفقهاء السبعة: عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، عروة بن الزبير بن العوام، قاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، سعيد بن المسيب بن حزن، أبو بكر بن عبد الرحمن، سليمان بن يسار، خارجة بن زيد بن ثابت.

(4) ينظر: الشيرازي أبو إسحاق أبراهيم بن علي، **طبقات الفقهاء**، تهذيب: محمّد بن مكرم ابن منظور، تحقيق: إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت، ط1، 1970م، ص 57-94.

(5) ينظر: محمّد الخضري، **تاريخ التّشريع الإسلامي**، تعليق: محمّد حسني عبد الرحمن، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ط1، 1427هـ-2006م، 108-109. و عبد الوهاب أبو سلميان، **الفكر الأصولي**، ص 42.

(6) أخرجه: التّرمذي أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، **سنن الترمذي (الجامع الكبير)**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ-2009م، أبواب المناقب، مناقب معاذ بن جبل وزيد بن ثابت، رقم: 4124، 338/6. وصحّحه محقّقو الكتاب.

الفرع الأوّل: طريقة أهل الحديث: ظهرت واستقرّت في المدينة، وأشهر علمائها سعيد بن المسيب(ت94ه)، وعرفت طريقتهم بالتّمسك بظواهر النّصوص، والابتعاد عن الرّأي والقياس إلّا نادرا[1].

أوّلا- عوامل ظهور طريقة أهل الحديث: ممّا أدّى إلى تبلور هذه الطّريقة:

1- تأثّرهم بابن عمر(ت73ه) -رضي الله عنه- المشهور بشدّة المتابعة للأخبار، على ما يظهر من معانيها.

2- وفرة الأخبار، بحكم المنطقة، وهي موطن رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم- فكانوا يستغنون بالمرويّات عن الرّأي.

3- محدوديّة الوقائع المستجدّة، لكون الحياة مشابهة لما كانت عليها من قبل، فهي استمرار لها، بخلاف البيئات الأخرى.

تلك أهم عوامل استقرار هذا الاتّجاه[2].

ثانيا- خصائص مدرسة أهل الحديث: تتميّز هذه المدرسة بعدة خصائص أهمّها:

1- غلبة الرّواية والعناية بظاهر النّصوص والآثار، وندرة الرّأي والقياس.

2- صحّة مرويّاتهم مقارنة مع مرويّات البلدان الأخرى.

3- قلّة التّعليل للأحكام.

4- قلّة التّفريع والبعد عن الفقه الافتراضي، بل كراهة السّؤال عمّا لم يقع.

تلك هي أهمّ خصائص أهل الحديث[3].

الفرع الثّاني: طريقة أهل الرّأي:

استوطنت هذه الطّريقة العراق، وعلى رأسها إبراهيم النخعي(ت96ه) تلميذ علقمة(ت62ه) الذي أخذ عن ابن مسعود(ت32ه) -رضي الله عنه-.

(1) ينظر: ابن خلدون، **المقدّمة**، 201/2. والدّهلوي، **حجّة الله البالغة**، 254/1. والحجوي، **الفكر السّامي**، 383/1.

(2) ينظر: مصطفى سعيد الخن، **دراسة تاريخية للفقه وأصوله**، ص 76.

(3) ينظر: مصطفى سعيد الخن، المصدر نفسه، ص 77-79.

وهي الطّريقة التي تعنى بمعقوليّة الأحكام والنّصوص الشّرعيّة، لكون هذه السّمة غالبة على الشّريعة في نظرهم، فكان الاجتهاد وفق المصالح والمقاصد الشّرعيّة، دون وقوف تامّ عند الظّواهر، بل قد يتوقّفون في قبول بعض الأخبار إذا خالفت الكلّيّات الشّرعيّة المتقرّرة[1].

أوّلا- عوامل ظهور طريقة أهل الرّأي: ممّا ساعد على ظهور هذه المدرسة ما يلي:

1- تأثّر أصحاب هذه الطّريقة بشيوخهم، وعلى رأسهم ابن مسعود(ت32هـ)-رضي الله عنه- الذي كان يعمل بالرّأي والقياس[2].

2- الاكتفاء بفتاوى الصّحابة الموجودين في العراق، مع قلّة الحديث بهذا الإقليم، والاستغناء عن رواية الحديث عن الأمصار الأخرى خشية الغلط في الرّواية.

3- انتشار الشّيعة والخوارج في العراق، ونصرتهم لمذاهبهم، ولو باختلاق الحديث من بعضهم، لهذا اشتدّت ضوابط قبول الحديث في العراق.

4- كثرة النّوازل واختلاف الوقائع عن المدينة، نتيجة الحياة الحضريّة في العراق، ممّا يستلزم تخريجا للأحكام بالرّأي والاجتهاد.

تلك أهم عوامل ظهور هذا الاتّجاه[3].

ثانيا- خصائص مدرسة أهل الرّأي: ممّا يميّز هذه المدرسة:

1- كثرة التّفريعات، والافتراضات.

2- التّشديد في ضوابط قبول الحديث، لما تقدّم من خشية الدّخيل من الطّوائف، ممّا جعلهم لا يكثرون الاعتماد على الرّواية.

3- مع قلّة الأخبار وتضييق مسالكها احتاجوا إلى التّوسّع في فقه ما ثبت عندهم، وذلك عن طريق التّعليل والتّوسّع في الرّأي والقياس.

تلك مجمل خصائص أهل الرّأي[4].

(1) ينظر: محمّد الخضري، **تاريخ التّشريع الإسلامي**، ص 113.

(2) ينظر: محمّد الخضري، المصدر نفسه، ص 114.

(3) ينظر: مصطفى سعيد الخن، **دراسة تاريخية في الفقه وأصوله**، ص 81-82.

(4) ينظر: مصطفى سعيد الخن، المصدر نفسه، ص 82-84.

ومع انتشار هذه المدارس ظهر دليل جديد من الأدلّة المختلف فيها، وهو "عمل أهل المدينة"[1]، واشتهر بعد ذلك دفاع الإمام مالك(ت179ه) عنه.

بشيوع هذه المسالك، ونتيجة الرّحلة في طلب العلم، وانتشار المناظرات التي تحصل بين أتباع المدرستين، تقدّمت الأمور إلى ظهور بوادر التّقعيد، بعد تلاقح الأفكار، ومحاولة كلّ فريق بلورة منهجه، والإقناع به، أو الاستفادة ممّا عند غيره، فيتراجع عمّا بدا ضعفُه، وتتبيّن ضوابط الرّأي والقياس المحمود من المذموم بعد المناقشات، وكذلك مراجعة ضوابط قبول الرّوايات، بدل التّحفظ المبالغ فيه من أهل العراق، ومُدارسة دليلَي "قول الصّحابي" و"إجماع أهل المدينة"، كلّ ذلك خطوات عميقة نحو قواعد منهجيّة في الرّواية والدّراية، لرفع النّزاع أو تقليله قدر الإمكان، وهي بوادر تَميّزِ أصول الفقه[2].

واستمرّ الحال في عصر تابعي التّابعين على ما كانت عليه تلك المدارس، مع ما نتج من ثروة فقهيّة وأثريّة، وتأثّر كلّ إمام بطريقةٍ ممّا تَقدّمَه، فظهر واشتهر الإمام أبو حنيفة(ت150ه) وغيره في الكوفة، وابن جريج(ت150ه) في مكّة، ومالك(ت179ه) في المدينة، واللّيث(ت175ه) بمصر، وغيرهم من الأعلام في مختلف الأمصار، وبهذا يبرز عصر الأئمّة المتبوعين، بظهور وانتشار مذهب أبي حنيفة(ت150ه) ومالك(ت179ه)، فكان الأوّل حامل راية مدرسة الرّأي في عصره، والثّاني حامل راية أهل الحديث في عصره، وظهرت مصادر تشريعيّة كانت محلّ خلاف، فاشتهر مالك(ت179ه) بالقول بعمل أهل المدينة، واشتهر أبو حنيفة(ت150ه) بالقياس، وكلاهما يعظّم أقوال الصّحابة وإجماعاتهم، وظهر الخلاف في بعض مسائل السّنّة، لشيوع الكذب وتقدّم الزّمان، وابتعاده عن عهد النبوّة مقارنة بمن قبلهم، فاختُلف في تقديم الخبر غير المتواتر عن القياس، وفي بعض مسائل الاستحسان، وكذا في باب الحيل وسدّ الذرائع[3].

ومع ظهور مدرستي الرّأي والحديث، يستوجب بيان المعاني السّليمة للرّأي، فالكلّ متّفق على ردّ الرّأي المذموم، والكلّ متّفق على وجوب العمل بمعنى الحديث إذا ثبت واتّضحت دلالته، إنّما في حال ضعف الرّواية، أو نقص الاطّلاع على الأثر يعمل الرّأي عمله فيما هو موجود من الأخبار، مع قلّتها، يقابل ذلك مَن هو متشبّع بالآثار مستغن بها عن الاجتهاد بالرّأي، هذا هو الخلاف الواقع، وليس ما قد يُتصوّر من أنّه ترك الأخبار المسلّم بثبوتها والتّشبث بالآراء.

(1) ينظر: عبد الوهاب أبو سليمان، **الفكر الأصولي**، ص 44.

(2) ينظر: عبد الوهاب أبو سليمان، المصدر نفسه، ص 45-47.

(3) ينظر: عبد الوهاب أبو سليمان، المصدر نفسه، ص 58.

والمناقشة في تلك المسائل وغيرها مع تدوين بعضها كانت بوادر ظاهرة لبروز علم أصول الفقه وتدوينه بصفة مستقلّة، وفي الفرع الآتي نماذج من تلك البوادر قبل التّدوين.

الفرع الثّالث: آثار أصوليّة في أقوال الأئمّة: ممّا يلاحَظ في أقوال الأئمّة وكتب السّنّة والفقه، قبل تدوين أصول الفقه بصفة مستقلّة، وجودُ كلمات ومسائل أصوليّة متناثرة، من ذلك:

أوّلا- رسائل بين مالك(ت179هـ) واللّيث(ت175هـ): حيث كان موضوع المراسلات يتعلّق بعمل أهل المدينة، فاحتجّ مالك(ت179هـ) له، وبيّن وجوب الأخذ به[1]، ووَافقه اللّيث(ت175هـ) -في الجملة- على وجوب الأخذ بفتاوى من تقدّم من الصّحابة والتّابعين، ثمّ بيّن له افتراق الصّحابة والتّابعين في الأمصار، وعمل كلّ فريق بما أدّاه إليه اجتهادهم -وذلك في عصر الخلفاء الرّاشدين، دون أن يَصِلَهم نهي من الخلفاء-، وليس أحد حجّة على غيره[2].

وظهر بهذا اتّفاقهم على الكتاب والسّنّة وأقوال الصّحابة وإجماعهم، ومشروعيّة الاجتهاد بالرّأي فيما لم يخالف ذلك كلّه.

ثانيا- آثار أصوليّة في كتب السّنّة والفقه: ومثال ذلك "الموطّأ"، معلوم أنّه كتاب دوّن قبل تدوين الشّافعي(ت204هـ) لأصوله، ومع أنّه كتاب حديثيّ فقهيّ، فلا تَعدَم فيه بعض المسائل الأصوليّة، التي تبيّن منهج الإمام مالك(ت179هـ)، مثل استدلاله بظاهر النّصوص والسّنّة، والإجماع عموما، وإجماع أهل المدينة خصوصا، وقول الصّحابي، ومشروعيّة الاجتهاد فيما لا دليل له ممّا سبق، وفي مثل ذلك يقول "ليس في ذلك إلّا الاجتهاد"[3]، فضلا عمّا يمكن استنباطه من فتاويه[4]، وليس هذا مقصودا بالتّتبّع في هذا المقام.

كما لا تَعدَم آثارا أصوليّة في كتابات صاحبَي أبي حنيفة(ت150هـ) أبي يوسف(ت182هـ) ومحمّد بن الحسن(ت189هـ)، بل تقدّم دعوى من زعم أنّ أبا يوسف(ت182هـ) مِن أوائل مَن كتب في الأصول،

(1) ينظر نص الرّسالة كاملا في: القاضي عياض بن موسى اليحصبي، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، تحقيق: ابن تاويت الطنجي وآخرون، مطبعة فضالة، المحمّدية-المغرب، ط1، 1965م، 1/41-43.

(2) ينظر نص الرّسالة كاملا في: الفسوي أبو يوسف يعقوب بن سفيان، **المعرفة والتّاريخ**، تحقيق: أكرم ضياء العمري، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، 1393هـ-1974م، 1/687-695.

(3) مالك بن أنس، **الموطأ**، 5/258.

(4) ينظر: الحجوي، **الفكر السّامي**، 1/455-462.

ولكن لم يصل شيء من تلك الكتابات الأصوليّة إلينا، وإنّما يمكن استقراء بعض أصوله من كتاباته الحديثيّة الفقهيّة التي وصلتنا، مثل "الخراج" و"الآثار".

وكذلك زعموا أنّ محمّد بن الحسن(ت189هـ) من أوائل من كتب ولم يصل من ذلك شيء مستقلّ، لكن كتاباته الفقهيّة التي لها السّبق دون شكّ شملت مسائل وقواعد أصوليّة، تبيّن منهجيّته في الفقه، وذلك ممّا اعتمده فيما بعد علماءُ الحنفيّة في تخريج أصولهم[1].

وبعد كلام الصّحابة والتّابعين وتابعيهم، وأئمّة المذاهب، أبي حنيفة(ت150هـ) ومالك(ت179هـ)، ثمّ صاحبَي أبي حنيفة(ت150هـ)، وُجد بعدهم كذلك مِن غيرهم من الأئمّة كلامٌ في الأصول، ليس له صفة الاستقلال، يُكتفى بما ذُكر، ويستدلّ به على غيره، وبهذا يُعلم حال أصول الفقه قبل الشّافعي(ت204هـ).

(1) ينظر: أحمد بن عبد الله الضّويحي، **علم أصول الفقه من التّدوين إلى نهاية القرن الرابع الهجري**، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، ط1، 1427هـ-2006م، ص 158-194.

المبحث الثّاني: تدوين علم أصول الفقه وتطوّره

في عهد الشّافعي(ت204ه) تهيّأت ظروف، ووجدت دوافع، ووفّق الله الشّافعي(ت204ه) إلى جمع شتات مسائل الأصول وتدوينها في كتاب مستقلّ، تمّ تداوله فيما بعد، وأخذ العلم يتطوّر ويكتب فيه بمناهج مختلفة حتّى استقرّت مباحثه، وفي تلك المسيرة أثّر في الكتابة الأصوليّة عوامل متعدّدة، وفيما يلي توضيح ذلك في مطلبين:

المطلب الأوّل: تدوين الأصول زمن الشّافعي والقرن الثّالث الهجري

في هذا المطلب يُسلّط الضّوء على جهود الشّافعي(ت204ه) في إرساء علم الأصول، مع الإشارة إلى حالة هذا العلم في القرن الثّالث الهجري.

الفرع الأوّل: الشّافعي وتدوين الأصول: عاش الشّافعي(ت204ه) معظم حياته في عصرٍ -القرن الثّاني الهجري- عُرف بالازدهار الكبير في نشر العلم، وتشجيع التّأليف والتّدوين مِن قِبل الخلفاء العباسيّين، وممّا حصل في ذلك العصر فساد اللّسان نتيجة اختلاط العرب بغيرهم، ودخول الأعاجم في الإسلام بعد الفتوحات، واتّساع بلاد الإسلام، ممّا جعل المتصدّين للفتوى والاجتهاد يَكثُرون، وتختلف مسالكهم وآراؤهم، وكذلك اختلاط المنبع الصّافي بعلوم وافدة إلى المسلمين، خاصّة بعد ترجمة علوم اليونان، واختلاط الثّقافات والحضارات، فاختلّت موازين الاجتهاد والأقيسة، وظهرت طوائف أخرى بعد الشّيعة والخوارج، وهي القدريّة والمعتزلة، فكثرت النّزاعات وتشعّبت الأقوال، بعد ذلك كلّه احتاج النّاس إلى ضبط الموازين وهيكلتها، إذ تلك الظّروف -كلّها- تدعو إلى ضرورة التّعليم والتّفهيم[1]، فكان عصرَ الثّورة الفكريّة بحق، ويكفي أنّه قرن ظهور أئمّة المذاهب المتبوعة، ومن كان على شاكلتهم في الفقه والاجتهاد، ومع التّباعد الجغرافي، وصعوبة التّواصل، استقرّ كلّ إمام بقطره، وتمايزت المناهج والطّرق، كذلك تحوّل كثير من المعارف إلى صناعات، كما هو الشّأن في النّحو، وعلوم الحديث، وغير ذلك[2]، مع شيوع التّأليف في مختلف العلوم الإسلاميّة، فظهر بذلك علم أصول الفقه بصورة جليّة في كتاب "الرّسالة".

ونظرا لموقع الشّافعي(ت204ه) وكتابه من علم أصول الفقه، فلا بدّ من وقفة عند هذا العَلم وذاك الكتاب.

(1) ينظر: الحجوي، **الفكر السّامي**، 473/1.

(2) ينظر: ابن خلدون، **المقدّمة**، ص 201.

أوّلا- تعريف موجز بالشّافعي، مع حديث عن البيئة السّياسيّة والفكريّة آنذاك:

حفظ القرآن في مكّة في سنّ مبكّرة قبل بلوغه العشرة، ثمّ اتّجه إلى قبيلة هذيل، لحبّه وميله إلى الشّعر والأدب، فرضع من لغتها حتّى صار من أفصح النّاس، بل عدّه العلماء حجّة في اللّغة[1]، ثمّ واصل طلبه للعلم في مكّة، فجالس العلماء، وأخذ عنهم الفقه والحديث، حتّى نبغ وأُذن له في الفتوى وهو دون العشرين[2]، سمع بمالك(ت179ه) وموطّئه، فاشتغل بحفظه، فازداد شوقا إلى لقاء صاحبه في المدينة، وقد تحقّق ذلك، فأخذ يقرأ عليه الموطّأ، ويتفقّه عليه إلى أن مات مالك(سنة179ه) -رحمه الله-، ثمّ زار اليمن واشتغل بالولاية فيه، ونُصح بتركها للتّفرّغ للعلم، ففَعَل بعد أن ذاع صيته، ثمّ انتقل إلى العراق، بعد وشاية في اليمن إلى الرّشيد(ت193ه)، كاد أن يقتل بسببها، فأقام في بغداد، وأخذ العلم عن علمائها، ومنهم: محمّد بن الحسن(ت189ه) صاحب أبي حنيفة(ت150ه)، وهذا ما أكسبه خبرة بمذهب الحنفيّة، بعد تمكّنه من فقه مالك(ت179ه) قبل ذلك، فازداد نضجا، وبدأ بالتّأليف في العراق، بصورة جامعة بين أهل الحديث وأهل الرّأي، حتّى حُسد، ووشي به مرّة أخرى، فخرج من العراق إلى مكّة، أقام بها زمنا يعلّم النّاس والحجّاج القادمين، ثمّ تردّد بين بغداد ومكّة[3]، وفي سنة(200ه) أو قبلها بقليل انتقل إلى مصر، لتكون آخر محطّة له، يقيم فيها مجالس العلم بعد وفاة شيخ مصر اللّيث بن سعد(ت175ه)، ففرحوا به خلفا لشيخهم، وتغيّرت بعض اجتهاداته ليتكوّن ما أُطلق عليه "المذهب الجديد"، إلى أن توفي سنة (204ه) -رحمه الله تعالى-[4].

وكان الشّافعي(ت204ه) عالما بالقرآن ومعانيه، فقيها، محدّثا، لغويّا، أصوليّا، اشتهر في علم الأصول حتّى قال الإمام أحمد(ت241ه) عنه: "لم نكن نعرف الخصوص والعموم حتّى ورد الشّافعي"[5].

(1) ينظر: محمّد أبو زهرة بن أحمد، **الشّافعي حياته وعصره آراؤه وفقهه**، دار الفكر العربي، دون مكان، دون ط، 1367ه-1948م، ص18-19.

(2) ينظر: ابن أبي حاتم أبو محمد عبد الرحمن الرّازي، **آداب الشّافعي ومناقبه**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424ه-2003م، ص30-41.

(3) ينظر: محمّد أبو زهرة، المصدر السّابق، ص 27-28.

(4) ينظر: المراغي، **طبقات الأصوليّين**، 1/130-131.

(5) الزّركشي بدر الدين أبو عبد الله محمّد بن عبد الله، **البحر المحيط في أصول الفقه**، دار الكتبي، ط1، 1414ه-1994م ، 1/18.

وتُلخَّص أسباب تميّز الشّافعي(ت204هـ) في كونه قويّ الإدراك، فصيح اللّسان، صافي النّفس، أكثرَ التّنقل، فاكتسب الخبرة وكثُر شيوخه، فاعتدلت مواقفه، وجمع بين طرق أهل الحديث وأهل الرّأي، مع وجوده في عصر الازدهار العلمي[1]، كما تقدّم.

كثُر تلاميذه من مختلف المدارس والمذاهب والأمصار، كما كثر شيوخه، وتنوّعت كتبه بين علوم القرآن، والفقه، والحديث، والأصول، واشتهر في الفقه كتابُ "الأم"، كما اشتهر في الأصول كتاب "الرّسالة"، مع وجود كتب له في مواضيع متفرّقة في الأصول، كالقياس وإبطال الاستحسان.

أثنى عليه العلماء وشهدوا له بالإمامة، حتّى قال أحمد(ت241هـ): "كان الفقه قفلا على أهله حتّى فتحه الله بالشّافعي"[2].

ثانيا- تعريف موجز بكتاب "الرّسالة"، ومنهج الشّافعي فيه:

1- دو افع تأليف "الرّسالة": لم يسمّ الشّافعي(ت204هـ) كتابه بـ"الرّسالة"، بل كان يذكره باسم "الكتاب"، ثمّ اشتهر بعده باسم "الرّسالة"، نسبة إلى كونه أرسل إلى عبد الرحمن بن مهدي(ت198هـ) الذي كان سببا في تأليف هذا الكتاب، حيث طلب منه أن يكتب له في معاني القرآن، والنّاسخ والمنسوخ، وفي قبول الأخبار، وحجّة الإجماع، وغير ذلك[3].

ويذكر العلماء أنّ الشّافعي(ت204هـ) كتب "الرّسالة" مرّتين، إحداهما قبل رحلته إلى مصر، وهي الرّسالة القديمة، وهي مفقودة، والأخرى أعاد كتابتها بعد رحلته إلى مصر، ولكونها أوّلَ مصنّف أصولي جامعٍ للمسائل ممّا وصل إلينا، فلا بدّ من الحديث عن بعض ما يتعلّق بها.

كان من دوافع تأليفها -فضلا عن السّبب المباشر، وهو طلب عبد الرحمن بن مهدي(ت198هـ)- ما وجده الشّافعي(ت204هـ) -بل عايشه- مِن اختلاف بين مسلكَي أهل الحديث وأهل الرّأي كما تقدّم، مع وجود محاسن ونقائص في كلّ طريق، وتقدّم أنّه أخذ من المدرستين، أخذ عن مالك(ت179هـ) ممثّلِ أهل الحديث، وعن محمّد بن الحسن(ت189هـ) في العراق، وهو من ممثّلي مدرسة الرّأي، إضافة إلى فقهه الذي نشأ عليه في مكّة، مع شيوع المناظرات والاختلافات، ذلك -كلّه- جعله يدوّن هذه القواعد والأصول لتكون موازين ضابطة للاجتهاد فيما يراه[4]، فميّز بين الرّأي والقياس المحمود، وبين المذموم منه، الذي

(1) ينظر: محمّد أبو زهرة، **الشّافعي حياته وعصره آراؤه وفقهه**، ص 35-40.

(2) البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين، **مناقب الشافعي**، تحقيق: أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط1، 1390هـ-1970م، 257/2.

(3) ينظر: البيهقي أبو بكر، المصدر نفسه، 230/1.

(4) ينظر: محمّد أبو زهرة، **أصول الفقه**، دار الفكر العربي، دون مكان، دون ط، 1377هـ-1958م، ص 13.

قد يقع فيه من غلا في الرّأي، وميّز بين ما يُقبل من المراسيل وبين ما يردّ، كما أنّه وُجد في عصر بدأ فيه انتشار اللّحن، وضعف اللّسان، نتيجة الاختلاط بالعجم، ورأى خطورة ذلك، وأثرَه في فهم الخطاب الشّرعي، فاهتدى إلى وضع قواعد الفهم والبيان[1].

2- موضوعات "الرّسالة": استهلّ الشّافعي(ت204ه) بمقدّمة عن حال النّاس قبل البعثة، ليذكر بعد ذلك رحمةَ الله بخلقه، إذ أنقذهم من الغيّ والضّلال، بإرسال محمّد -صلّى الله عليه وسلّم-، وإنزال القرآن، مبيّنا ضرورة العناية بمعاني التّنزيل، والتّمسّك به، لأنّ فيه الهدى في كلّ ما ينزل بالنّاس، ثمّ شرع في الموضوعات الرّئيسة لكتابه، فتحدّث عن البيان، وكيفيّته وأقسامه، بشكل مجمل، مبيّنا علاقة السّنة بالقرآن في هذا البيان، ليفصّلها بعد ذلك في ثنايا الكتاب، ثمّ بيّن مشروعيّة الاجتهاد فيما لا ذكر له في القرآن والسّنّة، ليشرع بعد ذلك في ذكر قواعد سلامةِ عمليّةِ الاجتهاد، فذكر فيما يتعلّق بالقرآن أنّه عربي لا عجمة فيه، فحثّ على تعلّم اللّغة العربيّة، ثمّ بيّن أقسام العامّ والخاصّ، ثمّ تحدّث عن مباحث السّنّة لتعلّقها بالتّخصيص، فبيّن حجّيّتها، وعلاقتها بالقرآن من حيث النّسخ والتّخصيص، ومدى استقلال السّنّة بالتّشريع فيما لا قرآن فيه، ولذلك تحدّث عن النّاسخ والمنسوخ، وفصّل بعد ذلك بيان السّنّة للقرآن، كما تحدّث عن علل الأحاديث، وهذا ما يعني أنّ في كتاب الشّافعي(ت204ه) شيئا ممّا يتعلّق بعلوم الحديث، حيث لم تتمايز العلوم بعد بشكل كامل، وبعد بيان علاقة السّنّة بالقرآن، تحدّث عن بيان السّنّة بالسّنّة، ثمّ تناول النّهي ومقتضياته، ثمّ عقد بابا في العلم مبيّنا ما ينبغي على عامّة النّاس معرفته، وما يختصّ به بعض الأمّة، ليكون الأوّل فرض عين على القادر، والآخر فرض كفاية، ثمّ عقد بابا خاصّا بأخبار الآحاد، بيانا له ولحجّيّته، ومعه حديث عن المنقطع والمرسل، ثمّ خرج من مباحث السّنة إلى الحديث عن الإجماع وحجّيّته، وأردفه باب القياس، ثمّ عقد بعده بابا للاجتهاد بالمعنى الأوسع، وهو بذل الجهد في معرفة الحكم، ثمّ تحدّث عن الاستحسان وأنّه تشريعٌ فأبطله، ليلج إلى باب الاختلاف فيبيّن المحرّم منه والجائز، ثمّ تحدّث عن قول الصّحابي، وبيّن أحواله مع الكتاب والسّنّة، وانفراد صحابيّ بقولٍ دون العلم بالمخالف، وغير ذلك من مسائله، ليختم ببيان مراتب الأدلّة عند التّعارض[2].

3- المنهجيّة والأسلوب في "الرّسالة": تميّز أسلوب الشّافعي(ت204ه) بالوضوح، وليس ذلك غريبا، فهو فصيح اللّسان، متمكّن من علوم الشّريعة، بعيد عن علم الكلام والمنطق، سار في عرضه

(1) ينظر: الحجوي، **الفكر السّامي**، 473/1.

(2) ينظر: مصطفى عبد الرّزاق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة**، دار الكتاب المصري، القاهرة – دار الكتاب اللبناني، بيروت، دون ط، 2011م، ص 346-357.

لمباحث "الرّسالة" على عرض القاعدة الأصوليّة، مع استحضار الشّواهد من القرآن والسّنّة، تثبيتا للقاعدة، استدلالا وتوضيحا، وذلك من خلال الشّرح والتّحليل، وبيان العلاقة بين تلك الشّواهد والمسألة المراد إثباتها، وهو في ذلك كلّه يبتعد عن الإيجاز المخلّ، وعن التّطويل المملّ المخرج عن المقصود، وقد يورد اعتراضات المخالف ويجيب عنها، وفي ذلك كلّه كان يعرض المسألة إجمالا ثمّ يفصلها بعد ذلك، مستقرئا النّصوص الشّرعيّة، وتصرّفات الصّحابة، وكلام العرب، وما كان يتعرّض لوضع الحدود الدّقيقة لكلّ مسألة يعرضها، ذلك أنّ معاني تلك المصطلحات (كتاب، سنة، إجماع، نسخ ...) كانت حاضرة في أذهان العلماء، فلا حاجة لتعريفها على طريقة المناطقة، وهذا يُظهر بُعدَه عن التأثّر بالمنطق، كما امتاز كتابه بالدّقة وتحرير المسائل، ومناقشة أدلّة المخالف، مع حضور ظاهر للصّنعة الفقهيّة، التي تبرز العلاقة بين عِلمَي الأصول والفقه[1].

وبذلك كانت "الرّسالة" موضع اهتمام العلماء، وكانت أساسا يبني عليه مَن بعدَه عِلمَ الأصول.

الفرع الثّاني: القرن الثّالث الهجريّ "عصرُ ما بعد الشّافعي": مع موت الشّافعي(ت204هـ) يبدأ القرن الثّالث الهجري، وقد كان حافلا بالنّشاط العلمي، وتشجيع التّدريس والتّأليف من الخلفاء، وفي هذا القرن تمايزت العلوم الإسلاميّة، وكذا علوم اللّغة، وقلّ أن يوجد علم إسلاميّ فيما بعدُ، إلّا أن يكون توسيعا وتنقيحا لتلك العلوم التي استقرّت في هذا القرن[2]، وكثرت المناظرات نتيجة اتّساع دولة الإسلام وتداخل الثّقافات، مع ترجمة علوم اليونان، واشتهار الفلسفة والمنطق بصفة أكثر في عصر المأمون(ت218هـ) العبّاسيّ وما بعده، وكذا دخول غير العرب -الفرس- في شؤون الحكم، وما صاحب ذلك من تشجيعهم للعلوم الفلسفيّة، وصاحبَ ذلك التّطوّرَ في العلوم كثرةُ الانحرافات العقديّة، مع تقريب الملوك لكثير من المخالفين، وتأييد مذاهبهم، كما حصل من تقريب المأمون(ت218هـ) للمعتزلة، ومع وجود فريق سائر على طريقة الشّافعي(ت204هـ) يقابل تلك الانحرافات، كما حصل من أحمد بن حنبل(ت241هـ) وغيره، أدّى ذلك كلّه إلى تفشّي المناظرات وشيوعها[3]، ممّا كان له أثر في النّظر الأصوليّ ولا شكّ، وفي هذا القرن ظهر أصوليّون من مختلف المذاهب، ومن أشهرهم عيسى بن أبان(ت220هـ)، وهو تلميذ محمّد بن الحسن(ت189هـ) الشيبانيّ الحنفيّ، وألّف في الأصول، في خبر الواحد، وفي القياس، وغير ذلك، وكان لآرائه شأنٌ في الأصول الحنفيّة فيما بعد، كما وجد في هذا القرن

(1) ينظر: عبد الوهّاب إبراهيم أبو سليمان، **منهجيّة الإمام الشّافعي في الفقه وأصوله**، دار ابن حزم، بيروت - المكتبة المكيّة، مكّة، ط1، 1420هـ-1999م، ص 95-108.

(2) ينظر: أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، هنداوي، المملكة المتحدة، دون ط، 2012م، 384/2.

(3) ينظر: أحمد الضويحي، **علم أصول الفقه من التّدوين إلى نهاية القرن الرّابع الهجري**، ص 463-464.

النّظّام(ت231ه) المعتزليّ، الذي اشتهرت آراؤه الأصوليّة، ودارت حولها مناقشات كثيرة فيما بعد، وفي هذا القرن كذلك اشتهر شأن أحمد بن حنبل(241ه)، الذي صار مذهبه رابع المذاهب المتبوعة، وظهرت ملامح تميّز أصوله، مِن ترك للقياس إلّا ضرورة، وتمسّك بالسّنّة ولو خبر الواحد، وغير ذلك، كما ظهر في هذا القرن داوود الظّاهري(ت270ه)، واشتهر خلافه للأئمّة الأربعة، حتّى صار ينسب له مذهب مستقلّ، وكانت له عناية بالفقه والأصول جميعا، فكتب في الإجماع، والقياس، والتّقليد، وخبر الواحد، وغير ذلك، وهو المذهب الذي نصره فيما بعد ابن حزم (ت456ه) في القرن الخامس الهجري في الأندلس[1]، كما ظهر في هذا القرن القاشاني محمّد بن إسحاق (ت280ه) الذي كان ظاهريّا ثمّ شافعيّا، وكتب في الرّد على داوود الظّاهري(ت270ه) في شأن القياس[2].

والجدير بالتّنبيه أنّ كتب الأصول لهذا القرن لم يصل شيء منها -أو أغلبها- إلينا، إلّا رسالة الشّافعي(ت204ه)، ومع ملاحظة ما يُنقل عن علماء هذا القرن من مؤلّفات غيرهم، أو من عناوين كتبهم، يظهر كثرة الاشتغال بالتّأليف في المواضيع الجزئيّة[3]، وكثرة الرّدود بين العلماء في المسائل الأصوليّة.

وممّا تميّزت به الكتابة الأصوليّة في هذا القرن اندماجُها في الكتب الفقهيّة، كما هو واضح في كلام الشّافعي(ت204ه) في "الأم" وكذلك تلميذه البويطي(ت231ه)، وغيرهما[4].

كما يلاحظ أنّ نمط التّأليف في الأصول كان ابتدائيّا، أي ليس شرحا أو اختصارا لكتاب آخر[5].

ويمكن تلخيص العوامل التي أثّرت في الفكر الأصوليّ عموما في هذا القرن فيما يلي:

- ظهور الفرق الإسلاميّة، مع تنوّع مناهجها في فهم المصادر الشّرعيّة خاصّة المعتزلة والشّيعة[6]، فإنّ لعلماء هذه الطّوائف اشتغالا بعلم أصول الفقه من زمن مبكّر.

- تمايز المذاهب الفقهيّة، ودفاع كلّ طائفة عن أصول إمامها.

(1) ينظر: المراغي، **الفتح المبين**، ص 139-160.

(2) ينظر: ابن النّديم أبو الفرج محمّد، **الفهرست**، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1417ه-1997م، ص 263.

(3) ينظر: أحمد الضويحي، **علم أصول الفقه من التّدوين إلى نهاية القرن الرّابع الهجري**، ص 509.

(4) ينظر: عبد الوهاب أبو سليمان، **الفكر الأصولي**، ص 102-103.

(5) ينظر: أحمد الضويحي، المصدر السّابق، ص 324.

(6) ينظر للفائدة: علي بن سعد الضويحي، **آراء المعتزلة الأصوليّة دراسة وتقويما**، مكتبة الرّشد، الرياض، ط1، 1415ه-1995م.

- تمايز العلوم الإسلاميّة، والنّضج الكبير في هيكلتها، سواء علوم القرآن، أو علوم السّنّة، وكذا اللّغة العربيّة.

- الحالة السّياسيّة، من حيث تشجيع العلم، وكذا من حيث تقريب بعض الاتّجاهات ونصرتها، كما تقدّم في شأن المأمون(ت218هـ) العبّاسيّ وتقريب المعتزلة، وما قابل ذلك من ضعف المذهب الظّاهري، لعدم تبنّيه من دولة ما، وكذا ما كان في القرن الرّابع الهجري، فالفاطميّون(مصر) يساندون الشّيعة، ومذهب المالكية يؤيّد من بني أميّة (الأندلس)، والحنفيّ والشّافعيّ من بني العبّاس (بغداد)، ولا شكّ أنّ دعم الفقه هو دعم لأصول الفقه[1].

وكذلك ما لوحظ من تأثير الجانب الاجتماعي، من اختلاط الأجناس والثّقافات، نتيجة الاتّساع والفتوحات، وضعف المدارك الشّرعيّة واللّغويّة، وما صاحب ذلك من الرّحلات العلميّة، ذلك كلّه له أثره الواضح في أصول الفقه، وسائر العلوم، وكذلك كثرة الحواضر والمدن الإسلاميّة، وهذا ما ساعد على تنشيط الحركة العلميّة، وأدّى بأهل البدو إلى الرّحلة نحو مواطن الصّناعات العلميّة[2].

- شيوع علم الكلام، والفلسفة، والتّرجمة، ممّا أثّر في الفكر الإسلاميّ عموما، مع التّنبيه أنّه لا يوجد أثر واضح ومباشر للمنطق في الكتابات الأصوليّة خلال القرن الثّالث الهجريّ، خاصّة أنّها لم تصل إلينا، لكن كما لاحظنا عدم وجود تلك المسائل المنطقيّة في كتاب الشّافعي(ت204هـ) ابتداء، وعدمَ ذكره عن علماء هذا القرن فيما يُنقل عنهم، لكن قد يؤثّر على مناهج بعض الطّوائف، خاصّة المعتزلة والشّيعة، لميلهم إلى الاستدلال العقليّ، فيحسن تقسيم التّأثّر بالمنطق في الأصول إلى جانب منهجيّ وآخر موضوعيّ، ففي البدايات كان التّأثر منهجيّا من حيث الدّقة والتّنظيم والتّقسيم، وغير ذلك ممّا ليس له أثر كبير في ذات العلم، لكن شيئا فشيئا حتّى أثّر في صلب العلم وموضوعه، من حيث تعظيم الاستدلال العقليّ والرّأي والقياس، وتقديم ذلك على الأخبار والنّصوص، والتّدرج في التّأثير هو الذي جعل العلماء والباحثين يختلفون في تحديد فترة التّأثّر الحقيقي بالمنطق، ففيما ذهب صاحب "الفكر السّامي" إلى أنّ التّأثّر بدأ في القرن الثّالث وما بعده، ينفي صاحب كتاب "مناهج البحث عند مفكري الإسلام" تأثّر الأصول بالمنطق قبل القرن الخامس الهجريّ[3]، وكما تقدّم فإنّ التّأثّر كان تدريجيّا، ولعلّه ظهر بشكل أوضح بعد منتصف القرن الرّابع، في المقدّمات التي يكتبها المصنّفون فتكون كلاميّة، أو في العبارات

(1) ينظر: الحجوي، **الفكر السّامي**، 2/15-16.

(2) ينظر: أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، 2/375-378.

(3) ينظر: علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، دار النّهضة العربيّة، بيروت، ط3، 1404هـ-1984م، ص 87.

والمصطلحات المستعملة، ثمّ زاد الأمر وضوحا في القرن الخامس، لكن أوّل من أدخل المنطق بصورة شاملة وصريحة لمواضيعه هو الغزالي(ت505ه)[1]، حين وضع تلك المقدّمة المنطقيّة، ثمّ تتابع النّاس بعده[2].

المطلب الثّاني: أصول الفقه في القرنين الرّابع والخامس، وما تلاهما: تميّز هذا العصر بتطوّر الكتابة الأصوليّة وظهور مناهج متنوعة فيها، وقبل بيانها نمهّد بالتّذكير بالحالة السّياسيّة والعلميّة، ففي القرن الرّابع الهجريّ ضعفت الدّولة العبّاسيّة، وظهرت دويلات منفصلة، لكن هذا لم يضعف الحركة العلميّة، بل زاد التّنافس، وكلّ أمير يشجّع العلماء ويقرّبهم، وعُرف في هذا القرن استقرارُ المذاهب الفقهيّة الأربعة، والنّزوع إلى التّقليد، وإلى هنا بدأت تتلاشى مظاهر الإبداع، والاجتهاد في النّصوص والآثار، واتّجه عموم النّاس إلى تحرير أقوال الأئمّة الأربعة، وتحرّي أصولهم في الاستنباط، وملازمتها، فانسدّ باب الاجتهاد[3]، وتميّز هذا القرن بشيوع المناظرات والجدل، لكن بمقاصد مخالفة -في كثير من الأحيان- لما كانت عليه من قبل، فحيث كان الأئمّة يتناظرون لبيان الحقّ والرّجوع إليه، والتزامه دون تفاخر، كما عُهد عن الشّافعي(ت204ه) وغيره، فإنّ عصر التّقليد اتّجهت فيه المناظرات إلى نصرة الأئمّة، والتّعصب لهم، والتّفاخر بذلك في مجالس الحكّام والوزراء، فظهر التّعصب المذهبيّ، واشتدّ بين الأتباع[4].

وفي هذا العصر تمايزت العلوم بشكل أوضح، ونضجت واستقرّت مباحثها، فانتشر التّخصص في التّأليف[5].

وظهر، واشتهر في هذا القرن كثيرٌ من الأصوليّين من أصحاب المذاهب العقديّة والفقهيّة المختلفة[6]، عاش في أواخر هذا القرن، ومطلع القرن الخامس، القاضيان: أبو الطّيب الباقلاني(ت403ه)، وعبد الجبّار(ت415ه).

---

(1) ينظر: وائل بن سلطان الحارثي، **علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق دراسة تاريخية تحليلية**، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، السعودية، 1431ه-2010م، ص 315-317.

(2) ينظر: أحمد الضويحي، **علم أصول الفقه من التّدوين إلى نهاية القرن الرّابع الهجري**، ص 525-690.

(3) ينظر: أحمد أمين، **ظهر الإسلام**، هنداوي، القاهرة، دون ط، دون تا، 266/2. وعبد الوهاب أبو سليمان، الفكر الأصولي، ص 104.

(4) الحجوي، **الفكر السامي**، 180/2.

(5) ينظر: الدّهلوي الشاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم، **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، تحقيق: عبد الفتّاح أبو غدة، دار النّفائس، بيروت، ط2، 1404ه، ص 94-95.

(6) منهم: أبو علي الجبائي (ت303ه)، وابن سريج (ت306ه)، ومحمد ابن جرير الطبري(ت310ه)، وابن المنذر(ت318ه)، وأبو هاشم الجبائي(ت321ه)، وأبو الحسن الأشعري(ت324ه)، والشّاشي (ت325ه)، والصّيرفي(ت330ه)، والقاضي أبو الفرج المالكي(ت331ه)،

ومن أهمّ القضايا الأصوليّة في هذا العصر[1]:

- مبحث الأحكام: إذ لم يتعرّض له الشّافعي(ت204ه)، لكونه حاضرا في أذهان العلماء، لكن رأى مَن بعده أن يوضّح تقسيمات الحكم الشّرعي -التّكليفي والوضعي-، ليَسلَم تصوّرها، وأبرز من تناولها الشّاشي(ت344ه) في "أصوله"[2]، والباقلاني(ت403ه) في "التّقريب والإرشاد"[3].

- بعض المسائل في مبحث الأدلّة: كتابا، وسنّةً -خبر الآحاد- وإجماعا، حيث صُنّف في الإجماع استقلالا، وفي القياس كذلك نفيا وإثباتا، وكذا قول الصّحابي، والاستحسان بصفة ظاهرة، وإجماع أهل المدينة، وشرع من قبلنا.

- ثمّ في عوارض الأدلّة: النّسخ، البيان، التّخصيص، الأمر، النّهي، المفهوم، المنطوق، حروف المعاني ...

- والاجتهاد والتّقليد.

*** مناهج التّأليف في أصول الفقه في القرن الرّابع وما تلاه:**

إذ بعد الشّافعي(ت204ه)، كتب أحمد بن حنبل(ت241ه) في طاعة الرّسول، والنّاسخ والمنسوخ، لكن كتاباته تلك لم تصلنا، وظهرت كتابات الحنفيّة، فأسّسوا القواعد، وخرّجوها من كلام أئمّتهم، في حين اتّجه غالب الشّافعيّة إلى تأسيس القواعد وضبطها دون الانطلاق من الفروع، ومن هنا ظهر اتّجاهان في التّصنيف الأصولي، عُرفا بمدرستي المتكلّمين والحنفيّة، وبهذا يكون علم الأصول قد نضج واتّضحت معالمه واستقرّت مباحثه وفق المدرستين، وفيما يلي تعريف مختصر بالمسلكين، ثمّ ما تلاهما:

وأبو منصور الماتريدي(ت333ه)، وابن القاص الطبري(ت335ه)، وأبو الحسن الكرخي(ت340ه)، والقشيري (ت344ه)، ونظام الدين الشاشي(ت344ه)، وابن أبي هريرة (345ه)، والمسعودي(346ه)، والبردعي(350ه)، و الخشني المالكي (361ه)، وعبد العزيز بن جعفر (غلام الخلال)(ت363ه)، والقفال الكبير الشاشي(ت365ه)، و ابن شاقلا(ت369ه)، وأبو عبد الله البصري(ت369ه) وابن مجاهد الطّائي (370ه)، وأبو بكر الجصاص الرّازي الحنفي(ت370ه)، وعبد العزيز ابن الحارث التميمي(ت371ه)، والشّيرازي(ت371ه)، و الأبهري المالكي(ت375ه)، و ابن بطة العكبري(ت387ه)، ثم ابن القصار الأبهري(398ه).

(1) ينظر: الضويحي، **علم أصول الفقه من التدوين إلى نهاية القرن الرابع الهجري**، ص 817-829.

(2) ينظر: الشّاشي نظام الدّين أبو علي أحمد بن محمد، **أصول الشّاشي**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1402ه-1982م، ص 146، 356، 383.

(3) ينظر: الباقلاني القاضي أبو بكر محمد بن الطيب، **التّقريب والإرشاد**، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط2، 1418ه-1998م، 288/1، وما بعدها.

الفرع الأوّل: مدرسة المتكلّمين

أوّلا- تعريف مجمل بمدرسة المتكلمين: سمّيت بذلك لكونها طريقة مبنيّة على علم الكلام، أو لكون أغلب من ألّف وِفقها كان من المتكلّمين، وتسمّى كذلك "طريقة الشّافعيّة"، لكون الشّافعي(ت204ه) أوّل من كتب على طريقة تأسيس القواعد دون ربطها بفروع إمام قبله[1]، ويطلق عليها كذلك "منهج الجمهور" لكون المؤلّفين على هذه الطّريقة كانوا من مختلف المذاهب من المالكيّة والشافعيّة والحنابلة، والمعتزلة والإماميّة والإباضيّة والزّيديّة[2].

كانت تتّسم بالنّظريّة والتّجريد دون مراعاة لموافقة مذهب أو مخالفته، بل تعتمد الاستدلال على القاعدة، خاصّة بالنّظر العقلي، لتكون حاكمة على الفروع والمذاهب، وهذا ما جعلها بعيدة عن الفروع الفقهيّة، وعن التّمثيل بها إلّا نادرا، فكان من محاسنها نبذ التّعصب، والتّوجه إلى تقرير القاعدة ابتداء، بناء على الأدلّة، لكن ممّا يعاب عليها الغفلة عن الأحكام الفقهيّة، ممّا جعل كتبهم غارقة في التّنظير، بل كثيرا ما يكون أصحابها غرباء عن الفقه، كما يعاب عليها نوعيّة الأدلّة التي تستخدمها في إثبات القاعدة، فقد غلا أصحابها في الاستدلال العقلي، وابتعدت عن الاستدلال بالنّصوص، أو الأمثلة الشّرعيّة.

ثانيا- أهمّ الكتب المؤلّفة على طريقة المتكلّمين: تميّزت كتب المتقدّمين بالبسط، على غرار سائر الفنون، وما انتهت إليه مصنّفات هذه الطّريقة هو أربعة كتب، عليها العمدة في هذا الاتّجاه، وهي كتاب "العمد" لعبد الجبّار(ت415ه)، وكذا "المعتمد" لأبي الحسين البصري(436ه)، و"البرهان" للجويني(ت478ه)، و"المستصفى" للغزالي(ت505ه)، ثمّ جاء بعدهم الرّازي(ت606ه) في "المحصول" والآمدي(ت631ه) في "الإحكام"[3]، فجمعوا بين هذه الكتب، كلّ بطريقته، حيث يميل الرّازي(ت606ه) إلى الاحتجاج والإكثار من الأدلّة على القواعد، في حين يميل الآمدي(ت631ه) إلى تحقيق مذاهب الأصوليّين، وتفريع المسائل، ثمّ توالت بعدهما الكتب والمؤلّفات، توضيحا واختصارا[4].

---

(1) ينظر: محمّد أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص 18.

(2) ينظر: محمد الخضري بك، **أصول الفقه**، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط6، 1389ه-1696م، ص 8-10. وعبد الوهاب أبو سليمان، **الفكر الأصولي**، ص 446.

(3) ومِن كتب هذه الفترة التي وصلتنا أيضا: كتاب "التقريب والارشاد" للباقلاني (ت403ه)، كتاب "اللّمع" للشيرازي(476ه)، و"القواطع" لأبي المظفر السّمعاني(ت489ه)، و"شرح البرهان" للمازري(536ه)، وغيرها.

(4) **من مختصرات كتابَي الرّازي(ت606ه) والآمدي(ت631ه)**: فكان نصيب "المحصول" للرّازي(ت606ه) أن اختصره سراج الدّين الأرموي في كتابه "التحصيل"، وكذلك تاج الدين الأرموي في كتابه "الحاصل"، ومن هذين الكتابين لخّص القرافي(ت684ه) كتابا سماه "التّنقيحات". ومنهما كذلك استخرج البيضاوي(ت685ه) كتابه "المنهاج"، الذي شرحه المؤلّف نفسه، ثم توالت عليه الشروح أيضا فشرحه

فكانت هذه المختصرات المتقدّمة -خاصّة مختصرَي البيضاوي(ت685هـ) وابن الحاجب(ت646هـ)-، وشروحُها زبدةَ ما آلت إليه مدرسة المتكلّمين.

ثالثا- خصائص مدرسة المتكلّمين: تتميّز هذه المدرسة بعدة خصائص أهمها:

- تحرير القواعد وتنقيحها بالنّظر والاستدلال[1].

- التّوسّع في الاستدلال والمناقشة، والميل إلى الاستدلال العقلي[2]، وكذلك الاستدلال اللّغوي في مباحث الألفاظ[3].

- عدم الاهتمام بالفروع الفقهيّة إلّا لغرض التّمثيل -مع قلّته-.

- عدم العناية بموافقة المذهب، بل تحرير القاعدة حسب الأدلّة[4].

- ذكر بعض المقدّمات المعرّفة بالعلم ومباحثه ومقاصده، ويتخلّلها بحث القضايا الافتراضيّة والكلاميّة، وهذا نتيجة الاستطراد في الطّريقة الكلاميّة[5].

الفرع الثّاني: مدرسة الحنفيّة

أوّلا- تعريف مجمل بمدرسة الحنفيّة: وتسمّى بطريقة الحنفيّة لأنّ الذين كتبوا على وفقها يتمذهبون فقها بالمذهب الحنفيّ، وتسمّى "طريقة الفقهاء" لأنّها طريقة مبنيّة على الفروع الفقهيّة، وتعتمد هذه الطّريقة على فروع الفقه التي قرّرها أئمّتهم، فالأصول عندهم مبنيّة على الفروع، وليس

الإسنوي (ت772هـ) في (نهاية السول في شرح منهاج الأصول)، وشرحه كذلك السبكي(ت756هـ) وابنه(771هـ) وسمّي الشرح (الإبهاج في شرح المنهاج)، وكذلك شرحه البدخشي (منهاج العقول في شرح منهاج الأصول)، وكثر بعد ذلك شروح هذين الكتابين.

أما نصيب "الإحكام" للآمدي(ت631هـ)، فلخّصه هو في "منتهى السول" ولخّصه كذلك ابن الحاجب(646هـ) في "المختصر الكبير" الذي سماه "منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل" الذي اختصره بعد ذلك في مصنّف أقل حجما "مختصر المنتهى"، انتشر بعد ذلك وتتابعت الشّروح عليه. فشرحه العضد الإيجي(ت756هـ)، وشرحه ابن السبكي (ت771هـ) فضلا عن الحواشي.

ينظر: ابن خلدون، **المقدّمة**، 201/2-202. و: مصطفى سعيد الخن، **دراسة تاريخية للفقه وأصوله**، ص 190-200.

(1) ينظر: محمّد أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص 19.

(2) ينظر: ابن خلدون، المصدر السّابق، 201/2.

(3) ينظر: أحمد الضويحي، **علم أصول الفقه من التدوين إلى نهاية القرن الرابع الهجري**، ص 839.

(4) ينظر: محمّد أبو زهرة، المصدر السّابق، ص 19.

(5) ينظر: أحمد الضويحي، المصدر السّابق، ص 840-841.

العكس[1]، ذلك أنّ أبا حنيفة(ت150ه) لم يدوّن أصوله لذلك اضطرّ الأتباع إلى تخريجها، خلافا لما فعله الشّافعيّ(ت204ه)، لذلك كانت أغلب أصولها تخريجا لا تنصيصا[2].

ثانيا- أهم الكتب المؤلّفة على طريقة الحنفيّة: كثرت كتب الحنفيّة الأصوليّة في القرن الرّابع الهجري، بين كتب مفردة في موضوع ما، وكتب شاملة، لكن الذي وصل إلينا منها قليل، وأهمّها: "أصول الكرخي(ت340ه)"، و"أصول الشاشي(ت344ه)" و"فصول الجصّاص(ت370ه)"، ثمّ ظهرت كتب أخرى بعد ذلك في القرون التي تلت، وأهمّ ما وصلنا منها: "تقويم الأدلّة" للدّبوسي(430ه)، ثمّ تلا ذلك كتاب "كنز الوصول إلى معرفة الأصول" للبزدوي(ت482ه)، الذي لخّص كلّ ما تقدّمه من مناقشات واستدلالات، ليضع كتابا موجزا يحصر فيه الرّاجح ممّا تقرّر من القواعد دون استطراد في التّدليل والمناقشة، فكان بذلك خلاصة المذهب الأصولي الحنفي، وقريب من طريقته كتاب "أصول السّرخسي(483ه)"، ثمّ من جاء بعدهم كان عالة عليهم، إذ اتّجهوا إلى الشّرح والاختصار، كما هو الشّأن عند المتكلّمين[3].

ثالثا- خصائص مدرسة الحنفيّة: ممّا تتميّز به هذه المدرسة ما يلي:

- بناء الأصول والقواعد وتخريجها على الفروع الفقهيّة[4]، ذلك أنّهم أرادوا بيان قوّة مذهبهم، والانتصارَ له، لذلك جعل كثير منهم هذه التّقعيدات مقدّمات لكتب فقهيّة لهم، كما حصل من الجصّاص(ت370ه) أن جعل "الفصول" مقدّمة لـ"أحكام القرآن"[5].

- كثرة الفروع الفقهيّة: وهذه ثمرة طبيعيّة لمسلكهم، بل توسّعوا في ذلك[6]، فكانت طريقتهم أمسّ بالفقه[7].

(1) ينظر: ابن خلدون، **المقدّمة**، 201/2.

(2) ينظر: الدّهلوي، **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، ص 88-89.

(3) ينظر: الخضري، **أصول الفقه**، 9-10.، محمّد أبو زهرة، **أصول الفقه**، 23. و مصطفى سعيد الخن، **دراسة تاريخية للفقه وأصوله**، ص 205-208.

(4) ينظر: الخضري، **المصدر السّابق**، ص 8. و عبد الوهّاب خلاف، **علم أصول الفقه**، مكتبة الدّعوة - شباب الأزهر، عن دار القلم، ط8، دون تا، ص 18.

(5) ينظر: الجصّاص الرّازي أبو بكر أحمد بن علي، **أحكام القرآن**، تحقيق: عبد السّلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415ه-1994م، 5/1.

(6) ينظر: الخضري، **أصول الفقه**، ص 8.

(7) ينظر: ابن خلدون، **المقدّمة**، 201/2.

- الدّراسات المقارنة: ممّا ميّز هذه الطّريقة العناية بالمقارنة بأصول غير الحنفيّة، ومناقشة ذلك، ليبيّنوا قوّة مذهبهم وضعف غيره[1].

- عدم العناية بمقدّمات العلوم -كما هو عند المتكلّمين-: بل يشرعون مباشرة في الأدلّة الإجماليّة وما بعدها[2].

- قلّة المصطلحات المنطقيّة والكلاميّة: وهذا لطبيعة طريقتهم المبنيّة على الفروع الفقهيّة، مع كون كثير منهم كان متكلّما، فالطّريقة هي التي جعلتهم كذلك، لهذا تجد سلاسة ويسرا في عبارات الفقهاء، وتعقيدا في كثير من الأحيان في طرح المتكلّمين، مع ملاحظة وجود النّظر الجدليّ عند الحنفيّة أيضا، كوجوه دفع العلل، والمعارضة، لما لها من علاقة بالأصول[3].

بعد معرفة هذين المسلكين يمكن القول: إنّ "أصول الفقه" نما واكتمل من خلال المسلكين السابقين معا، وما يذكر من طرائق جاءت بعدهما إنّما بنيت عليهما بوجه ما، فالمتكلّمون ركّزوا على تقوية القواعد الفقهيّة من جانب الاعتماد على اللّغة والاستدلال العقلي، والحنفيّة وسّعوا القواعد من حيث مناقشتُها من جهة، وإثراؤها بالفروع الفقهيّة وفتاوى أئمّتهم من جهة أخرى، فكانت أصول المتكلّمين تجريديّة حاكمة على الفروع، وأصول الحنفيّة عمليّة تطبيقيّة ناتجة من الفروع لا حاكمة عليها[4].

الفرع الثّالث: طرق أخرى في التّأليف الأصولي

أوّلا- الجمع بين طريقتي المتكلّمين والفقهاء: كان ما تقدّم أشهر الطّرق، إلى أن ظهر ما يسمّى بـ"الجمع بين الطّريقتين"، محاولة للجمع بين مزايا المدرستين، حيث تعنى بتحرير القواعد والأصول دون نظر إلى المذاهب الفقهيّة، ثمّ النّظر في أقوال الأئمّة، وما بني على تلك القواعد ليربط بين الفقه وأصوله[5]، وسار على هذه الطّريقة علماء من مختلف المذاهب الفقهيّة، فظهر كتاب "بديع النّظام الجامع بين أصول البزدوي والإحكام" للسّاعاتي الحنفي (ت694هـ)، و"التّنقيح" لصدر الشّريعة المحبوبي الحنفي(ت747هـ)، وشرَحه في كتاب سمّاه "التّوضيح شرح التنقيح"، ثمّ شرح هذا التّوضيح التفتازاني(ت792هـ) في كتاب سمّاه "التّلويح"، وممّا ينسب أيضا إلى هذه الطّريقة "جمع الجوامع" لابن

(1) ينظر: محمّد أبو زهرة، **أصول الفقه**، 22. وعبد الوهاب أبو سليمان، **الفكر الأصولي**، ص 456.

(2) ينظر: عبد الوهّاب أبو سليمان، المصدر نفسه، ص 458.

(3) ينظر: عبد الوهّاب أبو سليمان، المصدر نفسه، ص 455-457.

(4) ينظر: محمّد أبو زهرة، المصدر السّابق، ص 22. و: عبد الوهاب أبو سليمان، المصدر السّابق، ص 456.

(5) ينظر: مصطفى سعيد الخن، **دراسة تاريخية للفقه وأصوله**، ص 209.

السّبكي(ت771ه)، و"التّحرير" لابن الهمام الحنفي(861ه)، و"مسلّم الثّبوت" لابن عبدالشّكور(ت119ه)[1].

ثانيا- مدرسة تخريج الفروع على الأصول: وكأنّها تابعة للجمع بين الطّريقتين، حيث يعيدون الخلاف في الفروع إلى الأصول التي خرّجت عليها: ممّن ألّف على وفقها: الزّنجاني(ت656ه) في كتابه "تخريج الفروع على الأصول"، والشّريف التّلمساني(ت771ه) في كتابه "مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول"، والإسنوي(ت772ه) في "التّمهيد في تخريج الفروع على الأصول"، وابن اللّحام (ت803ه) في "القواعد والفوائد الأصوليّة"[2].

ثالثا- طريقة الشّاطبي: عرض أصول الفقه من خلال مقاصد الشّريعة، وليس عن طريق الأبواب المعهودة، ولا طريقة عرض القاعدة الأصوليّة وأدلّتها وفروعها[3]، وقد استقرّت الكتابة الأصوليّة في القرن الخامس على مباحث معلومة، وما تلاها لم يكن إلّا شرحا واختصارا، باستثناء بعض الكتابات الأصوليّة التي يلحظ فيها الاجتهاد والتّحقيق، مثل كتابات العزّ بن عبد السّلام(ت660ه) في المصالح، وكتابات ابن تيميّة(ت728ه) المتفرّقة، وتلميذه ابن القيّم(ت751ه)، وكذلك تفتيق الشّاطبي(ت790ه) لعلم المقاصد الذي هو جزء من أصول الفقه، وغيرهم.

المطلب الثّالث: مظاهر التّطوّر الأصولي، ومعالم نضجه، والعوامل المؤثّرة سلبا فيه: يُتناول في هذا المطلب جوانب من تاريخ أصول الفقه تدلّ على تطوّره واكتماله، و جوانبُ سايرت ذلك أو تلته ساهمت في إضعاف المسيرة الأصوليّة.

الفرع الأوّل: مظاهر التّطور والاكتمال

بعد رسالة الشّافعي(ت204ه) لم ينقل إلينا أيّ كتاب في القرن الثّالث الهجري، مع وجود بعض الكتابات قطعا، وكذا وجود بعض المسائل الأصوليّة في الكتب الفقهيّة، وغيرها، بينما وصلتنا بعض الكتب في القرن الرّابع الهجري، وبصفة أوضح وأكثر في القرن الخامس الهجري، ويمكن ملاحظة بعض الجوانب التي تطوّرت واكتمل نموّها من خلال:

(1) ينظر: مصطفى سعيد الخن، المصدر نفسه، ص 209-212.

(2) ينظر: مصطفى سعيد الخن، المصدر نفسه، ص 213.

(3) ينظر: مصطفى سعيد الخن، المصدر نفسه، ص 219.

أ- التّأليف: حيت بدا نشاط ظاهر في التّأليف الأصولي مقارنة بالقرن الثّالث الهجري، وبينما كانت من قبل الكتابة الأصوليّة مندمجة مع الكتابة الفقهيّة، تطوّر الأمر إلى ما يأتي:

1- استقلّ في القرن الرّابع والخامس التّأليف الأصوليّ عن الفقهيّ -في الجملة-، حيث أصبح تخصّصا مستقلّا يؤلّف فيه لذاته، أي دون أن يكون مقدّمة لكتاب آخر، أو جزءا من كتاب آخر، فكان القرن الرّابع الهجري فعلا قرن التّخصّص، والاستقلال العلمي، حيث تعمّق أهل كلّ فنّ في فنّهم[1].

2- الكتابة الشّاملة المتكاملة لموضوعات الأصول، فبينما كانت أكثر الكتب في مسائل مفردة -باستثناء الرّسالة- تمّ التّأليف بشكل جامع في القرن الرّابع و ما بعده، وهذا نادر فيما تقدّم[2]، وفي المقابل وجدت بعض الكتابات المفردة في موضوع واحد، لكنّها قليلة، خلافا للقرن الثّالث وما قبله.

3- كما ظهر التّأليف في أصول المذهب المتّبع: فمحاولةً من أتباع بقيّة المذاهب بيان أصول أئمّتهم على نسق الشّافعي(ت204ه) الذي كتب أصوله، ظهر هذا النّوع من التّأليف، وبرز فيه الحنفيّة بشكل واضح، حيث سعوا لاستخراج أصول أئمّتهم، وهذا ما أدّى إلى ظهور طريقة الحنفيّة في التّصنيف، في مقابل طريقة الجمهور كما تقدّم وصفهما، وبذلك اكتمل العلم بالتّنافس الموجود بين المدرستين[3]، وهذا التّتبّع لأصول الأئمّة لم يقتصر على الحنفيّة فحسب، بل كذلك فعل المالكيّة والحنابلة، لضبط أصول أئمّتهم، ومآخذ الأحكام عندهم[4]، فمن ذلك كتاب "المقدّمة" لابن القصّار(ت398ه) المالكي، وكتاب "تهذيب الأجوبة" لابن حامد(ت403ه) الحنبلي، وغيرهم ممّن جاء بعدهم.

4- شرح الكتب: إذ قام جمع من علماء القرن الرّابع بشرح "الرّسالة"، وهذا ما لم يكن في القرن الثّالث، أمّا الاختصار فكان قليلا، فيذكر مثلا عن الباقلاني(ت403ه) أنّه ألّف كتابا مطوّلا ثمّ اختصره[5].

ب-الموضوعات: حيث أضيف في القرن الرّابع والخامس إلى مباحث أصول الفقه ما يلي:

(1) ينظر: الدّهلوي، **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، ص 94-95

(2) ينظر: عبد الوهاب أبو سليمان، **الفكر الأصولي**، ص 162.

(3) ينظر: عبد الوهاب أبو سليمان، المصدر نفسه، ص 162-163.

(4) ينظر: محمّد أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص 23.

(5) أحمد الضويحي، **علم أصول الفقه من التدوين إلى نهاية القرن الرابع الهجري**، ص 851.

1- بعض المقدّمات: كتعريف الفقه وأصوله، وأقسام العلوم، ووجوه الدّلائل، وغير ذلك[1].

2- باب الأحكام: ولم يكن موجودا من قبل إلّا عرضا، فذكر الشّاشي(ت344ه) بعض الأنواع متفرّقة[2]، ثمّ ذكرها الباقلاني(ت403ه)[3]، ثم ذُكر بشكل أوضح بعده.

3- التّكليف: أضافه الباقلاني(ت403ه)[4].

4- الأدلّة: ناقش الأصوليّون، وفصّلوا ووسّعوا ما ذكره الشّافعي(ت204ه) من قبل، وزادوا عليه، مثل "إجماع أهل المدينة" و"شرع من قبلنا"، وكذلك فعلوا في توسيع الحديث عن عوارض الأدلّة من الخصوص والعموم، وغير ذلك[5].

5- مسائل العلّة الأصوليّة: تحدّث الشّافعي(ت204ه) وغيره عن القياس عموما، لكن تفصيل أركانه، خاصّة تفاصيل العلل، عرفت في القرن الرّابع وما تلاه[6].

6- الاجتهاد والتّقليد: لم يقتصر الأصوليّون على كلام الشّافعي(ت204ه) في مشروعيّة الاجتهاد، وعلاقته بالقياس، بل توسّعوا فيه، وتحدّثوا عن شروط الاجتهاد، وتعارض الأدلّة عند المجتهد، وهل الحقّ واحد أم متعدّد، كما أضافوا أحكام التّقليد، وآداب المفتي والمستفتي، وحكم نسبة قولين لإمام واحد، وغير ذلك[7].

7- المسائل الكلاميّة: في حدود منتصف القرن الرّابع وما تلاه من القرن الخامس أدخل بعض العلماء بعض مباحث الكلام في علم أصول الفقه، كمسألة الكلام، والتّحسين والتّقبيح العقليين، وهل يجب على الله فعل الأصلح[8]؟، وهذا راجع إلى كتابة المتأثّرين بعلم الكلام في أصول الفقه.

(1) ينظر مثلا: ابن القصّار أبو الحسن علي بن عمر، **المقدّمة في الأصول**، تعليق: محمد بن الحُسين السّليماني، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 1996م، ص 5-7.

(2) ينظر: الشاشي، **أصول الشّاشي**، ص 146، 356 ، 373.

(3) ينظر: الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، ص 288-304.

(4) ينظر: الباقلاني، المصدر نفسه، ص 239 وما بعدها.

(5) ينظر: أحمد الضويحي، المصدر السّابق، ص 865.

(6) ينظر مثلا: الشّاشي، المصدر السّابق، ص 325-338. والجصاص، **الفصول في الأصول**، 4/137-151.

(7) ينظر: أحمد الضويحي، المصدر السّابق، ص 867.

(8) ينظر: الجصّاص، **الفصول في الأصول**، 3/247 وما بعدها. و: الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، 1/278 وما بعدها. و: أحمد الضويحي، **علم أصول الفقه من التدوين إلى نهاية القرن الرابع**، ص 867.

ج-الحدود والاصطلاحات: لوحظ اتّجاه بعض الأصوليّين إلى العناية بتحديد المصطلحات والعناية بها دون الاعتماد على معانيها الشّائعة كما كان الأمر من قبل، بل لوحظت العناية بذكر الحدود الجامعة المانعة على طريقة المناطقة، وهذه مسحة منطقيّة ظاهرة، من ذلك كلام الباقلاني(ت403هـ) حول حدّ "الحدّ" واشتراط كونه جامعا مانعا، ومناقشة بعض الحدود التي يمثّل بها[1].

ومن أمثلة ذلك ما كتبه الجصّاص(ت370هـ) في مناقشة تعريف الشّافعي(ت204هـ) للبيان، فعلّق عليه وانتقده بكونه غير تامّ الشّروط، بل ناقش أيضا مَن حاول توجيه كلام الشّافعي(ت204هـ) ليكون مستقيما[2].

ومن الأمثلة ضبطُ مصطلح "النّسخ"، فقد كان زمن الشّافعي(ت204هـ) ومَن قبله يستعمل في الرّفع الكلّي، وفي التّخصيص، والتّقييد، فكان واسعا، ثمّ عرّفه علماء القرن الرّابع وما بعده -من المتكلّمين ومن قاربهم- بما يميّزه عن التّخصيص، وعن أوجه تفسير الكلام بلفظ خارج عنه[3]، فعرّف الجصّاص(ت370هـ) النّسخ بما يفهم منه الرّفع، دون الأوجه الأخرى[4].

ومن الأمثلة مصطلحُ "التّواتر"، فالشّافعي(ت204هـ) يوضّحه بوصفه، بأنّه نقل العامّة عن العامّة دون نزاع فيه[5]، ثمّ جاء علماء القرن الرّابع وما بعده فضبطوه أكثر، بالتّنصيص على عدم التّواطؤ على الكذب، فاشتهر التّعريف المتأخّر، ومنه قول الشّاشي(ت344هـ): "ما نقله جماعة عن جماعة، لا يتصوّر توافقهم على الكذب لكثرتهم ..."[6].

وهكذا في مصطلحات ومفاهيم كثيرة، تكفي الإشارة إلى بعضها، ليُعلم كيف تطوّر العلم، وكيف استقرّت المفاهيم والمصطلحات.

د- المنهج والأسلوب: بعد رسالة الشّافعي(ت204هـ) التي تعدّ منطلقا لكلّ من جاء بعده -غالبا-، وبعد التّطور والنّمو، وتميّز الأصول عن سائر العلوم، تطوّرت كذلك مناهج البحث وأساليبه، حتّى تميّزت طريقتان في البحث عرفتا بطريقة الجمهور وطريقة الحنفيّة كما تقدّم التّعريف بهما، وذلك كلّه

(1) ينظر: الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، 1/199-201

(2) ينظر: الجصاص، **الفصول في الأصول**، 2/10-19.

(3) ينظر: ابن القيّم، **إعلام الموقعين**، 2/66

(4) ينظر: الجصّاص، المصدر السابق، 2/199-200.

(5) ينظر: الشّافعي محمّد بن إدريس، **الرّسالة**، تحقيق وشرح: أحمد شاكر، النّاشر: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط1، 1357هـ-1938م، ص 358.

(6) الشّاشي، **أصول الشّاشي**، ص 272.

ظهر في القرن الرّابع الهجري وما بعده، ممّا جعل المنهج العلمي ظاهرا في هذه البحوث من حيث التّنظيم والتّقسيم والتّرتيب، فكانت معظم الكتب تبيّن المراد بالمسألة، ثمّ تعرض الأقوال فيها -ما لم تكن مصنّفا مذهبيّا- وتعرض الأدلّة وتناقشها، ثمّ تنتهي بالتّرجيح، وذكر بعض آثار المسألة فقهيّا[1].

أمّا القرن الخامس فكانت معالم اكتمال علم الأصول ونضجه أوضح، وتوسّعت فيه الكتابة، خاصة مع ظهور كتب ابن حزم(ت456ه) والباجي(474ه)، والجويني(ت478ه) والغزالي(ت505ه)، ومن الحنفيّة كُتب أبي زيد الدّبوسي(ت430ه)، والبزدوي(ت482ه)، وغيرهم، مع تنوع المؤلّفين من الاتّجاهات العقديّة المختلفة، فكان عصرا مليئا بالتّأليف والتّحرير والرّدود والمناقشات، ممّا جعل أصول الفقه يكتمل بكلّ مباحثه، ويُشبع نقاشا، وتُحرّر مصطلحاته[2].

فهذا القرن كان فعلا الفترة الذّهبيّة لعلم أصول الفقه وازدهاره -مع وجود ما ينتقد عليهم، خاصّة التّأثّر بالمنطق والكلام عند أغلبهم-، وأبو سليمان(ت1444ه) يختم كتابه "الفكر الأصولي" بالقرن الخامس ودواوينه، مشيرا إلى أنّ الفكر الأصوليّ اكتمل بهذا العصر.

ملاحظة: هذا التّطوّر، منه ما كان محمودا، ومنه ما كان ذا أثر سيّئ، فليس كلّ تطوّر يعني أنّه نحو الأفضل.

الفرع الثّاني: العوامل المؤثّرة سلبا في الفكر الأصولي في القرنين الرّابع والخامس وما تلاهما:

ساير التّطوّرَ الإيجابيَّ لعلم الأصول تأثّرٌ سلبيٌّ في بعض الجوانب، نتيجة عوامل عدّة، أهمّها:

أ- شيوع التّعصّب المذهبي: ظهرت في القرن الثّاني والثّالث مذاهب فقهيّة، اندرس كثير منها، واستقرّت في القرن الرّابع وما بعده المذاهب الأربعة، مع بروز ابن حزم(ت456ه) في القرن الخامس منتصرا لمذهب الظّاهريّة، الذي تلاشى فيما بعد، وتصدّى كلّ فريق لتحرير أقوال أئمّتهم والانتصار لها، وبيان المآخذ والأصول التي انطلقوا منها، ممّا أحدث حركة علميّة في ظلّ المنافسة ونشوء علم الخلاف، وما تبع ذلك من محاسن -كتحرير أصول الأئمّة-، ومزالق أهمّها: شيوع التّعصّب المذهبي، الذي يدفع إلى نصرة المذهب وقول الإمام، ولو تبيّن مخالفته لما هو أقوى منه، من النّصوص الشّرعيّة، أو آثار الصّحابة[3].

(1) ينظر: الزّركشي، **البحر المحيط**، 5/1.

(2) ينظر: ابن خلدون، **المقدّمة**، 201/2-202. وعبد الوهاب أبو سليمان، **الفكر الأصولي**، ص 169.

(3) ينظر: الدّهلوي، **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، ص 99. و: أحمد أمين، **ظهر الإسلام**، 267/2.

ب- شيوع المناظرات وعلم الجدل: تقدّم الحديث عنها، وأنّ المناظرات وجدت من قبل لأهداف سليمة، ثمّ تحول الأمر في كثير من الأحيان إلى الغلبة واستدعاء الحظوة عند السّلطان، ممّا أدّى إلى انتهائها في كثير من الأحيان إلى التّشنّج والخصام، والكبر والتّحاسد[1]، كما تطوّر منهج المناقشة والرّد، ليبتعد عن الأساليب الشّرعيّة في كثير من الأحيان، وسلوك الطّرق العقليّة والكلاميّة، ممّا أدّى إلى ظهور علم الجدل الذي يضبط آداب البحث والمناظرة.

والذي أثّر في علم الأصول ظهورُ الاستدلال العقليّ الكثير، مع كثرة المناقشات والاعتراضات والافتراضات، والجدل، ولذلك دخلت بعض مباحث الجدل كالقوادح والأسئلة الواردة على القياس والعلّة في الأصول، بل ألّف بعض علماء الأصول في الجدل[2].

ج- القول بسدّ باب الاجتهاد: اشتهر القرن الثّالث وما قبله بأئمّة مجتهدين، لكن انحسر ذلك في القرن الرّابع، وظهر التّقليد، وندر الاجتهاد، فانسدّ النّظر المستقلّ في النّصوص والآثار -إلّا قليلا-[3]، وكان من أسباب الدّعوة إلى سدّ باب الاجتهاد هو غلبة تلك المناظرات ذات الأغراض الفاسدة، فخُشي أن يُنسب إلى الدّين ما ليس منه، وأن يتجرّأ من يزعم الاجتهاد وهو ليس أهلا له، فصرّح كثير من النّاس بالعجز عن الاجتهاد المطلق، وأوجبوا تقليد الأربعة خاصّة، حسما لمادة التّشعّب، فلا يستحقّ التّقليد غير هؤلاء الأربعة بعد تحرير أصولهم[4].

وهذا الجمود عمّ أغلب فنون الشّريعة، وليس الفقه وحده، فكأنّه عقم أصاب دار الإسلام[5]، وأثّر في علم الأصول بلا شكّ، حيث صار الحديث كلّه عن أصول الأئمّة الأربعة، والتّفريع عليها، وتميّز بشكل واضح أئمّة الحنفيّة في استخراج أصول أئمّتهم، فكانت كثير من الأصول مخرّجة لا منصوصة عن الأئمّة[6]. وشاعت المناظرات أكثر بين الشّافعيّة والحنفيّة، ومع ذلك بقي أصول الفقه حاضرا في أحد جوانبه، حيث استغلّه العلماء في تقويم الآراء الفقهيّة المأثورة عن أئمّتهم، والتّحاكم إليها في منازعاتهم، والاستدلال بها على قوّة مذاهبهم[7].

(1) ينظر: الحجوي، **الفكر السّامي**، 180/2.

(2) ينظر: أحمد الضّويحي، **علم أصول الفقه من التّدوين إلى نهاية القرن الرّابع الهجري**، ص 907.

(3) ينظر: الحجوي، المصدر السّابق، 511/2. و: الدّهلوي، المصدر السّابق، ص 98. و: أحمد أمين، المصدر السّابق، ص 269.

(4) ينظر: ابن خلدون، **المقدّمة**، 188/2-189. و: الحجوي، المصدر السّابق، 521/2.

(5) ينظر: أحمد أمين، المصدر السّابق، ص 269.

(6) ينظر: الدّهلوي، **الإنصاف في بيان أسبا بالاختلاف**، ص 88-89.

(7) ينظر: محمّد أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص 18.

د- الحالة السّياسيّة والاجتماعيّة في القرن الرّابع: ازداد انقسام الدّولة العباسيّة وضعفها، وكما تقدّم، فإنّ هذا لم يؤثّر سلبا على الحركة العلميّة، بل زاد التّنافس بين الدّويلات، لاهتمام الأمراء بالعلم والعلماء، و تولّى العلماء بعض الوزارات، مع تقريب الأمراء لبعض العلماء، كما كان للحالة الاجتماعيّة أثر في تطوّر العلوم أيضا، لاختلاط الثّقافات، حتّى الهنود ألّفوا في العلم وبرعوا فيه، وتميّز هذا العصر كذلك بظهور الطبقيّة، والاختلالات الاقتصاديّة، فالمقرّبون من الملوك يغدقون بالأموال، وغيرهم في فقر مدقع، ممّا ساعد على انتشار السّرقة وفساد الأخلاق عند من ضعف إيمانه، مع فساد كثير من الملوك والحكّام، وانتشار الرّشوة وغيرها، ومن هذا الفساد الاجتماعي بدأ خراب الفقه، بل الدّين، لأنّ صلاح الدّين وفساده متعلّق بالورع والطمع[1].

وأثّر هذا الفساد في شيوع التّقليد وندرة الاجتهاد بل وغلقِ بابه.

هـ- انتشار علم المنطق وأثره: تقدّم شيوع الفلسفة -بمفهومها الواسع الذي يشمل المنطق-، والتّرجمة في القرن الثّالث بصفة بدائيّة، وهذا النّشاط تضاعف في القرن الرّابع، سيما مع نشر المنطق من طوائف دينيّة غير إسلاميّة في إقليم المسلمين، التي كانت تنشر العلوم اليونانيّة[2]، وكان تأثّر العلوم الإسلاميّة بالفلسفة والمنطق قد بدأ -منهجيّا- في القرن الثّالث، وتطوّر في القرن الرّابع، ومن ذلك علم أصول الفقه، وذلك ما تجلّى في الاستدلالات العقليّة المبالغ فيها[3]، مع ظهور علم الجدل، حتّى صار ذلك كلّه بصبغته الدّينيّة في صورة فرع لعلم أصول الفقه[4]، هذا، وقد تقدّم أنّ عليّا النّشار(ت1400هـ) صاحب كتاب "مناهج البحث عند مفكّري الإسلام" يرى أنّ التّأثّر كان في القرن الخامس وما بعده، وليس قبل ذلك، حيث اعتبر أئمّةَ الأصول أصحابَ منهج جديد مخالف للمناطقة[5]، وناقشه غيره من الباحثين، ورجّحوا تأثّر الأصوليّين بالمنطق قبل القرن الخامس[6].

واستند النّشار(ت1400هـ) في ترجيحه إلى أمور منها: تصريح ابن تيميّة(ت728هـ) أنّ أوّل من أدخل المنطق في الأصول هو الغزالي(ت505هـ)، وأنّ نُظّار المسلمين من قبل -بما فيهم الشّيعة والمعتزلة

(1) ينظر: أحمد أمين، **ظهرا لإسلام**، 2/269-272.

(2) ينظر: أحمد أمين، المصدر نفسه، ص 356.

(3) ينظر: وائل الحارثي، **علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق**، ص 301-302.

(4) ينظر: وائل الحارثي، المصدر نفسه، ص 326-327.

(5) ينظر: علي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ص 98.

(6) ينظر: وائل الحارثي، **علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق**، ص 316-317.

والأشعريّة- كانوا يعيبون فساد طريقة المناطقة[1]، كما استند إلى كون عدد من هؤلاء النّظار صنّفوا في عيب المنطق، منهم الباقلاني(ت403ه)، والجبائي(ت303ه)، وابنه أبو هاشم(ت321ه)، وعبد الجبّار(ت415ه)، وأنّ نظرة الإسلاميّين إلى القياس غير نظرة المناطقة، وأنّ تحليل عبارات المتكلّمين الإسلاميّين خرجت عن منطق أرسطو(ت322ق.م)[2].

ونوقش بأنّ هذا غير دقيق، إذ أجيب عن كلام ابن تيميّة(ت728ه) أنّه يتحدّث عن التّأثّر الموضوعي، أمّا المنهجيّة فالأثر واضح من قبل، أي لم تدخل مواضيع المنطق في الأصول إلّا من الغزالي(ت505ه) ومن بعده.

وكون نظّار المسلمين صنّفوا في عيب المنطق فهذا مسلّم، لكن لا يعني أنّهم لم يتأثّروا به.

أمّا الكلام عن القياس واختلافه بين الفنّيْن، فنَعم، لأنّ القياس الشّرعي يختلف عن القياس المنطقي[3].

واتّفق النّشار(ت1400ه) ومناقشه -أحمد الضّويحي- أنّ هؤلاء العلماء قبل القرن الخامس لم يتشبّعوا بالمنطق، وإن تأثّروا به، خلافا لمن بعدهم، الجويني(ت478ه) والغزالي(ت505ه).

والخلاصة أنّ الجميع يثبت التّأثّر الواضح ودخول المنطق في الأصول في القرن الخامس، والخلاف في تحديد فترة التّأثّر، وليس ذلك بكبير فائدة حين نستحضر أنّ التّأثير يكون تدريجيّا، فليس مقصودا تحديد فترة فاصلة بالدقّة، مع أنّ الأدلّة والمؤشّرات تدعم القول بالتّأثّر قبل القرن الخامس، سيما وأنّ عليّا النّشار(ت1400ه) يصرّح أنّه ما اطّلع على كثير من كتب الأصوليّين من المتكلّمين في تلك الفترة -القرن الرّابع الهجري-[4]، وفي كلّ الحالات فلا شكّ في تميّز طريقة المسلمين، حتّى بعد التّأثّر، لأنّ ذلك لا ينفي الاستقلاليّة، فالعلوم يؤثّر بعضها في بعض.

أمّا التّأثّر في الجانب الموضوعي بالمنطق، فيقال:

- لم توجد في كتب القرن الرّابع الأصوليّة مقدّمات منطقيّة، كما حصل بعد ذلك من الغزالي(ت505ه) ومن بعده.

(1) ينظر: ابن تيميّة أبو العَباس أحمد بن عبد الحليم، **الرّد على المنطقيّين**، دار المعرفة، بيروت، دون ط، دون تا، ص 337.

(2) ينظر: علي النّشار، المصدر السّابق، ص 94.

(3) ينظر: أحمد الضويحي، **علم أصول الفقه من التدوين إلى نهاية القرن الرابع الهجري**، ص 934-936.

(4) ينظر: علي النّشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ص 89.

- ظهرت عناية فائقة بالحدود والتّعاريف على طريقة المناطقة، حتّى ظهرت كتب مستقلّة في ذلك كـ"الحدود والعقود" للمعافى النّهرواني(ت390هـ)[1].

تلك هي أهمّ المؤثّرات في الفكر الأصولي في القرن الرّابع خصوصا وما تلاه[2]. ممّا أدى إلى شيوع المختصرات، والتّقليد حتى صار العصر الذي يمتدّ من أواخر القرن السّادس وبداية القرن السّابع يُعرف بالانحطاط، فبعد ثناء الزّركشي(ت794هـ) على تطوير العلم زمن الباقلاني(ت403هـ)، وعبد الجبار(ت415هـ)، ومن بعدهما، ذكر ما حصل بعد ذلك من التّراجع، فقال: "ثمّ جاءت أخرى من المتأخّرين، فحجّروا ما كان واسعا، وأبعدوا ما كان شاسعا، واقتصروا على بعض رؤوس المسائل، وكثّروا من الشّبه والدّلائل، واقتصروا على نقل مذاهب المخالفين من الفرق، وتركوا أقوال من لهذا الفنّ أصّل، وإلى حقيقته وصل، فكاد يعود أمره إلى الأوّل، وتذهب عنه بهجة المعوّل، فيقولون: خلافا لأبي هاشم، أو وفاقا للجبائي، وتكون للشّافعي منصوصة، وبين أصحابه بالاعتناء مخصوصة، وفاتَهم من كلام السّابقين عبارات رائقة، وتقريرات فائقة، ونقول غريبة، ومباحث عجيبة"[3]. ويَقصد برجوع العلم إلى الأوّل أي إلى الإجمال وعدم التّميّز، وغير ذلك، ممّا ينافي النّمو، وليس المقصود بالأوّل طريقة الشّافعي(ت204هـ) ومَن قرب منه، بل هو يلومهم لتركهم النّقل عن هؤلاء.

بعد شيوع المطوّلات، والدّعوة إلى إغلاق باب الاجتهاد، اتّجه النّاس في الفقه وأصوله إلى الاختصار، فمع وجود النّشاط العلميّ إلّا أنّه كان ضمن دائرة الشّروح والحواشي، والتّقليد في سائر العلوم الإسلاميّة، ومنها أصول الفقه، حيث ندر الاستقلال والتّجديد، مع كثرة الأصوليّين، المعروفين بهذا العلم من مختلف المذاهب العقديّة والفقهيّة، ومن مختلف الأمصار، بل ممّا لوحظ تناولُ علماء الأصول في هذه القرون لبعض مسائلهم العقديّة ضمن كتبهم الأصوليّة، وهذا مَزلق، كما كان لعلم المنطق أثرٌ واضحٌ في كتابات هذه القرون المتأخّرة تبعا لمقدّمة الغزالي(ت505هـ) وزيادة، من حيث طريقة الاستدلال والاحتراز في التّعاريف، والمصطلحات المنطقيّة، وغير ذلك، وكذلك وجود الأثر الجدليّ، من خلال المناقشات وأساليبها، وإدخال قوادح الاستدلال والاعتراضات وغيرها في العرض، كما لوحظ انتصار المؤلّفين -في الغالب- لمذاهبهم الفقهيّة، ولوحظ عناية لا بأس بها بتحرير محلّ النّزاع، وذكر الخلاف، والاستدلال، مع تفاوت في ذلك بين المصنّفين، ولوحظ في بعض الشّروح والكتابات في حدود القرن العاشر وما تلاه السلاسةُ والسّهولة في العبارة، والعناية بالمصطلحات وتعريفها لغةً، وبيان العلاقة بين

(1) ينظر: عبد الوهاب أبو سليمان، **الفكر الأصولي**، ص 164.

(2) ينظر: أحمد الضويحي، **علم أصول الفقه من التدوين إلى نهاية القرن الرابع الهجري**، ص 895-939.

(3) الزّركشي، **البحر المحيط**، 1/5-6.

اللّغة والاصطلاح[1]، وإذا استثنينا بعض الكتابات التي تمّت الإشارة إليها سابقا ووصفها بالتّحقيقيّة، ككتابات ابن تيميّة(ت728هـ)، وابن القيّم(ت751هـ) والشّاطبي(ت790هـ) وغيرهم، ودعوة بعض العلماء إلى فتح باب الاجتهاد، فإنّ الحال استمرّ -في الجملة- على هذا النّحو حتّى العصور المتأخّرة، أو العصر الحديث[2].

(1) ينظر: سيّد محمّد عبد الله، **أصول الفقه في القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين**، (أطروحة دكتوراه)، كلية الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1429هـ، ص 1220-1229.

(2) ينظر: الرّيسوني وآخرون، **التّجديد الأصولي**، ص 48.

المبحث الثّالث: التّجديد والتّقصيد في العلوم

بعد نمو علم الأصول ونضجه، تلاه شيوع التّقليد وتراخي الهمم، وتأثير عوامل متعدّدة فيه، ظهرت فيه جوانب ضعف أو انحراف استدعت الدّعوة إلى تجديده، ثمّ ظهرت دعوات تستغلّ الدّعوة إلى التّجديد لتهدم الأصيل من العلم، ممّا جعل تمييز هذه التّيّارات متحتّما، وممّا يساعد على ذلك الكشفُ عن مقاصد العلم، وفي ما يلي توضيح لهذه المعاني من خلال المطلبين الآتيين:

المطلب الأوّل: التّجديد في العلوم

يُعرض في هذا المطلب المفاهيم المتعلّقة بالتّجديد والحاجة إليه، وضوابط التّميز بين المحمود منه والمذموم، وذلك في فرعين كالآتي:

الفرع الأوّل: مفهوم التّجديد الدّيني والأصولي، و أنواعه

أوّلا- مفهوم التّجديد الدّيني والأصولي: التّجديد لغة من الفعل جدّد، وجدّد الشّيء: أي صيّره جديدا[1].

أمّا اصطلاحا: فيختلف باختلاف ما يضاف إليه، والمقصود هنا معرفة معنى "التّجديد الدّيني" بصفة عامّة، و"التّجديد الأصولي" بصفة خاصّة، ثمّ يكون تعريف هذين المصطلحين مختلفا حسب أغراض مدّعي التّجديد، فمنهم من يقصد إلى إحداث أمور جديدة لم تعهد من قبل، فيعرّفه بهذا المعنى، ومنهم من يقصد تنقية ما أدخل على شيء قديم وتزيينه بما لا يغيّر حقيقته الأصليّة.

ولا شكّ أنّ الإحداث على غير ما كان موجودا في الدّين -فيما حكمه التّوقيف- يسمّى في الشّرع واصطلاح العلماء بالبدعة[2]، وهي ممنوعة بنصّ قول النّبي -عليه الصّلاة والسّلام- "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد"[3]، " وقوله: "وإيّاكم ومحدثات الأمور، فإنَّ كلَّ محدثةٍ بدعةٌ"[4]، فالتّجديد الدّيني والأصولي إذا اتّجه إلى هذا الطّريق فإنّه يلتقي مع مفهوم البدعة، فيكون ممنوعا بداهة.

---

(1) ينظر: الجوهري أبو نصر إسماعيل بن حماد، **الصّحاح تاج اللّغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ1987م، مادة (جدد)، 454/2. و: ابن منظور أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، فصل الجيم، 111/3.

(2) ينظر تعريفها في: الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، **الاعتصام**، تحقيق: سليم الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1412هـ-1992م، 51/1.

(3) أخرجه: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الصلح، باب: إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، رقم: 2550، 959/2.

(4) أخرجه: أبو داود، **سنن أبي داود**، كتاب السّنّة، باب في لزوم السنة، رقم: 4607، 17/7. وصحّحه محقّقو الكتاب.

أمّا التّجديد بالمعنى الثّاني، وهو ترميم القديم وتصفيته، مع إضافة ما يقيمه ويزيّنه، دون تغيير في حقيقته، فهذا ليس من البدع الشّرعيّة، بل هو مطلوب شرعا، والأصل فيه قول رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم-: " إنّ الله عزّ وجل يبعث لهذه الأمّة على رأس كلّ مئة سنة من يجدّد لها دينها"[1]، كما أنّه يعتبر إصلاحا وإحياء، لا إحداثا واختراعا، وذلك الإصلاح من تمام حفظ الدّين، الذي تواترت النّصوص الشّرعيّة وأقوال العلماء على كونه مقصدا شرعيّا.

ولأنّ الدّين كان مكتملا -بالاتّفاق-، فإنّ التّجديد لا شكّ أنّه يكون بعد فتور أو انحراف، وبذلك يفهم من التّجديد أنّه يقوم على شيء موجود ومعهود، تعرّض للبِلى، فيُراد تجديده، فيكون استعمال التّجديد بمعنى الإعادة إلى الحالة السّابقة، وبذلك يكون معنى تجديد الدّين -إجمالا-: "إعادته إلى مثل الحالة التي كان عليها في أوّل عهده"[2]، وفي التّجديد الأصوليّ يقيّد التّعريف السّابق بالمسائل الأصوليّة.

ثانيا- أنواع التّجديد وأحكامها: يمكن تمييز نوعين من التّجديد، وذلك ما يتّضح في ما يلي:

1- التّجديد المحمود: وهو مطلوب شرعا، وواجب كفائي، ويمكن تعريف تجديد الدّين بـ: "إعادة نضارته ورونقه وبهائه، وإحياء ما اندرس من سننه ومعالمه، ونشره بين النّاس"[3].

أ-**مؤشّرات التّجديد المحمود:** من علامات صحّة دعوى التّجديد: تعظيم النّصوص الشّرعيّة النّقلية بعد التّحقّق من ثبوتها، تحرّي فقه الصّحابة وأئمّة السّلف عموما، محاربة الدّخيل وتنقية الأصيل من كلّ ما يلصق به وهو أجنبيّ عنه.

ب- مجالات التّجديد الأصوليّ المحمود: التّجديد المحمود يعنى بالشّكل والمضمون، ويمكن إجماله كالآتي: أمّا في المضمون، فيركّز على إبعاد المسائل الدّخيلة، التي أثقلت كتب الأصول، سواء تلك التي تدرس في علوم منفصلة، أو تلك التي لا فائدة منها، والدّعوة إلى إدخال بعض المسائل أو مزيد عناية بها، لكونها موجودة عند بعض الأصوليّين، مثل المقاصد -وقد تمّ الاهتمام بهذا الجانب منذ الشّاطبيّ(ت790هـ) إلى عصرنا- وغيرها، وكذا الدّعوة إلى الابتعاد عن التّعصّب المذهبيّ، و إلى العناية بالاستدلال والتّرجيح، وذكر أحد المعاصرين مجرياتٍ للتّجديد الأصولي: الأوّل، ما يتعلّق بتوسيع الدّراسة لبعض المباحث وتقويمها، الثّاني، يتعلّق بضبط بعض المباحث، ووضع قواعد لمسائله، والثّالث، يكون

(1) أخرجه: أبو داود، **سنن أب يداود**، أول كتاب الملاحم، رقم: 4291، 349/6. وصحّح إسناده محقّقو الكتاب.

(2) بسطامي محمّد سعيد، **مفهوم تجديد الدّين**، مركز التّأصيل للدّراسات والبحوث، السّعودية، ط3، 1436هـ-2015م، ص 14-15، 20.

(3) المنتدى الإسلامي، **التّجديد في الإسلام**، المنتدى الإسلامي، الرّياض، ط4، 1422هـ-2001م، ص 45.

فيه التّجديد بزيادة مباحث ومسائل، أمّا الرّابع، يكون فيه التّجديد بإزالة بعض المسائل، وفصّل ذلك ومثّل له في كتابه[1].

أمّا في الشّكل، فهو الدّعوة إلى ترك التّعقيد اللّفظي، والإلغاز في العبارة، وتغيير طريقة العرض بما يناسب العصر، مع استعمال اللّغة والأسلوب المناسبين، وغيرها من المسائل التي يأتي تفصيلها.

ج- ضوابط التّجديد المحمود وآثاره: حتّى يكون التّجديد مثمرا مقبولا ينبغي مراعاة أمور، منها:

- المحافظة على الأصول والثّوابت من النّصوص -قرآنا وسنّة-، والأحكام، والإجماعات، ومناهج الاستدلال، فلا يعارض التّجديد نصّا أو إجماعا، ولا مقصدا شرعيّا معلوما.

- أن يكون التّجديد في الصّياغات، والوسائل، وطرق العرض، فيما يخصّ المسائل الأصيلة، وأن يتّجه تغيير المضمون نحو الدّخيل.

- أن يكون محقّقا لمقاصد العلوم كما أراد لها أهلها، دون تدخّل غير المختصّين فيها، وبذلك يكون التّجديد مثمرا في الواقع، محييًا ما اندرس، محافظا على ثوابت الأمّة ومصادرها، ميسّرا طرق تحصيل العلوم وفهم الشّريعة، واقفا ضدّ الحملات المعادية، مفيدا في مواجهة النّوازل[2].

2- التّجديد المذموم: محرّم شرعا، وهو الذي يوافق البدعة، وهذا النّوع ظهر قديما في شكل مقالات محدثة، لكن يراد إحياؤه اليوم تحت اسم "التّجديد"، فهو في الواقع تجديد للمذاهب المحدثة، والمقالات المنحرفة التي حاربها أئمّة الإسلام من قبل، والانطلاق منها إلى ما هو أخطر منها، وذلك بإدخال النّظريّات الغربيّة، ومحاولة إخضاع التّراث الإسلاميّ إليها، فهو في الحقيقة تبديل وتبديد، لا تجديد، وإن زعم أصحابه أنّهم يريدون النّهوض بالأمّة من كبوتها، و"إن كان المراد بالتحديث هو التغريب فهو مرفوض قطعا لدى دعاة الحل الإسلامي"[3].

فالتّجديد المطلوب من هذه الفئة يمكن تعريفه بأنّه: "إعادة كتابة التّاريخ العربي والإسلامي من خلال طرح العديد من الدّراسات والأبحاث المتعلّقة بالتّراث"[4]، فيكون التّجديد بعبارة أخرى "تطوير الدّين على طريقة عصرنة الدّين عند اليهود والنّصارى"[5]، وهم في ذلك كلّه يسيرون وفق نظريّات معادية

(1) ينظر: مولود السّريري، **تجديد علم أصول الفقه**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1437هـ-2016م، ص 117-194.

(2) ينظر: مولود السّريري، المصدر نفسه، ص 68-69.

3 القرضاوي يوسف، **بينات الحل الإسلامي**، دون مكان النشر، ط2، 1413هـ-1993م، ص137.

(4) محمّد حامد الناصر، **العصر انيون بين مزاعم التّجديد وميادين التغريب**، مكتبة الكوثر الرّياض، ط2، 1422هـ-2001م، ص 177.

(5) محمّد حامد الناصر، المصدر نفسه، ص 355.

للإسلام، ويصرّح بعضهم بوجوب الابتعاد عن النّصوصيّين -كما يسمّيهم محمّد عمارة- وعن النّقولات المأثورة، فهي أسلحة بالية -في نظره-، ويجب استبدالها بأسلحة أخرى هي العقلانيّة، مستشهدا بأنّ المعتزلة خير مثال لفرسان هذا الميدان، والقرآن والسّنّة يُعرضان على العقل، وهو الحاكم، حتّى في إثبات الأخبار ونفيها، فلا عبرة بالسّند ورجاله[1]، وهكذا، وسيأتي نماذج من مقولاتهم في الفصل الثّاني -إن شاء الله-.

أ- معالم التّجديد المذموم: من العلامات التي يعرف بها اتّجاه التّجديد نحو الفساد، ما يصدر من بعض الدّعاة والكتّاب من أقوال وتصرّفات، من ذلك:

- الهجوم على السّنّة بطرق مختلفة، تارة من جهة ثبوتها، وتارة من جهة حجّيّتها.

-الهجوم على كلّ ما هو أثريّ، فليس لفهم السّلف الصّالح قيمة عندهم، بل يجعلون فقه الأئمّة شريعة بشريّة -محضة- غير شريعة الله، التي يزعمون أنّهم أقدر على فهمها، مع تقديس تراث الفرق المنحرفة.

- الهجوم على العلوم المعياريّة: كأصول الفقه، ومصطلح الحديث، وأصول التّفسير.

- تقديس العقل، والحرّيّة المفرطة، والقوانين الوضعيّة الدّاعمة لتلك الحرّيّات.

- فتح باب الاجتهاد دون ضوابط وقيود، لكلّ فرد، وأينما وجدت المصلحة -بنظر بشريّ دون قيود- فذاك هو الشّرع[2].

ويلخّص أحد المعاصرين عملهم بأنّه: "تغيير الدّين، أصوله وفروعه، والتّحرر من قيوده وضوابطه، ليتلاءم وروح العصر، مع الاستناد في استنباط الأحكام إلى العقل، وروح الشّرع، وعدم التّقيّد بحرفيّة النّص"[3].

ب- مجالات التّجديد الذي يستحقّ وصف الذّمّ:

- **الأحكام:** إذ يريد فريق منهم تغيير أحكام الدّين الثّابتة، بل المعلومة من الدّين بالضرورة، بزعمهم أنّها نزلت في ظروف معيّنة، أو لقوم معيّنين، ولم يُرَد بها أن تكون نظاما للأمّة إلى يوم القيامة، وذاك ما يعني القول بتاريخيّة الأحكام.

(1) ينظر: محمّد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي**، دار الشروق، القاهرة، ط4، 2011م، ص 70-71.

(2) ينظر: محمّد حامد الناصر، **العصرانيون بين مزاعم التّجديد وميادين التغريب**، ص 353-354.

(3) عبد الرحمن السّديس، **التّجديد في أصول الفقه**، دون معطيات النّشر، ص 17.

- **باب الأدلّة**: حاول بعضهم التّفريق بين الآيات القرآنيّة من حيث حجّيّتها، في حين اتّجه مَن جبن عن التّصريح بنقد القرآن إلى الدّعوة إلى جعل نصّه ثابتا، وهاجم طريقة فهمه، ليدعو إلى أساليب جديدة للفهم.

أمّا السّنّة، فكانت أرضا خصبة للعبث، فمن دعوة إلى إنكار علاقتها ببيان القرآن، ودعوة إلى إنكار حجّيّتها جملة، أو في كثير من المواضع، فضلا عن التّشكيك في ثبوتها، والهجوم على أخبار الآحاد التي تعدّ معظم السّنّة.

أمّا الإجماع، فانطلقوا فيه من وجهين، الأوّل: مهاجمة إجماعات السّلف، والقول بعدم وجوب الالتزام بها ممّن جاء بعدهم، والوجه الثّاني: تغيير ضوابط الإجماع، ليكون بصورة عصريّة هشّة، بديلا عن الإجماع الأصيل.

أمّا القياس، فكذلك، من جهة هاجموا ضوابط التّعليل والإلحاق عند الأئمّة، ثمّ دعوا إلى توسيع القياس، وتحريره من القيود، ليكون مسرحا لكلّ ناظر[1].

ويأتي تفصيل هذه المسائل في الفصل الثّاني -إن شاء الله-.

أمّا في باب الأدلّة المختلف فيها، فالمجال لعرض أفكارهم أسهل، لأنّهم يجدون في الخلاف متّكأ، فتناولوا المصلحة، وهاجموا الضّوابط المعهودة عند الأصوليّين والفقهاء من قبل، ودعوا إلى التّحرّر، وجعلِ النّظر المصلحيّ حاكما على النّصوص، كافيًا في تقرير الحكم والإفتاء، كما ولجوا من باب الاستحسان بمعانيه الباطلة، وباب الضّرورات التي أبطلوا بها الأحكام، دون فهم معنى الضّرورة وضوابطها، فكانت تقريراتهم من باب الحيل غير الشّرعيّة، وحاولوا أن يجعلوا العرف والعوائد حاكمة على الأحكام الشّرعيّة، دون فهم -أو عن تغافل- لضوابط إعمال العرف، ليصلوا -بعد تغيير تلك الأنظمة كلّها- إلى تغيير شروط المجتهد، ومن يحقّ له الإفتاء، وتغيير مراتب الأدلّة عند تعارضها، مع إعطاء الأولويّة للعقل والمصلحة[2].

هذا، ويحسن الإشارة إلى تيّارٍ ينفي التّجديد مطلقا، وهذا خلفٌ لمن سدّ باب الاجتهاد، وذلك في الحقيقة يخالف مقاصد علم الأصول، والحقّ بين المفرط والمفرّط، وهو القول بأنّ التّجديد مشروع بضوابطه.

(1) ينظر: عبد الرحمن السّديس، **التّجديد في أصول الفقه**، ص 23-35.

(2) ينظر: عبد الرحمن السّديس، المصدر نفسه، ص 36-47.

ج- آثار التّجديد المذموم: هذا النّوع من التّجديد لا يُحيي العلوم الشّرعيّة، بل يؤدّي إلى نتائج سلبيّة، منها: هدم ثوابت الأمّة، وتعريضها للخطر، من حيث المصادر والأحكام المجمع عليها، وشيوع اللّبس والخلط بين العلوم، وما يصاحب ذلك من التّعقيدات والنّفرة، والتباس العامّة والأجانب عن علوم الشّريعة بالعلماء، ممّا يفقد الثّقة، وما يتبع ذلك من تضعيف تعلّق النّاس بكلام أئمّتهم المتقدّمين، وانخداعهم بزخرف النّظريّات العصريّة الغربيّة، وهذا مؤدّ إلى مهاجمة الإسلام في ذاته، والإقبال على الشّرك والكفر والإلحاد، فهو تبديد وتبديل، لا تجديد[1].

الفرع الثّاني: الحاجة إلى التّجديد (التّراث الأصولي، نقاط قوّة وضعف)

أ- دو افع الدّعوة إلى التّجديد: من خلال العرض التّاريخيّ المتقدّم لمسيرة الأصول، يمكن تلخيص أهمّ أسباب الجمود في أصول الفقه في: إغلاقِ باب الاجتهاد عند كثير من الدّعاة، خاصّة بعد منتصف القرن الرّابع الهجري، والتّساهلِ في إطلاق لفظ "الفقه" و"الفقيه" على الحافظ الملقَّن، بدل المستنبِط، كما كان عليه عند المتقدّمين، وتباعدِ المشتغلين بالفقه عن المشتغلين بالأصول، وشيوعِ التّقليد والتّعصب المذهبيّ، والأحوالِ السّياسيّة، وتفكّكِ الدّول الإسلاميّة إلى سقوط بغداد عام (656هـ)، وهذا الانقسام لم يمنع وجود حركة علميّة، إنّما أثّر في نوعيتها حيث فُقد الاستقلال في الاجتهاد إلّا نادرا، ودُعّمَ التّقليد والتّعصب والتّرف العلميّ، مع تأثير علم الكلام والمنطق، واختلاط الألسن والثّقافات[2].

لا شكّ أنّ التّراث الأصوليّ مرّ بمراحل تطوّرت فيه موضوعاته، حتّى ظهر في صورة مكتملة، وقابل ذلك دخول أشياء فيه أجنبيّة عنه، فملاحظة نقاط القوّة ونقاط الضّعف في التّراث الأصوليّ، هي التي تحدّد الحاجة إلى التّجديد، ومجالاته، ومن خلال السّرد التّاريخيّ الذي تقدّم، يمكن ذكر نقاط القوّة التي يراد المحافظة عليها وتجديدها في ما يلي:

- تطوير مسائل الأصول، واستقلاليّته عن غيره من الفنون.
- التّمثيل الفقهيّ وربط الأصول بالفروع.
- الاستدلال على القواعد.
- البسط حيث يُحتاج إليه، لشرح المطلوب.

(1) ينظر: عبد الرحمن السّديس، **التّجديد في أصول الفقه**، ص 70-71.

(2) ينظر: عبد السّلام بن محمّد بن عبد الكريم، **التّجديد والمجدّدون في أصول الفقه**، المكتبة الإسلامية، القاهرة، ط3، 1428هـ-2007م، ص 25-36.

- المناقشة والتّرجيح في حالات الخلاف، اعتمادا على ما يؤدّي إليه الدّليل، والنّظر العلميّ.

- تشجيع الاجتهاد المنضبط.

أمّا نقاط الضّعف التي يراد مراجعتها، وهي مظاهر الضّعف، فمنها:

- التّعصّب المذهبيّ، وضعف التّمسّك بالدّليل، نتيجة التّعصّب للشّيوخ -سدّ باب الاجتهاد-، ممّا أدّى إلى قلّة العناية بعلم أصول الفقه، بل إلى اتّخاذه وسيلة لتعزيز التّقليد، بدل أن كان وسيلة لتعزيز الاجتهاد، وما تبع ذلك من غلبة النّقل والتّكرار في الكتب.

- ابتعاد علم الأصول عن علم الفقه، وغلبة الجانب النّظريّ في التّأصيل.

- التّعقيد والإلغاز في التّحرير، مع ظهور المتون والمبالغة في الاختصار، وقلّة الإقبال على علم الأصول لكونه غير منتج في تلك العصور عند كثير من النّاس، مادام الفقه يؤخذ تلقينا.

- الكتابة الأصوليّة بالخلفيّات العقديّة المنحرفة، خاصّة بعد دخول المنطق وعلم الكلام، وابتعاد كثير من الأصوليّين من مختلف المدارس عن منهج الشّافعيّ(204هـ)[1].

إذا كانت هذه **دوافع التّجديد المحمود**، فإنّ التّيار **المقابل** يرى **موجبات أخرى للتّجديد**، فيرون:

- أنّ أصول الفقه، وقواعد الفقه، وشروط المجتهد، إنّما وضعها الفقهاء أنفسهم، وبذلك انفردوا عن الأمّة، بل سلبوها حقّها -على حدّ تعبيرهم-، والواجب عندهم إشراك الأمّة بعوامّها، وبأصحاب التّخصّصات غير الشّرعيّة، كما رموا أولئك الفقهاء التّقليديّين بالجمود، والتّمسّك بالألفاظ، والبلادة في التّفكير، وغير ذلك، ومنها أنّ تلك القواعد -وإن سُلّم بصحّتها- فهي صالحة لبيئة غير البيئة العصريّة، حيث تسارع المعلومات في جميع التّخصّصات[2]، وسيأتي نسبة هذه المقالات إلى أصحابها مع مناقشتها في الفصل الثّاني -إن شاء الله-.

ب- تاريخ التّجديد الأصولي

عِلم الأصول -أثناء نموّه- لوحظ فيه جوانب تزيده قوّة، وجوانب تُضعفه، ومع النّمو المكتمل له اقترن به جوانب ضعف، كما تقدّم ذكر بعضها، فكان التّجديد ملازما لتلك المراحل إذن، إلّا أنّه يظهر بشكل أوضح بعد ما سمّي بعصور الجمود والانحطاط.

(1) ينظر: عبد السّلام بن محمّد بن عبد الكريم، **التّجديد والمجدّدون في أصول الفقه**، ص 37-40.

(2) ينظر: مولود السّريري، **تجديد علم أصول الفقه**، ص 33-66.

فيمكن أن يُعتبر الغزالي(ت505ه) ومن قبله -ممّن ساهم في تطوير العلم ونموّه-، من المجدّدين في جوانب، وجهودهم يمكن تسميتها تجديديّة، كما يمكن أن تسمّى تطويريّة، بمعنى تزيد في نموّ العلم، حتّى لو لم تكن مسائلهم ولمساتهم موجودة من قبل، وذلك مثل التّقسيم، وضبط المسائل والأبواب، كما ذكر الغزالي(ت505ه) الأقطاب الأربعة للأصول، فهذه يمكن إطلاق لفظ التّجديد عليها، ويمكن تجاوزه، وكذلك شيخه الجويني(ت478ه)، فامتازا بسهولة العرض والبسط في المسائل دون تعقيد، مع التّنبيه أنّ المجدّد في بعض الجوانب، قد يكون هو نفسه ساهم من زاوية أخرى في تضعيف العلم، كإدخال المنطق في الأصول، أو التّأثّر بعلم الكلام في تجريد المسائل دون غوص في الفقهيّات، فلا يمكن حصر المجدّدين في شخصيّات معيّنة، إنّما تذكر جهود تجديديّة لشخصيّات متعدّدة[1]، ونجد مثلا ابن حزم(ت456ه) قبلهما، جدّد من حيث تعظيم الدّليل، ونبذ التّعصب للشّيوخ، لكنّه أضعف بتعظيم المنطق، ونفي القياس، والغلوّ في الظّاهر، ثمّ في عصر المتون والتّعقيد اللّفظي ازداد تراجع النّفَس الأصوليّ، مع ظهور شخصيّات في أزمان مختلفة تساهم في تجديد جوانب من الأصول، فإذا اعتبرنا جهود علماء الأصول قبل عصر الجمود والتّوجّه نحو التّقليد المحض جهودا تطويريّة تكميليّة -لأنّ العلم مازال في طور النّمو-، فإنّ الجهود التي كانت مزامنة لعصور الانحطاط وما بعدها، يصحّ أن تسمّى جهودا تجديديّة، لأنّها تدعو إلى إعادة "الأصول" إلى صورته المكتملة من قبل، من ذلك:

- **ابن عبد السّلام(ت660ه):** الذي ظهرت لمساته جليّة في باب المصالح والمفاسد، والمقاصد الشّرعيّة، وكذا في مسائل الاجتهاد والتّقليد، حيث قصر التّقليد على العامّة -وما يستثنى من حالات للعالم يعجز فيها عن الوصول إلى الحكم-، أمّا المجتهد القادر فيمنع من التّقليد[2].

- **ابن تيميّة(ت728ه):** مع أنّه لم يصنّف تصنيفا مستقلّا جامعا لمسائل الأصول، إلّا أنّ كلامه الأصولي كثير، سواء في مسائل أصوليّة قصد الكتابة فيها مناقشة لغيره، أو ما يذكر عرضا في كلامه في الفقهيّات، ومن هذا يظهر أوّل ملمح تجديديّ في جهوده، وهو ربط الأصول بالفقه، وجعله تطبيقيّا، ويظهر هذا المنحى أيضا في إرجاع فتاوى الأئمّة المنقولة إلى أصولهم التي بنوها عليها، هذا فضلا عن تأكيده على مرجعيّة الكتاب والسّنّة في تلقّي الأصول والفروع، مع تنبيهه إلى أنّ حجج العقول السّليمة، والرّأي السّديد معمول به شرعا، ولا تناقض -في حقيقة الأمر- بين أدلّة الحقّ، كما أوجب إقامة الأدلّة

(1) ينظر: عبد السلام بن محمّد، **التّجديد والمجدّدون**، ص 195-207.

(2) ينظر: العزّ بن عبد السّلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكلّيات الأزهريّة، القاهرة، دون ط، 1414ه-1991م، 2/158-159. و: عبد السلام بن محمّد، المصدر السّابق، ص 209-230. و: الرّيسوني وآخرون، **التّجديد الأصولي**، ص 49-53.

على المسائل الأصوليّة والفروعيّة، وجعل أصول الفقه شاملة للعقائد والعمليّات، ثمّ تميّزه بسهولة العرض، وبسط ما يحتاج إلى بسطه، دون تكلّف، وشدّة العناية بألفاظ الشّريعة مع نهيه عن تتبّع التّقييدات الكثيرة في وضع التّعاريف وإفهام الأشياء، وتنبيهه على الفرق بين الأحكام العامّة التّجريديّة وبين تنزيلها على الأعيان، وبيّن خطورة الاستطراد في الأقيسة حتّى تُعارَض بها النّصوص الشّرعيّة، مع إنصافٍ، وقوّة في العرض، وتجرّد للحقّ، دون تعصّب لمذهب، مبيّنا أنّ أصول الفقه حقيقةً هي التي كان عليها أئمّة الفقه المتبوعين، ومن قبلهم، الذين مارسوها عمليّا، دون ما يسير عليه كثير من المتكلّمين، حيث يعزّ أن يُعلم فيهم إمام للمسلمين[1].

وعلى الطّريقة نفسها -في الجملة-، كان تلميذه **ابن القيّم(ت751هـ)** في تقريراته الأصوليّة، خاصّة في كتابه "إعلام الموقّعين".

- **الشّاطبي(ت790هـ):** وهو المشتهر بنظريّة المقاصد التي أبدع فيها، وفصّلها تفصيلا، مع ذكره لأصولٍ ومبادئ تقوم عليها أصول الفقه في كتابه "الموافقات"، ودعوته إلى تنقية الأصول من الدّخيل، والحرص على مبدأ الاستقراء، وبناء الكلّيّات وتحكيمها على الجزئيّات، وتوجيه مسار الدّراسة الأصوليّة نحو الأفيد عمليّا، وكذلك تعظيمه للدّليل والاتّباع، والتّحذير من الابتداع، ويكفي في ذلك كتابه "الاعتصام"، وتعظيمه اللّغة العربيّة، مع نهيه عن التّكلّف في الفهم البعيد عن جمهور النّاس[2].

-**المعاصرون:** وبقي الحال العامّ -باستثناء تلك الجهود- في تدهوّر حتّى جاءت النّهضة العصريّة، حيث شهد القرن الرّابع عشر الهجري حركة علميّة واسعة، وظهرت قبل ذلك بعض الجهود، كجهود **الشّوكاني(ت1250هـ)** الذي عاش في القرن الثّالث عشر الهجري، حيث دعا إلى الاجتهاد ونبذ التّقليد، لكن دعوته أثّرت أثرا واضحا في العصر الذي بعده، أي في القرن الرّابع عشر الهجري، ولوحظ في هذا القرن -وما تلاه- انتشارُ الدّعوة إلى تجديد العلوم عموما، ومن ذلك أصول الفقه، فاتّجهت شخصيّات إلى الكتابة بلغة عصريّة مخالفة لما تقدّم، فوُجدت لمسات تجديديّة عمليّة، ثمّ ظهر التّنظير للتّجديد، خاصّة مع الجامعات الأكاديميّة التي تعنى بالعلوم الإسلاميّة، وكذا مع العلماء خارج إطار الجامعات، فكتب الخضري بك(ت1345هـ) كتابه "أصول الفقه" ابتداء، دون شرح أو تلخيص لكتاب قبله، بلغة

(1) ينظر: محمّد خالد منصور، **تجديد علم أصول الفقه ومعالمه عند شيخ الإسلام ابن تيمية**، الدّار الأثرية، عمان-الأردن، ط1، 1429هـ-2008م، ص 51-96. و: عبد السّلام بن محمّد، **التّجديد والمجدّدون**، ص 231-264.

(2) ينظر: عبد السلام بن محمّد، المصدر نفسه، ص 265-334. و: الرّيسوني وآخرون، **التّجديد الأصولي**، ص 53-57.

عصريّة، تجنّب فيه كثيرا من المسائل الدّخيلة، ثمّ كتب بعده عبد الوهاب خلاف(ت1375هـ)، ومحمّد الطّاهر بن عاشور(ت1393هـ)، ومحمّد أبو زهرة(ت1394هـ)، وغيرهم[1].

كانت هذه لمحة عن الجهود التّجديديّة، اقتصرنا فيها على تلخيص تلك الجهود في شكل إشارات سريعة، ذلك أنّ البحث سيتّجه في أصله إلى التّركيز على "التّجديد الأصولي" المعاصر، وهذا تبعا لظهور هذا المصطلح المركّب، وشيوع استعماله في الوقت المعاصر دون ما مضى، سواء ممّن قصد به خدمة الأصول وحفظ الدّين، أو من قصد به هدم الشّريعة وتحريف الدّين.

المطلب الثّاني: مقاصد العلوم، وأهمّيّتها: يُتناول في هذا المطلب مفهوم مقاصد العلوم، وأهمّيّة تحديدها، وذلك في الفرعين الآتيين:

الفرع الأوّل: مفهوم مقاصد العلوم: هي الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها والوظائف التي يقوم بها العلم، وقد يشمل الفائدة إذا أطلقت بهذا المعنى، لأنّ الفائدة تستعمل بمعنيين، فقد يراد بها الثّمرة المنفصلة، والنّتيجة التي تبنى على علم ما[2]، فتكون مثلا نتيجة "أصول الفقه" -وثمرته وفائدته- الحصول على أحكام فقهيّة سليمة، لكن هذه فائدة بَعديّة، وقد استعمل "الرّيسوني" في تعريفه لمقاصد الأصول الألفاظ الثّلاثة (الأغراض، الوظائف، الفوائد)[3]، أمّا أصول الفقه في ذاته، وأثناء ممارسته، فيراد به تنمية ملكةٍ لاستخراج تلك الأحكام، وليس الاستخراج نفسه، فتكون الملكة مقصدا من مقاصد أصول الفقه، أمّا معرفة الحكم الشّرعي فيحصّل في علم الفقه.

وعلى كلّ حال، إذا تبيّن المراد فلا مشاحّة في الاصطلاح، لكن من باب الابتعاد عن الإيهام يكتفى بذكر الوظائف والغايات في بيان مفهوم "مقاصد العلوم" فيقال: هي الوظائف التي يقوم بها العلم والغايات التي يراد تحقيقها.

بين مقاصد الشّريعة ومقاصد علومها: تُعرّف مقاصد الشّريعة بأنّها "الغايات التي وضعت الشّريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد"[4].

(1) ينظر: الرّيسوني وآخرون، **التّجديد الأصولي**، ص 57-59.

(2) ينظر: الزركشي، **البحر المحيط**، 44/1.

(3) ينظر: الرّيسوني أحمد، **علم أصول الفقه في ضوء مقاصده**، دون معطيات النّشر، ص 15.

(4) الرّيسوني أحمد، **نظرية المقاصد عند الإمام الشّاطبي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا - الولايات المتحدّة الأمريكية، ط4، 1416هـ-1995م، ص 19.

وفي بناء نظريّة المقاصد عند المعاصرين، يُتحدّث عن مقاصد الشّريعة من حيث هي مجموعةٌ من الأحكام العقديّة والعمليّة والسّلوكيّة -بل الواقع تركيزها على المسائل الفقهيّة فقط-، فكان المراد بيان أسرار تلك الأحكام الغائيّة، وإن قسّموا المقاصد إلى عامّة وخاصّة وجزئيّة، مع ذلك فالمنظور إليه في ذلك التّقسيم هو الأحكام ذاتها، فيكون المقصد الجزئيّ متعلّقا بحكم جزئيّ، والمقاصد الخاصّة متعلّقة بباب فقهيّ، والعامّة تكون في أكثر الأبواب أو كلّها، ففي كلّ الحالات: هي مقاصد الأحكام الشّرعيّة، في حين مقاصد علم أصول الفقه يراد بها أهداف أمورٍ كلّيّة، أكثرها منهجيّة، لا أهداف أحكام شرعيّة معلومة.

أمّا الشّاطبي(ت790هـ) نفسه، فالمتأمّل في صنيعه في باب المقاصد، وكذلك في سائر أبواب كتاب "الموافقات" -خاصّة المقدّمات منه-، يدرك أنّه يشير إلى مقاصد من نوع آخر، وهي مقاصد علم أصول الفقه، وليست مقاصد الأحكام الشّرعيّة فقط، ولهذا كان كتابه في الحديث عن أصول الأصول، وهذا قريب من معنى "مقاصد أصول الفقه".

وقد يقرّب الصورةَ التذكيرُ بالفرق بين الحكم الفقهيّ، والضّابط الفقهيّ، والقاعدة الفقهيّة، فالحكم الفقهيّ متعلّق بفعل واحد للمكلّف، في حين الضّابط الفقهيّ يشمل أحكاما كثيرة من باب واحد، بينما القاعدة الفقهيّة تتّسع أكثر، لتكون في أبواب كثيرة، لكن في كلّ الحالات هي متعلّقة بالأحكام ذاتها، لهذا تختلف القاعدة الفقهيّة عن القاعدة الأصوليّة من هذه الزّاوية، لتكون القاعدة الأصوليّة متعلّقة بأمر كلّيّ منهجيّ، لا يتوصّل به مباشرة إلى الحكم الفقهيّ، خلافا للقاعدة الفقهيّة.

فكذلك إذن مقاصد علم أصول الفقه: هي غايات تراد من أمور كلّيّة منهجيّة، ثمّ تنقسم كذلك إلى جزئيّة وخاصّة وعامّة، فما يراد بقاعدة أصوليّة (أو مسألة أصوليّة) معيّنة يعدّ مقصدا جزئيّا، وما يراد بباب كامل من أبواب أصول الفقه، يكون من المقاصد الخاصّة، وما يراد بجميع أبواب أصول الفقه أو أغلبها فهي مقاصد عامّة، وهي تختلف من حيث العموم حسب ما تغطّيه من أبواب أصول الفقه، وفي هذا البحث سيكون الحديث عن هذه المقاصد العامّة، بعيدا عن المقاصد الجزئيّة لكلّ قاعدة أصوليّة، ولأنّ باب الأدلّة وباب الدّلالات من أخصّ أبواب أصول الفقه -إن لم تكن كلّها عند بعض العلماء-، كان الحديث عن مقاصد "الأدلّة والدّلالات معا" من المقاصد العامّة، إضافة إلى مقاصد أعمّ منها تشمل جميع أبواب أصول الفقه.

فكانت مقاصد الشّريعة متعلّقة بعلوم الغاية، ومقاصد علم الأصول متعلّقة بعلم من علوم الآلة.

وكذلك يفرّق بين مقاصد الشّريعة، ومقاصد أصول الفقه: بأنّ مقاصد الشّريعة هي التي راعاها الشّارع، في حين مقاصد العلوم عموما يراد فيها ما راعاه الواضع للعلم، ولأنّ العلوم الشّرعيّة ليست

بشريّة بحتة، فإنّ مقاصدها -وبصفة خاصّة مقاصد علم أصول الفقه- سينظر فيها إلى ما راعاه الشّارع في بعض الأصول الفقهيّة المأخوذة من الوحي، وما راعاه الأصوليّون والعلماء كذلك في وضعهم لهذا العلم، وما اصطلحوا عليه من مسائل.

ملاحظة: قد تطلق "مقاصد العلم" على مباحثه، والمسائل التي يتناولها، كما هو الحال في عنوان كتاب "منهاج الوصول إلى مقاصد علم الأصول"[1]، فليست من قبيل بحثنا، بل أريدَ بالمقاصد أبواب ومسائل الأصول، وليس هذا مرادا في هذا البحث.

وكذلك قد تستعمل المقاصد بمعنى النّوايا والإرادات، وما يريده شخص بكلامه، فهي من باب الكشف والتّفسير، فتقول قصد فلان بقوله "كذا وكذا" كذا وكذا، كما في كتاب "مقاصد الفلاسفة"[2]، فهو توضيح لكلامهم وأطروحاتهم وتصوّراتهم، فهذا من قبيل التّفسير.

الفرع الثّاني: أهمّيّة تقصيد العلوم، ومسالكه

أوّلا- أهمّيّة تقصيد العلوم: تحديد مقاصد العلوم ومعرفتها ضروري لكلّ رامٍ التّمكّنَ من العلم، والاستفادة منه عمليّا، فمعرفة المقاصد هو الذي يساعد في إعداد المناهج، أو تعديلها، وكيفيّة الاستفادة منها، أمّا مباحث العلم فتعتبر وسائل[3]، والاشتغال بالوسيلة إذا لم يؤدّ إلى تحقيق المقاصد يكون فضولا، بل مضرّا، وهذا ما تنبّهت له الدّراسات المعاصرة في علوم التّربية، حيث يتمّ تحديد مناهج التّدريس، ومحتويات الكتب، بعد تحديد الأهداف المراد الوصول إليها[4].

وعليه، تكون معرفة المقاصد معِينة على تحديد المسائل الأصيلة في العلم المعيّن، التي تخدم مقاصده، ومعرفة ما ليس منه.

كما أنّ معرفة المقاصد لا تقتصر فائدته على واضع العلم، ولا على العلم نفسه فحسب، بل تفيد طالب العلم أيضا، حيث يعلم مسبقا ما يريد الوصول إليه، فيكون نصب عينيه في كلّ خطوة دراسيّة

(1) مؤلّف الكتاب هو عبد الوهّاب الشّعراني(ت973هـ).

(2) مؤلّفه: أبو حامد الغزالي(ت505هـ).

(3) ينظر مقال: محمد عوام، "**منهجية تفسير النص الشرعي بين المنهج الأصولي والقراءة المعاصرة**(3/1)"، على الرابط: https://www.msf-online.com/%D9%85%D9%86%D9%87%D8%AC%D9%8A%D8%A9-، (2024/09/20م)

(4) ينظر مقال: بوحمامة جيلالي، "**أهمية الأهداف التعليمية ودورها في إنجاح عملية التّعلم والتّعليم**"، على الرابط: https://www.asjp.cerist.dz/en/article/30461 ، (2024/09/20م).

أثناء طلبه أنّه يحقّق جزءا من تلك الأهداف، كما يعِينه على التّصوّر العامّ للعلم، ممّا يجعله سهل التّناول في نظره، خلافا لمن يطلب علما لا يدري منتهاه، ولا مرماه.

وعلم أصول الفقه يعدّ عند علماء الإسلام من علوم الآلة، أي لا يطلب لذاته، بل لغايات معيّنة، فلا يحسن تحصيل المعلومات وجمعها دون وجود ثمرة عمليّة مفيدة لطالب ذلك العلم.

وقد أرشد إلى ضرورة معرفة مقاصد العلوم الشّرعيّة علماءُ الإسلام من قديم، من ذلك قول الجويني(ت478هـ): "حقّ على كلّ من يحاول الخوض في فنّ من فنون العلوم أن يحيط بالمقصود منه"[1]، وكذلك من جاء بعده، قال الزّركشي(ت794هـ): "يجب على كلّ طالب علم أن يعلم ما الغرض منه؟ وما هو؟ ومن أين؟ وفيم؟ وكيف يحصل؟ حتّى يتمكّن له الطّلب ويسهل"[2].

إذا تبيّنت أهمّيّة تقصيد العلوم عُلم أثره في تجديد العلوم، فالتّجديد يكون من جوانب عديدة، منها تخلية العلم ممّا لا يخدم مقاصده، وتزويده بالمسائل والموضوعات والمنهجيات التي تخدم مقاصده، وبهذا يُطوّر العلم دون نقض ثوابته.

وعليه، يكون من فوائد تقصيد العلوم تقويمُ ما يكتب فيها من بحوث ومؤلّفات، وتقويم التّراث الإسلاميّ، وما كتب في أصول الفقه عبر التّاريخ، تقويما للرّجال والمصنّفات والمدارس الأصوليّة[3].

ثانيا- التّوسع في المقاصد و أثره السّلبي

مع أهمّيّة تقصيد العلوم إلّا أنّه ينبغي الاعتدال في ذلك، فقد ينطلق قوم عند ظهور فكرة ما إلى مجاوزة الحدّ بها، فتنقلب ضارّة بعد أن كانت تبدو نافعة، ومن ذلك التّوسع في باب المقاصد، وذلك يكون بالأمور الآتية:

- التّمسّك بالمقصد لدرجة إبطال أصله الذي استفيد منه: وذلك بجعل المقصد الفقهيّ أو الأصولي أصلَ الاجتهاد، حتّى لو كان طريق معرفة المقصد ظنّيّا، والوسيلة ثبتت قطعا، فيتمسّك بالمقاصد ولو ألغى تلك الأحكام (الوسائل) القطعيّة.

كما أنّ الوسيلة قد يكون لها أكثر من مقصد، ولم يتوصّل المجتهد إلّا إلى معرفة مقصد واحد، ثمّ يتمسّك به، فيلغي الوسيلة، وهو غافل عن احتمال وجود مقاصد أخرى للوسيلة نفسها، فالحذر الحذر

(1) الجويني، **البرهان**، 7/1.

(2) الزّركشي، **البحر المحيط**، 44/1.

(3) ينظر: الرّيسوني، **علم أصول الفقه في ضوء مقاصده**، ص 3.

من هذا الغلوّ في إعمال المقاصد، خاصّة أنّ بعض المقاصد تكون اجتهاديّة، نتيجة استقراء قد يكون ناقصا، أو نتيجة فهم قد يكون مجانبا للصّواب، وغير ذلك، فالمقاصد ليست مصادر تشريع مستقلّة منفصلة، سواء منها مقاصد الأحكام الفقهيّة، أو مقاصد أصول الفقه[1].

- وقد يكون التّمسّك بالمقصد ذريعة لتثبيت الشّذوذ الفقهيّ وتقنينه، واعتماد الضّعيف من الفتاوى، وهجر الرّاجح منها[2].

ثالثا- مسالك معرفة مقاصد أصول الفقه

يكون ذلك بالاستقراء لنصوص الوحي، وتصرّفات الصّحابة والتّابعين، وكذا أقوال الأئمّة والعلماء، فقد يوجد تصريح بمقصد معيّن، أو يستفاد من تصرّفات الأصوليّين، وهذا ما سيتّضح -إن شاء الله- من خلال عرض المقاصد وتفصيلها.

ومن ذلك، يُعلم أنّ بعض المقاصد تكون قطعيّة سواء في الفقه أو في أصول الفقه، وبعضها يكون اجتهاديّا ظنّيّا.

رابعا- المقصد العامّ من وضع أصول الفقه: هو حفظ الدّين من حيث منهج التّشريع، وهذا بيانه:

استقرّ عند علماء الأصول والمقاصد أنّ حفظ الدّين من الضّروريّات التي تهدف الشّريعة إلى المحافظة عليها، وطال كلامهم قديما وحديثا في بيان طرق المحافظة على هذا المقصد العظيم، والملاحظ في الأمثلة التي تُذكر في ذلك من زمن الشّاطبي(ت790هـ) إلى يومنا هذا، هي أمثلة لأحكام شرعيّة، سواء تلك المتعلّقة بالمحافظة على الدّين من جانب الوجود، أو من جانب العدم، مثل وجوب توحيد الله وتشريع الصّلوات، وتحريم الشرك، وتشريع حدّ الرّدة، وغيرها، لكنّ حفظ الدّين في الواقع يكون بحفظ أحكامه، وكذلك بحفظ منهج العلم بها، أي منهج التّلقي، وبذلك تكون علوم الآلة مهمّة جدا في المساهمة في حفظ الدّين، فكيف تحفظ الشّرائع، وأحكام الدّين، دون وجود منهج سليم للنّقل والرّواية؟، وهذا ما يثبت أهمّيّة علم الحديث والمصطلح، ودوره في حفظ الدّين من جانب ثبوت الأخبار، ثمّ كيف تؤخذ الأحكام من المرويّات بعد ثبوتها؟ هذا ما يتكفّل به علم أصول الفقه إلى جانب اللّغة العربيّة، وعليه، يتبيّن أنّ علم أصول الفقه يهدف إلى حفظ الشّريعة -الدّين كلّه- من جهة حفظ نظام التّشريع، وذلك

(1) ينظر: علّال الفاسي، **مقاصد الشّريعة الإسلامية ومكارمها**، دار الغرب الإسلامي، دون مكان، ط5، 1993م، ص 45.

(2) ينظر: ضياء الدين اسماعيل و عمار صالح، **"التّوسع في تقصيد العلوم الشرعية الأخطاء المنهجية والمحاذير المعرفية"**، مجلة بحوث كلية الآداب، جامعة المنوفية، المجلد 31، العدد 121. أفريل، 2020، ص 918.

من خلال بيان هذا النّظام المتمثّل في مناهج معرفة الأحكام من مصادرها، المنصوصة ببيان كيفية فهمها، وغير المنصوصة ببيان طرق الاستنباط، وإلحاق النّوازل بأصولها.

هذا الحفظ يكون بمسالك عديدة، وهي التي تتمّ دراستها في الفصل الأوّل من هذا البحث، باعتبارها مقاصد كلّيّة تساهم مجتمعة في حفظ الدّين[1].

(1) وقد ذكر هذا المقصد: شعبان محمّد إسماعيل، **أصول الفقه تاريخه رجاله**، ص 19.

الفصل الأوّل

مقاصد علم أصول الفقه

جاء في سبعة مباحث، وهي كالآتي:

المبحث الأوّل: بناء مبدأ افتقار الأحكام للدّليل والاستدلال

المبحث الثّاني: الإفهام والبيان لطريقة فهم كلام الشّارع المبين

المبحث الثّالث: مراعاة فهم الصّحابة للنّصوص ومنهجهم في الاستدلال

المبحث الرّابع: العناية بالضّبط والانضباط

المبحث الخامس: إخراج الإنسان من داعية هواه إلى عبادة مولاه

المبحث السّادس: تكوين ملكة الاجتهاد وتيسير الامتثال

المبحث السّابع: تحديد المرجعية وبناء منهج التفكير العلمي السليم

تُبرز أهمّيّة تحديد مقاصد العلوم كإحدى خصائص العمل المتقن والعلم النّافع، حيث يتطلّب ذلك السّعي نحو تحقيق أهداف محدّدة، ولا شكّ أنّ إشارات الشّارع إلى الكلّيّات، وتصرّفات الأئمّة في تنظيم علم أصول الفقه لم تأتِ عبثًا، بل تهدف إلى تحقيق غايات معيّنة، وفي هذا الفصل، سيتم تسليط الضّوء على أبرز تلك المقاصد وأهمّها، من خلال الكشف عنها وتحليلها وربطها بالمسائل الأصولية التي تدعمها.

المبحث الأوّل: بناء مبدأ افتقار الأحكام للدّليل والاستدلال

من مقاصد أصول الفقه بيانُ افتقار الأحكام والأقوال إلى الأدلّة، ثمّ تحديد الأدلّة المعتبرة من غيرها، وبيان طرق الاستفادة منها، فلا ينبغي الإفتاء أو بناء حكم إلّا بعد النّظر في الدّليل، فما الدّليلُ؟، وهل الأدلّة الشّرعيّة منحصرة؟، ثمّ لا بدّ من معرفة طرق الاستنباط وكيفيّة الاستفادة من الدّليل، حتّى يكون منتجا مثمرا للمطلوب، ومن هنا ظهر التّقعيد الأصوليّ، والمناهج المختلفة لاستثمار الحكم من الدّليل، وجواب هذه التّساؤلات هو لبّ علم أصول الفقه، ويمكن وصف هذا المقصد بـ(محوريّة الدّليل) أو (نظريّة الدليل)، وقد بيّن الشّاطبي(ت790هـ) أنّ العلم لا يكون معتبرا في الشّريعة إلّا إذا دلّت عليه الأدلّة، وأثمر العمل، فكان الشّأن الأهمّ في حصر مدارك العلم بحصر الأدلّة الشّرعيّة[1].

مفهوم الدّليل: في الاصطلاح يراد به: "الموصل بصحيح النّظر فيه إلى المطلوب"[2].

مفهوم الاستدلال: عرّفه الجرجاني(ت816هـ) بأنّه: "تقرير الدّليل لإثبات المدلول"[3]، ويستعمل عند الأصوليّين بعدة إطلاقات[4]، لكن المقصود هنا هو طلب الدّليل وحسن استعماله. لإنتاج الحكم.

المطلب الأوّل: ضرورة الدّليل

يعرض في هذاالمطلب موارد الكشف عن مبدأ الافتقار للأدلّة، والتّمثيل له بما يسنده من المسائل الأصوليّة.

(1) ينظر: الشّاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، **الموافقات**، تحقيق: مشهور حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ-1997م، 137/1.

(2) الزّركشي، **البحر المحيط**، 51/1.

(3) الجرجاني الشريف علي بن محمد، **التّعريفات**، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1403،1هـ-1983م، ص 17.

(4) ينظر: محمّد الروكي، **نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1414هـ-1994م، ص 129.

الفرع الأوّل: كلام الأئمّة والنّصوص المستند إليها حول ضرورة الدّليل

قد شاع وانتشر أنّ موضوع علم أصول الفقه هو الأدلّة، ويوضّح الغزالي(ت505ه) وغيره أنّ الحديث عن الأدلّة في الأصول يقصد به الإجماليّة منها، وأنّ الحديث عن الأدلّة يكون من وجوه إثبات الأحكام بها[1]، وقد يفرّق بعض الأصوليّين بين الدّليل والأمارة، باعتبار القطع وغلبة الظّنّ الذي يؤدّي إليه كلّ منهما، فيعبّر عنهما في تعريف أصول الفقه بأنّه: "النّظر في طرق الفقه على طريق الاجمال ..."[2]، فعبّر بالطّريق الموصل إلى الفقه، والمقصود في هذا البحث أنّ الدّليل هو الموصل إلى الفقه عموما قطعا أو ظنّا.

وهكذا يصرّح الأصوليّون بأنّ عمود الأصول هو باب الأدلّة وكيفيّة الاستفادة منها، بل صرّح الأستاذ أبو منصور(ت333ه) كما نقله الزّركشي(ت794ه) في "البحر المحيط" بأنّ:"الغرض من أصول الفقه معرفة أدلّة أحكام الفقه ومعرفة طرق الأدلّة"[3]، والمقصود أصالة هو الدّليل، وما يأتي بعده يقصد بالتّبع، لتعلّقه باستعمال الدّليل[4]، وهذا ليس خاصّا بعلم أصول الفقه، ولا بعلوم الشّريعة فحسب، بل كلّ معرفة لا تستند إلى الحجج، كتلك التي تبنى على الأساطير والخرافات، فليست علما، فالدّليل والاستدلال ركيزة تعلي شأن المعرفة إلى العلميّة وتكسوها ثوب المنهجيّة[5]، قال الرّيسوني: "وإنّما العلم الدّليل والاستدلال، وما لا يقوم على الدّليل والاستدلال فإنّما هو تجديف وتخريف"[6].

ولهذا حذّر الشّافعي(ت204ه) من قبل من القول إلّا عن علم، وبيّن أنّ السّلامة لكثير من النّاس في إمساكهم عن الكلام في العلم[7]، وأعاد النّصيحة في موضع آخر مخصّصا الكلام في الحلال والحرام، موضّحا سبيل العلم بهما، وهو الوحي والإجماع والقياس[8]، مع التّنبيه أنّ القياس عنده شاملٌ معناه لأنواع الاستنباط في الكتاب والسّنّة والإجماع، ولهذا يساويه بالاجتهاد.

---

(1) ينظر: الغزالي، **المستصفى**، 1/9-11.

(2) أبو الحسين البصري محمد بن علي، **المعتمد في أصول الفقه**، تقديم وضبط: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403ه، 1/5.

(3) الزّركشي، **البحر المحيط**، 1/42.

(4) ينظر: الزّركشي، المصدر نفسه، 1/40.

(5) ينظر: محمد بن عبد السلام عوام، **الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليّين**، ص 91.

(6) الرّيسوني أحمد، **الفكر المقاصدي قواعده وفوائده**، منشورات جريدة الزمن، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة- الدار البيضاء، 1999م، ص 59.

(7) ينظر: الشّافعي، **الرّسالة**، ص 41.

(8) ينظر: الشّافعي، المصدر نفسه، ص 39.

ويقول ايضا: "ومن تكلّف ما جهل، وما لم تثبته معرفته كانت موافقته للصّواب -إن وافقه من حيث لا يعرفه- غير محمودة، والله أعلم، وكان بخطئه غير معذور إذا ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصّواب فيه"[1]، فموافقته غير محمودة، لأنّها غير ناتجة عن منهج تفكيريّ سليم، إنّما من قبل الخرص والظّنون[2]، وعلى هذه الطّريقة سار العلماء، حتّى أنّ ابن تيميّة(ت728ه) يصف المفسّر للقرآن برأيه بأنّه متكلّف ما لا يعلمه، ومجانب السبيل المأمور به، فيكون مخطئا ولو وافق المعنى الصّحيح، لكونه لم يحصّله من بابه، وشبّهه بالذي يقضي بين النّاس عن جهل، فيأثم وإن أصاب الحقّ[3].

وما جاء في الحديث النّبويّ: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثمّ أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثمّ أخطأ فله أجر"[4]، فالمقصود به كون المرء مالكا لآلة الاجتهاد، وبذلك سمّي مجتهدا، وقد نبّه النّوويّ(ت676ه) في شرحه لهذا الحديث إلى هذا المعنى، ونقل الإجماع على تأثيم غير المتأهّل إذا قضى بين النّاس، وعدم تنفيذ حكمه، وافق الحقّ أم جانبه، لأنّ حكمه لم يصدر عن أصل شرعيّ، بل هو مخالف بحكمه، غير معذور في خطئه، فضلا عن أن يؤجر على قضائه[5].

وفي بيان بدهيّة هذا المبدأ عند ذوي العقول السّليمة، تكاثرت أقوال الأئمّة والأصوليّين في تقرير هذا المعنى، بل حكى الجويني(ت478ه) إجماع الأمّة على بطلان التّمسك بأيّ قول لم يُبن على دليل أو أمارة شرعيّة، وعدّوا ذلك التّمسك من اتّباع الهوى[6].

وعليه، يكون علم أصول الفقه علما يستهدف بناء الأحكام على مستنداتها المقبولة شرعا، ويستهدف ترك الكلام في العلوم عموما، وفي الشّريعة خصوصا إلّا بدليل، مع حسن استعماله، ولهذا كان من صميم الأصول تقعيد القواعد التي يتعامل بها مع الدّليل سواء كانت قواعد لغويّة أو عقليّة أو شرعيّة.

وهذا الثّابت عند أهل النّظر ثابت في خطاب الشّرع كذلك، فالله -عزّ وجل- يخاطب المناوئين والمخالفين بقوله: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 111]، كما يحذّر من القول في الشّرع

(1) الشّافعي، **الرّسالة**، ص 53.

(2) ينظر: محمد بن عبد السلام عوام، **الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليّين**، ص 93.

(3) ينظر: ابن تيميّة أبو العَباس أحمد بن عبد الحليم، **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمّد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة -السعودية،1425ه-2004م، 371/13.

(4) تقدّم تخريجه، ص 17.

(5) ينظر: النّووي يحي بن شرف، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط2، 1392ه، 14/12.

(6) ينظر: الجويني، **التّلخيص في اصول الفقه**، 314/3.

بغير دليل، فقال سبحانه: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ ﴾ [النحل: 116].

وكما حثّ على تحرّي الدّليل، وأوجب العمل به، حذّر كذلك من مخالفته، فقال سبحانه: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [النور: 63].

وقال سبحانه: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴾ [النساء: 115]

وقال أيضا: ﴿إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (68) قُلْ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴾ [يونس: 68-69] : وعلّق ابن حزم(ت456ه) على هذه الآية بقوله: "في هذه الآية بيان أنّه لا يقبل قول أحد إلّا بحجّة، والسّلطان ههنا بلا اختلاف من أهل العلم واللّغة هو الحجّة، وإنّ من لم يأت على قوله بحجّة فهو مبطل، بنصّ حكم الله –عزّ وجلّ- وأنّه مفتر على الله تعالى، وكاذب عليه -عزّ وجلّ- بنصّ الآية، لا تأويل ولا تبديل، وأنّه لا يفلح إذا قال قولة لا يقيم على صحّتها حجّة قاطعة "[1].

الفرع الثّاني: مسائل من أبواب الأصول قائمة على محوريّة الدّليل

يمكن ملاحظة استهدافِ هذاالمبدأ في أصول الفقه في أبواب ومسائل كثيرة، منها:

الإجماع: تأكيدا على محوريّة الدّليل في الإثبات والنّفي، وفي التّحليل والتّحريم، اشترط كثير من الأصوليّين وجود مستند للإجماع، فضلا عن أقوال الآحاد من المجتهدين، جازمين أنّ الأمّة لا يصحّ أن تجتمع إلّا بناء على دليل، فلا تجتمع بمحض الاختيار والشّهوة[2].

بل نجد أبا الحسين البصري المعتزلي (ت436ه) يبوّب في كتابه الأصوليّ عنوانا: "الأمّة لا تجتمع إلّا عن طريق"، قال فيه: " إنّ الأمّة لا تجتمع إلّا عن دلالة أو أمارة، ولا تجتمع عبثا ... ومعلوم أنّ النّبي -عليه الصّلاة والسّلام- لا يقول إلّا عن وحي، فالأمّة أولى ألّا تقول إلّا عن دليل"[3].

(1) ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، دون ط، دون تا، 20/1.

(2) ينظر: الآمدي علي بن محمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، دمشق-بيروت، ط2، 1402ه، 262/1.

(3) أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، 56/2.

الاستحسان: حيث أبطله من أبطله لأنّه غير مبنيّ على مبدأ الاستدلال الشّرعي، وكلّ من انطلق من مبدأ الاستدلال والتّرجيح بين الأمارات، فقد خرج عن المذموم من الاستحسان[1]، والمقصود بالاستحسان الذي أبطله العلماء هو ما يستحسنه المجتهد بعقله أو ذوقه دون دليل، ولو فتح باب القول بلا دليل لساغ الكلام في الدّين لكلّ عامّيّ، ولساغ له التّرجيح بما يستحسنه ولو لم يكن مرجّحا شرعا[2].

وقد ضلّ من سلك طريقا غير الدّليل الصّحيح للوصول إلى المطلوب: سواء كان هذا الطّريق إلهاما، أو إماما غائبا منتظرا، أو ذوقا مستحسنا[3]، وأفلح من ترك ذلك كلّه وراء ظهره، وطلب خبرا صحيحا عن الشّارع، أو ما أرشد إليه من الأمارات، وطلب فهما دقيقا قائما على قوانين الدّراية.

وفي هذا بيان للواجب على كلّ مجتهد طالب للحقّ، لكن ينبغي التّنبيه على أنّه ليس كلّ مستدلّ يصيب الحقّ، لهذا تَقدّم أنّ المجتهد قد يصيب وقد يخطئ.

ثمّ في بيان أوجه مجانبته للصّواب عوامل كثيرة منها: أن يسيء استخدام الدّليل[4]، ومن هنا كان في أصول الفقه حديث عن كيفيّة الاستدلال، لهذا بيّن ابن حزم(ت456هـ) أنّه ليس من شرط الدّليليّة أن يصيب بها المستدلّ الحقّ، وذلك في دفاعه عن حجّة العقل، وردِّه على من أثبت الخطأ والتّناقض على مستعملي حجّة العقل، فقد يؤدّي الاستدلال إلى الصّواب إذا كان الاستدلال مرتّبا صحيحا في نفسه، كما قد يؤدّي إلى الضّلال إذا لم يستعمل استعمالا مستقيما[5].

وهكذا تتابعت أقوال الأئمّة في وجوب إعمال الدّليل حتّى في ترجيح أحد الظّنّين على الآخر[6].

هذا كلّه بيان لوجوب الأخذ بالدّليل، لكن ما هو الدّليل، من حيث المفهوم؟ وما هو الدّليل من حيث الواقع شرعا؟ أي ما هي الأدلّة التي تقبل في الشّرع؟، هذا ما يقصد أصول الفقه إلى بيانه وتحديده وضبطه.

ويوضّح التلمساني (ت771هـ) أنّ الأدلّة من غير الكتاب والسّنّة إنّما تكتسب حجّيتها من حيث إنّها متضمّنة للدّليل، لا من ذاتها، فيجعل الإجماع وقول الصّحابي من هذا القبيل، وعلّل ذلك بكون الأمّة

(1) ينظر: الجويني، **التلخيص في اصول الفقه**، 314/3.

(2) ينظر: الجويني، المصدر نفسه، 314/3.

(3) ينظر: ابن حزم، **الإحكام**، 13/1.

(4) ينظر: ابن حزم، المصدر نفسه، 14/1.

(5) ينظر: ابن حزم، المصدر نفسه، 14/1.

(6) ينظر: الغزالي، **المستصفى**، ص 375-376. و: السّرخسي، **أصول السرخسي**، 294/1.

حين تجتمع على أمر، والصّحابي حين يتكلّم في مسألة، يحرم على أولئك جميعا الحكم من غير اعتماد على دليل شرعيّ يستندون إليه[1].

وفي قول الصّحابي مثلا: إنّما اختلف في حجّيته بناء على نظريّة الدّليل، فمن رفضه فقد رفضه لكون الدّليل منحصرا في الكتاب والسّنّة، أمّا الصّحابيّ فغير معصوم، ومن احتجّ به فليس لمجرّد الصّحبة، بل لأنّه يتضمّن الدّليل، لهذا نجد في تصريحاتهم ما يشير إلى هذا التّضمّن، وهذا ما يؤكّد أنّ نظرتهم تتّجه إلى تضمّن الدّليل، لا إلى مجرّد الصّحبة.

فإذا حرم القول بغير دليل على مجموع الأمّة، وعلى الصّحابي -مع فضله ومنزلته في العلم والورع، فمنعه من آحاد النّاس ممّن دون الصّحابة أولى.

والقول في دين الله دون دليل من عظائم الأمور المحرّمة، قال -تعالى-: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 33]، وفي التّعليق على هذه الآية يقرّر ابن القيّم(ت751ه) أنّ الواجب على المفتي وكلّ من عرضت عليه نازلة ألّا يتكلّم فيها حتّى يعلم من نفسه أنّه يعلم حكما، أو يغلب على ظنّه وجه الحقّ فيها، بعدما بذل جهده في استخراج حكم الواقعة، وإلّا فهو معرّض نفسه لعقاب الله[2].

بل صرّح المحقّقون في الأصول أنّ الخلاف المقبول هو الصّادر عن أدلّة ومنهج علميّ، قويَ الدّليل الجزئيّ أم ضعف، بخلاف من يقول بغير دليل أو منهج علميّ، فهذا خلافه لا يعتدّ به، بل هو كالمعدوم، قال الشّاطبي(ت790ه): "وإنّما يُعدّ في الخلاف الأقوال الصّادرة عن أدلّة معتبرة في الشّريعة، كانت ممّا يقوى أو يضعف"[3].

بل صرّح الشافعي(ت204ه) نفسه -واضع العلم ومدوّنه- بقوله: "وهذا يدلّ على أنّه ليس لأحد دون رسول الله أن يقول إلّا بالاستدلال"[4].

(1) ينظر: التّلمساني الشّريف أبو عبد الله محمد بن أحمد، **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد علي فركوس، المكتبة المكية، مكة - مؤسسة الريان، بيروت، ط1، 1419ه-1998م، ص 743.

(2) ينظر: ابن القيم، **إعلام الموقعين**، 68/6.

(3) الشّاطبي، **الموافقات**، 172/4.

(4) الشّافعي، **الرّسالة**، ص 25.

ويصرّح أنّه لا يجوز الاجتهاد إلّا لمن ملك آلته، من معرفة بالأدلّة وطرق استعمالها[1]، وهذا المنهج -وجوب الاستدلال وإعمال النّظر- هو الذي كان عليه الإمام مالك(ت179هـ)، وغيره من أهل العلم قبل الشّافعي(ت204هـ[2].

أمّا التّقليد: فهو ممّا ينافي مبدأ العمل بالدّليل، وقد عرّف الباجي(ت474هـ) التّقليد بأنّه "الرّجوع في الحكم إلى قول المقلَد من غير علم بصوابه ولا خطئه"[3].

وإذا علم أنّ الدّليل مطلب المجتهد، وعليه مدار التّفقّه، وكان المقلِّد ممّن لا يطلب الدّليل أو لا يفهمه، فلأجل ذلك تكاثرت أقوال الأئمّة في النّهي عن التّقليد من جهة، وفي سلب وصف الفقه، وعدم جدوى دراسة الأصول، لمن رضي بالتّقليد.

وهذه بعض مواقفهم: فقد روى عن أبي حنيفة أصحابُه عباراتٍ تفيد وجوب ترك التّقليد للقادر، ووجوب طلب الدّليل ولزومه، منها قوله: "إذا صحّ الحديث فهو مذهبي" [4]، وقوله: "لا يحلّ لمن يفتي من كتبي أن يفتي حتّى يعلم من أين قلت"[5].

أمّا مالك(ت179هـ) فقال: "إنّما أنا بشر، أخطئ وأصيب، فانظروا في رأيي، فكلّ ما وافق الكتاب والسّنّة فخذوا به، وكلّ ما لم يوافق الكتاب والسّنّة، فاتركوه"[6].

أمّا الشّافعي(ت204هـ) فقد قال: "مهما قلتُ من قول، أو أصّلت من أصل، فيه عن رسول الله -صلّى اللّه عليه وسلّم- خلاف ما قلت؛ فالقول ما قال رسولُ الله -صلَّى اللّه عليه وسلَّم-، وهو قولي"[7] ،

(1) ينظر: الشّافعي محمد بن إدريس، **جماع العلم**، دار الآثار، ط1، 1423هـ-2002م، ص 17.

(2) ينظر: ابن القصّار أبو الحسن علي بن عمر، **المقدّمة في الأصول**، تعليق: محمد السليماني، ط1، 1996م، دار الغرب الإسلامي، ص7.

(3) الباجي أبو الوليد سليمان بن خلف، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق: عبد الله الجبوري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1409هـ- 1989م، ص 635.

(4) ابن عابدين محمد أمين، **حاشية رد المحتارعلى الدرالمختار**، مكتبة مصطفى البابي وأولاده، مصر، ط2، 1386هـ-1966م، 68/1.

(5) ابن عبد البر أبو عمر يوسف، **الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء**، نشره: مكتبة القدسي، القاهرة، 1350هـ، صوّره: دار الكتب العلمية، بيروت، ص 145.

(6) ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، 775/1.

(7) البيهقي، **مناقب الشافعي**، 475/1.

وصرّح في موضع آخر بالنّهي عن تقليده إذا علمت سنّة خلاف قوله، وحثّ على التّمسّك بما علم من تلك السّنّة[1].

بل نقَلَ الإجماع على وجوب التزام الدّليل وترك التّقليد عند من تبيّن له، فقال:"أجمع المسلمون على أنّ من استبان له سنّة عن رسول الله -صَلَّى اللَّه عليه وسلّم-؛ لم يَحِلَّ له أن يَدَعَهَا لقول أحد"[2].

أما أحمد(ت241ه) فقد قال: "لا تقلّدني، ولا تقلّد مالكاً، ولا الشّافعي، ولا الأوزاعي، ولا الثّوري، وخذ من حيث أخذوا[3]".

ذلك أنّ التّقليد مضادٌّ للاجتهاد ومضعف له، وهو مناف لمقصد "التّقيّد بالدّليل، والدّوران معه وجودا وعدما"، وما تقرّر من وجوب أخذ المستفتي بكلام مفتيه، فهو من باب الهروب من اتّباع الهوى، لا من باب الأخذ بدليل شرعي ابتدائي، بل هذا دليل للمضطّر، فتنبّه.

وممّن جاء بعد عصر الأئمّة المتبوعين أبو زيد الدّبوسي (ت430ه) الحنفي: فقد قرّر أنّ التّقليد في أصله باطل، واحتجّ لذلك بأنّ الله -عزّ وجلّ- عاب على الكفّار تمسّكهم بما كان عليه آباؤهم دون تمحيص واستدلال، بل لمجرّد معايشتهم لأحوال آبائهم، أو بلوغ أخبارها إليهم[4].

والغزالي(505ه) من الشّافعيّة يؤكّد أنّ التّقليد لا يثمر علما، بل إنّ المقلّد نفسه يعترف بعَمَاه، مُدّعٍ بصيرة غيره[5]، فالمقلّد عنده ليس من أهل النّظر[6].

ونقل ابن القيّم(ت751ه) اتّفاق العلماء على أنّ المقلّد ليس معدودا من أهل العلم[7]، والمخرج من ربقة التّقليد هو العناية بمعرفة أدلّة الأحكام، والتّرقّي إلى درجات عليا.

---

(1) ينظر: البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين، **معرفة السنن والآثار**، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، الناشرون: جامعة الدراسات الإسلامية (كراتشي - باكستان)، دار قتيبة (دمشق -بيروت)، دار الوعي (حلب - دمشق)، دار الوفاء (المنصورة – القاهرة)، ط1، 1412ه-1991م، 454/2.

(2) ابن القيّم، **إعلام الموقعين**، 11/2، 40/4.

(3) ابن القيّم، المصدر نفسه، 469/3.

(4) ينظر: الدّبوسي أبو زيد عبيد الله بن عمر، **تقويم الأدلّة في أصول الفقه**، تحقيق: خليل الميس وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421ه-2001م، ص 389.

(5) ينظر: الغزالي، **المستصفى**، ص 162.

(6) ينظر: الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، اعتنى به اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات، دار المنهاج، بيروت، ط1، 1438ه-2017م، ص 52.

(7) ينظر: ابن القيّم، المصدر السّابق، 448/3.

فيعلم ممّا تقدّم أنّ مفهوم الاجتهاد -الذي يعتبر التّقليد مقابلا له- هو ذاته معرفة الأدلّة وحسن استعمالها، وما بدر من مكلّف على غير إعمال للأدلّة فليس اجتهادا -شرعيّا- لتخلّف شرطه[1].

وقد عرّف الأصوليّون الاجتهاد بشرطه، فقالوا: "هو بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي **بطريق الاستنباط**"[2].

ومع ذلك فإنّ معرفة أصول الفقه تنفع طالبه وهو في طريق التّدرّج وإن لم يبلغ درجة الاجتهاد، فيرتقي من درجة "التّقليد المحض" إلى رتبة "الاتّباع"، فبيان هذا المقصد معناه الغاية التي يراد الوصول إليها، ولا يعني أنّ من لم يصل لم ينتفع مطلقا.

ويذكر ابن خويز منداد (ت390هـ) -من المالكيّة- فرقا بين التّقليد المحض، والاتّباع، مبيّنا أنّ الأوّل ممنوع، وهو رجوع إلى قول لا حجّة عليه، أمّا الثّاني فهو التّمسّك بقولٍ مستندا إلى حجّته[3].

وأوضّح ابن عبد البرّ(ت463هـ) كذلك الفرق بين التّقليد والاتّباع عند العلماء، بأنّ المتّبع يأخذ قول القائل على ما ظهر له من صوابه وفضله، بخلاف المقلّد فإنّه يأخذ القول دون تمييز، ويرفض قول غير مقلّده حتّى لو تبيّن له خطؤه، يفعل ذلك تقديسا أو هيبة المخالفة، فهذا هو الممنوع شرعا[4]، ثمّ بيّن -بعد كلام طويل في إبطال التّقليد- أنّه ينبغي رفع راية الدّليل والاستدلال بوجوب التّسليم للكتاب والسّنّة وما ثبتت حجّيّته من الأصول[5].

وعلى كل حال فالدّليل له حرمة، إمّا باعتماده من المجتهد، أو وعيه ومراعاته من المتّبع، فذلك محمود كلّه، وسائر في تحقيق الهدف من أصول الفقه، خلافا للمقلّد المحض القادر على الاتّباع أو الاجتهاد ثمّ يتركه.

والتّقليد بهذا الاصطلاح أو بمعناه -وإن سمّي اتّباعا لغة- فقد ذُكر في نصوص الشّرع على وجه الذّم، لأنّه طريقة المشركين من قبل، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا

(1) ينظر: محمّد بن عبد السلام عوام، **الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليّين**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1435هـ-2014م، ص 106.

(2) الشّوكاني محمد بن علي، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول**، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ-1999م، 205/2.

(3) ينظر: ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، 992/2.

(4) ينظر: ابن عبد البر، المصدر نفسه، 787/2.

(5) ينظر: ابن عبد البر، المصدر نفسه، 977/2 .

أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ﴾ [البقرة: 170]، وفي القرآن: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾ [الأعراف: 3].

وقد نصّ القاضي عبد الوهّاب(ت422ه) على أنّ التّقليد ينافي التفقّه، وأن تارك النّظر والاستدلال إن قدر عليه مذموم، فإنّ "التّفقّه من التّفهّم والتّبيّن، ولا يكون ذلك إلّا بالنّظر في الأدلّة واستيفاء الحجّة دون التّقليد، فإنّه لا يثمر علما، ولا يفضي إلى معرفة"[1].

ولذلك فإنّ الحديث عن التّقليد في أصول الفقه من باب تتمّة القسمة، لا من باب أنّه متعلّق بالأصول.

المطلب الثّاني: الاختلاف في بعض الاستدلالات، وبيان ما يراعى في الدّليل

الفرع الأوّل: مراعاة الخلاف وتتبع الرخص

ممّا يبيّن حرص الأئمّة والأصوليّين على الدّليل -تحقيقا لمعناه، وبيانا للمعتبر منه من غيره-: اختلافُهم في بعض الأدلّة، تنقيحا منهم للدّليل المعتبر شرعا.

وبهذا نفسّر اختلافهم في الاستحسان[2]، فإنّه قائم على النّظر إلى محوريّة الدّليل فيه، وفي قول الصّحابي أيضا: فإنّما أنكر حجّيته الشّافعية وابن حزم(ت456ه) ومن وافقهم، بناء على محوريّة الدّليل، ذكر الغزالي (ت505ه) اختلاف قول الشّافعي (ت204ه) في حكم تقليد العالم للصّحابي -في القديم-، ثمّ بيّن أنّه رجّح في آخر أمره المنع من تقليد العالم لصحابيّ كما أنّه لا يقلّد عالما غيره، بل يسعى في ذلك كلّه إلى معرفة الأدلّة التي بنى عليها الصّحابيّ فتواه[3]، في حين احتجّ بقول الصّحابيّ من احتجّ، لأنّه يتضمّن الدّليل كما ذكر في كلام التّلمساني(ت771ه) المتقدّم[4].

وفيما يلي مواضع أخرى تبيّن العناية بمبدأ الدّليل.

أوّلا- مراعاة الخلاف عند المالكيّة: هذا الأصل مبني كذلك على الحرص على الدّليل، لا على تركه، ولهذا، فليست المراعاة على الإطلاق الذي يتوهمّه من لم يحكم مذهب مالك فيها، وهذا ما بيّنه الفشتالي(ت779ه) حيث بيّن أنّ دليل المخالف صار عند مالك "أقوى من دليله الذي منع به الإقدام

(1) عبد الوهّاب البغدادي القاضي، **المعونة على مذهب عالم المدينة**، تحقيق: حميش عبد الحق، المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز -مكة المكرمة، دون تا، 46/1.

(2) يراجع في هذا البحث ، ص 143.

(3) ينظر: الغزالي، **المستصفى**، ص 170.

(4) يراجع في هذا البحث، ص 74.

ابتداء بدليل مقوّ خارجي"[1]، ويوضّح هذا بصورة أجلى القرطبي(ت656ه) كما نقله الزّركشي (794ه) عنه، مبيّنا أنّ مالكا لم يراع كلّ خلاف وجد، بل ما قوي مأخذه[2]، ممّا يعني أنّ النّظر ليس إلى الخلاف وصورته، وإنّما إلى الدّليل والمأخذ.

ثانيا- ذمّ العلماء تتبّع الرّخص: المراد بالرّخص: اتّباع الأهون والأسهل، وليس المقصود الرّخص الشّرعيّة التي تقابل العزيمة، بل المراد المعنى اللّغوي[3]، فتتبّع الرّخص الذي ذمّه الأئمّة هو طلب ما يوافق الهوى من أقوال العلماء(4).

ونهيُ العلماء عن تتبّعها إنّما كان تعظيما للدّليل من جهة، وإخراجا للمكلّف عن هواه من جهة أخرى، كما سيأتي في حينه.

ذلك أنّ المتتبّع للرّخص المتخيّر من أقوال المذهب والأئمّة ما يوافق غرضه يقع في اتّباع الهوى المنهي عنه، بل حكى ابن عبد البرّ(ت463ه) الإجماع على أن متتبّع الرّخص موافقة لأغراضه يجتمع فيه الشرّ كلّه[5].

وفي حديث ابن القيّم(ت728ه) عن العامّيّ -مع كونه فاقد آلة الاجتهاد- إلّا أنّه منعه من التّخيّر وتتبّع الرّخص وأقوال المذاهب حسب ما يلائم هواه، بل يقصد اتّباع الحقّ قدر ما يمكنه[6].

ويوضّح الشّاطبي(ت790ه) أنّ القول بتخيير المكلّف بين الفعل والتّرك وتعليق ذلك بمشيئته هو إسقاط التّكليف عينه، أمّا القول بتقييده بالتّرجيح -على قدر إمكانه- فهو قول مبنيّ على اتّباع الدّليل والتّخلّص من اتّباع الهوى أو إسقاط التّكليف، ثمّ بيّن بعد ذلك عاقبة التّخيّر في الأُقوال دون مبدأ الدّليل، وما يجرّ إليه من التّلاعب بالفتوى، ومراعاة الأقارب والأصحاب[7].

(1) الونشريسي أحمد بن يحي، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، ودار الغرب الإسلامي، بيروت 1401ه-1981م، 391/6.

(2) ينظر: الزّركشي، **البحر المحيط**، 311/8.

(3) ينظر: الكفوي أبو البقاء أيوب بن موسى، **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1419ه-1998م، ص 472.

(4) ينظر: ابن حزم، **الإحكام**، 68/5.

(5) ينظر: ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، 927/2.

(6) ينظر: ابن القيّم، **إعلام الموقعين**، 205/6.

(7) ينظر: الشّاطبي، **الموافقات**، 83/5-84.

وقد صدق -رحمه الله- فإنّ من مقاصد أصول الفقه جعْلَ منهاج الاستنباط والإفتاء غير متعلّق ولا متأثّر بأهواء الملوك والأهل والأصحاب، بل كلّ ذلك خاضع لما يقتضيه العلم والدّليل والمنهج المعلوم من الشّارع الذي يفعل ما يريد.

حتّى لو كان المكلّف لا يفهم من الأدلّة شيئا فلا يخلو من اجتهاد من نوع آخر، لتعيين من يقلّده، فيكون في كلّ الحالات مُبعدا هوى نفسه وموافقة شهوته، وقد نَسب هذا الضرب من الاجتهاد إلى مالك -رحمه الله- ابنُ القصّار (ت397هـ) في "المقدّمة" حيث قال: "يجب عند مالك على العامّيّ إذا أراد أن يستفتي ضربٌ من الاجتهاد"[1]، مبيّنا بعد ذلك مراد مالك(ت179هـ) من الحرص على السّؤال عن الأفقه والأورع والأمين وغير ذلك، وسار على هذا الشّاطبي(ت790هـ) في "الموافقات"، حيث شبّه موقف العامّيّ مع تعدّد المفتين المختلفين بموقف المجتهد مع تعدّد الأدلّة المتعارضة، فكما لا يمكن للمجتهد العمل بالأدلّة المتضاربة- غير القابلة للجمع- معا، ولا يجوز له اعتماد واحد من تلك الأدلّة دون اجتهاد أو ترجيح، فكذلك العامّيّ لا يمكنه اتّباع أقوال المفتين المتضاربة في آن واحد، و لا يسوغ له أن يأخذ أحد الأقوال دون اجتهاد أوترجيح، وبهذا حَكم على القول بالتّخيّر بين الأقوال المتعارضة بعدم الصّحّة[2].

الفرع الثّاني: ما ينبغي مراعاته في الدّليل

إذا أدركنا افتقار الأحكام إلى الأدلّة وجب التّنبيه على أنّ الدّليل على الحكم يتركّب من أشياء: **المصدر:** وهو المنظور فيه، و ما تؤخذ منه الأحكام وتستخرج منه، وهو المُثمر، **والمنهج:** وهو المنظور به، وهو ما تستخرج به الأحكام، أي الآليّات والأدوات التي يستثمر بها[3].

والمقصود بالحثّ على لزوم الدّليل أمران: الحرص على ثبوته وحجّيّته أوّلا، فما لم يثبت رواية- فيما شأنه الرّواية- لا يثبت دليلا، ثمّ الحرص على كيفيّة الاستفادة منه ثانيا.

أوّلا- الثّبوت: وجود الضّعيف والموضوع كعدمه، وهذا ما تواتر عن أئمّة الإسلام عمليّا، فهذا ابن قدامة(ت620هـ) يصرّح بأنّ الأحاديث الموضوعة أو الضّعيفة "لا يجوز أن يقال بها، ولا اعتقاد ما فيها، بل وجودها كعدمها"[4].

(1) ابن القصّار، **المقدّمة**، ص 26.

(2) ينظر: الشّاطبي، **المو افقات**، 77/5.

(3) ينظر: رياض الجوّادي، **أصول التشريع مصادرومناهج**، دار التجديد، ط1، 1430هـ-2009م، ص 25.

(4) ابن قدامة أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي، **ذمّ التّأويل**، تحقيق: بدر البدر، الدار السلفية، الكويت، ط1، 1406هـ، ص47.

ولهذا كان الأثر محتاجا إلى النّظر: أي أنّ الأخبار تحتاج إلى مناهج لإثباتها ولفهمها، وقد نُقل عن الإمام أحمد(ت241هـ) أنّه كان "يروي أنّ ضعيف الأثر كالعدم، لا يوجب حكما، والنّظر أصل من أصول الشّريعة عليه عوّل السلف، ومنه قامت الأحكام، وبه فصل بين الحلال والحرام"[1].

بل نقل ابن تيميّة(ت728هـ) الإجماع على تحريم الاستدلال بغير الصّحيح الثّابت، وعدّه من القول في الشّرع بلا علم[2]، كما ذكر أنّ التّفريق بين الثّابت من الأخبار من غيرها "أصل عظيم لأهل الإسلام عموما ولمن يدّعي السّنة خصوصا"[3].

والشّرع -الدّين- كلّه من عند الله عقيدة وشريعة، وتحريم القول على الله بغير علم يشمل العقيدة والشّريعة، فلا حاجة للتّفريق بين الأمرين من حيث **مبدأ** ثبوت الدّليل وكيفيّة فهمه، إذ "الأحكام الشّرعيّة متساوية الأقدام، لا فرق بينها، فلا يحلّ إذاعة شيء منها إلّا بما يقوم به الحجّة"[4].

وقد بيّن الشّاطبيّ(ت790هـ) أنّ الابتداع كما يكون في الفروع يكون كذلك في المناهج وآليّات الاستدلال، بطرق غير محصورة، لأنّ النّاظر في مسالك البدع من حين تكوّنها يجدها تزداد مع الأيّام، ويجد غرائب في الاستنباط تتوالى في كلّ زمان، وهذا ما يعني إمكانية حدوث غرائب أخرى في الاستدلال بعد زمن المتحدّث، سيما مع شيوع الجهل، وضعف العلم، وبُعد كثير من المنتسبين إليه عن رتبة الاجتهاد، فلا حصر لبدع الاستدلال، ثمّ ذكر منها الاحتجاج بالضّعيف، وجعله مسلك الجاهل أو المخطئ، معلّلا أخذ العلماء ببعض أنواع الحديث كالمرسل مثلا، بأنّهم يلحقونه بالصّحيح –في نظرهم-، أمّا غير الصّحيح فلا يستدل به أبدا، ولذلك جعلوا الإسناد من الدّين[5].

وعموما، فرّق الشّاطبيّ(ت790هـ) بين فريقين في منهج الاستدلال، أحدهما مسلك العارفين بلغة العرب، وقواعد الأصول التي يعتمدها السّلف، وجعَله منهج الرّاسخين، والفريق الآخر مَن فقد أحد

(1) ابن العربي أبو بكر محمد بن عبد الله، **القبس في شرح موطأ مالك بن أنس**، تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1992م، ص 341.

(2) ينظر: ابن تيميّة أبو العَباس أحمد بن عبد الحليم، **منهاج السنة النبويّة في نقض كلام الشيعة القدرية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1406هـ-1986م، 168/7.

(3) ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 380/3.

(4) الشّوكاني محمد بن علي، **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**، تحقيق: عبد الرّحمن بن يحي المعلمي اليماني، دار الكتب العلمية، ط1، 1416هـ،1995م، ص 283.

(5) ينظر: الشّاطبي، **الاعتصام**، 286/1-287.

الأمرين، أو كليهما، وجعله منهج الزّائغين، فكان الفيصل بين المنهجين تحكيم الدّليل، ومنهج الاستنباط[1].

ثانيا- سلامة الاستدلال: بعد الثّبوت ينظر في صحّة الفهم، فهي إحدى ركائز الاستدلال السّليم[2]، وبحسن الفهم تفاوت العلماء وتمايزت المناهج، والوصول إلى المراد قد تتعدّد طرائقه حسب مستويات المجتهد، فمنهم من يصل بالنّص وحده إذا قوي فهمه، ومنهم من يصل بالنّص مع شيء آخر يساعده في الفهم، ومن قصر فهمه قد لا يغنيه النّص[3].

ويجدر التّنبيه إلى أنّ تعدّد الوسائل والآليّات والمناهج الفرعيّة لا يعني ترك المنهج العامّ، فإذا اختُلف مثلا في قبول المرسل والعمل به، أو الحسن لغيره، وغير ذلك، فهذه آليّات فرعية يُختلف فيها، لكن الأصل العامّ هو عدم الاحتجاج إلّا بما ثبت، ثمّ قد يختلفون في طرق الإثبات وتقوية الأخبار، وغير ذلك.

ثالثا- من الأسس العلميّة الواجب اتّباعها في فهم النّصوص

1/ اتّباع منهج الصّحابة في الفهم: وله مبحث خاصّ ضمن هذا الفصل.

2/ اتّباع الواضح من الأدلّة غير المشكل منها، ذلك أنّ الدّليل هو الموصل إلى المطلوب، وما لم يكن كذلك فليس دليلا على الحقيقة، حتّى يسنده ما يكشف إشكاله، وهجر الأدلّة الواضحة والتّمسّك بالمشكلة والمتشابهة طريقةُ الزّائغين كما وصفهم بذلك رب العالمين[4]، وهو مسلك المبتدعة كما حقّقه الشّاطبي(ت790هـ) وغيره من العلماء[5].

وإذا كان الدّليل وكيفيّة الاستدلال مقصدا لكلّ مشتغل بالأصول، فلا ينقضه اختلافهم في تعيين الأدلّة، أو اختلافهم في ترتيبها، أو اختلافهم في مناهج الفهم، فليس كلّ من قصد شيئا يكون مصيبا، فيكفي في إثبات مقصد الدّليليّة أنّ المتكلّم يصرّح أنّ ما يبني عليه الحكم دليل معتبر عنده، ومنهج الفهم الذي يعتمده صحيح في نظره، لكن ذلك غير كافٍ في الحكم بصوابه أو مخالفته، وعليه، فإنّ الغاية في

(1) ينظر: الشّاطبي، **الاعتصام**، 281/1.

(2) ينظر: أحمد الصويان، **منهج التّلقي والاستدلال بين أهل السنة والمبتدعة**، المنتدى الإسلامي، دون ط، دون تا، ص 48.

(3) تنظر كلمة لـ: ابن القيّم محمّد بن أبي بكر، **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق: مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1410هـ، ص 44-45.

(4) في سورة: آل عمران، الآية: 7.

(5) الشّاطبي، المصدر السّابق، 304/1-305.

دراسة مذاهب الأصوليّين هي الوقوف على من أصاب المقصد ومن خالفه، مع أنّ الجميع قصدوه، وقد يكون التّقويم نسبيّا، يختلف باختلاف النّاظرين، كما قد يكون تقويم إصابة مقصد بمدى تعلّقه وتحقيقه للمقصد الأعلى منه، فالمقاصد متفاوتة بعضها أولى من بعض مع أنّ الكلّ مقصود، فليُضبط هذا، فضلا عن كون بعض الاختلاف لفظيّا أو صناعيّا، كاختلافهم في طريقة التّقسيم، والعرض والتّرتيب، حسب سياقات علميّة، وأخرى تعليميّة، حسب البيئة والفئة المستهدفة[1].

ثمّ اعلم أنّ مقاصد العلم شيء، ومقاصد التّأليف شيء آخر، فقد يختلف التّأليف في العلم من بيئة إلى أخرى لعوامل كثيرة، والمصنّفون في ذلك كلّه يحرصون على تحقيق مقاصد العلم.

والخلاصة أنّ استثمار الحكم الشّرعي يكون بإدارةٍ تشريعيّة تقوم على مدخلات هي المصادر، وعمليّات هي المناهج أو الآليّات والقواعد، ومخرجات هي الأحكام[2].

وهذا ما لخّصه الشّيرازي(ت476هـ) في حديثه عمّا ينبغي على المفتي، حيث أوجب عليه أن يكون عارفا بآيات وأحاديث الأحكام، وما يحتاج في ذلك من معرفة موارد الكلام ومصادره من العامّ والخاصّ، والحقيقة والمجاز، وغير ذلك، ثمّ تحصيل قدر من اللّغة والنّحو يمكّنه من فهم مراد الله ورسوله -صلّى الله عليه وسلّم- في الخطاب، ثمّ سرد بقيّة الشّروط، من معرفة النّاسخ والمنسوخ، ومواطن الإجماع، و مسالك القياس والاجتهاد والتّعليل، ووجوه التّرجيح والتّرتيب بين الأدلّة، مع الأمانة والورع[3].

ولا يثمر الدّليل إلّا بحسن استعماله، وفي ذلك يُشبَّه بكون الدّواء لا ينفع إلّا بحسن استعمال من الطّبيب مراعيا الأحوال المختلفة[4].

ولهذا عُدّ من الخاسرين مَن ترك سبيل الاهتداء وطريق الاستفادة من الدّليل، وقيل في تفسير قوله -تعالى-: ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 258]: "أي لا يهدي الذين ظلموا أنفسهم بتعريضها للعذاب المخلّد بسبب إعراضهم عن قبول الهداية إلى مناهج الاستدلال، أو إلى سبيل النّجاة"[5]، بل جَعل صاحبُ هذا التّفسير بيان مناهج الاستدلال بالآيات الكونيّة والتّنزيليّة وتوضيحها من الله -عزّ وجلّ-

(1) ينظر: رياض الجوادي، **أصول التشريع مصادرو مناهج**، ص 81.

(2) ينظر: رياض الجوادي، المصدر نفسه، ص 99.

(3) ينظر: الشيرازي أبو إسحاق إبراهيم بن علي، **اللمع في أصول الفقه**، دار الكتب العلمية، ط2، 1424هـ-2003م، ص 127.

(4) ينظر: الشّاطبي، **الموافقات**، 167/2.

(5) أبو السعود محمد بن محمد العمادي، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دون ط، دون تا، 252/1.

داخلا ضمن ما هو مسخّر من الله لخلقه[1]، وكذلك فَسّر قوله -تعالى-: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ [الضحى: 7] بما يشمل الهداية إلى مناهج الشرائع.[2]

وفي تفسير قول الله -عزّ وجلّ-: ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [المائدة: 108] قيل: "أي الخارجين عن مناهج شرائعه وأحكامه وفيه من الوعيد ما فيه"[3].

يمكن القول في ختام هذا المبحث أنّ الدّليل -في الجملة-: نقل صحيح، أو عقل صريح، أو لسان فصيح، وما سوى ذلك فهذيان قبيح.

(1) ينظر: أبو السعود محمد بن محمد العمادي، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، 118/6.

(2) ينظر: أبو السعود العمادي، المصدر نفسه، 171/9.

(3) النيسابوري نظام الدّين الحسين بن محمد القمي، **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، تحقيق، زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ، 35/3.

المبحث الثّاني: الإفهام والبيان لطريقة فهم كلام الشّارع المبين

الفهم والإفهام (المنهج البياني) القائم على الوضوح واليسر، نجده في القرآن والسّنّة، وفي صنيع الأصوليّين من الأئمّة الفقهاء، وذلك بالنّظر في مساهمة هذه الثّلاثة في بناء المنهج الإفهامي: القرآن ثمّ السّنّة ثمّ الاجتهاد الأصولي.

كذلك يُفصل بين إفهام الخطاب، وإفهام السّر من الأحكام (تعليل الشّرع)، فكلّ ذلك مؤدّ إلى تيسير الامتثال، وقد اعتنى الأصوليّون ببيان التّعليل والحِكم والمناسبات.

وقد صرّح بهذا المقصد ابن تيميّة(ت728هـ) حين قال: "المقصود من أصول الفقه أن يفقه مراد الله ورسوله -صلّى الله عليه وسلّم- بالكتاب والسُّنّة"[1].

ويظهر هذا المقصد في تصرفات الأصوليّين، وفي أبواب هذا العلم، وبصورة جليّة في باب "دلالات الألفاظ"، مع ظهوره بصورة أقلّ في مباحث أخرى كأفعال الرّسول -عليه الصّلاة والسّلام-، وغيرها، إذ الشّرع ورد من طريق اللّفظ في أكثره، ومن طرق أخرى بصفة أدنى، كما أرشد بطريق اللّفظ إلى وسائل أخرى يكشف بها عن حكم الله فيما عدم فيه اللّفظ، وتوضيح ذلك في المطلبين الآتيين، نتناول في المطلب الأوّل ضرورة البيان والإفهام، وفي المطلب الثّاني مراعاة معهود العرب وأمّيّتهم.

المطلب الأوّل: ضرورة البيان والإفهام

الفرع الأوّل: أهمّيّة فهم ألفاظ العربيّة عموما

القرآن نزل بلسان العرب، قال -تعالى-: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: 195]، وقال -سبحانه-: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ﴾ [يوسف: 2]، بل وصف الله -عزّ وجلّ- هذا اللّسان بكونه مبينا فقال -سبحانه-: ﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ ﴾ [النحل: 103]، وغيرها من الآيات الدّالّة على عربيّة القرآن، ولم ينزل بلسان العجم، فلا سبيل إلى تفهّمه من غير إتقان هذا اللّسان[2].

ثمّ يستلزم من كونه نزل بلغة العرب أن ينظر في أساليبهم، ومعهودهم في التّخاطب، وأثر السّياق والقرائن في الخطاب، لا أن يقتصر على تحليل الألفاظ مفردة مفردة، فهذا هو مقتضى الاستفادة من لسان العرب، فقد يتكلّم العربي بلفظ عامّ وهو مريدٌ ظاهرَه، وقد يخاطب بالعامّ وهو يريد الخاصّ، كما قد يستعمل اللّفظ فيكون المراد منه عامّا من وجه، وخاصّا من وجه آخر، ولا يتميّز المراد من ذلك إلّا

(1) ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 497/20.

(2) ينظر: الشّاطبي، **الموافقات**، 102/2.

بالنّظر في أوّل الخطاب ووسطه وما يتبعه، كما تتكلّم العرب بكلام يُفهِم أوّلُه آخرَه، أو آخرُه أوّلَه، وتُبيّن المعنى بالخطاب تارة وبالإشارة تارة، وتطلق الأسماء الكثيرة على شيء واحد، كما قد تطلق الاسم الواحد على أشياء مختلفة، كلّ ذلك معروف ومفهوم عند العرب ومن تمكّن من لسانهم، دون ريبة أو اضطراب"[1].

وهذه المباحث اللّغوية ناقشها الأصوليّون، فاتّفقوا على بعضها واختلفوا في بعضها، وليس المراد تحرير القول في تفاصيلها، بل الغرض التّنبيه على أنّ المقصد من هذه المباحث **هو بيان طريقة تفهّم نصوص الوحي**، وضرورة التّشبع بفنون العربيّة، بل هذا المقصد دفع بالأصوليّين إلى التّوسّع في مباحث لغويّة أكثر ممّا ذُكرت به عند اللّغويّين أنفسهم، كلّ ذلك حرصا على **"الإفهام والبيان"** لطريقة الاستفادة من كلام الشّارع المبين.

إذا كان الأمر كذلك فالقرآن والسّنّة في إيراد المعاني واستعمال الأساليب قائمان على تلك الأوجه، وكما لا يمكن فهم خطاب الأعاجم بلسان العرب، فكذلك لا تفهم العربيّة بلسان الأجانب، لاختلاف التّراكيب والأساليب فضلا عن المفردات، وقد نبّه الشّافعي(ت204ه) على هذا الملحظ في كتاب "الرّسالة"[2]، وقصّر فيه كثير ممّن تأخّر عنه[3].

ولأنّ الفقه والبيان لا يقع على وجهه الصّحيح بفهم المفردات وحدها، ولا بوضع التّعاريف المعقّدة، والتزام قوانين صناعة الحدود فحسب، لأجل ذلك عقدت في الأصول مباحث تضبط **"كيفيّة البيان الشّرعي"**، ويمثّل الشّاطبيّ(ت790ه) لأنواع أخرى من البيان غير فهم معنى المفردات، مبيّنا أنّ الطريق المعتمدة من الشّارع في البيان هي ما يليق بالجمهور من النّاس، معلّقا على قول النّبيّ -عليه الصّلاة والسّلام-: "الكِبْرُ بَطر الْحَقِّ وغمطُ النَّاسِ"[4]، بأنّ تفسير الكبر وقع بلازمه الذي يظهر لعامّة النّاس، ومتى كان البيان يحصل بذكر المرادفات اللّغويّة الأظهر من المرادفات المفسّرة كان ذلك سليما، كما يمكن البيان كذلك بالقول والفعل الذي يستوعبه الجمهور، كما فعل النّبيّ -عليه الصّلاة والسّلام- في تعليم النّاس صفة الصّلاة ومناسك الحجّ، وغيرها، وهذه الطّرق البيانيّة عادةُ العرب، والشّريعة نزلت بلسانهم، ونزلت في أمّة أمّيّة، فكان البيان الأليق ما يستوعبه الأمّيّ[5].

(1) ينظر: الشّاطبي، **الموافقات**، 103/2.

(2) ينظر: الشّافعي، **الرّسالة**، ص 50 وما بعدها،

(3) ينظر: الشّاطبي، **المصدر السّابق**، 104/2.

(4) أخرجه: مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه، رقم:91، 93/1.

(5) ينظر: الشّاطبي، المصدر السّابق، 67/1-68.

فلاحظ أنّ البيان قد يكون بالمرادف، وقد يكون باللازم، وقد يكون بالفعل، والمطلوب في النّهاية أن يفقه المكلّف مراد الشّارع، حتّى لو كان طريق البيان تقريبيا، ومراعاة لهذا المقصد ابتعد الشّارع عن التّعقيد في الخطاب، كما تجنّب التّعقيد في الشّرح والتّفسير، لأنّ ذلك يعود على مقصد "**البيان**" بالبطلان، ويؤثّر تبعا في تعذّر الامتثال، كما سيتّضح إن شاء الله في مقصد "تيسير الامتثال".

ويؤكّد ابن تيمية(ت728هـ) أنّ البيان الأتمّ يكون باللّفظ مع ما يقارنه من لفظ آخر، أو حال المتكلّم ومعرفة معهوده بتلك الكلمات، أو إشارةٍ، وجعل هذا عين الحقيقة، "بل لا يدلّ شيء من الألفاظ إلّا مقرونا بغيره من الألفاظ، وبحال المتكلّم الذي يعرف عادته بمثل ذلك الكلام، وإلّا فنفس استماع اللّفظ بدون المعرفة للمتكلّم وعادته لا يدلّ على شيء؛ إذا كانت دلالتها دلالة قصديّة إراديّة تدلّ على ما أراد المتكلّم أن يدلّ بها عليه، لا تدلّ بذاتها، فلا بدّ أن تعرف ما يجب أن يريده المتكلّم بها"[1]، ثمّ يبيّن أنّ استخلاص المراد يكون بإعمال العقل والعرف مع السّمع -مجموعة من العمليّات الذّهنيّة وغيرها- وهذا عين الفقه، فلا تتوقّف معرفة المراد على اللّسان وحده، فدلالة اللّفظ على المعنى سمعيّة عقليّة، ومن أدركها فقد فقه، واستشهد بقوله -تعالى-: ﴿فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء: 78]، وقوله: ﴿وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا﴾ [الكهف: 93][2].

وهذا كلام عزيز، يبيّن ضرورة القصد إلى تعرّف ما أراده المتكلّم باستعماله لفظا ما، لا تحليل اللّفظ، وذكْر كلّ ما يدلّ عليه، وما يحتمله لغة، وما يُستعمل فيه عرفا فحسب، ولا شكّ أنّ طريق الوصول إلى فهم مراد المتكلّم وتعيينه هو الذي يراد كشفه و ضبطه بقواعد الأصول، وهذا ما يشير إليه تقعيد العلماء أنّ الحقيقة الشّرعية مُقدّمة على الحقيقة اللّغويّة، أي: حيث عُلم مراد الشّارع بطريق ما، وجب الأخذ به، مهما كانت حقيقة تلك الكلمات لغة، بل يقدّم كثير من العلماء الحقيقة العرفيّة أيضا على اللّغوية، فحيث علم أنّ عُرف قوم أو شخص استعمالُ هذه الكلمات وإرادةُ معنى ما، فلا حاجة حينئذ إلى التّمسّك بمحتملات اللّفظ، لأنّ اللّفظ وسيلة، والمعنى غاية، فإذا حصلت الغاية فاعضض عليها بالنّواجذ، سيما بعد تقادم العصور، فلا يكفي الاعتماد على المعاني المعجميّة للمفردات اللّغوية، فتوجد لغة القوم، أي ما يستعمل فيه اللفظ عند القوم زمن التّنزيل، ويوجد مراد المتكلّم، فاللّفظ إذا كان مشتركا في اللّغة فلا يحمل على كلّ معانيه إذا تبيّن أنّ الشّارع قصد معنى معيّنا، وهكذا.

(1) ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 496/20.

(2) ينظر: ابن تيميّة، المصدر نفسه، 496/20..

كما بيّن -رحمه الله- في موضع آخر أنّ "طريقة القرآن جاءت في أصول الدّين وفروعه -في الدّلائل والمسائل- بأكمل المناهج"[1]، فما أحوج النّاس وأهلَ الأصول خصوصا إلى استقراء واستنباط تلك المناهج من طريقة القرآن.

وبهذا ندرك أنّ الفقه هو العلاقة بين العقل و السّمع والمحسوسات (البيئة)، وليس فهم الظّاهر من الخطاب فقط هو الفقه، لذلك لم يسمّ العارف بالأحكام الشّرعيّة المعلومة بالضّرورة عند النّاس فقيها، ولا ينقض هذا بالاستدلال بقوله -تعالى-: ﴿قَالُوا يَاشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ﴾ [هود: 91]، وما شاكلها، فإنّها تدلّ على أنّ فهم الخطاب نوع من الفقه، ولا يفهم منها حصر الفقه في فهم الخطاب، ذلك أنّ الفقه يشمل الفهم من الدّليل العقليّ والسّمعيّ، وطرق الإلحاق، وهذا كلّه مشمول بقوله -تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: 179]، كما أنّ المراد بالفهم والإفهام: ليس مجرّد إدراك معاني الخطاب الظّاهرة، إنّما أبعد من ذلك ،من إدراك الخفيّ والمؤوّل، واستنباط الأحكام الشّرعيّة، وغير ذلك[2].

هذا، والمراد لا يُعرف بنصّ واحد، بل بمجموع النّصوص، وممّا يُعين في هذا عقد باب ترتيب الأدلّة، والتّعارض وكيفيّة دفعه، وأوجه الجمع، كلّ هذا يعقد حتّى تُفهم النّصوص الشّرعيّة بمجموعها أتمّ فهم، كما لا يفهم المراد بالخطاب الشّرعي وحده مطلقا، بل بما يقترن به من الفعل والتّرك من الشّارع، وسائر الأمور المحيطة به.

وما مات رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم- حتّى بيّن الدّين كلّه، وفي الحديث النّبويّ: "تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلّا هالك"[3]، أي من حيث الوضوح، فما على مبتغي تحرير طريقة البيان الشّرعي، وكيفيّة فهم المراد، إلّا التّشبّع بنصوص الوحي، و تحرّي فهم المخاطَبين بها زمن التّشريع، بدل تقرير طرائق الفهم مجرّدة عن النّظر المتعمّق في النّصوص الشّرعيّة واستقرائها.

لذلك، فإنّ طريق الفقهاء المجتهدين -وهم الأُصوليّون حقا- في تفهّم مراد الله أولى من طريقة المتكلّمين المنظّرين المقصّرين في معرفة الفروع الشّرعيّة، وكذا المقصّرين في معرفة حقائق الألفاظ الشّرعيّة بتتبّع الخطاب واستعماله من الشّارع، ليقفوا على الحقائق الشّرعيّة دون القصور على الحقائق اللّغويّة المحضة، بل قد يبتعدون عن المعاني اللّغويّة، مبالغين في سبل التّأويل وتطلّب المعاني

(1) ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى** ، 8/2.

(2) ينظر: الزّركشي، **البحر المحيط**، 32/1.

(3)أخرجه: أحمد بن حنبل، **المسند**، مسند الشّاميّين، رقم: 17142، 367/28. وصحّحه محقّقو الكتاب بشواهده.

البعيدة، كلّ ذلك نصرة لمذاهبهم، واعتضادا بالأدلّة الشّرعيّة بدل الاعتماد، واستئناسا بها بدل التّأسيس، كلّ هذا أدّى إلى خلل واضح في بناء المسائل الأصوليّة، كما جنحوا إلى الأساليب المعقّدة الدّخيلة، تاركين المناهج القرآنيّة والنّبويّة في الإفهام[1].

وقد شهد كثير من الأصوليّين بفقر عامّة المتكلّمين في الفروع الشّرعيّة[2]، ممّا جعل كتاباتهم تخلو من الأمثلة الفقهيّة على المسائل الأصوليّة التي يقرّرونها، كما يجعل كتاباتهم محشوّة بالألفاظ الغريبة المعقّدة، كلّ هذا منافٍ لمقصد -الإفهام-[3].

من قواعد الفهم السّليم: فهم الدّليل وتفسيره دون تكلّف من غير إفراط ولا تفريط، فينبغي أن يعتدل في طلب مراد الرّسول -عليه الصّلاة والسّلام- دون غلوّ بتحميل كلامه أمورا لا يحتملها، ولا تقصير في طلب ما قصده من الحقّ والهدى، و"قد حصل بإهمال ذلك والعدول عنه من الضّلال والعدول عن الصّواب ما لا يعلمه إلّا الله"[4]، كما يبيّن ابن القيّم(ت751هـ) خطورة الانحراف في منهج الفهم وتلقّي الدّين، فيجعل الفهم الفاسد عن الشّارع أصل الضّلال والبدع النّاشئة عند المسلمين، بل سوء الفهم أصل كلّ خطأ، سيما إن اجتمع معه سوء القصد، فقد يخطئ المتبوع في أمر ما مع حسن قصده، ويوافق ذلك سوء قصد من التّابع، فيعظم الشّرّ والضّلال، ثمّ بيّن شيوع سوء الفهم في الطّوائف حتّى جُعل موجب تلك الأفهام السّقيمة دينا يتديّن به كثير من النّاس، وهجر الفهم السّليم، الذي نقل عن الصّحابة ومن سار على نهجهم، ونُبذ وراء الظّهور، ثمّ شَخّص الخلل الواقع في تلك الطّوائف وبيّن كيفيّة التّعامل معها، فأرشد إلى وجوب عرض ما يجده عند النّاس على ما جاء في النّصوص الشّرعيّة، أمّا الحاصل عند كثير من النّاس فهو عكس الواجب، إذ يعرضون ما ثبت بالأخبار عن المعصوم على ما يدينون به تقليدا لمن يحسنون به الظّن، فهذا مرض يحمد الله على العافية منه[5].

يوضّح ابن القيّم(ت751هـ) في هذا التّقرير ضرورة الحرص على صحّة الفهم، ولا يكون ذلك إلّا بالحذر من الغلوّ في التّفهّم، مهما كان سببه، سواء الغلوّ في التّمسّك بالظّواهر، أو الغلّو في نفي التّعليل،

(1) ينظر: محمّد العروسي، **المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدّين**، مكتبة الرّشد ناشرون، دون مكا، دون ط، دون تا، ص16.

(2) ينظر مثلا: السّمعاني أبو المظفر منصور بن محمّد، **قواطع الأدلّة في الأصول**، محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ-1999م، 282/2.

(3) ينظر: العروسي، المصدر السّابق، ص 18.

(4) ابن القيّم محمّد بن أبي بكر، **الرّوح**، تحقيق: محمد أجمل أيوب الإصلاحي، دار عطاءات العلم- الرياض، دار ابن حزم، بيروت، ط3، 1440هـ-2019م، 183/1-184.

(5) ينظر: ابن القيّم، المصدر نفسه، 184/1-185.

أو تحميل الكلام ما لا يتحمّله (الغلوّ في التّأويل)، أو التّقصير في فهم المراد بحمل الكلام عن كلّ محتملاته اللّغويّة كسلا عن البحث والتّدقيق، أو اختيارا للمعنى الأنسب والأشهى للنّفس والمذهب، وهكذا.

وقد جاء في الحديث "ربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه"[1]، ممّا يدفع إلى تفهّم المنقول، وعدم الاكتفاء بتلاوته، وممّا يروى "يحمل هذا العلم من كلّ خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين"[2]، إشارة إلى مفسدات المعاني الشّرعيّة الثّلاثة: تحريف الغالين، انتحال المبطلين، تأويل الجاهلين.

فلا بدّ إذن من ضبط المنهج الذي تفهم به النّصوص الشّرعيّة، بل وغيرها من أدلّة الشّرع، وهذا ما جعل الأصوليّين يعقدون باب "دلالات الألفاظ"، الذي يأخذ حيّزا كبيرا في أصول الفقه، وتكلّموا عن الألفاظ من جهات عدّة، أهمّها الوضوح والخفاء، فأبدعوا في بيان مراتب البيان.

ولأنّ الفهم لا يقتصر على الألفاظ وحدها، كان منهج الفهم أعمّ من باب "دلالات الألفاظ"، فيضاف إليه فهم تصرّفات الشّارع عموما، من الأفعال والتّروك، وكذا السّياق، وغير ذلك، لهذا عقد الشّافعي(ت204هـ) في أوّل كتابه الأصولي بابا (كيف البيان) ليشمل هذه الاتّجاهات، وإضافة إلى "دلالات الألفاظ" توجد مؤثّرات أخرى في الفهم، ولهذا سنجعل الحديث عن بعض تلك المؤثّرات فيما يلي من الكلام.

الفرع الثّاني: أهمّيّة معرفة أساليب اللّغة العربيّة وبلاغتها

الكلام ألفاظ تنطق ومعانٍ تراد، فينبغي مراعاة ذلك كلّه ليكون الفهم سليما، وفيما يلي توضيح ذلك:

أوّلا- ما يتوقّف عليه فهم كلام المتكلّم: "أمّا العربيّة فالمراد منها معرفة مقاصد العرب من كلامهم وأدب لغتهم ... إنّ القرآن كلام عربي فكانت قواعد العربيّة طريقا لفهم معانيه، وبدون ذلك يقع الغلط وسوء الفهم لمن ليس بعربيّ بالسّليقة"[3].

(1) أخرجه: أبو داود، **سنن أبي داود**، كتاب العلم، باب فضل نشر العلم، رقم: 3660، 501/5. وصحّح إسناده محقّقو الكتاب.

(2) أخرجه: الطّبراني سليمان بن أحمد الشامي، **مسند الشاميّين**، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1405هـ-1984م. مسند عبد الرحمن بن يزيد بن جابر، ابن جابر عن علي بن مسلم البكري، رقم: 599، 344/1.

(3) ابن عاشور، ابن عاشور محمد الطاهر، **تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد**، الدار التونسية للنشر – تونس، دون ط، 1984م، 18/1.

إذا استحضرنا أنّ القرآن عربيّ، ومن جهته فقط يفهم، فهل يقصد بذلك إدراك معنى الألفاظ فحسب، أم أنّ الأمر أعمق من ذلك؟، لا شكّ أنّ اللّسان العربيّ لا يشمل مدلولات الألفاظ المعجميّة فحسب، بل ينتج من تركيبها معانٍ أخرى، وكذلك من سياقاتها، فلذلك يظهر من المفردات معنى، ومن التّراكيب معنى آخر، بل حتّى بعد التّركيب فتظهر معان جليّة، وتحتمل معانيَ خفيّة، ولهذا فإنّ المراد بالكلام منه ما هو أصليّ قصَدَه المتكلّم ابتداء، ومنه ما هو تبعيّ، وهو ما يستفاد من الكلام من معان أخرى لا تكون مقصودة للمتكلّم أصالة، وهذه المعاني إمّا زائدة على المقصود الأصليّ، حيث يمكن استقلالها بإنشاء الأحكام، أو مقوّية للمقصود الأصليّ، حيث لا يستفاد منها أحكام شرعيّة مستقلّة، على خلاف ناقشه الشّاطبيّ(ت798هـ)، وذكر فيه كون ترجمة القرآن لا تأتي على كامل المعاني، فإنّ التّرجمة لو صحّت للمفردات وأسماء الأشياء والمعاني الأصليّة، فإنّها لا تكون وافية بكلّ المعاني التي تظهر من تركيب الكلام في العربيّة"[1].

كما أنّ الألفاظ لا تقتصر الاستفادة من حروفها فقط، سواء مفردة أو مركّبة، بل يضاف إلى ذلك أفعال النّبيّ -عليه الصّلاة والسّلام-، باعتباره المبيّن لما أنزل، بل والنّظر إلى أفعال الله -عزّ وجلّ- على خلاف[2]، وكذلك النّظر إلى التّرك النّبويّ، ثمّ الفعل والتّرك من الصّحابة، ولهذا تُكلّم في الأصول عن ترك الصّحابة لأحد أفراد العموم، هل يعد تخصيصا؟، والمعنى هل التّخصيص لا يفهم إلّا من اللّفظ؟ فضلا عن ترك النّبيّ -عليه الصّلاة والسّلام- العملَ بأحد أفراد العموم.

كلّ هذه المسائل مرتبطة بقضيّة الفهم الحسن، وليس المقصود التّرجيح فيها، بل بيان أنّ سبب إدراجها في الأصول هو مراعاة مقصد "بيان منهج الفهم السّليم".

ونظرا لكون علوم اللّغة مستقلّة كان تناول بعض مسائلها في الأصول بقدر، مع ما يتميّز به الأصوليّون من إضافات، وقد بيّن الجويني (ت478هـ) أهمّيّة العناية بالألفاظ والتشبّع باللّغة والنّحو، ثمّ بيّن سبب إحجام الأصوليّين عن استيعاب مسائل العربيّة لكون ذلك يعرف في فنّ مستقلّ يحال إليه عند الحاجة، وما يظهر لهم أنّ أهل الفنّ -العربيّة- أغفلوا بسط جوانب مهمّة في الخطاب بسطوه في الأصول، سيما إذا قارن ذلك الإغفال ظهورُ الحاجة ومقصدِ الشّارع، ومثّل لذلك بباب الأمر و النّهي،

(1) ينظر: الشّاطبي، **الموافقات**، 107/2، 151 وما بعدها.

(2) ينظر: آل تيميّة عبد السلام ابن تيميّة وآخرون، **المسوّدة في أصول الفقه**، جمع: أحمد بن محمّد الدمشقي، تحقيق: محمّد محي الدّين، مطبعة المدني، دون مكان، دون ط، دون تا، ص 298. و: محمّد سليمان الأشقر، **أفعال الرّسول صلّى الله عليه وسلّم ودلالتها على الأحكام الشّرعية**، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط6، 1424هـ-2003م، 150/2 وما بعدها.

والعامّ والخاصّ، والاستثناء، وغير ذلك[1]، وهذا يبرر دخول تلك المباحث في الأصول من جهة، كما يبيّن أهمّيّة علم الأصول واستقلاله، فقد زعم قوم ألّا حاجة لعلم الأصول، لأنّ مباحثه منثورة في علوم أخرى، والأمر ليس كذلك، فقد دقّق الأصوليّون في فهم مسائل من العربيّة لم يدقّق مثله النّحاة أنفسهم ولا اللّغويّون، وكلام العرب متشعّب ومتّسع، والنّظر فيه يكون من جوانب متعدّدة، لذلك يكون نظر الأصوليّ واستقراؤه زائدا على ما يظهره اللّغويّ من المعاني الظّاهرة للألفاظ، كالكلام في الصّيغ الدّالة على الوجوب، أو التّحريم، أو العموم، فهذا ومثله هو الذي يتكفّل به علم الأصول، ولا يدرك تلك المعاني الدّقيقة إلّا من مارسه، ولا شكّ أنّ للأصول استمدادا من اللّغة، لكن على هذا النّحو الذي ذكر[2].

ثانيا- المعنى الإفرادي والتّركيبي: تقدّم أنّ المعاني التي تظهر من تركيب الألفاظ أوسع من المعاني التي تظهر من المفردات، بل إنّ ما يظهر من التّركيب مقدّم على ما يظهر من الإفراد، و"المعنى الإفرادي قد لا يعبأ به، إذا كان المعنى التّركيبي مفهوما دونه"[3].

ويؤكّد ما تقدّم -مِن أنّ اللّفظَ خارجَ التّركيب والسّياق لا يُقصد به غالبا معنى مفيد- أهلُ اللّغة، ومنهم الجرجانيُّ(ت471هـ) في تقريره أنّ نظم الحروف حيث يلي بعضها بعضا في النّطق ليشكل "كلمة" غيرُ مبنيّ على معنى، والمتكلّم نفسه لم يقصد تلك العلاقة بين توالي الحروف والمعنى، بخلاف نظم الجمل والفقرات التي تتركّب من كلمات متوالية، فإنّ ذلك النّظم مقصود وله أثر في المعنى، وهذا ما يجعل اعتبار التّركيب بين الأجزاء واجبا، حتّى لو غير مكان كلمة في التّركيب تغيّر المعنى في كثير من الأحيان، فيكون وضع الكلمات في التّركيب معلولا، خلافا لوضع الحروف في أصول الكلمات، وبهذا يستفاد أنّ الملاحَظَ في نظم الكلام تناسقُ الدّلالات، لا توالي الألفاظ في النّطق[4].

مع العلم أنّ الإفراد قد يكون مفيدا مع سياق آخر غير التّركيب اللّفظي، كالعهد الذّهنيّ، والإشارة وغير ذلك، وإذا فهم المجموع من الكلام -التّركيب- فلا حاجة للتّعمّق في فهم المفردات المركّبة له، بل قد يكون تكلّفا، بخلاف ما لا يمكن فهم التّركيب إلّا بفهم المفرد فلا بّد منه حينئذ[5]، فالمطلوب إذن "الاعتناء بفهم معنى الخطاب، لأنّه المقصود والمراد، وعليه ينبني الخطاب ابتداء، وكثيرا ما يُغفَل هذا النّظر

(1) ينظر: الجويني، **البرهان**، 43/1.

(2) ينظر: السّبكي وابنه، **الإبهاج في شرح المنهاج**، 15/2.

(3) الشّاطبي، **الموافقات**، 139/2.

(4) ينظر: الجرجاني عبد القاهر بن عبد الرحمن أبو بكر، **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، تحقيق: محود شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بجدة، ط3، 1413هـ-1992م، ص 49.

(5) ينظر: الشّاطبي، المصدر السّابق، 139/2.

بالنّسبة للكتاب والسّنّة، فتلتمس غرائبه ومعانيه على غير الوجه الذي ينبغي، فتستبهم على الملتمس، وتستعجم على من لم يفهم مقاصد العرب، فيكون عمله في غير معمل، ومشيه على غير طريق"[1].

وهذا التّقرير مستفاد من حال العرب في خطابهم فقد كانوا يعتنون بالمعاني، ولأجلها نسجت الألفاظ، فكان اللّفظ وسيلة والمعنى غاية، هذا أصل متقرّر عند العارف بالعربيّة[2].

ولأجل هذا يحذّر الطّاهر بن عاشور(ت1393ه) من الغلط في الفقه نتيجة نوط بعض النّاس الحكم باسم الشّيء أو بشكله الصّوري، الذي لا يستوفي المعنى الشّرعي، ومثّل بمن يحرّم خنزير البحر تبعا لتسميته خنزيرا، وحقيقته نوع من الحيتان[3].

مثال في قضيّة العموم: إنّ الصّيغة إذا وضعت للعموم -مفردة- فالقياس أنّها تعمّ، لكن قد يجري في عادة العرب استعمال ألفاظ عامّة مع إرادتهم الخصوص -وهذا يفهم من التّركيب أو السّياق-، ولهذا تحدّث الأصوليّون عن التّخصيص بالحسّ والعقل، وغير ذلك من المخصّصات "بحسب المقاصد الاستعماليّة التي تقضي العوائد بالقصد إليها، وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك، وهذا الاعتبار استعماليّ، والأوّل قياسيّ، والقاعدة في الأصول العربيّة أن الأصل الاستعماليّ إذا عارض الأصل القياسيّ كان الحكم للاستعماليّ"[4].

وقد أوضح الشّاطبي(ت790ه) هذه القاعدة ممثّلا بمسألة العموم، وأنّ العرب ربما يستعملون ألفاظا لعموم تقصده أثناء الخطاب، لا للعموم الذي يظهر من إفراد اللّفظ في أصل الوضع، وهذا يكشفه المعنى الذي يفهم من مقتضى الحال، ويقابل ذلك استعمال لفظ ظاهره الخصوص، والمتكلّم يريد العموم، ومثال ذلك قولك فلان زار المشرق والمغرب، وأنت تقصد جميع الأرض[5].

وإذا كان هذا الاستعمال اللّغوي -التّركيبي- مقدّم على القياسي -الإفرادي-، فإنّ الاستعمال الشّرعي مقدّم على كليهما.

(1) الشّاطبي، **الموافقات**، 140/2.

(2) ينظر: الشّاطبي، المصدر نفسه، 138/2.

(3) ينظر: ابن عاشور محمد الطاهر بن محمد، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1425ه-2004م، 306/3.

(4) الشّاطبي، المصدر السّابق، 19/4.

(5) ينظر: الشّاطبي، المصدر السّابق، 19/4-20.

وقد جعل ابن عاشور(ت1393ه) تصرّفات المجتهدين في فقه الشّريعة على أنحاء خمسة، أحدها: "فهمُ أقوالها، واستفادةُ مدلولات تلك الأقوال، بحسب الاستعمال اللّغويّ، وبحسب النّقل الشّرعيّ بالقواعد اللّفظيّة التي بها عمل الاستدلال الفقهيّ، وقد تكفَّل بمعظمه علمُ أصول الفقه"[1].

المطلب الثّاني: مراعاة معهود العرب وأمّيّتهم

ممّا يُعين على فهم النّصوص الشرعيّة استحضارُ البيئة التي نزلت فيها، وذلك ما يتبيّن من خلال ما يلي:

الفرع الأوّل: مراعاة معهود كلام العرب وتصرّفاتهم -زمن التّشريع-: فما كان في عهدهم من وسائل الإفهام "فهو قائم مقام القول المصرّح به"[2]، فيعمل به، كما جاء في الحديث النّبويّ: "الشّهر هكذا وهكذا وهكذا"[3]، وأشار بيديه، ثمّ الواجب على الفقيه أن يراعي مسمّى الألفاظ وما يحيط بها زمن التّشريع، ليدرك الوصف الذي راعاه الشّارع، حتّى لا يقع في الخطأ في الاجتهاد، كما تقدّم مثال ذلك[4].

وإجراء الخطاب على معهود العرب هو الذي يجعله معجزا، مقيما الحجّة عليهم، وإلّا لاعتذروا بأنّ هذا الكلام غير معروف عندهم[5].

بل من وسائل الإفهام المخاطبةُ بما هو معهود، ثمّ التّدرج إلى غير المعهود من العقائد والأحكام والأخلاق، وعلى هذا كانت الشّريعة، فبيّنت مكارم الأخلاق المعهودة، وثبّتتها من البداية، ثمّ تدرّجت لغير المعهود كتحريم الرّبا، فيحسن إذن في ترتيب أصول الفقه أن ينطلق من المتّفق عليه -القرآن والسّنّة-، إلى بناء المختلف فيه، لأنّ هذا من سبل الإفهام الحسن.

وفي فهم القرآن يؤكّد الشّاطبي(ت790ه) على وجوب فهمه على معهود الأمّيّين، ويقصد حمل الكلام على عرف العرب المستمرّ إن وجد، بل لا يصح حمل الكلام على ما لا تعرفه العرب، لفظا كان أو معنى أو أسلوبا -وإن لم يكن ثَمّ عرف مستمرّ-، ثمّ مثّل للمعهود وأثرِه في فهم الخطاب بمسألة مراعاة اللّفظ من عدمه إذا كان المعنى واحدا، وبيّن أنّ العرب لم تلتزم طريقة واحدة في ذلك، فأحيانا تراعي

(1) ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، 40/3.

(2) الشّاطبي، المصدر السّابق، 258/5.

(3) أخرجه: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الصوم، باب: قول النبي ﷺ: (لا نكتب ولا نحسب)، رقم: 1814، 675/2.

(4) ينظر: ابن عاشور، المصدر السّابق، 308/3.

(5) ينظر: الشّاطبي، المصدر السّابق، 112/2.

اللّفظ وتحرص على الإتيان به بحروفه، وغالبا تكتفي بالمعنى دون تشدّد في اتّباع الألفاظ، وهذا لا يقدح في استقامة الكلام وصحّته، ثمّ شرع في الاستدلال على ذلك، وذكر من أدلّته نزول القرآن على سبعة أحرف، كلّها شاف كاف[1]، فكان حال العرب الاستغناء بالمرادف والقريب مادام المعنى المراد مستقيما، كما استدلّ برواية الأشعار بألفاظ متباينة دون أن يعدّ ذلك منهم عيبا مادام المعنى مستقيما، إلى أن انتهى إلى أنّ المتكلّم في القرآن والسّنّة لا يحسن به التّكلّف فيهما فوق ما يتحمّله لسان العرب[2].

والشّريعة أمّيّة بمعنى نزلت في الأمّيّين ابتداء: لقوله -تعالى-: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ [الجمعة: 2]، وفي الحديث: "إنّا أمّة أمّيّة، لا نكتب ولا نحسب، الشّهر هكذا وهكذا"[3]، وغيرها من النّصوص الدّالة على أنّ "الشّريعة موضوعة على وصف الأمّيّة لأنّ أهلها كذلك"[4]. وهذا من تمام مراعاة معهود العرب، ممّا يستدعي أن تفهم دون معرفة علوم يختص بها فئة من الفئات، وخاصّة ما يتعلّق بالعلوم الكونيّة، وما يسمّى بالفيزياء والرياضيّات ودقائق العلوم، فهذه علوم نافعة -ولا شكّ- في مجالها، لكن أن تكون شرطا لفهم الشّريعة فليس الأمر كذلك، ذلك: "أنّ كثيرا من النّاس تجاوزوا في الدّعوى على القرآن الحدّ، فأضافوا إليه كلّ علم يذكر للمتقدّمين أو المتأخّرين، من علوم الطبيعيّات ...، وجميع ما نظر فيه النّاظرون من هذه الفنون وأشباهها"[5]، وحيث عُلم استهداف الشّريعة للأمّيّين ابتداء فلا يحتاج إلى تلك العلوم إذن في فهم القرآن وتفهيمه، ذلك أنّ الشّريعة تخاطب جمهور النّاس وخاصّتهم، ولا يمكن الامتثال من هؤلاء إلّا بعد فهمها، ولا يمكن الفهم إذا شُرط معه التّغلغل في سائر العلوم، فالقدر الذي يخاطب به الجمهور هو فهم التّكليف ليسهل الإتيان به، أمّا الحِكم والأسرار الدّقيقة فلا بأس أن يطلبها المتخصّصون، بل ذلك مطلوب، لكنّه شيء زائد عن حاجة الجمهور، والنّاس ليسوا على مرتبة واحدة، لكنّهم يتقاربون في الأمور التي تبنى عليها مصالحهم، وتلك هي الأمور الجمهوريّة على تعبير الشّاطبيّ(ت790هـ)[6]، "فالحاصل أنّ الواجب في هذا المقام إجراء الفهم في الشّريعة على وزان الاشتراك الجمهوريّ الذي يسع الأمّيّين كما يسع غيرهم"[7].

(1)أخرجه: أبو داود، **سنن أبي داود**، أبواب فضائل القرآن، باب "أنزل القرآن على سبعة أحرف"، رقم: 1476، 602/2. وصحّح إسناده محقّقو الكتاب.

(2) ينظر: الشّاطبي، **الموافقات**، 131/2-135.

(3) تقدّم تخريجه، ص 94.

(4) الشّاطبي، المصدر السّابق، 111/2.

(5) الشّاطبي، المصدر نفسه، 127/2.

(6) ينظر: الشّاطبي، الموافقات، 109/2.

(7) الشّاطبي، المصدر نفسه، 138/2.

مع أنّ العلماء اختلفت أقوالهم في تفسير معنى الأمّيّة، وهل ارتفعت الأمّيّة بالبعثة أم بقيت؟، إلّا أنّ المقصود أنّ الشّريعة مع كلّ التّفسيرات خاطبت الأمّيّين ويمكنهم فهمها، بل فسّر ابن تيمية(ت728ه) وغيره الأمّيّة بمعنى محمود، وهو كون الشّريعة يمكن فهمها دون الحاجة إلى تلك العلوم الدّقيقة المكلّفة في تحصيلها[1]، لا أنّها لا تفهم إلّا بالعلوم الجمهوريّة، وقد ناقش الشّاطبيَّ(ت790ه) غيرُه من العلماء كابن عاشور(ت1393ه) في مسألة الأمّيّة واستواء النّاس في تعقّل الشّريعة، بما حاصله أنّ القرآن نقل العرب من حال الأمّيّة إلى ما يقابلها، ذلك أنّ التّشريع الإسلاميّ لم يأت مقرّرا للأحوال بإطلاق، بل يغيّر ما ينبغي تغييره، وينقل من حال إلى حال، كما أنّ عجائب القرآن لا تنقضي، وفهوم النّاس له تستجدّ مع الأزمان ولا تنحصر، ولئن استوى عموم النّاس في تعقّل المعاني الأصليّة، فلا مانع من استنباط معان إضافيّة خادمة للأصول والمقاصد القرآنيّة، لا منافية لها[2].

فلا يلزم من أمّيّة الشّريعة أن تجاري معهود العرب الأمّيّين مُقرّة حالهم، بل الشّريعة جاءت ناقلة لا مُقرّة -إلّا لما هو محمود-، فمع القول إنّها لا تتطلّب التّعمّق في العلوم الكونيّة والخطّ والحساب وغير ذلك، لكن في المقابل جاءت لتنقل الأمّة إلى مستوى أعلى ممّا هي عليه، لذلك فسّر ابن عاشور(ت1393ه) الأمّيّة بالمعنى المحمود، بأنّها بقيت على الفطرة و جودة الذّهن وعدم مخالطة الأجناس والأمم الأخرى، بما يجعلها مستعدّة لتقبّل تعاليم الإسلام بسهولة، وقريب من هذا ما قرّره ابن تيمية(ت728ه) من قبل، حيث شبّه الأمّة بالتّربة الصّالحة للزّراعة لكنّها لم تجد من يحرثها ويزرعها، واستنبط ذلك من مقابلة أهل الكتاب بالأمّيّين في قوله -تعالى-: ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ﴾ [آل عمران: 20] أي أنّهم أمّيّون لم يأتهم كتاب، فلمّا جاءهم الكتاب لم يعودوا أمّيّين[3]، لكن فهم ذلك الكتاب وتكاليفه لا شكّ أنّه يكون بمراعاة معهودهم في التّخاطب، تراعيه ولا تجاريه، أي تراعيه لتنقلهم إلى مستوى أعلى ولا تجاريه لتقرّهم على ما هم عليه، لهذا يمكن أن تؤخذ معانٍ وتستنبط أحكام أخرى من القرآن والسّنّة بعد الجيل الأوّل، لكن بما لا يناقض ما كانوا عليه، أي أنّ معاني القرآن متّسعة، وتتعدّى الموجود عندهم، لكن في المقابل ما فهموه كان صحيحا، فلا تعارض بين إضافة المعاني التي تقوّي ما سبق ولا تناقضه، وبين تلك المعاني السّابقة، ويدلّ لذلك تفاوت العرب -الذين نزل فيهم القرآن- أنفسهم في تفهّم معاني الكتاب، فلم يكونوا على درجة واحدة، فلا بأس إذن بأن تظهر معانٍ جديدة -إضافيّة- في القرآن بعد ظهور الحقائق العلميّة المعاصرة، فإن كانت حقيقة علميّة ومشمولة

(1) ينظر: ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 25/166-169. و: ابن عاشور، **التّحرير والتّنوير**، 28/208-209.

(2) ينظر: ابن عاشور، المصدر نفسه، 45/1.

(3) ينظر: ابن تيميّة، المصدر السّابق، 25/168.

بالخطاب فلا مانع أن تكون مقصودة، كما هو اختيار ابن عاشور(ت1393ه)[1]، حتّى بعض التّكاليف ليست مبذولة للجمهور، لهذا تفاوت النّاس بين مجتهد وغيره، حتّى في عصر الصّحابة، يقول عبد الله دراز(ت1377ه): "الواقع أنّ كتاب الله للنّاس، كلّهم يأخذ على قدر استعداده وحاجته، وإلّا لاستوى العرب أنفسهم في الفهم للكتاب، والأمر ليس كذلك، ألّا ترى إلى قول عليّ: إلّا فهمًا يعطاه الرّجل في كتاب الله[2]"[3].

يمكن تلخيص المقياس الصّحيح الذي يتعامل به مع مسألة حكم استنباط المعاني والأحكام، فيقال: كلّ ما لا تساعد عليه اللّغة المعهودة زمن التّشريع والصّحابة يرفض، وعلى هذا يُصوَّب كلام الشّاطبيّ(ت790ه)، لكن ما تساعد عليه اللّغة العربيّة ولم يعهد عندهم فلا بأس بإضافته ما لم يناقض الأوّلين، وعلى هذا يُصوَّب من خالف الشّاطبيّ(ت790ه) كما علّق عليه دراز(ت1377ه) في قوله المتقدّم.

كانت هذه لمحة تبيّن علاقة هذه المسألة ببعض مباحث الأصول، حيث تحدّث الأصوليّون عن وجوب إعمال الظّاهر للمخاطَبين، وعدم التّأويل إلّا لقرينة أو دليل، كما فرّقوا بين التّأويل البعيد والقريب، وغير ذلك، ولا يعرف ذلك كلّه إلّا بالمعهودات.

والعناية بالإفهام حتّى يتسنّى الامتثال، فكانت الشّريعة أمّيّة حتّى يتمكّن النّاس من امتثال مقتضاها، ذلك أنّ الامتثال فرع التّفهم والتّعقّل، وذلك ما قصد الشّارع أن يكون يسيرا على عموم النّاس، ولا يحسن قصره على أفراد معيّنين، وإلّا كان في الشّريعة تكليف بما لا يطاق، وهو منفيّ، "نعم، لا ينكر تفاضل الإدراكات على الجملة، وإنّما النّظر في القدر المكلّف به"[4]، وهذا مهمّ في تقرير مبدأ مراعاة التّيسير، فهو مقصد مرعيّ في بناء أصول الفقه حتّى يكون تلقّي الأحكام بأسهل طريق وأوضحه، كما هو محرّر في موضعه[5].

والشّارع ينوط الأحكام بعلامات ظاهرة يسيرة، فلم يكلّفنا مثلا بتتبّع مسارات الشّمس والقمر في منازلها، لأنّ هذا الشّأن لم يكن من علوم العرب ومعهودها، كما أنّ الشّارع يقبل منّا غلبة الظّنّ، ولم يكلّفنا باليقين في كلّ الأحوال، ويعذر الجاهل منّا، ويعفو عن الخطأ، فذلك كلّه مراعاة لما يشترك فيه

(1) ينظر: ابن عاشور، **التّحرير والتّنوير**، 45/1.

(2) البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الجهاد والسير، باب فكاك الأسير، رقم (3047)، 106/3.

(3) الشّاطبي، **الموافقات**، هامش 138/2.

(4) الشّاطبي، المصدر نفسه، 141/2-142.

(5) ينظر في هذا الفصل: مبحث تكوين ملكة الاجتهاد وتيسير الامتثال، ص 154.

الجمهور، فلا ينبغي تجاوز ما حدّته الشّريعة في ذلك، وإلّا زلّت الأقدام وضلّت الفهوم[1]، لهذا يؤثر عن العلماء النّهي عن تتبّع ما لا يكون تحته عمل من العلوم، والنّهي عن التّسلسل في السّؤالات المؤدّية إلى ما لا تدركه العقول، وكذا تتبّع معرفة ما لم توضّحه الشّريعة رحمة بعقول الخلق وسدّا لذريعة الزّيغ والضّلال،"فإنّه ربّما جمحت النّفس إلى طلب ما لا يطلب منها فوقعت في ظلمة لا انفكاك لها منها"[2].

مع التّنبيه على أنّ الجمهور الذي نزل فيهم القرآن كانوا أهل اللّسان المتمكّنين فيه، فالعامّيّ عندهم ليس هو العامّيّ في مفهومنا المعاصر، إذ العامّيّ عندهم متمكّن من اللّسان، وفي عصرنا ف"**الجمهور، والعامّيّ**" أبعد ما يكون عن فهم اللّسان، فضلا عن علوم أخرى، ويقرب المعنى لو قلنا في زماننا: فلان عالم في اللّغة العربيّة لكنّه ليس مسلما، أو مسلم بعيد عن نصوص القرآن والسّنّة، فكونه عالما في تخصّصه بالمعنى المعاصر لا يجعله كذلك في الشّريعة، بل ترقّى -من وجه- لدرجة العامّيّ الذي كان موجودا زمن التّشريع، بحيث لو تعرض عليه النّصوص يفهمها -إجمالا-، وهذا التّنبيه حتّى لا يفهم أنّه يمكن أخذ الأحكام من القرآن مباشرة -لمن ملك العربيّة- دون مراعاة فهوم الأوّلين، كما سيأتي تفصيله -إن شاء الله- في الفصل الثّاني.

وهذا ما نسحبه على التّصنيف الأصوليّ، مِن النّهي عن إثبات الحجج والأدلّة بمسالك وعرة، وبنائها على غير معهود العرب زمن التّنزيل، ومنه يعلم استغناء أصول الفقه عن المنطق والكلام، وفيه النّهي عن كثرة الشّروط والتّنطّع في الحدود والتّقسيمات حتّى يتيه الطّالب فلا يكاد يميّز علّة، ولا يُحسن قياسا، ولا غير ذلك من أوجه الاستنباط.

ولا يعترض بكون بعض العلماء يدقّق في العلم ويحثّ عليه، كما أثر عن الشّافعيّ(ت204)[3]، فإنّ هذا يقصد به فئة خاصّة ممّن تجاوزوا الأمّيّة، وارتقوا في مراتب العلم، دون عموم النّاس، وهو موطنٌ غير الذي نحن فيه، حيث لا خلاف "أنّ الله -تعالى- جعل أهل الشّريعة على مراتب ليسوا فيها على وزان واحد، ورفع بعضهم فوق بعض، كما أنّهم في الدّنيا كذلك، فليس من له مزيد في فهم الشّريعة كمن لا مزيد له، لكن الجميع جار على أمر مشترك"[4].

(1) ينظر: الشّاطبي، **الموافقات**، 2/144-145.

(2) الشّاطبي، المصدر نفسه، 2/143.

(3) ينظر: البيهقي، **مناقب الشّافعي**، 2/142.

(4) الشّاطبي، المصدر السّابق، 2/146.

وهذا ما يوافق فيه الشّاطبيّ(ت790ه) غيرَه، حيث يعترف بوجود التّمايز، ويبيّن أنّ مراده وجود أمر مشترك بين العالم والعامّيّ هو أصل التّكليف، ويتبيّن هذا في كون الورع واتّقاء المتشابهات من الأمور النّسبيّة.

ولا شكّ أنّ المقصود بكون العامّيّ يمكنه فهم الشّريعة هو أن يكون متمكّنا من اللّسان ابتداء أو تترجم له، وأن تبلغه النّصوص الصّحيحة غير المنسوخة فينظر فيها، لا أن يتكلّم في الدّين كلُّ عامّيّ بما يراه برأيه وذوقه، دون بحث عن النّصوص ومظانّ الأحكام، فإنّ هذا لم يقصده الشّاطبي(ت790ه) ولا قال به أحد من أهل العلم.

وكون الشّريعة سهلة المأخذ موافقةً للمعهود يُعين على الامتثال، وذلك بدفع المشقّة والملل، فإنّ المكلّف إذا استصعب الخطاب نفر منه، ومِن تفهّمه، فضلا عن العمل به[1].

الفرع الثّاني: من مراعاة معهود المخاطبين معرفةُ أسباب النّزول والورود

أوّلا- أهمّيّة السّياق ومعرفة أسباب النّزول والورود: ذلك أنّ الكلام لا يفهم حقّ الفهم إلّا بمراعاتها، و بـ"معرفة مقتضيات الأحوال حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطِب، أو المخاطَب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطَبين، وبحسب غير ذلك"[2]، وهذا مرتبط بوضع اللّفظ ابتداء، وباستعماله من المتكلّم ثانيا، وبحمله من المخاطَب به على معنى معيّن ثالثا، ويمثّل الشّاطبيّ(ت790ه) لذلك بالاستفهام، فقد يكون بلفظ واحد، ويستعمل في التّقرير والتّوبيخ، وغيرها، والأمر قد يكون للوجوب وقد يكون للإباحة، ويستعمل في التّهديد وغير ذلك، والذي يحدّد المراد من ذلك كلّه أمورٌ خارجة عن اللّفظ ذاته، كالأحوال المقارنة، فقد ينقل إلينا اللّفظ ولا ينقل الحال والقرينة، وذلك ما يؤثّر في فهمنا للمراد، فيفوت كلّا أو جزءا، والإشكالات الواقعة أو المتوقّعة في فهم الخطاب الشّرعيّ، والتّنازع فيه، إنّما كثير منه حاصل بسبب الجهل بأسباب النّزول والورود، لذلك ختم كلامه بقوله: "ومعرفة الأسباب رافعة لكلّ مشكل في هذا النّمط؛ فهي من المهمّات في فهم الكتاب بلا بدّ، ومعنى معرفة السّبب هو معنى معرفة مقتضى الحال"[3].

وبذلك يتبيّن كذلك **أهمّيّة السّياق**، فهو ممّا يتحكّم في فهم المراد، والسّياق نوعان: سياق لغوي: وهو الموجود في الخطاب نفسه، وسياق غير لغوي: وهو الظّروف الخارجيّة المحيطة بالخطاب، الذي

(1) ينظر: الشّاطبي، **الموافقات**، 148/2.

(2) الشّاطبي، المصدر نفسه، 146/4.

(3)الشّاطبي، المصدر نفسه، 146/4.

تقدّم تسميته بمقتضيات الحال، كلّ ذلك له أثر، قال ابن دقيق العيد(ت702هـ): "أمّا السّياق والقرائن، فإنّها الدّالّة على مراد المتكلّم من كلامه، وهي المرشدة إلى بيان المجملات، وتعيين المحتملات، فاضبط هذه القاعدة، فإنّها مفيدة في مواضع لا تحصى"[1]، ولهذا وجد موضوع في أصول الفقه يتحدّث عن دلالة السّياقِ، وقد "أنكرها بعضهم، ومن جهل شيئا أنكره، وقال بعضهم إنّها متّفق عليها في مجاري كلام الله تعالى"[2]، يوضّحه كلام العزّ بن عبد السّلام(ت660هـ): "السّياق مرشد إلى تبيّن المجملات، وترجيح المحتملات، وتقرير الواضحات، وكلّ ذلك بعرف الاستعمال، فكلّ صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحا، وكلّ صفة وقعت في سياق الذّم كانت ذمّا، فما كان مدحا بالوضع فوقع في سياق الذّم صار ذمّا واستهزاء وتهكما بعرف الاستعمال، مثاله: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: 49]، أي الذّليل المهان لوقوع ذلك في سياق الذّمّ"[3].

وبيّن ابن دقيق العيد(ت702هـ) أنّ التّخصيص بالسّياق ليس ذاته التّخصيص بالسّبب، حيث بيّن أنّ تخصيص اللّفظ العامّ بالسّبب غير مختار، في حين قوّى التّخصيص بالسّياق، فإذا ورد لفظ عامّ فـ"لا ينتهض السّبب بمجرّده قرينة لرفع هذا، بخلاف السّياق، فإنّ به يقع التّبيين والتّعيين، أمّا التّبيين: ففي المجملات، وأمّا التّعيين: ففي المحتملات، فعليك باعتبار هذا في ألفاظ الكتاب والسّنّة والمحاورات، تجد منه ما لا يمكنك حصره قبل اعتباره"[4]، وأرشد الشّوكانيّ(ت1250هـ) إلى كون دلالة السّياق ليست على منزلة واحدة من القوّة، بل تقوى وتضعف، حتّى تصيرا مخصّصة للعموم، أو نازلة عن ذلك، فقال: "والحقّ أنّ دلالة السّياق إن قامت مقام القرائن القويّة المقتضية لتعيين المراد، كان المخصّص هو ما اشتمل عليه من ذلك، وإن لم يكن السّياق بهذه المنزلة ولا أفاد هذا المفاد فليس بمخصّص"[5].

ولأنّ السّياق يتوصّل به إلى معرفة مراد المتكلّم من خلال تبيين المجمل وتخصيص العامّ وتقييد المطلق، وغير ذلك، لأجل هذا عُقد هذا المبحث والمقصد: "تفهّم كلام المخاطب"،

(1) ابن دقيق العيد أبو الفتح محمد بن علي، **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة السّنة، القاهرة، ط1، 1418هـ-1997م، ص 417-418.

(2) الزّركشي، **البحر المحيط**، 54/8.

(3) العزّ بن عبد السّلام، **الإمام في بيان أدلّة الأحكام**، تحقيق: رضوان مختار بن غربية، دار البشائر الإسلامية – بيروت، ط1، 1407هـ-1987م، ص 159.

(4) ابن دقيق العيد أبو الفتح محمد بن علي، **شرح الإلمام بأحاديث الأحكام**، تحقيق: محمد خلوف العبد الله، دار النوادر، سوريا، ط2، 1430هـ-2009م، 13/5.

(5) الشّوكاني، **إرشاد الفحول**، 398/1.

ويؤكّد ابن القيّم(ت728ه) ما تقدّم من التّقريرات المتعلّقة بالسّياق، ويختم بقوله: "وهو من أعظم القرائن الدّالّة على مراد المتكلّم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته"[1].

ثمّ ليعلم أنّ السّياق المتكلَّم عنه هنا هو السّياق الأصغر، المتعلّق بالآية الواحدة وما قبلها وبعدها، أي في موضع واحد، لكن ممّا يُعين على الفهم كذلك السّياق الأكبر: وهو مراعاة القرآن كلّه، بل الوحي كلّه، وهذا ما يُعقد لمثله باب التّعارض والتّرجيح، حتّى تتبيّن المعاني بضم النّصوص بعضها إلى بعض في سياق تشريعي واحد، وهو السّياق الخارجي -سياق الحال، سياق المقام-، وبهذا النّوع ترتبط أسباب النّزول، وأسباب الورود، وهو من مراعاة حال الخطاب والمخاطِب والمخاطَب، كما تقدّم بيانه من كلام الشّاطبيّ(ت790ه)، حتّى من حيث البلاغة "فقد تشتمل آية من القرآن على خصوصيّات تتساءل نفس المفسّر عن دواعيها وما يقتضيها، فيتصدّى لتطلّب مقتضيات لها، ربما جاء بها متكلّفة أو مغصوبة، ذلك لأنّه لم يلتفت إلّا إلى مواقع ألفاظ الآية، في حال أنّ مقتضياتها في الواقع منوطة بالمقامات التي نزلت فيها الآية"[2].

ثانيا- الدّلالة المركزيّة والدّلالة الهامشيّة، الأصليّة والتّبعيّة: أشرنا إلى الخلاف في استقلال المعاني التّبعيّة في استنباط الأحكام من عدمه، وأوردنا كلام الشّاطبيّ(ت790ه)[3]، والتّفريق بين المعنى المقصود أصالة والمقصود تبعا في الخطاب هو الذي يسمّيه بعض الباحثين بالدّلالة المركزيّة والهامشيّة[4]، ولأجل هذه المسألة بني في أصول الفقه مباحث تتعلّق بأنواع الدّلالات، ومنها دلالة العبارة، و الإشارة، والاقتضاء، والالتزام، وكذا دلالة المفهوم -الموافق والمخالف-، حيث نجد بعض الدّلالات تعبّر عمّا أريد بالكلام أصالة (العبارة عند الحنفيّة، والمنطوق عند الجمهور)، وبعضها من لوازم الكلام، وممّا يستفاد بانتقال الذّهن من معنى منطوق إلى غيره (المفاهيم، الإشارة والاقتضاء والالتزام)، "أمّا الدّلالات التي تعتبر من الدّلالة التّبعيّة عند الفريقين ... فهي دلالة الإشارة، رغم اختلافهما في ترتيبها، ودلالة النّص عند الحنفيّة، و التي تقابل مفهوم الموافقة عند الشّافعيّة، و مفهوم المخالفة عند الشّافعيّة أيضا، و الذي لا نجد مقابلا له عند الحنفيّة، لأنّهم يعتبرونه من الوسائل الفاسدة للاستدلال"[5]،

(1) ابن القيّم محمّد بن أبي بكر، **بدائع الفوائد**، تحقيق: علي بن محمّد العمران، دار عطاءات العلم- الرياض، دار ابن حزم-بيروت، ط5، 1440ه-2019م، 1314/4.

(2) ابن عاشور، **التّحرير والتنوير**، 111/1.

(3) ينظر: الشّاطبي، **الموافقات**، 151/2 وما بعدها.

(4) ينظر: بوبكر بن مصطفى، **التّنظير الدلالي عند أبي إسحاق الشاطبي في كتابه الموافقات في ضوء النظريّة السياقيّة**، أطروحة دكتوراه في اللّغة العربية وآدابها، كلية الآداب والفنون، قسم الأدب العربي، الجزائر، 2013-2014، ص 120-124.

(5) المصدر نفسه، ص 140.

ويعرّف الجرجانيّ(ت816ه) دلالة الإشارة بأنّها "العمل بما ثبت بنظم الكلام لغة، لكنّه غير مقصود، ولا سيق له النّص"[1].

على خلاف في تحديد وترتيب بعض هذه الدّلالات، إلّا أنّ المقصود ربط هذا المبحث الأصوليّ بمقصد "الإفهام والبيان".

ثالثا-الدّلالة المقاصديّة للألفاظ: ذكر ابن عاشور(ت1393ه) أنّ المجتهد في فقهه للشّريعة يقع تصرّفه على أنحاء خمسة: منها فهم الأقوال بالاستعمال اللّغوي، وهو الذي تكفّل به باب الدّلالات في أصول الفقه، والنّظر في التّعارض ودفعه، والقياس، وإعطاء حكم لحادث لا نظير له يقاس عليه، والتّعبّد المحض بقبول بعض الأحكام التي لا يعقل معناها، ثمّ ذكر احتياج الفقيه في كلّ هذه الأنحاء إلى معرفة مقاصد الشّريعة، على مراتب متفاوتة بين الأنحاء الخمسة، وعلى ذلك بُنيت حجّيّة المصالح المرسلة، وفي هذا تضاربت أقوال العلماء في حجّيّة الاستحسان والرّأي عموما[2]، والمقصود أنّ فهم الشّريعة لا يكون بفهم الألفاظ فحسب، بل بتعقّل العلل والحكم والمناسبات كذلك، فهذا كلّه معِين على فهم مراد الشّارع.

وقال الجوينيّ(ت478ه): "اعلم أنّ معظم الكلام في الأصول يتعلّق بالألفاظ والمعاني، أمّا المعاني فستأتي في كتاب القياس"[3]، ففهم من كلامه أنّ المقصود بالمعاني ليس معاني الألفاظ، بل عِلل الأحكام وحِكمها.

ولأنّ المراد لا يُفهم من جهة اللّفظ فقط فُتح في أصول الفقه أبواب أخرى، كباب القياس والمصالح والمقاصد وتعليل الأحكام عموما، وقد بيّن ابن تيميّة(ت728ه) أنّ من أسباب الضّلال الاهتمامَ بالفهم عن طريق اللّغة وحدها، وأنّ هذا غلط فاحش وخطير، فلئن كانت اللّغة مهمّة إلّا أنّها غير كافية، بل لا بدّ من النّظر إلى استعمالات الشّارع للألفاظ[4]. ومن ذلك قول الغزاليّ(ت505ه): "حكم الصّحابة بالرّأي والقياس، لا من تلقاء أنفسهم، بل فهموا -من مصادر الشّرع وموارده، ومداخل أحكامه ومخارجه، ومجاريه ومباعثه- أنّه -عليه السّلام- كان يتبع المعاني، ويتبع الأحكام الأسباب المتقاضية لها، من وجوه

(1) الجرجاني الشّريف، **التّعريفات**، ص 27.

(2) ينظر: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، 3/40-43.

(3) الجويني، **البرهان**، 43/1.

(4) ينظر: ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 7/ 298 ومابعدها.

المصالح، فلم يعوّلوا على المعاني إلّا لذلك، ثمّ فهموا أنّ الشّارع جوّز لهم بناء الأحكام على المعاني التي فهموها من شرعه"[1].

هذا كلّه موضوع في أصول الفقه تحقيقا لمقصد "**الفهم والإفهام والبيان**".

(1) الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، **شفاء الغليل في بيان الشّبه والمخيل ومسالك التّعليل**، تحقيق: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، 1390هـ-1971م، ص 190.

المبحث الثّالث: مراعاة فهم الصّحابة للنّصوص، ومنهجهم في الاستدلال

كان الصّحابة بعد وفاة الرّسول -صلّى الله عليه وسلّم- أمّة واحدة -في الجملة- من حيث منهج فهم الكتاب والسّنّة، لا من حيث أعيان المسائل، فالصّحابة عايشوا التّنزيل، وكانوا عربا أقحاحا -في مجملهم- وأحسن النّاس عقولا، وقد قال النّبيّ -عليه الصّلاة والسّلام-: "عليكم بسنّتي وسنّةِ الخلفاءِ الرّاشدين المهديّين، عَضّوا عليها بالنّواجذ"[1]، ولم يقل (عليهما) فعلم أنّها سنّة واحدة.

فلمّا وقعت الفتن، وحصل الخلاف ظهرت المقولة الشّهيرة في نقد الرّوايات "سمّوا لنا رجالكم"[2]، فكانت بوادر ظهور علم الحديث ونقد الرّوايات من حيث الثّبوت.

ولئن كان أحد تيّاري التّغيير والتّبديل هو اختلاق الرّوايات، فقد قابله تيّار آخر، هو: تحريف معاني النّصوص الثّابتة التي لا يجد إلى ردّها سبيلا، عمدا أو جهلا.

فظهرت الخوارج، والرّوافض، والمعتزلة، مع اختلاط العجمة اللّسانيّة، ثمّ دخول العلوم الأجنبيّة اليونانيّة وغيرها، فانتشرت الفرق وظهرت البدع، وسعت كلّ فرقة للتّأصيل لمنهجها، جهلا أو هوى، فتحصّل أنّ مقصودهم -في كثير من الأحيان- فقه كتاب الله، وسنّة نبيّه -صلّى الله عليه وسلّم-، على مرادهم، لا على مراد ربّهم- هذا لسان حالهم، لا مقالهم.

المطلب الأوّل: أهمّيّة فهم السّلف

يُتناول في هذا المطلب عناية أئمّة الإسلام المتبوعين بالتزام منهج الصّحابة في الفهم، وذلك من خلال الفرعين الآتيين:

الفرع الأوّل: حاجتنا إلى فهم السّلف

أوّلا- موقف الصّحابة وسائر السّلف من الانحرافات الفكريّة: ممّا تقدّم، اقتضى الواقع التّصدي للفهوم الجديدة، والمناهج المستحدثة، والسّعي إلى إبراز المنهج الأصلي -فهم الصّحابة ومن تبعهم بإحسان ممّن أخذ عنهم- فكان من مقاصد أصول الفقه "تحرير منهج الصّحابة في الفهم" ليتحاكم إليه المختلفون، فالكلّ يدّعي التّمسّك بالقرآن والسّنّة، لكن منهج الفهم كلٌّ يسير به حسب أهدافه.

---

(1) تقدّم تخريجه، ص17.

(2) مسلم، **صحيح مسلم**، المقدّمة، باب بيان أنّ الإسناد من الدين، 14/1.

وكان الصّحابة أنفسهم -ومن تبعهم بإحسان- أوّل من تصدّى لهؤلاء ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين[1]، فكان الانحراف في نوع الدّليل تارة، وفي فهم الدّليل تارة أخرى.

ولأنّ صحّة فهم النّصوص أساس سلامة الاستدلال كان الانحراف فيه أخطر من الانحراف في غيره من جهات الاستدلال.

وقد تكاثرت أقوال الأئمّة المتبوعين وكبار المتقدّمين في وجوب مراعاة منهج الصّحابة وتلاميذهم في فهم الشرع، ووجوب الرّدّ إليهم، وبالتأمّل في المراسلات التي كانت بين الإمامين مالك بن أنس(ت179ه) والليث بن سعد(ت175ه) نجد هذا المنهج مستقرّا عندهم، حيث خاطب مالكٌ اللّيثَ مخوّفا إياه من مخالفة ما كان عليه النّاس -الصّحابة ومن تبعهم- في المدينة النّبويّة، ثمّ ذكَر ودلّل لفضل الصّحابة ووجوب لزوم غرزهم[2]، وقد وافقه اللّيث على هذا الوصف، وعلى هذا الإلزام من حيث التّأصيل، ليعلّل بعد ذلك وجه مخالفته لمن وجد بالمدينة بنفس التّعليل الذي جعل مالكا يلتزم كلامهم، حيث ذكر أنّ الذين عايشوا التّنزيل وفهموه قد افترقوا في الأمصار، وكلّهم صحابة[3]، وبهذا نجد أنّ جميع الأئمّة مقرّ بوجوب المحافظة على فهم الصّحابة للدّين وعدم مخالفتهم فيما اتّفقوا عليه، وكان هديا عامّا لهم.

وقد تقدّم في مقصد **"الدّليل والاستدلال"** أنّ الدّليل لا يكون نافعا منتجا إلّا إذا سلم الاستدلال (الكيفيّة).

أمّا وجوب الرّد على من قصد التّحريف من أعداء الإسلام قصدا، فظاهرٌ.

أمّا مَن حسنت نيّته وقصده، وأراد فقه الإسلام على حقيقته، فسعى بما يعتقده منهجا صحيحا، وأخطأ الطّريق، فهذا كذلك لا يشفع له حسن القصد إلى الحكم بسلامة المنهج، إذ لا يكون القول أو الفعل حسنا مقبولا إلّا إذا جمع بين حسن القصد وحسن الاتباع، وهذا ما فسّر به الفضيل بن عياض قوله -تعالى-: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: 2]، حيث قال: "أخلصه وأصوبه"[4]، وبالإخلاص وموافقة مقصود الشّرع يتميّز المؤمن عن المغضوب عليهم -الذين فسد

(1) جزء من رواية تقدّم تخريجها، ص 90.

(2) ينظر: القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، 1/41-43.

(3) ينظر: الفسوي يعقوب، **المعرفة والتّاريخ**، 1/687-695.

(4) ابن القيّم، **تفسير القرآن الكريم**، ص 78.

قصدهم، وعن الضّالين -الذين أخطؤوا الطّريقة، وفسد اتّباعهم للأنبياء-، أمّا الذين أنعم الله عليهم فهم الذين حسن قصدهم وحسن فهمهم واتّباعهم[1].

ويعِين على حسن الفهم فقهُ النّفس والورعُ والتّقوى، وكلّ ذلك له علاقة بقوّة الاستنباط، ففهم أبي بكر الصّديق(ت13هـ) -رضي الله عنه- للآية ليس هو ذاته فهم أبي جهل(ت02هـ)، مع كونهما عربيّان، فليس الشّأن في التّمكن من اللّغة فحسب، إذ الفهم الأتمّ لا يكون بمجرد فهم الألفاظ والعبارات على ظاهرها، ولا يكون كذلك بادّعاء بواطن لا تحتملها العبارة[2].

ثانيا- تحديد مفهوم "السّلف" وعصورهم

عصر الخلافة الرّاشدة هو عصر جمهور الصّحابة، وإن عاش كثير منهم بعد ذلك، ثمّ التّابعون ممّن عاصروا الصّحابة، ثمّ أتباعهم الذين مات جمهورهم مع نهاية الدّولة الأمويّة وبداية الدّولة العباسيّة -الرّبع الثّاني من القرن الثّاني الهجري-[3]، وهذا الواقع هو الذي يشير إليه قول النّبيّ -عليه الصّلاة والسّلام-: "خير النّاس قرني، ثمّ الذين يلونهم، ثمّ الذين يلونهم"[4].

والمقصود بالعناية بهذه الحقبة الزّمنيّة اتّصالُ السّند المنهجي بالنّبي -عليه الصّلاة والسّلام- وصحابته الكرام، لا مجرّد الحقبة الزمنيّة، فإنّه وجد في الفترة نفسها رؤوس المبتدعة وهم سلف الفرق المتأخّرة، إلّا أنّه لا يعلم وجود صحابي في صفّهم، وعليه، فإنّ من جاء بعد الصّحابة يحاكمون إلى منهجهم، وقد أشار إلى هذا المعنى قوله -تعالى-: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [التوبة: 100]، فمن بعدهم يُحمد بقَيد الاتّباع بإحسان.

كما أنّ طبقة الصّحابة -في الجملة- كافية في تحديد أُطُر الفهم الصّحيح، وأصول الفقه السّليم، وهذا ما يفسّره قوله- صلّى الله عليه وسلّم-: "عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الرّاشدين"[5]، وهذا لا يشمل أهل العصر بذواتهم، وإنّما يشمل منهجا يسلكه هؤلاء من حيث مصادر التّلقّي، وطرق الفهم والاستنباط، والعلم والعمل، والاعتقاد والسّلوك.

(1) ينظر: ابن القيّم، **إعلام الموقعين**، 164/2.

(2) ينظر: الشّاطبي، **المو افقات**، 262/4،232.

(3) ينظر: ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 357/10

(4) أخرجه: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الشهادات، باب: لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد، رقم: 2509، 938/2. ومسلم، **صحيح مسلم**، كتاب فضائل الصّحابة، باب فضل الصّحابة، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، رقم: 2533، 1963/4.

(5) تقدمّ تخريجه، ص 17.

مع التّنبيه على أنّ إشارة النّبي -عليه الصّلاة والسّلام- إلى الافتراق الذي سيكون في أمّته هي إشارة إلى اختلافٍ في أصول التّلقّي والفهم، لا الاختلاف في أعيان المسائل فحسب، فإنّ الاختلاف في أعيان المسائل الفرعيّة وجد في عصره -عليه الصّلاة والسّلام- دون أن يذمّ أو يعنّف المختلفين في هذا النّوع، ثمّ أرشد بعد حصول ذلك إلى وجوب التّمسّك بالمنهج الصّحيح الوحيد في مصادر الشّريعة وفهمها، ولا يضرّ حينها اختلافٌ في أعيان المسائل الفرعيّة إذا كان المنهج الكلّيّ واحدا، ولهذا، فاختلاف أئمّة السّنّة كأصحاب المذاهب المتّبعة تُعرف عند المسلمين بمذاهب السّنّة، في مقابلة مذاهب الشّيعة، وغيرها، ليُعلم أنّ اختلافهم لا يخرجهم عن اتّحادهم في الأصول والطّرق التي يجب التّحاكم إليها.

نعم، ظهر فيما بعد ما يسمّى بأصول المذاهب، لكن حصل خلاف في تحريرها، وكثيرا ما يؤول الخلاف فيها إلى اللّفظي، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فقد حصل الخلاف فيما لم يكن معروفا في تلك الفترة السّلفيّة، فاختلف في إلحاقها بها من عدمه، ولا يضرّ اشتهار أحدهم عن غيره بأصول فقه خاصّةٍ، فإنّ المقصود في هذا البحث أعمّ من ذلك، فيما يمكن تسميته "أصول الأصول"، ثمّ إذا تحرّر أنّ المصيب واحد عُلم أنّ مخالفة المخالِف يعذر بها لاجتهاده، مع اعتقاد أنّ الصّواب ما كان عليه الصّحابة والسّلف الصّالح، وكلٌ يهدف إلى ذلك، ويظنّ أنّه يحقّق ذلك في اختياراته، فكان هذا الأصل الكلّيّ مقرّرا عند الجميع نظريّا، وإن اختُلف في التّنزيل في بعض المسائل الفروعيّة أو الأصوليّة.

وبعد تقدّم الزّمن ظهرت الكلمة المشهورة لابن تيميّة(ت728هـ): "لا عيب على من انتسب إلى مذهب السّلف واعتزى إليه، بل يجب قبول ذلك منه بالاتّفاق، فإنّ مذهب السّلف لا يكون إلّا حقّا"[1]، وهذا يشمل منهجهم وأصولهم في الاستدلال ومصادر التّلقي، وهو يشير إلى ما كان منهجا لمجموعهم، ولا يتحدّث عن أعيانهم كما هو ظاهر، وحينها فلا يكون إجماعهم في الفروع إلّا حقّا، ولا يكون إجماعهم في أصول الاستدلال إلّا صوابا.

ووجود الفرق المخالفة ورؤوسها في تلك الحقبة يُحسب من رحمة الله -عزّ وجلّ-، حيث سهل الرّد عليهم، وتبيّن موقف الصّحابة منهم، وموقف كبار التّابعين ممّن عرف بالارتواء من منهج الصّحابة، كما أنّ هذه الفرق لم تكن في جمهور أئمّة المسلمين في تلك الحقبة، إنّما كانت شذوذا، فإطلاق الاقتداء بالسّلف يراد به الصّالح منهم، وجمهورهم، وإنّما يستغنى عن القيد لكونه معلوما، وقد يذكر القيد دفعا للّبس والإيهام، فلا مزيّة للسّبق الزّمني لذاته.

(1) ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 149/4.

وينقل ابن القيّم(ت751هـ) كلاما منسوبا لأحد المالكيّة فيه إجماع أهل العلم من مختلف العصور على الاحتجاج بالفتاوى الصّحابيّة وما كان في تلك الفترة المباركة، وجعل هذا الإطباق من العلماء دليلا على صحّة التّمسّك بمذهب السّلف، إذ يستحيل إجماعهم على ما لم يجعله الشّارع دليلا، وكيف يستساغ تقديم قولِ متأخّرٍ على من كان ينزل الوحي بين منازلهم، وتوافق بعض آرائهم ما ينزل به الوحي بعد ذلك؟[1].

ثمّ قال ابن القيّم واصفا حال الصّحابة مع تفهّم الوحي: "فمستندهم في معرفة مراد الرّب تعالى من كلامه ما يشاهدونه من فعل رسوله وهديه الذي هو يفصِّل القرآن ويفسّره، فكيف يكون أحد من الأمّة بعدهم أولى بالصّواب منهم في شيء من الأشياء؟ هذا عين المحال"[2].

الفرع الثّاني: ضرورة منهج الصّحابة الاستدلالي في محاكمة المناهج المستحدثة: فالواجب إذن بعد معرفة مصادر التّلقي وأنواع الأدلّة أن يُحرص على منهج الاستدلال وكيفيّة الفهم والتّفقّه، ويُحرص على اتّباع منهج الصّحابة في ذلك، لأنّ الزّلل في الفهم أحد أخطر وأكبر أسباب الانحراف في الدّين، فما انحرفت الخوارج إلّا لزلل حصل في فهم نصوص الوعيد، وما انحرفت المرجئة إلّا لزلل في فهم نصوص الوعد، وما انحرفت المعتزلة إلّا لزلل في تسليط العقل وتقديسه وتقديمه على النّصوص.

والضّابط المقوّم لهذه الفهوم هو فهم الصّحابة، لذلك احتجّ ابن عباس(ت68هـ) على الخوارج لما ناظرهم بقوله: "ولم يكن فيكم أحد ممّن صحب رسول الله"[3]، ومراده -رضي الله عنه-: أنّه لا يوجد فيكم من يحسن فهم مراد الله ورسوله من النّصوص على أتمّ وجه، وأنّ تفسيركم الشّخصيّ للنّصوص دون مراعاة لمنهج الصّحابة في الفهم أوردكم المهالك.

وعليه:

- فمن زعم أنّ الواجب اتّباع ظاهر النّصوص بعيدا عن المعاني فقد خالف منهج الصّحابة.
- ومن زعم اتّباع المعاني بعيدا عن الظّواهر، وتتبّع المصلحة -في زعمه- فقد خالف منهج الصّحابة.

وهكذا ... فيتشكّل من مجموع هذه المناقشات أصولٌ للفقه في الدّين.

(1) ينظر: ابن القيّم، **إعلام الموقعين**، 30/6.

(2) ابن القيّم، المصدر نفسه، 30/6.

(3) أخرجه: الحاكم النيسابوري أبو عبد الله محمد بن عبد الله، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: عادل مرشد وآخرون، دار الرسالة العالمية، ط1، 1439هـ-2018م، كتاب قتال أهل البغي وهو آخر الجهاد، رقم: 2688، 527/3.

وبهذا صار شعار أهل السّنّة اتّباع منهج السّلف، و"شعار أهل البدع ترك انتحال اتّباع السّلف"[1].

وينقل عن الشّافعي(ت204ه) كلمة نافعة من "رسالته القديمة" في فضل الصّحابة، ممّا جاء فيها: "وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل وأمر استدرك به علم، وآراؤهم لنا أحمدُ وأولى بنا من رأينا"[2].

والحديث عن اتّباع الصّحابة يكون بمسلكين:

- في آحاد المسائل، وليس هذا موضعه، بل ضمن مسألة حجّيّة قول الصّحابي.

- في مسالك العلم والنّظر ومناهج الاستنباط ومصادر التّلقّي، وهذا هو موضع بيانه، وهو ما قصد إليه علم أصول الفقه، سعيا في تحرير أدلّتهم وحصرها قدر الإمكان، والتّعرف على مناهج استنباطهم، وطرق تعاملهم مع تعارض الأدلّة وبيان مراتبها.

خاصّة إذا علمنا أنّه قد وقعت حوادث كثيرة بعد الفتوحات الإسلاميّة، وانتشار الإسلام، زمن الصّحابة وتابعيهم، فتكلّم فيها فقهاؤهم، ممّا يعني أنّهم تكلموا في أجناس أغلب المسائل على تعبير ابن تيميّة(ت728ه)[3]، والتّعبير بـ"الأجناس" دون "أعيان المسائل" إشارة إلى أنّ سبيل فهم المسائل المستجدّة يؤخذ من صنيع السّلف مع أجناس تلك المسائل.

ومن أقوال الأئمّة والأصوليّين وتصرّفاتهم في وجوب المحافظة على منهج السّلف وفهمهم:

أنّ أبا حنيفة(ت150ه) لم يجز لنفسه الخروج عن كلام الصّحابة في أعيان المسائل فضلا عن منهجهم الكلّي، إذ اشتهر عنه قوله: "وما جاءَ عن رسولِ الله -صلّى الله عليه وسلّم- فسمعاً وطاعةً، وما جاءَ عن الصّحابةِ رضي الله عنهم- تخيَّرنا من أقوالهم، ولم نخرجْ عنهم"[4]، وعلى هذا سار أئمّة المذاهب السّنيّة المتّبعة، ومن بعدهم يسعون لتحرير أصول فقههم، والأئمّة يصرّحون بأنّ مقصدهم عدم الخروج عن منهج الصّحابة، فوجب أن يكون مقصدا لكلّ متصدّر لتحرير أصول الفقه، وكلّ زاعم أنّه يتطلّب تحرير أصول أئمّة المذاهب.

ويصوّر ابن تيميّة(ت728ه) طريقة الصّحابة في الاستدلال واعتمادهم على النّص، وعلى الرّأي والقياس المنضبط عند الحاجة إليه، فيتكلّم الواحد منهم حسب المتوفّر عنده، فإذا ظهر له من القرآن

(1) ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 155/4.

(2) ابن القيّم، **إعلام الموقعين**، 5/4.

(3) ابن تيميّة، المصدر السّابق، 200/19.

(4) ابن عبد البرّ، **الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمّة الفقهاء**، ص 144.

والسّنّة شيء قال به، ومن لاح له الحقّ بطريق الاجتهاد فيما لا نصّ فيه قال به، وبيّن أنّ دلائل الحقّ لا تتناقض في حقيقة الأمر، لكن قد يخفى وجه الاتّفاق على بعض النّاس، ولذلك يقوى عند الصّحابة فهومٌ في القرآن والسّنّة ممّا يخفى على كثير ممّن جاء بعدهم، فاضطرّ المتأخّرون إلى الإكثار من الرّأي والقياس بقدر ما خفي عليهم من فهم الوحي، أو يستند كثير منهم إلى الإجماعات المنقولة، فاشتهر عند كثير منهم أنّ أغلب الوقائع لا يعلم حكمها من النّصوص بل تفتقر إلى الإجماع إن وجد أو إلى القياس، وهذا كلام من ضعفت معرفته بالنّصوص وكيفيّة استثمارها، خلافا لما كان عليه الصّحابة من قوّة الاستنباط من النّصوص نفسها[1].

والشّاطبيّ(ت790هـ) كذلك يوضّح المسلك الذي ينبغي أن يكون عليه طالب الحكم من النّصوص، وهو المعرفة بالعربيّة ومقاصد الشّريعة وكلّيّاتها، وجعل هذا طريقة السّلف، وحذّر من مسلك أهل الزّيغ في الابتعاد عن تلك الطّريقة الأثريّة، مبيّنا أسباب ابتعاد هؤلاء عن إصابة المعنى الصّحيح، المتمثّلة في فقدان الأهليّة في العربيّة ومعانيها، أو في أصول الفقه، أو كليهما، وبذلك خالفت طريقتُهم مَن تقدّمَهم من المتمكّنين في الأمرين[2]، يقصد الصّحابةَ ومن تبعهم بإحسان.

إذا تبيّن هذا علم أنّه لم يحوجنا الله ولا رسوله -صلّى الله عليه وسلّم- إلى الفلسفات المختلفة، ولا إلى علم الكلام ولا المنطق، بغض النّظر عن أهمّيّة هذه العلوم ومنافعها أو مضارّها، فما من شكّ أنّ أصحاب القرون المفضّلة كانوا أسدّ النّاس نظرا، وأحسنهم منهجا، دون حاجة منهم إلى هذه العلوم والمعارف، بل المنقول عن أئمّة الدّين من تابعي التّابعين أو تلاميذهم من الأئمّة ذمُّ الكلام، كما نقل عن كبار المتكلّمين تحسّرهم في أواخر أعمارهم، وإرشادُهم إلى لزوم طريق السّلف، وهذا الغزالي(ت505هـ) يدلي عذره في ذكر مقدّمة في المنطق والكلام وعدم إبعادها عن الأصول بأنّ الفطام شديد، مع أنّه يقول: "من لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه"[3]، فيستفاد من هذين الموقفين أنّ القول بمنافع علمٍ ما لا يسوّغ إدخاله في الأصول .

أمّا على القول بضرره، فالأمر أظهر.

وإن قيل إنّ تعلّم الكلام والمنطق وغيرهما ضروريّ، لتحقّق منافعها في فهم تراث الأصوليّين، فيقال: فرقٌ بين مقام التّعلم والتّأصيل، وبين تدريس هذا الفن -أصول الفقه-، نعم، تدريسه في عصرنا

(1) ينظر: ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 200/19.

(2) ينظر: الشّاطبي، **الاعتصام**، 281/1.

(3) الغزالي، **المستصفى**، ص 10.

يحوج الطّالب إلى التّعرف على مصطلحات هذين الفنّين ليستفيد من المؤلّفات الكثيرة التي شحنت بمصطلحات المناطقة والمتكلّمين، لكن هذا تنبيه تعليميّ، أمّا الكلام في هذا البحث فهو عن تكوّن علم الأصول ابتداء وممارسة الأئمّة الأوائل له، فلم تكن لهم حاجة إلى هذه الفنون.

وإذا اتّفقنا أنّ أصول الفقه -في حقيقته لا في اصطلاحاته- كان قائما على أتمّ وجه عند الصّحابة وتابعيهم وأئمّة الدّين، واتّفقنا أنّهم لم يعرفوا علم الكلام، فضلا عن التّمكّن منه، تيقّنّا أنّه لا أثر لذلك في التّمكّن في أصول الفقه، ولا في استمداده منهما، بغضّ النّظر عن حكم تعلّم علم الكلام والمنطق.

ونظير ذلك ما يقال في قواعد اللّغة العربيّة: هل يصحّ أن يكون ما عرف بعد عصور الفصاحة حاكما على ما كان قبلها؟ رغم أنّ علوم اللّغة والنّحو والأدب ظهرت متأخّرة عن ممارستها، فهل سمعت أحدهم يقول: إنّ اللّغة والنّحو والأدب يستمدّ من فنون متأخّرة، بل ألا ترى أنّهم في إثبات اللّغة يشترطون الاستشهاد بما كان في عصر محدّد قبل العجمة، فتكون الحجّة في اللّغة ما كان قبل الاختلاط، مع أنّ فنون اللّغة الاصطلاحيّة ظهرت بعد ذلك.

إذا كان هذا في اللّغات، فالحديث عن الشّرع أعظم وأولى وأخطر، فيقال ما كان بعد الاصطلاحات لا يكون حاكما على ما كان قائما قبلها وقبل الاختلاط، قبل ظهور العجمة والبدعة، ودخول الفنون الغربيّة.

المطلب الثّاني: الانحراف عن أصول السّلف في الاستدلال وأسبابه

الفرع الأوّل: موجبات التّمسّك بمنهج السّلف

جاء عن ابن عبّاس(ت68هـ) -رضي الله عنه- أنّه قال: "إنّا كنا مرّة إذا سمعنا رجلا يقول: قال رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم- ابتدرته أبصارنا وأصغينا إليه بآذاننا، فلمّا ركب النّاس الصّعب والذّلول، لم نأخذ من النّاس إلّا ما نعرف"[1]، وقال ابن سيرين(ت110هـ): "لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلمّا وقعت الفتنة قالوا: سمّوا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السّنّة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم"[2].

إذا علمت أنّ الرّواية حصل فيها الوضع والكذب، من أجل نصرة المذهب والفرقة بعد فشوّ الفِرق، وانتشار البدع، ودخول الأعداء وسط المسلمين بغية التّشويه -قديما، وكذلك حديثا كما هو

(1) أخرجه: مسلم، **صحيح مسلم**، المقدمة،13/1.

(2) أخرجه: مسلم، **صحيح مسلم**، المقدمة، 14/1.

حال المستشرقين والتّغريبيّين-، إذا حصل هذا في الرّواية، فلا يستبعد حصوله في الدّراية، فكما يختلقون الرّوايات يختلقون المناهج والقواعد والفهوم والتّأويلات.

من هنا انحرفت طرائق الاستدلال، فقد كان النّاس أوّل الأمر يسلّمون لفتاوى الصّحابة ويطمئنّون إليها وإن لم يسندوها، ثقة بهم وبنظرهم ومنهجهم، وعلى هذا الميزان يقال: كان النّاس إذا قيل لهم هذا حرام في الإسلام اجتنبوه، وإذا قيل لهم هذا واجب في الشّرع امتثلوه، فلمّا أحدث في مسالك الاستدلال ما يخالف طريقة الصّحابة، توقّف النّاس في قبول قول القائل: هذا حلال وهذا حرام، حتّى يعلموا دليله وكيف فهمَه.

فما قيل في التّثبّت من الرّواية بعد الفتن، يقال كذلك في التّفقّه وفهم النّصوص واستنباط الأحكام على الوجه السّليم، وكما قيل في الرّواية "سمّوا لنا رجالكم"، يقال في الاستنباط: اذكروا لنا أدلّتكم وسبيل فهمها وكيفيّة الاستنباط منها، ولم يُكتف بقول "سموا لنا رجالكم" في الفتيا، لأنّ المقام الأوّل مقام نقل خبر فقط، فيكفي سلامة طريق النّقل، أمّا الثّاني فهو مقام استنباط وفهم، فلا يكون فهم رجل حجّة على آخر "وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه"[1].

وكما أشار السّلف إلى وجوب التّثبّت من الرّواية بعد الانحراف، كذلك أشاروا إلى التّثبّت في التّفقّه، والحرص على أخذه ممّن عُلمت سلامة منهجه في التّفقّه، وهذه نماذج من مواقفهم: يقول الإمام مالك(ت179ه): "إنّ هذا العلم هو لحمك ودمك، وعنه تسأل يوم القيامة، فانظر عمّن تأخذه"[2]، ومنها قول ابن سيرين(ت110ه) قبله: "إنّ هذا العلم دين، فانظروا عمّن تأخذون دينكم"[3]، وهذا يشمل الرّواية والدّراية.

وعند التّأمّل في صنيع العلماء يمكن أن يقال: كما أنّه لا يُسأل عن عدالة الصّحابة في الرّواية إذ كلّهم عدول، فكذلك لا ينتقص منهجهم في الفهم فيتلقّى بالتّسليم، إلّا أنّ النّظر هنا إلى المجموع لا إلى الأفراد، لأنّ الواحد ليس حجّة في الفهم -إلّا في حالات- خلافا لنقل الخبر، فيكفي فيه الواحد الثّقة.

(1) تقدّم تخريجه، ص90.

(2) مالك بن أنس، **الموطأ**، 25/1.

(3) مسلم، **صحيح مسلم**، المقدمة، 14/1.

ويوضّح ابن تيميّة(ت728ه) الدّاعيَ إلى تنقيح السّنّة، وهو شيوع الكذب في الرّواية[1]، ومثله يقال في تنقيح منهج فهم السّنّة، وهو مبدأ التّجديد المحمود، فإذا ثبت النّص فيقال -زيادة على قول ابن تيميّة(ت728ه)-: لم يجز لأحد أن يستدل بآية أو حديث حتّى يبيّن وجه الدّلالة وكيفيّة الإفادة لمطلوبه.

ثمّ يقول ابن تيميّة(ت728ه) -في شأن المحافظة على لفظ النّص النّبويّ- بوجوب التّثبّت من المرويّات بإرجاع الأمر إلى أهل الحديث المتخصّصين في ذلك، إذ لكلّ علم وفنّ رجاله[2]، فكذلك يقال في كيفيّة الاستفادة من هذه النّصوص الثّابتة أنّها راجعة إلى أهل أصول الفقه، وأئمّته الممارسين له على الفروع، المبيّنين للشّرائع من أدلّتها، وعلى رأسهم الصّحابة الكرام ومن تتلمذ عليهم، ثمّ أئمّة الفتوى المتبوعون.

وكما عُلم أنّ في أهل الحديث من ضعُف منهجه في الإثبات والنّفي، فكذلك في أهل الفقه والأصول من ضعف منهجه أو فسد، فيكون إطلاق مصطلحي "علماء الحديث" أو "علماء الأصول" من قبيل العام الذي يراد به الخاص، أي الذين تميّزوا بصحة المنهج وقوّته في العلمين -أصول الحديث وأصول الفقه-.

حال الصّحابة من التقوى، ومعايشة التّنزيل والتّمكن من العربيّة، وغير ذلك، حالهم هذه تستدعي وجوب التزام نهجهم، ليس في المنقولات فقط، بل في منهج فهم دلائل نصوص الوحي، وهنا توجيه مفيد من الصّحابي الجليل عبد الله ابن مسعود(ت32ه) -رضي الله عنه-: "من كان منكم متأسّيا فليتأسّ بأصحاب محمّد -صلّى الله عليه وسلّم-، فإنّهم كانوا أبرّ هذه الأمّة قلوبا، وأعمقها علما، وأقلّها تكلّفا، وأقومها هديا، وأحسنها حالا، قوما اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه -صلّى الله عليه وسلّم-، فاعرفوا لهم فضلهم، واتّبعوهم في آثارهم، فإنّهم كانوا على الهدى المستقيم"[3].

وقد أشار النّبيّ -عليه الصّلاة والسّلام- إلى ما سيقع من شيوع الكذب، وفساد الأفهام، وهجران السّنّة، وكثرة الجهل، وانتشار الاختلاف، ثمّ بيّن المرجع حال حصول ذلك، مؤكّدا فضل منهج الصّحابة في المحافظة على تلقّي الدّين تلقّيا سليما، فقال: "فإنّه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافا كثيرا، فعليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الرّاشدين المهديّين عضّوا عليها بالنّواجذ، وإيّاكم ومحدثات الأمور، فإنّ كلّ بدعة ضلالة"[4].

(1) ينظر: ابن تيميّة، **منهاج السّنّة النّبويّة**، 61/7.

(2) ينظر: ابن تيميّة، المصدر نفسه، 34/7-35.

(3) ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، رقم: 1810، 947/2.

(4) تقدّم تخريجه، ص17.

علّق الشّاطبيّ(ت790ه) على هذا الحديث فأوضح أنّ متابعةَ سنّة الخلفاء بعده اتّباعٌ للسّنّة النّبويّة، وهذا مستفاد من الاقتران في الذّكر، ولأنّ عملهم إمّا أن يكون عن سنّة نبويّة علموها بذاتها، أو فهم لهم للسّنّة، وأنّ ما أُحدث خلافا لما هم عليه فليس من السّنّة في شيء[1].

ويصوّر ابن القيّم(ت751ه) الحال التي يجب أن نكون عليها تجاه السّنن، ومنهج الصّحابة في فهمها، فيقرّر وجوب التّسليم دون معارضة ولا مدافعة بما هو أدون منها من قياس أو غيره، ويكفي الاتّباع في ذلك، سواء في فعلهم أو تركهم أو تأويلهم أو توقّفهم، فيما أجمعوا عليه، أو فيما اختلفوا فيه فلا يخرج عن مذاهبهم، وأَسند هذا المنهج إلى الأئمّة المتقدّمين مالك(ت179ه) وأصحابه، وغيرهم - رحمهم الله- منصوصا من أقوالهم أو معلوما من سيرتهم[2].

مسألة: نقل المعنى ليس أقلّ أهمّيّة من نقل اللّفظ، إن لم يكن أعظم

لا شكّ أنّ النّبيّ -عليه الصّلاة والسّلام- عرّف الصّحابةَ معانيَ القرآن وفهّمَهم كلامَه، وكان الصّحابة أحرص على تفهّم ما يخاطبون به، فكانت معرفتهم بـ"معاني القرآن أكمل من حفظهم لحروفه، وقد بلّغوا تلك المعاني إلى التّابعين أعظم ممّا بلّغوا حروفه"[3]، وفي هذا بيان أنّ نقل المعاني ومنهج الفهم أعظم من نقل حروف الوحي، وفيه إشارة إلى أنّ العناية بالألفاظ وحدها لا تكفي، لأنّ المخالفين كثيرا ما يُنشؤون أفكارا ونظريّات ابتدعوها، ثمّ يستعملون ألفاظا شرعيّة يلبسونها تلك الأفكار، لتخرج في زيّ مقبول عند السّامع، فترى أفكارا شركيّة تحت اسم التّوحيد، وترى بدعا تحت اسم السّنّة، وترى ظلما ونفيا للقدر تحت اسم العدل[4]، وهكذا.

وفي خطورة الفهم عن الله -عزّ وجلّ- ورسوله -صلّى الله عليه وسلّم- بغير فهم السّلف يبيّن ابن تيميّة(ت728ه) أنّ تفسير القرآن والسّنّة على خلاف المعروف عن السّلف -الصّحابة وتابعيهم- يعدّ من الافتراء على الله، والإلحاد في آياته، ومن تحريف الكلم عن مواضعه، وذلك ما يفتح باب الإلحاد والزندقة، فكان فعلا باطلا ضرورةً[5].

(1) ينظر: الشّاطبي، **الاعتصام**، 118/1.

(2) ينظر: ابن القيم محمّد بن أبي بكر، **اجتماع الجيوش الإسلاميّة على حرب المعطلة والجهميّة**، تحقيق: زائد بن أحمد النشيري، دار عطاءات العلم، الرياض- دار ابن حزم، بيروت، ط4، 1440ه-2019م، ص 223.

(3) ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 17/ 353.

(4) ينظر: ابن تيميّة، المصدر نفسه، 352/17.

(5) ينظر: ابن تيميّة، المصدر نفسه، 243/13.

ويؤكّد الشّاطبيّ(ت790هـ) عناية الصّحابة بمعاني القرآن وعلومه، فضلا عن ألفاظه، بقوله: "إنّ السّلف الصّالح من الصّحابة والتّابعين ومن يليهم كانوا أعرف بالقرآن وبعلومه وما أودع فيه"[1].

ويستفاد ممّا تقدّم أنّ الصّحابة لم ينقلوا نظم القرآن والسّنّة فقط، بل نقلوا معانيهما، كما نقلوا حروفهما، بل نقلُ المعنى أشدّ وأولى، لأنّه الموصل إلى العمل والتّعبد بهما.

والمعروف عن الصّحابة أنّهم لا يحفظون القرآن على طريقة الصّبيان اليوم -حرصا على الاستظهار في أسرع وقت-، بل كانوا يتعلّمون القرآن ومعانيه، ويعملون بما تعلّموه، لذلك قد يطول بهم الزّمن، بل لم يكونوا كلّهم يحفظون القرآن كاملا بحروفه، في حين يسارعون إلى امتثال كلّ أمر، واجتناب كلّ نهي ورد فيه، فعن ابن مسعود(ت32هـ) -رضي الله عنه- قال: "كان الرّجل منّا إذا تعلّم عشر آيات لم يجاوزهن حتّى يعرف معانيهن، والعمل بهن"[2].

وهذا تنبيه وتمثيل لبعض القواعد والطّرق التي أُحدثت على غير هدي السّلف:

ردّ كثير من العلماء ما استُحدث من قواعد ومناهج لم تكن على طريقة السّلف، ومثّل ابن رجب(ت795هـ) لذلك بما أحدث من قواعد وضوابط انطلاقا من العقل المجرّد، ثمّ ردّ الفروع الفقهيّة إليها، دون نظر لموافقتها للسّنن المرويّة أو مخالفتها، مادام اطّراد تلك القواعد متحقّقا[3].

كما جعل ابن تيميّة(ت728هـ) ميزانَ الحكم بالصّواب على من تكلّم في الأصول والفروع وقعّد القواعد بناءَها على النّصوص الشّرعيّة، وموافقةَ السّلف[4].

وفي السّياق ذاته يبيّن ابن القيّم(ت751هـ) أنّ القواعد تكون تابعة للنّصوص -على فهم الصّحابة- ولا تكون متبوعة من النّص والسّلف، ويقول: "لَعَمْر الله لهدم ألف قاعدة لم يؤصّلها الله ورسوله أفرض علينا من ردّ حديث واحد"[5].

(1) الشّاطبي، **الموافقات**، 127/2.

(2) الطبري أبو جعفر محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي و مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، ط1، 1422هـ-2001م، 74/1.

(3) ينظر: ابن رجب زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد، **فضل علم السّلف على علم الخلف**، تحقيق: طلعت بن فؤاد الحلواني، ط1، 1425هـ-2004م، ص 17.

(4) ينظر: ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 363/10.

(5) ابن القيّم، **إعلام الموقعين**، 172/4.

ونظير ذلك من يردّ كلام العرب الأقحاح قبل بروز علم النّحو، بحجة مخالفته لقاعدة نحويّة، ومعلوم أنّ ردّ ألف قاعدة نحويّة، وتصويب قول الأقحاح من العرب هو الصّواب، ذلك أنّ القواعد ينبغي أن تشتق من كلامهم وتصرّفاتهم، فكذلك في الشّرع -بل أولى- ينبغي أن تكون القواعد مشتقّة من كلام الشّارع وتصرّفاته.

ولأنّ اللّفظ تقترن به سياقات وأحوال تبيّن المراد منه، فلا يخلو قولٌ من ملابسات وظروف محيطة به، وإذا أُثبتَ أثر القرائن والسّياق في بيان المراد من اللّفظ، عُلمت أهمّيّة التزام فهم السّلف لنصوص الوحي، وأُدركَ قدرُ كونهم ممّن عايش التّنزيل، فليس المقصود مجرّد بركة الصّحبة، إنّما فهموا الألفاظ في ظروفها وملابساتها، التي تُعدّ جزءا من البيان، فليُفهم هذا.

وفي تفسير قوله -تعالى-: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ [النساء: 26] يقول الزّمخشري(ت538هـ): "والمعنى يريد الله أن يبيّن لكم ما هو خفيّ عنكم من مصالحكم وأفاضل أعمالكم، وأن يهديكم مناهج من كان قبلكم من الأنبياء والصّالحين والطّرق التي سلكوها في دينهم لتقتدوا بهم"[1].

الفرع الثّاني: مسائل في أصول الفقه عوّل الأصوليّون في الاستدلال لها على مذهب الصّحابة

المتأمّل في كلام العلماء والأصوليّين يجد أنّهم كلّما أرادوا التّدليل على صحّة منهجٍ ما في الاستنباط نظروا في أحوال السّلف.

ففي **شرع من قبلنا** مثلا: بيّن الجويني(ت478هـ) أنّ من مقاصد أصول الفقه: تقرير ما كان عليه الصّحابة والسّلف الصّالح من طريقة في الاستدلال، وذلك في حديثه عن عدم حجّيّة شرع من قبلنا، فقال: "وقد تتبعنا الأعصار فلم نجد أهل **العصر الأول** يراجعون أحكام اليهود والنّصارى وقضايا التّوراة، وكذلك لم نجد **التّابعين، وتابعي التّابعين** يفزعون في المعضلات ولا المشكلات إلى التّوراة وغيرها من الكتب"[2]، والمقصود تمسّكه بهذا الأصل، وليس مقصودا إصابتُه من عدمها في المسألة.

وفي **النّظر**: قال ابن العربي(ت543هـ): "والنّظر أصل من أصول الشّريعة عليه عوّل **السّلف**"[3].

(1) الزّمخشري محمود بن عمر بن أحمد، **الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل**، تحقيق: مصطفى حسين أحمد، دار الريان للتراث، القاهرة - دار الكتاب العربي، ببيروت، ط3، 1407هـ-1987م، 501/1.

(2) الجويني، **التّلخيص في أصول الفقه**، 271/2.

(3) ابن العربي، **القبس**، ص 341.

وفي **القياس**: لمّا خالف ابنُ حزم(ت456ه)، وردّ على استدلال الجمهور ببعض النّصوص الشّرعيّة، معلّلا أنّ الآيات القرآنيّة غير صريحة في الموضوع، وأحاديث النّبيّ -عليه الصّلاة والسّلام- هي وقائع عمليّة لا يوجد فيها حثّ على القياس، فكان ممّا أجاب به نفاة القياس أنّها خارج محلّ النّزاع لكونها قياسا نبويّا، وفي غياب الأمر الصّريح بالقياس يكون الخلاف قويّا في الموضوع، لولا وجود ما يرفع المسألة في درجات الظّنّ حتّى تقترب من القطع، وذاك الرّافع هو عمل الصّحابة، لذلك نجد الأصوليّين من مختلف المذاهب المتّبعة يوردون أقيسة الصّحابة على وجهٍ يطالبون بالمنع من مخالفتهم، وقد ذكر إجماع الصّحابة على العمل بالقياس غير واحد[1]، قال الرّازي(ت606ه): "المسلك الخامس: الإجماع، وهو الذي عوّل عليه جمهور الأصوليّين، وتحريره أنّ العمل بالقياس مجمع عليه بين الصّحابة"[2]، وكذلك قال الآمدي(ت631ه) بعد أن ذكر دليل الإجماع على القياس: "هو أقوى الحجج في هذه المسألة"[3].

ويصف السّمعاني(ت489ه) الاستدلال بإجماع الصّحابة في المسائل عموما بأنّه: "نهاية الاعتماد وهو مما يقطع العذر ويزيح الشّبهة فليكن به التّمسك"[4].

وليس المقصود الآن تحرير القول في حجّيّة القياس، ولا بيان أدلّته من غير عمل الصّحابة، بل ليس المقصود أيضا نقل إجماعهم فحسب، إنّما كيف جعل الأصوليّون هذا الإجماع هو العمدة من بين الأدلّة.

بل ممّا يزيد القول بوجوب العمل بما عليه الصّحابة قوّةً: أنّ نفاة القياس والمعارضين ما سلّموا بوجود هذا الإجماع، فهم يقرّون -في الجملة- أنّه لو ثبت عنهم لَلَزمهم، إنّما يناقشون تلك الآثار المرويّة من جهة، وينقلون آثارا أخرى عن الصّحابة تذمّ الرّأي والقياس، أو يحصرونه فيما نُصّ على علّة الحكم من جهة أخرى، وهكذا، وليس المقصود الرّد عليهم في هذا الموضع، إنّما النّظر: كيف أنّهم لم يسلّموا بثبوت هذا العمل والإجماع عن الصّحابة، بما يفيد أنّه لو ثبت لكان واجبا اتباعُه، وبهذا يُعلم اتّفاق

(1) ينظر: الزّركشي، **البحر المحيط**، 33/7. و: عبد العزيز البخاري، **كشف الأسرار**، 280/3.

(2) الرّازي فخر الدّين محمد بن عمر، **المحصول**، طه جابر العلواني، مؤسّسة الرّسالة، ط3، 1418ه-1997م، 53/5.

(3) الآمدي، **الإحكام**، 40/4.

(4) السّمعاني، **قواطع الأدلة**، 92/2.

الفريقين على لزوم اتّباع منهج السّلف إذا ثبت وهو المطلوب، إلّا من شذّ ممّن خالف في حجّيّة الإجماع ولو صدر من الصّحابة[1].

بل في **الإجماع** نفسه: وجد من أنكر حجّيّته إلّا أن يكون إجماع الصّحابة، كما هو مذهب الظّاهريّة، بل ذكروا أنّه إجماع قطعيّ مبنيّ على توقيف[2]، فعلم أنّ فهم الصّحابة وعملهم من أقوى ما يعوّل عليه في حفظ الدّين.

وفي مباحث الألفاظ نجد مثلا:

المجمل والمبين: قوله -تعالى-: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: 23]، وقوله ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: 3]، هل هو من المجمل؟ لأنّ الأحكام لا تتعلّق بالأعيان بل بأفعال المكلّفين، والأفعال المحتملة هنا كثيرة ولا مُعيِّن لها، فتكون مجملة يتوقف في معناها حتّى يرد البيان، هذا ما يصوّره بعض الأصوليّين[3]، في حين يرى جمهور الأصوليّين أنّها بيّنة لا مجملة، لأنّها معلومة عند أهل التّخاطب، وممّا يستدلّون به "فهم الصحابة وعملهم"، حيث عملوا بهذه الآيات، ولم يتوقّفوا فيها، وفهموا أنّ المقصود تحريم **أكل** الميتة، وتحريم **نكاح** الأمّهات، قال الزّركشيّ(ت794هـ) بعدما أورد الخلاف السّابق: "ولنا أنّ الصّحابة احتجّوا بظاهر هذه الآيات في إثبات التّحريم، ولم ينقل عنهم أنّهم رجعوا في ذلك إلى شيء آخر"[4].

وفي **العمل بالظّاهر الظّنّي**: ففي اللّفظ المحتمل قد يتمسّك بعض النّاس بالاحتمال، فيترك العمل بالنّص، أو يعمل بالاحتمال المرجوح، وكذلك خبر الآحاد، فمع ثبوته يحتمل الزّلل في النّقل، لكن يقرّر الأصوليّون أنّ العمل بالظّاهر واجب، ومن أقوى الأدلّة على ذلك صنيع الصّحابة، وجعل الجوينيّ(ت478هـ) فهم الصّحابة وعملهم قدوة في وجوب العمل بالظّواهر، وبذلك قطع بجواز تخصيص الكتاب بأخبار الآحاد، بل عمّم ذلك وجعل صنيع الصّحابة دالّا على وجوب العمل المستند إلى الظّن[5].

---

(1) ينظر: ابن قدامة موفق الدين عبد الله بن أحمد، **روضة النّاظر وجنّة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، مؤسّسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1423هـ-2002م، 379/1. و: ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 341/11.

(2) ينظر: ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، دون ط، دون تا، 147/4.

(3) ينظر: الشّيرازي أبو إسحاق إبراهيم بني علي، **التّبصرة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط1، 1980م، ص201. و: الزّركشي، **البحر المحيط**، 69/5.

(4) الزّركشي، المصدر نفسه، 70/5.

(5) ينظر: الجويني، **البرهان**، 156/1.

وفي **تخصيص خبر الواحد للقرآن كذلك** يصرّح ابن التّلمسانيّ(ت644هـ) أنّ عمل الصّحابة وإجماعهم من أقوى الأدلّة على ذلك[1].

ويلخّص الجويني(ت478هـ) تعامل الصّحابة مع الظّنّيّات مبيّنا وجوب الاقتداء بهم في ذلك، وموضّحا درجة الاستدلال بفهمهم، فيقول: "فالمعتمد فيه، والأصل والتّمسك بإجماع علماء السّلف والصّحابة ومن بعدهم، فإنّا نعلم على قطع أنّهم كانوا يتعلّقون في تفاصيل الشّرائع بظواهر الكتاب والسّنّة، وما كانوا يقصرون استدلالاتهم على النّصوص، ومن استراب في تعلّقهم بالقياس لم يسترب في استدلالهم بالظّواهر، ولم يؤثر منع التّعلّق بالظّواهر عمّن بخلافه ووفاقه مبالاة، وإن ظهر خلاف فاستدلالنا قاطع بالمسلك الذي ذكرناه، ومستنده الإجماع "[2].

وبهذا تعلم أنّ اللّفظ الظّاهر وخبر الواحد والقياس، وإن كانت ظنّية في ذاتها -على تفصيل- إلّا أنّ الإجماع من الصّحابة والسّلف على العمل بها رفعها إلى درجة القطع[3].

وعلى هذا التّقرير فلا يقال إنّ فقه السّلف هو فهم للشّريعة وليس هو الشّريعة ذاتها، لأنّه فهم بشري لا تنزيل ربّاني، ذلك أنّ الجواب يكون على منوال ما ذكره الجويني(ت478هـ) أعلاه، فيقال: نعم، إنّ فهمهم ليس حجّة بذاته، وإنّما ارتقى إلى الحجّيّة بدلالة صاحب الوحي، وأمرِه بسلوك منهجهم ولزوم إجماعهم، كما أنّ المقصود مجموعهم لا أفرادهم، ففهم الواحد منهم ليس معصوما، إنّما العصمة في إجماعهم.

خلاصة المبحث أنّ دواعي مراعاة فهم السّلف:

- أنّهم عايشوا التّنزيل، وتلقّوا الخطاب من المشرّع مشافهة.

- أهل اللّسان العربي القحّ -في مجملهم-، و أهل ورع وتقوى.

- كانوا محصورين يسهل إجماعهم وتشاورهم.

- لم يكن فيهم مبتدع، أو متّهم بالكذب.

- لم تفشُ البدع، ولم تدخل العجمة والعلوم اليونانيّة عليهم.

---

(1) ينظر: ابن التّلمساني عبد الله بن محمد علي شرف الدين أبو محمد الفهري، **شرح المعالم في أصول الفقه**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط1، 1419هـ-1999م، 420/2.

(2) الجويني، **البرهان**، 194/1.

(3) ينظر: الجويني، المصدر نفسه، 194/1.

المبحث الرّابع: العناية بالضّبط والانضباط

الشّريعة الإسلاميّة تتميّز بالمباعدة عن الفوضى، والعناية بالتّنظيم، وهذا ما يمكن ملاحظته في فروعها الفقهيّة، وكذا في نظامها التّشريعيّ عموما، ولذلك فإنّ الحديث عن الضّبط يتصوّر في الجانب الفروعي، وهو ضبط الفقه حتّى لا يتناقض ويُضطرب فيه، وهذا غير مقصود بالحديث أصالة في هذا البحث، كما يتصوّر الضّبط في الجانب الأصوليّ، ضبطِ الأدلّة ومسالك الاجتهاد، وهذا ما يُتناول في المطلبين الآتيين:

المطلب الأوّل: مفهوم الضّبط ووسائله

الفرع الأوّل: مفهوم ضبط الأدلّة

في "لسان العرب": "الضّبط لزوم الشّيء وحبسه ... وضبط الشيء حفظه بالحزم، والرّجل ضابط أي حازم"[1].

"ومن المجاز: هو ضابط للأمور، وفلان لا يضبط عمله: لا يقوم بما فوّض إليه، ولا يضبط قراءته: لا يحسنها"[2].

والانضباط هو الخضوع للنّظام، وانضبطت السّاعة: انتظمت حركتها، فيكون الفعل "انضبط" مزيدا من الفعل "ضبط"، ويكون بهذه الصّيغة لازما لا متعدّيا، ويصحّ القول: ضبطه فانضبط[3].

وتحدّث ابن عاشور(ت1393ه) عن ضبط الأحكام وتمييزها بما لا يضطرب، مثل ربط التّحريم بالسّكر، فإنّه لا ينضبط، حيث يعسر تحديد المقدار المؤثّر في عقل الشّارب باختلاف النّاس، واختلاف الطّبائع والإلف، بل يعسر في الشّخص الواحد تحديد مستوى التّغيّر في العقل، ووقت حصوله، لأنّها أمور خفيّة دقيقة تتحوّل بطريقة يصعب متابعتها إلّا بأجهزة متطوّرة تكون مع الشّارب، وهذا غير حاصل في كلّ زمن، ولا متيسّر، لهذا نيط تحريم المسكر وثبوت العقوبة بكلّ ما هو مسكر، قليلا كان أو كثيرا، سكر شاربه أم لم يسكر[4].

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، 340/7.

(2) الزّمخشري أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، **أساس البلاغة**، تحقيق: محمد باسل عيون السّود، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1419ه-1998م، 573/1.

(3) ينظر: أحمد مختار عمر وآخرون، **معجم اللّغة العربيّة المعاصرة**، عالم الكتب، ط1، 1429ه-2008م، 1345/2.

(4) ينظر: ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**،347/3.

وهذا النّوع من الضّبط تجده ظاهرا في كلام الأصوليّين في شروط العلّة، حيث يشترط عامّتهم فيها أن تكون وصفا ظاهرا منضبطا، كما نجد الحديث عن هذه الفرعيّات في كلام الفقهاء في مختلف الأبواب، لكن المتأمّل في نظام الشّريعة المحكم، والنّاظر في منهج التّشريع الإسلامي، يدرك أنّ هذا الضّبط مراعًى في أصول الاستدلال ابتداء، قبل ملاحظته في ثمرات الأدلّة وهي الأحكام، بل يدرك أنّ الضّبط في أصول الاستدلال أولى وأهمّ، ويظهر ذلك في ضبط الأحكام بالأدلّة حتى لا يكون الفقه عشوائيّا، أو ذوقيّا، أو خادما لأهواء جهات معيّنة، كالنّفس أو السّلطان أو العِرق، أو غير ذلك.

و"**الأحكام**" و"**طريق الوصول إليها**" كلاهما يحدّد سلامة المنهج، وكلاهما يدخل في قوله -تعالى-: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ [يوسف: 108]، أي "قل يا محمّد هذه طريقي وسنّتي ومنهاجي"[1]، ومثله قوله -تعالى-: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام: 153] ، والأحكام الخاطئة، والمناهج الفاسدة، كلاهما يدخل في قوله -تعالى-: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [الأنعام: 153]، أي "ولا تسلكوا طريقًا سواه، ولا تركبوا منهجًا غيره"[2].

وضبط الأدلّة يشمل تحديدها وتعيينها ببيان حجّيّتها، وفي حصر الأدلّة يقول الشّاطبي(ت790هـ): "غير أنّ الشّأن إنّما هو في حصر الأدلّة الشّرعيّة، فإذا انحصرت؛ انحصرت مدارك العلم الشّرعي"[3].

والغرض من حصرها ضبطُ ما يصلح أن يكون دليلا ممّا ليس كذلك، حتّى لا يبقى باب الإحداث في مسالك التّشريع الدّيني مفتوحا، فيلج منه كلّ مبطل، وكلّ مريد للتّحريف، فيُضعّف ما كان قويّا من الأدلّة معتبرا، ويقوّي أو يُحدث ما لا يصلح أن يكون دليلا شرعيّا.

وقد يطلق الدّليل ليشمل المصدر وآليّات الاستفادة منه، وقد يعبّر عن ذلك كلّه بالقواعد، يقول ابن عاشور(ت1393هـ): "يقصد من علم الأصول ضبط القواعد التي يستطيع العالم بها فهم أدلّة الشّريعة؛ ليأخذ منها الأحكام التّفريعيّة"[4].

و ضبط الأدلّة وانضباطها يؤدّي إلى تيسير الاستدلال بها، فلا تكون ممّا يخفى أو يضطرب، فيعسر الاستدلال به، أو التّحاكم إليه، لهذا امتنع ربط الأحكام بالرّؤى، والمنامات، والكشف مثلا،

(1) القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ-1964م، 274/9.

(2) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، 669/9.

(3) الشّاطبي، **الموافقات**، 137/1.

(4) ابن عاشور محمّد الطّاهر، **أليس الصبح بقريب**، دار السلام، ط1، 1427هـ/ 2006م، ص 176.

وغيرها من الأدلّة الموهومة، لأنّ ذلك لا ينضبط، إذ الرّؤى عادة تخيّلات لا يَذكر الرّائي ما ورد فيها بدقّة، ثمّ تفسيرها يحتمل احتمالات كثيرة، ولا يحسن تعبيرها إلّا متمرّس -دون جزم-، فضلا عن فتح باب الكذب وادّعاء الرّؤى، والكلام في الكشف مثلُها، هذا ممّا يبيّن عدم انضباطها، فضلا عن الأدلّة الخاصّة الدّالّة على عدم حجّيّتها، وكذلك ما ينقدح في النّفس من الاستحسانات، لأنّ ذلك لا ينضبط، ولهذا ردّ جمهور العلماء دليل الاستحسان بهذا المعنى، وعليه يوجّه كلام الشّافعي(ت204ه) "من استحسن فقد شرّع"[1].

كما نجدهم في باب القياس يشترطون في العلّة أن تكون وصفا ظاهرا منضبطا، ثمّ اشترطوا في تلك الأوصاف أن تتضمّن حكمة أو معنى مناسبا، وغيرها من شروط التّعليل، كلّ ذلك زيادة في ضبط العلّة، والحرص على انضباط الاجتهاد القياسيّ، حتّى يكون الميزان القياسيّ سائرا على عدم التّفريق بين المتماثلات، أو الجمع بين المفترقات، وحتّى يكون الإلحاق مرادا به كشف مراد الشّارع وحُكمه فيما لا نصّ فيه، لا أن يكون الإلحاق بالتّشهّي أو دون ضابط.

ووصف المنهج التّشريعي الإسلامي بالضبط والانضباط هو اللّائق بكون الشّريعة الإسلاميّة ربّانيّة، "ولقد تنزَّهتِ الشّريعةُ عن أن لا تكون أحكامُها منوطة بالانضباط، فإنّ من صفات حُكم الجاهليّة الذي حذّر الله منه بقوله -تعالى-: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾ [المائدة: 50]، عَدَمَ الانضباط، إذ كانت أمورُهم تجري على خواطر تعرض عند وقوع الحوادث"[2].

وفي مسألة حمل المطلق على المقيّد ذكروا تقسيمات مختلفة، وعلّق القرافي(ت684ه) على تقسيم نقله عن غيره بأنّه "غير منضبط، بل المنضبط ما قاله ابن العربي في المحصول"[3]، والمقصود رعاية الأصوليّين لمعيار الضّبط والانضباط.

بل لا تكاد تجد بابا من أبواب الأصول إلّا رأيته ضُبط بالشّروط، والأركان، التي لا يجوز الاحتجاج إلّا بتوفّرها، من ذلك: باب الفتوى، حيث قُصد ضبطه، ووُضعت شروطٌ للمفتي والمستفتي، كذلك شروط الاجماع، وأركان القياس وشروط كلّ ركن، ثمّ ضوابط المصلحة، وهكذا.

---

(1) الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت - دار الفكر، دمشق، ط3، 1419ه-1998م، ص 476.

(2) ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، 344/3.

(3) القرافي شهاب الدين أحمد بن إدريس، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1416ه-1995م، 2164/5. وينظر: ابن العربي أبو بكر محمد بن عبد الله، **المحصول في أصول الفقه**، تحقيق: حسين علي اليدري وسعيد فودة، دار البيارق، عمان، ط1، 1420ه-1999م، ص 108.

بل جعل الطّاهر ابن عاشور(ت1393ه) هذا المقصد من أسباب التّيسير، فقال في عدّه لمظاهر التّيسير في الشّريعة الإسلاميّة: "والمظهر الثّالث: أنّها لم تَترك للمخاطبين بها عذراً في التّقصير في العمل بها، لأنّها بنيت على أصول الحكمة والتّعليل والضّبط والتّحديد، قال الله -تعالى-: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: 50]، وقال: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾ [البقرة: 138]"[1].

وكما أنّ الشّريعة تتّصف بالضّبط في أحكامها الفرعيّة العمليّة، مثل ضبط شروط الصّلاة وأنصبة الزّكاة، وغير ذلك، دفعا للعبث في التّعبد، وإبطالا للفوضى المتّبعة[2]، فكذلك الأمر في ضبط الاجتهاد ومسلك التّشريع، بل هو أولى بالضّبط، فإنّ الخلل الواقع في التّأصيل ينجم عنه ما لا ينحصر من صور الفوضى في التّعبد العمليّ، فمنع العبث في الاجتهاد، والفوضى في الإفتاء، يتطلّب تحديدا وضبطا لأصول التّشريع والاجتهاد والإفتاء.

ثمّ بعد ضبط أصول التّشريع، وكيفية الاستفادة منها أصلا أصلا، وبابا بابا، حتّى استقرّ هذا الصّنيع في كلام العلماء وتطوّر، نشأ بعد ذلك نوع آخر من الضّبط تحت فنّ خاص يسمّى **"الضّوابط الأصوليّة"**[3].

الفرع الثّاني: من وسائل الضّبط في الشّريعة

استقرأ ابن عاشور(1393ه) ستّ وسائل في الشّريعة للضّبط والتّحديد، وهو يتحدّث عن أحكام الشّريعة العمليّة -الفقه-، ويمكن سحب معظم تلك الوسائل وملاحظتها في الأصول التّشريعيّة كذلك، فمثلا:

الوسيلة الأولى :الانضباط بتمييز المواهي والمعاني تمييزاً لا يتقبل الاشتباه، بحيث تكون لكلّ ماهيةٍ خواصُّها وآثارُها المرتّبةُ عليها"[4]: وقد مثّل لها بأمثلة فقهيّة، كأحكام الميراث والخمر، ونورد لها هنا أمثلة أصوليّة:

فقد جعل الشّارع الأحكام منوطة بالأدلّة، لا بالذّوات والأشخاص، وميّز بين ما يُستدلّ به، وما لا يكون كذلك، فلا يكون قول عالم حجّة على الخلق، لهذا كان قول العالم يحتجّ له ولا يحتجّ به، كما لا

(1) ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، 356/3.

(2) ينظر: ابن عاشور، المصدر نفسه، 346/3.

(3) ينظر: أيمن عبد الحميد البدارين، **نظريّة التّقعيد الأصولي**، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط1، 1427هـ-2006م، ص 167-171.

(4) ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، 346/3.

تناط الأحكام بالقرابة، فما كانت النّبوّة ميراثا -نَسَبيّا-، ولا كان قول آل البيت مقدّما على قول غيرهم من الأصحاب -رضي الله عن الجميع-، فميّز بين كون العالم ناقلا لحكم الشّارع، مأمورا بالرّجوع إليه بهذا الاعتبار، لقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ...﴾ [النحل: 43]، وبين كونه بشرا يخطئ ويصيب، لهذا قيّد الجملة السّابقة بقوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 43]، كما بيّن المَخرج حال اختلاف العلماء، حيث صرّح بالمَرجع عند التّنازع، بقوله: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: 59]، فميّزَ الدّليلَ الملزم القاطع للنّزاع عن غيره.

كما يقرّر معظم الأصوليّين نوط الأحكام بعللها دون حِكمها ومصالحها -على خلاف معلوم-[1]، وميّزوا بين العلّة والحكمة في الماهية، وفي أثرها على الحكم، فذهب جمهورهم إلى نوط الأحكام بالعلل، وإن تخلّفت الحِكم أحيانا، **طلبا للضّبط والانضباط.**

كما ميّزوا بين مختلف مصطلحات الأصول ومفاهيمها، كالتّمييز بين العامّ والمطلق، وبين المفهوم والقياس، وغير ذلك.

وكذلك التّمييز بين بشريّة محمّد -صلّى الله عليه وسلّم- ونبوّته، فأمرنا بالتعّامل مع بشريّته على وفق ما يليق بالبشر من عدم جواز عبوديّته، وجواز صدور الخطأ والسّهو والنّسيان والغضب منه، وبين كونه نبيّا موحًى إليه يؤخذ الشّرع منه، ولهذا لمّا قيل لعبد الله ابن عمرو بن العاص(ت65هـ) أنّ النبيّ- صلّى الله عليه وسلّم- يتكلّم ويعتريه الغضب و النّسيان في قصّته المشهورة، قال له النّبي -صلّى الله عليه وسلّم-: "اكتُب فَوَالَّذي نَفسي بيدِهِ ما خرجَ منهُ إلَّا حقٌّ"[2]، فهنا تمييز -بما لا يشتبه- بين أحوال النّبيّ البشريّة -عبدا، وأميرا، وقاضيا يحكم بما سمع- فقد يصيب، وقد يخطئ الحقّ في واقع الأمر، كما جاء في حديث "إنّما أنا بشر ... ولعلّ بعضكم يكون ألحن بحجّته..."[3]، وبين أحواله الرّساليّة التي تؤخذ شرعا موحًى من ربّ العالمين معصوما من الخطأ فيها[4].

(1) ينظر الخلاف في التّعليل بالحكمة عند: عياض بن نامي السّلمي، **أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله**، دار التدمرية، الرياض، ط1، 1426هـ-2005م، ص 179-180.

(2) أخرجه: أحمد بن حنبل، **المسند**، مسند المكثرين من الصّحابة، مسند عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، رقم: 6802، 406/11. وصحّح إسناده محقّقو الكتاب.

(3) أخرجه: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الأحكام، باب: موعظة الإمام للخصوم، رقم: 6748، 2622/6.

(4) ينظر في ما يتعلّق بهذا المقصد مسألة السّنّة التّشريعيّة وغير التّشريعيّة في الفصل الثّاني، ص 264.

وكون الأدلّة متمايزة غير مشتبهة، إنّما يكون ذلك عند عموم المحقّقين من المجتهدين والأصوليّين، وإلّا فقد يشتبه الأمر على عامّة النّاس، والمبتدئين من طلبة العلم، بل قد يشتبه الأمر على آحاد العلماء، والمراد هنا الحديث عن عموم العلماء أي مجموعهم لا جميعهم.

فقد يشتبه دليل "**قول الصحابي**" بـ"**الإجماع السّكوتي**" مثلا، وقد يحصل الاشتباه بين "**إجماع أهل المدينة**" و"**إجماع الأمة**"، كما اشتبه دليل "**الاستحسان**" في حجّيّته عند كثير من الأصوليّين، لكن المدقّق في تلك الاشتباهات يجد أنّ لها أسبابا واضحة، حيث لو حرّرت لحال الأمر إلى كونه في غالب الأحيان خلافا لفظيّا، أو كان الخلاف في تصوّر الدّليل، فتبعه تصوّر في الحكم على حجّيّته، وهكذا.

لذلك نجد المتأخّرين من الأصوليّين يحرّرون محل النّزاع في المسائل الأصوليّة، لنجد مثلا من ألّف كتابا في الخلاف اللّفظي قاربت مسائله المائتين[1]، ونجد مثلا قول عبد الوهّاب خلّاف(ت1375هـ)، وغيره، في حديثهم عن الخلاف في الاستحسان أنّه لا يتحرّر في الواقع استحسان مختلف فيه[2]، وهكذا.

والإشارة إلى الاشتباه الذي قد يحصل بين المسائل المتقاربة وُجد في كلام المصنّفين قديما، فهذا ابن رشد(ت595هـ) يتحدّث في مدخل كتابه "بداية المجتهد" عن ضرورة التّفريق بين الإلحاق بالقياس، والإلحاق بدلالة اللّفظ ذاته، ففي الأوّل يكون الإلحاق من جهة الشّبه بين مسكوت عنه ومنطوق به، مع كون المنطوق به لفظا خاصّا مرادا به الخصوص، بخلاف الإلحاق بالأمر الثّاني، حيث يكون اللّفظ خاصّا أريد به العموم، فيكون الإلحاق من جهة إدخال أفراد العموم في المراد، فاختلف عن القياس، مع كون الإلحاقين متقاربين جدّا، لذلك يشتبه الأمر فيهما عند بعض الفقهاء[3]، فيستفاد من هذا التّنبيه حرصُ العلماء على تمييز المواهي الأصوليّة، كما يلاحظ فيه وقوع هذا الاشتباه عند آحاد العلماء، لهذا مثّل ابن عاشور(ت1393هـ) بالتّشابه بين البيع والرّبا عند عامّة النّاس[4]، لكن ذلك غير وارد عند الفقهاء - إجمالا-، فكذلك ما تقدّم التّمثيل له أصوليّا.

(1) ينظر: عبد الكريم بن علي بن محمد النّملة، **الخلاف اللّفظي عند الأصوليّين**، مكتبة الرشد، الرياض، ط2، 1420هـ- 1999م.

(2) ينظر: عبد الوهّاب خلاف، **علم أصول الفقه**، ص 83.

(3) ينظر: ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، دار الحديث، القاهرة، دون ط، 1425هـ-2004م، 11/1.

(4) ينظر: ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، 347/3.

وكذلك لو حصل الاشتباه في عصمة غير الأنبياء مثلا، كحال الشّيعة في قولهم بعصمة الأئمّة، أو الاشتباه في حقّ الأولياء في التّشريع والتّحليل والتّحريم[1]، فهو اشتباه لا يقوم عند من تمكّن من فهم أصول التّشريع[2]، و ذلك كلّه يردّه قوله -تعالى-: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: 21]، وقوله: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ﴾ [النحل: 116]، وكما ردّ -سبحانه- على المماثلين في المسائل العمليّة بين البيع والرّبا، بقوله -تعالى-: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: 275]، فقد ردّ كذلك في منهج التّشريع على الذين يعدلون بحكم الله حكم غيره، فقال -سبحانه-: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: 50]، ففي هذه الآية إنكار من الله -عزّ وجلّ- على من عدل عن تشريع الله المتّصف بالإحكام، الدّال على الخير، المبعد عن الشّر، فيترك هذا كلّه، ويطلب حكم الرّجال، وما يوافق الهوى، دون اعتماد على ما جاء به الإسلام، فكان هذا الفاعل موافقا أهل الجاهليّة في تحاكمهم إلى نتائج أهوائهم من الجهل والضّلال[3].

كذلك في قوله -تعالى-: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: 31]، و عبادتهم للبشر حيث "كانوا إذا أحلّوا لهم شيئا استحلّوه، وإذا حرّموا عليهم شيئا حرّموه"[4]، فتلك عبادتهم إيّاهم.

وعلى كلٍّ، فقد يشتبه من مسائل الأصول على غير الحاذق ما يكون متمايزا عند المحقّقين والحذّاق، وقد ظهر في عصرنا ما يُستحسن من تمييز ما يظن اشتباهه بغيره تحت مصطلح "**الفروق الأصوليّة**"[5]، حيث يبيّنون الفروق الدّقيقة بين ما يظهر لغير المتخصّص متشابها، على سَنن ما كتب من "الفروق الفقهيّة" تمييزا لما يظنّ أنّه من باب واحد وهو في الحقيقة ليس كذلك[6].

---

(1) ينظر: الحلي جمال الدّين ابن المطهر الأسدي، **منهاج الكرامة في معرفة الإمامة**، تحقيق: عبد الرحيم مبارك، انتشارات تاسوعاء، مشهد-إيران، ط1، 1379هـ، ص 31.

(2) ينظر ردّ ابن تيميّة على ما زعمه الشّيعة وابن مطهر في: **منهاج السّنة النّبوية**، 103/4 وما بعدها.

(3) ينظر: ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ-1999م، 131/3.

(4) أخرجه: الترمذي، **سنن الترمذي**، أبواب تفسير القرآن عن رسول الله، ومن سورة التوبة، رقم: 3352، 327/5. وقال التّرمذي: حديث غريب. وضعّف إسناده محقّقو الكتاب، والمعنى صحيح.

(5) ينظر: عبد اللطيف الحمد، **الفروق في أصول الفقه**، دار ابن الجوزي، ط2، 1436هـ وكذلك: نادية بنت محمد شريف العمري، **الفروق في القواعد الأصولية -دراسة تطبيقية على المسائل الفقهية-**، مؤسّسة الرسالة، بيروت، منشورات العصر الحديث، ط 1، 1429 هـ- 2008 م.

(6) ينظر: القرافي أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس، **أنوار البروق في أنواء الفروق**، عالم الكتب، دون ط، دون تا.

- ومن التّمييز المطلوب في أصول التّشريع -ضبطا لمصادر الأحكام- التّمييزُ بين مقامات الأقوال والأفعال الصّادرة عن رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم-، والتّفرقةُ بين أنواع تصرّفاته، وقد جعل القرافي(ت684هـ) الفرق السّادس والثّلاثين بين قاعدة تصرّفه -صلّى الله عليه وسلّم- بالقضاء، وبين قاعدة تصرّفه بالفتوى وهي التّبليغ، وبين قاعدة تصرّفه بالإمامة"[1].

الوسيلة الثّانية -ممّا ذكره ابن عاشور(ت13939هـ) للضّبط والتّحديد-: مجرّد تحقّق مسمّى الاسم، كنَوط الحدّ في الخمر بشرب جرعة من الخمر، لأنّه لو نيط الحدّ بحصول السّكر لاختلف دبيب السّكر في العقول، فلم يكد ينضبط"[2].

فهذه الوسيلة تُسحب وتُجعل ضابطا أصوليّا، من خلال ملاحظة نوط الأحكام بالعلل دون الحِكم، ويُفسّر هذا العدول عمّا يؤثّر في الحكم في حقيقة الأمر إلى أوصاف أخرى بمراعاة الانضباط والظّهور، وترك ما هو خفي أو مضطرب، فيقيم الشّارع المظنّات مقام الحِكم مراعاة للضّبط والتّحديد.

وكذلك يمكن التّمثيل بأنّ الإجماع يتحقّق متى تحقّقت شروطه، فحيثما تحقّق الاتّفاق بشروطه وضوابطه فالإجماع يكون ملزما، وحيث تخلّفت شروطه فلا يكون الإجماع ملزما، فالعبرة بالمسمّى لا بمجرّد الاسم، وعليه فلا يحتجّ بقرارات المجامع الفقهيّة، والهيئات الرّسمية التي تصدر تحت عنوان **"الإجماع"**، لمخالفتها لماهية الإجماع الملزم.

ولو فتح باب الاحتجاج بإجماع الهيئات المحدودة لما انضبطت الأحكام، ولَشاعت الفوضى بتناقض الإجماعات المزعومة، وباستدعاء من لا يكون مؤهّلا، وإبعاد المؤهّل، وغير ذلك من المفاسد، فعاد الأمر على أصل الضّبط بالإبطال.

كما أوضح الشّاطبي(ت790هـ) في مثال آخر، مبيّنا ضرورة ضبط مفهوم الإجماع، وضبطِ وقوعه، بالاعتداد بدخول من يشتبه بالعلماء -ممّن هو دونهم في واقع الأمر أو هو من أهل الطّوائف المنحرفة- في تحقّق الإجماع طلبا للضّبط، وعلّل ذلك بكونهم داخلين في عموم المسلمين، وظاهر حالهم عدّهم من العلماء، ولا سبيل في كثير من الأحيان إلى تعيين المتعالم منهم وتمييزه عن العالم حقّا، فكان الاعتداد بأقوالهم -بعد نقلها- في حصول الإجماع من عدمه ضرورةً، طلبا للضّبط[3].

(1) القرافي، **الفروق**، 206/1.

(2) ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، 347/3.

(3) ينظر: الشّاطبي، **الموافقات**، 223/5.

وكذلك كون الحديث النّبوي حجّة، فحيث تأكّدنا -قطعا أو ظنّا غالبا- أنّه حديث نبويّ، وجب أن يكون حجّة ملزمة، لا فرق بين كونه في العقيدة، أو في الفقه، فالله -عزّ وجلّ- ألزم بمتابعة الرّسول -عليه الصّلاة والسّلام- في جميع الشّرع، ولم يفرّق بين ما يصدر منه في العقيدة أو الشّريعة، وحذّر من مخالفة أمره، فأطلق ولم يقيّد، حيث قال: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: 63]، فحيث حصلت المخالفة للحديث توجّه الوعيد.

وفتح باب التّفريق بين أحكام الشّريعة من حيث مصدر التّلقّي يؤدّي إلى التسيّب، وعدم الانضباط، فتجد من يترك كثيرا من الأحاديث النّبويّة بغير علل علميّة مقبولة، فقد يكون الحديث صحيحا عند بعض الباحثين من حيث الصّناعة -على الأقلّ في نظره-، لكنّه يردّه لكونه في أمر طبّي مثلا، كحديث الذّبابة مثلا إذا وقعت في الماء[1] ، وحديث قتل الوزغ[2]، فلو فتح الباب للتّعامل مع السّنّة والوحي بهذه الطّريقة لضاع الدّين.

فالواجب عند تحديد الأدلّة وضبطها الالتزام بها إذا وجدت بضوابطها.

ثمّ ذكر ابن عاشور الوسائل الأخرى المتعلّقة بضبط الشّريعة، تُراجع في موضعها[3].

ويبيّن الشّاطبي(ت790هـ) علاقة الضّبط بتيسير الامتثال، وذلك حين يقرّر معقوليّة أحكام الشّريعة في العادات، وكذلك في بعض العبادات، مبيّنا أنّها ضابطة للمصالح، ولو خلّي النّاس وتقدير المصالح والنّظر فيها لم تنضبط الأمور، ولَعَسُر التّمسّك بأصل يرجع إليه، فكان الضّبط أعون على الانقياد، فمتى أمكن التّحديد ومعرفة الضّوابط الشّرعية فلتتّبع ولتلتزم، وقيّد كلامه بما يمكن الوصول إلى ضبطه، ليحترز ممّا قد يشقّ ضبطه، أو لا يمكن ضبطه، وفي هذا الأخير يرشد بأنّه يردّ إلى أمانة المكلّف، ومثّل بمسائل في الفقهيّات[4].

ويمكن التّمثيل له في مسائل الأصول، بتعيين الحدّ الذي يجب أن ينتهي إليه الاجتهاد قبل إصدار الحكم، فالواجب على المجتهد أن يبذل وسعه حتّى يعجز عن المزيد، أو يحسّ من نفسه ذلك -وهذا غير منضبط بدقّة- لكنّه يردّ إلى أمانة المجتهد وظنّه الغالب، وكذلك تقدير زمن الانتظار ليعلم عدم المخالف الذي يحصل به الإجماع السكوتي، وكيف يحدّد المستفتي الأَوْلى بالسّؤال من المجتهدين، وغير ذلك ممّا

(1) أخرجه: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب بدء الخلق، باب: إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه، رقم: 3142، 1206/3.

(2) أخرجه: مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، كتاب السلام، باب استحباب قتل الوزغ، رقم: 2238، 1758/4.

(3) ينظر: ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، 348/3-349.

(4) ينظر: الشّاطبي، **الموافقات**، 526/2-527.

لا يضبط بحدّ ظاهر، وأشار ابن تيمية(ت728هـ) قبل ذلك إلى هذا الملحظ، حين ذكر أنّه ممّا يُخشى منه أن يتكلّم عالم في مسألة دون بلوغ الغاية في البحث، مع أنّه انطلق من حجّة واجتهاد، لكنّه لم يستوف النّظر في عوارض الأدلّة وسائر الحجج، لهذا خاف الأئمّة وقوعهم في مثل هذا التّقصير في آحاد المسائل، لكون الحدّ الذي تعلم به نهاية الوسع غير منضبط في كثير من الأحيان[1].

وفي مثل هذه الحالات التي يعسر فيها الضّبط يُذكر حديث "استفت قلبك ... الْبِرّ مَا اطْمَأَنَّتْ إِلَيْهِ النَّفْس، وَالْإِثْمُ مَا حاك في النَّفْس ... وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاس وَأَفتوْكَ"[2]، ذلك أنّه يرجع إلى تقدير المكلّف وأمانته، وهذا التّقرير ينسحب على النّظر الأصوليّ.

المطلب الثّاني: مظاهر الضّبط وفوائده

الفرع الأوّل: مظاهر الضّبط ومجالاته

يمكن ملاحظة مبدأ الضّبط في كثير من المسائل الأصوليّة، وتصرّفات الأصوليّين، من ذلك:

أوّلا- ضبط الفروع بالأصول: حتّى تكون على نسق واحد، متآلفة غير متنافرة، ممّا يساعد على الاجتهاد فيما لا نصّ فيه، ولا أثر عن الصّحابة، فيستعمل الميزان الأصوليّ لإلحاق الفرع المستجدّ بما يناسبه من خلال الموازين الأصوليّة، وكذلك ضبط الفروع المتكاثرة وحصرها بأصول جامعة، وهذا يحصل بعلمي الأصول والقواعد الفقهيّة، ذلك أنّ النّص على جميع آحاد الحوادث وأحكامها منعدم، وفروع الأحكام تعرف بضبط أصولها ومقدّماتها[3].

ثانيا- ضبط العلاقة بين اللّفظ والمعنى: وهذا يغطّي مساحة كبيرة في علم أصول الفقه، وينبغي أن "يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الألفاظ هو المقصود الأعظم، بناء على أن العرب كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها"[4].

ثالثا- ضبط العلاقة بين العقل والنّقل: وفي هذا المضمار خاض كثير من الأصوليّين والمفكّرين، فاقترب بعضهم وابتعد آخرون عن الصّواب، وعلم الأصول يهدف إلى ضبط هذه الثنائيّة وإحكامها، وقد قدّم الغزالي(ت505هـ) لكتابه "المستصفى" ببيان فضل علم أصول الفقه، وأنّه يأخذ ما صفا من العقل

(1) ينظر: ابن تيميّة أبو العَباس أحمد بن عبد الحليم، **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض- السعودية، 1403هـ-1983م، ص 43-44.

(2) أخرجه: أحمد، **المسند**، مسند الشّاميّين، حديث وابصة بن معبد الأسدي، رقم: 18004، 533/29. وصعّف إسناده محقّقو الكتاب.

(3) ينظر: الزّركشي، **البحر المحيط**، 22/1.

(4) الشّاطبي، **الموافقات**، 138/2.

وممّا يُنسب إلى الشّرع، ويراعي نفي التّعارض بينهما، ففيه يُتعلّم الابتعاد عن التّقليد المحض، وعن الإقدام بما يمليه العقل المحض -ولو خالف النّقل-[1].

كما أكّد على ذلك التّرابط الشّاطبيُّ(ت790هـ)، مقدّما القيادة للمنقول، فقال: "فلا يسرح العقل في مجال النّظر إلّا بقدر ما يسرّحه النّقل"[2].

وهو ما يؤكّده المعاصرون كذلك، حيث جعلوا من مقاصد وضع علم أصول الفقه توجيهَ العلاقة بين العقل والنّقل، وضبْطَها، ليُعمل بهما، كلّ من موقعه، وفي مجاله، وكثير من الإنتاج العلميّ إنّما اختلف فيه لعدم ضبط هذه الثّنائيّة[3].

وهذه العلاقة تكون على مستوى الأدلّة من حيث بناء المقدّمات للحجج، كما تكون على مستوى الدّلالة من خلال بيان درجة الخفاء والظّهور في المعاني، وربطها بالقرائن والسّياق، أو من خلال الإلحاق القياسي أو المصلحي أو المقاصدي[4].

رابعا- ضبط العلاقة بين النّص والواقع: والفرقِ بين أدلّة التّشريع وأدلّة الوقوع[5]، فأدلّة التّشريع هي هي المنتجة للأحكام أو المتضمّنة للمنتِج، وهي التي تدرس أصالة في أصول الفقه، أمّا أدلّة الوقوع فيقصد بها ما يتحقّق به في الواقع من صلاحية تنزيل الحكم على الحادثة، فهي تنزيليّة إيقاعيّة لا إنتاجيّة، كالعقل والحسّ والتّجربة والحساب والعادة، وقد يقصر فيها نظر المجتهد فيحتاج إلى واسطة في ضبطها، لهذا فليست من صميم علم أصول الفقه بل تابعة[6]، وهي غير محصورة -على تعبير القرافي(ت684هـ)- [7]، كما أنّ احتياج الفقيه إليها أولى وأخصّ من احتياج الأصوليّ، ذلك أنّها تتعلّق -غالبا- بآحاد المسائل الواقعيّة، لا بالكلّيات والقواعد.

(1) ينظر: الغزالي، **المستصفى**، ص 4.

(2) الشّاطبي، المصدر السّابق، 125/1.

(3) ينظر: الحسان شهيد، **نظرية التّجديد الأصولي من الإشكال إلى التّحرير**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت - لبنان، ط1، 2012م، ص 43-44.

(4) ينظر: مشاري بن سعد الشثري، **غمرات الأصول**، مركز البيان للبحوث والدراسات، الرياض، ط3، 1440هـ، ص 63-64 .

(5) ينظر: القرافي، **الفروق**، 140/1.

(6) ينظر: مشاري الشثري، **غمرات الأصول**، ص 99.

(7) ينظر: القرافي أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس، **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنيّة المتّحدة، ط1، 1393هـ-1973م، ص 454.

خامسا- ضبط العلاقة بين الأدلّة: وهذا ما يظهر جليّا في باب ترتيب الأدلّة، وباب التّعارض وطرق دفعه، من خلال بيان كيفية الجمع، أو ما يقوى من الأدلّة على نسخ غيره، أو ما يرجّح على غيره عند عدم إمكانيّة التّوفيق، وهكذا، وهذا من أدقّ أبواب الأصول، حتّى قال الغزالي(ت505ه) في "المنخول" عن إدراك التّرجيحات: إنّها "من مغمضات علم الأصول، ولا سبيل إليها إلّا ببيان المراتب والدّرجات"[1]، وتابعه ابن تيميّة(ت728ه) فوصف باب التّعارض والتّرجيح بالبحر الخضم[2]، وهو أحد الأسباب الكبيرة في اختلاف العلماء وتفاوت درجاتهم[3].

سادسا- ضبط عمليّة الإلحاق: فيما كان غير منصوص على حكمه، إمّا بالقياس أو المصلحة أو المقاصد[4].

ذلك أنّ عدم ضبط مسلك الإلحاق يفتح المجال أمام المغتّرين بعقولهم وما تزيّنه أنفسهم، للتّحليل والتّحريم حسب ما يستحسنونه، من غير تقيّد بشرط أو سبب، وفي هذا يقول الشّافعي(ت204ه): "لو جاز تعطيل القياس جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان"[5]، والمقصود بالقياس الذي دعا إلى عدم تعطيله هو ما كان منضبطا، كما قصد بالاستحسان الذي يجب ردّه مجرّدَ التّذوّق، لذلك قيّد ذوي العقول في كلامه بمن لم يكن من أهل العلم، لأنّ أهل العلم يضبطون عقولهم بما لا يخالف النّقل والقواعد -إلّا ما حصل دون قصد-.

لأجل هذا ضبط علماء الأصول مفهوم القياس، والمقاصد، والمصلحة المرسلة، وضبطوا أركان القياس التي لا يوجد إلّا بها، وحدّدوا لها شروطا، لذلك تجد أنظارهم تتّجه نحو اعتماد ما كان منضبطا ظاهرا من الأوصاف في تعليل الأحكام، مع علمهم أنّ المعاني المقصودة أصالة بالحكم هي ما تتضمّنه تلك الأوصاف من الحِكم والمصالح[6]، واشترطوا في الأصل أن يكون غير خاصّ أو مستثنى، إذ الخاص لا يقاس عليه، وأن يكون الفرع موافقا للأصل في العلّة، وأن يكون الحكم المراد تعديته معقول المعنى، فلا قياس

(1) الغزالي، **المنخول**، ص 61.

(2) ينظر: ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 246/20.

(3) ينظر: مشاري الشثري، المصدر السّابق، ص 65.

(4) ينظر فقه الإلحاق في: مشاري الشثري، المصدر نفسه، ص 171 وما بعدها.

(5) الشّافعي، **الرّسالة**، ص 505.

(6) ينظر: ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، ص 344.

في التّعبدات المحضة[1]، وضبطوا العمل بالمصلحة المرسلة بأن تكون ملائمة لمقاصد الشّريعة وألّا تكون مصادمة لنصّ أو إجماع، وأن تكون عامّة لا خاصّة، حقيقيّة غير وهميّة[2]، كما ضبطوا درجات المقاصد ومراتبها، حتّى لا يقع النّاس في الحرج إذا ما تعارضت المصالح بعضها مع بعض، كلّ هذا سعيا منهم لضبط مسلك الاجتهاد، وسدّ أبواب الفوضى.

سابعا- ضبط التّعامل مع الاحتمالات: وهو من مظاهر العناية بضبط الاجتهاد، إذ الواجب إجراء النّصوص على ظاهرها -مع وجود احتمالات غير ظاهرة-، إلّا لقرينة أو دليل، إذ لو ترك الأمر للاحتمالات الممكنة لما انضبط حكم ولا اجتهاد، ولهذا ردّ كثير من العلماء على من اشترط القطع في مسائل الشّرع، أصولا أو فروعا، سيما إذا كان القطع عنده بمعنى نفي الاحتمال مطلقا، كما هو القول المنسوب إلى الجمهور، دون الاقتصار على نفي الاحتمال الذي يسنده دليل، كما هو مذهب فريق من الأصوليّين، يُنسب لمعظم الحنفيّة[3].

والغزالي(ت505ه) -مع كونه محسوبا على الجمهور- يوضّح أنّ الاحتمال البعيد لا يؤخذ بعين الاعتبار، وإلّا لم يوجد نصّ صريح[4]، وبناء على شرطيّة القطع -نفي الاحتمال مطلقا- في الأصول، فلا يتصوّر أصل صحيح، لهذا وافق ابنُ قدامة(620ه) الغزاليَّ(ت505ه) في مفهوم القطع، و في معنى انتفاء الاحتمال، إذ لو اعتُبر كلُّ احتمال لما سلمت حجّةٌ في الاستدلال، فمهما كان النّص صريحا، فيتصوّر إمكانيّة نسخه، وكذلك الإجماع كيفما أُثبت عن الصّحابة -فضلا عمّن بعدهم- يبقى احتمال مخالفة أحدهم فيما أضمره في نفسه، مع إظهاره الموافقة، لمانع منعه من التّصريح بالمخالفة، وكذلك الأخبار مهما كانت أسانيدها صحيحة، فاحتمال الكذب قائم، فلهذا لا عبرة بتتبّع الاحتمالات البعيدة[5].

(1) تنظر شروط القياس في: الأبياري علي بن اسماعيل، **التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: علي بن عبد الرحمن بسام الجزائري، دار الضياء - الكويت، ط1، 1434ه-2013م، 433/3 وما بعدها.

(2) ينظر ضوابط المصلحة في: الزّركشي بدر الدين ابو عبد الله محمّد بن عبد الله، **تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي**، تحقيق: سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، ط1، 1418ه-1998م، 23/3.

(3) ينظر: سعد الشثري، **القطع والظّن عند الأصوليّين**، دار الحبيب، الرياض، 1997م، ص 18 وما بعدها.

(4) ينظر: الغزالي، **المنخول**، ص 243.

(5) ينظر: ابن قدامة، **الرّوضة**، 427/1.

فضبط الاحتمال المؤثّر في إبطال الحجج لا بدّ منه، وإلّا ضاعت الحجج، ونسف "أصول الفقه" كلّه، فإذا قامت البيّنة على حكم، أو على حجّيّة أصل فـ"لا عبرة بالاحتمال، فإنّه إذا لم ينشأ عن دليل كان ساقط العبرة، وإلّا لم يوثق بمحسوس"[1].

وهذا ما جعل علماء الأصول يوجبون العمل بأخبار الآحاد، ولو مع الاحتمال العقليّ بعدم الثّبوت، فلو فتح الباب للاحتمالات العقليّة -أو حتّى الاحتمالات العاديّة- غير الظّاهرة والغالبة لما بقي من السّنّة إلّا قليل، ولهذا فرّقوا بين إفادة القطع علميّا، وبين القطع بوجوب العمل، وإلّا انسلخ النّاس من الشّريعة.

ثامنا- ضبط المصطلحات، للقضاء على الفوضى: ولهذا ظهر مصطلحا "الواجب"، و"المستحب"، لأنّ كلّا منهما قد يأتي بصيغ الأمر، وآثارُ كلّ منهما تختلف عن الآخر، فوجب التّمييز بينهما، سيما بعد تباعد العهد عن زمن التّشريع، والأمر نفسه بالنّسبة لـ"المحرّم" و"المكروه"، لأنّ كلّا منهما قد يأتي بصيغ النّهي، وهكذا في كلّ ما من شأنه أن يوقع في الالتباس، فيضبط بالمصطلحات الخاصّة، كالتّفريق بين الحكمة والعلّة، وبين السّبب والشرط، وبين أنواع القياس، ليعلم المقبول منه والمردود، وغير ذلك.

تاسعا- وضع المظنّات موضع الحِكم: فحيث لم تنضبط المعاني المقصودة من تشريع الحُكم فقد "نصب الشّارع المظنّة موضع الحكمة ضبطا للقوانين الشّرعيّة"[2]، وهذا ما يدلّ على أنّ الضّبط مقصد صحيح لعلم أصول الفقه، ذلك أنّ الحكمة إذا لم تنضبط لم يحسن إناطة الحُكم بها، لما يترتب على ذلك من المشقّة عند إرادة الامتثال، فحَسُنَ نوط الحكم حينئذ بمظنّة الحكمة، وذلك كجعل السّفر -وهو مظنّة المشقّة- علّةً لقصر الصّلاة، وجعل النّوم -وهو مظنّة الحدث- علّةَ انتقاض الوضوء، وهكذا.

الفرع الثّاني: من فوائد الضّبط

أوّلا- تيسير الامتثال، وقطع عذر التّقصير في طلب الحكم الشّرعيّ: ذكر ابن عاشور(ت1393هـ)

من مظاهر تيسير الشّريعة: "أنّها لم تَترك للمخاطبين بها عذراً في التّقصير في العمل بها، لأنّها بنيت على أصول الحكمة والتّعليل والضّبط والتّحديد"[3].

(1) ابن النّجار، **شرح الكوكب المنير**، 292/1.

(2) الشاطبي، **الموافقات**، 396/1.

(3) ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، 356/3.

ثانيا- إبطال الفوضى: استقرأ ابن عاشور(ت1393ه) أحكام الشّريعة، وقرّر أنّها في عموم أبوابها جاءت "مبطلةً للفوضى المتّبعة، وما ذلك إلّا بالضّبط والتّحديد"[1]، وليس إبطال الفوضى في الفروع أولى من الأصول، فلا شكّ أنّ ضبط الأدلّة وميزانِ التّلقّي والتّشريع مراعًى في الإسلام من باب أولى.

ثالثا- من فوائد الضّبط: الاطّراد والعموم، والثّبات وعدم الزّوال، إذ الضّبط يجمع الأشتات من الأمور الشّرعيّة، وينظمها في كلّيّات تقارب الكلّيّات العقليّة، حيث "تصير في العقل مجموعة في كلّيّات مطّردة، عامّة، ثابتة غير زائلة ولا متبدّلة، وحاكمة غير محكوم عليها، وهذه خواصّ الكلّيّات العقليّات"[2]، ذلك أنّ الاطّراد والعموم من خصائص العلوم، وتخلف ذلك عن أمر ما يقدح في إدخاله في صلب العلوم، فيرجّح إخراجه من العلم بعدما ضعف وجه اعتباره، لكون الأمر غير المطّرد أقرب إلى الاتّفاق في الوقوع دون قصد، فلا يبنى عليه[3].

ويلخّص الشّاطبي(ت790ه) كون العلم لا يكون علما إلّا بالانضباط والاطّراد، بقوله: "كلّ أصل شرعيّ تخلّف عن جريانه على هذه المجاري، فلم يطّرد، ولا استقام بحسبها في العادة؛ فليس بأصل يعتمد عليه"[4].

فهو يبيّن هنا أنّ من مظاهر الضّبط والانضباط صفةَ الاطّراد والعموم، والغزالي(ت505ه) يربط ضبط الفروع بضبط الأصول، إذ يقول: "مثار التّخبّط في الفروع ينتج عن التّخبّط في الأصول"[5].

ويلخّص الفخر الرازي(ت606ه) في كتابه "مناقب الشافعي" أهمّيّةَ الصّناعة الأصوليّة وضبطَها لمسالك الاجتهاد، بقوله: "كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل الفقه، ويعترضون ويستدلون، ولكن ما كان لهم قانون كلي يرجع إليه في معرفة الدّلائل الشرعيّة، وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانونا كليا يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع"[6].

وهذا يحدّد بوضوح أنّ من مقاصد علم الأصول الاتّجاهَ إلى ضبط المنتشر في قوانين كلّيّة معلومة.

---

(1) ابن عاشور، المصدر نفسه، 346/3.

(2) الشّاطبي، **الموافقات**، 108/1.

(3) ينظر: الشّاطبي، المصدر نفسه، 110/1.

(4) الشّاطبي، المصدر نفسه، 155/1.

(5) الغزالي، **المنخول**، ص 59.

(6) الرّازي فخر الدّين محمد بن عمر، **مناقب الإمام الشّافعي**، تحقيق: أحمد حجازي السّقّا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، 1406ه-1986م، ص 157.

رابعا- من فوائد الضّبط: حماية الدّين من الإفساد: وقد بيّن الشّاطبيّ(ت790ه) المفاسد النّاجمة من تتبّع الرّخص، وترك الخضوع للدّليل، منها: "الانسلاخ من الدّين بترك اتّباع الدّليل إلى اتّباع الخلاف، والاستهانة بالدّين، إذ يصير بهذا الاعتبار **سيّالا لا ينضبط**، وترك ما هو معلوم إلى ما ليس بمعلوم ... وانخرام قانون السّياسة الشّرعية بترك **الانضباط** إلى أمر معروف، والإفضاء إلى القول بتلفيق المذاهب على وجه يخرق إجماعهم"[1].

خامسا- ومن الفوائد: تفادي الفوضى في باب القضاء النّاتجة عن غياب ما يضبطه، وكذلك ضبط السياسات الشّرعيّة: لذلك اشترطوا في الحاكم أن يكون مجتهدا، حتّى لا تسير الأمّة على غير انضباط، وإلّا احتيج إلى ما يضبط الأمر، فحيث فُقد شرط الاجتهاد في الحاكم "لم يكن بدّ **من الانضباط** إلى أمر واحد، كما فعل ولاة قرطبة حين شرطوا على الحاكم أن لا يحكم إلّا بمذهب فلان ما وجده، ثمّ بمذهب فلان؛ فانضبطت الأحكام بذلك، وارتفعت المفاسد المتوقّعة من غير ذلك الارتباط"[2]، وبغضّ النّظر عن خلاف العلماء في هذا الصّنيع فقها[3]، إلّا أنّ المقصود كونهم جعلوا الضّبط والانضباط مقصدا.

سادسا- علاقة الضّبط بالبدعة: ضبط الأصول تسوير للشّريعة من أن يُحدَث فيها، إلّا أنّ المبالغة في ذلك وسوء التّقدير قد ينعكس سلبا، فقد يكون الدّافع إلى الابتداع إرادة الضّبط، فحيث يرى النّاظر أنّ الأمر المطلق في الشّرع يحتاج إلى ضبط -حسب ما تخيّله إليه نفسه-، فيضبطه من تلقاء نفسه، فلا بدّ من التّنبّه إذن إلى أنّ الضّبط الذي يُتحدّث عنه هو الضّبط الشّرعي، أو المستند إلى الشّرع، الخادم له، لا الضّبط البشريّ الصّرف المضادّ للشّرع، أمّا المبتدع ففي نظره إلى أمر شرعي قد لا "يتبيّن له أنّ ما وضعه الشّارع فيه من القوانين والحدود كافٍ، فرأى من نفسه أنّه لا بدّ لِما أطلق الأمر فيه من قوانين منضبطة، وأحوال مرتبطة، مع ما يداخل النّفوس من حبّ الظّهور أو عدم مظنّته، فدخلت في هذا الضّبط شائبة البدعة"[4].

ولأجل ضبط الإجماع كذلك اعتدّ كثير من الأصوليّين بمن عرف بالاجتهاد وإن خالط بدعا لم يتميّز بها، فلم يكن مبتدعا خالصا واضحا، لأنّ تعيين الشّخص المبتدع من غيره فيمن لم يكن واضحا قد لا ينضبط، فمثل هؤلاء -الذين لم تتميّز بدعهم- "لمّا دخلوا في غمار المسلمين، وارتسموا في مراسم

(1) الشّاطبي، **الموافقات**، 5/102-103.

(2) الشّاطبي، المصدر نفسه، 5/95.

(3) ينظر الخلاف في هذه المسألة في: ناصر بن عبد الله الميمان، **النّوازل التّشريعية**، دار ابن الجوزي-الدمام، ط1، 1430ه، ص 90-94.

(4) الشّاطبي، **الاعتصام**، ص 55.

المجتهدين منهم بحسب ظاهر الحال، وكان الشّارع في غالب الأمر قد أشار إلى عدم تعيينهم، ولم يتميّزوا إلّا بحسب الاجتهاد في بعضهم، ومدارك الاجتهاد تختلف، لم يمكن والحال هذه إلّا حكاية أقوالهم، والاعتداد بتسطيرها والنّظر فيها، واعتبارهم في الوفاق والخلاف ليستمر النّظر فيه، وإلّا أدّى إلى عدم الضّبط، ولهذا تقرير في كتاب الإجماع، فلما اجتمعت هذه الأمور، نقل خلافهم"[1]، وتقدّم ما يقارب هذا المعنى في الحديث عن مظاهر الضّبط.

(1) الشّاطبي، **الموافقات**، 223/5.

المبحث الخامس: إخراج الإنسان من داعية هواه إلى عبادة مولاه

تحقيق المصلحة الحقيقيّة يكون باتّباع المولى، لا فيما تزعمه الأفراد والجماعات من تحقيق المصالح بالتّشريعات البشريّة، فالله -عزّ وجلّ- خلق الجنّ والإنس لعبادته، ومقتضى العبادة امتثال الأمر واجتناب النّهي، على مراد الله، بل مقتضى شهادة أنّ محمّدا رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم- ألّا يعبد الله إلّا بما شرع.

المطلب الأوّل: مظاهر اتّباع الهوى في منهج التّشريع

اتّباع الهوى قد يكون في التّعبّد وقد يكون في الاستدلال، وفيما يلي بيان ذلك:

الفرع الأوّل: العلاقة بين مفهوم العبادة و اتّباع الهوى

أصل التّكليف إخراج العبد من داعية هواه إلى عبادة مولاه، ومن أعرض عن هذا، فاعلم أنّ الهوى قد استحكم فيه، وبشّره بالخسران المبين، قال -تعالى-: ﴿فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص: 50].

وتحقيق متابعة الرّسول -عليه الصّلاة والسّلام- يكون بمعرفة تفاصيل شريعته، وكذا كلّيّاتها، ومن ذلك العلم بنظام التّشريع الإسلامي، وقواعده التي يتعرّف من خلالها جزئيّات الشّريعة، وذلك هو "أصول الفقه"، فكان العلم به والتّمكن منه مؤدّيا إلى تحقيق المتابعة، وإخراج الإنسان من التّشهّي، فلا يعبد ربّه على ما تهوى نفسه، بل على ما يقتضيه ميزان التّشريع الإسلامي.

وقد بيّن الله -عزّ وجلّ- أنّ الشّرع الذي جاء به محمّد -صلّى الله عليه وسلّم- ليس نتاج هوى، فقال سبحانه: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: 3-4]، وبيّن كذلك أنّ الطّريق الموصل إلى الجنّة هو قهر الهوى، فقال سبحانه: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى (40) فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ [النازعات: 40-41]، "فقد حصر الأمر في شيئين: الوحي وهو الشّريعة، والهوى، فلا ثالث لهما، وإذا كان كذلك، فهما متضادّان، وحين تعيّن الحقّ في الوحي، توجّه للهوى ضدّه، فاتّباع الهوى مضادّ للحقّ"[1].

(1) الشّاطبي، **الموافقات**، 291/2.

وقال -تعالى-: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ ﴾ [الجاثية: 23] ، وفي هذه الآية نهي عن الاسترسال في اتّباع الهوى حتّى يكون معبودا، و في الحثّ على لزوم الوحي، يقول -سبحانه وتعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾ [محمد: 14].

وحيثما ذكر الهوى في القرآن إلّا كان في سياق الذمّ، و "هذا كلّه واضح في أنّ قصد الشّارع الخروج عن اتّباع الهوى، والدّخول تحت التّعبّد للمولى"[1].

وذلك أصل الدّين كلّه، ومنه سمّي بالإسلام، إذ المراد التّسليم والخضوع والانقياد لأوامر الله، فتحقيق ذلك في منهج التّشريع أولى منه في الفروع العمليّة، لذلك يفرّق العلماء بين من يخالف الوحي في أفراد المسائل تأويلا، أو خطأ في التّقدير والاجتهاد، ومن يستحسن حكم غير الله، أو يُسوّغ العمل بما يضادّه، فيحكمون على هذا الأخير بالكفر المخرج من الملّة، ولهذا فرّق الشّاطبي(ت790هـ) بين المسلم الذي فيه هوى، وبين الشّخص المتّبع للهوى بإطلاق، فإنّ هذا لا يكون إلّا من الكافر، ذلك أنّه غير مصدّق بالشّريعة ابتداء، أمّا الأوّل فهو ملتزم بالشّريعة ابتداء، لكنّه يخالف في بعض المسائل دون قصد اتّباع الهوى، بل يعتقد أنّه متّبع مقتضى الدّليل، لكنّه أخطأ الطّريق باتّباعه المتشابه، وتركه البيّن، فشابه أهل الهوى المطلق من هذه الجهة، وشارك أصحاب الحقّ من جهة كونه يلتزم الدّليل -في الجملة حسب ما يراه-[2].

واتّباع الهوى هو أحد أعظم أسباب الخلاف المذموم، ذلك أنّ أهل الأهواء يحرصون على المغالبة، والبروز على المخالف، ممّا يؤدّي إلى الافتراق والتّهاجر، ويزرع الأحقاد والبغضاء، وهذا منافٍ لما قصده الشّارع من الحثّ على الاجتماع على الحقّ، واستئصال الهوى، ثمّ إنّ بناء الأحكام وفق الأهواء موقع في البدع والضّلالات، ذلك أنّ صاحب البدعة خالف الطّريق، وجانب حكم الشّرع، وهو يحسب نفسه مصيبا[3].

لذلك كان إبعاد الهوى مقصدا شرعيّا، سواء كان في العبادات والمعاملات -العمليّة الفرعيّة-، أو في نظام التّشريع، ولا يكون مبتغي العلم عالما محمودا معتبرا في الشّرع إلّا إذا كان هذا العلم "لا يخلّي

(1) الشّاطبي، **الموافقات**، 291/2.

(2) ينظر: الشّاطبي، المصدر نفسه، 222/5.

(3) ينظر: الشّاطبي، المصدر نفسه، 221/5.

صاحبه جاريا مع هواه كيفما كان، بل هو المقيّد لصاحبه بمقتضاه، الحامل له على قوانينه طوعا أو كرها"[1].

وفي قوله -تعالى-: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [يوسف: 40]، بيانُ أنّ الحاكم هو الله -سبحانه وتعالى-، ولا يجوز لبشر أن يشرّع ما لم يأذن به الله، وهذه أولى مقدّمات أصول الفقه، لهذا تمّ إدراج الحديث عن "الحكم والحاكم" في مباحث أصول الفقه، لهذا الغرض والمقصد المهمّ، وإن كان يُتناول في باب العقائد بالتّفصيل، إلّا أنّه مهمّ في باب أصول الفقه من باب بيان أصل مصادر التّشريع، ومقدّمات الأصول.

وفي حديث النّبي -عليه الصّلاة والسّلام- يبيّن لعديّ بن حاتم-رضي الله عنه- معنى قوله -تعالى-: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [التوبة: 31]، أنّ عبادة غير الله لا تكون بالأقوال والأفعال المخصوصة المشهورة فقط، بل إنّ التّحليل والتّحريم داخل في مسمّى العبادة، فروي عنه -عليه الصّلاة والسّلام- قوله: "كانوا إذا أحلّوا لهم شيئًا استحلوه، وإذا حرّموا عليهم شيئًا حرّموه"[2]، حيث أوضح أنّ عبادة الكفّار لكبرائهم كانت من قبيل تحليل ما أحلّوه وتحريم ما حرّموه، تبديلا لشريعة الله، وليس الحديث عن أعيان المسائل، فهي خارجة عن موضوع أصول الفقه، لكن الكلام هنا عن الأصل الذي اعتمدوه في بناء تلك الفروع، فلم يقتصر الخلاف على العمل، بل تعدّاه إلى التّأصيل له، وتفضيل شرع غير الله على شريعة الله، فكان تبديلا للشّرع، وفي هذا يقول ابن تيميّة(ت728هـ) -رحمه الله-: "والإنسان متى حلّل الحرام -المجمع عليه- أو حرّم الحلال -المجمع عليه- أو بدّل الشّرع -المجمع عليه- كان كافرا مرتدّا باتّفاق الفقهاء"[3]، والله -عزّ وجلّ- يقول: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: 21].

فاتّخاذ المشرّعين من دون الله فساد للدّين، وضياع له، وهدم لأصول الفقه من أساسه، ذلك أنّ موضوع أصول الفقه الرّئيسَ الأدلّةُ، من حيث بيانها وكونها حجّة ملزمة ابتداء، ثمّ كيفيّة الاستفادة منها تبعا.

فلو أردنا ترتيب الأفكار وملاحظة تطوّر الخلل الحاصل عند النّاس في مصادر التّشريع، نجد أنّ الانحراف كان حاصلا من قبلُ عند المشركين -كما تقدّم بيانه-، ثمّ سرى إلى المنتسبين للإسلام من أهل

(1) الشّاطبي، **الموافقات**، 89/1.

(2) تقدّم تخريجه، ص 126.

(3) ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 267/3.

البدع والأهواء -كما تقدّم في كلام الشّاطبيّ(ت790هـ)-، إذ الابتداع مخالف لمقتضى شهادة أنّ محمّدا رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم-، ذلك أنّ من مقتضاها تحكيم شريعته، ومخالفة هذا التّحكيم لها صور، منها ما هو متعلّق بأصول الفقه: وهو عدم الالتزام -العلمي الشّرعي لا العملي- بأنّ شريعته واجبٌ العمل بها[1].

إذا تحرّر مفهوم العبادة على الوجه الصّحيح الشّامل -حيث لا يقتصر على الشّعائر والعمليّات-، عُلم حينئذ أنّ التّحاكم إلى أدلّة الشّرع عبادة عظيمة، فتكون أصول الفقه معِينة على هذه العبادة الجليلة، حيث تخرج الإنسان من مجاراة هواه، سواء بإبعاده عن تشريع ما يهواه، و لا يرضي مولاه، أو بإبعاده عن التّسليم المطلق لمحبوبه، من عالم أو مذهب أو طريقة -غير المعصوم- تسليما كلّيّا يضاهي التّسليم للشّارع الحكيم، وهذ ما يتجلّى في قوله -تعالى-: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: 65]، فلاحظ مراتب ترقّي الإنسان في تحقيق التّسليم لأمر الله ورسوله.

والواجب على المخلص أن يكون باحثا عن الدّليل قبل المدلول، فلا يعتقد إلّا بعد أن يستدلّ[2]، قال القرافي(ت684هـ): "وأمّا اتّباع الهوى في الحكم أو الفتيا فحرام إجماعا"[3].

بل نجد أبا الحسين البصري(ت436هـ) المعتزلي يبوّب في كتابه عنوانا: "الأمّة لا تجتمع إلّا عن طريق"، قال فيه: "إنّ الأمّة لا تجتمع إلّا عن دلالة أو أمارة، ولا تجتمع عبثا ... ومعلوم أنّ النبيّ -عليه الصّلاة والسّلام- لا يقول إلّا عن وحي، فالأمّة أولى ألّا تقول إلّا عن دليل"[4].

وتكاثرت أقوال الأئمّة والأصوليّين في تقرير هذا المعنى، بل حكاه الجوينيّ(ت478هـ) إجماعا، فقال: "أجمعت الأمّة قاطبة على أنّ من قال قولا بغير دليل أو أمارة منصوبة شرعا، فالذي يتمسّك به باطل، ثمّ أجمعوا على بطلان اتّباع الهوى"[5]، ومفهوم كلامه أنّ القول بغير علم معدود من اتّباع الهوى.

(1) ينظر: ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 50/28.

(2) ينظر ابن حزم، **الإحكام**، 20/1.

(3) القرافي أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1416هـ-1995م، ص 92.

(4) أبو الحسين البصري، **المعتمد**، 56/2.

(5) الجويني، **التّلخيص في أصول الفقه**، 314/3.

إذا امتنع اتّباع الهوى عن الرّسول، وسائر الأنبياء -عليهم السّلام-، وكذلك عن مجموع الأمّة، فإبعاد الفرد الواحد عن اتّخاذ هواه قائدا لمعرفة الصّواب أوْلى.

الفرع الثّاني: المصالح والاستحسان وعلاقتها بالهوى

أوّلا- المصلحة: ويدخل في اتّباع الهوى كونُ الأمّة تختار لنفسها ما تراه الأصلح في جانب التّعبد، أو تنظيم شؤون الحياة -مع مخالفة الشّرع الثّابت-، فهذا اتّباع للهوى من الجماعة، فلا يقتصر الهوى على الفرد، ذلك أنّ الله -عزّ وجلّ- أعلم بما يصلح لخلقه، ينقل الشّاطبيّ(ت790ه) ما علم عند النّاس بالعادة والتّجربة من كون المصالح الدّنيوية والدّينية لا تعرف ولا تجلب مع الاسترسال في متابعة الأهواء، وموافقة الأغراض، لأنّ ذلك يستلزم التّقاتل والتّناحر والهلاك، ممّا يضادّ المصلحة، لذلك أجمعوا -استنادا إلى العادة والتّجربة- على ذمّ المتّبع شهوته أينما سارت به، معنى ذلك أنّ اتّباع الهوى دون ضوابط مضرٌّ حتّى في أمور الدّنيا، و هذا معلوم حتّى عند غير متّبعي الشّرائع السّماوية، ممّا لمسوه بالتّجربة، وهذا ما يسمّى عندهم بالسّياسة المدنيّة، وبذلك يعلم أنّ ترك إشباع الأهواء دون ضوابط ممّا يتفق العقل والتّجربة والنّقل على صحّته[1]، وقد ظنّ من لم يمعن النّظر في أحكام الشّريعة ومقاصدها أنّها جاءت موافقة لأهواء البشر، وإذا استصحبنا كلام الشّاطبيّ(ت790ه) المتقدّم " لم يصحّ لأحد أن يدّعي على الشّريعة أنّها وضعت على مقتضى تشهّي العباد وأغراضهم ... فإن اتّفق للمكلّف فيه غرض موافق، وهوى باعث على مقتضى الأمر أو النّهي، فبالعرض لا بالأصل"[2].

وقد كان الشّاطبيّ(ت790ه) دقيقا في عبارته، حيث استعمل لفظ "الاسترسال"، ليُعلم أنّ الشّريعة لا تصادم هوى النّفس من كلّ جهة، بل من التّشريعات ما يكون موافقا للهوى، لكن الشّارع إنّما يشرّعه لما فيه من المصالح، ويمنع غيره من مشتهيات النّفوس لما فيه من المفاسد، أو لحِكم أخرى، وذلك حفظا لنظام الكون وتحقيقا للمصلحة الحقيقيّة، لأنّ المكلّف لو خلّي وتقديره ليشرّع الأحكام وفق أغراضه، لكان متردّدا متناقضا، ذلك أنّه يرى المصلحة في الأمر في وقت فيوجبه، ثمّ يتغيّر موقفه في وقت آخر، فيراه ممّا يستوجب التّحريم، فهذا التّردّد خارم للنّظام، لهذا جاء في التّنزيل قوله -تعالى-: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: 71][3].

(1) ينظر: الشّاطبي، **الموافقات**، 292/2.

(2) الشاطبي، المصدر نفسه، 292/2-293.

(3) ينظر: الشّاطبي، المصدر نفسه، 293/2.

فإذا كان عدم الانضباط يحصل في الشّيء الواحد، عند الشّخص الواحد، ويختلف نظره إليه من ظروف إلى أخرى، فكيف في مجموع الأشياء، وجماعة النّاس؟.

ولهذا نوقش موضوع المصالح في أصول الفقه، والخلاف الواقع فيه إنّما هو ناشئ عن التّداخل الموجود في المصالح، من حيث المقبول منها والموهوم، ومن حيث التّعارض -النّاشئ عند من لم يدقّق- بين النّصوص الشّرعيّة والمصالح الواقعيّة.

وعند التّأمّل يظهر أنّ الخلاف عند المحقّقين من كلّ مذهب يكون لفظيّا أو قريبا منه، إذا ما تمّ تحرير أنواع المصالح، وتقسيمها إلى المعتبرة شرعا، والملغاة، والمرسلة، وحينها فكلّ مصلحة خالفت نصّا صريحا واضحا يُعلم أنّها في الحقيقة موهومة، وما يقابلها من المفاسد أعظم، والتّسليم للشّارع يقتضي تسميتها بالمصالح الملغاة، ويقتضي عدم الاعتداد بها.

أمّا المصالح المعتبرة، فالعمل بما تقتضيها مشروع بالنّصوص الشّرعيّة، وإن ظهر لأفراد العلماء، أو جماعة منهم أنّها مفسدة، فالتّسليم للشّرع يقتضي اتّهامَ الرّأي ومخالفةَ الهوى.

أمّا المرسلة، التي لا دليل -جزئيّا- عليها، فهي داخلة تحت عمومات الشّرع، القاضية بأنّ الشّارع إنّما قصد إلى تحقيق المصالح ودفع المفاسد، وبهذا التّصور يظهر أنّ الخلاف في هذا الباب ينعدم، أو يقترب من الزّوال[1].

المراد في هذا البحث ربط هذا الموضوع الأصولي بمقصد إخراج الإنسان من داعية هواه، لأنّ السّعي وراء ما ينفعك ممّا تشتهيه النّفس طبعا لا مانع منه، ما لم يكن مخالفا للشّرع، أو مؤدّيا إلى المخالفة، فينبغي مراعاة جانب الإباحة الشّرعيّة، فيكون اختيار العبد للمنافع غير مطلق، بل تابع للقضاء الشّرعي[2].

وسدّا لهذا الباب -من الانحراف في التّشريع-، وضعت قواعد الأصول مُلجمة النّفس أو الأمّة من الاسترسال في تشريع ما يوافق الهوى.

قَال الله -تعالى-: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: 71]، تبيّن الآيات أنّ اتّباع الهوى ليس ممنوعا فقط من جهة مخالفة المولى، بل هو أيضا مضرّ بمن ظنّ أنّه يحقّق مصالحه، لنقص في تقديره وعقله، لذلك -رحمة من الله به- منَعَه من اتّباع هواه، لأنّه يؤدّي به

(1) ينظر: محمد مصطفى الزحيلي، **الوجيز في أصول الفقه**، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط2، 1427هـ-2006م، 257/1.

(2) ينظر: الشّاطبي، **الموافقات**، 293/2.

إلى الهلاك والفساد، كما هو صريح الآية السّابقة، ذلك أنّ الإنسان قاصر العقل، ضعيف الإدراك لما هو خير له على الدّوام والإطلاق.

وإن قيل: إذا كان شرع الله لا يكون عبثا، إنّما لحكم ومصالح راجعة إلى خلقه وعباده، فهذا ما تقتضيه أغراض النّاس، فلمَ يقال أنّ الشّريعة لا توضع وفق الأهواء؟، أورد الشّاطبيّ(ت790هـ) هذا الاعتراض، وأجاب عنه بأنّ الشّريعة تعود بالمصالح على المكلّف حسب ما يحدّه الشّارع ويأذن به، لا حسب ما تقتضيه مطلق الأهواء والشّهوات، ويستدلّ لذلك بالمشقّة التي يجدها العبد وتستثقلها النّفس في التّكاليف الشّرعيّة، فثبت أنّ المصالح يحصّلها من الشّرع، لا من دواعي الطّبع، والاسترسال في اتّباع الأغراض، إذا عُلم هذا، فلا تعارض بين عَود مصالح التّكليف على المكلّف في دنياه وآخرته، وثبوتِ حظّ النّفس، فكلّ ذلك ممّا أثبته الشّرع، لا مجرّد الهوى[1].

ثانيا- الاستحسان: ما اختلف فيه الأئمّة والأصوليّون إلّا لاختلاف في تصوّره و تصويره، هل هو اتّباع للدّليل، أو مجرّد قول بالهوى والتّشهّي من غير استناد إلى دليل، فما ردّه الشّافعي(ت204هـ) وغيره إلّا بناء على المنهج العلمي القائم عندهم، المستفاد من الشّرع، من افتقار الأحكام للأدلّة الشّرعيّة، وإلّا كان تشريعا من دون الله[2].

وقال الشّافعيّ(ت204هـ) في "الرّسالة": "إنّما الاستحسان تلذّذ"[3]، وهذا لفظ ظاهر في ربط الاستحسان بالهوى.

وقد بيّن الله -عزّ وجلّ- في كتابه أنّ كلّ مبتغٍ قولا ليس عليه دليل شرعيّ فهو متّبع لهواه، وسائر على غير هدى، فقال -سبحانه- : ﴿قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (49) فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص: 49-50].

ومصطلح "الاستحسان" لم يستقرّ مفهومه عند الشّافعي(ت204هـ) ومن تبعه على ما هو مقصود به عند غيرهم، وعلى ما استقرّ في علم الأصول بعد زمن الأئمّة، يبيّن ذلك قول الغزاليّ(ت505هـ):

(1) ينظر: الشّاطبي، **الموافقات** ، 2/294-295.

(2) ينظر: الجويني، **التّلخيص في أصول الفقه**، 3/310.

(3) الشّافعي، **الرّسالة**، ص 507.

"الاستحسان من غير نظر في أدلّة الشرع حكم بالهوى المجرّد، وهو كاستحسان العامّيّ ومن لا يحسن النّظر"[1].

والقائلون به إنّما قالوا بحجّيّته على اعتبار أنّه عمل بأقوى الأدلّة، قال ابن العربي(ت543ه) من المالكيّة: "الاستحسان عندنا وعند الحنفيّة هو العمل بأقوى الدّليلين"[2]، وبعد تمحيص الأقوال في الاستحسان يقول الشّاطبيّ(ت790ه): "الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلّة، إلّا أنّه نظر إلى لوازم الأدلّة ومآلاتها"[3]، وبهذا يتّجه الخلاف إلى كونه لفظيّا، حيث لم تتوارد أقوالهم على محلّ واحد.

لهذا ينقل أبو الحسين البصري(ت436ه) توضيحا لمسلك الحنفيّة في القول بالاستحسان، وأنّهم قصدوا به العدول في حكم مسألة عن طريقة إلى أقوى منها، لا القولَ دون دلالة، فهذا الأخير هو تفسير المخالفين للحنفيّة، وأصحاب القول أدرى بمقصدهم، كما أنّ الأليق بأهل العلم ألّا يقولوا إلّا عن دلالة[4]، وبذلك يكون الاستحسان المقبول ما ارتبط بالدّليل، والمردود ما ابتعد عنه.

والمراد في هذا المقام بيان علاقة مبحث الاستحسان بالهوى، دون استقصاء الكلام فيه.

المطلب الثّاني: مسالك خفيّة لاتّباع الهوى، وعلاقتها بالمسائل الأصوليّة

قد يدخل الهوى ويؤثّر في بناء الأحكام والفتوى، ويكون خفيّا ملتبسا بغيره، فحسن التّنبيه على بعض مظانّه، وذلك فيما يلي:

الفرع الأوّل: مسائل الاجتهاد وعلاقتها بالهوى

أوّلا- ارتباط الهوى بالاجتهاد ممّن ليس أهلا له: والاجتهاد غاية عليا لأصول الفقه، فظهر مناسبة الكلام على دخول الهوى في الاجتهاد هنا، فحتّى يكون الاجتهاد معتبرا في الشّرع وجب أن يكون صادرا عن أهله، المالكين لأدواته العارفين بما يتطلّبه، وإلّا كان اجتهادا غير معتبر، وذلك هو الذي يصدر ممّن لا يعرف شروط الاجتهاد، ولا يملك أدواته، فكان قوله مجرّد رأي بالتشّهي، لا ضابط له ولا مستند، فلا شكّ في إهمال قوله، لأنّه مخالف للحقّ المنزّل، وفي مثل هذا قال الله -تعالى-: ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ

(1) الغزالي، **المستصفى**، ص 172.

(2) ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، 303/2. وينظر : الباجي أبو الوليد سليمان بن خلف، **الإشارة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424ه-2003م، ص 79.

(3) الشّاطبي، **الموافقات**، 198/5-199.

(4) ينظر: أبو الحسين البصري، **المعتمد**، 295/2.

اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [المائدة: 49]، وَقَالَ -سبحانه-: ﴿يَادَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص: 26][1].

فالواضح من كلام الله -عزّ وجلّ- التّلازم بين ترك حكم الله وسبيله في التّوصل إلى الأحكام من جهة، واتّباع الهوى المضلّ ولابدّ، من جهة أخرى، وعلى هذا المعنى سار أئمّة المسلمين من المجتهدين والأصوليّين، وقد أشار الشّاطبيّ(ت790ه) إلى بعض أسباب ترك الدّليل، فذكر منها الهوى الكامن في النّفس، والبعد عن الإنصاف والإقرار بالعجز، وكذلك الاستعجال في بلوغ ثمرة الطلب باقتحام باب الاجتهاد، وهذا دليل الجهل والخفّة لا دليل العقل والحكمة[2].

ثمّ جعل أصلَ هذا الخلل المنهجيّ في الاجتهاد اتّباعَ المتشابه، وفي ذلك يقول الله -تعالى-: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: 7].

ويقول النّبيّ -عليه الصّلاة والسّلام- بعد قراءته لهذه الآية، "فإذا رَأَيتم الَّذين يَتَّبِعون مَا تَشابَهَ مِنه، فَأُولئك الَّذين سَمَّى اللَّهُ فاحذَروهم"[3].

وفي التّعليق على ما يروى عن النّبي -صلّى الله عليه وسلّم- في حديث الافتراق الذي بيّن فيه صفة الفرقة النّاجية من النّار بقوله: "ما أنا عليه وأصحابي"[4]، قال الشّاطبي(ت790ه): "هذا نصّ على دخول الأصول العمليّة تحت قوله (ما أنا عليه وأصحابي)، وهو ظاهر؛ فإنّ المخالف في أصل من أصول الشّريعة العمليّة لا يقصر عن المخالف في أصل من الأصول الاعتقاديّة في هدم القواعد الشّرعيّة"[5]. أي أنّ "أهل الأهواء" صفة لا تقتصر على المخالف في العقائد بل تشمل المخالف فيما هو معلوم واضح من أصول الفقه وكلّيّاته، فهي صفة تشمل كلّ مبتعد عن الدّليل، أو متّبع للمحتمل من الأدلّة وما ضعف منها، تاركا لما ظهر منها وصحّ.

وبهذا يتبيّن أنّ الانحراف في أصول الفقه -حتّى لو ارتبطت عرفا بالفقه والعمليّات- لا يقلّ خطورة عن الانحراف في العقيدة من حيث هدم الدّين.

---

(1) ينظر: الشّاطبي، **الموافقات**، 131/5.

(2) ينظر: الشّاطبي، المصدر نفسه، 143/5.

(3) أخرجه: مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب العلم، باب النهي عن اتباع متشابه القرآن، والتحذير من متبعيه، والنهي عن الاختلاف في القرآن، رقم: 2665، 2053/4.

(4)أخرجه الترمذي، **سنن الترمذي**، أبواب الإيمان عن رسول الله، باب افتراق هذه الأمة، رقم: 2831، 586/4. وضعّف إسناده محقّقو الكتاب.

(5) الشّاطبي، المصدر السّابق، 147/5.

ومن هنا وجب الحذر من الهوى، والحثّ على العمل بالدّليل، والتّمسّك به في شؤون الدّين كلّه.

ثانيا- التّعصب المذهبيّ، والتّلفيق والانتقال من مذهب إلى آخر: تناول العلماء مسألة التّمذهب في باب التّقليد والاجتهاد، وهو أحد أبواب أصول الفقه -الملحقة به-، وتفصيل ذلك في كتب الأصول[1]، إنّما المُراد هنا بيان وجه ارتباط هذا الموضوع بمقصد إبعاد النّفس عن الهوى في التّشريع، وإلزامها بالتّسليم للشّارع، فنشير إلى ما يلي:

- من يرى مشروعيّة التّمذهب والالتزام به، لا يحسن به أن يخالف المذهب في أعيان المسائل دون ناقل معتبر عنده، فإذا كان يسيرُ على وفق المذهب في كلّ مسألة، مع مخالفتها لظواهر من النّصوص الشّرعيّة، اعتقادا منه صحّة منهج التّأويل المعتمد، أو تقليدا منه، لعدم قدرته على تمييز الصّحيح من الضّعيف في الآراء الفقهيّة، ثمّ إذا وافقت مسألةٌ ما هواه ومال إليها، ووجد ما يعضّدها من ظواهر النّصوص، أو آراء أخرى من غير مذهبه، توافق هواه، فأخذ بها لأجل ذلك، لا لغيره ممّا قد يقوى عنده من الصّوارف، فإنّ هذا يُعدّ نوعا من اتّباع الهوى، ومخالفةً لما يجب السّير عليه من وجوب الالتزام بالدّليل الذي تعتقد أنّه مُوصل إلى مراد الله، فالبحث إذن عن تنقية الدّوافع النّفسيّة إلى التّمسّك بالمذهب أو مخالفته هو المقصود هنا، لا الحديث عن مشروعيّة التّمذهب من عدمه، فليُتأمّل.

ممّا نُقل في "المعيار المعرب": "قد تضافرت نصوص الأئمّة من الأصوليّين والفروعيّين على امتناع الفتيا والقضاء بالقول المرجوح عند المفتي، أو القاضي، فيتعيّن الأرجح، فإن كان القاضي أو المفتي من أهل الاجتهاد بالإطلاق أو التّقييد فظاهر، فإنّ العدول عن الراجح إلى المرجوح إذ ذاك من اتّباع الهوى، المنهيّ عنه بالإجماع"[2]، هذا بيانٌ لوجوب الاجتهاد لمن كان أهلا له، ونهي عن التّقليد، ثمّ تنبيه إلى لطيفة حسنة، وهي: حتّى لوكان القاضي مقلّدا فينبغي أن يتحرّز من الهوى، إذ جاء في تمام العبارة: "وإن كان من ذُكر من أهل التّقليد، كما هو الغالب من حال أهل العصر، وجب عليهم اتّباع ما رجّحه أهل المذهب المقلّد، فلا يجوز العدول عنه إلى المرجوح وإن تخيّل رجحانه، فيجب تركه والعمل بما رجّحوه، فإن لم يوجد لهم ترجيح بعد البحث عليه بما يمكن ... فيجب على المقلّد التّقليد في التّرجيح كما يجب عليه التّقليد في القول ما لم يكن أهلا للتّرجيح محصّلا دلالته"[3]، وهذا إبعادا للهوى أن تدخل في القضاء أو الفتيا.

(1) ينظر للفائدة والتوسّع: خالد بن مساعد الرويتع، **التمذهب دراسة نظرية نقدية**، دار التدمرية، الرياض، ط1، 1434هـ-2013م.

(2) الونشريسي، **المعيار المعرب**، 12/8-9.

(3) الونشريسي، المصدر نفسه، 12/8-9.

ثمّ اتّباعُ ما لم يصحّ -بالنّظر العلمي- دليلا شرعيّا ضلالٌ عن منهج التّشريع، حتّى مع ظنّ المخالف أنّه متّبع للشّرع، فليس كلّ تأويل يعذر صاحبه عن مخالفة الطّريق، خاصّة في الأحكام الدّنيويّة -تكفيرا وتفسيقا وتبديعا-، وإلّا فكلّ منتحل نحلة أو مذهبا فاسدا فإنّه يعتقد أنّه على صواب، فلئن كان الفرد -من المخالفين- عند ربّه معذورا، فلا يستلزم استحسان الأتباع لطريقته إن ظهر لهم مخالفتها لمنهج التّشريع، وإلّا استلزم تصويب المجتهدين جميعا -كما هو قولٌ عند بعض من تكلّم في المسألة -، ولأجل هذا النّظر بحث كذلك موضوع تصويب المجتهدين في أصول الفقه -تبعا-.

التّلفيق يكون في المسألة الواحدة، حيث يجمع بين قولين للمجتهدين ليتولّد حكم واحد لا يقول به كلّ منهما[1]، أمّا الانتقال فيكون في المسائل المتعدّدة حيث في كلّ مسألة يأخذ بقول إمام، والتّمذهب نفسه -كما تقدّم- إن كان تقليدا، ومبنيّا على اعتقاد الأعلم، أو لغرض ضبط المسائل، فهو مقبول، وإن كان اعتقادا لتقديم قول أحد على الدّليل، كان مرفوضا، لأنّه تقديم للمحبوب، أو البلدِيّ، عن الدّليل، وهذا لا يقول به أئمّة المذاهب أنفسهم، وأقوالهم معلومة مشهورة[2]، فكيف إذا كان التّنقّل من مذهب إلى آخر، أو التّلفيق والتّركيب في المسألة الواحدة، حسب موافقة الغرض، لا لما يفرضه الدّليل عنده، حتّى يكون الواحد من المكلّفين عاملا بقول مركّب لا يقوله أيّ مذهب، فهذا عين التّشهّي واتّباع الهوى.

الواجب إذن تحرير هذه المسائل، بحيث تنضبط لما يفرضه الدّليل فتكون مقبولة، وما يكون منها تبعا للأغراض فيكون مرفوضا، وما رُفض التّلفيق من بعض الأئمّة إلّا اعتبارا لهذا الملحظ، وهو كونه يتضمّن جعل الهوى متبوعا لا المولى[3].

والانتقال بين المذاهب جائز، بل واجب على العالم الذي أدّاه إليه تحقيق علميّ، ومنهج صحيح، ودليل معتبر، أو غرض صحيح[4]، خلافا للعامّيّ، فمذهبه مذهب مفتيه، فكان الانتقال في حقّ المجتهد علامة على تقديم الدّليل، وكان الانتقال للعامّيّ علامة على اتّباع الهوى، فليُضبط هذا[5].

(1) ينظر: خالد الرويتع، **التّمذهب دراسة نظريّة نقديّة**، 1030/2.

(2) ينظر بعضها في هذا البحث، ص 75.

(3) ينظر: وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة لدولة الكويت، **الموسوعة الفقهيّة الكويتيّة**، ط2، دار السّلاسل، الكويت، 1404-1427هـ، 294-293/13.

(4) ينظر: ابن القيم، **إعلام الموقعين**، 204/6.

(5) ينظر: الشنقيطي عبد الله بن إبراهيم العلوي، **نشر البنود على مراقي السعود**، مطبعة فضالة بالمغرب، دون ط، دون تا، 350/2-351.

ثالثا- الاختلاف رحمة للتّوسّع: قد يجعل بعض النّاس الخلاف في مسألةٍ حجّةً له، ليأخذ ما يشاء ويدع ما يشاء، وهذا اتّباع للمشتهى، إنّما يتّخذ من القول الذي وافق رغبته مستندا يدفع به عن نفسه، وهذا من البعد الفاحش عن الامتثال للمولى، ومن الاقتراب إلى اتّخاذ الهوى معبودا[1].

والحكم نفسه فيمن تحجّج بكون الخلاف رحمةً، وأنّه لا حجر على أحد، قاصدا اتّباع القول الموافق لغرضه، وقد يتمسّك ببعض العبارات الموهمة من كلام الأئمّة، التي فيها التّذكير بقواعد الشّرع العامّة، من حيث نفي الحرج، والدّعوة إلى التّيسير، وما شابه ذلك، وهذا ضلال، وجهل بمقاصد الشّريعة[2].

معنى هذا التّقرير أنّ الحرج المرفوع في الدّين هو المبنيّ على الدّين نفسه، وعلى قواعده، لا ما تمليه الأهواء الشّخصيّة، وميولُ النّفس، ومراعاةُ أغراض المحبوب، وغيرُها من الصّوارف عن الحقّ ومقتضى الدّليل.

وفي التّعليق على مسألة البتع -وهو الخمر من العسل- قال الخطّابيّ(ت388هـ): "قال قائل: إنّ النّاس لما اختلفوا في الأشربة، وأجمعوا على تحريم خمر العنب، واختلفوا فيما سواه، لزمنا ما أجمعوا على تحريمه، وأبحنا ما سواه، وهذا خطأ فاحش، وقد أمر الله المتنازعين أن يردّوا ما تنازعوا فيه إلى الله والرّسول"[3]، فهذا ردّ على من يحتجّ بالخلاف، ليقصر التّكاليف على مواضع الإجماع، "ولو لزم ما ذهب إليه هذا القائل للزم مثله في الرّبا والصّرف ونكاح المتعة، لأنّ الأمّة قد اختلفت فيها"[4].

فالتّساهل في إباحة كلّ ما وجد فيه خلاف مؤدّاه إلى التّحرّر من قيود الشّرع ومن الالتزام به، فما أكثر مواضع الخلاف، ثمّ إنّ الحجّة قائمة في الواجب فعلُه عند التّنازع بنصّ الوحي.

والتّخير بمجرّد الاختلاف تحكيمٌ للشّهوة والهوى بين المتخاصمين، بما يوقع في الظّلم ولا بدّ، إن كان المتخيّر حاكما، وغشٌّ للمستفتي، إن كان المتخيّر مفتيا، وأمّا إن كان عامّيّا، فقد استند في فتواه إلى شهوته وهواه، واتّباع الهوى عين مخالفة الشّرع، ولأنّ العامّيّ إنّما حكَّم العالم على نفسه ليخرج من اتّباع هواه، ولهذا بعثت الرّسل وأنزلت الكتب، "فإذا عرض العامّيّ نازلته على المفتي؛ فهو قائل له:

(1) ينظر: الشّاطبي، **الموافقات**، 94/5.

(2) ينظر: الشّاطبي، المصدر نفسه، 94/5.

(3) الخطّابي أبو سليمان حمد بن محمد، **أعلام الحديث**، تحقيق: محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود، جامعة أم القرى، السعودية، ط1، 1409هـ-1988م، 2091/3.

(4) الخطّابي، المصدر نفسه، 2092/3.

أخرجني عن هواي ودلّني على اتّباع الحقّ"[1]، فإذا كان الواجب على العامّيّ سؤال أهل العلم ليُبعد هوى نفسِه، فكذلك مفتيه لا يحسن به أن يرجعه إلى العمل بما تشتهيه نفسه، "فلا يمكن -والحال هذه- أن يقول له: في مسألتك قولان؛ فاختر لشهوتك أيهما شئت؟، فإنّ معنى هذا تحكيم الهوى دون الشّرع"[2]، ثمّ بيّن الشّاطبيّ(ت790هـ) بطلان الاحتجاج بكون العامّيّ قد قلّد عالما، وأنّ هذا كاف لخروجه من ربقة التّكليف والتّبعيّة -في زعم المحتجّ-، لأنّ ذلك من الحيل المذمومة التي يدفع بها المحتجّ عن نفسه عتابَ غيره[3].

الفرع الثّاني: تتبّع الرّخص ومسالك أخرى، وعلاقتها بالهوى

أوّلا- تتبّع الرّخص: تطلق الرّخص ويراد بها الرّخص الشّرعيّة كقصر الصّلاة في السّفر، والفطر للمريض، وغير ذلك، فهذه لا حرج في العمل بها، بل يستحسن الأخذ بها -إجمالا- لقول النبيّ -عليه الصّلاة والسّلام-: "إنّ الله يحبّ أن تؤتى رخصه كما يحبّ أن تؤتى عزائمه"[4].

وتطلق الرّخص ويراد بها أقوال العلماء الأخفُّ من أقوال غيرهم[5]، حيث يرخّصون -أي يجوّزون- ما منعه غيرهم، والمظنون بالعلماء أن يفعلوا ذلك عن دليل، لكنّ الكلام عمّن يقلّدهم طلبا للتّرخيص والتّخفيف، لا لكون المقلَّد الأعلمَ أو الأورعَ، ولا لكونه الذي تعوّد على الأخذ بكلامه، لهذا تجد متتبّع الرّخص ينتقل من عالم إلى آخر، لا لدليلٍ، بل تتبّعا لأغراضه، ومثله الذي ينتقل بين المذاهب، لا لدليلٍ، وإنّما تبعا لما يناسب ميله النّفسي ورغباته الشّخصيّة، فهذا الصّنف لا شكّ أنّه محكّم للهوى، متّبع للنّفس وحظوظها، لم يجعل تقوى ربّه تحرّكه، بل هوى نفسه، وهذا عمل بالتّشهّي.

أمّا من جوّز هذا التّتبّع، وجعله من باب التّوسعة على المكلّف، عملا -بزعمه- بحديث النّبيّ -عليه الصّلاة والسّلام-: "بعثت بالحنيفيّة السّمحة"[6]، المقتضي رفع المشقّة واللّطفَ بالعباد، فقد ردّ عليه الشّاطبيّ(ت790هـ) بأنّ المراد بذلك السّماح المقيّد بالجري على أصول الشّريعة، واختيارُ الأوفق للهوى

(1) الشّاطبي، **الموافقات**، 5/96-97.

(2) الشّاطبي، المصدر نفسه، 5/97.

(3) ينظر: الشّاطبي، المصدر نفسه، 5/97.

(4) أخرجه: أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد البستي، **صحيح ابن حبان**، تحقيق: محمّد علي سونمز، خالص آي دمير، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1433هـ-2012م، القسم الثالث، النوع الثامن والستون: ذكر الإخبار عما يستحب للمرء من قبول ما رخص له ، رقم: 4769، 5/474. وصحّه الألباني، صحيح الترغيب والترهيب، رقم: 1060، 1/617.

(5) ينظر مبحث الضّبط والانضباط من هذا البحث، ص 120.

(6) أخرجه: أحمد، **المسند**، تتمّة مسند الأنصار، حديث أبي أمامة الباهلي الصدي، رقم: 22291، 36/624. وضعّف إسناده محقّقو الكتاب.

ليس من أصولها، فكان باطلا، ثمّ أخذ يبيّن علّة كون تتبّع الرّخص مضادّا لأصول الشّريعة، فذكر نهي الشّرع عن اتّباع الهوى، وحثّه في حال التّنازع بالرّد إلى الوحي لا إلى الأغراض[1]، ولذلك وجب على العامّيّ ألّا يسأل أحدا عن أمر إلّا من علم أنّه عارف به، وإن تعدّد الصّالحون للإفتاء في نظر العامّيّ فإنّ أهل الأصول بيّنوا ما يجب على العامّيّ حين تردّده فيمن يسأل، كأن ينظر في الأعلم، وإن تساووا ينظر في الأورع، فإن تساووا من كلّ وجه -في نظره- اختار أحدهم، هذا إن كان يريد السّؤال ابتداء، ولا يعلم أقوال المجتهدين من قبل في المسألة، أمّا في حالة اطّلاعه المسبق على أقوالهم فليس له إلّا التّرجيح -دون التّخيّر- لأنّ التّخيير في هذه الحالة فتح لباب التّشهّي، وهذا مناقض لقصد الشّارع إلى الإخراج عن داعية الهوى[2].

وجاء عن السّلف التّحذير من زلّة العالم، وبيان مآل تتبّع الرّخص، من ذلك قول عمر بن الخطّاب(ت23ه) -رضي الله عنه-: "ثلاث يهدمن الدّين: زلّة العالم، وجدال منافق بالقرآن، وأئمّة مضلّون"[3]، وقول الأوزاعي(ت157ه): "من أخذ بنوادر العلماء خرج عن الإسلام"[4].

أمّا الأخذ بالأيسر عند تكافؤ الأدلّة أو تكافؤ منازل العلماء عند العامّيّ، فهذا وجه من أوجه التّرجيح عند بعض العلماء، وليس من تتبّع الرّخص، فالمقصود مَن قصد الأخفّ ابتداء مع علمه بالدّليل الأقوى، أو بالعالم الأعلم الذي ينبغي سؤاله، ثمّ ترك ذلك لأجل الأيسر، هذا هو محلّ الكلام.

أمّا إن كان قرينةً للتّرجيح عند تكافؤ الأدلّة، فقد اختلف العلماء في جواز الأخذ بالأيسر، بين مجيز ومانع، وقال قوم بالأخذ بالأثقل، وليس المقصود بيان المسألة والرّاجح فيها، فقد تكفّل بذلك أهل الأصول، إنّما المراد التّنبيه على أنّ مبنى القولين كليهما هو مراعاة إبعاد التّشهّي وتحكيم الهوى، فمن قال يأخذ بالأيسر استدلّ بكون الشّريعة جاءت للتّيسير، والمكلّف قد استفرغ وسعه، وبذل الجهد في معرفة الحقّ بدليله -الدّليل الشّرعي أو العالم المقلَّد- فتساوى ذلك كلّه عنده، واشتبه عليه الحكم، فلم يبقَ للهوى مدخل، فجاز له الأخذ بالأيسر، كما أنّ القائلين بالأخذ بالأثقل قالوا: لأنّ النّفس تميل إلى الأيسر، فتعامل بما لا يوافق هوى نفسه، وقيل بالتّخيّر من الأقوال في هذه الحال، وغير ذلك[5].

(1) ينظر: الشّاطبي، **الموافقات**، 99/5.

(2) ينظر: الشّاطبي، المصدر نفسه، 285/5.

(3) ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، 979/2.

(4) البيهقي، **السنن الكبرى**، 99/21.

(5) ينظر: الزّركشي: **البحر المحيط**، 366/8-370.

ثانيا- مسالك أخرى لأهل الأهواء في ردّ الحقّ

ذكر الشّاطبيّ(ت790ه) مقدّمة في بيان أسباب الإحداث، قد تجتمع وقد تنفرد، وذكر منها اتّباع الهوى[1]، فكانت البدعة -الإحداث في الدّين- قرينة الهوى المتّبع.

أوّلا- من الهوى السّعي إلى تصحيح الأحاديث أو ردّها حسب موافقتها للقول الشّخصي أو مخالفتها، وكذلك كتم النّصوص التي تخالف أقوالهم:

عدّ الشّاطبي(ت790ه) الاستدلال بالأحاديث الضّعيفة أو المكذوبة من مآخذ أهل البدع، ثمّ بيّن أنّ "الحامل على اعتمادها في الغالب إنّما هو ما تقدّم من الهوى المتّبع"[2].

كما أنّ من مآخذ المبتدعة كتمَ النّصوص الثّابتة التي تناقض بدعتهم، وهو ما ورثه أهل البدع عن أهل الكتاب، كما يوضّحه ابن تيميّة(ت728ه) مبيّنا التّلازم بين إظهار الباطل وإخفاء الحقّ، فيقول: "ومن كتم الحقّ احتاج أن يقيم موضعه باطلا، فيلبس الحقّ بالباطل، ولهذا كان كلّ من كتم من أهل الكتاب ما أنزل الله، فلا بدّ أن يظهر باطلا، وهكذا أهل البدع، لا تجد أحدا ترك بعض السّنّة التي يجب التّصديق بها والعمل، إلّا وقع في بدعة، ولا تجد صاحب بدعة إلّا ترك شيئا من السّنّة"[3]، وهذا الكتم نابع من اتّباع الهوى، وأغراض النّفوس، أمّا الصّادق فإنّه يذكر كلّ ما علمه من النّصوص والأدلّة، سواء كانت له أو عليه.

ولهذا تحدّثوا في أصول الفقه عن قواعد قبول الخبر والعمل به، إخراجا للمرء من هواه، وتأكيدا على وجوب التزامه بالقواعد، وليس الغرض هنا بيان طريقة الأصوليّين في ثبوت الخبر ومقارنتها بطريقة المحدّثين، ولا الحديث عن أحقيّة هذا الباب بأصول الفقه أم الحديث، إنّما المراد أنّه في الحالين يكون الغرض هو إبعاد حظوظ النّفس في التّصحيح والتّضعيف، سواء رُجّحت طريقة الأصوليّين أو المحدّثين، وسواء أُثبت هذا المبحث في أصول الفقه، أو رُجّح كونه خارجا عنه، فيكون الحال حينئذ الإرشاد إلى الاستفادة من أهل التّخصّص، أو دراسة العلم الخاصّ بالتّصحيح والتّضعيف، فالمهمّ: لا يبقى للهوى

(1) ينظر: الشّاطبي، **الاعتصام**، 804/2.

(2) الشّاطبي، المصدر نفسه، 288/1.

(3) ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 7/ 172-173.

مدخل، وفي وصف هؤلاء المتحايلين يقول ابن حزم(ت456هـ): "ولا أرقّ دينا ممّن يوثّق رواية إذا وافقت هواه، ويوهنها إذا خالفت هواه، فما يتمسّك فاعل هذا من الدّين إلّا بالتّلاعب"[1].

وهذا الأخذ والتّرك لا يتعلّق بالمرويّات فقط، بل كذلك يحصل في القواعد الأصوليّة، ومناهج الاستدلال، فترى الخلط والتّلبيس ظاهرا، إذا حاججت أحدهم بأثر عن صحابيّ -بغضّ النّظر عن حجّيّته- ردّه بكون الصّحابي غير معصوم، ثمّ تراه يتمسّك بقول إمامه المتبوع ممّن هو دون الصّحابة بمراحل تمسّكَه بكلام المعصوم، وهذا نوع من التّناقض الذي لا مفرّ منه، وعلى هذا المنوال يسيرون في سائر قواعد الاستدلال.

ثانيا- ومن مسالك أهل الأهواء ذكرُ النّصوص في معرض الاستدلال للاعتضاد والاسئناس لا للاعتماد:

وبهذا المنهج يكون الهوى متبوعا، والدّليل تابعا، ويُستهان بنصوص الوحي، ولا تُبنى عليها الأحكام في حقيقة الأمر، إنّما يعتقدون شيئا بمسالكهم المحدثة، ثمّ يحاولون أن يجدوا في نصوص الوحي ما يقوّي مذهبهم، ويصف ابن تيميّة(ت728هـ) حال أغلب أهل البدع بأنّهم "يرون أنّ الرّسول لو قال بخلاف مقالتهم لما تبعوه ... وإنّما يدفعون عن نفوسم الحجّة، إمّا بردّ النّقل، وإمّا بتأويل المنقول، فيطعنون تارة في الإسناد، وتارة في المتن، وإلّا فهم ليسوا متّبعين، ولا مؤتمّين بحقيقة السّنّة التي جاء بها الرّسول، بل ولا بحقيقة القرآن"[2].

ثمّ بيّن أنّ من اتّباع الهوى استخدامَ أصول الفقه -أدلّة الشّرع- لمدافعة الخصم، لا للوصول إلى فقه مراد الله، الذي هو المقصود في الحقيقة، بل هو وَصَل إلى مراده الذي يعتقده ابتداء بطريق شخصيّ، ثمّ أوهم أنّه يدافع الخصم بأصول الفقه، فقال مبيّنا حقيقة مسلكهم في فهم المنقول -إن ذكروه- :"عمدتهم في الباطن ليست على القرآن والإيمان، ولكن على أصول ابتدعها شيوخهم ... ثمّ ما ظنّوا أنّه يوافقها من القرآن احتجّوا به، وما خالفها تأوّلوه، فلهذا تجدهم إذا احتجّوا بالقرآن والحديث لم يعتنوا بتحرير دلالتهما، ولم يستقصوا ما في القرآن من ذلك المعنى، إذ كان اعتمادهم في نفس الأمر على غير ذلك"[3]، ثمّ بيّن دافعهم إلى التّأويل، بأنّه غير الدّافع السّليم الذي يصير إليه القاصدون إلى فقه

(1) ابن حزم أبو محمّد علي بن أحمد، **المُحلَّى بالآثار**، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ-2003م، 180/4.

(2) ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 73/19.

(3) ابن تيميّة، المصدر نفسه، 58/13.

مراد الله، بل إنّ "الآيات التي تخالفهم يشرعون في تأويلها شروع مَن قصد ردّها كيف أمكن، ليس مقصوده أن يفهم مراد الرّسول، بل أن يدفع منازعه عن الاحتجاج بها"[1].

والتّلازم بين البدعة واتّباع الهوى غالب وظاهر، لهذا يسمّى المبتدعة بأهل الأهواء، وذكر الشّاطبيّ(ت790هـ) أنّهم يأتون بالدّليل كالشّاهد لحكمهم المبنيّ على الهوى ابتداء، لا للنّظر فيه نظر المستبصر الطّالب الحكم منه[2].

ولا يُستغرب ممّن فسد قصده أن يحرّف المعروف المستقرّ، بل قد يكون الواحد منهم عالما باللّسان و"يحرّف قواعد اللّغة وما تعارف عليه العرب، من أجل أن يوافق مذهبه الباطل"[3].

هذه مسائل تُذكر ليتبيّن حرص علماء الأصول على كون منهج الأخذ عن الشّارع بعيدا عن الهوى والتّشهّي، ليتّضح جليّا أنّ من مقاصد الأصول إخراج المكلّف من داعية الهوى والتّشهّي إلى عبادة المولى وتقواه.

(1) ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 13/58-59.

(2) ينظر: الشّاطبي، **الاعتصام**، 1/283.

(3) أحمد الصّويان، **منهج التّلقي والاستدلال**، ص 99.

المبحث السّادس: تكوين ملكة الاجتهاد، وتذليل الامتثال

المقصود بالاجتهاد القدرة على الوصول إلى معرفة الأحكام الشّرعيّة من أدلّتها، وهذا يتطلّب بناء مجموعة من القدرات، وأصول الفقه أهمّ ما ينبغي التمكّن منه حتّى يرتقي المكلّف من التّقليد إلى الاجتهاد، كما أنّ ذلك ييسّر له امتثال التّكاليف الشّرعيّة، وهذا ما يتبيّن في المطلبين الآتيين:

المطلب الأوّل: أهمّيّة الأصول في التّفقّه والاستنباط

في هذا المطلب يُتعرّف على حقيقة الفقه، وكيفيّة تحصيله بأدوات أصول الفقه.

الفرع الأوّل: حقيقة الفقه وعلاقته بالاستنباط

ذكر صاحب "كشف الظّنون" أنّ الغرض من علم أصول الفقه: "تحصيل ملكة استنباط الأحكام الشّرعيّة الفرعيّة من أدلّتها الأربعة؛ أعني: الكتاب، والسُّنّة، والإجماع، والقياس[1]"، وهي من الغايات العليا التي تُقصد بعلم أصول الفقه، لذلك نجدها جارية في الذّكر في كتابات كثير من المصنّفين والأُصوليّين، يقول الغزاليّ(ت505ه): "إذا فهمتَ أنّ نظر الأصوليّ في وجوهِ دلالة الأدلّة السّمعيّة على الأحكام الشّرعيّة، لم يخفَ عليك أنّ المقصود معرفة كيفيّة اقتباس الأحكام من الأدلّة"[2]، وفي موضع آخر يميّز بين ما ينبغي أن يدرس في علم أصول الفقه عمّا ينبغي إبعاده وردّه إلى فنّ آخر - في حديث عن قوادح القياس-، من خلال تحكيم هذا المقصد، والإرشاد إلى العناية بالموصل إلى المقصود: "كي لا يذهب كلّ واحد عرضا وطولا في كلامه منحرفا عن مقصد نظره، فهي ليست فائدة من جنس أصول الفقه، بل هي من علم الجدل فينبغي أن تفرد بالنّظر ولا تمزج بالأصول التي يقصد بها تذليل طرق الاجتهاد للمجتهدين"[3]، ولأنّ الفقه فرع الأصول علم أنّ التّفقّه السّليم مقصد يهدف إليه إرساءُ قواعد الأصول.

وفي وصف ابن خلدون(ت808ه) لعلم أصول الفقه ما يشير إلى هذه الغاية، حيث يقول: "اعلَم أنّ أصول الفقه من أعظم العلوم الشّرعيّة، وأجلّها قدرًا، وأكثرها فائدة، وهو النّظر في الأدلّة الشّرعيّة من حيث تؤخذ منها الأحكام والتّكاليف"[4].

---

(1) حاجي خليفة مصطفى عبد الله القسطنطيني، **كشف الظّنون عن أسامي الكتب والفنون**، تحقيق: إكمال الدين إحسان أوغلي و بشار عواد معروف، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي - مركز دراسات المخطوطات الإسلامية، لندن، ط1، 1443ه-2021م، 473/1.

(2) الغزالي، **المستصفى**، ص 7.

(3) الغزالي، المصدر نفسه، ص 342.

(4) ابن خلدون، **المقدّمة**، 199/2.

وكذلك من المتأخّرين، يقول الشّوكاني(ت1250ه): "وأمّا فائدة هذا العلم، فهي العلم بأحكام الله -سبحانه- أو الظّنّ بها، ولَمَّا كانت هذه الغاية بهذه المنزلة من الشّرف، كان علم طالبِه بها ووقوفه عليها مقتضيًا لمزيد عنايته به، وتوفّر رغبته فيه؛ لأنّها سبب الفوز بسعادة الدّارين"[1].

فإذا عُلم أنّ الغاية الاجتهادُ، فلا يحسن أن يكون قصارى دارس الأصول أن يكون مقلّدا، فهذا ممّا يعاب عليه، وقد ذكر الذّهبيّ(ت748ه) هذا الكلام، مذكّرا بأنّ فائدة أصول الفقه الاجتهاد، موجّها النّقد إلى المقلّد، حيث لا تنفعه الأصول[2].

والمتأمّل في تاريخ الفقه وأئمّته، وتاريخ الأصول ورجاله، يجد أنّ أكثر البارزين في التّصنيف في أصول الفقه لم يشتهروا بالفقه، وليس فيهم إمام في الفقه، وهذا في الحقيقة ملحظ ينبغي مراعاته لندرك الخلل الذي حصل في تاريخ الأصول، ووظيفته، فنجد مثلا الغزاليّ(ت505ه)، والجوينيّ(ت478ه)، وإن كانا ممّا نقل عنهم كلامٌ وتأليف في الفقه، إلّا أنّهم ليسوا في درجة الاعتماد والتّركيز على كلامهم الفقهيّ -مع كونه مذهبيّا-، فلا يوصفون بالأئمّة في الفقه، خلافا لمنزلتهم في علم الأصول فهي معلومة، وكذلك بعدهم الرّازي(ت606ه)، والآمدي(ت631ه،) وهكذا في كلّ مذهب، بل حتّى ابن الحاجب(ت646ه) المالكيّ، فكتابه الفقهي مذهبيّ بحت، والمراد المجتهدون في الفقه، لا النّقلة لمسائله.

ونلاحظ من جهة ثانية أنّ أغلب أئمّة الفقه الإسلامي -المجتهدين بحقّ- لم يشتهروا بالتّصنيف في الأصول- باستثناء الشّافعي(ت204ه)-، ذلك أنّهم اشتغلوا بممارسة وظيفة الأصول، وتمكّنوا من أصول الفقه حقّ التّمكّن، فأثمر فيهم غايته، فصاروا أئمّة مجتهدين يستنبطون الأحكام من أدلّتها.

نعم، قد يُعتذر بتمايز العلوم الذي حصل متأخّرا عن عصر كبار المجتهدين، ممّا جعل فريقا يتّجه إلى الأصول خاصّة، وفريقا إلى الفقه خاصّة، فلا يُنكر فضل المصنّفين في أصول الفقه استقلالا، والاستفادة منهم متحقّقة، إنّما القصد التّنبيه إلى ضرورة إعادة الجمع بين العلمين، وعدم الاقتصار على تدوير مسائل أصول الفقه نظريّا، ولهذا كان عند المجتهدين سجيّةً، وإن لم يصرّحوا بألفاظ مباحثه التي استقرّت من بعدُ -حيث دعت الحاجة إليها في التّعليم-، حتّى يُظنّ بأحدهم أنّه لا يحسنه، حيث لا يرقم حدوده ومسائله بلغة الفنّ التي استقرّت فيما بعد، قال المازري(ت536ه): "وإنّما يحتاج إليه في

(1) الشّوكاني، **إرشاد الفحول**، 24/1.

(2) ينظر: الذّهبي شمس الدين محمد بن عثمان، **زغل العلم**، تحقيق: محمد بن ناصر العجمي، مكتبة الصحوة الإسلامية، دون ط، دون تا، ص 41.

التّعليم للغير، وأما الطّالب لنفسه إذا لاح له حقيقة ما يطلب صحّ طلبه، وإن لم يحسن عبارة عنه صالحة للحدّ، فلا يكون هذا شرطا، إلّا في حقّ من أراد التّعليم لا التّعلّم"[1].

وممّا تقدّم تظهر أهمّيّة تحرير معنى الفقيه، فالمراد بالفقه الذي يعتبر "أصول الفقه" أصولا له هو القدرة على الاستنباط والاجتهاد، وتخريج الفروع من الأصول الشّرعيّة، والقواعد الأصوليّة، ودفع التّعارض، وما شابه ذلك، بخلاف ما اشتهر في التّاريخ واصطلح عليه من وصف كلّ متمكّن من أقوال المذهب ونقلِ كلام الأئمّة بالفقيه، فهذا اصطلاح خاصّ، ليس هو المقصود بفرع الأصول، وقد نبّه غير واحد إلى هذا الأمر، منهم الزّركشي(ت794هـ)، مع ما نقله عن غيره من أنّ مقتضى تعريف الأصوليّين للفقه أنّ الحافظ لما دوّن في الكتب من مسائل الفقه لا يعدّ فقيها، إنّما يطلق الفقيه حقيقة على المجتهد الذي يستخرج تلك الأحكام من أدلّتها –إنتاجا-، ثمّ ينقلها عنه المقلّد، ويكون فروعيّا حافظا، فهذا ناقل، والأوّل مستثمر منتج، ويرتقي الثّاني إلى درجة الأوّل حين يكون قادرا على استنباط مسائل أخرى بنفس الطّريقة التي استنبطت بها المسائل التي نقلها، فلا يكون مجرّد ناقل، بل ذا قدرة على الاستنباط في غير ما نقل وسمع[2].

الفرع الثّاني: بيان طرق الاجتهاد (أنواعه)، وأنّها لا تقتصر على اللغة

أي: بيان ما يبني الملكة الاجتهاديّة، وكيف أنّ أصول الفقه راعى تلك الأدوات كلّها، لا اللّغة فقط، وفي هذا يتجلّى دور "أصول الفقه" الجامع لتلك الأدوات، ذلك أنّ الاجتهاد قد يرتبط بألفاظ النّصوص، فلا بدّ حينئذ من العلم بالعربيّة وأساليبها، وكيفيّة دلالة الألفاظ على المعاني، وإن كان الاجتهاد متعلّقا بمعرفة المصالح والمفاسد دون حاجة إلى تحليل الألفاظ ذاتها، أو كان قد حصّلها ممّن اجتهد فيها، كان المشترط حينئذ معرفة مقاصد الشّريعة[3].

يوضّح الشّاطبيّ(ت790هـ) أنّ العلم بالعربيّة ليس شرطا في جميع أنواع الاجتهاد، إنّما يكون كذلك إذا تعلّق الاجتهاد بالاستنباط من الألفاظ، أمّا معرفة المصالح والمفاسد فإنّ العقلاء يشتركون في إدراكها، ولا يختص بذلك صاحب لغة دون أخرى، فمن حصّل العلم بمقاصد الشّريعة -ولو ممّا تُرجم له من العربيّة إلى لسانه-، استوى في ذلك بمن علمها من العربيّة، ولذلك يجتهد الأعجميّ في تنزيل كثير من

(1) الزّركشي، **البحر المحيط**، 45/1.

(2) ينظر: الزّركشي، المصدر نفسه، 38/1.

(3) ينظر: الشّاطبي، **الموافقات**، 125/5.

الأحكام الشّرعيّة على النّوازل، وعلى الأقوال الواقعة بغير العربيّة"[1]، وكذلك في دفع التّعارض -غير اللّفظي- بين الأدلّة.

والأمر نفسه في كثير من مسالك العلّة التي لا تبنى على اللّغة، وكذا كثير من مراحل القياس، وهذا النّوع من الاجتهاد -غير المتوقّف على العلم بالعربيّة- يحدث كثيرا من أتباع الأئمّة المتبوعين -حسب ما يحرّره الشّاطبيّ(ت790هـ)-، حيث يفرّعون المسائل وأحكامها على ما علموه من فهم أئمّتهم لألفاظ الشّريعة وما تركوه من موازين الاستنباط، وعملَ النّاس بفتاوى هؤلاء الأصحاب ورضوا بأنظارهم، وقد شاع في النّاس أمرهم، وعلمَ العلماء شأنَهم، ولم ينكروا إقدامهم على الاجتهاد والفتوى، ما داموا عارفين بمقاصد الشّريعة، هذا على الفرض بأنّهم في لسان العرب لم يبلغوا مرتبة المجتهدين[2].

المقصود أنّ الاجتهاد يُتمكّن منه بمجموعة من الأدوات، لا بالتمكّن من اللّسان العربيّ فحسب، وإلّا فكم من عربيّ قحّ لا يمكنه الاجتهاد في الشّريعة؟، ولهذا يشير الشّاطبيّ(ت790هـ) إلى بعض الأدوات الأخرى، كالعلم بالمعاني، و لا يقصد بذلك معاني الألفاظ، فإنّ هذا هو علم اللّسان العربّي المفيد في تفهّم ألفاظ الشّارع، دون القدرة على إدراك العلاقات بين الجزئيّات والكلّيّات، وإدراك علل الأحكام -من غير الألفاظ-، إنّما المقصود مَن فهم مقاصد الشّرع في وضع الأحكام، وأدرك المصالح والمفاسد في أعيان المسائل، فإنّ إدراك ذلك ليس جزءا من اللّسان، بل عمل عقليّ، أو تجريبيّ، أو فطريّ، أو مستفاد من التّرجمة عمّن فهم اللّسان العربي، أو غير ذلك.

لذلك وُضع علم أصول الفقه لتكوين ملكة الاجتهاد المتكاملة، التي تكوّن المجتهد لغويّا في القدر المحتاج إليه -وذلك باب دلالات الألفاظ- مع سائر أدوات الملكة الاجتهاديّة، من حسن استخراج العلل، ومعرفة الأقيسة، والمصالح والمفاسد، وترتيب الأدلّة ودفع التّعارض، وغير ذلك.

ومن الملكة: **تحقيق المناط**، فمن أنواع الاجتهاد ما يتعلّق بتحقيق المناط، وتنزيل الأحكام على الواقع، وهنا تظهر القدرة على تكييف الوقائع والنّوازل، والرّبط بين الأحكام الشّرعيّة ومتعلّقاتها، وهذا ملكة من ملكات الاجتهاد، التي "لا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشّارع، كما أنّه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربيّة؛ لأنّ المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، وإنّما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يُعرف ذلك الموضوع إلّا به، من حيث قصدت المعرفة به، فلا بدّ أن يكون المجتهد

(1) ينظر: الشّاطبي، **الموافقات**، 125/5.

(2) ينظر: الشّاطبي، المصدر نفسه، 126/5-127.

عارفا ومجتهدا من تلك الجهة التي ينظر فيها ليتنزّل الحكم الشّرعيّ على وفق ذلك المقتضى"[1]، وهذا ممّا يعتنى به في باب العُرف، وحجّيّته، وضبطه، وكذا العلم بناسخ النّصوص ومنسوخها، بأيّ طريق اكتسبه، ومعرفة الأنساب وسير الصّحابة ممّا يفيد في باب دفع التّعارض كثيرا، فالعارف بهذه الجهات يتمكّن من الاجتهاد فيها ولو قصر رصيده في العربيّة وكذا مقاصد الشّريعة، فليس كلّ عمليّة مفتقرة إلى هذين الأمرين، فالنّظر في الأسانيد صحّة وضعفا، وتأدية وجوه القراءات، والنّظر في الصّناعات وعيوبها، والأسقام وعللها، وغير ذلك، يعتبر المتأهّل لذلك مجتهدا في تقديره للأمور، كان عالما بالعربيّة ومقاصد الشّارع أم لم يكن كذلك، فـ"هذا وما أشبهه ممّا يُعرف به مناط الحكم الشّرعي غيرُ مضطّر إلى العلم بالعربيّة، ولا العلم بمقاصد الشّريعة، وإن كان اجتماع ذلك كمالا في المجتهد"[2].

وهذا التّقرير ممّا يُسهّل عمليّة الاجتهاد، حيث لا يشترط النّبوغ في كلّ الفنون والصّناعات، والإحاطة بكلّ التّفاصيل والجزئيّات، ودليله: "أنّه لو كان لازما لم يوجد مجتهد إلّا في النّدرة، بل هو محال عادة، وإن وجد ذلك، فعلى جهة خرق العادة، كآدم -عليه السّلام- حين علّمه الله الأسماء كلّها، ولا كلام فيه"[3].

بل ذكر الشّاطبيّ(ت790هـ) وجها آخر لكون تحقيق المناط قد لا يتعلّق بالعربيّة ومعرفة مقاصد الشّارع، وهو كون العلماء من قديم يقلّدون مَن عُرف بالتّمكّن من فنّ أو صنعة ما، ويستفيدون منه، وإن لم يكن من الفقهاء[4].

فممّا يرشَد إليه في تحصيل أدوات الاجتهاد **فقه الواقعة**، باعتباره ملكة تساعد في الاجتهاد، وهي متعلّقة في جانب منها بالفقه وأصوله، من حيث حسن التّكييف والإلحاق بالباب المناسب، وخارجة عن أصول الفقه -من جانب آخر- متعلّقة بتحقيق المناط كما تقدّم، وذلك هو معرفة ذات الواقعة وحقيقتها، فهذه تؤخذ من أهل الصّناعات المختلفة، ذلك أنّ الاجتهاد لا يكون نصّيّا فقط، وهذان الجانبان: حسن التّصوّر، وحسن التّكييف والإلحاق، هما ما يعبر عنه بحسن التّنزيل، لذلك نبّه ابن القيّم(ت751هـ) إلى القصور في الفهم، الواقع عند كثير من المسلمين، مشخّصا إيّاه بأنّه عائد إلى "نوع

(1) الشّاطبي، **الموافقات**، 128/5.

(2) الشّاطبي، المصدر نفسه، 128/5.

(3) الشّاطبي، المصدر نفسه، 129/5.

(4) ينظر: الشّاطبي، المصدر نفسه، 130/5.

تقصير في معرفة الشّريعة، وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر"[1]، وكذلك عدّ ابن خلدون(ت808هـ) اعتياد النّظر الفكري المجرّد بعيدا عن الواقع الخارج عن الذّهن من أسباب الغلط في الفتوى[2].

فالمقصود في هذا المبحث بيان أنّ الاجتهاد لا يكون بإتقان العربيّة وحدها، ولا بمعرفة مقاصد الشّارع وحدها، ولا بضبط علم آخر من علوم الشّريعة، إنّما يكون بمجموعة من الأدوات المتضافرة، ومجموع كثير من هذه الأدوات هو الذي يسمّى "أصول الفقه"، فلا يستغنى عنه أبدا بغيره من العلوم، وهذا لا يعني أنّ التّمكّن فيه كاف للاجتهاد، بل هو مع غيره، فلا هو يستغني عن غيره، ولا غيرُه يستغني عنه، خلافا لمن توهّم أنّ أصول الفقه نُتفٌ من علوم متفرّقة يمكن الاستغناء عنه، وهذا ما أريدَ في بحثنا إبطاله.

وبهذا يعلم أنّ الاجتهاد المقبول شرعا، هو الصّادر عن أهله، المتّصفين بصفات المجتهد، والمحصّلين لما يفتقر إليه، أمّا غيرهم ممّن يتكلّم من غير آلة، ولا معرفة بما يفتقر إليه الاجتهاد، فهذا غير معتبر شرعا، بل حقيقته رأي بمجرّد التّشهّي، واتّباع للهوى، وهو ضدّ الحقّ الذي أنزله الله[3]، فتحصيل ملكة الاجتهاد المقبول هو محلّ الحديث، وليس كلّ اجتهاد.

ومن أوجه التّيسير: إيجاب الأخذ بالدّليل، وتحريم القول بغيره، والنّهي عن الاجتهاد دون الاستناد إليه، ذلك أنّ المطالبة بالاجتهاد والإفتاء بغير دليل تكليفٌ بالشّاقّ، وقد يكون بما لا يطاق في الحقيقة، ذلك لوجود التّلازم بينهما، كما بيّنه الرّازي(ت606هـ) حين أوضح: "أنّ الحكم الشّرعيّ لابدّ له من دليل، لأنّ الله -تعالى- لو أمرنا بشئ ولا يضع عليه دليلا، لكان ذلك تكليفَ ما لا يطاق، وإنّه غير جائز"[4]، ويقول أيضا عن الحكم الشّرعيّ: "إن لم يوجد عليه دليل ألبتّة كان التّكليف بذلك الحكم تكليفَ ما لا يطاق"[5].

كما أنّ الاجتهاد بغير أدواتٍ عبث، والقول في الشّرع دون دليل عبث، وهذا منفيّ عن الله وشريعته من جهة، ومُوقع للخلق في الضّلال والفوضى من جهة أخرى.

(1) ابن القيّم محمّد بن أبي بكر، **الطّرق الحكميّة في السّياسة الشّرعيّة**، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد، دار عطاءات العلم -الرياض- و: دار ابن حزم -بيروت-، ط4، 1440هـ-2019م، 31/1.

(2) ينظر: ابن خلدون، المقدّمة، 359/2.

(3) ينظر: الشّاطبي، **الموافقات**، 131/5.

(4) الرّازي، **المحصول**، 168/6.

(5) الرّازي، المصدر نفسه، 46/6.

والذي يؤكّد أنّ أصول الفقه إنّما وضع لأجل الاجتهاد، هو أنّ النّقل المجرّد للمسائل لو كان كافيا لاقتصر النّاس على الرّواية، واشتغلوا بتمحيص الرّوايات للأحكام الفقهيّة، والعلميّة العينيّة، لكن بعد ملاحظة أمرين، الأوّل: تجدّد المسائل التي ليس فيها روايات عن المعصوم، ولا عن الأصحاب، والثّاني: اختلاف الرّواية في بعض المسائل الفقهيّة، كان لزاما أن يكون هناك ميزانٌ ومنهج تنقد به الرّوايات، دراية -تفهّما، ودفعا للتّعارض إن وجد-، بعد تنقيتها من حيث الثّبوت، وميزانٌ يُعلم به أحكام المستجدّات، وفي أنواع الاجتهاد الآتي ذكرها يتبيّن أنّ أصول الفقه تكفّل بها كلّها، و بتنمية الملكة فيها:

- الاجتهاد البيانيّ (النّصي): وهو الاجتهاد في فهم المراد من نصوص الوحي، وهذا ما جعل أصول الفقه يتضمّن باب دلالات الألفاظ.

- الاجتهاد الجماعيّ: وهو الذي تكفّل به أصول الفقه من خلال عقد باب الإجماع، وشروطه وضوابطه، ويلحق به دراسةُ حجّيّة بعض الاجتهادات الجماعيّة، التي لا ترقى إلى درجة الاتّفاق الكلّيّ للمسلمين، والحديثُ عن حجّيّة قول الجمهور، وغير ذلك.

- الاجتهاد القياسيّ: وهو الذي يضبطه باب القياس، من خلال تحديد شروط القياس الصّحيح المقبول، وصفة القياس الفاسد المردود، وضوابط العلّة، وبيان مسالك معرفتها.

- الاجتهاد المقاصديّ: وهو الذي ضبطه علم أصول الفقه من خلال أبواب عدّة، وذلك من خلال فتح باب المصلحة المرسلة، وضوابط الاجتهاد الاستصلاحيّ، وكذا باب المناسبة في العلّة، ويتعلّق به كذلك الاجتهاد بالاستحسان، وبمراعاة الذّرائع فتحا وغلقا، ومراعاة المآلات، وغير ذلك، حتّى برز علم المقاصد، وضُبط بصفة أوسع وأدقّ، وتميّز عن بقيّة الأبواب السّابقة بمزيد دراسة وتنظيم، ويمكن تسمية هذه الأنواع -غير النّص والإجماع- بفقه الإلحاق[1]، ولا يصار إلى الإلحاق ويعارض به مع وجود النّص والإجماع[2]، وهذا ما يعرف في أصول الفقه بترتيب الأدلّة، والموازنة بينها عند التّعارض، إلّا إذا كانت بعض النّصوص غير واضحة الدّلالة، فإنّه يفتح مجال للموازنة بين دلالات تلك النّصوص والأقيسة الصّحيحة، قال ابن تيميّة(ت728هـ): "لا خلافَ بين المسلمين أنّ ما عارضَ النّصوصَ من القياس لم يُلتفَتْ إليه، لكن قد يقع التّعارضُ بين بعض دلالات النّصوص وبين القياس، فيَقوى ظنُّ

(1) ينظر: مشاري الشثري، **غمرات الأصول**، ص 171 وما بعدها.

(2) ينظر: الشّافعي، **الرّسالة**، ص 599.

بعضِ النّاس بصحّة القياس، فيعتقد أنّ الشّارع لم يُهدِر تلك المصلحة، ويَقوَى ظنّ آخر بدلالة لفظ الشّارع، فيُقدِّمه على ظنِّه ويُحكِّمه على عقله، وهذا مقامٌ فيه للرجال مجالٌ رحب"[1].

والاجتهاد يمكن أن يتجزّأ على قول كثير من الأصوليّين، خلافا لمن منع[2]، لكون الرّجل قد يحصّل أدوات الاجتهاد في المسألة المعيّنة أو الباب، كما أنّه من باب تيسير الاجتهاد والامتثال، ذلك أنّه "لو لم يُفتِ إلّا من أحاط بالدّين كلّه علما، لما حلّ لأحد أن يفتي بعد رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم-"[3].

المطلب الثّاني: تيسير الامتثال، وبيان خصائص الشّريعة

تتميّز الشّريعة الإسلاميّة بخصائص كثيرة عن غيرها من الشّرائع، من ذلك العناية بالتّيسير في مواطن عديدة، وفي ما يلي بيان بعض ذلك:

الفرع الأوّل: تيسير الامتثال لعموم المكلّفين

قال الله -تعالى-: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185]، وهذا يشمل الفروع والأصول، الكلّيّات والجزئيّات، فكما أنّ التّيسير مقصد من مقاصد الشّريعة من حيث مسائلها الجزئيّة، فكذلك هو من حيث نظامها التّشريعي، ولئن تحدّث المشتغلون بالمقاصد على النّوع الأوّل كثيرا، فإنّ المراد الحديث عنه في هذا البحث هو أنّ مراعاة التّيسير في باب أصول الفقه يعدّ أحد مقاصد هذا العلم.

والتّيسير يشمل الاجتهاد ذاته، ببيان طريقته وأدواته التي يجب تحصيلها، ونظامه الذي يُسار عليه، حتّى يترقّى طالب العلم في درجات الاجتهاد، وهذا ممّا تقدّم بيانه من كون بناء ملكة الاجتهاد أحد مقاصد علم أصول الفقه، كما أنّه يشمل تيسير الامتثال عموما لجميع طبقات المكلّفين، لذا وصف الشّاطبيّ(ت790هـ) العلم المعتبر شرعا بكونه الباعث على العمل، وقسّم المكلّفين حسب خفّة التّكاليف عليهم، بناء على ترقّيهم في معرفة البراهين والأدلّة، فيكون المقلّد المحض ممتثلا بناء على التّصديق، ويخفّ التّكليف عليه كلّما اشتدّ تصديقه، ثمّ إذا ترقّى وتخلّص من التّقليد المجرّد، واكتسب علما مبنيّا على العقل والنّقل، يزداد طمأنينة، فهؤلاء تخفّ عليهم الأعمال خفّة زائدة على أصحاب المرتبة الأولى، بل جعل الفرق بينهما كبيرا، لأنّ الأدلّة الحاصلة عندهم تأبى أن يحصل عندهم تكذيب، ثمّ ذكر مرتبة

(1) ابن تيميّة أبو العَباس أحمد بن عبد الحليم، **تنبيه الرّجل العاقل على تمويه الجدل الباطل**، تحقيق: علي بن محمد العمران ومحمّد عزير شمس، دار عطاءات العلم، الرياض ودار ابن حزم، بيروت، ط3، 1440هـ-2019م، ص 119-120.

(2) ينظر: الشّوكاني، **إرشاد الفحول**، 2/216-217.

(3) ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد الظاهري، **النّبذة الكافية في أحكام أصول الدين**، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ-1985م، ص 75.

ثالثة أقوى من هذه، وهي الارتقاء من مجرّد العلم النّظري المكتسب، إلى جعل العلم وصفا ثابتا في النّفس، حتّى لا تقوى عليه الأوصاف النّفسيّة الثّابتة الأخرى، كالهوى والشّهوة، ولهذا قال الله -تعالى-: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: 9]، "فهؤلاء لا يخلّيهم العلمُ وأهواءَهم إذا تبيّن لهم الحقّ، بل يرجعون إليه رجوعهم إلى دواعيهم البشريّة، وأوصافهم الخلقيّة"[1]، وبهذا يعلم أنّ أصول الفقه يجعل المكلّف يقترب من الامتثال قريبا من استجابته لدواعيه الطّبيعيّة، إلّا أنّه في الشّرعيّات لا بدّ أن يكون عن اختيار ونيّة، وبهذا يعتدّ بعمله شرعا ويؤجر عليه، لهذا يكون التّعبير بالاقتراب أولى من مطلق المشابهة بالرّجوع إلى الدّواعي البشريّة.

كما تظهر فائدة أصول الفقه للمقلّد والعامّيّ، وإن لم يتمكّن من الوصول إلى درجة الاجتهاد، فاطّلاعه عليها ومعرفته الخفيفة بها تجعله يدرك حكمة الشّارع، وكون الشّريعة تعود على المكلّف بالمصالح، لا على الشّارع.

وكذلك ينتفع بأصول الفقه غيرُ المسلمين من المفكّرين والفلاسفة والمستشرقين، والمهتمّين بالثّقافة عموما، فهؤلاء وإن حصّلوا من أصول الفقه قدرا كبيرا فليسوا أهلا للاجتهاد شرعا، ومع ذلك فالفائدة ظاهرة في إدراكهم أسرار التّشريع، ممّا يدعوهم إلى الدّخول في الإسلام.

وهذا كلّه تيسير للامتثال بالدّخول في الإسلام ابتداء، وتثبيت للمسلم على دينه، ونشاطه في التّعبد بتعاليمه، فالعمل والاجتهاد فيه مقرون بالعلم عموما، وأصول الفقه من العلم.

ولا يعارض هذا حصول المخالفة من ذوي العلم، كمن وصفهم الله -تعالى- بقوله: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: 14]، وَقَالَ: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 146]، وكما جاء في السّنّة وصف بعض الأصناف بأنّهم علماء السّوء، أو علماء لم ينفعهم الله بعلمهم، بل جاء في الحديث أنّ مِن أوّلِ مَن تسعّر بهم النّار "رجل تعلّم العلم وعلّمه وقرأ القرآن، فأتي به، فعرّفه نعمه فعرفها، قال: فما عملت فيها؟ قال: تعلّمت العلم وعلّمته وقرأت فيك القرآن، قال: كذبت، ولكنّك تعلّمت العلم ليقال عالم، وقرأت القرآن ليقال هو قارئ، فقد قيل، ثمّ أمر به فسحب على وجهه حتّى ألقي في النّار"[2]، فالتّكذيب العملي الحاصل منهم هو من باب التّكذيب الخفيّ، كما يسمّيه الشّاطبيّ(ت790هـ)، فليس تكذيبا حقيقيّا، وإنّما هو راجع إلى أحد أمور: إمّا العناد الذي خالف بسببه العبد مقتضى طبعه الجبلّي، أو الغفلة العارضة التي هي من

(1) الشّاطبي، **الموافقات**، 1/90-91.

(2) أخرجه: مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الإمارة، باب من قاتل للرّياء والسّمعة استحق النار، رقم: 1905، 3/1513.

طبع البشر، وهذه لا تعارض ما تمّ تقريره، ذلك أنّ الطّبع الجبلّي نفسه قد يعتريه ما يجعله لا يؤدّي وظيفته، فلا تبصر العين ولا تسمع الأذن، لشرود فكر أو نحوه، وإمّا أن يكون الواقع في هذه المخالفات ليس من أهل هذه المرتبة بل ظُنّ منهم، وليس كذلك، فقد يظنّ الواحد نفسه عالما أو يظنّه النّاس كذلك، وهو في حقيقة الأمر ليس كذلك، ولهذا جاء في الحديث: "إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلم انْتِزاعا يَنتزِعُه مِن النَّاس"... إِلَى أَنْ قَالَ: "اتَّخذ النَّاس رُؤَساء جُهّالا، فَسُئلُوا، فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلم؛ فضلُّوا وأضلُّوا"[1]، فظنّ النّاس الجهلَ علما، وهذه أشهر الصّوارف عن الحقّ[2]، والمعتبر شرعا من العلم والإيمان النّافع هو ما انتفى فيه العناد والإباء، وما التزمه صاحبه واختاره، وثبت عليه وسلّم له، وبهذا يتميّز تصديق المؤمن وعلمُه عن الكافر المحصّل للتّصديق وبعض العلوم[3].

وهذا ما يُفسّر ما يُرى في حياة النّاس، ممّن ينتسب إلى العلم، أو إلى أصول الفقه خصوصا، ثمّ يُخالف مخالفات ظاهرة في مسائل معيّنة، فإذا عُلم أنّ الباعث على الامتثال يختلف قوّة وضعفا لأسباب تقدّمت، عُلم أنّ تحصيل علم أصول الفقه وفهمَ قواعده مؤدٍّ إلى هذا التّيسير، لكونه يشتغل ببيان مقاصد الشّارع، وعلل الأحكام ونظام التّشريع، و لهذا فإنّ في"معرفة باعث الشّرع ومصلحة الحكم استمالةً للقلوب إلى الطّمأنينة، والقول بالطّبع، والمسارعة إلى التّصديق؛ فإنّ النّفوس إلى قبول الأحكام المعقولة الجارية على ذوق المصالح أميل منها إلى قهر التّحكم ومرارة التّعبد، ولمثل هذا الغرض استحب الوعظ وذكر محاسن الشّريعة ولطائف معانيها، وكون المصلحة مطابقة للنّص، وعلى قدر حذقه يزيدها حسنا وتأكيدا"[4].

وبمثل هذا المقصد استدلّ بعض العلماء على أهمّيّة تعليل الأحكام كما تقدّم في كلام الغزالي(ت505هـ)، ووافقه ابن قدامة(ت620هـ) في "روضة النّاظر"[5]، ووافقهما الطّوفي(ت716هـ) كذلك في شرحه للرّوضة، فقال: "والنّفس إلى قبول الأحكام المعلّلة أميل، وإليها أسكن، وهي بتصديقها أجدر لحصول الطّمأنينة"[6].

(1) أخرجه البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب العلم، باب: كيف يقبض العلم، رقم: 100، 50/1.

(2) ينظر: الشّاطبي، **الموافقات**، 96/1-97.

(3) ينظر: الدّهلوي عبد الحق بن سيف الدين البخاري، **لمعات التّنقيح في شرح مشكاة المصابيح**، تحقيق: تقي الدين الندوي، دار النوادر-دمشق-، ط1، 1435هـ، 2014م، 194/1.

(4) الغزالي، **المستصفى**، ص 339.

(5) ينظر: ابن قدامة، **روضة النّاظر**، 269/2.

(6) الطّوفي نجم الدّين سليمان بن عبد القوي، **شرح مختصر الرّوضة**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسّسة الرّسالة، ط1، 1407هـ-1987م، 321/3.

كما أكّد ابن تيمية(ت728هـ) أهمّيّة معرفة حِكم الشّرع ومصالحه -وهو ما يستفاد من علم أصول الفقه، ومقاصد الشّريعة منه-، وكذلك في معرفة علل الأحكام، ولو كانت قاصرة غير متعدّية، فبيّن أنّ الفائدة لا تقتصر على مجرّد القياس، بل تتعدّاه إلى مصالح أخرى، فقال: "إنّ ذلك ممّا يزيد به الإيمان والعلم، ويكون أعون على التّصديق والطّاعة، وأقطع لشبه أهل الإلحاد والشّناعة، وأنصر لقول من يقول أنّ الشّرع جميعه إنّما شرع لحكمة ورحمة، لم يشرع لا لحكمة ورحمة بل لمجرّد قهر التّعبد ومحض المشيئة"[1].

ولا شكّ أنّ العبد مأمور بامتثال الأمر الشّرعي ابتداء، وهذا مقتضى إسلامه، لكنّه حين يقف على المقصد من الأمر الشّرعي ويدركه يزداد إيمانًا وتعلّقًا بهذا الدّين، وتمسّكًا به، لأنّه يدرك حينئذ أنّ هذا الدّين جاء بالسّعادة في الدّنيا والآخرة، وماذا بعد السّعادة إلّا الشّقاء، وماذا بعد الحقّ إلّا الضّلال.

فضلاً عمّا جبلت عليه النّفوس من الميل والإقبال على ما عَرفت هدفه وغايته، وأدركت نفعه ومصلحته، فإنّ ذلك حادٍ للنّفوس إلى الإقبال عليه، وداعٍ إلى التّوجه إليه.

بل يظهر الفرق بين العملين -العبادتين- يصدران من مسلمَين امتثالا لأمر الله، لكنّ أحدهما يفعله -تقليدا-، والآخر يفعله عارفا بأدلّته وعلله، فـ"معرفة ذلك بالتّقليد ونقل الفروع المجرّدة يستفرغ جمام الذّهن ولا ينشرح بها الصّدر، لعدم أخذه بالدّليل، وشتّان بين من يأتي بالعبادة تقليدا لإمامه بمعقوله، وبين من يأتي بها وقد ثلج صدره عن الله ورسوله"[2].

وقد أبدع ابن القيّم(ت751هـ) في وصف أثر ذكر الدّليل على الحُكم في الإفتاء، فقال: "ينبغي للمفتي أن يذكر دليل الحكم، ومأخذه ما أمكنه من ذلك، ولا يلقيه إلى المستفتي ساذجًا مجرّدًا عن دليله ومأخذه، فهذا لضيق عطنه، وقلّة بضاعته من العلم، ومن تأمّل فتاوى النّبي -صلّى اللّه عليه وسلّم- الذي قوله حجّة بنفسه، رآها مشتملة على التّنبيه على حكمة الحكم ونظيره، ووجه مشروعيته، وهذا كما سئل عن بيع الرّطب بالتمر فقال: "أينقص الرّطب إذا يبس؟ قالوا :نعم، فنهى عن ذلك"[3]، ومن المعلوم أنّه كان يعلم نقصانه بالجفاف، ولكن نبّههم على علّة التّحريم وسببه"[4].

(1) ابن تيميّة، **الرّد على المنطقيّين**، ص 237.

(2) الزّركشي، **البحر المحيط**، 21/1.

(3) أخرجه: أبو داود، **سنن أبي داود**، كتاب البيوع، باب في الثمر بالتمر، رقم: 3360، 246/5. وقوّى إسناده محقّقو الكتاب.

(4) ابن القيّم، **إعلام الموقعين**، 49/6.

بل جعل الطّاهر بن عاشور(ت1393ه) مقصد "الضّبط والتّحديد" من أسباب تيسير الامتثال، فقال في وصف الشّريعة: "أنّها لم تَترك للمخاطبين بها عذراً في التّقصير في العمل بها، لأنّها بنيت على أصول الحكمة والتّعليل والضّبط والتحديد. قال الله -تعالى-: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: 50]، وقال: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ ﴾ [البقرة: 138]"[1].

وكذلك الشّاطبي(ت790ه) قبله قرن بين الضّبط وتيسير الامتثال، فقال: "وأمّا العاديّات وكثير من العبادات أيضا، فلها معنى مفهوم، وهو ضبط وجوه المصالح؛ إذ لو ترك النّاس والنّظر لانتشر ولم ينضبط، وتعذّر الرّجوع إلى أصل شرعيّ، **والضّبط أقرب إلى الانقياد** ما وجد إليه سبيل، فجعل الشّارع للحدود مقادير معلومة، وأسباب معلومة لا تتعدّى، كالثّمانين في القذف ..."[2].

ومنه يعلم أنّه لا يُستحسن كثير من تعقيدات بعض العلماء، وفضولهم في التّعاريف وما شاكلها، وقد نبّه ابن العربي(ت543ه) إلى ذلك، ومثّل بكثرة أقوال العلماء في حدّ العلم في مناظراتهم، مع أنّ تلك العبارات كلّها عند التّحقيق لا تصحّ ولا تثمر تقدّما، فيكفي أنّ العلم معروف عند أهله وعند طالبيه، ونسب هذه المبالغات في العبارة إلى المعتزلة، وكلّ من يريد التّلبيس على النّاس وتشكيكهم في المسلّمات، ليَخرجوا بكلام في غاية الفساد حقّ أن يواجه بالإعراض عنه[3]، فيربط ابن العربي(ت543ه) بين التّعقيد في اللّفظ والأسلوب وبين التّشكيك والإفساد.

كيف تكون الغاية تذليل الاجتهاد، فإذا بالدّارس لهذا الفنّ يستصعبه؟، ثمّ تختلط عليه الأمور وتكثر الشّكوك، وتتوالى عليه الاحتمالات الذّهنيّة في كلّ خطوة اجتهاديّة، ممّا يجعله لا يثق فيما يتوصّل إليه، فكثير من التّعقيدات إنّما تجعل الاجتهاد عسيرا، لا ذليلا، وهذا مخالف لما وضع العلم لأجله، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ الامتثال فرعُ فهمِ مرادِ الشّارع، فلو أراد الإنسان أن يمتثل قوله -تعالى-: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: 43]، لكنّه لا يدري كيف يصلّي، فلا بدّ من البيان بكلّ أنواعه، وفي مثالنا هذا لا بدّ من بيان المجمل وتفصيله، وإلّا لم يكن الامتثال ممكنا، وكذلك حين يؤمر بقطع يد السّارق، ولا يبيّن موضع القطع، فإنّ الامتثال يكون متردّدا بين مواضع القطع المختلفة، فضلا عن التّنازع بين النّاس، فكان التّقييد بالسّنّة مُعينا على الامتثال، وبيان أنواع البيان وأحكام المطلق والمقيّد والمجمل والمفصّل، وغير ذلك، هي مسائل أصول الفقه.

(1) ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، 356/3.

(2) الشّاطبي، **الموافقات**، 526/2.

(3) ينظر: ابن العربي أبو بكر، **العواصم من القواصم**، تحقيق، عمار طالبي، مكتبة دار التراث، مصر، دون ط، دون تا، ص 29.

وقد يكون طلب الامتثال باطّراد القياس وتتبّع ظاهر اللّفظ مُوقعا في الحرج، مانعا من حسن الامتثال، فكان الاستحسان والتّأويل الصّحيح مخرجا من هذا الضّيق إلى السّعة، وما بيان ذلك إلّا في أصول الفقه.

وقد يسارع المسلم إلى امتثال النّصوص، لكن سرعان ما يجد أمامه نصوصا متعارضة، بحيث لا يمكن العمل بها معا، ولا يعمل بأحدها إلّا إذا أخلّ بالآخر -في نظره-، ممّا يوقعه في الحيرة والوسوسة، فجاءت مباحث التّعارض والتّرجيح لفكّ هذا التّقابل، تذليلا للاجتهاد.

وهكذا نجد أنّ كثيرا من أبواب الأصول تزيل عوائق الامتثال عن المكلّفين، وترغم غير المسلمين -إرغاما نفسيّا أدبيّا- على الخضوع لهذا الدّين، والامتثال لأوامره، من خلال خصائص هذا النّظام التّشريعيّ، ومختلفِ المؤثّرات التي تجعل أحكام الشّرع متقبَّلة عند النّفوس، ولهذا عدّ كثير من العلماء تعليل الشّريعة -في الإجمال- أيسر على النّفوس من محض التّعبد، كما أنّ التّعبد مع معرفة الدّليل أرقى وأيسر من التّعبد بمجرّد التّقليد، وأَثبتُ للنّفس من الرّدّة، وإلى هذا يشير الزّركشي(ت794هـ) في بيانه لشرف علم الأصول بعد معرفة العقيدة الصّحيحة، حيث لا بدّ من معرفة العمليّات بعد ذلك، وتحصيلُها تقليدا ونقلا مجرّدا للفروع لا يبعث الانشراح في الصّدر، والنّشاطَ في التّنفيذ، خلافا لمن علمها بدليلها فهمًا عن الشّارع، فإنّه يكون منشرح الصّدر مقداما في العمل، "وهذا لا يحصل إلّا بالاجتهاد، والنّاس في حضيض عن ذلك، إلّا من تغلغل بأصول الفقه، وكرع من مناهله الصّافية، وأدرع ملابسه الضّافية، وسبح في بحره، وربح من مكنون دُرّه"[1].

الفرع الثّاني: مراعاةُ البيان الأليق بالجمهور، و ميدانِ التّعليم

ومن ذلك كون الشّريعة في بيانها للأشياء تراعي حال المخاطَب، فتُعرّف الأشياء بأمور تقريبيّة، أو بلوازمها، أو بكلّ ما يجعل الشّيء معروفا مفهوما عند المخاطب الذي يراد منه الامتثال، ولهذا يعتني أصول الفقه بتوضيح أوجه البيان الشّرعي، كما يعتني الأصوليّون ببيان المصطلحات، وأنواع الأحكام والأدلّة، حتّى يسهل الانتفاع بها، وهذا التّيسير هو المقصود الذي ينبغي أن يسير عليه المشتغلون بهذا العلم، خلافا لبعض من يبتعد عنه إلى التّعقيد، سواء في المصطلحات، أو في بيان المسائل، تأثّرا ببعض العلوم، قال الشّاطبيّ(ت790هـ): "ما يتوقّف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبيّ يليق بالجمهور، وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور، وإن فُرِضَ تحقيقا، أما الأول؛ فهو المطلوب، المنبّه عليه، كما إذا طلب معنى الملك؛ فقيل :إنه خلق من خلق الله يتصرّف في أمره، أو معنى

(1) الزّركشي، **البحر المحيط**،21/1.

الإنسان؛ فقيل :إنّه هذا الذي أنت من جنسه ... ونحو ذلك؛ فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التّقريبيّ حتّى يمكن الامتثال"[1]، ووصف بيان الشّريعة بأنّه واقع على هذا النّحو ممثّلا له بقوله -صلّى الله عليه وسلّم-: "الكِبْر بَطر الْحَقِّ وغمطُ النَّاس"[(2)]؛ حيث "فسّره بلازمه الظّاهر لكلّ أحد، وكما تفسّر ألفاظ القرآن والحديث بمرادفاتها لغة، من حيث كانت أظهر في الفهم منها"[(3)].

ثمّ علّل حرص الشّريعة على هذا النّوع من البيان بكونه أليق بالجمهور، خلافا للطّريق الذي لا يليق بهم، فكونه غير مناسب لهم يخرجه عن اعتبار الشّارع له، لأنّ الحرج منفي في الشّريعة الإسلاميّة، فلا يحسن إحالة سائل يطلب معنى الملَك إلى ما هو أكثر غموضا، فيقال له مثلا: هو ماهية مجرّدة عن المادّة أصلا، أو غيرها من العبارات التي لا تعرفها العرب، ولا يمكن فهمها إلّا بعد جهد ووقت كبيرين، وهذا ينافي مقاصد الشّارع[(4)].

ثمّ انتقد طريقة بعض العلماء في التّعريف بالأشياء وتطلّبِ ماهيتها، وأنّها مخالفة لطريقة الشّرع والصّحابة، "فظهر أنّ الحدود على ما شرطه أرباب الحدود يتعذّر الإتيان بها، ومثل هذا لا يُجعل من العلوم الشّرعيّة التي يستعان بها فيها"[(5)].

وإذا كان هذا في التّصوّر وبيان معاني الألفاظ والأشياء، فالأمر نفسه في التّصديقات وبناء الأدلّة، فالأليق بالجمهور كما يبيّن الشّاطبيّ(ت790ه) أن تكون مقدّمات الدّليل كذلك ضروريّة أو قريبا من ذلك، وبيّن أنّها طريقة القرآن، ممثّلا ببعض المواضع، كقوله -تعالى-: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾ [النحل: 17]، كما بيّن أنّها طريقة السّلف كذلك، فقال: "وعلى هذا النّحو مرّ السّلف الصّالح في بثّ الشّريعة للمؤالف والمخالف، ومن نظر في استدلالاتهم على إثبات الأحكام التّكليفيّة؛ علم أنّهم قصدوا أيسر الطّرق وأقربها إلى عقول الطّالبين، لكن من غير ترتيب متكلّف، ولا نظم مؤلَّف، بل كانوا يرمون بالكلام على عواهنه، ولا يبالون كيف وقع ترتيبه، إذا كان قريب المأخذ، سهل الملتمس"[(6)].

وبهذا يتبيّن أنّ التّيسير في الوصول إلى الأحكام وتنفيذها مطلب شرعيّ، وهو مقصدٌ طلبه السّلف، فعلم أنّه أحد مقاصد أصول الفقه التي يعتنى بها.

---

1) الشّاطبي، **الموافقات**، 67/1.

(2) تقدّم تخريجه، ص 86.

(3) الشّاطبي، المصدر السّابق، 67/1.

(4) ينظر: الشّاطبي، المصدر نفسه،68/1.

(5) الشّاطبي، المصدر نفسه،69/1.

(6) الشّاطبي، المصدر نفسه، 70/1-71.

ولأنّ علم أصول الفقه في جانبه التّعليميّ يسعى إلى تيسير إيصال الأحكام الشّرعيّة وأدلّتها إلى المخاطَب -بعد استنبطاها-، فليس من التّعليم المحمود ما يؤدّي إلى إتعاب العقول أو إتلافها، فما وجد من ذلك فاعلم أنّه خرج عن طريقة القرآن والسّنّة وسلف الأمّة، قال الشّاطبيّ(ت790هـ): "وأمّا إذا كان الطّريق مرتّبا على قياسات مركّبة أو غير مركّبة؛ إلّا أنّ في إيصالها إلى المطلوب بعض التّوقّف للعقل؛ فليس هذا الطّريق بشرعيّ، ولا تجده في القرآن، ولا في السّنّة، ولا في كلام السّلف الصالح؛ فإنّ ذلك متلفة للعقل ومحارة له قبل بلوغ المقصود، وهو بخلاف وضع التّعليم، ولأنّ المطالب الشّرعية إنّما هي في عامّة الأمر وقتيّة؛ فاللّائق بها ما كان في الفهم وقتيّا، فلو وضع النّظر في الدّليل غير وقتيّ؛ لكان مناقضا لهذه المطالب، وهو غير صحيح"[1]، ويقصد بالوقتيّة أي أنّها تطلب لتنفّذ بعد الفهم مباشرة، فلو كان فهمها يستغرق أوقاتا طويلة -نتيجة منهج الجدل و الإفهام-، لمَا كان الامتثال وقتيّا.

ولأنّ النّاس تتفاوت درجاتهم في الإدراك، فينبغي مراعاة ذلك في وضع الأدلّة، والحرص على ما يمكن أن يفهمه جمهور النّاس، لا خاصّتهم، لأنّ التّكليف عامّ، لا خاصّ، "فلو وضعت الأدلّة على غير ذلك؛ لتعذّر هذا المطلب، ولكان التّكليف خاصّا لا عامّا، أو أدّى إلى تكليف ما لا يطاق، أو ما فيه حرج، وكلاهما منتف عن الشّريعة" [2].

ومن مظاهر تركِ الأيسر السّعيُ وراء تحصيل الإجماعات في غير ما هو من المعلوم ضرورة من الإسلام، وتركُ الآيات البيّنات والنّصوص الواضحات، " والذي دلّ عليه الكتاب والسّنّة وأقوال الصّحابة أولى، فإنّه مقدور مأمور، فإنّ علم المجتهد بما دلّ عليه القرآن والسّنّة أسهلُ عليه بكثير من علمه باتّفاق النّاس في شرق الأرض وغربها على الحكم؛ وهذا إن لم يكن متعذّرا فهو أصعب شيء وأشقّه، إلّا فيما هو من لوازم الإسلام، فكيف يحيلنا الله ورسوله على ما لا وصول لنا إليه، ويترك الحوالة على كتابه وسنّة رسوله اللّذين هدانا بهما، ويسّرهما لنا، وجعل لنا إلى معرفتهما طريقا سهلة التّناول من قرب؟"[3]، ولهذا اشتهر عن الإمام أحمد(ت241هـ) قوله: "من ادّعى الإجماع فهو كذب، لعلّ النّاس قد اختلفوا"[4]، محذّرا بهذا من التّساهل في ادّعاء الإجماع، لا منكرا حجّيّته ووقوعه.

(1) الشّاطبي، **الموافقات**، 71/1.

(2) الشّاطبي، المصدر نفسه، 72/1.

(3) ابن القيّم، **إعلام الموقعين**، 558/3.

(4) أحمد بن حنبل، **مسائل أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله**، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي-بيروت-، ط1، 1401هـ-1981م، ص 439.

ولا شكّ أنّه قد لا يتحصّل الفهم أو الوصول إلى المطلوب إلّا بشيء من العسر، ويكون ذلك مقصودا للشّارع، فكما أنّ العمليّات الشّرعيّة ميسورة في مجملها، والدّين يسر، إلّا أنّ المشقّة موجودة في بعض جهاتها، ليكون الاختبار والابتلاء بها، فكذلك الأمر في تحصيل الأصول والأدلّة والاستنباط، فلا يخلو من عسر ومشقة مقصودة لحِكمٍ، منها الحثّ على السّعي والطّلب، فيُفتح باب لعبادة عظيمة، هي طلب تفهّم مراد الله، وهذا لا يتعارض مع الأصل العامّ وهو التّيسير، كما تقدّم في الفقهيّات، وكما يفرّق العلماء بين المشقّة المعتادة وغير المعتادة في العمليّات الفروعيّة، فكذلك يقال هنا في باب الأصول والاستدلالات، فيفرّق بين المشقّة المعهودة في طلب الحكم والدّليل، وهي مقصودةٌ، وبين المشقّة غير المعتادة، أو التي تقارب التّكليف بما لا يطاق، فهي المستبعدةُ، وهي محلّ البحث.

المبحث السّابع: تحديد المرجعيّة وبناءُ منهج التّفكير العلميّ السّليم

المقاصد المتقدّمة المتمثّلة في العناية بتحرير الأدلّة وبيان طرق الاستدلال، وكيفيّة فهم المراد فهما صحيحا، والتّنبيه على مراعاة فهم السّلف، وضبط المسائل والقواعد، وإبعاد الهوى، لتتكوّن ملكة اجتهاديّة، هذا كلّه ينتهي بتحديد مرجعيّة علميّة يتحاكم إليها عند التّنازع، كما سيتبيّن في المطلب الأوّل من هذا المبحث، وكذا بناءِ منهج للتّفكير العلميّ السّليم، كما سيتبيّن في المطلب الثّاني.

المطلب الأوّل: تحديد المرجعيّة بالتّحاكم إلى قواعد الأصول عند التّنازع

كثيرا ما يختلف الفقهاء والمفكّرون عموما في مسائل العلم، وفي أحكام الشّريعة الإسلاميّة على وجه الخصوص، فلا بدّ من تحديد مرجعيّةٍ يُتحاكم إليها، والابتعادِ عن موجبات النّزاع، وهذا ما يتّضح في ما يلي:

الفرع الأوّل: من أسباب التّنازع اتّباعُ المتشابه والدّخيل

علم "أصول الفقه يُعبِّر عن المنهج الذي يقوم عليه بناء الفقه، ومن خلاله يحكم على الأقوال الفقهيّة وتُقوَّم، لمعرفة ما يصحّ اعتبارها وما لا يصحّ؛ فإنّه لا يعتبر القول الفقهيّ إن كان صادرًا عمَّن ليس أهلًا للاستدلال"[1].

ويظهر هذا المقصد جليّا في سبب تأليف كثير من المصنّفات، بل في أوّل مصنّف جامع في الأصول، وهو "الرّسالة" حيث طلب ابن مهدي(ت198ه) من الشّافعي(ت204ه) أن يكتب إليه ما يكون حكما لرفع النّزاعات[2].

كما يظهر ذلك في المناظرات الفقهيّة التي تكون بين العلماء، سواء في المسائل الفقهيّة، أو في تفضيل المذاهب بعضها على بعض، حيث يورد كلّ متّبع لمذهب صحّة أصول مذهبه وقوّتها.

كما أنّ معرفة الدّخيل في الشّريعة وغربلة الأقوال والآراء، يكون بتحديد المرجعيّة الحاكمة المميّزة، فكثير من الخلاف يرجع عند التّأمل والتّحقيق إلى الوفاق، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ تحديد المرجعيّة يكون أداة لتقويم العلوم والمصنّفات والمسائل، فيتبيّن بعد ذلك أنّ كثيرا من المسائل لا يحتاج إليها في علوم الشّريعة، حيث لو قدّر عدم وجودها لما أثّر ذلك فيما يحتاج إليه من الشّرع، واستدلّ

(1) أحمد حلمي حسن حرب، **مقاصد أصول الفقه ومبانيه**، أطروحة دكتوراه في الفقه وأصوله، كلّية الدّراسات العليا بالجامعة الأردنية، 2006م، ص 29.

(2) ينظر سبب تأليف الرّسالة في مقدّمة تحقيق أحمد شاكر لكتاب الشّافعي "الرّسالة".

الشّاطبيُّ(ت790ه) لهذا التّقرير بما كان عليه الصّحابة ومن تبعهم، حتّى زمن الأئمّة المتبوعين، فلم يكونوا بحاجة إلى شيء من تلك الأمور التي دخلت فيما بعد فسبّبت الخلاف ووسّعته، وقد كانت الأمّة في عافية منها[1]، فعلم أنّ الدّخيل من أسباب الخلاف، وأنّ وضع المرجعيّة الصّحيحة في سبيل أخذ الأحكام الشّرعيّة، كما كانت من قبلُ هي سبيل رفع النّزاع أو التّقليل منه قدر الإمكان، حسب قوّة الاتّفاق وضعفه، وحسب الميزان الذي يتحاكم إليه، وذلك هو "أصول الفقه" وقواعده، وبذلك يعمّ المحكمُ ويقلّ المتشابه.

والمقصود من بيان المحكم وكثرته هو تقرير وجود المرجعيّة التي ينبغي أن يتحاكم إليها، خلافا لمن يوهم أنّ أكثر القرآن متشابه، فيوهم ضعف المرجعيّة القرآنيّة، وقد سمّى الله المحكم من الكتاب بأمّ الكتاب ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ ﴾ [آل عمران: 7]، ودعا إلى ترك المتشابه، ليبعدنا عن التّنازع، لأنّ شأن المتشابه اختلاف النّاس فيه، فعلم أنّ اجتماع النّاس على مرجعيّة واضحة أمر مقصود شرعا.

ولأنّ التّشابه يؤدّي إلى التّنازع، وأصول الفقه وُضعت لرفعه أو التّقليل منه، فلا ينبغي أن يكون فيها متشابه، ولذلك يقرّر الشّاطبي(ت790ه) أنّ التّشابه يكون في الجزئيّات دون الكلّيّات، وذلك لوجهين، الأوّل الاستقراء الذي دلّ على ذلك، والآخر أنّ كون الأصول -كثير منها- من المتشابه يجعل المتشابه في الشّريعة كثيرا أو غالبا، وهذا فاسد، ذلك أنّ الجزئيّات تتفرّع من كلّيّاتها وأصولها، فتتبعها صحّة وفسادا، ووضوحا وخفاء، فما يوجد من اشتباه في الأصل يسري إلى الفروع، فلا يكون المحكم حينئذ أمّ الكتاب، ولكن المعلوم أنّه كذلك، وبهذا لا يصلح أن يكون التّشابه في الأصول والأمّهات.[2]

هذا ما ينبغي أن تكون عليه أصول الفقه و أصول الشّريعة، وهذا ما يُقصد إليه، لكن قد يصل إليه النّظّار وقد لا يصلون، لهذا قد يقع التّشابه في بعض الأصول لقصور في النّاظر لا في الشّريعة، والبحث يقرّر ما يُسعى إليه ويُقصد، لا ما هو واقع، فليضبط هذا، ولهذا سمّى الشّاطبيّ(ت790ه) التّشابه الواقع عند بعض النّاس بالإضافيّ، أي أنّه يسمّى متشابها عند هذا النّاظر بعينه، لا عند غيره، ولا في حقيقة الأمر، وهذا الإضافيّ واقع في الأصول والفروع، وذلك منشأ الفرق العقديّة المنحرفة، وسبب الشّذوذ الفقهيّ، وهذا الإضافيّ لو نسب إلى الكتاب والشّريعة فإنّما يكون مجازا[3].

(1) ينظر: الشّاطبي، **الموافقات**، 321/3.

(2) ينظر: الشّاطبي، المصدر نفسه، 322/3-323.

(3) ينظر: الشّاطبي، **الموافقات**، 327/3.

وتوضيح ذلك: أنّه في الفروع والجزئيّات قصد الشّارع إلى الاجتماع ونبذ التّنازع، هذا مرادٌ شرعا، لكن أراد الشّارع كونا وجود الاختلاف، وكلٌّ من المختلفين يزعم أنّه يقصد إلى تحقيق مراد الشّارع، فمثلا يقصد المجتهدان إلى تحقيق المصلحة، لاتّفاقهما أنّ تحقيق المصالح مقصود للشّارع، ومع ذلك يختلفان في التّفريع، فيفتي هذا بمشروعيّة عمل، لأنّه في نظره يحقّق مصلحة، وينفي الآخر مشروعيّته، لأنّ في نفيه تحقيق مصلحة، فعُلم أنّ الاتّفاق في المقصد الذي يُسعى إليه لا يستلزم الاتّفاق في البناء، ولا وجودَه في الواقع، والأمرُ ذاته في أصول الفقه، فلمّا يقال: من مقاصد الأصول رفعُ التّنازع بتأصيل المحكمات وإبعاد المتشابه، فإنّ ذلك لا ينقضه وجود أصول مختلف فيها، ذلك أنّ الأصوليَّيْن قد يختلفان في تقرير أصل وبنائه، والمقصد واحد عندهما، ومعلوم أنّه ليس كلّ مريد للخير يصيبه، فليس كلّ مريد لتحقيق مقصد ما يصل إليه، فيكفينا تقرير وإثبات كون أمر ما مقصودا لكليهما.

مثاله: تقرير حجّيّة القياس، ينفيه قوم بحجّة أنّه يؤدّي إلى التّنازع، لأنّه تحكّمٌ في وضع علل الشّرع، وذلك بفتح المجال لأن يزعم كلّ مجتهد أنّ أمرا ما علّةٌ لحكم شرعيّ، فيتنازعون في العلل، وينبني عليه التّنازع في الأحكام، ورفعا لهذا التّنازع ينفون باب القياس.

في حين بالمقصد نفسه يؤكّد المثبتون حجّيّة القياس، حيث يقولون: لو ترك القياس وعطّل لأدّى ذلك إلى تنازع النّاس في غير المنصوصات، ولَبَنَى كلّ ناظر الحكم بذوقه واستحسانه، فيختلفون، وفي هذا قال الشّافعيّ(ت204هـ): "ولو جاز تعطيل القياس جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان"[1].

وقد يسلّط التّأويل على المتشابه، ويترك المحكم، وهذا سبيل التّنازع، خلافا للمتمسّكين بالمحكم، وردّ المتشابه إليه، كما هو صريح القرآن: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: 7].

وقد تُترك أدلّة الأصول والقواعد لأمور ضعيفة، ومجرّد احتمالات، وهذا يشبه صنيع من يؤوّل ظاهر القرآن بما هو بعيد، ولا يقبله اللّفظ، ولا يجري على مقتضى العلم، فكذلك الأمر في أصول الفقه، فالواجب التّحاكم إلى قواعده وأصوله الظّاهرة، وعدم تركها لأوهن الأمور[2].

(1) الشّافعي، **الرّسالة**، ص 505.

(2) ينظر: الشّاطبي، **الموافقات**، 3/329-331.

بخلاف من يضطّر للتّأويل، لمعارضة المعنى المتبادر بما هو أقوى منه، فكذلك في الأصول، قد يضطّر لترك أصل ما لمعارضته بما هو أقوى منه، وهذا ما حدث تماما في باب الاستحسان، حيث صرّح جمع من الأئمّة أنّ الإغراق في القياس -وهو أصل مقبول عندهم- قد يؤدّي إلى الحرج والضّيق، فترك في بعض الأحيان لمعارضته بما هو أقوى منه، لا لأنّه دليل ضعيف في نفسه، ذلك أنّنا نتحدّث عمّن يقول بالقياس ويعمل به، ومع ذلك يتركه إذا كان استصحابه يؤدّي إلى ما لا يمكن أن يكون من الشّريعة.

وفي قوله -تعالى-: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [القصص: 49]، فهذا بيانٌ أنّ الدّليل يترك لما هو أقوى منه، ويتمسّك به إذا لم يوجد الأقوى، فهذا إرشاد إلى وجوب الخضوع للمخالف إذا أتى بالدّليل الصّحيح الملزم، ووجوب رجوعه إلى الحقّ وترك مذهبه إن لم يُقم عليه دليلا، وبهذا يرتفع النّزاع، وهذه الآية وما في معناها بيان من الله -عزّ وجلّ- لوجوب "الإنصاف الذي هو غاية العدل في المناظرة، وهو أنّه من أتى ببرهان ظاهر وجب الانصراف إلى قوله"[1].

الفرع الثّاني: علاقة أصول الفقه بالحاجة الدّاعية إلى وضع المرجعيّة

مَن تقدّم الشّافعيَّ(ت204هـ) من العلماء والصّحابة كانوا يمارسون "أصول الفقه" ممارسة، ولم تدعُ الحاجة الملحّة إلى ترتيب الأدلّة، أو تمييزها وتنسيقها، أو تدوينها، لقلّة المناظرات، وقلّة الخلاف، وبعد شيوع الفرق، والخلاف، والمناظرات، احتيج إلى وضع الميزان والمرجع في الحجاج، لهذا عُدّ الشّافعي(ت204هـ) من واضعي منهج الاستدلال والرّد على المخالف، جاء في جامع بيان العلم وفضله أنّ "الشّافعيّ علّم النّاس الحجج"[2]، وهذا ما يؤكّد أنّ مِن مقاصد وضعه رفعَ التّنازع الذي حصل، وإقامة الفيصل والمرجعيّة التي يتحاكم إليها.

فما وجد في العصور الأولى من دوافع الكتابة الأوّلية، وبيان مناهج الاستنباط، كما هو ظاهر في المراسلات التي كانت بين الإمامين مالك(ت179هـ) واللّيث بن سعد(ت175هـ)، وكذا بيان أصول الأحكام ومناهج الاستفادة منها، إنّما -كان الدّافع- هو المسائل الخلافية التي بلغت الإمام مالكا(ت179هـ) عن اللّيث(ت175هـ)، وقد تبيّن من كلامهما القصدُ إلى اعتماد طريقة الصّحابة، ومن تتلمذ ونقل عنهم بإحسان، طلبا للاجتماع ونبذ الفرقة والاختلاف.

(1) ابن حزم، **الإحكام**، 20/1.

(2) ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، 974/2.

كما تؤكّد تلك الكتابات أنّ أصول الفقه كانت ممارسة قبل الشّافعي(ت204هـ) بصورة ظاهرة، بل تدلّ على بدء التّدوين الجزئي قبله بلا شكّ.

وفيما يلي كلمات العلماء في كون التّمسّك بالأصول الصّحيحة يؤدّي إلى معرفة الصّواب -غالبا- فيما اختلف فيه، فيرتفع النّزاع أو يقلّ، قال ابن القيّم(ت751هـ): "ومن له قدم راسخ في الشّريعة، ومعرفةٌ بمصادرها ومواردها، وكان الإنصاف أحبَّ إليه من التّعصب والهوى، والعلمُ والحجّة آثرَ عنده من التّقليد، لم يكد يخفى عليه وجه الصّواب"[1].

وقبله الجوينيّ(ت478هـ) أثناء دفاعه عن موقفه في إحدى المسائل، يذكر المرجع في التّنازع بقوله: "ومن تدبّر موارد الشّريعة ومصادرها اتّضح له ما نقول على قرب"[2].

وفي كون أصول الفقه -لمن تمكّن منه ووصل إلى حقيقته- رافعا للنّزاع ومحدّدا للمرجعيّة -ولا يكفي مجرد قصد الوصول دون بلوغه- يقول الشّاطبي(ت790هـ) في الاعتصام: "فاعلموا أنّ الاختلاف في بعض القواعد الكلّيّة لا يقع في العاديّات الجارية بين المتبحّرين في علم الشّريعة، الخائضين في لجّتها العظمى، العالمين بمواردها ومصادرها"[3].

وبقدر البعد عن تحقيق الأصول بقدر ما يتّسع الخلاف، وبقدر القرب والوصول يقترب من الوفاق في تحديد المرجعيّة.

وقد قال الله -عزّ وجلّ-: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: 103]، فعلم أنّ ما جعله الله حبلا -ومن ذلك مصادر الشّريعة وقواعدها- مانع من التّفرّق.

بل إنّ المتأمّل في خلاف بعض الأئمّة يدرك أنّ هناك مرجعا يزعمه كلّ عالم، حيث لو رجع إليه مخالفُه لارتفع الخلاف أو ندر، فمثلا: "لا تظهر مخالفة الشّافعي لمالك في المصالح، فإنّ مالكا يقول: إنّ المجتهد إذا **استقرأ موارد الشّرع ومصادره** أفضى نظره إلى العلم برعاية المصالح في جزئيّاتها"[4].

وفي حديث الجويني(ت478هـ) عن مسألة التّقليد في الفروع، لخّص وجوب الرّجوع إلى مرجعيّة دينيّة هي التي تفصل في النّزاعات، حيث يذكّر بأنّ مشروعية الاجتهاد قامت عليه أدلّة واضحة قاطعة

(1) ابن القيّم، **إعلام الموقعين**، 33/4.

(2) الجويني، **البرهان**، 66/2

(3) الشّاطبي، **الاعتصام**، 679/2.

(4) الزّركشي، **البحر المحيط**، 84/8.

للنّزاع، خلافا للتّقليد فإنّ القائل به لم يُقم دليلا واضحا يقطع النّزاع، فلم يحتجّ بمصادر الشّريعة الملزمة، فلا يكون قول عالم حجّة في حقّ غيره[1].

فلاحظ كيف جعلوا المصادر -وتحديدُها وضبطها من علم أصول الفقه- مرجعا يردّ إليه التّنازع. بل في قوله -تعالى-: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: 59]، وقوله: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: 83]، ما يبيّن أنّ وجود مرجعيّة يردّ إليها النّزاع مقصد ضروريّ.

وبتحديد المرجعيّة يكون العلم "حاكما لا محكوما عليه، بمعنى كونه مفيدا لعمل يترتّب عليه ممّا يليق به؛ فلذلك انحصرت علوم الشّريعة فيما يفيد العمل، أو يصوّب نحوه، لا زائد على ذلك، ولا تجد في العمل أبدا ما هو حاكم على الشّريعة، وإلّا انقلب كونها حاكمة إلى كونها محكوما عليها، وهكذا سائر ما يعدّ من أنواع العلوم"[2].

كما أنّه بتحديد المرجعيّة يوضع ميزان يصلح لكلّ الأزمان، تعرض عليه مسائل التّجديد والاجتهاد مع كلّ المستجدّات الطّارئة، إمّا بإعمال قواعد الاستنباط المباشر، بردّ المستجدّات إلى النّصوص وإدراجها ضمنَها، أو بالإلحاق القياسيّ والمقاصديّ، بل يُعرّف أصولُ الفقه التّخريجَ على أقوال الأئمّة.

والذي أوقع كثيرا من الطّوائف المنتسبة للإسلام في الانحراف إنّما هو الابتعاد عن المرجعيّة الصّحيحة، والتّمسّك بما جعلوه مصادر ومناهج لأنفسهم، ثمّ يعرضون على ذلك مقالاتهم ومقالات غيرهم، وكان الواجب عرض المقالات على مرجعيّة حاكمة، يلخص ابن القيّم(ت751هـ) حال هذه الطّوائف وبُعدَها عن فهم مراد الله ورسوله مبيّنا سبب انحرافها، قائلا: "وهذا إنّما يعرفه من عرف ما عند النّاس، وعرضه على ما جاء به الرّسول، وأمّا من عكس الأمر بعرض ما جاء به الرّسول على ما اعتقده وانتحله، وقلّد فيه من أحسن به الظّنّ، فليس يجدي الكلام معه شيئا، فدعه وما اختاره لنفسه، وولّه ما تولّى، واحمد الذي عافاك ممّا ابتلاه به"[3].

وقد أرشد الجويني(ت478هـ) من قبل إلى أنّ اعتماد مرجعيّة صحيحة محدّدة يعرّف الحقّ ويرفع التّنازع أو يقلّل منه، فيقول -بعد بيان موقفه من بعض المسائل- موجّها الخطاب للمخالف: "وما اتّفقت

(1) ينظر: الجويني، **التّلخيص في أصول الفقه**، 441/3.

(2) الشّاطبي، **الموافقات**، 110/1.

(3) ابن القيّم، **الرّوح**، 184/1-185.

مسألة إلّا والمختلفون فيها يتنازعون في علّة الحكم تنازعهم في الحكم، ومن تدبّر **موارد الشّريعة ومصادرها** اتّضح له ما نقول على قرب"[1].

كما يساعد ذلك في تقويم التّراث الفقهيّ والمقارنة بين المذاهب، فلئن كان أتباع كلّ مذهب إنّما سعوا إلى استخراج أصول أئمّتهم بيانا لقوّة مذهبهم والدّفاع عنه، فإنّ تقويم عملهم، ومقارنةَ أعمال أتباع المذاهب، تجرّدا للحقّ وبغية النّظر في الأرجح، يكون بتحرير مسائل أصول الفقه.

هذه المَلاحِظُ كلّها تنبئنا عن كون "علم أصول الفقه علما معياريّا تعاير به الاستدلالات، وتقوَّم به المخرجات الحُكميّة"[2].

وبهذا يصحّ جعله أداة لتقويم التّراث الفقهيّ، والمقارنة بين المذاهب المختلفة، وتحرّي الصّواب، لهذا تجد أتباع كلّ مذهب اشتغلوا بتحرير أصول إمامهم ومذهبهم لبيان قوّته وضعف مذهب غيره، فكان تقويم التّراث مرادا.

وهذه الدّقة المنهجيّة والمعياريّة تقف حاجزا أمام مبتغي التّحريف والتّحرّر عن قيود الشّرع تحت غطاء التّجديد[3].

وجميع الأصوليّين يتّفقون على وجوب تحديد المرجعيّة، وإن اختلفوا في تحديد جزئيّاتها وبعض جهاتها، لكن الهدف مقصود للجميع، لهذا يتّفقون على الانطلاق من مرجعيّة "القرآن" لإثبات حجّيّة الأدلّة الأخرى[4]، ذلك أنّ جميع الأدلّة يفترض أنّها ترجع إليه، قال ابن القصّار(398هـ): "ليس شيء من الأحكام يخرج عن الكتاب نصّا، وعن السّنّة والإجماع والقياس، وقد انطوى تحت بيان الكتاب ذلك كلّه، وفي ذلك بيان معنى قوله: ﴿تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ [النحل: 89]، وقوله: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38]"[5].

(1) الجويني، **البرهان**، 42/2.

(2) مشاري الشثري، **غمرات الأصول**، ص 67.

(3) ينظر: مشاري الشثري، المصدر نفسه، ص 68.

(4) ينظر: مشاري الشثري، المصدر نفسه، ص 72.

(5) ابن القصّار، **المقدّمة في الأصول**، ص 50.

وقد جعل الجوينيّ(ت478هـ) مستندَ جميع الأدلّة قولَ الله تعالى[1]، وجعل السّمعاني(ت489هـ) "الكتاب أمّ الدلائل"[2]، وأجمل الشّافعي(ت204هـ) ذلك كلّه، وجعل سائر الأدلّة المقبولة مندرجة ضمن بيان القرآن[3].

ويصف السّمعاني(ت489هـ) فائدة تحديد المرجعيّة بكلام بديع، يقول فيه: "اعلم أنّ الخطّة الفاصلة بيننا وبين كلّ مخالف أنّنا نجعل أصل مذهبنا الكتاب والسّنّة، ونستخرج ما نستخرج منهما ونبني ما سواهما عليهما، ولا نرى لأنفسنا التّسلط على أصول الشّرع حتى نقيمها على ما يوافق رأينا وخواطرنا وهواجسنا، بل نطلب المعاني، فإن وجدناها على موافقة الأصول من الكتاب والسّنّة أخذنا بذلك، وحمدنا الله -تعالى- على ذلك، وإن زاغ بنا زائغ ضَعُفنا عن سواء صراط السّنّة، ... واعترفنا بالعجز، وأمسكنا عنان العقل لئلّا يتورّط بنا في المهالك والمهاوي، ولا يعرّضنا للمعاطب والمتالف، وسلّمنا للكتاب والسّنّة"[4].

وبعد تحديد المنطلق يقع الخلاف في بقيّة الأدلّة، وذلك ميدان التّحقيق والتّحرير قبل النّزول إلى بناء الفروع، لذلك يشير ابن تيميّة(ت728هـ) إلى ضرورة مناقشة المخالف في جنس أدلّته ومراتبها، قبل المناقشة في المسألة الفرعيّة، حيث قال في ردّه على أحد مخالفيه: "وأمّا بحثه واستدلاله على مطلوبه فمن العجائب، فلا يتحقّق حسن الاستدلال بالأدلّة، حتّى يميز بين ما يدلّ وما لا يدلّ، وبين[5] مراتب الأدلّة، حتّى يقدّم الرّاجح على المرجوح إذا تعارض دليلان، ولهذا كان أصول الفقه مقصوده معرفة الأدلّة الشّرعيّة"[6].

ثمّ يلي الانحراف المتوقّع في تحديد الأدلّة انحرافٌ آخر متوقّع ينبغي الحذر منه، وهو في استعمال الأدلّة استعمالا غير صحيح، وقد تقدّم ذلك في مبحث الدّليل والاستدلال، ومجموع ذلك كلّه يحدّد "المرجعيّة".

(1) ينظر: الجويني، **البرهان**، 8/1.

(2) السّمعاني، **القواطع**، 29/1.

(3) ينظر: الشّافعي، **الرّسالة**، ص 19.

(4) السّمعاني، المصدر السّابق، 370/1.

(5) في المصدر الأصلي كُتبت هكذا "ولا مراتب الأدلّة"، ولعلّ ما يستقيم به المعنى ما تمّ إثباته أعلاه.

(6) ابن تيميّة أبو العَباس أحمد بن عبد الحليم، **الاستغاثة في الرّد على البكري**، تحقيق: عبد الله بن دجين السهلي، مكتبة دار المنهاج ، الرياض – السعودية-، ط1، 1426هـ، ص 410-411.

والخلل في تحديد المرجعيّة يؤدّي باختصار إلى: "إقامةِ أدلّة محدثة، لم يرد في الوحي ما يدل على اعتبارها، توظيفِ الأدلّة المعتبرة توظيفا فاسدا، تضييقِ العمل بالأدلّة المعتبرة وإبطالها"[1].

المطلب الثّاني: بناء منهج التّفكير العلمي

المقصود بكون أصول الفقه منهجا علميّا أي أنّه قائم على التّنظيم، والضّبط والتّحديد، والدّقة، والقوانين المتعدّدة، المتّصفة بالعموم والشّمول والاطّراد، فهو غير قائم على الأساطير والخرافات، ولا على التّخيّلات السّحريّة، أو الكشوف والمنامات.

وتظهر سمات المنهج العلميّ في أصول الفقه من خلال أبوابه المختلفة، من ذلك:

- يتجلّى التّنظيم مثلا من خلال ترتيب النّتائج والمخرجات، بعد تحديد المصادر والمدخلات، والقيام بمجموعة من العمليّات والآليّات، كذلك من خلال تنظيم الجزئيّات وجعلها ضمن كلّيّاتٍ.

- بيان الطّريقة الصّحيحة للتّعامل مع العقل البشريّ: فعلم أصول الفقه يعطي أهمّيّة عظيمة للعقل، كما هي طريقة القرآن، خلافا لمن يتوهّم أنّ الأصول يسجن العقل ويضيّق عليه، إنّما يضع العقل موضعه ويحدّد له مجاله، ولا يجعله حاكما على خالقه، فيعمل في الفهم والاستنباط، والتّعليل فيما يحسنه ويمكنه، دون أن يخوض في الغيبيّات، أو التّعبدات المحضة، ودون أن يكون العقل مشرّعا، فلا علاقة للعقل البشريّ بالحكم بالثّواب والعقاب الأخرويّ، وقد ذكر الأصوليّون أنّ العقل مناط التّكليف.

- وكذلك ما يتعلّق بالعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة ونظام الكون، فقد أُعطي العلم التّجريبيّ والإنسانيّ والاجتماعي حقّه من خلال الحديث عن قدرة المكلّف عن تطبيق الشّريعة في واقعه، وذلك ما نُصّ عليه في "تحقيق المناط"، ومعرفة الواقع في الاجتهاد والفتيا، والضّبط بالعرف وتقدير المصالح، وغيرها، ذلك كلّه له حظّه من أصول الفقه.

دون أن يكون الشّرع خاضعا لذلك كلّه، فالعقل والكون مخلوقان لله -تعالى-، ولا يَستحسن عاقل أن يجعل العقل والكون قاضيين على حكم الله وأمره الشّرعي.

لذلك حثّ العلماء على الإحاطة بهذا المنهج لمن أراد التّمكن من الفروع، قال الجوينيّ(478هـ) كما في نقل الزّركشيّ(794هـ) عنه: "والوجه لكلّ متصدّ للإقلال بأعباء الشّريعة أن يجعل الإحاطة بالأصول

(1) مشاري الشثري، **غمرات الأصول**، ص 78.

شوقه الآكد، وينصّ مسائل الفقه عليها نصّ من يحاول بإيرادها تهذيب الأصول، ولا ينزف جمام الذّهن في وضع الوقائع مع العلم بأنّها لا تنحصر مع الذّهول عن الأصول"[1].

فالمعرفة الصّحيحة والعلم المقبول ما كان مستندا إلى ميزان الدّليل والحجّة، كما ورد في قوله -تعالى-: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾ [الحديد: 25]، وبهذا الميزان امتازت الأمّة الإسلاميّة، وأوجبت الخضوع للدّليل، قال ابن عاشور(1393ه): "امتازت هذه الشّريعة بتعليل الأحكام، وسدّ الذّرائع، والأمر بالنّظر في الأدلّة، وبرفع الحرج، وبالسّماحة وبشدّة الاتصال بالفطرة"[2]، وهذا ما يعني مراعاة العقل والفطرة.

ولا يكون العلم علما إلّا إذا قام على الدّليل، ولا يستقيم الاستدلال بالدّليل إلّا إذا كان وفق منهج سليم، وتصوّر صحيح، وترتيب دقيق[3].

وإذا ظهر أنّ من مقاصد أصول الفقه الحرص على الدّليل والاستدلال وترتيب الأدلّة، تبيّن أنّه يقصد كذلك إلى تكوين منهج سليم للفكر والتّفكير عموما، حيث لا يقتصر الحديث عن الفقه بمعناه الاصطلاحيّ، الخاصِّ بالمسائل الفرعيّة العمليّة. إنّما يكون تفكيره في علوم الشّرع -عموما- سليما، بل في سائر العلوم كذلك، بل ما ضلّ مِن الخلائق مَن ضلّ -حتّى قبل الإسلام- ممّن لم يسِر على منهاج الأنبياء إلّا لفساد منهج التّفكير عندهم، وهذا ما أوردهم المهالك.

وبإلقاء نظرة على طرق التّفكير في الجاهليّة -قبل الإسلام- تدرك خطورة فساد المنهج في التّفكير.

وفيما يلي بيان لسمات التّفكير المنحرف -غير الممنهج منهجا علميّا- نذكره في الفرع الأوّل، يليه بيان سمات التّفكير المنهجي العلميّ السّليم في الفرع الثّاني.

الفرع الأوّل: سمات التّفكير المنحرف (الجاهلي)

ممّا يدلّ على فساد منهج أهل الجاهليّة ومَن ورثهم:

أوّلا- تعطيل الحواس: التي هي أدوات التّدبّر والتّفكير لمن أحسن استخدامها، وهي في المقابل سبب الضّلال والهلاك لمن أساء استخدامها[4]، قال الله تعالى-: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي

(1) الزّركشي، **البحر المحيط**، 21/1.

(2) ابن عاشور، **التّحرير والتّنوير**، 50/25.

(3) ينظر: محمّد بن عبد السّلام عوام، **الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليّين**، ص 124.

(4) ينظر: أحمد الصّويان، **منهج التّلقي والاستدلال**، ص 12.

أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: 10]، وقال أيضا: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: 179].

ثانيا- الاستناد إلى الخرافات والأساطير: وهي نتيجة حتميّة لتعطيل أدوات التّفكير السّليم المتقدّمة، فاضطرّوا إلى الأخذ عن الأساطير والخرافات، ممّا أدّى إلى شيوع عبادة الأحجار والأشجار، وكذا اللّجوء إلى الكهّان، والسّحرة، والمشعوذين، والتّأثّر بالطّيرة والجنّ والشّياطين[1]، وهذا يوافق ما عليه كثير من المجتمعات في عصرنا، تراهم في العلوم الدّنيويّة في مستويات متقدّمة، حيث أعملوا عقولهم وسائر الحواسّ في التّجريبيّات، بمنهج مقبول -غالبا- إلّا أنّك تفاجأ بكون أصحاب تلك الاختراعات والعلوم يقومون بطقوس غريبة، ويؤمنون بأشياء خرافيّة، وهذا ما يؤكّد تعطيل حواسّهم في هذا الجانب.

ثالثا- عدم تجاوز عالم المادّيّات: قال الله -تعالى-: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَامُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً ﴾ [البقرة: 55]، وقال -سبحانه-: ﴿إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَاعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾ [المائدة: 112]، فنلاحظ أنّ من أسباب الضّلال و فساد المنهج اقتصارَهم على المادّيّات والتّجريبيّات، حيث طلبوا أمورا ملموسة محسوسة، دون ربط بينها وبين ما تستلزمه المحسوسات والمعقولات من صدق الأنبياء، واستئثار الخالق والشّارع بما لا تدركه عقولهم وحواسّهم اختبار لهم، مع جعله إشارات وآيات مادّيّة تفيد صدق ما وراءها، لكنهم لم يربطوا بين هذه وتلك، وهذا هو فساد المنهج التّفكيريّ، وهذا ما جعلهم كالطّفل الصّغير من حيث عدم النّضج، "الصّغير الذي لا ينفعه إلّا أن يرى الشّيء بأمّ عينه قابضا عليه بيديه، وهي مادّيّة مفرطة في السّذاجة يترفّع عنها العقلاء"[2].

رابعا- التّقليد الأعمى: فمن فساد منهجهم كذلك رفض الدّلائل الظّاهرة، وردّها بالجدل والمكابرة والهوى، وغلبة التّقليد الأعمى، الذي ظهر في صور مختلفة، أشهرها:

1- تعظيم طاعة الآباء والأجداد: وهو الذي صوّره القرآن في آيات كثيرة، منها -قوله تعالى-: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ [البقرة: 170].

(1) ينظر: أحمد الصّويان، **منهج التّلقي والاستدلال**، ص 12-13.

(2) أحمد الصّويان، المصدر نفسه، ص 15.

2- تقليد العلماء والعبّاد: في أنواع العبادات، بل في التّحليل والتّحريم: قال -تعالى-: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ﴾ [التوبة: 31].

3 – تقليد الرّؤساء والملوك والكبراء: قال -تعالى-: ﴿يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَالَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَا (66) وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا﴾ [الأحزاب: 66-67]، وهذا ما يؤدّي إلى انحباس حركة العقل، والنّظر والتّفكير، ويؤدّي إلى الكساد والإلف، حيث يألفون ما يخالف الفطرة والعقول، حتّى يصير الصّحيح الموافق للفطر والعقول غريبا في أنظارهم، وهذا ما جعل أهل الجاهليّة يستغربون دعوة الرّسول إلى التّوحيد[1]، فقالوا -كما نقل عنهم القرآن-: ﴿أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ [ص: 5].

خامسا- اتّباع الظّنّ والتّخرّص و الهوى: حيث يتعلّقون بكلّ ما يتوهّمون فيه بيانا للحقّ -وإن لم يكن كذلك في الواقع-، و ذلك ما جعلهم يتعلّقون بالظّنون دون أمارات واضحة، وبالتّخرّصات التي لا يسندها دليل ولا بيّنة، قال الله -تعالى-: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: 116]، وحيث لا مرجعيّة صحيحة عندهم تحسم النّزاع، أو تلزم باتّباع الحقّ، فلا بدّ حينئذ من اتّباع الهوى، وقد تقدّم الحديث عنه تفصيلا، "وإذا كان الهوى هو الحاكم، استغلق العقل، وسدّت منافذ التّفكير، فلا قيمة بعد ذلك للآيات البيّنات، والدّلالات الواضحات، لأنّ الهوى يردّ ذلك كلّه ويعرض عنه، فيصبح المرء أسيرا لسلطان الهوى، تختلط بين يديه الدّروب والمسالك، وتظلم في طريقه سبل الحقّ والهداية"[2].

- من نتائج فساد منهج التّفكير: وحيث غابت موازين التّفكير المنهجي السّليم، وطرق الاستدلال الموصل إلى المطلوب حقيقة، فلا ينتظر بعد ذلك إلّا التّخبّط والتّناقض، وردّ الدّلائل الصّحيحة دون إقامة البراهين العلميّة، بل يواجهون الحقّ ودليله بتصرّفات عديدة، يمكن أن نعتبرها نتائج فساد المنهج العلميّ، منها: المجادلة بالباطل، المعاندة والاستكبار، الجحد بالحقّ بعد ظهور علاماته، الإعراض عن الحقّ، اللّجوء إلى الاستهزاء والسّخرية، استخدام القوّة في مواجهة الحقّ، ومن ذلك استعداء السّلطان على القائم بالحقّ، محاولةُ التّشهير بالأنبياء والدّعاة إلى الحقّ -تشويه السّمعة-، وكلّ ذلك أورد القرآن عليه شواهد[3].

(1) ينظر: أحمد الصّويان، **منهج التّلقي والاستدلال**، ص 16.

(2) أحمد الصّويان، المصدر نفسه، ص 17.

(3) تنظر في: أحمد الصّويان، المصدر نفسه، ص 18-21.

وهذا ما يحصل عبر التّاريخ من وسم المتمسّك بمنهج الصّحابة المأخوذ عن النّبيّ -عليه الصّلاة والسّلام- بمختلف الأوصاف المنفّرة، كوصف الشّيعة للصّحابة بالنّواصب، وغير ذلك.

تلك مجمل قواعد التّفكير الجاهليّ الفاسد، يليها الحديث عن المنهج الإسلاميّ.

الفرع الثّاني: قواعد التّفكير السّليم في المنهج الإسلامي

أمّا التّفكير السّليم فهو الذي يستفاد من القرآن والسّنّة، وصنيع خيرة الأمّة بعد الأنبياء -الصّحابة- ومن تبعهم بإحسان، وكذا ورثة الأنبياء، من الأئمّة والعلماء، في علوم الإسلام عموما، ويتجلّى ذلك في أصول الفقه خصوصا، ويجعل التّفكير ممنهجا، علميّا، بعيدا عن تلك الآفات ومظاهرها، يضبطه ما تقدّم في هذا البحث كلّه من مقاصد علم الأصول، ويمكن تلخيص قواعد التّفكير السّليم فيما يلي:

تعظيم العلم والحثّ عليه: ومنه الإرشاد إلى طلب الدّليل في كلّ شيء، قال -تعالى-: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: 9]، وبهذا يهدم كلّ منهج يعظّم الخرافات والتّخيّلات والأساطير، وبه يسقط كلّ تعلّق بالجهّال والسّحرة والمشعوذين.

ومن تعظيم العلم تحريم القول على الله بغير علم، والتّمسّك بالحجج والبراهين العلميّة، نقليّة وعقليّة، وعلى هذا سارت دعوات الأنبياء جميعا، قال -تعالى-: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 111]، وقال -سبحانه-: " ﴿ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الأحقاف: 4].

وكذلك الدّعوة إلى النّظر والتّفكر في آيات الله -عزّ وجلّ- الكونيّة والقرآنيّة، وفي ذلك كلّه لا بدّ من الإخلاص، والتّجرّد في البحث عن الحقّ -وهذا هو إخراج الهوى والتّعصب-، ممّا يعين على الخضوع للحقّ[1].

وعلم أصول الفقه علمٌ بُني على هذا المنهج المستمدّ من القرآن والسّنّة، وتصرّفات الصّحابة والأئمّة، حيث يسعى إلى ترسيخ منهج تفكير يؤدّي إلى طلب الحقّ بدليله، بعيدا عن الهوى والتّخرّص والتّقليد، وبني على الدّعوة إلى حسن التّدبّر في الآيات، واتّباع منهجٍ وقوانين في الاستدلال، يؤدّي إلى سلامة الاستنباط.

(1) ينظر: أحمد الصّويان، **منهج التّلقي والاستدلال**، ص 22-25.

هذا عن الإسلام عموما، والنّظر والفكر إجمالا، ثمّ لا بدّ من الإشارة إلى بعض الانحرافات التي حصلت ممّن ينتسب إلى الإسلام، لكن انحرف عن طريق سلَفِه، وتأثّر بمناهج دخيلة، ممّا نتج عنه خلل وزلل، وإن كان من فِرق إسلاميّة إلّا أنّها ابتعدت عن الصّواب، ولذلك يحسن الإشارة إلى ما تميّز به المتمسّكون بالمنهج الأصليّ قبل ظهور الفرق، ويتمثّل ذلك في: تعظيم النّصوص الشّرعيّة، والالتزام بمضمونها والانقياد لها، والحرص على الاعتماد على الأحاديث الصّحيحة الثّابتة دون الموضوعة والضّعيفة، ثمّ الحرص على سلامة الفهم وصحّة الاستنباط[1]، ويلخّص ذلك ابن تيميّة(ت728هـ) في قوله: "من بنى الكلام في العلم - الأصول والفروع- على الكتاب والسّنّة، والآثار المأثورة عن السّابقين، فقد أصاب طريق النّبوّة، وكذلك من بنى الإرادة والعبادة والعمل والسّماع المتعلّق بأصول الأعمال وفروعها، من الأحوال القلبيّة والأعمال البدنيّة، على الإيمان والسّنّة والهدي الذي كان عليه محمّد -صلّى الله عليه وسلّم- وأصحابه، فقد أصاب طريق النّبوّة، وهذه طريق أئمّة الهدى"[2]، كما يتميّز المنهج الصّحيح بجمع النّصوص في الباب الواحد حتّى لا يُهمل بعضها، أو يتمسّك بإطلاق غير مراد، أو بعموم وهو مخصوص، ويتميّز بالنّظر في مقاصد الشّرع، عناية بالألفاظ والمعاني دون إهمال جانبٍ من ذلك كلّه، وهذا من تمام صحّة المنهج في التّفكير، وذلك كلّه اعتنى به "أصول الفقه"، وهو مبثوث في المباحث المتقدّمة- من هذا الفصل- عن مقاصد أصول الفقه.

كما أنّ منهج أصول الفقه تعدّى إلى العلوم الشّرعيّة الأخرى غير الفقه، عقيدة وحديثا وتفسيرا، "وبعد انتشار المؤلّفات في أصول الفقه، ووضع الصّيغ الدّقيقة لقواعد الاستنباط، وتحرير مذاهب الأئمّة المتبوعين فيها، أصبح أصول الفقه بحقّ منهجا واضحا ينهجه الفقهاء، ويتميّز بتطبيقه الرّاسخون في العلم، وأصبح من يحيد عن القاعدة المتّفق عليها لا يؤبه لرأيه ولا يؤخذ بفتواه، وكذا إن كان فقيها مذهبيّا وخالف مذهب إمامه"[3].

وربما تجد قبل تدوين أصول الفقه واستقرار معالمه شيئا من الغموض في بعض الكتابات والمناظرات، لكن بعدما نضج هذا العلم وانتشر فيه التّأليف صار منهجا متميّزا، يُلتزم به في البحث الفقهيّ عموما، المقارن منه أو المذهبيّ[4]، وهو ميزان الجودة، وإليه التّحاكم في المناظرات.

(1) ينظر: أحمد الصّويان، **منهج التّلقي والاستدلال**، ص 30.

(2) ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 363/10.

(3) عياض بن نامي السلمي، **أثرعلم أصول الفقه في منهجية البحث العلمي**، دار التحبير، الرياض، ط1، 1445هـ- 2024م، ص 122.

(4) ينظر: عياض بن نامي السلمي، المصدر نفسه، ص 126.

وضبط المنهج والالتزام به لا يعني الحدّ من الإبداع وحرّية الرّأي -على الإطلاق غير المرضي-، بل الأمر على خلاف ذلك تماما، حيث يساعد ضبط المنهج على تطوير البحث والسّداد فيه، والإبداع المنضبط، وما كان البحث غير المنتظم والإقدامُ على إصدار النتائج دون بنائها على البراهين الصّحيحة معدودا من مظاهر الإبداع عند الباحثين والعلماء الذين يحترمون علومهم، ويستشعرون الأمانة العلميّة، إنّما يتضايق بقواعد المنهج، وقواعد الأصول الصّحيحة، من يريد التّحلّل من ضوابطها التي يراها أغلالا تمنعه من الإبداع، وهذا لا يعدّ من العلماء، ولا من الباحثين الذين يُفرح بنتائج بحوثهم، لأنّه صاحب هوى يريد أن يحكّم هواه على العلوم[1].

وقد خلص عياض السّلمي في بحثه "أثر علم أصول الفقه في منهجيّة البحث في العلوم الشّرعية" إلى أنّ: "علم أصول الفقه لم ينسب للفقه نسبة اختصاص، ولذا فالأحرى به أن يسمّى أصول الفهم الصّحيح، أو منهج البحث الصّحيح، لأنّ قواعده يمكن أن يستعين بها كلّ باحث في علوم الشّريعة"[2].

و تقدّم تشبيه الرّازي(ت606هـ) نسبةَ الشّافعي(ت204هـ) إلى الأصول بنسبة المنطق إلى أرسطوطاليس(ت322 ق.م)، ونسبة العروض إلى الخليل بن أحمد(ت170هـ)[3].

وتعاريف الأصوليّين التي تركّز على أنّ "أصول الفقه" هو "علم القواعد والقوانين" تبيّن صفة المنهجيّة لهذا العلم.

والمسلمون -حسب ما يراه سامي النّشار- لم يعالجوا قضيّة المنهج بالتّمسّك بالمنطق الأرسطوطاليسي اليوناني، بل اعتمدوا منهجا إسلاميّا محضا، يخالف المنطق اليونانيّ في كثير من قواعده، ونظرته للكون والعالم، ولئن ناسب المنطق -باعتباره المنهج للعلم اليوناني- البيئةَ اليونانيّة وطبيعةَ علومها الفكريّة والفلسفيّة، فإنّ الجيل الأوّل من المسلمين لم يَقبلوا ولم يُقبلوا على هذا الفنّ، بل استخلصوا علم أصول الفقه من روح إسلاميّة محضة، ولا ينبغي الظّنّ أنّ منهج التّفكير الإسلاميّ استفيد ممّن عُرفوا بفلاسفة المسلمين، بل الأمر على غير ذلك، إنّما منهج التّفكير أخذ من جيل الصّحابة ابتداء، ثمّ من الفقهاء والأصوليّين المجتهدين حقّا، من الطّبقات الأولى قبل شيوع المنطق والفلسفة عند المسلمين أصلا[4]، وقد طرح النّشار تساؤلا حول استفادة أصول الفقه من المنطق وتأثّره

(1) ينظر: عياض بن نامي السلمي، **أثر علم أصول الفقه في منهجية البحث العلمي**، ص 127.

(2) المصدر نفسه، ص 172.

(3) ينظر: الرّازي فخر الدّين محمد بن عمر، **مناقب الإمام الشّافعي**، ص 156-157. وينظر: ص 134 من هذه الأطروحة..

(4) ينظر: علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ص 7، 11.

به من عدمها، وبعد الدّراسة والتّحليل يخلص إلى النّفي، مبرهنا على ذلك بأنّ المنهج الأصوليّ تولّد ونشأ "منذ العصر الأوّل، واستمر الأصوليّون يكملون فيه ويضيفون إلى عناصره جدّة في التّفكير، حتّى وصل إلى أيدي الشّافعي، فأقامه علما متّفق الأجزاء، متناسق الأطراف، وفي كلّ هذا لم يتأثّر على الإطلاق بمناهج البحث اليونانيّة"[1].

حتّى دعاة التّجديد الأصوليّ يعترف كثير منهم بمنهجيّة علم أصول الفقه، منهم مثلا محمّد عابد الجابري(ت2010م) يصف هذا العلم بالمنهجيّ الذي لا يوجد له مثيل في الثّقافات والحضارات الأخرى، حيث يقول: "دون التّقليل من أهمّيّة مساهمة الأصوليّين الذين جاؤوا بعد الشّافعي، في إخصاب هذا العلم وتنظيمه، فإنّ القواعد التي وضعها صاحب الرّسالة، تظلّ مع ذلك بمثابة الأساس والهيكل العامّ لهذا **العلم المنهجيّ**، إنّ القواعد التي وضعها الشّافعي لا تقلّ أهمّيّة بالنسبة لتكوين العقل العربي الإسلامي، عن قواعد المنهج التي وضعها ديكارت بالنّسبة لتكوين الفكر الفرنسي خاصّة، والعقلانيّة الأوربيّة الحديثة عامّة"[2]، بل ما أرفع أصول الفقه عن الفلسفات والمناهج الغربيّة المستحدثة، فأصول الفقه ليس وضعا بشريّا محضا، بل مؤسّس ومستنبط في كثير من جزئيّاته من الشّرع الحكيم، خلافا للاجتهادات البشريّة الأخرى.

وممّا يؤكّده المشتغلون بالمناهج والعلوم الشّرعيّة أنّ معرفة قواعد المناهج عموما، ومنهج أصول الفقه خصوصا "يؤدّي إلى ضبط المعرفة، وتسديد الاتّجاه، واختصار المجهود، وحسن الفهم لجهود الآخرين، وإتاحة الفرصة بين العاملين في مجال العلوم المشتركة، أو المتقاربة، كما يؤدّي -زيادة على ذلك- إلى دقّة النّتائج، وتقدّم العلم"[3].

ويؤكّد طه جابر العلواني(ت2016م) أنّ أصول الفقه يعتبر منهج بحث ومعرفة، كما عنوَن لبحثه، بل يرى إمكانية استفادة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة من هذا المنهج، ذلك أنّ الظّاهرة الفقهيّة هي ظاهرة إنسانيّة أو اجتماعيّة يتعلّق بها حكم شرعيّ[4].

(1) علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام** ، ص 91.

(2) الجابري محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان-، ط8، 2002م، ص 100.

(3) نصر محمد عارف وآخرون، **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1417هـ-1996م، ص 396.

(4) ينظر: العلواني طه جابر، **أصول الفقه منهج بحث ومعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط2، 1415هـ-1995م، ص 7.

ويمكن القول: إنّ أصول الفقه "يسعى إلى تنهيج الفكر وتسديد الذّهن، حتّى لا يقع الزّلل والشّطط في المعرفة الإنسانيّة، بله الإسلاميّة المتعلّقة باستنباط الأحكام الشّرعيّة للأفعال الإنسانيّة"[1].

ويؤكّد ذلك أنّ مِن دوافع الشّافعيّ(ت204ه) إلى كتابة "الرّسالة"، وإرساءِ قواعد الأصول، هو القضاءُ على الفوضى العلميّة حينها، وبذلك وضع منهجا منضبطا منظّما.

وضبطُ المنهج وسيلة إلى ضبط الفروع والجزئيّات كما تقدّم في طليعة المبحث، ويتقوّى ذلك بمقالة الغزاليّ(505ه): "ولا مطمع في الإحاطة بالفرع وتقريره والاطّلاع على حقيقته، إلّا بعد تمهيد الأصل وإتقانه، إذ مثار التّخبّط في الفروع ينتج عن التّخبّط في الأصول"[2]، وذلك هو حقيقة الفكر المنهجيّ العلميّ.

(1) محمّد بن عبد السّلام عوام، **الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليّين**، ص 17.

(2) الغزالي، **المنخول**، ص 59.

الفصل الثّاني

آثار مقاصد علم الأصول على التّجديد الأصوليّ

وقد جاء هذا الفصل في سبعة مباحث كالآتي:

المبحث الأول: التّجديد في تسهيل العرض واجتناب التّعقيد والغموض

المبحث الثّاني: المصطلح والتّقليد والاستقراء في الأصول

المبحث الثّالث: الدّراسات المقارنة (أصول الفقه المقارن)

المبحث الرّابع: الإجماع وسلطة الشّعب التّشريعيّة

المبحث الخامس: توسيع معنى القياس وتضييق الاستدلال بالسّنّة وعلاقة ذلك بالواقع

المبحث السّادس: الاجتهاد المصلحي، والمقاصدي

المبحث السّابع: القراءة المعاصرة للنّصوص الشّرعيّة

ظهر في العصور المتأخّرة مصطلح "التّجديد الأصولي" كما تمّ إيضاحه في الفصل التّمهيدي، وتبيّن أنّ النّاس في ذلك على طرفين: دعاة تجديد ينتمون إلى حقل العلوم الإسلاميّة وتخصّصوا في أصول الفقه ولاحظوا مواضع في مسيرة علم أصول الفقه أصيبت بالضّعف، ممّا يعيق مسيرة الأصول نحو تحقيق مقاصده، فسعوا إلى الإصلاح، فكانت دعوتهم -في الجملة- تستحق وصف "التّجديد المحمود"، في حين أظهر قوم أجانب -في الجملة- عن أصول الفقه، بل عن العلوم الإسلاميّة هذا المصطلح واستعملوه لتحقيق مآرب غير محمودة تصادم مقاصد أصول الفقه وتضعفها، يستحق أن يوصف فعلهم بـ"التّجديد المذموم".

وفي هذا الفصل نعرض أهم المسائل التي طولب فيها بالتّجديد بنوعيه، ونتبيّن أثر مقاصد علم أصول الفقه التي تم تحريرها في الفصل الأول في هذه المسائل.

المبحث الأوّل: التّجديد في تسهيل العرض، واجتناب التّعقيد و الغموض

ممّا انتقد على كثير من المؤلفات الأصوليّة، والدّرس الأصوليّ عموما التّعقيدُ في العرض أو الغموض في العبارة، ممّا يجعل العلم عسيرا قد تنفر منه نفوسٌ، ويظهر ذلك من جوانب متعدّدة يمكن تلخيصها في المطلبين الآتيين:

المطلب الأوّل: الاختصار وندرة التّفريع والتّمثيل

يُتناول في هذا المطلب الاختصار ، والتّجريد في القواعد بعيدا عن التّمثيل الفقهي، وأثر ذلك في تعقيد العلم، وذلك في فرعين:

الفرع الأوّل: الاختصار المخلّ والغموض

إذا كان من مقاصد الأصول "**الإفهام والتّيسير**"، فالواجب مراعاة ذلك، وبأيّ سبيل -مباحٍ- تحقّقَ كان مطلوبا، فإن تحقّق بالإطناب كان هو المطلوب، وإن تحقّق بالاختصار كان هو الممدوح، لكنّ الغلوّ في الاختصار إلى حدّ الإلغاز هو محلّ الانتقاد، كما أنّ الإطناب المملّ -دون حاجة- منتقَد كذلك، لذا كان من جوانب التّجديد المطلوبة مراجعةُ طريقة الاختصار، سواء وضعُ كتاب مختصر ابتداء، أو اختصار كتاب موسّع آخر، والقضاءُ على الغلوّ، والزّائد عن الحاجة.

والاختصار هو ردّ الكثير إلى القليل، وقيل إيجاز اللّفظ مع استيفاء المعنى، أو ما دلّ قليله على كثيره[1].

وإذا كان الأمر كذلك فإنّ من مقاصد التّأليف اختصار المطوّل، وهذا محمود إذا أدّى المعنى بأيسر عبارة "مسوقا على حسب إدراك أهل الزّمان، وبمقتضى ما تدعو إليه الحاجة، فمتى كانت الخواطر ثاقبة قام الاختصار لها مقام الإكثار، وأغْنَت بالتّلويح عن التّصريح، وإلّا فلا بُدَّ من كَشْف وبيانٍ وإيضاح وبُرهان يُنَبّه الذَّاهِلَ ويُوقظُ الغافل"[2].

والغرض من الاختصار: تسهيل الحفظ، والتّرغيب في نيل مبادئ العلم في أصغر حجم ممكن، قال المرداويّ(ت885هـ): "فإنّ الكتاب المطوّل في هذه الأزمنة ولا سيما في أصول الفقه لا يرغب فيه ولا يقرأ، فضلا عن أن يحفظ، فإنّ الهمم قد قصرت والبواعث قد فترت"[3]، هذا في زمانه، فما عسانا نقول في زماننا؟ مع زيادة: والشّواغل قد تعدّدت، والمعلومات تسارعت.

ومن مقاصد الاختصار إبعادُ الملل، لأنّ المطوّل يُحصّل في المتلقّي الإملال إلّا ما ندر، وكذلك يقصد به جمع المسائل الكثيرة في الكلمات القليلة.

والمختصَر كما أنّه يوضع للمبتدئ فإنّه يوضع كذلك تذكرة للمنتهي[4].

ولا شكّ أنّ الاختصار وُجد وكثر في زمن وُجدت الحاجة إليه، ولوحظ فتور الهمم، وخيف على الطّلبة الابتعاد الكلّيّ عن علوم الشّريعة، فابتغى المختصرون والشّرّاح تذليل الأمر، بابتكار هذا الأسلوب، لكنّ المعيب هو الغلوّ من جهة، والاستمرار عليها حتى مع تغيّر الظّروف والحاجات، وكذا تقديس مختصرات المصنّفين مهما تغيّرت الأزمان والبيئات من جهة أخرى، أفلا يقال: كما ابتكروا لحاجة بيئتهم وجب على أهل زماننا الابتكار والتّجديد في الأسلوب حسب ما يوافق طبيعة أهل زماننا؟ سيما والاشتغال بحلّ مقفلات المختصرات من أصعب الأشياء عند المبتدئين، كما أنّها من أكبر دواعي الملل

(1) ينظر: النّووي يحي بن شرف، **تهذيب الأسماء واللّغات**، دار الكتب العلمية، بيروت، دون ط، دون تا، مادة "خصر"، 3/90-91.

(2) حاجي خليفة، **كشف الظّنون**، 1/117.

(3) المرداوي علاء الدّين أبو الحسن علي بن سليمان، **التّحبير شرح التّحرير في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين وآخرون، مكتبة الرشد، الرياض، 1421هـ، 2000م، 1/124.

(4) ينظر: المرداوي، المصدر نفسه، 1/124. و: محمّد حاج عيسى، **منهجيّة البحث في علم أصول الفقه**، (أطروحة دكتوراه في أصول الفقه)، كلّيّة العلوم الإسلاميّة، جامعة الجزائر، 2009-2010م، ص 255.

والانقطاع عن الدّرس عند كثير من أهل زماننا، لذا وجب النّظر بعين المصلحة دون تقديس صنائع البشر.

بل إنّ بدايات ظهور الاختصار كانت تراعي قضيّة الإفهام، ثمّ زاد الاختصار ضيقا حتّى تعسّر وألغز، وهذا ما يشير إليه ابن عاشور(ت1393ه) في التّفريق بين بدايات الاختصار في أواخر القرن الرّابع الهجري، وبين المتأخّرين من المختصِرين، حتّى صار همّ النّاس مناقشة الألفاظ والتّراكيب والمفاضلة بين تركيب وآخر، وانشغلوا بذلك عن تحقيق المسائل العلميّة، فصارت الوسيلة غاية، وأهملت الغاية الحقيقيّة[1]. وهذا ما جعل المختصَر يحتاج إلى شرح وتعليق وحاشية وتقرير، مع ما في تلك الشّروح من الابتعاد في كثير من الأحيان عن التّحقيق العلميّ للمسائل المقصودة، لهذا عدّ الصّنعانيّ(ت1182ه) هذه الاختصارات الملغزة من مزالق الأصوليّين، ومن موانع الفهم، الذي هو في الأصل من مقاصد التّأليف في الأصول[2].

ولأنّ حسن القصد لا يعني حسن العمل، فقد وُجد من عاصر أو قارب عصر المختصرات -الفقهيّة أو الأصوليّة-، وانتقد تلك الطّريقة ومنهم ابن العربي(ت543ه)، والشّاطبي(ت790ه)، وابن خلدون(ت808ه)، وغيرهم، حيث أرشدوا إلى مراجعة كتب المتقدّمين المبسوطة التي تنمّي الملكة، وجعلوا الاشتغال بحلّ مقفل المختصرات تضييعا للأوقات، بل من أسباب ضعف الملَكات[3]، وأكّد ذلك كثير من المعاصرين كما في النّقل الآتي عن الخضري بك(ت1345ه).

ولا شكّ أنّ الذي يخدم مقصدي أصول الفقه **"الإفهام، والتّيسير"** هو الدّعوة إلى تجنّب الاختصار المخلّ الملغز، لما ينجم عنه من آفات منها: التّعقيد اللّفظي، قال الخضري بك(1345ه): "فإنّ الاختصار اتّجه إلى وجهة غريبة، وهي الاجتهاد في جمع الكثير من المسائل في القليل من الألفاظ، ولمّا كانت السّليقة العربيّة عندهم ضعيفة تحوّل الكلام إلى ما يشبه الألغاز، فكأنّ المؤلّف لم يكتب ليُفهم بل ليَجمع"[4]، هذا كلامه عن قرون الانحطاط المتقدّمة، فما حال العربيّة في زماننا؟.

(1) ينظر: ابن عاشور، **أليس الصبح بقريب**، ص 143-146.

(2) ينظر: الصّنعاني الأمير محمد بن إسماعيل، **مزالق الأصوليّين وبيان القدر المحتاج إليه من علم الأصول**، تحقيق: محمّد صباح المنصور، مكتبة أهل الأثر، الكويت، ط2، 1424ه-2013م، ص 99.

(3) ينظر: أحمد بن خالد الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، تحقيق: جعفر الناصري ومحمّد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1418ه-1997م، 67/8.

(4) محمّد الخضري بك، **تاريخ التّشريع الإسلامي**، ص 285.

كما يلاحظ خلوّ كثير من المختصرات -بل وشروحها- عن العناية بالدّليل، ذلك أنّها ترتكز على حلّ الألفاظ، ممّا أدّى إلى تعزيز التّعصب المذهبي، وإذا كان من مقاصد الأصول تحصيل آلة الاجتهاد، عُلم من ذلك أنّ الطّريقة التي لا تبني ملَكة وآلة فهي مذمومة، لا محمودة، لذلك عدّ الصّنعاني(ت1182هـ) من المزالق الكتاباتِ المجرّدةَ عن الدّليل، وعن التّحقيق في المسائل العلميّة، لأنّ المتلقّي يظنّ أنّ ما يقرؤه هو الحقّ والصّواب نفسه، مع أنّه يقرأ في تلك الكتب نفسها حرمة التّقليد لغير مضطر إليه[1].

وحظّ الحنفيّة من هذا التّعصب له السّبق، نتيجة لبناء الأصول عندهم -عموما- على فروع الإمام[2].

ومن أخطر الآفات النّاجمة عن طريقة الغلوّ في الاختصار القضاء على الملكة العلميّة -وقد تقدّم أنّ تحصيلها من مقاصد دراسة الأصول-، ذلك أنّ المشتغل بالمختصرات لا يمارس الاستنباط من الأدلّة، بل يعتني باللّفظ وتحرير مقصود المؤلّف، فانشغل المعلّم والمتعلّم بتحرير ألفاظ المصنّف وعباراته واصطلاحاته الخاصّة عن تحقيق المسائل العلميّة بالأسلوب العلميّ الواجب، لذلك عدّ البشير الإبراهيمي(ت1965م) هذه الآفة من أسوأ آثار طريقة الاختصار، وأنّها لا تنتج أصوليّا حقيقيّا، وإن افتتن بعض النّاس، فوصفوا من أتقن كتابا مختصرا شرحا وتعليقا بأنّه أصوليّ، مع أنّ الواقع أنّه درس كتابا في الأصول، وليس علمَ الأصول[3]، وكلّ ما لا يخدم مقاصد الأصول فينبغي تركه، أو تهذيبه، ليكون مؤدّيا للغرض، وفي هذا يقول ابن خلدون(ت808هـ) واصفا أنّ الملَكة لا تبنى بهذه الطّريقة، وإن وجدت فهي قاصرة: "فقصدوا إلى تسهيل الحفظ على المتعلّمين، فأركبوهم صعبا يقطعهم عن تحصيل الملَكات النّافعة وتمكّنها"[4].

حتّى ظنّ النّاس أنّ الملَكة المطلوبة هي استحضار التّعاريف والأحكام، غافلين عن المطلوب الأسمى، وهو فهم القواعد وممارستها، وتحصيل الأحكام من أدلّتها، بما حصّلوه من الفهم والمنهج، وإن أضيف إلى ذلك قوّة الاستحضار للمحفوظ فنُور على نور.

أمّا الاختصار المنتِج فهو الذي ينضبط بمجموعة من القيود منها:

(1) ينظر: الصّنعاني، **مزالق الأصوليّين**، ص 62-63.

(2) ينظر: عبد الوهّاب أبو سليمان، **الفكر الأصولي**، ص 455.

(3) ينظر: الإبراهيمي محمّد بن بشير، **آثَار الإمام محمّد البشير الإبراهيمي**، جمع: أحمد طالب الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1997م، 342/1.

(4) ابن خلدون، **المقدّمة**، 346/2.

- الاقتصاد في المسائل والأدلّة، لا في الألفاظ، فيركّز على أصول العلم، دون أن يشترط على نفسه الاستيعاب، مادام مقصود المصنّف المبتدئين، لأنّ الاستيعاب محلّه -ولا شكّ- المطوّلات لا المختصرات، قال أحمد شاكر(ت1377ه): "هذا هو المعنى الصّحيح للاختصار والإيجاز، والاقتصار على بعض أصول العلم واضحة بيّنة، حتّى إذا أتقنها طالب العلم انتقل إلى كتب أوسع فيها علم كثير، وتفصيل أوفى، لا الإيجاز المزعج الذي صار إليه كثير من المتأخّرين، أن يحاولوا -زعموا- جمع العلم الكثير في اللّفظ القليل، فينتهي ذلك إلى الإلغاز والتّعجيز، فيكون ما جمعوا أو كتبوا أكثر مشقّة، وأبعد فائدة عن الطّالب المنتهي فضلا عن المبتدي والمتوسّط، إذ يكون همّ الطّالب في هذه الحال الوصول إلى المراد من الألفاظ المدمجة الملغزة، فيضعُ جهده في تفهّم المراد من دلالة اللّفظ، قبل أن يصل إلى مرتبة التفقّه في المعنى الذي هو المقصود له، وهيهات أن يصل، بل هيهات أن يصيب المراد من دلالة اللّفظ المعقّد"[1].

- مع الحرص على وضوح العبارة حتّى لا يحتاج المختصَر إلى شرح عليه، ويوقع الشّارح في مشقّة وضع الاحتمالات وتقدير المحذوفات لكلام المصنّف الأصلي.

- ذكر الأمثلة والأدلّة، ولو باختصار: ذلك أنّ مَن قصد الإفهام لا بدّ له من تمثيل، ومن قصد تنمية المَلَكات لا بدّ له من استدلال.

والاختصار والإطناب يكون حسب الحاجة والقصد، فإذا كان من مقاصد الأصول الإفهام، روعي أقوى ما يؤدّي إلى ذلك، أمّا الحفظ فهو أمر زائد مستحسن إن وجد، لا شرطٌ، فـ"الكلام يوجز ليحفظ ويبسط ليفهم، وإذا كانت معانيه تكثر بكثرة ألفاظه، أمّا إذا كان بالإطالة يزداد خفاء وبعدا، وما يزاد فيه لا حاجة إليه ألبتة لم يجز استعماله باتّفاق أهل البيان وأهل النّظر، فإنّه مذموم شرعا وقبيح عقلا وطبعا"[2].

وحتّى لا يُظنّ أنّ عصر المختصرات كلّه خِلوٌ من المفيد منها، فإنّه يحسن الإشارة إلى وجود بعض المختصرات المقبولة التي راعت ضوابط الاختصار إجمالا، أو قلّ المنتقَد فيها، مثل "اللّمع" للشّيرازي(ت476ه)، و"الإشارة" للباجي(ت474ه)، و"أصول اللّامشي" (ت قرن6ه)، و"روضة النّاظر" لابن قدامة(ت620ه)، وغيرهم[3].

(1) ابن دقيق العيد، **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، تحقيق: أحمد شاكر، مقدّمة المحقّق، ص 7-8.

(2) ابن تيميّة، **تنبيه الرجل العاقل**، 422/1.

(3) ينظر: محمّد حاج عيسى، **منهجيّة البحث في علم أصول الفقه**، ص 261-262.

الفرع الثّاني: التّمثيل والتّفريع الفقهي

من جوانب تسهيل أصول الفقه العنايةُ بالتّمثيل، سواء للتّعاريف أو أثناء تصوير المسائل، وكذلك التّفريع بعد فهم المسألة نظريّا، وبعد دراستها دراسة مقارنة والتّرجيح يستكمل ذلك بالجانب العمليّ، ممّا يؤكّد ارتباط الفقه بالأصول، ويبيّن شدّة الحاجة إلى تلك الأصول للفقيه والمجتهد، وأثرها في الفتوى والعمل.

وإذا كان التّفريع الفقهيّ مرادا من باب الوسائل في هذا العلم، فلا ينبغي أن يعامل معاملة الغايات، حيث يُتوسّع فيه إلى ما يخرجه عن الدّرس الأصولي إلى الدّرس الفقهي، كما ينبغي التّركيز في المسألة الفقهيّة على وجه ارتباطها بالمسألة الأصوليّة محل الدّراسة، لا أن يورد جميع الأدلّة التي يُستدل بها لتلك المسألة الفقهيّة بعينها.

وكما عِيب على بعض الأصوليّين الإغراقُ في التّنظير، خاصّة مَن كتب على طريقة المتكلّمين، فقد عيب كذلك على من توسّع في التّفريع، خاصّة ممّن كتب على طريقة الحنفيّة[1].

كما يعاب في التّمثيل: الاقتصار على فروع إمام المذهب، وهذا نتيجة لكون الدّراسة الأصوليّة -ابتداء- تكون من بعض الأصوليّين مقتصرة على معرفة أصول المذهب الواحد.

وقد تعيب كلّ طريقة غيرها، حيث يرى المتكلّمون أنّ ذكر الفروع الفقهيّة خلط بين العلمين وانتصار للمذهب، في حين يرى الحنفيّة أنّ إخلاء الدّرس الأصوليّ من التّفريع فيه عدم بيان ثمرة الأصول التي تدرس[2].

وإذا تأمّلنا صنيع كلّ طائفة ونقدَها لغيرها أمكن إدراك الجمع بينها، بطلب الاعتدال في ذلك، لتكون طريقة مستحسنة مفيدة للغرض، فيكون التّمثيل والتّفريع زيادة للبيان، وبيانا للثّمرة، دون توسّع واستطراد، و تحوّل إلى الدّرس الفقهيّ، ولا شكّ أنّ هذا الجانب أحد جوانب التّجديد المطلوب، خاصّة في عصرنا، حيث تباعد الزّمان بين عبارات الأصوليّين المتقدّمين، وأصحاب المتون مغلقةِ الألفاظ، مع ضعف همم كثير من أبناء عصرنا، واستثقالهم لهذا العلم، ممّا يُظهر فائدة هذا التّجديد، لهذا ظهرت

(1) ينظر أمثلة لذلك: عبد الوهّاب أبو سليمان، **الفكر الأصولي**، ص 394، 416.

(2) ينظر: عبد الوهّاب إبراهيم أبو سليمان، **منهج البحث في أصول الفقه**، دار ابن حزم، بيروت- المكتبة المكيّة، مكّة، ط1، 1420هـ-1999م، ص 212-213.

طريقة أخرى في التّأليف الأصولي بعد التّفطن للثّغرة المعيبة على المتكلّمين، واشتهرت بطريقة تخريج الفروع على الأصول[1].

وقد قال محقّق كتاب "الإحكام" للآمدي(ت631هـ) كلمة بديعة جامعة في وصف هذا النّوع من التّجديد المتعلّق بالتّفريع دون تعصّب، وإنّ العلماء لو فعلوا ذلك معتمدين الاستقراء والاستدلال "لكان طريقا طبيعيا تألفه الفطر السّليمة وتعتمده عقول الباحثين المنصفين، ولَأكسبوا من قرأ في كتبهم استقلالا في الحكم، وفتحوا أمامهم باب البحث والتّنقيب، ويسّروا لهم تطبيق القواعد الأصوليّة على ما جدّ ويجدّ من القضايا في مختلف العصور"[2].

وكذلك مدح هذه الطريقة ودعا إليها عبد الوهّاب أبو سليمان(ت1444هـ)، حيث قال: "فمن ثمّ أصبح ضروريا في الوقت الحاضر الاستشهاد بالفروع الفقهيّة في مؤلّفات علم الأصول، ومراعاة التّطبيق ليلمس الدّارس جدواها العمليّة، ومدى الاستفادة منها على مستوى الواقع"[3]. ويظهر هذا الصّنيع عند بعض الأصوليّين ممّن عُرفوا بالجمع بين الطّريقتين، كالزّركشي(ت794هـ) في "البحر المحيط"، ويظهر بجلاء ما كان عليه الشّافعي(ت204هـ) نفسه قبلهم، حيث كان لا يغفل عن التّفريع والتّمثيل دون إطناب ولا إيجاز مخلّ[4].

وقد تفطّن لهذا جملة من الأصوليّين من مختلف المذاهب، وسار على طريقة الشّافعي(ت204هـ) أو قاربها، منهم مثلا: ابن حزم(ت456هـ) الظّاهري في كتابه "الإحكام"، حيث يحرص على التّطبيق والتّمثيل للمسائل الأصوليّة، وابن السّمعاني(ت489هـ) الشّافعي، وابن العربي(ت543هـ) من المالكيّة، واللّامشي(ت قرن6هـ) من الحنفيّة، مع كون كتبهم في الأصول مختصرة لم يخلوها من التّمثيل الفقهيّ[5].

ومن فوائد التّفريع والتّمثيل الفقهيّ: - بيان الثّمرة العمليّة لعلم أصول الفقه وتحقيقها، وتكوين ملكة تمكّن من ربط الحوادث المستجدّة بأصول الفقه التي تبنى عليها[6]، وبذلك قد يصل التّحقيق في بعض المسائل المدرجة في أصول الفقه إلى أنّها لا تثمر فقها، فيساعد هذا الطّريق في تصفية هذا العلم من الدّخيل.

(1) ينظر: محمّد حاج عيسى، **منهجية البحث في علم أصول الفقه**، ص 184.

(2) الآمدي، **إحكام الأحكام**، تحقيق: عبد الرّزاق عفيفي، صفحة: هـ.

(3) عبد الوهّاب إبراهيم أبو سليمان، **منهج البحث في أصول الفقه**، ص 214.

(4) ينظر: الشّافعي، **الرّسالة**، 176-210. عبد الوهّاب أبو سليمان، **الفكر الأصولي**، ص 78، 85.

(5) ينظر: محمّد حاج عيسى، المصدر السّابق، ص 183، 188-189.

(6) ينظر: عثمان بن محمد الأخضر شوشان، **تخريج الفروع على الأصول**، دار طيبة، الرياض، ط1، 1419هـ-1998م، 84/1.

- استدراك الأخطاء في المسائل الأصوليّة، والسّلامة من الاضطراب في الفقهيّات، خاصّة تلك المخرّجة عن الأئمّة دون تصريح منهم، فكثيرا ما يبيّن التّفريع خطأ المخرّج ونسبته لبعض الأصول إلى الأئمّة[1].

- تسهيل فهم المسائل الأصوليّة، وإزالة اللّبس والغموض الذي سبّبه الافتقار إلى الأمثلة[2].

وبهذه الفوائد يتدعّم هذا الرّأي، ويُناقش به موقف المتكلّمين المبتعدين عن التّفريع -عموما- بحجّة عدم الخلط بين العلوم، فيجاب عليهم بأنّ المقصود القدر الذي يبيّن به العلم ذاته- أصول الفقه- ، وبأنّه ترابط طبيعي بين العلمين، مع أنّهم لو التزموا هذا بإبعاد مسائل الكلام واللّغات عن كتاباتهم لكانت أنسب لدعواهم.

كما يُدعى إلى تعديل منهج الحنفيّة بالحثّ على التّوسّع وعدم الاقتصار على المذهب، وهذا الجويني(ت478هـ) يلخّص ذلك بقوله: "فحقّ الأصولي ألّا يلتفت إلى مذاهب أصحاب الفروع، ولا يلتزم مذهبا مخصوصا في المسائل المظنونة الشّرعيّة، فهذا غاية ما أردناه في هذا الفنّ"[3].

كما يجب على المخرّجين كذلك الاعتناء بصحّة التّخريج، وكون الفروع فعلا تؤسّس على تلك الأصول دون تكلّف، وينبغي العناية كذلك بعدم الاستطراد في مناقشة الفروع حتّى تكون كتبهم أشبه بكتب علم الخلاف[4].

يقول السّمعاني(ت489هـ) بعد ذكره لأمثلة: "واعلم أنّه لم يكن غرضنا ذكر هذه التّأويلات، لأنّ هذا الكتاب يشتمل على ذكر أصول الفقه، وليس هذا من أصول الفقه في شيء، إنّما هذا الكلام يورد في الخلافيّات والتّعاليق، غير أنّا ذكرنا طرفا من ذلك، ولا يعدم النّاظر فيه نوع فائدة"[5].

وكذلك الحذر من معاملة الفروع الفقهيّة والفتاوى الصّادرة عن أئمّة الفتيا ببنائها وتخريجها على قاعدة واحدة، ثمّ يظهر بعد ذلك تعارض وتناقض في أقوال الأئمّة، ذلك أنّ المسألة الفقهيّة تكتنفها أدلّة كثيرة، وقواعد متعدّدة، فقد لا يأخذ الإمام المجتهد بظاهر دليل تفصيلي، أو ظاهر قاعدة أصليّة في مسألة ما، لكونها معارَضة بما هو أقوى منها، وكون الفرع أدخَلَ في قاعدة أخرى، فلا يظنّن أنّ هذا

(1) ينظر: عثمان شوشان، **تخريج الفروع على الأصول** ، ص 86.

(2) ينظر: عبد الوهّاب إبراهيم أبو سليمان، **منهج البحث في أصول الفقه**، ص 214.

(3) الجويني، **البرهان**، 35/2.

(4) ينظر: محمّد حاج عيسى، **منهجية البحث في علم أصول الفقه**، ص 192.

(5) السّمعاني، **قواطع الأدلّة**، 414/1.

تناقض أو عدم تبنٍّ للأصل، مثال ذلك ما نسب إلى الشّافعي(ت204هـ) من عدم الأخذ بـ"أقلّ ما قيل" بذكر فروع له امتنع فيها عن العمل بهذا الأصل، فقال الرّازي(ت606هـ) معلّلا ذلك بقيام الدّليل المعارض عنده على خلافها"[1].

المطلب الثّاني: حسن العبارة، والعرض والتّرتيب، ومنهج التّعريفات

ممّا يؤثّر في تسهيل العلم العنايةُ بأسلوب العرض والعبارة المستعملة، والقصد إلى إيضاح المعرَّف بما يسهل إدراكه، وفي ما يلي توضيح ذلك:

الفرع الأوّل: اللّغة والأسلوب، والعرض والتّرتيب

أوّلا- اللّغة والأسلوب: إذا كانت الألفاظ قوالب المعاني، فإنّ حسن اختيار الألفاظ وحسن سبكها ييسّر إيصال المعنى المطلوب على حقيقته إلى السّامع والقارئ، والتّعقيد والغموض في البناء يؤدّي إلى الغموض والتّعقيد في تصوّر المفاهيم والمعاني، لذلك وجب الحرص على حسن صياغة العبارات في تصوير مسائل أصول الفقه، وفي الاحتجاج لها، وقد عدّ من شروط التّأليف "حسن التّرتيب ووجازة اللّفظ ووضوح الدّلالة"[2]، ولا ينبغي جعل الوسيلة غاية، فإذا كانت الألفاظ وسيلة لإيصال المعاني، فلا ينبغي التكلّف فيها على حساب المعاني، وخير مثال لمن جمع بين حسن الصّياغة والأسلوب العلمي الشّافعيُّ(ت204هـ) في "رسالته"، وكذلك الجويني(ت478هـ) في "البرهان"[3].

كما أنّ التّيسير يكون حسب البيئة، ولغة المتعلّم التي يسهل فهمها، مع المحافظة على لغة العلم، وفصاحة العربيّة، إذ ليس المقصود التّدنّي في الطّرح، والخروجَ عن معهود الأسلوب العلميّ، وفصاحة اللّغة، بل المقصود اختيار الأنسب والأيسر منها، دون غموض أو تعقيد أو إيجاز مخلّ، وهذا ما كانت عليه مصنّفات المتقدّمين من المؤلّفين قبل شيوع المختصرات، كما كانت كتابة الشّافعي(ت204هـ)، وابن حزم(456هـ)، وابن السّمعاني(ت489هـ)، وكذلك بعدهم ابن تيمية(ت728هـ)، وابن القيّم(ت751هـ)، ثمّ سارت معظم كتب المعاصرين في الأصول إلى التّيسير في هذا الجانب[4]، وهذا ما جعل الدّعوة إلى تجديد أصول الفقه تشمل الصّياغة والأسلوب.

(1) ينظر: الرّازي، **المحصول**، 6/154-157.

(2) حاجي خليفة، **كشف الظّنون**، 1/117.

(3) ينظر: عبد الوهّاب إبراهيم أبو سليمان، **منهج البحث في أصول الفقه**، ص 186.

(4) ينظر: عبدالسّلام بن محمّد، **التّجديد والمجدّدون**، 596. و: محمد حاج عيسى، **منهجية البحث في علم أصول الفقه**، ص 271-273.

من أسباب الغموض والتّعقيد: لا يخلو علم من العلوم من صعوبة ذاتيّة في مادّته، ويتفاوت ذلك من علم إلى آخر، وهذا أمر طبيعي، لكن ممّا يزيده عسرا وتعقيدا وجود أسباب أخرى يمكن معالجتها، هذه بعضها:

1- استعمال مصطلحات غريبة أجنبيّة عن علوم المسلمين، وهي الموروثة عن علم المنطق والكلام والفلسفة، حيث يحتاج المريد لتعلّم علم الأصول أن يرجع إلى تلك العلوم ليفهم معاني تلك المصطلحات، وهذا بخلاف الكلمات العربيّة المحضة، فإنّ الرّجوع إلى العربيّة من لوازم فهم الشّريعة، مع ذلك يتحاشى الإغراب حتّى في ألفاظ العربيّة، فكيف بمصطلحات يتطلّب فهمها نوع تعمّق في تلك العلوم، حيث لا تفهم بمجرّد الرّجوع إلى صفحة كتاب مثلا، وهذا إنّما نتيجة تشبّع بعض المؤلّفين بتلك العلوم وحبّهم لها، فآثروا إيرادها في هذا الفنّ مع كون ثمرتها قليلة أو معدومة[1]، لذا وجب تطهير علم الأصول من هذه المصطلحات قدر الإمكان.

2- غلبة الصّبغة العقليّة والكلاميّة والجدليّة في كثير من المصنّفات، خاصّة عند المتكلّمين، وهذا التّجريد والاطّراد فيه لا يشعر القارئ بتشبّع فقهيّ، ولا بارتباط وثيق بين ما يقرؤه في تلك الأصول وما يعرفه من مبادئ الفقه الأوّليّة، فتكون هذه الغرابة من أسباب النّفور[2].

3- التّوسّع في مُلح العلم والأغاليط: وقد ذكر الشّاطبي(ت790هـ) ذلك في المقدّمة التّاسعة[3]، وذلك ممّا يبعد عن لبّ العلم وغرضه، ويزيد من صعوبته على المتلقّي[4].

4- الغلوّ في الاختصار إلى درجة الإلغاز، وقد تقدّم بيان ضرر ذلك.

5- ضعف التّصور للمسائل، وما يليه من ضعف التّصوير، فكثيرا ما يكون التّعتيم والإلغاز في العبارة ناتجا عن ضعف في فهم المسألة عند المصنّف نفسه، وأوضح ابن تيميّة(ت728هـ) من قبل العلاقة بين سعة التّصور وفهم المسألة وبين التّعبير عنها، فقال: "وإذا اتّسعت العقول وتصوّراتها اتّسعت عباراتها، وإذا ضاقت العقول والتّصوّرات بقي صاحبها كأنّه محبوس العقل واللّسان"[5].

---

(1) ينظر: يعقوب بن عبد الوهّاب الباحسين، **طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليّين**، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1421هـ-2001م، ص 23-24.

(2) ينظر: عبد السّلام بن محمّد، المصدر السّابق، 596. و: ينظر: محمّد العروسي، **المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدّين**، ص18.

(3) ينظر: الشّاطبي، **الموافقات**، 107/1 وما بعدها.

(4) ينظر: عبد السّلام بن محمّد، المصدر السّابق، ص 593. وينظر أمثلة لذلك: محمّد حاج عيسى، المصدر السّابق، ص 269.

(5) ابن تيميّة، **الرّد على المنطقيّين**، ص 166.

وإذا تبيّن أنّ الغموض ظاهرة مرضيّة لا صحّيّة وجب التماس العلاج لها، فكان هذا أحد جوانب التّجديد المحمود[1]، ومن ذلك الدّعوة إلى الرّجوع إلى طريقة المتقدّمين قبل عصر المختصرات، فغالبا ما كانت كتاباتهم مبسوطة سهلة التناول، وهذا ما تلمسه في رسالة الشّافعي(ت204ه)، وفصول الجصّاص(ت370ه) الحنفي، وإحكام ابن حزم(ت456ه) الظاهري، وإحكام الفصول للباجي(ت474ه) المالكي، وغيرهم، يقول أحمد شاكر(ت1377ه) في وصف طريقة الشّافعي(204ه) في الكتابة: "فكتبه كلّها مثل رائعة من الأدب العربي النّقي في الذّروة العليا من البلاغة، يكتب على سجيّته ويملي بفطرته، لا يتكلّف ولا يتصنّع، أفصح نثر تقرؤه بعد القرآن والحديث، لا يساميه قائل، ولا يدانيه كاتب"[2].

مع كون ذلك الزّمان لم يخلُ من هذا الصّنف، ولذلك يقول ابن حزم(ت456ه) واصفا بعض كتابات المتكلّمين في العقيدة: "وكلّهم -إلّا تحلّة القسم -عقّد كلامه تعقيدا يتعذّر فهمه على كثير من أهل الفهم، وحلّق على المعاني من بعد حتّى صار ينسي آخر كلامه أوّله، وأكثر هذا منهم ستائر دون فساد معانيهم، فكان هذا عملا منهم غير محمود في عاجله وآجله"[3]، وحتّى في الأصول، تجد مثلا كتاب أبي الحسين(ت436ه) "المعتمد"، فقد سار على طريقة الإكثار من الحجج العقليّة ومناقشتها بصورة تتطلّب جهدا كبيرا لفهمها[4].

ويلخّص الخضري(ت1345ه) سرّ سهولة كتابة المتقدّمين، ويُرجع ذلك إلى كون "همّهم الوحيد كان تأدية المعنى إلى فكر السّامع طال الكلام أو قصر"[5].

هذا كلّه يخدم مقصد "**البيان والإفهام**".

ثانيا- حسن التّرتيب والعرض والتّقسيم

1- التّرتيب والعرض: ترتيب المباحث وجودة عرض المسائل من مميّزات البحث الجيّد، هذا ما جعل أهل عصرنا يعدّون حسن العرض والتّرتيب أحد شروط جودة البحوث والمصنّفات، لأنّ ذلك يدلّ

(1) ينظر: عبد السّلام بن محمّد، **التّجديد والمجدّدون**، ص 596.

(2) الشّافعي، **الرّسالة**، مقدّمة المحقّق، ص 14.

(3) ابن حزم أبو محمّد علي بن أحمد، **الفصل في الملل والأهواء والنّحل**، تحقيق: محمّد إبراهيم نصر وعبد الرّحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط2، 1416ه-1996م، 36/1.

(4) ينظر: محمّد حاج عيسى، **منهجية البحث في علم أصول الفقه**، ص 274.

(5) محمّد الخضري بك، **أصول الفقه**، ص 9.

على ملكة المصنّف العلميّة، وهضمه لمضمون بحثه، كما يُعين على إيصال المطلوب إلى المتلقّي بشكل أيسر وأَفْيد، كما يدلّ ضدّ ذلك -وهو العرض غير المنتظم- على عدم وضوح المسألة عند المؤلّف نفسه[1].

وذلك امتداد لما سار عليه المحقّقون من المتقدّمين ومن تلاهم، ممّن يعتني بحسن التّقسيم والعرض، إمّا عمليّا كما هو واضح في عرض الشّافعي(204ه) في رسالته، وإمّا تصريحا كما يذكر كثير من الأصوليّين في مقدّمات كتبهم أبواب الكتاب، ووجه التّرابط والتّناسق بينها، كما هو صنيع الجويني(ت478ه) في ربط الأبواب بعضها ببعض، وصرّح قائلا: "ونحن الآن نجدّد العهد بترتيب يشتمل على ما مضى من الكتاب، وعلى ما سيأتي منه حتّى يتجدّد عهد النّاظر بترتيب أبواب الكتاب، فإنّ معرفة التّرتيب من أظهر الأعوان على درك العلوم القطعيّة"[2]، وكذلك تنبيه الغزالي(505ه) على أهمّيّة تصوّر خريطة العلم، حيث قال: "كلّ علم لا يستولي الطّالب في ابتداء نظره على مجامعه ولا مبانيه، فلا مطمع له في الظّفر بأسراره ومباغيه"[3]، كما تظهر عنايتهم بهذا الجانب في كونهم ينتقدون من يكون ترتيبه غير مؤدٍّ للغرض، وهذا ما يلاحظ في استدراكات الشّارح أو المعلّق على كتاب غيره، كقول الطّوفي(ت716ه) معلّقا على ترتيب صاحب "الرّوضة": "وقد كان ينبغي بموجب هذا أن يقدّم الكلام على اللّغات على غيره من الفصول المتقدّمة، تقديم مادة الشّيء عليه"[4]، ويذكر ابن العربي(ت543ه) أنّ الحديث عن المطلق والمقيّد لا يكون في باب تخصيص العموم -وإن جرت بذلك العادة-[5].

وحتّى يكون العرض والتّرتيب مفيدا يُنصح بالمسائل الآتية:

- تصوير الموضوع والخطّة الكلّيّة في مقدّمات الكتب[6]، من خلال عرض الأبواب والفصول والمباحث مراعيا ذكر الجزئيّات تحت كلّيّاتها، والأقسامِ تحت مقسومها، وهذا من حسنات هذا العصر، فإنّهم يوجبون ذلك إيجابا في الرّسائل الجامعيّة والبحوث الأكاديميّة، مع كونه موجودا من قبل -بصورة غير مطابقة- عند المتقدّمين ممّن عرف بالعناية به مثل الشّافعي(ت204ه) في رسالته.

(1) ينظر: عبد الوهّاب أبو سليمان، **منهجية الإمام الشّافعي في الفقه وأصوله**، ص 181.

(2) الجويني، **البرهان**، 214/1.

(3) الغزالي، **المستصفى**، ص 4.

(4) الطّوفي، **شرح مختصر الرّوضة**، 469/1.

(5) ينظر: ابن العربي، **المحصول**، ص 108.

(6) ينظر: عبد الوهّاب إبراهيم أبو سليمان، **منهج البحث في الفقه الإسلامي**، المكتبة المكيّة، مكّة - دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1416ه-1996م، ص 246.

- كما يحسن أثناء العرض التّفصيلي أن يذكر في بداية كلّ باب أو فصل وجه ترابطه بما قبله، حتّى يسير المتلقّي على تسلسل ذهني موصل إلى الغرض، وهذا من خصائص المنهج المحمود في البحث العلميّ[1]، وقد يتوهّم المتلقّي أنّ ترتيب المصنّف غير مدروس، وأنّه لو كان كذا لكان أحسن، وهذا العارض تفطّن له بعض العلماء والباحثين، فكان حسنا أن يشير المصنّف نفسه فيما يكون مظنّة للتّغليط من غيره في التّرتيب، فيبيّن وجهة نظره، وهذا ما حصل للغزالي(ت505ه) حين ذكر موضوع نسخ الوجوب في باب الأحكام موضّحا صنيعه: "ذكرُ هذه المسألة ههنا أولى من ذكرها في كتاب النّسخ، فإنّه نظرٌ في حقيقة الوجوب والجواز، لا في حقيقة النّسخ"[2]، ولا شكّ أنّ الأمر نسبيّ، وخاضع لاختيارات المصنّف وترجيحاته، فالمقصود الاعتناء به، وليس الجزم بصواب وخطأ مصنّف ما في صنيعه.

- ويحذر من التّكرار لغير حاجة، خاصّة المملّ منه، أو المخلّ بالتّناسق، أمّا ما تدعو الحاجة إليه فإنّه محمود، لهذا يعاب على من غلا في هذا الباب، وتحرّج من التّكرار مطلقا، بل عدّ الصّنعاني(1182ه) هذا الغلوّ من المزالق، وبيّن أنّ القرآن والسّنّة مع وضوح عباراتهما فإنّك تجد فيهما المكرّر[3]، فعُلم أنّه لا يعاب مطلقا، بل يعاب غير المحتاج إليه، وما تعدم فائدته، بل ما يزيد الكلامَ إلّا تنفيرا عنه.

كما يحسن عدم الإسهاب والاستطراد في مسألة جانبيّة في غير مقام بسطها، إنّما يحال إلى موضع بسطها في الهامش، بدل إخراج المتلقّي عن سياق الفكرة الرّئيسة المراد عرضها.

ويراعى بناء المسائل بعضها على بعض، فلا يذكر مسألة لا يمكن فهمها إلّا بعد فهم مسألة أخرى يذكرها بعدها، ولا يكفي الإحالة إليها.

ولهذا يحسن التّنبيه على أهمّيّة التّقسيم أيضا.

2- التّقسيم: يعتني الأصوليّون بالتّقسيم بغية تمييز المصطلحات، وتيسير ضبطها وتصوّرها، لكن هذه البغية قد تدرك وقد تبعد، نتيجة المغالاة في التّقسيم الذي يغرق في التّنظير فيعسّر الفهم بدل تيسيره.

من التّقسيمات المفيدة تقسيم أبواب الأصول والأدلّة، كتقسيم التّلمساني(ت771ه) لأبواب كتابه "مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول"، وتقسيم حالات حمل المطلق على المقيّد، وتقسيم أفعال الرّسول -صلّى الله عليه وسلّم- إلى ما يحتجّ به، وما لا يحتجّ به، وتقسيم عمل أهل المدينة إلى نقلي

(1) ينظر: عبد الوهّاب إبراهيم أبو سليمان، **منهج البحث في الفقه الإسلامي**، ص 211-212، 245.

(2) الغزالي، **المستصفى**، ص 59.

(3) ينظر: الصّنعاني، **مزالق الأصوليّين**، ص 99-100.

واجتهادي، و غير ذلك، فهذه تقسيمات تيسّر الفهم، وينبني عليها فقه عمليّ، بخلاف التّقسيمات العقليّة المجرّدة التي لا واقع لها، أو التي تزيد في تعسير الفهم، والأقرب أنّ ذلك من التّأثّر بالمنطق، مثل بعض تقسيمات "الوصف المناسب" في مسالك العلّة، من أنّها تسعة عقلا، والواقع منها في الشّرع خمس[1]، وما شابه ذلك.

وكذلك التّوسّع في تقسيم حالات تعارض القول مع الفعل، وتكثير الأقسام مع تكثير الضّوابط والشّروط، حتّى أوصلها أبو شامة(ت665ه) إلى ستّين قسما، ثمّ اعترف بأنّ أكثرها لا يوجد في السّنّة[2]، قال الشّوكاني(ت1250ه): "وأكثر هذه الأقسام غير موجود في السّنّة"[3].

الفرع الثّاني: الحدود والتّعريفات

حيث كان الحكم على الشّيء فرعا عن تصوّره، اعتنى الأصوليّون وسائر علماء الشّريعة بوضع تعريفات للمصطلحات والأمور المراد بيان أحكامها، سواء من حيث بيان معناها اللّغوي، أو الاصطلاحي، وهذا من حيث المبدأ أمر منهجيّ محمود لا بدّ منه، لكن لوحظ في تصرّفات بعض الأصوليّين غلوٌّ في هذا الجانب، ممّا يستدعي استدراكا ومعالجة، وذلك نتيجة التّأثّر بالحدود المنطقيّة والفلسفيّة، بل قد يطلق عليها اسم الحدود، والحدّ كما عرّفه الباقلاني(ت403ه) هو: "القول الجامع المانع المفسّر لاسم المحدود وصفته، على وجه يحصره على معناه، فلا يدخل فيه ما ليس منه، ويمنع أن يخرج منه ما هو منه"[4]، والتّعريف والحدّ عند معظم الأصوليّين شيء واحد، إذ المهم هو الكشف عن ماهية المعرَّف أو تمييزه عن غيره، خلافا للمناطقة، فإنّهم يفرّقون بين الحدّ والتّعريف، إذ "التّعريف هو تصيير الشّيء معروفا بما يميّزه عمّا يشتبه به، بذكر جنسه وفصله، أو لازم من لوازمه، التي لا توجد في غيره، أو شرح اللّفظ الغريب بلفظ مشهور مألوف ... والتّعريف أعمّ من الحدّ ... والحدّ لا يحصل إلاّ بذكر الجنس والفصل المتضمّن لجميع ذاتيات المحدود، فكلّ حدّ تعريف، وليس كلّ تعريف حدّا"[5]، في حين تبع بعض الأصوليّين المناطقة في اعتماد الحدّ على شروطهم، كما صرّح ابن حزم(ت456ه) والجويني(ت478ه)

(1) ينظر: الآمدي، **الإحكام**، 282/3.

(2) ينظر: أبو شامة المقدسي، **المحقّق من علم الأصول فيما يتعلّق بأفعال الرّسول**، تحقيق: محمود صالح جابر، الجامعة الإسلاميّة، مكتبة الملك فهد، المدينة المنورة، ط1، 1432ه-2011م، ص 512-513.

(3) الشّوكاني، **إرشاد الفحول**، 114/1.

(4) الباقلاني القاضي أبو بكر محمّد بن الطيّب، **التّقريب والإرشاد**، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1418ه-1998م، 199/1.

(5) الطّوفي، **شرح مختصر الروضة**، 114/1-115.

وغيرهما[1]، أمّا الملاحظ في مسالك عموم الأصوليّين في تعريفاتهم تجدهم لا يلتزمون طريقة المناطقة في شروط الحدّ، بل لا يلتزمون طريقة واحدة، فقد يعرّفون بتمييز المعرَّف عن غيره بذكر وصفه المميّز، أو بذكر الضّد المقابل له، أو التّعريف بالمثال الدّال عليه، أو بالتّقسيم والسّبر، فعُلم أنّ الغاية توضيح المعنى في الذّهن، دون اشتراط ضبطه في عبارة محدودة[2].

وتطوّر الأمر حتّى أُلّف في بيان الحدود والتّعريفات مؤلّفات مستقلّة، مثل كتاب "الحدود في الأصول" لابن فورك(ت406هـ)، و"الحدود في الأصول" للباجي(ت474هـ)، و"الحدود" للشّيرازي (ت476هـ)، ممّا جعل العناية بالحدود أمرا مبالغا فيه عند كثير من الأصوليّين، مع كثرة الشّروط والتزام طريقة المناطقة[3]، إلّا أنّ نقد الغلوّ في الحدود قد قابله غلوّ في نفي فائدة التّعاريف والحدود، والاكتفاء بذكر أسماء الأشياء، وكلا التّوجّهين جانب الصّواب، حيث أورد ابن عقيل(ت513هـ) هذا الزّعم، وردّه بذكر منافع التّعريفات والحدود، التي لا تتحقّق بمجرد ذكر الاسم من تمييز للمحدود، وبيان لكونه أريد به الحقيقة أو المجاز، أو كون الاسم مشتركا فيبيّن التّعريف المعنى المراد به في الفنّ، وغير ذلك[4]، ولا يضرّ ذلك عناية المناطقة بالتّعاريف، إذ المعلوم أنّه ليس كلّ ما وجد في المنطق فهو مردود وينبغي مخالفته!، بل إذا وافق ما وجد في الشّريعة، أو ما عليه المسلمون في مناهجهم قبل دخول المنطق أصلا إلى بيئتهم، أو كان ممّا ينفع ولا يضرّ، فلا شكّ في استحسان العمل به، وبيانُ معاني المصطلحات ممّا علم عند المسلمين قبل غزو المنطق اليوناني[5]، ثمّ إنّ الحاجة داعية إلى بيان المفاهيم، لأنّ الاختلاف في الأسماء وحقائقها ينتج الاختلاف في الأحكام، فالمذموم إذن هو الغلوّ في تحديد شروط التّعريف، والتّضييق على المؤلّفين في عباراتهم، كما حصل من كثير من المتأخّرين من الأصوليّين حيث جعلوا يناقشون العبارات، ويقلّبون الألفاظ ويطيلون، للوصول إلى حدّ سليم من النّقد -على زعمهم-، وقد يزيد إغراقهم في تعريف الشّيء إغرابا، في حين كان الغرضُ من التّعريف توضيح المعرَّف، فالتّوسط في البيان دون غلوّ ولا تفريط هو المطلوب، الذي يخدم مقصدَي **"التّيسير، والإفهام"**.

---

(1) ينظر: ابن حزم، **الإحكام**، 38/1، و: الجويني: **التّلخيص**، 107/1-108. و: ابن تيميّة، **الرّد على المنطقيّين**، ص 56-57.

(2) ينظر: مسعود بن موسى فلوسي، **الجدل عند الأصوليّين بين النّظرية والتّطبيق**، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1424هـ-2003م، ص197-200.

(3) ينظر: عبد الوهّاب أبو سليمان، **الفكر الأصولي**، ص 164.

(4) ينظر: ابن عقيل أبو الوفاء علي، **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط1، 1420هـ-1999م، 15/1.

(5) ينظر: ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 6/9. و: محمّد الأمين الشنقيطي، **آداب البحث والمناظرة**، تحقيق: سعود بن عبد العزيز العريفي، دار عطاءات العلم، الرياض - ودار ابن حزم، بيروت، ط5، 1441هـ-2019م، ص5.

ويمكن ضبط المحمود من المذموم في هذا الباب، بذكر بعض الضّوابط التي تراعى في التّعريفات، ممّا ارتضاه كثير من العلماء وانتشر في عصرنا، مع تلقّيه بالقبول عند عامّة الباحثين، وذلك كالآتي:

- تعريف المسألة أو تصويرها قبل الشّروع في بيان أحكامها وتفاصيلها، دون التزام ذلك في الواضح المشهور، الذي لا تستدعي الحاجة تعريفه، ولا يحسن التزام طريقة واحدة في المشكل وغير المشكل من الألفاظ، قال ابن القيّم(ت751ه): "وأمّا ذكر الحدود والتّعريفات فإنّما يكون عند حصول الإشكال والاستعجام على الفهم، فإذا زال الإشكال وعدم الاستعجام فلا حاجة إلى ذكر الحدود والتّعريفات"[1]، وهذا ما تقرّر في عصرنا عند المعتنين بمنهج البحث، حيث يقرّرون أنّه لا يُحتاج إلى تعريف الأمر بدهيِّ التّصوّر، ولا ذكر أمثلته، بل وجود ذلك مع الإكثار منه يعدّ خللا منهجيّا[2].

- كما يحسن ذكر المعنى اللّغوي وعلاقته بالمعنى الاصطلاحي، و إن وجد بُعدٌ بينهما بيّن سببه، حتّى لا يقع الالتباس، وهذه عادة مستحسنة عند الأصوليّين يُنصح بالمحافظة عليها، قال الطّوفي(ت716ه): "جرت عادتهم أنّهم إذا انتصبوا لبيان لفظ بيّنوه من جهة اللّغة والشّرع"[3].

كما لا ينبغي الاستطراد في ذكر المعاني اللّغوية المتعدّدة للمصطلح، ولا في ذكر اختلاف اللّغويّين فيها، فإنّ هذا لا يعدّ من مباحث الأصول.

- ويراعى في التّعريف الإيجاز مع الوضوح، وأن يكون جامعا مانعا مهما أمكن، ولا يشترط أن يكون مبنيّا على شروط المناطقة من بيان الحقيقة بذكر الجنس والفصل، ذلك أنّ التّعريف وسيلة لتصوّر المطلوب وتمييزه عن غيره، لا غاية في نفسه، وهذا ما كان عليه عامّة المحقّقين من المتقدّمين قبل الغزالي(ت505ه)، وقد نجم من محاكاة بعض الأصوليّين للمناطقة في شروط الحدّ أن كثرت الأقوال والتّعاريف ومناقشاتها، بغية الوصول إلى حدّ سالم من الاعتراضات، ونادرا ما يسلّم لهم ذلك، وقد ذُكر في تعريف القياس بضع وعشرون تعريفا لم يسلم أحدها من النّقد -على طريقتهم-[4]، ولهذا احتيج بعد ذكر التّعريف إلى وضع شرح للتّعريف، مع أنّ غاية التّعريف في أصله توضيح المعرَّف، ويعلّق عبد الرزاق عفيفي(ت1415ه) على هذه الظّاهرة بقوله: "هذه التّعاريف دخلتها الصّناعة المنطقيّة المتكلّفة، فصارت خفيّة غامضة، واحتاجت إلى شرح وبيان، ومع ذلك لم تسلم من النّقد والأخذ والرّدّ، ولو سلكوا في البيان

(1) ابن القيّم محمّد بن أبي بكر، **طريق الهجرتين وباب السعادتين**، الدار السّلفية، القاهرة، ط2، 1394ه، ص 310.

(2) ينظر: عبد الوهّاب إبراهيم أبو سليمان، **منهج البحث في أصول الفقه**، ص 185.

(3) الطّوفي، **شرح مختصر الرّوضة**، 129/1.

(4) ينظر: ابن تيميّة، **الرّد على المنطقيّين**، ص 8.

طريقة القرآن وسنّة الرسول -صلّى الله عليه وسلّم- ومعهود العرب ومألوفهم من الإيضاح بضرب الأمثال، لسهل الأمر وهان الخطب"[1]، وقد اعترف بعض من تأثّر بالمنطق بصعوبة الوفاء بتلك الشروط، واكتفوا بالتّمييز[2].

- أمّا عن بيان محترزات التّعريف، فيكون بالقدر الذي يدفع الاشتباه بغيره، دون تكلّف التزام ذلك في كلّ تعريف.

ومن آثار التزام الحدّ بشروطه المنطقيّة اشتغالُ بعض المصنّفين في الأصول بذكر التّعاريف المخالفة ونقدها، ذلك أنّ الحدّ الحقيقيّ -بشروطه المنطقيّة- لا يقبل التّعدّد، فوجب إبطال غيرها، بخلاف الحدّ بالرّسم واللّفظ، لهذا قال تقي الدّين السّبكي(ت756ه): "ويستحيل أن يكون لعلم أصول الفقه المصطلح عليه حدّان"[3]. وهذا ما يجعل طريقة ذكر التّعاريف المختلفة ونقدها واحدةً واحدةً للوصول إلى تعريف مختار أمرا غير مستحسن، إلّا إذا كانت التّعاريف المنتقدة تحمل معاني باطلة، أو لا تعبّر عن المعرَّف[4]، قال ابن السّبكي(ت771ه) في موضعٍ: "وهو من أجود التّعاريف، فلا نطوّل بذكر غيره إذ ليس في تعداد التّعاريف كبير فائدة"[5]، وعدّ الصّنعاني(ت1182ه) تلك الطّريقة من المزالق[6]. وفي موضع آخر يؤكّد ابن السّبكي(ت771ه) مقولته بقوله: "إنّ المعاني إذا لاحت لم يحسن بطالب التّحقيق تضييع الأوقات في تحرير العبارة عنها، والأوقات أنفس من التّنافس في ذلك"[7].

وهذا ما ينسجم مع ما تمّ تقريره في الفصل الأوّل، أنّ "**الإفهام والتّيسير**" من مقاصد أصول الفقه، لذلك كانت الدّعوة إلى تجنّب الإكثار من التّعاريف ومناقشاتها -سيما ما كثر فيه الكتابة- من جوانب التّجديد المطلوب، فليس في ذلك إلّا اجترار لما دوّن، إلّا ما دعت الحاجة إليه فتقدّر بقدرها، وليكن تصوّر المعنى الصّحيح هو الهدف الأسمى، واللّفظ ما هو إلّا تعبير عنه، قال ابن تيميّة(ت728ه) واصفا حال المتمسّكين بالحدود المنطقيّة: "وصاروا يعظّمون أمر الحدود، ويدّعون أنّهم هم المحقّقون لذلك، وأنّ ما يذكره غيرهم من الحدود إنّما هي لفظيّة، لا تفيد تعريف الماهيّة والحقيقة، بخلاف

(1) الآمدي، **الإحكام**، 190/3.

(2) ينظر: الزّركشي، **البحر المحيط**، 131/1-132.

(3) السّبكي وابنه، **الإبهاج**، 28/1.

(4) ينظر: عبد الوهّاب أبو سليمان، **منهج البحث في الفقه الإسلامي**، ص 153-154.

(5) السّبكي وابنه، المصدر السابق، 236/3.

(6) ينظر: الصّنعاني، **مزالق الأصوليّين**، ص 68-69.

(7) ابن السّبكي تاج الدّين عبد الوهاب بن علي، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت-لبنان، 1419ه-1999م، 38/4.

حدودهم، ويسلكون الطّرق الصّعبة الطّويلة والعبارات المتكلّفة الهائلة، وليس لذلك فائدة إلّا تضييع الزّمان، وإتعاب الأذهان، وكثرة الهذيان، ودعوى التّحقيق بالكذب والبهتان"[1].

وهذا النّوع من التّجديد حصل منذ القرون الأولى، وتوالى -مقابلا ما يحصل من الخلل في الأصول- إلى زماننا، وحديثنا عنه من باب ذكر أثر مقاصد أصول الفقه -خاصّة **" البيان والإفهام"**- على الكتابات الأصوليّة، وليس من باب أنّه غير موجود ويسعى إلى إيجاده.

كما يتبيّن من جهة أخرى أنّ مثل هذا التّجديد لمّا كان مقبولا محمودا، فقد حصل من الأصوليّين أنفسهم منذ القرون الأولى، خلافا لما يُزعم من التّجديد -وهو تبديد- فإنّك ترى أنّه مهجور عند ذوي التّخصص، مقصورٌ ذكرُه على الغرباء.

(1) ابن تيميّة، **الرّد على المنطقيّين**، ص 31.

المبحث الثّاني: المصطلح والتّقليد والاستقراء في الأصول

المصطلحات هي التي تحمل العلم -إلى جانب المفاهيم وسائر الأدوات-، ومعرفتها والعناية بها تعين على ضبط العلم وتحمّله كما أريد له أن يكون، وهذا لا يعني الجمود في العلوم على ما يذكره من سبق إلى التّصنيف فيها، بل قد يكون التّقليد مضرّا بالعلم نفسه، وفتحُ باب الاجتهاد ممّا يساعد على تطوير العلم والمحافظة على جوهره، خاصّة مع التّوسّع في الاستقراء والعناية بالكلّيّات، وفيما يلي تفصيل ذلك:

المطلب الأول: المصطلح والتّقليد عند الأصوليّين

الفرع الأوّل: المصطلح الأصولي و أثر الاختلاف فيه

إذا كانت اللّغة طريق التّواصل ونقل المعلومات، فلا بدّ من مراعاة الألفاظ الموضوعة للدّلالة على معنى معيّن، ومع بروز العلوم المختلفة، التّجريبيّة والشّرعيّة، فقد يستعمل لفظ ما للدّلالة على مفهوم علميّ معيّن، إمّا بالمعنى اللّغوي نفسه، أو بمعنى جديد يقترب أو يبتعد عن المعنى اللّغوي، وهو المعروف بالمعنى الاصطلاحيّ، وفي هذا قد تختلف إطلاقات العلماء لمصطلح واحد على معاني ومفاهيم مختلفة، فيحصل الخلل في نقل أقوالهم، ونسبة المذاهب إليهم، وفي نقل الاتّفاق في موضع الخلاف، أو نقل الخلاف في موضع الاتّفاق، فكان لزاما التّنبيه على ضرورة العناية بقضيّة المصطلحات واختلافها، أو تطوّرها، بل يعدّ الاهتمام بالمصطلح وبيانه من مهمّات البحث العلمي الجادّ، ويشير محمّد الخضري(1345ه) إلى سبب اختلاف الاصطلاح عند الأصوليّين ومدارسهم، فيقول: "إلّا أنّ هؤلاء الباحثين لم يتّفقوا على الاصطلاحات التي يعبّرون بها عن المعاني النّفسيّة، ولا على الطّرق التي يسلكونها في مباحثهم، لتفرّق أقطارهم، واستبداد كلّ منهم بالتّأليف والتّدوين في ناحيته، واختلاف الغرض الذي يرمي إليه كلّ منهم"[1]، فقد يكون المفهوم واحدا وتتعدّد ألفاظ التّعبير عنه، كتعبير بعض الأصوليّين بـ"المصلحة المرسلة"، وغيرهم يسمّيها "القياس المرسل"، أو "الاستدلال"، أو "الاستصلاح"[2]، وكذلك مثل "الدّوران" في مسالك العلّة، هو ذاته "الجريان" أو "الطّرد والعكس"[3]، وهكذا.

(1) محمّد الخضري بك، **أصول الفقه**، المكتبة التّجارية الكبرى، مصر، ط6، 1389ه-1969م، ص 8.

(2) ينظر: الزّركشي، **البحر المحيط**، 83/8.

(3) ينظر: الزّركشي، المصدر نفسه، 308/7.

وقد يكون المصطلح واحدا ويطلق على مفاهيم مختلفة، عكس المسألة السّابقة، مثل "الاستحسان"، يطلقه بعضهم على العمل بأقوى الدّليلين، فيقول بحجّيّته، ويطلقه آخرون على التّذوّق المجرّد، فينفي حجّيّته.

وأشهر ما ينبغي التّنبّه له اختلاف اصطلاح الجمهور عن اصطلاح الحنفيّة.

كذلك اختلاف اصطلاح المتقدّمين عن اصطلاح المتأخّرين، وهو الذي يعبّر عنه بـ"تطوّر المصطلح"، مثل كون "الكراهة" في زمن أئمّة المذاهب ومن قبلهم كثيرا ما تطلق على "التّحريم"، بل هو الغالب في كلامهم كما ذكر ابن تيميّة(ت728هـ)[1]، ثمّ استقرّ الفنّ بعد ذلك عند الجمهور على كونها ما دون التّحريم، وهكذا، وقد أشار الدّبوسي(ت430هـ) إلى هذا الملحظ عند ذكر سبب اختلاف الشّافعي(ت204هـ) مع أبي حنيفة(ت150هـ) في مصطلح "السّنن" فقال: "لأنه كان بعد أبي حنيفة بقرنين أو بقرن، واستعمال أهل اللّسان سنن المتقدّمين ممّا يختلف ببعد المسافة وطول الزمان"[2].

وتظهر أهمّيّة العناية بالاصطلاح: في تجنّب الخلط في العلوم، ونيل المراد على ما أراده أصحابه، وتجنّب الاغترار بالرّأي والتّفسير الشّخصي[3]، وقد أشار إلى هذا ابن حزم(ت456هـ) من قبل، فقال: "والأصل في كلّ بلاء ... وقوع اسم واحد على معاني كثيرة، فيخبر المخبر بذلك الاسم وهو يريد أحد المعاني التي تحته، فيحمله السّامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر، فيقع البلاء والإشكال، وهذا في الشّريعة أضرّ شيء وأشدّه هلاكا لمن اعتقد الباطل إلّا من وفّقه الله"[4]، و العلماء بعده إلى عصرنا يوصون بضرورة العناية بتمييز الاصطلاحات حذرا من الغلط، وكثيرا ما توقع الغفلة عن هذا الأمر المنهجيّ في مفاسد علميّة، يلخّص ذلك طاهر الجزائري(ت1338هـ) بقوله: "مثل هذا يعدّ من قبيل اختلاف العبارات لا اختلاف الاعتبارات، وليس هذا من قبيل الاختلاف في الحقيقة، كما يتوهّمه الذين لا يمعنون النّظر، فإنّهم كلّما رأوا اختلافا في العبارة عن شيء ما، سواء كان في تعريف أو تقسيم أو غير ذلك، حكموا بأنّ

(1) ينظر: ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 241/32.

(2) الدّبوسي أبو زيد عبيد الله بن عمر، **تقويم الأدلّة في أصول الفقه**، تحقيق: خليل الميس وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ-2001م، ص 79.

(3) ينظر: القنوجي محمد صديق خان بن حسن، **أبجد العلوم**، دار ابن حزم، ط1، 1423هـ-2002م، ص 216.

(4) ابن حزم، **الإحكام**، 101/8.

هناك اختلافا في الحقيقة، وإن لم تكن تلك العبارات مختلفة في المآل، وقد نشأ عن ذلك أغلاط لا تحصى، سرى كثير منها إلى أناس من العلماء والأعلام، فذكروا الاختلاف في مواضع ليس فيها اختلاف"[1].

لهذا وجب مراعاة التّجديد من هذا الجانب، بالدّعوة إلى تمحيص المصطلحات، وتحقيق معانيها على مراد أصحابها، ويعرف ذلك ببيان صاحب المصطلح نفسه -إن وجد-، وهذا أقوى، أو باستقراء كلامه وعادته في المخاطبة، وهذا يقوى ويضعف حسب قوّة الاستقراء[2]، يقول ابن تيميّة(ت728هـ): "يجب أن يفسّر كلام المتكلّم بعضه ببعض، ويؤخذ كلامه هاهنا وهاهنا، وتعرف ما عادته يعنيه ويريده بذلك اللّفظ إذا تكلّم به، وتعرف المعاني التي عرف أنّه أرادها في موضع آخر، فإذا عرف عُرفُه وعادته في معانيه وألفاظه، كان هذا ممّا يستعان به على معرفة مراده"[3].

ومن أمثلة ما يوقع الغلط في تحرير محلّ النّزاع بسبب عدم ضبط الاصطلاح، نقلُ الاختلاف في التّعليل بالطّرد، هل هو الاطّراد الموافق للدّوران، أو الطّرد بمعنى الوصف غير المناسب، أو الشّبه؟[4].

والدّعوة إلى توحيد المصطلحات طلبا لتّوحيد المفاهيم قد دعا إليه بعض الباحثين، ذلك أنّ الاختلاف فيها من أسباب تعسير العلم، "ولا يخفى ما في ذلك الاختلاف من ضرر على طلّاب علم الأصول، ومن إفضاء بهم إلى تضييع الوقت في أمر كان توحيد المصطلح فيه منجاة من ذلك كله"[5]، إلّا أنّ المتأمّل في الواقع يجده من المحال أو القريب منه، ذلك أنّها مصطلحات تشعّبت في الفنون والكتب عبر الزّمان، وعبر الأقطار، فالدّعوة المقبولة واقعيّا -التي تقبل التّطبيق- هي الدّعوة إلى بيان المصطلحات، وتحقيق مدلولاتها عند أصحابها، حتّى يكون البناء عليها سليما، ويكفي في هذا الجانب عدم التّكلّف والمبالغة في المناقشات اللّفظيّة، كما يحسن تعليم الطّالب على معنى واحد، مشهور، أو راجح عند المعلّم ابتداء، ليتصوّر به الطّالبُ المقصودَ، ثمّ يُنبّه في مرحلة لاحقة على مدلولات هذا المصطلح عند بقيّة الأصوليّين،

(1) طاهر بن صالح ابن أحمد الجزائري، **توجيه النّظر إلى أصول الأثر**، تحقيق: عبد الفتّاح أبو غدّة، مكتبة المطبوعات الإسلاميّة، حلب، ط1، 1416هـ-1995م، 38/1.

(2) ينظر: الطيّب السنوسي أحمد، **الاستقراء و أثره في القواعد الأصوليّة والفقهيّة**، دار التدمريّة، الرياض، ط3، 1430هـ-2009م، ص334-336.

(3) ابن تيميّة أبو العبّاس أحمد بن عبد الحليم، **الجواب الصّحيح لمن بدّل دين المسيح**، تحقيق: علي بن حسن وآخرون، دار العاصمة، السعودية، ط2، 1419هـ-1999م، 44/4.

(4) ينظر: الزّركشي، **البحر المحيط**، 318/7.

(5) مولود السّريري، **تجديد علم أصول الفقه**، ص 167.

أو اختلاف المصطلحات التي تطلق على معنى واحد[1]، قال الجويني(ت478ه): "والمعاني هي المتّبعة دون العبارات"[2].

والأصل أنّه لا مشاحّة في الاصطلاح، إلّا في حالات يكون فيها الاصطلاح لا مستند له، أو موهما، لكونه مخالفا للّغة، أو العرف العامّ أو الخاصّ، دون أن يُبيّن، أو رُتّب عليه أحكام كالتّفسيق والتّكفير دون مراعاة للمفهوم، أو تضمّن أي مفسدة أخرى[3].

كما لا ينبغي تفسير كلام الشّارع بمعاني المصطلحات الخاصّة بمؤلّف أو مذهب، و الحذر من الخلط بين اصطلاح أصحاب الفنون ووُرود اللّفظ نفسه عند الشّارع الحكيم، فالكراهة مثلا في كلام الشّارع وردت بمعنى التّحريم أيضا، قال ابن تيميّة(ت728ه): "ومن أعظم أسباب الغلط في فهم كلام الله ورسوله أن ينشأ الرّجل على اصطلاح حادث فيريد أن يفسّر كلام الله بذلك الاصطلاح الحادث ويحمله على تلك اللّغة التي اعتادها"[4]، وهذا من المفاسد المتوقّعة من العمل بقاعدة نفي المشاحّة في كلّ اصطلاح، وفي ذلك يقول ابن حجر(ت852ه): "وتفريق الحنفيّة بين الفرض والواجب باعتبار ما يثبتان به لا مشاحّة فيه، وإنّما النّزاع في حمل ما ورد من الأحاديث الصّحيحة على ذلك، لأنّ اللّفظ السّابق لا يحمل على الاصطلاح الحادث"[5].

ولا يقبل الاصطلاح الذي يضادّ الألفاظ الشّرعيّة -بل فيه المشاحّة-، قال الشّوكاني(ت1250ه): "إذا جرى اصطلاح على ما يخالف المعنى الشّرعيّ فهو مدفوع من أصله"[6].

وحتّى يكون الاصطلاح حسنا ينبغي على المصطلِح مراعاة أمرين: "أحدهما أن لا يخالف الوضع العامّ، لغة أو عرفا، الثّاني أنّه إذا فرّق بين متقارنين يبدي مناسبة للفظ كلّ واحد منهما بالنّسبة إلى معناه، وإلّا كان تخصيصه لأحد المعنيين بذلك اللّفظ بعينه ليس بأولى من العكس"[7].

(1) ينظر: محمّد حاج عيسى، **منهجية البحث في علم أصول الفقه**، ص 215-216.

(2) الجويني، **التّلخيص**، 326/2.

(3) ينظر: ابن القيّم محمد بن أبي بكر، **مدارج السّالكين في منازل السّائرين**، تحقيق: علي العمران وآخرون، دار عطاءات العلم، الرياض - دار ابن حزم، بيروت، ط2، 1441ه-2019م، 230/4.

(4) ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 107/12.

(5) ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي، **فتح الباري بشرح البخاري**، ترقيم: محمّد فؤاد عبد الباقي، المكتبة السلفيّة، مصر، ط1، 1380-1390ه، 318/3.

(6) الشّوكاني محمّد بن علي، **السّيل الجرّار المتدفّق على حدائق الأزهار**، دار ابن حزم، ط1، دون تا، ص 199.

(7) الزّركشي، **البحر المحيط**، 242/1.

كما يحسن بالمؤلّف أن يبيّن في مقدّمة كتابه معاني مصطلحاته، كما درج على ذلك بعض المصنّفين، تجنّبا للإيهام واللّبس، كبيان المقصود بلفظ "القاضي" مثلا، حيث يشتهر عند الأصوليّين أنّه الباقلاني(ت403ه)، وعند المعتزلة أنّه عبد الجبّار(ت415ه)، فإذا أراد به الحنبلي أبا يعلى(ت458ه) وجب التّنبيه، وهذا ما فعله المرداوي(ت885ه) في مقدّمة كتابه "التّحبير"[1]، يوضّح هذا كلّه طاهر الجزائري(ت1338ه): "وقد ذكر المحقّقون أنّه ينبغي لمن تكلّم في فنّ من الفنون أن يورد الألفاظ المتعارفة فيه، مستعملا لها في معانيها المعروفة عند أربابه، ومخالف ذلك إمّا جاهل بمقتضى المقام، أو قاصد للإبهام والإيهام، مثال ذلك ... أن يقول قائل عن حديث ضعيف: إنّه حديث حسن، فإذا اعترض عليه قال: وصفته بالحسن باعتبار المعنى اللّغوي، لاشتمال هذا الحديث عن حكمة بالغة، وأمّا قولهم: لا مشاحّة في الاصطلاح، فهو من قبيل تمحّل العذر، وقائل ذلك عاذل في صورة عاذر"[2].

ويقابل ذلك استحسان استحداث المصطلحات لتمييز المفترق من المفاهيم، التي كانت تحت مظلّة مصطلح واحد في كلام العلماء، فإنّ هذا محمود، بل عدّ ابن حزم(ت456ه) ذلك التّداخل من الظّلم المنافي للنّصح، فقال:" وقد قدّمنا أنّ المعاني إذا اختلفت فواجب أن يخالف بين أسمائها، لئلا يقع الإشكال، وليلوح البيان، ويصحّ الفهم والإفهام"[3]، لكن لا يمكن إلغاء ما سبق، كما تقدّم بيانه، بل ينبّه عليه عند الحاجة، ويُفرّق بين المفاهيم فيما يستقبل من الزّمن.

وذلك مثل التّفريق بين مفهوم الاجتهاد والقياس، قال الغزالي(ت505ه): "وقال بعض الفقهاء القياس هو الاجتهاد، وهو خطأ، لأنّ الاجتهاد أعمّ من القياس، لأنّه قد يكون بالنّظر في العمومات ودقائق الألفاظ، وسائر طرق الأدلّة سوى القياس"[4].

ومثل التّفريق بين القياس وإلغاء الفارق، لهذا يقول الحنفيّة ببعض معاني القياس في الحدود والكفّارات، رغم أنّهم لا يجيزون القياس بالمعنى الإلحاقي في العبادات والكفّارات، وعلّلوا ذلك بأنّه إلغاء فارقٍ، أو استدلال بعموم اللّفظ، لا بالقياس، فيتّفقون في الحكم، مع اختلافهم في تسمية الطّريق الموصل إليه[5].

(1) ينظر: المرداوي، **التّحبير شرح التّحرير**، 132/1.

(2) طاهر الجزائري، **توجيه النّظر إلى أصول الأثر**، 78/1.

(3) ابن حزم، **الإحكام**، 72/4.

(4) الغزالي، **المستصفى**، ص 281.

(5) ينظر: الغزالي، المصدر نفسه، ص 307. وفيه مثال عن كفّارة المفطر في رمضان بغير الجماع.

وكذلك تقسيم الدّلالات حيث تطلق بعض المصطلحات نفسها، ويكون المراد بها مفاهيم مختلفة، كما هو مشهور في تقسيم الحنفيّة والجمهور.

من ذلك الاختلاف في إطلاق مصطلح "النّسخ"، فيطلق ويراد به رفع الحكم جملة، وقد يطلق ويراد به التّخصيص والتّقييد وغير ذلك[1].

ومن الغلط في هذا الجانب نقل بعض أقوال السّلف في جواز نسخ الأخبار!، مع أنّ المتبادر إلى الذّهن أنّ نسخ الخبر الذي لا يتغيّر مدلوله تكذيب للأوّل، ولهذا فهو ممتنع شرعا، لكن المطّلع على إطلاق السّلف للنّسخ يدرك أنّ كلامهم حول نسخ الأخبار يقصد به البيان، كالتّقييد والتّخصيص وغير ذلك[2].

وكذلك إطلاق لفظ "التّقليد" مرادا به اتّباع مضمون الخبر، فهذا واجب شرعا، والعامل بالخبر عامل بحجّة، خلافا لما استقرّ عند المتأخّرين من أنّه أخذ قول الغير بلا حجّة، فهو اصطلاح حادث[3].

وكذلك "النّص" قد يطلق ويراد به مطلق النّصوص الشّرعيّة، وقد يطلق ويراد به "الظّاهر"، ثمّ استقرّ الأمر عند فريق من الأصوليّين على إطلاق "النّص" على ما لا يحتمل في معناه إلّا معنى واحدا، أمّا "الظّاهر" فهو ما كان محتملا لمعنيين فأكثر، لكنّه في أحدهما أرجح، فيكون "النّص" عند المتقدّمين أعمّ ممّا هو عند جمهور المتأخّرين، قال الزّركشي(ت794هـ) -جوابا عمّا نسب إلى الشّافعي(ت204هـ) من كونه يقول بقطعيّة العموم-: "وفيه نظر، فإنّ الشّافعي يسمّي الظّواهر نصوصا"[4].

الفرع الثّاني: التّقليد عند الأصوليّين

من جوانب النّقص في كتابات بعض الأصوليّين الجنوح إلى التّقليد، في حين المطلوب تشجيع الاجتهاد، وهذا ما سار عليه المتكلّمون -عموما- بناء على منهجهم، بل ربما بالغ بعضهم فقال ما لم يُسبق إليه وخالف الإجماع، ولذلك لا بدّ من ضبط معيار جواز الاجتهاد.

وقد اختلف الأصوليّون في حكم التّقليد على مذاهب:

(1) ينظر: ابن القيّم، **إعلام الموقعين**، 66/2.

(2) ينظر: محمّد حاج عيسى، **منهجيّة البحث في علم أصول الفقه**، ص 238.

(3) ينظر: ابن القيّم، المصدر السّابق، 554/5.

(4) الزّركشي، **البحر المحيط**، 36/4.

فذهب أكثر الحنفيّة، وبعض الأصوليّين من غيرهم، إلى جواز التّقليد في الأصول والفروع، وهذا ما يظهر من طريقتهم في بناء الأصول على فروع إمامهم[1]، قال السّرخسي(ت483ه): "وتبيّن أنّ أصحابنا هم القدوة في أحكام الشّرع أصولها وفروعها"[2].

وذهب جمهور الأصوليّين -خاصّة المتكلّمين- إلى منع التّقليد في أصول الفقه -وجوازه في الفروع-، منهم الباقلاني(ت403ه) الذي أوضح أنّه "لا يجب نصرة أصول الفقه على أصل فقيه من الفقهاء، وموافقة مذهب من المذاهب"[3]، وكذلك أرشد الجويني(ت478ه) إلى مسلك التّحقيق، فقال: "وحقّ الأصوليّ ألّا يعرّج على مذهب، ولا يلتزم الذّب عن مسلك واحد"[4].

وسار هو وتلميذه الغزالي(ت505ه) على طريقة المناقشة والتّرجيح والاختيار، وإن خالفا الشّافعي(ت204ه) في بعض الأصول[5]، مع أنّ الجويني(ت478ه) في الفروع يدعو إلى تقليد الشّافعي(ت204ه)[6]، وكأنّهم عاملوا أصول الفقه معاملة أصول الدّين، ونجد الباجي(ت474ه) مع كونه مالكيَّ الانتساب يصرّح في مقدّمة كتابه الأصوليّ أنّه سينصر الحقّ، باعتماد الاستدلال بعد ذكر مذهب مالك وأصحابه ومناقشة الأقوال[7].

وممّا يعاب على طريقة الفقهاء ما اختصّوا به من جعل القواعد الأصوليّة تابعة لا متبوعة، قال ابن عقيل(ت513ه) معيبا هذه الطريقة: "واعلم أنّه لا يجب نصرة أصول الفقه على مذهب فقيه، بل الواجب النّظر في الأدلّة، فما أدّاه الدّليل إليه كان مذهبه بحسبه، وبنى على ذلك الأصل، ونعوذ بالله من اعتقاد مذهب ثمّ طلب تصحيح أصله أو طلب دليله"[8].

هذا فضلا عن من يمنع التّقليد في الأصول والفروع معا، إذ المعروف من سيرة الأئمّة الأربعة النّهي عن تقليدهم، دون تفصيل وتفريق بين الأصول والفروع، بل لمّا وضع الشّافعي(ت204ه) كتابه في الأصول، أراد من تلك الأصول أن تكون حاكمة على الفروع، لا لينصر بها مدرسة فقهيّة على أخرى، بل

(1) ينظر: أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص 22.

(2) السّرخسي، **أصول السّرخسي**، 213/2.

(3) الباقلاني، **التّقريب والإرشاد**، 305/1.

(4) الجويني، **البرهان**، 213/2.

(5) ينظر: عبد الوهاب أبو سليمان، **الفكر الأصولي**، ص 302، 344.

(6) ينظر: السّبكي وابنه، **الإبهاج في شرح المنهاج**، 2714/7.

(7) ينظر: الباجي، **إحكام الفصول**، ص 174.

(8) ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، 259/1.

جعلها ميزانا توزن به الأقوال دون تأثّر بقائلها ومصدرها[1]، أمّا ابن حزم(ت456ه) فهو يصرّح بتحريم التّقليد وبالغ في ذلك فقال: "والتّقليد حرام، ولا يحلّ لأحد أن يأخذ بقول أحد بلا برهان"[2]، ورجّح أبو زيد الدبوسي(ت430ه) من الحنفيّة منع التّقليد، ويظهر ذلك عمليّا في ترجيحاته التي يخالف بها إمام مذهبه أو غيره[3].

واشتهر ابن تيميّة(ت728ه) وتلميذه ابن القيّم(ت751ه) بمنع التّقليد لغير ضرورة، بل ذُكر من مكايد الشّيطان جعلُ التّقليد وثنا معنويّا يعبد من دون الله[4].

والذي يخدم مقاصد أصول الفقه التي تَبيّن منها: "**التّحاكم إلى الأصول، والابتعاد عن الهوى، وجعل المولى معبودا**" يقتضي ترجيح منع التّقليد في أصول الفقه للقادر على النّظر والتّرجيح، إلّا لضرورة، فيكون التّقليد استثناء عارضا لا أصلا متّبعا.

وعليه، فالدّعوة إلى التّجديد من هذا الجانب يكون بالحثّ على الدّراسات المقارنة، وتحرّي الصّواب في مسائل الأصول، من تراث أئمّة الإسلام، قال الشّوكاني(ت1250ه) بعد دعوته إلى هذا المسلك: "لأنّ تحرير ما هو الحقّ نهاية الطلبات وغاية الرّغبات"[5].

ولا يعني فتح باب الاجتهاد ألّا يضبط بما يمنع الإحداث والفوضى، بل يفتح الاجتهاد لتحقيق مقصد "**التحاكم إلى الدّليل ونفي اتّباع الهوى**"، والابتعاد عن التّعصّب المذهبي، الذي يصيّر علم الأصول فرعا لا أصلا، وتابعا لا متبوعا، ومحكوما لا حاكما، فإنّ أصول الفقه إذا كان يدعم التّعصّب المذهبي والتّقليد كما هو حال بعض العلماء في التّأليف الأصوليّ، فإنّه لن يكون مفيدا لغرضه، ولا محقّقا لمقاصده[6].

ويُضبط باب الاجتهاد بعد فتحه، لتحقيق مقصد "**الضّبط والانضباط**" **ومقصد "حفظ الدّين"** من الإحداث، والحذر من الانفلات، وذلك يكون بمراعاة أقوال الأئمّة في العصور المتقدّمة، حتّى لا يُخرج عن إجماعهم، وهذا ما يجعل بعض اجتهادات المتكلّمين مبالغا فيها، لدرجة تخطّي جميع مذاهب من

(1) ينظر: أبو زهرة محمّد، **الشّافعي حياته وعصره آراؤه وفقهه**، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1367ه-1948م، ص 300.

(2) ابن حزم، **النّبذة الكافية في أحكام أصول الدّين**، ص 71.

(3) ينظر: عبد الوهّاب أبو سليمان، **الفكر الأصولي**، ص 398.

(4) ينظر: ابن رجب عبد الرّحمن بن أحمد الحنبلي، **الذّيل على طبقات الحنابلة**، تحقيق: عبد الرّحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1425ه-2005م، 256/2.

(5) الشّوكاني، **إرشاد الفحول**، 16/1.

(6) ينظر: أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص 22.

سبقهم، ذلك ممّا يؤخذ على مدرسة المتكلّمين، قال ابن تيميّة(ت728ه) في بيان فضل المتقدّمين: "فالاقتداء بهم خير من الاقتداء بمن بعدهم، ومعرفة إجماعهم ونزاعهم في العلم والدّين خير وأنفع من معرفة ما يذكر من إجماع غيرهم ونزاعهم، وذلك أنّ إجماعهم لا يكون إلّا معصوما، وإذا تنازعوا فالحقّ لا يخرج عنهم"[1]، واجتهاد كثير من المتكلّمين لا ينضبط بمراعاة الفروع الفقهيّة المنصوصة أو المجمع عليها، بل كثيرا ما تلاحظ القطيعة بين تأصيلاتهم وفروع الأئمّة، بل تخرج إلى أقوالٍ محدثة، أو نظريّة غير واقعيّة، وهذا مذموم، وليس غايةً تُقصد بفتح باب الاجتهاد أبدا.

والدّعوة إلى هذا التّجديد عليه عامّة دعاة التّجديد من المتخصّصين في أصول الفقه -لا من غيرهم-[2].

وممّن تَظهر استقلاليّتُه في البحث الأصولي بعد الأئمّة المتبوعين -دون قصد التّصويب والتّخطئة له في جزئيّات كلامه-، ابنُ حزم(ت456ه) في "الإحكام"، والباجي(ت474ه) في "الإحكام"، والشّيرازي(ت476ه) في "اللّمع"، وأبو زيد الدّبوسي(ت430ه) الحنفي، الذي قال كلمة بديعة في الاتّباع وذم التّقليد نصُّها: "ولم يكن المذهب في الشّريعة عمَريّا ولا علويّا، بل النّسبة إلى رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم-، فقد كانوا قرونا أثنى عليها النّبي -صلّى الله عليه وسلّم- بالخير، فكانوا يرون الحجّة لا علماءَهم ولا نفوسَهم، فلمّا ذهبت التّقوى من عامّة القرن الرّابع، وكسلوا عن طلب الحجج، جعلوا علماءَهم حجّة، واتّبعوهم، فصار بعضهم حنفيّا وبعضهم مالكيّا وبعضهم شافعيّا، يبصرون الحجّة بالرّجال، ويعتقدون الصّحة بالميلاد على ذلك المذهب، ثمّ كلّ قرن بعدهم اتّبع عالمه كيف ما أصابه، بلا تمييز، حتّى تبدّلت السّنن بالبدع، وضلّ الحقّ بين الهوى"[3].

المطلب الثّاني: الاستدلال للقواعد الأصوليّة والعناية بالاستقراء

الفرع الأوّل: الاستدلال على القواعد الأصوليّة

والمقصود بالدّليل كلّ مُوصل إلى المطلوب قطعا أو ظنّا، خلافا للمتكلّمين الذي يجعلون الدّليل خاصّا بالقطعيّات، ويسمّون ما أدّى إلى المظنون أمارة[4].

(1) ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 24/13.

(2) ينظر: عبد الوهّاب أبو سليمان، **منهج البحث في الفقه الإسلامي**، ص 184. و: عبد السّلام بن محمّد، **التّجديد والمجدّدون**، ص 58.

(3) الدّبوسي، **تقويم الأدلّة**، ص 399.

(4) ينظر: الزّركشي، **البحر المحيط**، 51/1.

وسواء كان الدّليل نقليّا، بنقل قول أهل اللّسان، أو كلام الشّارع، أو إجماعات الأئمّة تصريحا أو استقراء لتصرفاتهم[1]، أو كان عقليّا، كالسّبر والتّقسيم، وإنتاج المقدّمات للنّتائج، وغير ذلك[2].

والمقصود في التّجديد الحرص على ربط القواعد الأصوليّة بأدلّتها، حتّى يكون الطّالب على يقين، وعلى بصيرة ممّا يستعمله في استنباطه، أو استدلاله، قال القرافي(ت684ه): "ومن كثرت مطالعته لأقضية الصّحابة -رضوان الله عليهم- واستقراؤه لنصوص الكتاب والسّنّة حصّل القطع"[3].

ولأنّ من مقاصد علم الأصول **بناء نظريّة الاستدلال**، والتّحذير من القول بغير دليل، فكان الالتزام بها في العلم ذاته أمرا مطلوبا، وعلى هذا سار الشّافعي(ت204ه) ابتداء، وجماعة من المحقّقين ممّن تلوه إلى يومنا هذا، ولأنّه لوحظ على كثير من الأصوليّين الغفلة عن هذا الجانب طلبا للاختصار، أو ركونا إلى التّقليد كما تقدّم، ممّا يزعزع وثوق الطّالب بمسائل العلم، لأجل هذا نادى دعاة التّجديد المتخصّصون بوجوب تجديد هذا الجانب[4].

وقد عُرف عن كثير من الأصوليّين قبل عصر الجمود العنايةُ بالاستدلال، سواء من المتكلّمين أو الفقهاء، ثمّ جنح كثير من المعتنين بالتّأليف في الأصول إلى الاختصار، أو التّقليد، فكتبوا في مسائل أصوليّة دون تحرير أدلّتها ولو مختصرة، وممّن انتقد هذه الطّريقة الصّنعانيُ(ت1182ه) في "المزالق"، حيث قال: "ومن مزالق الفنّ: أنّه قد قرّب جماعةٌ للطّلبة الفنَّ، وألّفوا كتبا مجرّدة عن الأدلّة، فيقرأ طالب العلم ذلك الكتاب، ثمّ ترسم معانيه وقواعده عنده، ويجزم أنّها الحقّ، فتراه يتعصّب مع أهل تلك المقالة جزافا"[5]، وكذلك بيّن الشّوكاني(ت1250ه) أثر الكتابة الأصوليّة البعيدة عن الاستدلال، التي يتخيّل للطّالب أنّه يأخذ قواعد مسلّمة ومحرّرة، فيقع فيما لا يحمد، فقال معلّقا على صنيع بعض المصنّفين: "إنّ أحدهم إذا استشهد لِما قاله بكلمة من كلام أهل الأصول، أذعن له المنازعون، وإن كانوا من الفحول، لاعتقادهم أنّ مسائل هذا الفنّ قواعد مؤسّسة على الحقّ الحقيق بالقبول، مربوطة بأدلّة علميّة من المعقول والمنقول، تقصر عن القدح في شيء منها أيدي الفحول، وإن تبالغت في الطّول، وبهذه الوسيلة صار كثير من أهل العلم واقعا في الرّأي، رافعا له أعظم راية، وهو يظنّ أنّه لم يعمل بغير علم

(1) ينظر: الطّيب السنوسي، **الاستقراء**، ص 430.

(2) ينظر: مسعود بن موسى فلوسي، **مدرسة المتكلّمين ومنهجها في دراسة أصول الفقه**، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1425ه-2004م، ص 357-362.

(3) القرافي، **نفائس الأصول**، 147/1.

(4) ينظر: عبد الوهّاب أبو سليمان، **منهج البحث في أصول الفقه**، 196. و: عبد السّلام بن محمّد، **التّجديد والمجدّدون**، ص 555.

(5) الصّنعاني، **مزالق الأصوليّين**، ص 62-63.

الرّواية"[1]،

ومن المعاصرين كذلك من نقل هذه الظّاهرة، قال محمّد العروسي: "وقد تقرأ في مثل هذه الشّروح والتّعليقات ... يملأ الصفحات بكلام فيه من العبارات الهائلة، كالجسم والجوهر والعرض والجنس، وليس فيها قول لله، ولا لرسوله -صلّى الله عليه وسلّم-، ولا كيفيّة استعمال الدّليل، ولا الوجه الذي استخرج به الدّليل، فهذا مخالف لأصول الكتابة، وغريب عن أصول الفقه"[2].

وممّا ينبغي مراعاته ويُدعى إلى تجديده في جانب الاستدلال العنايةُ ببعض الضّوابط حتّى يكون الاستدلال سليما مؤدّيا وظيفته، فليس كلّ دليل يستدل به يكون مقبولا، ومن تلك الضّوابط:

- تعظيم الدّليل النّقلي، وجعله متبوعا، وغيره من مدارك العقول والأعراف تابعا، وهذا ما كان عليه الشّافعي(ت204ه) ومَن قرب من عهده، يحشدون الشّواهد من القرآن والسّنة على ما يقرّرونه من القواعد الأصوليّة[3]، ثمّ حصل من الجمود والتّقليد ما حصل، ولم يزل في كلّ عصر مَن يرشد إلى ضرورة العناية بمسلك الأوائل، فهذا ابن تيميّة(ت728ه) مع تأخّر عهده عن زمن الشّافعي(ت204ه) يقول: "فمن بنى الكلام في العلم -الأصول والفروع- على الكتاب والسّنّة والآثار المأثورة عن السّابقين، فقد أصاب طريق النّبوّة"[4].

- الحرص على الدّليل السّالم من المعارضة مع تنويع الأدلّة، وبيان وجه الاستدلال، ليصل إلى القطع أو يقترب منه، متجنّبا ما ضعف من الأدلّة، رواية أو استدلالا على المطلوب، فإذا كانت الأحكام الجزئيّة لا تثبت بالضّعيف من المرويّات، فكيف بإثبات الكلّيّات بها!، قال ابن حزم(ت456ه): "ولا أضلّ ممّن يحتجّ بما لا يصحّ، نعوذ بالله من الخذلان"[5].

- الرّجوع إلى أهل الاختصاص فيما يستند إليه الأصوليّ، سواء علوم القرآن، أو الحديث، أو اللّغة[6].

- التّثبّت في الرّواية وردّ كلّ مسألة إلى أهلها: من جوانب التّجديد أن تحقّق كلّ مسألة في فنّها، وتذكر خلاصتها في الكتابة الأصوليّة كما حقّقها أهلها، ويحال عند الحديث عنها إلى مظانّها، ومثال ذلك

(1) الشّوكاني، **إرشاد الفحول**، 1/15-16.

(2) محمّد العروسي، **المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدّين**، ص 18.

(3) ينظر: عبد الوهّاب أبو سليمان، **الفكر الأصولي**، ص 76، 78، 84.

(4) ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 363/10.

(5) ابن حزم، **الإحكام**، 132/2.

(6) ينظر: محمّد حاج عيسى، **منهجية البحث في علم أصول الفقه**، ص 422.

مسائل علم الحديث المدروسة في أصول الفقه، ولا نقصد تلك المشتركة بين العلمين، إنّما التي يظهر كونها خاصّة بالحديث، مثل طرق رواية الحديث، وقواعد التّصحيح والتّضعيف، ونقد السّند.

وفي وجوب اعتبار أهل الفنّ دون غيرهم يقول الشّوكاني(ت1250ه) في ضعف سندٍ يقال فيه "عن رجل" عند أهل الحديث: "ولا اعتبار بخلاف غيرهم، لأنّ من لم يكن من أهل الفنّ لا يعرف ما يجب اعتباره"(1)، وهذا ينسحب على مسائل اللّغة وسائر الفنون، ولهذا في مسألة تواتر القراءات العشر، نفى الشّوكاني(ت1250ه) حصول ذلك في كلّ قراءة، ونسبه إلى القرّاء، وقال: "وإنّما هو قول قاله بعض الأصوليّين وأهل الفنّ أخبر بفنّهم"(2)، وقد تنبّه السّمعاني(ت489ه) من قديم لهذا، فدعا إلى ردّ الأمر إلى أهله، واستدلّ بحديث "بايعنا على ... وأَنْ لا نُنازِعَ الأَمْرَ أَهْلَهُ"(3)، ونقد من خاض في الحديث ولم يكن من رجاله، ونقل الاتّفاق على أنّ نقد الأحاديث قبولا وردّا يختصّ بأئمّة الحديث(4)، نعم، قد تتداخل المسائل في بدايات ظهور الفنون والتّدوين، لكن حيث استقر الاصطلاح، وتمايزت العلوم، فالتّجديد يكون بردّ البنات إلى الأمّات.

وقد جانب الصّواب مِن الأصوليّين مَن استقلّ في النّظر في مسائل الحديث دون أن يرفع من كلام المحدّثين رأسا، وجعل للأصوليّين طريقة مستقلّة(5)، فهذا عملٌ يُدعى إلى تركه، وهذا كما قال الجويني(ت478ه) -عن مسائل اللّغة-: "فإنّ مصادمة الأئمّة في الصّناعة والخروج عن رأيهم لا سبيل إليه، والرّجوع في قضايا العربيّة إليهم، والاستشهاد في مشكلات الكتاب والسّنة بأقوالهم"(6).

ومن فوائد العناية بالدّليل وترك التّقليد في سرد المسائل والتصنيف أن يميّز الدّخيل في أصول الفقه: وطبيعيّ أن ينمو العلم ويتطوّر فتُدخل فيه أشياء وتستبعد منه أشياء، لكن بعدما يستقرّ وتتّضح حدوده، وتضبط مسائله، ينبغي أن يحافظ على خصوصيّته، وتُجمع مادّته، حتّى يتيسّر لطالبه المكنة منه، فلا يترك دون سياج، يُدخل فيه ما ليس منه، ويُخرج منه ما هو من لبّه، خاصّة مع شيوع التّقليد في نقل المسائل كما هي، وأصول الفقه استقرّ بعد الشّافعي(ت204ه) في القرون التي تلته -الثّالث والرّابع

(1) الشّوكاني، **إرشاد الفحول**، 177/1.

(2) الشّوكاني، المصدر نفسه، 88/1. وليس المقصود تصويب تقريره، بل كيفيّة استدلاله.

(3) أخرجه: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الفتن، باب: قول النبي ﷺ: (سترون بعدي أمورا تنكرونها)، رقم: 6647، 2588/6.

(4) ينظر: السّمعاني، **قواطع الأدلّة**، 369/1.

(5) ينظر: محمّد حاج عيسى، **منهجية البحث في علم أصول الفقه**، ص 363.

(6) الجويني، **البرهان**، 117/1.

الهجريّة- على أبواب معلومة (الدّليل، وكيفيّة الاستدلال، الحكم، الاجتهاد) سواء ما كان أصلا فيه أو ملحقا به، حتّى دخل فيه علمُ الكلام والمنطق، مثل مسألة تكليف المعدوم[1]، إضافة إلى بعض المسائل اللّغويّة، مثل التّوسّع في معاني الحروف، قال المازري(ت536ه) في حديثه عن أحرف الاستثناء وما يتعلّق بها من الإعراب، تعليقا على برهان الجويني(ت478ه): "وهذا كلّه مستقصى في كتب النّحاة، وكان الأليق الإضراب عنه في مثل هذا التّأليف، وإحالة بسطه إلى أهله وكتبهم"[2]، وبمثله قال الآمدي(631ه)[3]، وكذلك بعض المسائل الحديثيّة، مثل الحكم على الخبر بالصّحة والضعف، وكذا مسائل الخلاف الذي لا يثمر عملا وفقها، مثل هل الإباحة تكليف أم لا، وغيرها[4]، ذلك ما أدّى بكثير من العلماء أن ينادي بتجديد أصول الفقه من خلال تنقيته من هذه المسائل، إمّا لكون بعضها غير مفيد، وإمّا لكون بعضها تدرس في فنونها الخاصّة بها، ولا يمتنع وجود الاشتراك بين العلوم في بعض المسائل، لكن المقصود بالمنع الاستطراد في غير ما ينبغي[5]، وقد أرشد الغزالي(ت505ه) نفسه في وقت مبكّر إلى أنّ المتكلّمين غلبتهم صنعتهم فأدخلوها في أصول الفقه، وبيّن أنّ المسائل المنطقيّة ليست من أصول الفقه -وإن كان أدخلها هو، لعسر الفطام كما قال[6]، وقال المازري(ت536ه): "وما لا منفعة فيه في الفقه، فلا معنى لعدّه من أصوله"[7]، ثمّ اشتهر الشّاطبي(ت790ه) بالدّعوة إلى نخل أصول الفقه وتصفيته، حيث قال: "كلّ مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهيّة، أو آداب شرعيّة، أو لا تكون عونا في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية"[8]، وعليه عامّة المعاصرين المتخصّصين في أصول الفقه من أنصار التّجديد[9]، وكذلك غيرهم، ومنهم من يقترح جملة من المسائل التي ينبغي استبعادها[10]، وليس هذا محلّ تحديدها

(1) ينظر: الزّركشي، **البحر المحيط**، 2/98-99. و: وهبة الزّحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، دار الفكر، دمشق، ط1، 1406ه-1986م، 1/162-163.

(2) المازري أبو عبد الله محمّد بن علي، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، تحقيق: عمار طالبي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 1421ه-2001م، ص 295.

(3) ينظر: الآمدي، **الإحكام**، 2/288.

(4) ينظر: الشّاطبي، **الموافقات**، 1/38.

(5) ينظر: خالد عبد اللّطيف، **مسائل أصول الدّين المبحوثة في أصول الفقه**، الجامعة الإسلاميّة، مكتبة الملك فهد، المدينة المنورة، ط1، 1426ه، ص 49-50.

(6) ينظر: الغزالي، **المستصفى**، ص 9.

(7) المازري، المصدر السّابق، ص 224.

(8) الشّاطبي، المصدر السّابق، 1/37، وينظر كذلك من المصدر نفسه: 1/39، 43.

(9) ينظر: العلواني طه جابر، **أصول الفقه منهج بحث ومعرفة**، ص 80.

(10) ينظر: عبد السّلام بن محمّد، **التّجديد والمجدّدون في أصول الفقه**، ص 397-412.

واحدة واحدة، إنّما نكتفي بالتّمثيل للإرشاد إلى هذا الجانب، ويكون مشروعا مستقلّا، مع التّنبيه على أنّ تلك المسائل الدّخيلة منه ما يفيد الأصوليَّ والفقيهَ المجتهد، بل منه ما لا يستغنى عنه، لكن هذا لا يعني أن تكون ضمن هذا العلم، وإلّا كان النّحو ومصطلح الحديث وغيرها جزءا أصيلا من أصول الفقه، والأمر ليس كذلك[1].

الفرع الثّاني: الاستقراء والإجماع وأهمّيّتهما في تحرير القواعد الأصوليّة

أوّلا- أهمّيّة الاستقراء: الاستقراء يزيد من قوّة القواعد الأصوليّة المستفادة من تصرّفات الصّحابة وفتاوى الأئمّة، ويحدّ من التّوقّف في المسائل الأصوليّة[2]، ذلك أنّ الخبر الواحد والجزئيّة الواحدة قد لا تفيد أكثر من الظّن، لكن اجتماع الجزئيّات يجعلها قطعيّة أو قريبا من القطع، حسب كمال الاستقراء أو نقصانه، وفي هذا يقول القرافي(ت684هـ): "والغفلة عن هذا المدرك هو الموجب لقول من قال الإجماع ظنّي، لأنّه لم يطّلع إلّا على نصوص يسيرة في بعض الكتب، فهو كمن لم يرَ لحاتم غير حكايات يسيرة في بعض الكتب، فلا يجد في نفسه غير الظّنّ، فيقول سخاء حاتم مظنون، مع أنّه في نفس الأمر مقطوع به عند غيره ممّن كمل استقراؤه"[3].

من فوائد الاستقراء تمييز المصطلحات، وضبطها حسب الجهة الصّادرة منها، فيعلم ما يقصد بالكلمة المعيّنة في القرآن أو السّنّة، وما يقصد بها في كلام عالم ما، وهكذا مع الأساليب المستعملة، قال الشّاطبي(ت790هـ): "فالأوامر والنّواهي من جهة اللّفظ على تساو في دلالة الاقتضاء، والتّفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب، وما هو نهي تحريم أو كراهة لا تعلم من النّصوص، وإن علم منها بعضٌ؛ فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلّا باتّباع المعاني، والنّظر إلى المصالح، وفي أي مرتبة تقع، وبالاستقراء المعنوي، ولم نستند فيه لمجرّد الصيغة"[4].

وقد تقدّمه الشّافعي(ت204هـ) إلى هذا التّنبيه، بقوله: "وعلى أهل العلم عند تلاوة الكتاب ومعرفة السّنّة طلب الدّلائل ليفرّقوا بين الحتم والمباح والإرشاد الذي ليس بحتم في الأمر والنّهي معا"[5].

(1) ينظر: الشّاطبي، **الموافقات**، 37/1.

(2) ينظر: الطّيّب السّنوسي، **الاستقراء**، ص 325-326.

(3) القرافي، **نفائس الأصول**، 147/1.

(4) الشّاطبي، المصدر السّابق، 419/3.

(5) الشّافعي محمد بن إدريس، **الأمّ**، دار الفكر، بيروت، ط2، 1403هـ-1983م، 154/5.

وأفضل مَن ينبغي استقراء تصرّفاتهم تجاه ألفاظ القرآن والسّنّة هم الصّحابةُ، إذ هم أقرب إلى السّياق، وحسن الفهم، وسلامة القلوب، وفي هذا يقول ابن رشد(ت595ه) عند حديثه عن إفادة الأمر الوجوب عند الجمهور ظاهرا، ويصرف للنّدب بدليل: "وينبغي أن يستقرأ ذلك في الشّرع، وينظر كيف كان قبول الصّحابة -رضي الله عنهم- للأوامر إذا وردت مجرّدة عن القرائن"[1].

ولأنّ الواجب حمل الكلام على ما أراده صاحبه -وهو في الشّريعة اللهُ ورسوله- فإنّ معرفة مراده تكون إمّا ببيان المتكلّم نفسه، أو بتتبّع استعماله للكلمة وتصرّفاته.

من المزالق الحاصلة بغياب منهج الاستقراء الجنوحُ إلى التّقليد، ومتابعة بعض الأصوليّين ما يحكيه غيرهم، دون بحث وتحرّ، ممّا يوقع في الغلط في النّسبة أو الاستدلال[2].

ومن ثمار الاستقراء الذي يُدعى إلى تجديد أصول الفقه عن طريقه، أنّه طريق إلى ترجيح الأقوى ممّا هو محلّ خلاف عند الأصوليّين، ويكون ذلك بمزيد توسّع وتتبّع لكلام الشّارع والصّحابة والأئمّة[3].

والنّاظر في كتابات كثير من الأصوليّين يلحظ نقصا كبيرا في قضيّة الاستقراء، أمّا مدرسة الفقهاء فإنّ جهدهم ظاهر في الاستقراء، لكنّه قاصر على فتاوى إمام المذهب، أمّا المتكلّمون فهم -في الجملة- أبعد عن استقراء الفروع الفقهيّة، والنّصوص الشّرعيّة، وآثار الصّحابة، نتيجة لطبيعة منهجهم المرتكز على الحجج العقليّة أكثر من النّقليّة[4]، فضلا عمّا شوهد في عصر الجمود من غياب كبير لهذا الأمر، أمّا من عُرف بالاجتهاد من المتقدّمين ومن اللّاحقين، فتجد عنده عناية واضحة بهذا الشّأن، بدءا من الشّافعيّ(ت204ه)، حيث بنى رسالته على استقراء نصوص الكتاب والسّنّة، واللّغة العربيّة، والفروع الفقهيّة[5]، ثمّ ما عُرف عن ابن حزم(456ه) من كثرة الاستشهاد بالقرآن والسّنّة، إلى ابن القيّم(ت751ه) حيث توسّعُه في استقراء النّصوص والفروع الفقهيّة المنصوصة أظهرُ من أن يُكشف، إلى محمّد الأمين الشّنقيطي(ت1393ه)، وغيرهم[6].

(1) ابن رشد الحفيد أبو الوليد محمّد بن أحمد القرطبي، **الضّروري في أصول الفقه**، تحقيق: جمال الدّين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط1، 1994م، ص 122.

(2) ينظر: الطّيّب السّنوسي، **الاستقراء**، ص 337.

(3) ينظر: الطّيّب السّنوسي، المصدر نفسه، ص 325.

(4) ينظر: محمّد العروسي، **المسائل المشتركة**، ص 18.

(5) ينظر: عبد السّلام بن محمّد، **التّجديد والمجدّدون**، ص 449-450.

(6) ينظر: الطّيّب السّنوسي، **الاستقراء**، ص 331.

وبهذا يتّضح أنّ من جوانب التّجديد في أصول الفقه العنايةَ بالاستقراء، تمحيصا للمسائل، والدّلائل، وتحريرا للرّاجح والصّواب، ودفعا للتّأويل البعيد، أو التّحريف -ولو غير المتعمّد-، وهذا ما عليه عامّة دعاة التّجديد من المتخصّصين، خاصّة استقراء النّصوص، وقضايا الصّحابة، واللّغة العربيّة، للوقوف على وجه دلالة ذلك كلّه على القواعد الأصوليّة.

قال ابن رشد(ت595هـ) مرشدا إلى العناية بكلام الصّحابة في تأسيس القواعد الأصوليّة: "كثير من المعاني الكلّيّة الموضوعة في هذه الصّناعة إنّما صحّحت بالاستقراء من فتواهم مسألة مسألة"[1].

وقال ابن تيميّة(ت728هـ) في حديثه عن اللّغة العربيّة التي هي عمدة بابٍ كبير في أصول الفقه: "إنّها عادة لقوم لا تُعرف إلّا بالسّماع، وقوانينُها لا تعرف إلّا بالاستقراء"[2].

وفي كلمة للباجي(ت474هـ) تنبيه لطيف، ومعنى دقيق، يبيّن أهمّيّة العناية باستقراء أقوال الصّحابة حتّى في اللّغة العربيّة، حيث يقول: "وإذا وجب الرّجوع في كون الكلمة أمرا أو غير أمر إلى زهير والنّابغة وامرئ القيس، فأن يُرجع في ذلك إلى أبي بكر وعمر وعثمان وعلي -رضي الله عنهم- أولى وأحرى"[3].

وتظهر أهمّيّة الاستقراء للقواعد الأصوليّة في كونه يورث الثّقة بكون القاعدة ثمرةَ الأدلّة، ويبيّن خطأ من يقدّم فرع إمام في الفقه، أو يقدّم نزعته الكلاميّة على ما استقرئ من كلام العرب، أو نصوص الشّارع، وآثار الصّحابة.

ويمكن التّمثيل لهذا بجواب العلائي(ت761هـ) على من ينكر صيغ العموم، بقوله: "بيّنّا فيما تقدّم أنّ اتّفاق الصّحابة وغيرهم من أهل اللّغة على حمل هذه الصّيغ على العموم متواتر عنهم تواترا معنويا ... وذلك معلوم من الاستقراء التّام المحصّل للعلم من قضايا الصّحابة -رضي الله عنهم-، وأشعار العرب وخُطبها ومحاوراتها ومواقع لغاتها"[4].

(1) ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه**، ص 36.

(2) ابن تيميّة، **الرّد على المنطقيّين**، ص 27.

(3) الباجي، **إحكام الفصول**، 231/1.

(4) العلائي صلاح الدّين أبو سعيد خليل بن كيكلدي، **تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم**، تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت-لبنان، ط1، 1418هـ-1997م، ص 190-191.

كما ينبغي في المقابل سدّ الباب على من يحاول فتح البحث والاجتهادَ في مسائل مقطوع بها متّفق عليها، إنّما المقصود بالاستقراء معرفة الرّاجح ممّا هو من مسائل الخلاف، أو الوصول إلى القطع في المظنون[1].

ثانيا-الاحتجاج بالإجماع في إثبات القواعد الأصوليّة: إذ ثبوت الإجماع يزيد من قوّة القاعدة الأصوليّة، ويقابل ذلك التّساهل في نقل الإجماع، ممّا يفسد في أصول الفقه، فالاستقراء الصّحيح هو الفيصل.

فإذا كان الاستقراء ناقصا أدّى إلى ادّعاء الإجماع غير الثّابت، وأوقع الخلل، ومن أسباب الفساد والانحراف في أصول الفقه إهمالُ استقراء أقوال السّلف، والاقتصار على أقوال المتأخّرين ومَن بعدهم، وإهمال ذلك أدّى إلى نقل إجماعات لا تُعرف عن السّلف أصلا، بل تخالف ما عندهم، مع التّساهل المعروف في نقل الإجماع[2].

قال ابن تيميّة(ت728هـ): "ولأهل الكلام والرّأي من دعوى الإجماعات التي ليست صحيحة، بل قد يكون فيها نزاع معروف، وقد يكون إجماع السّلف على خلاف ما ادّعوا فيه الإجماع ما يطول ذكره هنا، وقد ذكرنا قطعة من الإجماعات ... مع أنّها منتقضة، وفيها نزاع ثابت لم يعرفوه، وقد يكون غيرهم حكى الإجماع على نقيض قولهم، وربّما كان من السّلف"[3]، وهذا لقلّة خبرتهم بآثار الصّحابة، وإغفال كتب المتقدّمين، فيستقرئون كتبا متأخّرة، ثمّ يزعمون الإجماع، وقد ينقلون إجماعات في مسائل الحديث لا يعرفها أهل الحديث أنفسهم، أو إجماعات في اللّغة لا يعرفها أهل اللّغة أنفسهم.

وفي المقابل يوجد من يتساهل في ردّ الإجماع المنقول الثّابت، متذرّعا بالتّساهل في نقله، والواجب التّثبّت، وليس الرّد بسهولة دون بيّنة.

ومن فوائد الاستدلال بالإجماع تقوية المسائل الثّابتة بالنّص ظنّا، فهذه التّقوية مطلوبة[4]، وكذلك خدمةُ مقصد **"العناية بفهم الصّحابة"**، و**"رفع التّنازع أو التّقليل منه"**.

(1) ينظر: عبد الوهّاب أبو سليمان، **منهجيّة البحث في أصول الفقه**، ص 196.

(2) ينظر أمثلة ذلك في: محمد حاج عيسى، **منهجيّة البحث في علم أصول الفقه**، ص 479 وما بعدها.

(3) ابن تيميّة أبو العبّاس أحمد بن عبد الحليم، **النّبوّات**، تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف، الرياض، ط1، 1420هـ-2000م، 479/1.

(4) ينظر: محمّد حاج عيسى، **منهجيّة البحث في علم أصول الفقه**، ص 469، 475.

ثالثا- النّظريّات الأصوليّة: من جوانب التّجديد في الشّكل -الذي لا يضرّ تخلّفه-، والذي يدعّم منهج الاستقراء، تحرير المسائل الأصوليّة تحت وحدة موضوعيّة -أصوليّة-، وهو ما يعرف عند بعض الباحثين بـ" النّظريّات الأصوليّة"، ومعناها دراسة مواضيع أصول الفقه دراسة موسّعة مفصّلة لكلّ موضوع محوريّ في أصول الفقه، ولمّ شتاته من مختلف الأبواب[1]، كما هو الحاصل في "النّظريّات الفقهية"، فبدل القراءة في كتاب حتّى تتمّه، ثمّ تبدأ كتابا ثانيا، ثمّ ثالثا، فتأتي على كلّ المسائل في كلّ كتاب، ثمّ تعيدها في كتاب آخر بشيء من التّفاوت، وكثير من التّوافق، -وهذا لا يعدم فائدة-، لكن فيه نوع من الملل والنّقص في هضم المسائل، فلا تُعطى المسألة حقّها في الكتاب الواحد في كثير من الأحيان، فتجد الطّالب ينتقل من مسألة إلى أخرى دون أن يُحكم المسألة الأولى، ولا بأس أن يكون هذا المسح والجرد للمسائل في أوّل الأمر، ثمّ يتقدّم إلى التّحقيق، وذلك بدراسة المسائل واحدة واحدة من مختلف الكتب والمذاهب، لمعرفة مفهومها وضوابطها ومجال إعمالها، وكذا حجّيّتها وأدلّتها، والرّد على المخالف فيها، كما يظهر في أهمّيّة الدّراسات المقارنة، وهذه الطّريقة محمودة، وقد دعا إليها بعض المعاصرين[2]، وأشهر مثال يمكن أن تستوعب به الفكرة هو **"نظرية المقاصد"**، حيث كانت من قبل منثورة في أبواب مختلفة، شيء منها في باب المصلحة المرسلة، وشيء في باب المناسبة في العلّة الأصوليّة، وشيء في باب التّعليل بالحِكم، وشيء في باب التّعارض والتّرجيح، وذلك بوجوب تقديم مصلحة على أخرى، وبعض أحكامها يوجد في القواعد الفقهيّة، مثل "الضّرر يزال" و"المشقّة تجلب التّيسير"، فهذا التّناثر يعسّر فهم مبدأ المصالح ومراعاة مقاصد الشّارع على أتمّ وجه، إلى أن جاء الشّاطبي(ت790هـ) ولمّ شملها، وتحدّث عنها من مختلف الجوانب، وبيّن أقسامها ومراتبها، ثمّ تطوّر الحديث عنها حتّى صارت في عصرنا تسمى "نظريّة المقاصد"، كما سمّى بذلك الرّيسونيُ كتابَه[3].

وقد يتحرّج بعض العلماء من لفظ **"النّظريّة"** كما حصل في "النّظريّات الفقهيّة"، على أساس أنّ النّظر يعني أنّ أصل تلك المسألة بشري، فضلا عن وجود شيء من التّقليد للقوانين الوضعيّة في هذا الإطلاق، وقد نوقش هذا الأمر بكون النّظر يستعمل كذلك في التّنظير أي إيجاد النّسق والتّرابط بين الأجزاء المتناثرة، ، وليس هذا المقام في تحرير المصطلح ومدى مشروعيّته، بل في تقرير الفكرة ومدى

(1) ينظر: الرّيسوني أحمد، **نظريّة المقاصد عند الإمام الشّاطبي**، ص 28-30.

(2) ينظر مقدّمة عبد الرّزاق عفيفي على: الآمدي، **إحكام الأحكام**، صفحة: د. و: علي جمعة، **الطّريق إلى التّراث الإسلامي**، نهضة مصر، مصر، ط4، 2009م، ص 107.

(3) ينظر: الرّيسوني، المصدر السّابق، ص 30-31.

أهمّيّتها، ثمّ ليكن بعد ذلك اسمها "المبادئ الأصوليّة" أو "الموضوعات الأصوليّة" أو " المناهج الأصوليّة" أو غير ذلك، وليراجع ذلك كلّه في موضعه في النّظريّات الفقهيّة[1]، فليس لذلك كبير أثر إن شاء الله.

ومن أمثلة النّظريّات التي بُحث فيها تحت هذا المصطلح في عصرنا: نظريّة الدّليل والاستدلال، نظريّة الحجّيّة، نظريّة القطع والظّن، نظريّة الإفتاء، نظريّة التّرتيب والموازنة، وغيرها[2].

(1) ينظر: محمّد الرّوكي، **نظريّة التّقعيد الفقهي و أثرها في اختلاف الفقهاء**، ص 22-23. و: هيثم بن فهد الرّومي، **الصّياغة الفقهيّة في العصر الحديث دراسة تأصيليّة**، دار التّدمرية، الرياض، ط1، 1433هـ-2012م، ص 517-518.

(2) ينظر: علي جمعة، **الطّريق إلى التّراث الإسلامي**، 107. و: محمّد عوام، **الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليّين**، ص 35، 221.

المبحث الثّالث: الدّراسات المقارنة (أصول الفقه المقارن)

كان الاجتهاد قبل ظهور المذاهب واستقرارها في أوجّه، في زمن الصّحابة والتّابعين، وكذا في زمن أئمّة المذاهب أنفسهم قبل استقرار مذاهبهم عند أتباعهم، ثمّ ساد التّقليد زمنا طويلا، ونودي بغلق باب الاجتهاد، حتّى انتظم كلّ فريق في مذهبه أصولا وفروعا، وساعد على ذلك تمايز واستقلال الأقاليم الإسلاميّة المختلفة جغرافيّا، مع صعوبة التّنقّل والتّواصل بين المجتمعات، لكن في العصور المتأخّرة مع تيسّر التّواصل، وتداخل المجتمعات والثّقافات، وانتشار المؤتمرات والنّدوات الجامعة بين علماء المسلمين، وظهور الإعلام، وشبكة الأنترنت، ممّا جعل الحوار والمناقشة بين مختلف المذاهب يزداد، والحاجة تدعو إلى معرفة الأصوب، أو الأقرب للصّواب في المسائل العلميّة الفروعيّة أو الأصوليّة، ممّا أدّى إلى شيوع الدّراسات المقارنة، وظهر في الجامعات تخصص "الفقه المقارن"، وكذلك "أصول الفقه المقارن"، وغير ذلك.

وقد وجدت الدّراسات المقارنة من قديم، كما كان الحال عند متقدّمي الحنفيّة، وعند من يقابلهم من الشّافعيّة خاصّة[1]، لكن طغت الدّراسات المذهبيّة بعد ذلك، فكان حسنا أن يُدعى في عصرنا -كما نودي بذلك من قبل- إلى التّجديد من هذا الجانب، الذي يعزّز ويشجّع هذه الدّراسات وينظّمها بصفة أدقّ، حيث يصل الباحث إلى فهم المسألة وتصوّرها تصوّرا سليما، ويقترب من إدراك الحقّ فيما اختلف فيه، ويستنتج أسباب الاختلاف من خلال تمحيص أقوال واستدلالات المختلفين، ليستبعد الأقوال التي ضعف دليلها، ويستبعد الخلاف اللّفظي، ويستبعد الأدلّة التي لا تنطبق على المسألة، وغير ذلك ممّا يتبيّن في المطلبين الآتيين:

المطلب الأوّل: تصوير المسائل مع تحديد محلّ النّزاع

الفرع الأوّل: تصوير المسائل

وذلك ما يخدم مقصدي أصول الفقه "الضّبط والانضباط" و"الفهم والإفهام".

قال الباقلاني(ت403هـ) في حديثه عن مسألة الاستثناء المتّصل بجمل معطوفة بعضها على بعض من الكلام: "إنّ الواجب تصوير هذه الجملة والاستثناء منها ليقع الكلام في موقعه"[2]. والحكم على الشّيء فرع عن تصوّره تصوّرا صحيحا، وقد يستعان في ذلك بأهل التّخصّص في كلّ فنّ،

(1) ينظر: عبد الوهّاب أبو سلميان، **الفكر الأصولي**، ص 455.

(2) الباقلاني، **التّقريب والإرشاد**، 145/3.

إمّا في اللّغة، أو الحديث، أو غير ذلك، كما يعين على تصوّر المسائل الأصوليّة الإلمامُ بعلم الفقه، وهذا يؤكّد العلاقة العميقة بين علمي الفقه وأصوله، سواء من حيث بناء الأصول على الفروع الفقهيّة، أو من حيث إتقان تصوير المسألة الأصوليّة، والتّمثيل لها عمليّا، بل ذهب جماعة من الأصوليّين إلى وجوب تحصيل "الفقه" قبل "أصول الفقه"، حتّى يدرك دارس الأصول ما يبتغيه من هذا العلم، أو على الأقلّ أولويّته في التّحصيل، وإن كان يرى غيرهم أنّ تحصيل الأصول مقدّم، ليُجعل الطّالب على ركيزة وفهم لما يتناوله، ولا شكّ أنّ تحصيل الفروع الفقهيّة بدرجة ابتدائيّة مطلوبٌ قبل معرفة أصول الفقه معرفة معمّقة، وليس المقصود التّقدّم في تحصيل الفقه لدرجة الاجتهاد قبل دراسة الأصول، فإنّ هذا لا يستساغ ، فكيف يكون مجتهدا من فقد آلة الاجتهاد؟[1].

والإرشاد إلى العناية بالفقه إنّما هو لمن رام التّمكّن في أصول الفقه، وإحكام مسائله، وإلى هذا يشير أبو يعلى(ت458هـ) بقوله: "ولا يجوز أن تعلم هذه الأصول قبل النّظر في الفروع، لأنّ من لم يعتد طرق الفروع والتّصرف فيها لا يمكنه الوقوف على ما يبتغى بهذه الأصول، من الاستدلال والتّصرف في وجوه القياس، والمواضع التي يقصد بالكلام إليها"[2]، خاصّة وأنّ الفروع المعينة على فهم نظام الشّريعة هي الفروع المنصوصة من قبل الشّارع، التي لا تحتاج إلى استنباط، أو تلك التي أفتى بها الأئمّة وكانت جاهزة للمتلقّي.

وإذا كان من مقاصد أصول الفقه بلوغ درجة الاجتهاد بمعناه الشّرعي، وذلك بالقدرة على استنباط الأحكام الشّرعيّة من أدلّتها التّفصيليّة، ففي الواقع إنّ كثيرا من المشتغلين بالفقه حفظا وتمسّكا بالمذهب دون سواه، ممّن يسمّون بالمجتهدين المقيّدين، إنّما يطلق عليهم لفظ الاجتهاد بمعناه اللّغوي، أو الاصطلاح الخاصّ، لا بمعناه الأصولي، فضلا عمّن هو دونهم من أنواع المجتهدين الذين يذكرون في كتب تاريخ التّشريع، إذ قصارى ما يوصف به أعلاهم مرتبة هو المجتهد المقيّد الذي يرجّح بين الرّوايات، أو مجتهد الفتوى، فإنّهم لا يخرجون عن مفهوم التّقليد بمعناه الاصطلاحي، بل حتّى من صنّف في الخلاف فإنّه غالبا يكون ناقلا، أو متحدّثا عن مسائل الخلاف الشهيرة، قال ابن تيميّة مبيّنا حقيقة الفقه أنّه: "لا يكون إلّا بفهم الأحكام الشّرعيّة من أدلّتها الثّبوتيّة من الكتاب والسّنّة والإجماع، نصّا واستنباطا"[3]، ولهذا يقرّر الزّركشي(ت794هـ) وغيره أنّ الحافظ لمسائل الفقه المذهبيّة أو غيرها لا يعدّ

(1) ينظر: سعد بن ناصر الشثري، **الأصول والفروع**، كنوز إشبيليا، الرياض، ط1، 1426هـ-2005م، ص 100-104.

(2) أبو يعلى، **العدّة في أصول الفقه**، 70/1.

(3) ابن تيميّة أبو العَباس أحمد بن عبد الحليم، **الاستقامة**، تحقيق: محمّد رشاد سالم، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط1404،1هـ-1983م، 61/1-62.

فقيها بالمعنى الاصطلاحي الأصولي[1]، وهذا يظهر ضعف منهج التّفريق بين علمي الفقه والأصول، وفي هذا الشّأن تُذكر مزيّة الفقهاء على المتكلّمين في الجملة، إذ "الفقهاء أعلم بمراد خطاب الله وخطاب رسوله - صلّى الله عليه وسلّم- من هؤلاء المتكلّمين، فمن عرف قول الله وقول رسوله، وعرف مراد الألفاظ ودلالتها، التي استعملها الشّارع، فهو أحرى بأن يحكم مسائل الأصول وقواعده على الوجه الصّحيح"[2].

ويلخّص أهميّة الجمع بين العلمين وضرر الفصل بينهما السّمعانيُ(ت489هـ) بتقريره أنّه إذا تفرّد بعلم الفقه فريق، وبعلم الأصول فريق آخر، لم يسقط بواحد منهما فرض الكفاية في الفقه والأصول حتّى يوجد من يجمعهما[3].

كما يقابل ذلك الصّنف مَن تخصّص في أصول الفقه وكان بعيدا عن ممارسة الاستنباط والفقه الفروعيّ، فإنّه مهما تعمّق في أصول الفقه فلا يبلغ درجة الاجتهاد فيه مادام لم يتمكّن في الفقه، ولهذا يعرف عن كثير من الأصوليّين -خاصّة المتكلّمين منهم- أنّهم لا يعرفون بالفتوى، ولا بالفقه حتّى ولو على مستوى المذهب، قال ابن تيميّة(ت728هـ) متحدّثا عن المتكلّمين: "وليس في هؤلاء إمام من أئمّة المسلمين الذين اشتغلوا بتلقّي الأحكام عن أدلّة الشّرع، ولهذا لا يذكر أحد من هؤلاء في الكتب التي يحكى فيها أقوال المجتهدين، ممّن صنّف كتابا وذكر فيه اختلاف المجتهدين المشتغلين بتلقّي الأحكام عن الأدلّة الشّرعيّة، وهم أكمل النّاس معرفة بأصول الفقه وأحقّ النّاس بالمعنى الممدوح من اسم الأصوليّ"[4]، وأحسنهم حالا وأقربهم للفقه أبو المعالي الجويني(ت478هـ)، فلا ينكر مكانته في الأصول ومع كونه ألّف في الفقه أيضا، إلّا أنّ ابن تيميّة(ت728هـ) يصفه بأنّه: "كان قليل المعرفة بالكتاب والسّنّة"[5]، وذلك حال كثير من الأصوليّين.

وكلّما اشتدّ الفصل بين العلمين -واقعا- كلّما كثرت الشّذوذات، وكثر الغلط في تصوير المسائل ونسبة الأقوال، يصف الطّوفي(ت716هـ) حال المتخصّصين في الأصول بعيدا عن ممارسة الفقه، بكونهم

(1) ينظر: الزّركشي، **البحر المحيط**، 21/1.

(2) محمّد العروسي، **المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدّين**، ص 16.

(3) ينظر: السّمعاني، **قواطع الأدلّة**، 25/1.

(4) ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 404/20.

(5) ابن تيميّة أبو العبّاس أحمد بن عبد الحليم، **النّسعينية**، تحقيق: محمّد العجلان، مكتبة المعارف، الرّياض، ط1، 1420هـ-1999م، 200/1.

يسلّطون ما توافر فيهم من دواعي الفلسفة والمنطق على أصول الفقه، ويخلونه من الشّواهد والأمثلة الفقهيّة التي توضّحه، فتركوا المرغوب فيه، وذكروا المرغوب عنه[1].

كما يظهر أثر هذا القصور في الفروع الشّرعيّة في الغلط في تصوير المسائل الأصوليّة، كمن يصوّر الإجماع الصّريح بأنّه النّقل عن كلّ فقيه قولا صريحا، وهذا عند ممارس الفقه لا يوجد في الواقع[2]، وقد انتبه لهذا الجصّاصُ(ت370هـ) الحنفيّ -وهو من المتقدّمين في الكتابة الأصوليّة-، وأكّد ابن حزم(ت456هـ) استحالة ضبط أقوال جميع العلماء[3].

وهذا التّصوير الفاسد أدّى إلى قول ابن حزم(ت456) وبعض من تأخّر من العلماء والأصوليّين بإنكار وجود الإجماع وحجّيّته في غير عصر الصّحابة، أو في غير ما علم من الدّين بالضّرورة[4]، بل يذكر بعض المعاصرين أنّه لا وجود للإجماع الأصوليّ، وهو يتحدّث عن هذا الاجماع المصوَّر تصويرا غير سليم[5]، وإذا علمنا أنّ أصول الفقه التي نبتغي معرفتها هي المذكورة في النّصوص الشّرعيّة، أو المعلومة عن أئمّة الاجتهاد تصريحا أو ممارسة، عُلم أنّ الإجماع الذي ينبغي أن يكون محلّ بحث، هو ذاك الذي كان في صنيعهم، لا ما يصوّره بعض الأصوليّين -ولو لم يكن واقعا- ثمّ يبنى على ذلك ردّه[6].

وبهذا يُعلم أهمّيّة تجديد الدّرس الأصولي بربطه بالفقه، والدّعوة إلى ضرورة ذلك، خلافا لما هو شائع في بعض الكلّيّات التّعليميّة من الفصل بين التّخصّصين، فهذا ممّا لا يستحسن، ولا يخدم علم الأصول.

وهذا يذكّرنا بحال الأئمّة المجتهدين فعلا، كالأئمّة الأربعة المتبوعين، فإنّهم كانوا أصوليّين وفقهاء، وكذلك بعض أتباعهم ممّن عرف بالتّحقيق والاجتهاد، كما لوحظ ذلك في صنيعهم، إذ يجعلون الكتابات الأصوليّة مقدّمات لكتبهم الفقهيّة، ليدرك المتأمّل العلاقة بين هذا وذاك[7]، فالغرض الأسمى لدراسة

(1) ينظر: الطّوفي، **شرح مختصر الروضة**، 37/3.

(2) ينظر: الرّازي الجصاص أبو بكر أحمد بن علي الحنفي، **الفصول في الأصول**، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1414هـ-1994م، 285/3.

(3) ينظر: ابن حزم، **الإحكام**، 232/4.

(4) ينظر: الصّنعاني، **مزالق الأصوليّين**، 64-67. و: الشّوكاني، **إرشاد الفحول**، 194/1-195.

(5) ينظر: عمر سليمان عبد الله الأشقر، **نظرات في أصول الفقه**، دار النّفائس، الأردن، ط1، 1419هـ-1999م، ص 28-29.

(6) ينظر: محمّد حاج عيسى، **منهجيّة البحث في علم أصول الفقه**، ص 247.

(7) وذلك مثل: كتاب "الفصول" للجصّاص، فهو مقدّمة لكتابه "أحكام القرآن"، ومقدّمة السّرخسي لكتابه الفقهي "المبسوط"، ومقدّمة ابن القصار الأصوليّة لكتابه "عيون الأدلّة".

الأصول هو الوصول إلى مقام هؤلاء، أو مقاربتهم، وهذا ما يفسّر حرص العلماء على تخريج أصولهم، فلا تقتصر فائدة ذلك على مجرّد الثّناء عليهم، وبيان دقّة أنظارهم، وغير ذلك، إنّما أن نسلك مسلكهم.

وتظهر أهمّيّة تصوير المسائل في تحقيق المسائل الأصوليّة من خلال تتبّع المسائل والأمثلة التي تذكر تقليدا: مثلا في حجّيّة شرع من قبلنا، الأصل أنّ محلّ النّزاع هو ما نقل منه في القرآن والسّنّة، لكن عمّم بعض الأصوليّين النّزاع، فجعله يشمل كلّ ما ينقل عنهم بطريق موثوق، فيحتّج لردّ هذا الأصل - بهذا التّصوير غير الدّقيق- بأدلّة منها: لو كنّا متعبّدين به للزم على النّبيّ -صلّى الله عليه وسلّم- تحقيقه وبيانه لمعاذ -رضي الله عنه- في سبل الاجتهاد، واستدلّ بورود النّهي عن تصديقهم، وغير ذلك[1]، قال ابن حزم(ت456ه) في تحرير ذلك: "وأمّا ما ليس في القرآن ولا صحّ عن النّبيّ -صلّى الله عليه وسلّم- فما نعلم من يطلق إجازة العمل بذلك"[2].

ومن الأغلاط الحادثة في سوء تصوير المسائل -لقلّة التّشبع بالفقه- ما يكون خطيرا من حيث مآله لا مجرّد خطأ عارض، من ذلك أقوال تتضمّن الطّعن في الشّرع، وقد ورد ذلك على ألسن بعض المتكلّمين، منها:

1/ تخصيص النّصوص بعهد النّبيّ -عليه الصّلاة والسّلام-، خاصّة الخطاب العامّ، مثل "يا أيها الذين آمنوا"، هل يعمّ من بعد عصر النّبي -عليه الصّلاة والسّلام-؟، أم يقتصر على زمنه إلّا بدليل يفيد عموم من بعده؟ وهم أرباب الخصوص، بل يورد بعضهم أنّ قول الجمهور هو خصوص عهده -صلّى الله عليه وسلّم- إلّا بدليل[3]، ولا معنى لإيراد هذه المسألة في كتب الأصول، فضلا عن مناقشتها، وهذا ممّا ينبغي أن تطهّر منه كتب الأصول، لأنّها أقوال حادثة بعد الإجماع، لا مستند لها، ومؤدّاها الطّعن في الشّريعة، قال ابن حزم(ت456ه): "بل الأمّة كلّها مجمعة على وجوب حكم النّص وتماديه إلى يوم القيامة ... ولو كان خلاف ذلك -ونعوذ بالله من هذا الظّنّ- لبطلت لوازم نبوّته -صلّى الله عليه وسلّم- في الزّمان الآتي بعده، وهذا كفر من معتقده، فصحّ أنّ حكمه -صلّى الله عليه وسلّم- في زمانه حكم باق في كلّ زمان أبد الأبد"[4].

(1) ينظر: الجويني، **التّلخيص**، 271/2-275. والغزالي، **المستصفى**، ص 166-169.

(2) ابن حزم، **الإحكام**، 161/5.

(3) ينظر: الآمدي، **الإحكام**، 274/2.

(4) ابن حزم، المصدر السّابق، 59/5.

2/ وكذلك إيراد مسألة النّهي هل يقتضي الدّوام؟، التي قال فيها بعض الأصوليّين المتكلّمين إنّه لا يفيد الدّوام إلّا بدليل، وقد نُقل في هذه المسألة اتّفاق على ديمومة مقتضى النّهي، وأنّ الخلاف حادث، وشذوذ عن الإجماع، قال الآمدي(ت631ه): "اتّفق العقلاء على أنّ النّهي يقتضي الانتهاء عن المنهي عنه دائما خلافا لبعض الشّاذّين"[1]، فتنقية الأصول من هذه المسألة هو المفيد .

3/ ومثل مسألة التّفويض من الله للمجتهد بأن يحكم بما يراه، ويكون صوابا، فقد نقل فيها الجواز ممّن ينفي حجّيّة الإلهام، ولا فرق بين المسألتين[2].

الفرع الثّاني: تحرير محلّ النّزاع: وهذا موضع لا تجده في الدّراسات المذهبيّة إلّا إشارات خفيفة أو داخل المذهب.

أوّلا- أهمّيّة تحرير محلّ النّزاع: تظهر في احتمال كون المتنازعين كلّ واحد منهم يتحدّث في محلٍّ غير الذي يتحدّث فيه الآخر، فيطول النّقاش ويكثر الكلام، وقد لا يصلون إلى نتيجة، وذلك كلّه جهد ضائع عند التّحقيق، حيث يجد المتأمّل في كثير من المواضع -بَعد تحديد محلّ المناقشة- أنّ الطّرفين متفقان عليها، وفي مواضع أُخر يظهر وجود اختلافٍ، لكن في محلٍّ ضيّق واضح محدّد، فينصبّ النّقاش الهادف حوله، بدل تضييع الجهود والأوقات في ما لا يزعمه أحدهما أو كلاهما، قال ابن تيميّة(ت728ه) في شأن الخلاف في العقائد: "كثيرا ما تحصل المقابلة بين إثبات عامّ ونفي عامّ، ويكون الحقّ في التّفصيل، وهو ثبوت بعض ذلك العامّ وانتفاء بعضه، وهذا هو الغالب على المسائل الكبار التي يتنازع فيها أحزاب الكلام والفلسفة ونحوهم"[3]، وهذا الكلام ينسحب كذلك على الخلاف عموما في الفقه و أصوله وغيرهما.

كما أنّ تحرير محلّ النّزاع مهمّ في التّدقيق في نسبة الأقوال إلى أصحابها، بدل الغلط عليهم كلّيا، أو في تعميم قولٍ لأجل كلام لهم في جزئيّة ما، وهكذا.

ومثاله ما ذكره الشّوكاني(ت1250ه) في مسألة إفادة الأمر التّكرار، حيث يستدلّ المتنازعون بصور خاصّة، وُجدت فيها القرينة الشّرعيّة أو اللّغويّة، التي تقتضي إفادته التّكرار، موضّحا أنّ: "ذلك

(1) الآمدي، **الإحكام**، 194/2.

(2) ينظر في الأغلاط المتقدمة: محمد حاج عيسى، **منهجيّة البحث في علم أصول الفقه**، ص 250-251.

(3) ابن تيميّة، **الاستقامة**، 437/1.

خارج عن محلّ النّزاع، وليس النّزاع إلّا في مجرّد دلالة الصّيغة مع عدم القرينة، فالتّطويل في مثل هذا المقام بذكر الصّور التي ذكرها أهل الأصول لا يأتي بفائدة"[1].

وقد ظهرت العناية بتحرير محلّ النّزاع من قديم، كما هو الأمر عند أبي زيد الدّبوسي(ت430ه) الحنفي[2]، وكذلك أبي يعلى(ت458ه) الحنبلي[3]، وغيرهم، حيث يصرّح أنّ التّحرير يعين على معرفة منشأ الخلاف وأسبابه، إذ قال: "ومعظم الزّلل يأتي أصحاب المذاهب من سبقهم إلى معنى صحيح، لكنّهم لا يسبرونه حقّ سبره، ليتبيّنوا بالاستقراء أنّ موجبه عامّ شامل أو مفصّل، ومن نظر عن نحيزة سليمة عن منشأ المذاهب فقد يفضي به نظره إلى تخيّر طرف من كلّ مذهب كدأبنا في المسائل"[4]، وكان الغزالي(ت505ه) في "المستصفى" ممّن يدقّق في المسائل والخلاف، ويضيّقه حتّى يتبيّن مواضع الخلاف اللّفظي، الذي لا ثمرة له في الفروع[5]، كما كان الآمدي(ت631ه) كذلك يحدّد موضع الاتّفاق والاختلاف قبل سرد النّزاع، وبيّن أهمّيّة ذلك بقوله: "ولا بدّ قبل النّظر في الحجاج من تلخيص محلّ النّزاع ليكون التّوارد بالنّفي والإثبات على محزّ واحد"[6]، أمّا الزّركشي(ت794ه) في كتابه "البحر المحيط" فهو من أشهرهم وأطولهم نفسا في هذا الباب[7].

وقد عرف هذا عن الحنفيّة وعن المتكلّمين[8]، مع التّنبيه أنّ المقصود هو أهمّيّة الطّريقة، وليس الحكمَ بإصابة المحرِّر في تحريره.

ثانيا- مسالك ضبط محلّ النّزاع: يعرف محلّ النّزاع إمّا بتنصيص العلماء عليه في كتبهم أثناء بحث المسائل، أو بالاجتهاد في استخراجه من خلال النّظر في كلامهم، ولا ينبغي الوثوق التّامّ بمنصوص أحدهم على محلّ النّزاع، سيما ما ينسبه إلى من يخالفه في المذهب، إنّما يُستأنس به، ويُنطلق منه إلى النّظر والتّحرّي في مظانّه عند المختلفين، ليتحقّق منه، فيثبت أو ينفى أو يفصّل فيه، وطريق استخراجه

(1) الشّوكاني، **إرشاد الفحول**، 259/1.

(2) ينظر: عبد الوهّاب أبو سليمان، **الفكر الأصولي**، 394. وينظر مثلا: الدّبوسي، **تقويم الأدلّة**، ص 87.

(3) ينظر: أبو يعلى، **العدّة في أصول الفقه**، 35/1-36، 49.

(4) الجويني، **البرهان**، 186/1.

(5) ينظر: عبد الوهّاب أبو سليمان، المصدر السّابق، ص 326.

(6) الآمدي، **الإحكام**، 156/4.

(7) ينظر: أيمن عبد الحميد البدارين، **نظريّة التّقعيد الأصولي**، ص 332.

(8) ينظر: مسعود فلوسي، **مدرسة المتكلّمين**، ص 390.

بالاجتهاد يتطلّب تركيزا أقوى، وإمعانا للنّظر في الأقوال والأدلّة، ووجوه الاستدلال، وتفحّص المعاني، والتّحقق من نسبة ذلك كلّه لأصحابه[1].

وممّا يعين على ضبط محلّ النّزاع وتجنّب الغلط فيه العنايةُ بالفروق الأصوليّة، كالفرق بين العامّ والظّاهر، والنّسخ والتّخصيص، والمجمل والمشترك، وغير ذلك، وكذلك الحذرُ من عدم استيعاب الأقوال وصور المسائل، أو الخلل في نقل المذاهب نتيجة الاختصار المخلّ، أو النّسبة بمجرّد الظّن -غير الغالب-، وينبغي العناية بتخيّر العبارات، فيحذر من التّعميم حيث يجب التّخصيص، أو الإطلاق حيث يجب التّقييد، ولهذا يتعقّب بعض الأصوليّين بعضا في مثل هذا، كما ينبغي تجنّب التّكلف في تلك المراحل كلّها، ولا بدّ من العناية بمصطلحات المذاهب والأئمّة ومراعاة اختلافهم في ذلك[2]، فمثلا حكى الزّركشي(ت794ه) مذاهب الأصوليّين في حجّيّة الاستصحاب، ثمّ قال: "إذا عرف هذا فلا بدّ من تنقيح موضع الخلاف، فإنّ أكثر النّاس يطلقه، ويشتبه عليهم موضع النّزاع بغيره"[3].

ويحسن التّنبيه على أهمّيّة بيان منشأ الخلاف وأسباب النّزاع، فإنّه مهمّ.

ثالثا- الخلاف اللّفظي: ويقصد به الاختلاف في اللّفظ والعبارة، والاتّفاق في المعنى[4].

وقد تنبّه إلى وقوع هذه الخلافات اللّفظيّة بعض الأصوليّين من قديم، كما هو حاصل عند الغزالي(ت505ه) في "المستصفى"[5]، وقال ابن تيميّة(ت728ه): "مثل أن يَقصد هذا حقا فيما يثبته، والآخر يقصد حقا فيما نقضه، وكلاهما صادق، لكن يظنّان أنّ بينهما تنازعا معنويّا، ولا يكون الأمر كذلك، وكثير من النّزاع يعود إلى إطلاقات لفظيّة، لا إلى معان عقليّة"[6].

وكلّ ما كان مؤدّاه الاتّفاق، واختلفت فيه العبارة، فهو خلاف لفظيّ، والمتأمّل في كثير من مناقشات الأصوليّين يجد أنّها لا تتوارد على محلّ واحد، ومثّل الشّاطبي(ت790ه) لهذا النّوع من الخلاف بالاختلاف في المفهوم هل له عموم أم لا، حيث لا يختلف القائلون بالمفهوم أنّه يعمّ ما سوى المنطوق به، كما أنّ نفاة العموم إنّما أرادو أنّه لا يثبت إلّا بالمنطوق به، وهو ليس محلّا للخلاف بينهم أيضا[7].

(1) ينظر: عبد الوهّاب أبو سليمان، **منهج البحث في أصول الفقه**، ص 187.

(2) ينظر: عبد الوهّاب أبو سليمان، المصدر نفسه، ص 202-205.

(3) الزّركشي، **البحر المحيط**، 17/8.

(4) ينظر: عبد الكريم النّملة، **الخلاف اللّفظي عند الأصوليّين**، 17/1.

(5) ينظر: عبد الوهّاب أبو سليمان، **الفكر الأصولي**، ص 326.

(6) ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 213/12.

(7) ينظر: الشّاطبي، **الموافقات**، 213/5.

وتظهر أهمّيّة تحرير الخلاف اللّفظي: في تحرير مسائل الوفاق والإجماع من مسائل الخلاف، والتّحقّق من نسبة الأقوال إلى الأئمّة[1]، ومعرفة اصطلاحاتهم، كما تظهر أهمّيّته في حفظ الأوقات أن تهدر فيما لا نفع فيه، قال ابن تيميّة(ت728ه): "كذلك من نصب الخلاف فيما لا فائدة تحته، أو حكى أقوالا متعدّدة لفظا ويرجع حاصلها إلى قول أو قولين معنىً، فقد ضيّع الزّمان، وتكثّر بما ليس بصحيح، فهو كلابس ثوبي زور"[2].

إذا تبيّن ذلك تبيّن أنّ من جوانب التّجديد تنقية أصول الفقه من هذه المناقشات سيما للمبتدئ والمتوسّط في الطّلب، والحرص على تصوير المسائل، والخلاف الحقيقي، وبيان منشئه، حفاظا على طاقة المتعلّم وذهنه من التّشتّت، وهربا من النّفور، مع الإشارة إلى كون الخلاف الذي ينقل في المسألة لفظيّا، دون سرد المناقشات الطّويلة للمختلفين[3].

هذا مع التّنبيه على ضرورة التّثبّت من كون النّزاع لفظيّا، فقد يزعم باحث أنّ الخلاف لفظيّ، ويُناقش في ذلك ويظهر أنّ الخلاف حقيقي، فليتنبّه.

المطلب الثّاني: تحرير المذاهب والأقوال ومناقشتها

قال أبو شامة(ت665ه): "واعلم أنّه لا يفقه كلّ الفقه من لا يعرف اختلاف النّاس ومذاهبهم، ويقف على أدلّتهم وما تمسّكوا به"[4].

الفرع الأوّل: تحرير المذاهب ومناقشة الأدلّة

أوّلا- تحرير المذاهب والعناية بنسبة الأقوال إلى أصحابها: ذُكر عن أحد الأئمّة المتقدّمين قوله: "لا ينبغي لأحد أن يفتي أحدا من النّاس حتّى يكون عالما باختلاف النّاس، فإنّه إن لم يكن كذلك ردّ من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه"[5].

وإن كان كلام هؤلاء الأعلام ظاهره الحديث عن الفقه، فإنّ المعنى يشمل جميع العلوم، وباب أصول الفقه أولى، ذلك أنّه من باب الكلّيّات، التي تنضبط بتحرير كلّيّة واحدة منها جزئيّاتٌ فقهيّة كثيرة،

(1) ينظر: الشّاطبي، **الموافقات**، 217/5.

(2) ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 368/13.

(3) ينظر: مولود السريري، **تجديد علم أصول الفقه**، ص 170.

(4) أبو شامة المقدسي عبد الرحمن بن إسماعيل، **خطبة الكتاب المؤمل للرد إلى الأمر الأول**، تعليق: جمال عزون، أضواء السلف، ط1، 1424ه-2003م، ص 138.

(5) ابن حزم، **الإحكام**، 177/6.

والخطأ في تأصيلٍ واحد يعني الخطأ في جزئيّات كثيرة، كما أنّ الاطّلاع على أقوال المخالف تزيد من إنضاج الفكرة، وتحرير الأدلّة، ودفع الاعتراضات، وكثيرا ما يكون العالم يعتقد شيئا، ثمّ إذا اعتُرض عليه ودَفعَ الاعتراضات زاد يقينا من صحّة ما هو عليه.

لهذا توجّه المعاصرون من المتخصّصين إلى العناية بالدّراسات المقارنة، لِما تبيّن من ثمارها الحسنة، وإن كان أشار إلى هذا النّوع من الدّراسات بعض السّابقين، بل وجدت عندهم، كما تقدّم التّمثيل لها، بل إنّ الشّافعيّ(ت204ه) نفسه نبّه على ضرورة العناية بمذاهب المخالفين، فقال: "ولا يمتنع من الاستماع ممّن خالفه، لأنّه قد يتنبّه بالاستماع لترك الغفلة، ويزداد به تثبّتا فيما اعتقد من الصّواب، وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده، والإنصاف من نفسه، حتّى يعرف من أين قال ما يقول وترك ما يترك، ولا يكون بما قال أعنى منه بما خالفه، حتّى يعرف فضل ما يصير إليه على ما ترك"[1]، ثمّ سار على طريقة المقارنة من جاء بعده، من كلّ طائفةٍ بعضُ الأصوليّين، كالجصّاص(ت370ه) في "الفصول"، والدّبوسي(ت430ه) في "تقويم الأدلّة"، والسّرخسي(ت483ه) في "أصوله" من الحنفيّة، حيث اعتنوا بذكر مذهب الشّافعي إضافة إلى اختلاف الأحناف فيما بينهم[2]، ومن الشّافعية الشّيرازي(ت476ه) في "التّبصرة" والسّمعاني(ت489ه) في "القواطع"، وبعد انتشار الطّريقة الكلاميّة في التّأليف، ثمّ ظهور طريقة تخريج أصول الأئمّة، ازداد الخلاف، وكثرت الأقوال، فكان التّنبيه على الخلاف ممّا يضطرّ إليه كثير من المؤلّفين[3]، ولا يمنع هذا من الاقتصار على المذهب، إذا كانت الغاية محدّدة، والقصدُ التدرجَ في التّعليم، إنّما المعيب الانتهاء والاكتفاء بهذه البغية.

كما ينبغي على الباحث في الأصول أن يتحرّى أقوال المخالفين، ويدقّق النّسبة، ثمّ ينظر في الأدلّة نظرة إنصاف، متجرّدا عن التّعصّب والهوى، ليوسّع مداركه، ويدرك منشأ الأقوال، قال الجويني(ت478ه): "فإنّه يبعد أن يصير أقوام كثيرون إلى مذهب لا منشأ له من شيء"[4].

وممّا يوصى به في حكاية الأقوال محاولة الاستيعاب، فـ"أحسن ما يكون في حكاية الخلاف أن تستوعب الأقوال في ذلك المقام، وأن ينبّه على الصّحيح منها ويبطل الباطل ... فأمّا من حكى خلافا في مسألة ولم يستوعب أقوال النّاس فيها، فهو ناقص، إذ قد يكون الصّواب في الذي تركه"[5]، وهذا

(1) الشّافعي، **الرّسالة**، ص 510-511.

(2) ينظر: عبد الوهّاب أبو سليمان، **الفكر الأصولي**، ص 439، 442.

(3) ينظر: محمّد حاج عيسى، **منهجيّة البحث في أصول الفقه**، ص 296-297.

(4) الجويني، **البرهان**، 186/1.

(5) ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 368/13.

الاستيعاب يفيد في إدراك مواضع الإجماع، فلا تتخطّى، واستدراك مواضع من الخلاف موجودة في كلام الأئمّة وفتاويهم، قد أغفلها بعض الأصوليّين، والحرص على تتبّع أقوال الأئمّة المتقدّمين المتبوعين ومَن قبلهم من الصّحابة والتّابعين هو المطلوب أصالة، أو ما قوي في النّظر من أقوال مَن بعدهم، ذلك أنّ تتبّع كلّ قول قيل -مهما ضعف وبان شذوذه- قد ينعكس سلبا على الباحث، فيشوّش عليه، أو يكون قليل الفائدة، قال الغزالي(ت505ه): "أمّا تفصيل المذاهب فيه -قياس الشّبه- ونقل الأقاويل المختلفة في تفهيمه، فقد آثرت الإعراض عنه لقلّة فائدته، فمن عرف ما ذكرناه لم يخفَ عليه غور ما سواه، ومن طلب الحقّ من أقاويل النّاس دار رأسه وحار عقله"[1]، أي أنّ الأقوال التي يعتنى بها هي ما كان له حظّ من النّظر، وعُلمت على الأئمّة المشهود لهم، أو كانت قولَ الأكثر، وما شابه ذلك من القرائن المقوّية، ثمّ قد يُعرض عن ذكر المذاهب أو كثير منها في التّعليم، نظرا للتّدرّج، لا لأصل تحقيق العلم، فلكلّ مقام مقال، أمّا ذكر أسماء المخالفين أو عدمه فيكون تبعا للمصلحة[2].

وليس المقصود تكثير المذاهب تكلّفا، وذلك بالمبالغة في التّفصيل، وتوليد الأقوال، أو تعديد المذاهب التي تؤول إلى مذهب واحد، وما يؤول الخلاف فيها إلى اختلاف ألفاظ، كلّ ذلك غير محمود، بل هو تضييع أوقات وجهود كما تقدّم عن ابن تيميّة(ت728ه)[3].

ومن الضّوابط في نقل الخلاف إهمالُ الأقوال التي لا يُعتدّ بأصحابها، ممّن لا يعرف بعلم، أو كان شاذّا مخالفا لإجماع قبله، وكذا إهمال الأقوال التي لم تصحّ نسبتها إلى أصحابها، فذلك تكثير غير نافع في تحقيق الصّواب، لكن قد تنقل للاعتبار بخطورة المخالفة، وبيان الشّذوذ، لا للاعتداد بها[4].

ومن الضّوابط كذلك التّوثيق من المصادر الصّحيحة المعتمدة، كلّ يوثَّق قولُه من كتب مذهبه، فلا تؤخذ أقوال المالكيّة مثلا من علماء الحنفيّة ولا العكس، مع الحذر من التّعميم، فيقال هذا مذهب المالكيّة أو الشّافعيّة والواقع أنّ الكلام منقول عن بعضهم[5]، ومن هنا يقع الغلط في نسبة الأقوال إلى الأئمّة، وعادة ما يدافع أصحاب الإمام ويصحّحون النّسبة، كما صنع بعض المالكيّة في ردّ نسبة

(1) الغزالي، **المستصفى**، ص 320.

(2) ينظر: محمّد حاج عيسى، **منهجيّة البحث في علم أصول الفقه**، ص 299.

(3) ينظر: ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 368/13.

(4) ينظر: الشّوكاني، **إرشاد الفحول**، 132/1.

(5) ينظر: محمّد حاج عيسى، المصدر السّابق، ص 300.

الجويني(ت478هـ) إلى الإمام مالك(ت179هـ) الإفراطَ في الأخذ بالمصالح، والقولَ بجواز قتل الثّلث حفاظا على مصالح الثّلثين[1].

ومن أمثلة التّعميم أن يُذكر قول المتأخّرين من الحنفيّة، أو قول عيسى بن أبان(ت221هـ) منهم، فيعمّم على أنّه قول الحنفيّة، ويوهم أنّه قول أبي حنيفة(ت150هـ)، كما حصل في مسألة ردّ خبر الواحد إذا خالف الأصول، ووجوب عرضه على القرآن، وأنّه لا يخصص بخبر الواحد عموم القرآن، ولم يصحّ نسبة هذا إلى أبي حنيفة ولا خاصّةِ أصحابه[2].

وقد يكون من أسباب الغلط على الأئمّة التّقليدُ في نقل الأقوال ونسبتِها، وهذا ما أثبته الزّركشي(ت794هـ) حين أوجب على نفسه النّقل من المصادر المعتمدة في مذهب الشّافعي(ت204هـ)، قال: "وتحرّزت في النُّقول من الأصول بالمشافهة لا بالواسطة، ورأيت المتأخّرين قد وقع لهم الغلط الكثير بسبب التّقليد، فإذا رأيت في كتابي هذا شيئا فاعتمده فإنّه المحرّر المقبول"[3]، ومثله قال الطّوفي(ت716هـ): "ولم أعزُ إلى أحد من العلماء شيئا إلّا بعد تحقيقه بمشاهدته في موضعه، أو سؤال من أثق به، إلّا ما قد يندر ممّا الاحتراز منه متعذّر"[4].

ثانيا- مناقشة الأدلّة في الدّراسات المقارنة: من مهمّات الدّراسة المقارنة العناية بمناقشة أدلّة المخالفين، دون إفراط في ذلك، مع التزام أدب الجدل، ذلك أنّ إيراد أدلّتهم ومناقشتها تجعل العبد يتحرّى الحقّ، ويعتقد الصّواب بناء على الأدلّة، دون تعصّب أو تقليد للأشخاص، وفتح باب المناقشة يثمر من جهتين: إمّا أن تنتبه لدليل أو وجه استدلال يجعلك تغيّر موقفك، وتنتبه للحقّ الذي غفلت عنه، وإمّا تتبيّن زيف أدلّة المخالف وضعفها، فيزيد يقينك ممّا أنت عليه، وقد تقدّم في مطلع هذا المطلب ذكر كلمة الشّافعي(ت204هـ) في هذا الشّأن[5].

(1) ينظر: محمّد الأمين الشنقيطي، **مذكّرة أصول الفقه على روضة النّاظر**، دار عطاءات العلم، الرياض- دار ابن حزم، بيروت، ط5، 1441هـ-2019م، ص 264-265.

(2) ينظر في المسألة وتحقيق قول أبي حنيفة: محمود الدّهشان، **الخلاف الأصولي بين الحنفيّة وجمهور الأصوليّين**، مؤسّسة الرّسالة ناشرون، بيروت-لبنان، ط1، 1436هـ-2015م، ص 98-105.

(3) الزّركشي، **البحر المحيط**، 385/8.

(4) الطّوفي، **شرح مختصر الروضة**، 752/3.

(5) ينظر: الشّافعي، **الرّسالة**، ص 510-511.

حتّى في المسائل الواضحة وضوحا جليّا، فقد يحتاج إلى بيان ما يذكره المخالف، وإن كان الباحث يراها شُبها ضعيفة، ذلك أنّ بعض المبتدئين قد يغتر بتلك الشّبه[1]، ولهذا اعتنى جمع من الأصوليّين بالمناظرة، وذكر أدلّة المخالفين ومناقشتها، منهم الشّافعي(ت204ه) في مواضع[2]-، ومنهم الجصّاص(ت370ه) الحنفيّ مع كونه من مدرسة الفقهاء، إلّا أنّه لم يُغفل هذا الجانب[3]، فضلا عن ابن حزم(ت456ه) المشهور بالمناظرة والمناقشة في الفقه وأصوله، وفي العقيدة[4]، أمّا المتكلّمون فاشتهروا بذلك، بل بالغوا فيه.

وليس من الجيّد التّطويل والتّتبّع في أدلّة المخالفين فيما هو قطعيّ أو جليّ، إنّما الاقتصاد في ذلك أن ينبّه على بعض ما يقول، لتُفهم طريقته فيما بقي من المسائل والأدلّة، فيكون بقدر الحاجة، بعيدا عن تتبّع الاحتمالات والفرضيّات، حتّى لا ينقلب الجدل المفيد جدلا مفسدا، مُوقعا في تهوين الدّليل الصّحيح، وإشغالا بالباطل الجليّ، وفتحا لِباب القول بلا علم، والتّشكيك في المعلوم القطعيّ.

أمّا في مسائل الاجتهاد والخلاف السّائغ فيحسن تعميق المناقشات، وبيان أوجه التّرجيح.

ويحرص الباحث في ذلك كلّه على قصد الحقّ، والرّفق في البيان، إلّا حيث دعت الحاجة إلى الشدّة لحكمة، وليكن أمينا في نقل كلام المخالف، محسنا فهمَه، متجنّبا التّعصّب وادّعاء امتلاك الحقيقة المطلقة[5]، بل يرجّح بما يقتضيه الميزان العلميّ، وذاك غاية الدّراسة المقارنة، بل ذلك تحقيق لمقصد أصول الفقه المتقدّم **"التّحاكم إلى المرجعيّة"**، لهذا نجد دعاة التّجديد المحمود في الأصول مُجْمِعين -أو قريبا من الإجماع- على ضرورة نفي المذهبيّة في البحث وتحرّي الحقّ[6].

الفرع الثّاني: تحرير مذاهب السّلف والأئمّة المتبوعين وهجر الأقوال المحدثة

أوّلا- العناية بمذاهب السّلف والأئمّة المعتمدين في الفقه والفتوى: من المهمّات في طريق التّجديد العنايةُ بتحرير أقوال ومذاهب السّلف والأئمّة المتبوعين، ذلك أنّهم الذين مارسوا أصول الفقه حقيقة، وإن لم يؤلّفوا فيه، قال ابن تيميّة(ت728ه): "وهم أكمل النّاس معرفة بأصول الفقه، وأحقّ

(1) ينظر: الرّازي الجصاص، **الفصول في الأصول**، 222/1.

(2) ينظر: عبد الوهّاب أبو سليمان، **منهجيّة الإمام الشّافعي في الفقه وأصوله**، ص 107.

(3) ينظر: أحمد الضويحي، **علم أصول الفقه من التّدوين إلى نهاية القرن الرّابع الهجري**، 1126/2-1127.

(4) ينظر: ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، 36/1.

(5) ينظر: محمّد الحاج عيسى، **منهجيّة البحث في أصول الفقه**، ص 504-505.

(6) ينظر: عبد الوهّاب أبو سليمان، **منهج البحث في الفقه**، ص 183-184. و: عبد السّلام بن محمّد، **التّجديد والمجدّدون**، ص58.

النّاس بالمعنى الممدوح من اسم الأصوليّ"[1]، والعناية بتحرير مذاهب السّلف والأئمّة المتبوعين يقطع الطّريق على من فتح باب الاجتهاد دون قيود، أو بالغ في الاجتهاد فخالف الإجماعات، وهذا يقع فيه كثير من المتكلّمين خاصّة، لكونهم يتناولون المسائل تناولا مجرّدا بعيدا عن ممارسة الفقه، وعن استقراء كلام الأئمّة المشهود لهم بالاجتهاد في الشّريعة، وقد يستكثرون بنقل الأقوال المحدثة و المخالفة لإجماع مَن قبلهم، ويُغفلون ذكر أقوال الأئمّة[2]،لذلك "يجب توجيه مزيد من العناية إلى فقه الصحابة والتابعين خاصة، فهو في الواقع أساس الفقه الإسلامي كله"[3].

وإذا تعسّر تتبّع كثير من أقوال الأئمّة ممّن اندثرت مذاهبهم، فإنّ العناية بتحرير ما نقل إلينا أمر ميسور والحمد لله، خاصّة أئمّة المذاهب المتّبعة، أبي حنيفة، ومالك، والشّافعي وأحمد، ومن اشتهر من أصحابهم الكبار، فإذا حُرّر وجمع القدر الكبير -وعزّ أن يفوت شيء- فذلك خير كبير، ولهذا قال المرداويّ(ت885ه): "إنّ مدار الإسلام واعتماد أهله قد بقي على هؤلاء الأئمّة وأتباعهم، وقد ضبطت مذاهبهم وأقوالهم وأفعالهم، وحرّرت، ونقلت من غير شكّ في ذلك، بخلاف مذهب غيرهم"[4]، وهذا إجمالا، و إلّا فتحصيل أقوال غيرهم من بطون الكتب من مختلف الفنون ممكن، كما أنّ النّقل الكثير إنّما وقع في الفقه والفتوى، أمّا من حيث الأصول فكثيرا ما يكون الأمر تخريجا، وتخريج أصولهم ممّا قد يقع فيه الغلط، وقد تبيّن قبلُ أنّ الغلط في نسبة الأقوال موجود في كتب الأصول.

والتّخريج الأصوليّ في ذاته اختُلف في مشروعيّته، فمنعه قوم، منهم ابن برهان(ت518ه)[5]، وغيره، بل عدّه ابن رشد(ت595ه) بدعة، لأنّه يجعل أقوال المجتهدين أصولا لاجتهادهم[6]، ولكون لازم المذهب ليس بمذهب، أو كون الإمام بنى قوله على دليل أو أصل آخر، غير الذي خرّجه المخرّج وظنّه منشأ كلام المجتهد.

وجمهور الأصوليّين على جواز التّخريج، وكما تثبت أقوال الشّريعة قياسا لا تصريحا من الشّارع، فلا مانع من نسبة أقوال ومذاهب إلى الأئمّة يظنّ أنّها على طريقتهم، والظّاهر أنّ التّخريج المنضبط مقبول، ويعمل به ولو أفاد ظنّا غالبا، لأنّ الظّنّ الغالب يعمل به شرعا، ومما يُضبط به التّخريج أن ينبّه

(1) ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 204/20.

(2) ينظر: ابن تيميّة، المصدر نفسه، 102/17.

3 القرضاوي يوسف، **الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1419ه-1999م، ص36.

(4) المرداوي، **التّحبير شرح التّحرير**، 128/1.

(5) ينظر: ابن برهان أحمد بن علي، **الوصول إلى الأصول**، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، مكتبة المعارف، الرياض، دون ط، 1403ه-1983م، ص 149-150.

(6) ابن رشد، **الضروري من أصول الفقه**، ص 145.

المخرِّج إلى كون هذا مذهبَ فلان تخريجا، لا قولا مصرّحا به، وكذلك ما تقدّم من وجوب التّدقيق في نسبة الأقوال الفروعيّة أو الأصوليّة، وتحرير المسائل حتّى يتّضح أيُّ الأصول أولى أن تبنى عليها تلك الفروع، ومع ذلك يبقى المجال مجال ظنون، فلا يسلم من الخطأ والمناقشة، فليُحترز من هذا وليُحسن التّعامل معه، سيما وقد يتساهل كثير من الأصوليّين في نسبة الأقوال ونقلها[1].

ومع وجود الخلاف بينهم -أئمّة السّلف- فإنّ الحقّ غالبا لا يخرج عن اختلافهم، وقولهم أرجح من قول مَن بعدهم "بل هؤلاء ونحوهم هم أحقّ النّاس بمعرفة أصول الفقه؛ إذ كانوا يعرفونها بأعيانها، ويستعملون الأصول في الاستدلال على الأحكام، بخلاف الذين يجرّدون الكلام في أصول مقدّرة، بعضها وجد وبعضها لا يوجد، من غير معرفة أعيانها"[2].

وكذلك ينبغي الحرص على الاستفادة من مصنّفات مَن قرب عهده بالأئمّة المتبوعين، لأنّه أعرف بأقوالهم وأعلم بالعلوم ممّن جاء بعده غالبا[3].

وممّا يدلّ على قضية التّساهل في النّقل، أو البتر، أو سوء فهم أقوال الإمام المنصوصة، فضلا عن التّخريج، ما ينقله بعض الأصوليّين ويتعقّب به بعضهم بعضا، فهذا المرداوي(ت885هـ) يقول: "وقد انتقد على كثير من المصنّفين عزوهم أقوالا إلى أشخاص، والمنقول الصّحيح عنهم خلافه"[4]. ويؤكّد الصّنعاني(1182هـ) أنّ الاضطراب في العزو موجود من قديم، فقال: "تخليط البحث قديم، ومشى عقبه كلّ محقّق فيهم، بسبب تقليد الخصوم، وإحسان الظّن بهم أنّهم لا ينقلون عن خصومهم إلّا حقا"[5].

وقد يقع بسبب هذا التّساهل نسبة الأقوال المتناقضة إلى الإمام، أو يضيف إلى قول الإمام شيئا يعتقده النّاقل في نفسه، أو تأثّر به من مذهبه العقديّ، فيخلط كلام الإمام بغيره[6].

ويمكن تلخيص أسباب الغلط عن الأئمّة في ما يلي:

- عدم ثبوت النّقل عن الإمام، وقد يكون ذلك بسبب تحريف أو تصحيف.

---

(1) ينظر: ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 35/288-289. و: يعقوب بن عبد الوهّاب الباحسين، **التّخريج عند الفقهاء والأصوليّين**، مكتبة الرشد، الرياض، 1414هـ، ص 44-46.

(2) يعقوب الباحسين، المصدر نفسه، 20/402.

(3) ينظر: الشّاطبي، **الموافقات**، 1/148.

(4) المرداوي، **التّحبير شرح التّحرير**، 1/130.

(5) الصّنعاني محمّد بن إسماعيل، **إجابة السّائل شرح بغية الآمل**، حسين السياغي وحسن الأهدل، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط2، 1408هـ-1988م، ص 227.

(6) ينظر: ابن تيميّة، **منهاج السّنّة**، 5/261.

- النّقل بالمعنى.

- سوء فهم المنصوص عنه، وعدم ضبط اصطلاحاته.

- الخطأ في التّخريج من فروعه.

- العمل بلازم قوله، مع أنّ اللّازم ليس بلازم.

- النّقل بالواسطة، بدل الرّجوع إلى المصدر الأصليّ.

- التّقليد في نسبة الأقوال.

- البتر، ونزع النّص من سياقه، أو يكون الكلام في موضع التّنزّل مع المخالف أثناء الجدل، لا يقصد الإمام تأصيله ابتداء.

وعليه، فالتّجديد يكون بتجنّب هذه المسالك، والحذرِ ممّا وقع منها، والأخذِ بما يقابلها من أسباب التّحقيق والتّدقيق والتّوثيق.

ثانيا: ترك الأقوال المحدثة، و إهمال ما ينقل عمّن لا يعتدّ بقوله: وأوّل الطّوائف التي ينبغي إبعاد أقوالها هي الفِرق الكافرة، ولا شكّ في هذا، فقد تجد في كتب الأصول ذكر مذهب اليهود، والبراهمة[1]، والسّمنية[2]، مع كفرها.

ثمّ بعد ذلك إبعاد من تمحّض انحرافه وظهر، خاصّة في باب من الأبواب، كمن اشتهر بردّ السّنّة، والقول بعدم حجّيّتها مثلا، فلا يحسن نقل خلافه في أبواب السّنّة، وقد يحسن ذكر مذاهبهم في المطوّلات من باب الرّد عليهم، وبيان زيف كلامهم، أو لانتشار قولهم في زمن أو قطر ما، لأنّ هذا الرّد يزيد من يقين الطّالب المتقدّم، ولهذا قال الباجي(ت474هـ): "ولولا من يعنى بجهالاتهم من الأغمار والأحداث لنزّهنا

(1) البراهمة: قوم ظهروا بالهند، نسبة إلى رجل منهم يقال له "براهم"، ينكرون النّبوّات، ويقدّمون العقل في الاستدلال فيعبدون به الرّب دون حاجة إلى نبي بشر مثلهم -حسب قولهم-، ويستقبحون كثيرا من أشكال العبادات الثّابتة بالشّرائع السّماوية. ينظر: الشهرستاني أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم، **الملل والنّحل**، تحقيق: عبد العزيز الوكيل، مؤسّسة الحلبي، القاهرة، دون ط، 1387هـ-1968م، 96/3.

(2) السّمنيّة: قوم عرفو قبل الإسلام، ظهروا في الهند، والسّمنيّة من سمنى وهم أهل السّخاء الذين لا يقولون "لا"، يعتقدون بتناسخ الأرواح، وينكر أكثرهم البعث والمعاد، يبطلون الاستدلال والنّظر، إذ يقصرون العلم على الحواس الخمسة، كان لمعتقداتهم الكفريّة أثر في ظهور بعض البدع عند المنتسبين للإسلام. ينظر: ابن النّديم، **الفهرست**، ص 419. و: البغدادي أبو منصور عبد القاهر بن طاهر، **الفرق بين الفرق**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1977م، ص 253.

كتابنا عن ذكر الفلاسفة، ولكن قد نشأ أغمار وأحداث جهال عدلوا عن قراءة الشّرائع وأحكام الكتاب والسّنن إلى قراءة الجهالات من المنطق، واعتقدوا صحّتها، وعوّلوا على متضمّنها ..."[1].

وهكذا يتعامل مع كلّ من لا ينبغي الاعتداد بقوله، لعدم أهليّته، أو لكون مذهبه محدثا مخالفا لما استقرّ عند المسلمين[2].

فمن جوانب التّجديد ترك المذاهب المحدثة، إذ من أضرار سرد الأقوال المحدثة غمرُ الأقوال المتقدّمة وعدم تمييزها، وكثرة الجدال والتّشغيب على الأصيل منها، فيضيع الحقّ والقول الصّحيح بينها، والأخطر أن تُذكر الأقوال المحدثة ويُغفل القول الصّحيح أو المتقدّم[3].

وقد استقرّ في كثير من الفنون ذمّ الآراء الشّاذّة، اعتمادا لها، أو روايتها -إلّا للرّد عليها- حتّى لا يفتن بها النّاس.[4]

والسّعي إلى إحداث الأقوال المنافية لأقوال المختلفين الموجودة، فضلا لِما أجمعوا عليه من قبل - مع تصحيح تلك المحدثات-، يعدّ حكما على الأمّة بأنّها عاشت دهرا من الزّمن في ضلالة، وخفي عليها الحقّ حتّى أظهره من يزعمه في عصرنا!، ومنعُ الإحداث هو ما كان عليه عموم المجتهدين من المسلمين، الذين يسعى النّاس إلى معرفة أصولهم في الاجتهاد، قال ابن تيميّة(ت728ه): "هذا مذهب جميع العلماء من الفقهاء وغيرهم، إلّا شرذمة لا خلاق لهم من المتكلّمين زعموا أنّه يجوز إحداث قول ثالث"[5].

فهذا أبو حنيفة(ت150ه) يُصرّح بأنّه ما جاء عن الصّحابة "تخيّرنا من أقوالهم ولم نخرج عنهم"[6]، أمّا مالك(ت179ه) فمشهورٌ قولُه في حجّيّة عمل أهل المدينة، والشّافعي(ت204ه) يقول بقصر البحث داخل دائرة الخلاف الذي يأتي عن الصّحابة، "فنكون غير خارجين من أقوالهم"[7]، وأحمد(ت241ه) يقول: "لا ينبغي لأحد أن يخرج من أقاويل الصّحابة إذا اختلفوا"[8].

وبهذا يدعّم مقصد "**حفظ منهج السّلف في الفهم**" و**يحفظ الدّين** من التّحريف.

---

(1) الباجي، **إحكام الفصول**، 536/2.

(2) ينظر: السّرخسي، **أصوله**، 73/1.

(3) ينظر: ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 102/17.

(4) ينظر: المصدر نفسه، 137/32. و: عبد الوهّاب أبو سليمان، **منهج البحث في الفقه الإسلامي**، ص 204.

(5) ابن تيميّة، **تنبيه الرجل الغافل**، 574/1-575.

(6) ابن حزم، **الإحكام**، 188/4.

(7) الشّافعي، **الأمّ**، 86/4.

(8) آل تيميّة، **المسوّدة في أصول الفقه**، ص 315.

المبحث الرّابع: الإجماع وسلطة الشّعب التّشريعيّة

مصادر التّشريع الإسلامي متعدّدة، وإن كانت كلّها ترجع إلى الكتاب والسّنّة، ومن أقوى الأدلّة التي تذكر بعد الوحيين، مصدر الإجماع، ولا شكّ أنّ سهام المغرضين من أعداء الإسلام، ومن تأثّر بهم من المنتسبين إلى الإسلام، لم تقتصر على استهداف القرآن والسّنّة، بل تجاوزت إلى غيرها من المصادر والأصول، وكان للإجماع الذي يحدّد مواطن القطع التي لا تقبل الاجتهاد حظّه من تلك السهام، وذلك ما يتبيّن من خلال المطلبين الآتيين:

المطلب الأوّل: الإجماع و علاقة الشّعب به

الفرع الأول: دخول العوامّ في مفهوم الإجماع، بين كلام الأصوليّين ودعاة التّجديد العصري

الإجماع هو اتّفاق المجتهدين من المسلمين بعد وفاة الرّسول -عليه الصّلاة والسّلام- على حكم شرعي، وهو المصدر الثّالث في ترتيب مصادر التّشريع عند عامّة الأصوليّين، وقد أُبرز مصدرا مستقلّا وحدّدت معالمه، من حيث المفهوم والحجّية، تحقيقا لمقاصد علم أصول الفقه المتقدّمة، ويظهر ذلك جليّا في كون: الإجماع يرفع النّزاع المتأخّر، ويتحاكم إليه المختلفون، كما أنّه يحدّد المنطقة التي لا ينبغي الاجتهاد فيها، ولا تغيير أحكامها، وفي هذا حفظ للدّين، كما أنّ المتأمّل في مفهومه وضوابطه المستفادة من الشّرع، يرى أنّه كاشف للحكم لا منشئ له، ولهذا ينبغي أن يُبنى على مستندات شرعيّة، وهذا ما يجعله بعيدا عن أهواء الأفراد والجماعات، فكان ظهوره عند الحاجة إليه، من انقطاع الوحي، وظهور الاختلاف بعد الاتّفاق.

وقد رام فريق من دعاة التّجديد الأصولي في عصرنا إعادة النّظر في مفهوم الإجماع، ليكون أوسع مما هو معروف عند علماء الأصول المتقدّمين، فبدل أن يحصر في اتّفاق المجتهدين، ويستبعد منه أحكام عامّة النّاس ممّن لا يؤثّر قولهم في الدّين، لعدم امتلاك الآلة، ودعا هذا الاتّجاه إلى توسيعه ليشمل جميع الأمّة، بل جعل المجتهدين ممثّلين عن الأمّة لا يجوز لهم التّفرّد بالقول قبل تفويض عمليّ (ضمني) من جمهور الأمّة، كما رام بعضهم الجمع بين مفهوم الإجماع ومفهوم الشّورى، وحاول آخرون جعل قول الأغلبيّة هو ذاته مفهوم الاجماع، ليقترب به إلى مفهوم الدّيمقراطيّة وجعله من قبيل الرّأي العامّ، ثمّ يجعله ملزما[1].

(1) ينظر: محسن الميلي، **ظاهرة اليسار الإسلامي**، دار النّشر الدّولي، الرياض، دون ط، دون تا، ص 33.

وأدخل التّرابيُّ(ت2016م) أمر الحاكم بما تراه الأغلبيّة في مفهوم الإجماع الملزم[1].

وفرّق الغنّوشي ومن وافقه بين إجماع عامّ وإجماع خاص، ليجعل الإجماع العامّ متعلّقا بشؤون السّياسة، فأدخل في المعتبرين في الإجماع غيرَ المجتهدين من علماء الشّريعة من السّاسة والاقتصاديّين والقادة، قاصرا إجماع الخاصّة على المسائل التّشريعيّة[2].

وبهذا يقترب هذا الطّرح من العلمانيّة التي تدعو إلى فصل الدّين عن الدّولة، حيث يقتربون من جعل مسائل العبادة والتّشريع لعلماء الدّين، في حين مسائل السّياسة وتنظيم الدّولة والعلاقات الخارجيّة بعيدة عن علماء الشّريعة[3].

وهذه المحاولات التّجديديّة إذا عرضت على مقاصد أصول الفقه المتقرّرة في الفصل الأوّل، تبيّن بُعدها أو قربها من الصّواب، فضلا عن عرضها على آحاد الأدلّة من الكتاب والسّنّة، وفيما يلي تفصيل القول فيها:

- أمّا تعليق الإجماع بجمهور الأمّة بما فيه من العوامّ، إذا قدّر اتّفاق العلماء والعامّة جميعا، فهذا لا إشكال فيه، بل هو أخصّ أنواع الإجماع وأقواها، وهي صورة الإجماع المقبول عند بعض الأصوليّين دون سواها، وهو الحاصل في مسائل المعلوم من الدّين بالضّرورة، بل هذا يكفر مخالفه[4]، لكنّ الصّورة المعروضة من دعاة التّجديد تشتغل في حيّز آخر، غير المعلوم من الدّين بالضّرورة، وهي فيما لو اختلف بعض العامّة أو جمهورهم مع مجموع العلماء المجتهدين، فهل يعدّ هذا نقضا للإجماع؟، مع العلم أنّ القائلين بإدخال العوامّ في الإجماع -في غير المعلوم من الدّين بالضّرورة- هو قول بعض المتكلّمين[5].

وهل ينبغي على العلماء ألّا يقولوا ولا يحكموا إلّا بعد استشارة العوامّ بما يشبه الاستفتاءات العصريّة؟.

الملاحظ أنّ الطّرح الذي يقوله المتقدّمون من اشتراط إجماع العوامّ إنّما فيه تقوية للإجماع، بخلاف الطّرح الثّاني للمعاصرين، ففيه تضعيف للإجماع، وهجر لأقوال العلماء.

(1) ينظر: الترابي حسن، **تجديد الفكر الإسلامي**، دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب، ط1، 1993م، ص 14.

(2) ينظر: الغنوشي راشد، **الحرّيّات العامّة في الدّولة الإسلاميّة**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت-لبنان-، ط1، 1993م، ص 121، 124.

(3) ينظر: عدنان محمّد أمامة، **التّجديد في الفكر الإسلامي**، دار ابن الجوزي، بيروت، ط1، 1424هـ، ص 456.

(4) ينظر: ابن حزم، **الإحكام**، 149/4.

(5) ينظر: الشّيرازي أبو إسحاق، **التّبصرة في أصول الفقه**، ص 371.

وهذا الطّرح الجديد مخالف لمقصد "**إخراج العبد من داعية هواه**"، ذلك أنّ العامّة إنّما يصدرون في أحكامهم -غالبا- وفقا لأهوائهم وأذواقهم الشّخصيّة، ومصالحهم الخاصّة، بعيدا عن ضبطها بنصوص الشّرع وقواعده، إذ هم مفتقدون لهذه الآلة أصلا، فكيف تنسب أحكامهم الشّخصيّة إلى الشّريعة؟، وكيف تناقض بها أحكام العلماء المبنيّة على نصوص الشّرع وقواعده؟، هذا تحكيم للأهواء، وردّ لسلطة الوحي، الذي يعجز العامّة عن فهمه وتفسيره.

وهذا ما يجعل الدّعوة إلى وجوب التزام رأي عامّة الأمّة دعوةً إلى جعل الأمّة مصدر التّشريع، ويجعلها منازعة لله في حاكميّته، بخلاف اعتماد إجماع العلماء الذين لا يعدّ قولهم حجّة في ذاته، بل لأنّه يكشف عن حكم الشّرع بفهمهم للأدلّة[1]، وهذا ما جعل بعض الباحثين المعاصرين يميّز بين المصادر والمناهج، و جعل الإجماع منهجا بالنّظر إلى فعل المجتهدين، و مصدرا بالنّظر إلى الأحكام المجمع عليها، ولا مشاحّة في الاصطلاح[2]، لكنّه يتّجه للحديث عن إجماع اجتهادي لتوليد الأحكام، -لا نَقلِيّ تؤخذ منه الأحكام جاهزة- ليجعله آليّة من آليّات الاجتهاد الجماعيّ التي يدعو إلى تفعيلها، ثمّ يصل بتفصيله بين المنهج والمصدر -وهو أحد جوانب التّجديد عنده- إلى جواز مخالفة الإجماع، لأنّك تخالف منهجا لا مصدرا[3]، لكنّه يسوّغ ذلك بتقسيم مفهوم الإجماع إلى قسمين: قبل الوصول إلى الحكم يكون الإجماع اجتهادا جماعيا (فعل المجتهد)، ثمّ النتيجة هي أحكام مجمع عليها هي التي تعدّ مصادر لاجتهادات لاحقة، ومع تصويره هذا يدعو إلى تفعيل الإجماع تحت نظام الدّولة، أو غيرها[4].

وهذا لا يستقيم في الحقيقة، لأنّ الإجماع إن سمّي منهجا، فهو منهج لمعرفة الحكم الشّرعي، فإذا عرف به الحكم الشّرعي وجب التزامه، ويحرم مخالفته، وهذا ما أشار إليه العلماء من قبل، حين ذكروا في الإجماع هل هو منشئ للحكم أم كاشف عنه؟ ومن ذهب إلى كونه كاشفا لم يُجز مخالفته، بل كونه كاشفا يزيد من قوّته، ومن تحريم مخالفته، لأنّ الحكم في الحقيقة من الشّارع، أمّا قبل حصول النّتيجة، أي قبل حصول الاتّفاق فلا يسمّى إجماعا بالمعنى الاصطلاحي أصلا، ولهذا فإنّ المجتهد لا يراعي مخالفة واتفاق أقرانه أثناء اجتهاده (فعله)، فهو مؤهّل للوفاق والخلاف، إنّما يراعي نتائج إجماعات حدثت قبله.

(1) ينظر: عدنان أمامة، **التّجديد في الفكر الإسلامي**، ص 455.

(2) ينظر: رياض الجوّادي، **أصول التّشريع مصادرومناهج**، ص 164-165.

(3) ينظر: رياض الجوّادي، المصدر نفسه ، ص 162.

(4) ينظر: رياض الجوّادي، المصدر نفسه، ص 200.

وقد صرّح جمع من الأصوليّين بأنّ الإجماع كاشف عن الحكم لا منشئ له[1]، أو على تعبير الشّريف التّلمساني(ت771هـ) فالإجماع "متضمّن للدّليل"[2].

والواقع أنّ مسائل الإجماعات حتّى وإن كانت من النّوع الاجتهادي -في غير مسائل المعلوم من الدّين بالضّرورة-، فقد اعتنى بها العلماء، ونقلت منها مسائل كثيرة، لكن الذي جعل الإجماع لا يكون تحت تنظيم معيّن، دولة أو هيئة، هو طبيعتُه، إذ لا يمكن جمع العلماء في وقت واحد ولا زمن قريب، حتّى في عصرنا هذا، مع تطوّر آليّات التّواصل، إلّا أنّه يعسر جدّا معرفة جميع علماء الأرض، والوصول إليهم، فلا سبيل إلى حصول الإجماع إلّا بأن يصدر الحكم عن بعض العلماء، ثمّ ينتشر زمنا كافيا يُظن فيه بلوغ المسألة جميع الأقطار، ثمّ لا يعلم مخالف أو منكر، حينها يمكن أن يقال هذا إجماع سكوتي، أما جمع العدد المعيّن -غير المستغرِق- مهما كثر في اجتماع أو هيئة أو مجمع فقهي، فلا يسمّى إجماعا شرعيّا، ولا يكون واجب الاتّباع.

كما أنّ الدّعوة إلى إدخال عموم الأمّة في الإجماع تخالف مقصد "**رفع النّزاع**"، لأنّ الاجتهادات العشوائيّة من عموم الأمّة هي مظنّة الاختلاف، لا مظنّة الاجتماع، لاختلاف المصالح المرغوب فيها، واختلاف الأذواق الشّخصيّة، والأهواء المتّبعة.

فضلا عن مخالفة هذا الطّرح لمقصد "**الضّبط والانضباط**"، إذ يعسر ضبط مواقف عامّة الأمّة فردا فردا، فإذا كان الأئمّة تحدّثوا عن إمكانيّة وقوع الإجماع في العصور المتأخّرة عن عهد الصّحابة، لانتشار العلماء وتفرّقهم -مع كون العلماء معروفين عند النّاس في العادة-، فكيف يمكن ضبط إجماع وأقوال عامّة الناس؟.

وهذا ما جعل ابن قدامة(ت620هـ) يصرّح أنّ القول بدخول العوامّ في الإجماع يبطل الإجماع في الحقيقة، إذ لا يتصوّر وقوعه، وكيف تنقل أقوال جميع الأفراد مع كثرتهم وتشتّتهم فضلا عن عدم امتلاك آلة الاجتهاد[3].

(1) ينظر: الصفي الهندي محمد بن عبد الرحيم، **الفائق في أصول الفقه**، تحقيق: محمود نصار، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان-، ط1، 1426هـ-2005م، 52/2. و: الزّركشي، **البحر المحيط**، 485/6.

(2) التّلمساني الشّريف أبو عبد الله محمد بن أحمد، **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد علي فركوس، المكتبة المكية، مكة - مؤسّسة الريان، بيروت، ط1، 1419هـ-1998م، ص 743.

(3) ينظر: ابن قدامة، **روضة النّاظر**، 391/1

الفرع الثّاني: قول الأغلبيّة والإجماع

ما تقدّم استشكاله من كيفيّة معرفة أقوال جميع الأمّة يدفع إلى الحديث عن قضيّة **"الاستفتاء"**، إذ قد يُعدّ أحد الحلول التي يقترحها دعاة هذا الطّرح، بل صرّح بذلك التّرابي(ت2016م) حين قال: "الإجماع هو إجماع المسلمين ...وفكرة الإجماع هذه يمكن أن نعبّر عنها بفكرة الاستفتاء الحديث، أو الإجماع غير المباشر، وهي نظام النّيابة الحديث"[1]، لكن مع ذلك، فما أبعد هذا الاستفتاء عن تحقيق الغرض!، إذ الواقع يشهد ندرة الاتّفاق في الاستفتاءات حول كثير من المسائل غير الشّرعيّة، فمع فقدان الآلة يكون الحكم تابعا للأغراض والأمزجة والطبائع، وهذه مختلفة، فضلا عن اختلاف العقول، ورقّة القلوب، والحزم والشّدة، فكيف يتصوّر اجتماع من هذه حالهم على حكم مظنون عاديٍّ فضلا عن حكم شرعيٍّ؟[2].

وهذا يقود إلى الحديث عن **"الأغلبيّة"**، وجعلها هي الحاكمة التي تحلّ محل الإجماع، لتعذّره بهذه الصّورة واقعا، وتُلزم الأقلّيّة باتّباع الأغلبيّة.

وهذا الطّرح مخالف لصريح النّصوص الشّرعيّة التي تبيّن أنّ الأغلبيّة ليست معيارا للحقّ، بل قد تخالف الأغلبيّةُ قواطعَ الكتاب والسّنّة، بل بيّنت كثير من الآيات الشّرعيّة ظاهرةً كونيّةً، وهي كون الأغلبيّة في غالب الأحيان تخالف الحقّ، وكون الأقلّيّة في غالب الأحيان متمسّكة بالصّواب، وذلك مثل قوله -تعالى-: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف: 103]، وقوله -تعالى-: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 187]، وقال في القلّة مادحا: ﴿وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ [سبأ: 13]، وجاء في الحديث النّبويّ أنّ الكثرة في آخر الزّمان ليست إلّا غثاء كغثاء السّيل[3]، أي قليل المنفعة، كما بيّن -عليه الصّلاة والسّلام- أنّ "الإسلام بدأ غريبا، وسيعود غريبا كما بدأ"[4]، فالعبرة بقصد الحقّ وتحرّيه، ولو خالفت جمهور النّاس، وفي هذا يقول ابن القيّم(ت751هـ): "اعلم أنّ الإجماع والحجّة والسّواد الأعظم هو العالِم صاحب الحقّ، وإن كان وحده، وإن خالفه أهل الأرض"[5].

---

(1) التّرابي حسن، **تجديد الفكر الإسلامي**، ص 13-14.

(2) ينظر: الجويني، **البرهان**، 259/1. وكذلك: ابن حزم، **الإحكام**، 138/4. و: عمر سليمان الأشقر، "**نظرة في الإجماع الأصولي**"، مجلّة الشّريعة والدّراسات الإسلاميّة، جامعة الكويت، السّنة الرّابعة، العدد السّابع، شعبان 1407هـ - أفريل 1987م، ص 339.

(3) أخرجه: أبو داود، **سنن أبي داود**، كتاب الملاحم، باب في تداعي الأمم على الإسلام، رقم: 4296، 355/6. وحسّنه محقّقو الكتاب.

(4) أخرجه: مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، باب بيان أن الإسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا، وإنه يأرز بين المسجدين، رقم: 146، 131/1.

(5) ابن القيّم، **إعلام الموقعين**، 388/5.

والكثرة المقصودة في هذا الطّرح هي جمهور النّاس وعامّتهم، لا أغلبيّة المجتهدين، وذوي الشّأن، فإذا كان المتقدّمون من علماء الأمّة لا يلزمون القلّة من المجتهدين باتّباع الأغلبيّة من أمثالهم، وإنّما يقرّرون أنّ الحقّ غالبا ما يكون مع الجمهور من المجتهدين لا من عموم النّاس، ومع ذلك فلا يلزمون به، إنّما هو قرينة تساعد غير المجتهد في تحصيل مطلوبه، كما يُعتمد رأي الأغلبيّة في التّرجيح أحيانا، دون إلزام للمخالف به، فكيف يُلزم المجتهدون باتّباع غالبيّة الأمّة من العامّة؟ إنّ هذا لشيء عجاب!.

وإذا كان الله أمر عامّة النّاس -ممّن لا علم عندهم- بالرّجوع إلى أهل الذّكر، فكيف تُعكس القضيّة، فيطالَب العلماء بالرّجوع إلى رأي النّاس، ثمّ إبداء الحكم بعد ذلك؟، وهذا ما يلاحظ من تقرير التّرابي(ت2016م)، حيث جعل رجوع النّاس إلى علمائهم من باب طلب المقترحات التي تعرض على النّاس، ثمّ يبني العلماء أقوالهم في نهاية الأمر بعد اختيار النّاس ما يرونه، بل جعل صفة الإلزام -الحجّيّة- ليست لإجماع العلماء ابتداء، بل لإجماع عامّة المسلمين[1].

تلك المفاسد فضلا عمّا هو معلوم من غياب الوازع الدّيني أو ضعفه عند كثير من النّاس ممّا يجعل شراء الذّمم وأصوات المستفتين أمرا ميسورا، بل هذا واقع مشاهد، وفي أقلّ الأحوال تكون الجماهير أحزابا، حسب قناعات يمليها عليهم قادة معيّنون، ذلك أنّهم لا يملكون القدرة على إعطاء آرائهم الشّخصيّة، بل تحجّج بعض الأصوليّين ممّن لا يقولون بحجّية الإجماع أصلا بأنّ العالم قد لا يبدي رأيه خوفا، أو لمانع ما[2]. فإذا قيل هذا في علماء معتبرين معروفين بالعلم والورع، فكيف القول في عامّة النّاس؟.

والنّاظر في أصحاب هذا الطرح يجد كثيرا منهم ممّن دخل معترك السّياسة بمفهومها الغربي المبنيّ على الدّيمقراطيّة، فتراه متأثّرا بها، محاولا تغليف ثقافته وقناعاته بلباس إسلاميّ –قصدا، أو عن غفلة و حسن نيّة-.

كما أنّ تصوير الإجماع بهذا الطّرح المتقدّم من العصرانيّين -فريق من دعاة التّجديد-، يعدّ مناقضا لمقصد **"فهم الصّحابة والسّلف"**، ذلك أنّهم يجيزون مخالفة الإجماعات الثّابتة بالمفهوم التّقليدي عن علماء الأمّة السّابقين، وهذا هو الطّريق إلى تضييع الدّين، يقول أحمد أبو المجد(ت2019م): "تلك أمم قد خلت ... لها ما كسبت ولنا اليوم ما نكسب، والتّراث تجارب، واجتهاد السّلف سوابق ... والحاضر لا يصلح له إلّا اجتهاد جديد ... ولا تصلح له بطالة يريد أصحابها أن يلوذوا

(1) ينظر: الترابي حسن، **تجديد الفكر الإسلامي**، ص 13.

(2) ينظر: الشّوكاني، **إرشاد الفحول**، 224/1.

بجهد غيرهم، أو يلوذوا باجتهاد قوم في غير عصورهم"[1]، فلم يعد الإجماع الذي يدعو إليه العصرانيّون هو الإجماع المعروف عند الأصوليّين، ولا تشابه بينهما إلّا في الاسم[2].

كما عدَّ التّرابي(ت2016م) إبعاد العامّة عن الاعتداد بأقوالهم في الإجماع نوعا من الاحتكار، بل بالغ فشبّه ذلك برجال الدّين عند النّصارى واليهود[3]، وما كان ينبغي له ذلك، بل ما أبعد هذا عن ذاك، وما أبعد عقيدة وأخلاق علماء الإسلام عن مشابهة أولئك، فخوف علمائنا من القول في الدّين إلّا ضرورة يرونها معلومٌ، وقد كان الصّحابة يتدافعون الفتوى، ويُكثر الأئمّة من بعدهم قول "لا أدري"، ولا يتحدّثون إنشاءً للأحكام من عند أنفسهم، بل كشفًا لما يبدو لهم حكما لله ورسوله، وفقا للأدلّة والمناهج والقواعد التي درسوها، هذا في الإفتاء، فضلا أن يتألّوا على الله، ويتعدّوا حدودهم، فيحكمون بالمغفرة لشخص دون آخر، ما أبعد هذه الحال عن قساوسة النّصارى، ورجال البِيَع والكنيسة، الذين يحرصون على المكاسب الشّخصيّة، والزّعامات الدّنيويّة، بل تكسّبهم بالدّين، كما صرّح بذلك ربّ العالمين: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [البقرة: 79]، كما هو واقع الكنيسة مع المجتمعات الغربيّة، والظّاهر أنّ هذه المقالات ما قيلت إلّا تأثّرا بالنّقد الموجَّه من الغربيّين إلى رجال الكنيسة[4].

وما أبعد إناطة الاجتهاد بأهل الاختصاص عن الاحتكار المذموم، بل ما يعرف في أي علم من العلوم إلّا ويمنع فيه غير المختصّين من الخوض فيه، طبّا وجغرافيا وكيمياء، وغير ذلك، فهل القول على الله أهون؟ وهل إفساد أديان النّاس أهون من إفساد أبدانهم؟[5].

حتّى كلام المتقدّمين في إدخال العوامّ، فهو محمول على أمرين:

1- ما هو معلوم من الدّين بالضّرورة، حيث لا يختلف فيه مسلمان .

2- وعلى أنّ العوامّ تبع لأهل الاجتهاد فيما هو من المسائل الخفيّة، يوضّح ذلك الغزالي(505هـ) ممثّلا بكون المجانين والصبية داخلين في مفهوم الأمّة وإن لم يشاركا في الاجتهاد، والوفاق والخلاف،

(1) أحمد كمال أبو المجد، "**خمس علامات على طريق الإسلام**"، مجلّة العربي، الكويت، العدد 302، يناير 1984م، ص 33.

(2) ينظر: عدنان أمامة، **التّجديد في الفكر الإسلامي**، ص 453-457.

(3) ينظر: الترابي حسن، **تجديد الفكر الإسلامي**، ص 47.

(4) ينظر: عبد القادر بن خليفة مهاوات، **تجديد أصول الفقه عند الدكتور حسن الترابي عرض ونقد**، سامي للطباعة والنّشر، دون ط، 2019م، ص 122.

(5) ينظر: الرّيسوني أحمد ومحمّد جمال باروت، **الاجتهاد النّص الواقع المصلحة**، دار الفكر، دمشق، ط1، 1420هـ-2000م، ص 20.

فكذلك العوامّ: " فإذًا كلّ مجمع عليه من المجتهدين فهو مجمع عليه من جهة العوامّ وبه يتمّ إجماع الأمّة"[1].

وخلاصة رأي التّرابي(ت2016م) في الإجماع جعلُه مشابها للاستفتاء المعاصر كما تقدّم.

ويقول محمود الطّحان(ت2022م) معلّقا على موقف التّرابي(ت2016م) من الإجماع: "أمّا الإجماع فقد نحا الدّكتور التّرابي في تجديده نحوا لم يسمع به أحد من المسلمين، ولم يخطر ببال عالم من علماء المسلمين، القدامى أو المعاصرين، وكلّ من يقرأ تصويره للإجماع الجديد الذي يقترحه، لا يتردّد لحظة أنه الاستفتاء أو التّصويت من قبل عامّة النّاس، على أمر من الأمور، الذي تطرحه الدّولة في الأنظمة الغربيّة على النّاس ليأخذوا رأيهم"[2].

المطلب الثّاني: مؤثّرات في الإجماع

يُتناول في هذا المطلب بعض المسائل المتعلّقة بالإجماع، المؤثّرة فيه، من خلال الفرعين الآتيين:

الفرع الأوّل: الحاكم ودوره في الإجماع

في هذا الفرع يكون الكلام حول علاقة الحاكم بالإجماع، من خلال تنظيمه والإلزام به.

أوّلا- تنظيم الدّولة للإجماع: اقترح التّرابي(ت2016م) تنظيم الإجماع من طرف الدّولة، والإلزام بالعمل به من خلال قرار الحاكم، بل لمّح إلى جعل سلطة الشّعب وقرار الحاكم مصدرا من مصادر التّشريع، ولامَ علماء الأصول على إغفال ذكر الحاكم ودوره في التّشريع[3].

وإذا عُرض هذا الاقتراح على أدلّة الشّريعة المعهودة، وكلام الأئمّة، ومقاصد علم الأصول، ظهر بُعده عن الصّواب، بل خطورته على الدّين، ذلك أنّ الأحكام والتّشريعات التي يُتحدّث عنها في أصول الفقه إنّما هي الأحكام الشّرعيّة -التي تُنسب إلى الشّرع- ويترتّب عليها ثوابٌ أو عقابٌ أخروي، وكلام التّرابي(ت2016م) ومن سار على طريقته ظاهر في التّأثّر بالوسط السّياسيّ، والحديثِ عن الأحكام والقرارات التّنظيميّة الحياتيّة، وهذه تحدّث عنها الفقهاء، وتحدّثوا عن اختيار الحاكم لقولٍ ممّا اختلف فيه بين العلماء، وذلك فيما يتعلّق بالمصالح العامّة والعبادات الجماعيّة، كالصوم، والعيد، ومسائل

(1) الغزالي، **المستصفى**، ص 143.

(2) محمود الطحان، **مفهوم التّجديد بين السّنّة النّبويّة وبين أدعياء التّجديد المعاصرين**، مكتبة دار التّراث، الكويت، ط2، 1406هـ-1986م، ص 22.

(3) ينظر: التّرابي حسن، **تجديد الفكر الإسلامي**، ص 14.

المنازعات القضائيّة، والسّياسة الشّرعيّة، ممّا يتطلّب تنظيما معيّنا بشروط معلومة[1]، وليس في تشريع ابتدائيّ لِما يراد به الثّواب، واجتناب العقاب الأخرويّ، من العبادات، وكذا في مصادمة المنصوص والمجمع عليه من مسائل الشّرع في أمور العقود، وفقه الأسرة والمعاملات.

فليس للحاكم ولا للشّعب أي سلطة تشريعيّة -بالمعنى الأصولي، وليس مطلق التّشريع المعروف في وضع القوانين- في الإسلام، إذ الحكم لله وحده، والحاكم سلطته تنفيذيّة، مأمور بتنفيذ شرع ربّ العالمين، وكذللك عموم الشّعب.

قال الله تعالى مخاطبا نبيّه -عليه السلام-: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: 105]، وقال -سبحانه- في التّحذير من الحكم بغير ما نزل به الوحي: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: 44].

فالتّرابي(ت2016م) تداخل عنده مفهوم التّشريع عند الأصوليّين، ومفهوم التّشريع عند السّاسة ورجال القانون، فجعل للحكومة حقّ إنشاء الأحكام، بطريقة لا تحتكر بها التّشريع، بل تشرك فيه الشّعب، وكأنّه يدعو إلى إيجاد مصدرين جديدين في أصول الفقه هما: **"سلطة الشّعب"** و**"سلطة الحاكم"**[2].

وإلى جانب هذا التّنظير، فما أبعد كلام هذا الاتّجاه عن الواقع أيضا، كيف ساغ لهم أن يوكلوا مثل هذه المهمّة الخطيرة للحكّام، ومجالس البرلمان، في ظلّ الفساد الذي يعيشه النّاس في معظم دول المسلمين، وكذلك الضّعف الذي تعيشه الدّول الإسلاميّة، وإن اعتذر بأنّ كلامه منوط بتغيّر الأحوال ومعلّق بصلاح الحكّام[3]، إلّا أنّه بعيد عن الواقع الذي يزعم فقهَه ومراعاته كثيرٌ من دعاة التّجديد، فهذا في كلّ حال فتحٌ للأبواب والذّرائع إلى تبديل الدّين، وتغيير شرائعه تحت مظلّة الإجماع بالمفهوم الجديد، وتخيَّل حجم التّحريف والتّبديل الذي يحصل نتيجة الأغراض الشّخصيّة، والأهواء المتّبعة من الأفراد ذوي السّلطة في حال فسادهم، وكذلك نتيجة الضّغوط التي تمارس على الحكومات في حال صلاحها وحسن نواياها.

هذا، وقد علّل التّرابي(ت2016م) رأيه بإرجاع النّاس إلى الوحدة، وضبط نتائج الاجتهادات -وهذا من مقاصد الأصول كما علمت ممّا تقدّم-، لكن هل كلّ وحدة مطلوبةٌ شرعا؟ أم الوحدة والاجتماع على

(1) ينظر: القرافي، **الفروق**، 4/48-50.

(2) ينظر: التّرابي حسن، **تجديد الفكر الإسلامي**، ص 30.

(3) ينظر: التّرابي، المصدر نفسه، ص 14.

الحقّ هي المطلوبة شرعا؟، لا شكّ أنّ الواجب تحكيم الشّرع، ويجب على النّاس السّعي إلى ذلك، والاعتصام حوله، فيتوحّدون وحدة مشروعة، أمّا من خالف وأبى، وفارق جماعة المسلمين فهو الملوم، ولا يُترك الشّرع إرضاءً للمخالف طلبا للوحدة!.

ثانيا- بين الشّورى والإجماع: ويصوّر كثير ممّن تقدّم ذكرهم الإجماع على أنّه الشّورى، ولهم في ذلك أغراض، وظاهرٌ تداخل المفاهيم عند أصحاب هذا الطّرح بين مفهوم الشّورى والإجماع، بل يجعلون الإجماع موافقا لمفهوم الدّيمقراطيّة العصريّة.

وهذا التّصوّر والتّصوير غير سليم، فالشّورى تكون في مسائل متنوّعة، سواء المتعلّقة بالفتاوى الشّرعيّة، أو مسائل التّدبير والسّياسة والعسكر، في دائرة المباح، فأهل الشّورى ليس بالضّرورة هم أهل الاجماع.

وقد يصوّر بعض العلماء والمتخصّصين في أصول الفقه الإجماع بما هو قريب من الشّورى، وهذا ما قد يتمسّك به غيرهم من غير المتخصّصين، ومن ذلك إطلاق عبد الوهّاب خلاّف(ت1375هـ) الإجماع على ما كان يفعله أبوبكر وعمر -رضي الله عنهما- من جمعهم رؤوس النّاس الحاضرين دون استقصاء، ولا انتظار للغائبين، ويمضيان ما اتّفق عليه الحاضرون في الخصومات التي تعرض عليهما[1].

والشّورى تبادلُ الآراء، والمناقشة، ثمّ اختيار الأفضل والأصلح، فإن حصل اتّفاق الكلّ- وكانوا هم جميع علماء الأمّة- كانت إجماعا، وإن كان الأكثر لم تكن إجماعا، ولا يجب على الأقلّ اتّباع الأكثر، إلّا في مسائل الحكم والسّياسة، وما يتعلّق بالحاكم والأمور الجماعيّة ممّا يوجب العمل بقول واحد قطعا للنّزاع -لا تديّنا-، فالشّورى لأجل التّنفيذ والعمل، لا لأجل كشف الحكم الشّرعيّ كما هو الحال في الإجماع، مع أنّ الشّورى أيضا تكون لأهل الحلّ والعقد ومن هم أهل للمشورة، لا لعامّة النّاس كما يزعمه هؤلاء الدّعاة المتأثّرين بالدّيمقراطيّة، فالإجماع قد يكون إحدى صور الشّورى، وقد يفترق عنها كلّيّا، كالإجماع السّكوتي[2].

(1) ينظر: عبد الوهّاب خلاف، **علم أصول الفقه**، ص 50.

(2) ينظر: هزاع الغامدي، **محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته دراسة وتقويما**، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة، السّعودية، ط1، 1429هـ-2008م ، ص 543.

وسعيا من هؤلاء إلى تسويغ مسائل الدّيمقراطيّة وشرعنتها حاولوا القول بوجوب التزام رأي الأغلبيّة، كما تقرّره الدّيمقراطيّة، عن طريق الدّمج بين المفاهيم، "الشّورى" أوّلا، ثمّ الخضوع لرأي "الأكثريّة"، ثمّ "العزم على تنفيذه"[1].

ثالثا- الإجماع الصّريح والسّكوتي: الإجماع الحجّةُ ممكنُ الوقوع -بعد المعلوم من الدّين بالضّرورة- هو الإجماع السّكوتي، وتفسير الإجماع بتصريح جميع العلماء مؤدّ إلى القول بعدم وجود شيء اسمه الإجماع، ذلك أنّ اشتراط الصّريح بالمفهوم الذي ينصّ على تصريح كلّ مجتهد برأيه يجعلك لا تجد له مثالا في الواقع، وبذلك تكون الأدلّة الشّرعيّة على حجّيّة الإجماع لا تنزّل على شيء واقع، وبتضعيف الإجماع السّكوتي يراد اليوم ردُّ كثير من مسائل الإجماع، لأنّه لا يمكن إثبات التّصريح عن كلّ المجمعين[2]. وبذلك تعلّق قوم -تقدّم ذكر بعضهم- بقضيّة الشّورى والأغلبيّة، باعتبارها المعنى الأسلم للإجماع في تصوّرهم.

والإجماع الصّريح -بالمفهوم المتقدّم- لم يحدث حتّى في زمن الصّحابة، مع كونهم محصورين[3]، فكيف بمن بعدهم؟، نعم، لو أمكن ضبط جميع الأقوال ونقلُها لكان حجّة بلا ريب، بل يقول بحجّيّته من يُعرف بردّ حجّيّة الإجماع، فهذا ابن حزم(ت456هـ) يقول:" لو أمكن ضبط جميع أقوال علماء جميع أهل الإسلام حتّى لا يشذّ منها شيء، لكان هذا حكما صحيحا، ولكن لا سبيل لضبط ذلك البتّة"[4]، وهذا يقوّي كون أصول الفقه يقصد إلى **الضّبط**.

والإجماع الذي نتحدث عنه -وهو الذي يطيل فيه الأصوليّون- هو إجماع المجتهدين، أي إجماع طائفة من المسلمين -وهم علماؤهم، لا جميع المسلمين من العوامّ-، على حكم شرعي.

الفرع الثّاني: مسائل أخرى تتعلّق بالإجماع

بعيدا عن أثر الحاكم، فقد تكلّم في الإجماع، وأثيرت مسائل أخرى تتعلّق به، أهمّها:

أوّلا- الإجماع والتّفسير اللّغوي: يحاول بعض الدعاة المعاصرين تفسير الإجماع بمعانيه اللّغويّة كجمع الشّيء والعزم على تنفيذه، ثمّ تنفيذه، ليصل إلى أنّ الاتّفاق وإن كان من معاني الإجماع فليس معنًى أصيلا، ثمّ لا يُقصد بالاتّفاق اتّفاقُ الكلّ وشمولُ الأفراد، بل يكفي اتّفاق جماعة على أمر، ثمّ

(1) ينظر: هزاع الغامدي، **محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته**، ص 545.

(2) ينظر: عمر سليمان الأشقر، "**نظرة في الإجماع الأصولي**"، ص 364.

(3) ينظر: ابن حزم، **الإحكام**، 149/4. وعبد الوهّاب خلاف، **علم أصول الفقه**، ص 50.

(4) ابن حزم، المصدر السّابق، 232/4.

العزم على تنفيذه، ثمّ تنفيذه، وهذا للأسف يؤدّي إلى تسويغ كثير من التّشريعات التي تصاغ من طرف جماعة معيّنة لأغراض معيّنة حسب المصلحة الفرديّة والجماعيّة كما يُزعم، تحت مظلّة الحكم الشّرعي، بل تحت غطاء الإجماع الملزم[1].

والرّدّ على هذا الطّرح يكون بالتّذكير بالفرق بين المعاني اللّغويّة والاصطلاحيّة والشّرعيّة، مع أنّ الإجماع يطلق لغة على الاتّفاق الشّامل كذلك[2]، فهو إطلاق أصيل.

فليست القضية إذن في البحث عن معاني كلمة (**إجماع**)، إذ هو مصطلح أطلق على مفهوم معيّن عند الأصوليّين، هذا المفهوم يفتقر في حجّيّته إلى أدلّة شرعيّة، فهم وجدو أنّ الإجماع الحجّةَ الذي دلّت عليه الأدلّة هو اتّفاق الكلّ، ووجدوا في النّصوص وأقوال الصّحابة أنّ رأي الأغلبيّة ليس حجّة، وأنّ الواحد إذا عَلم دليلا شرعيّا لم يجز له -ديانة- تركُه لحكم أغلبيةٍ تخالفه، وهكذا، فتبيّن أنّ القضيّة ليست قضيّة تحرير معانٍ لغويّة لمصطلحات معيّنة، إنّما البحث عن حجّيّة المفهوم الذي تدّعيه، فما الدّليل على حجّيّة قول الجماعة غير الشّاملة؟، وكيف يتصوّر حجّيّة العزم، وهو ممكن من القلّة، بل من الواحد؟، فهل يقبل إطلاق الإجماع على قرار الواحد؟، هذا لازم قوله، و إلزام له، لا يُظنّ به التزامه، لكنّه يريد -فيما يظهر- أن يقترب من مفهوم الدّيمقراطيّة كمبدأ إنساني عريق!، ليَلوم الأصوليّين على الأخذ بمعنى واحد للإجماع، وإهمال معنى الأغلبيّة -حسب رأيه-، بل يصوّر الإجماع على أنّه بعيد عن المستندات من النّصوص الشّرعيّة، وأنّه يفسح المجال للعقل للنّظر والابتكار حسب رغبات الناس[3].

وبهذا يظهر جليّا أهمّية المقصد الذي ذُكر في الفصل الأوّل من مقاصد أصول الفقه "**الحفاظ على منهج الصّحابة والأئمّة في الفهم**"، وخطورة التّعامل مع الألفاظ حسب معانيها اللّغويّة بعيدا عن مراد الشّارع بألفاظه، أو مراد الأئمّة بمصطلحاتهم، في حين هو يجعل هذا التّمسّك بهديهم ومنهجهم تقليدا ينبغي تجاوزه، بعد حكمه على الصّحابة ومتقدّمي الأصوليّين بتضييق مفهوم الإجماع، وحصره في أحد معانيه اللّغوية دون الأخرى[4].

(1) ينظر: هزاع الغامدي، **محاولات التّجديد في أصول الفقه ودعواته**، ص 527. والمقصود هو: رفيق العجم (ت2001م).

(2) ينظر: الزبيدي محمّد مرتضى الحسيني، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: جماعة من المختصين، وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت -المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، 1385-1422هـ / 1965-2001م، 463/20. و: الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ص710.

(3) ينظر: هزاع الغامدي، المصدر السّابق، ص 536.

(4) ينظر: هزاع الغامدي، المصدر نفسه، ص 537.

ثانيا- هل يترك الإجماع وينقض لأجل المصلحة؟

يصوّر أصحاب هذا الطّرح جواز الاجتهاد حتّى في الإجماع القطعي، إذا تغيّرت العلّة الغائيّة والمصلحة، فيُنتقل إلى حكم آخر يحقّق المقصد والمصلحة[1]، ولكن عند التّأمّل يُناقش هذا القول بالتّذكير أنّ تقدير المصالح يكون ظنّيّا في أكثر أحواله، ونسبيّا، كما أنّها قد تكون متوهّمة، أو فرديّة، أو تخلّف عنها بعض الشّروط المعروفة، فإذا فتح الباب أمام معارضة القواطع بالمصالح لم يبق نصٌّ ولا إجماع -مهما كان قطعيّا- إلّا جاز مخالفته بدعوى المصلحة، وبهذا يضيع الدّين، وتنفلت الأمور ولا تنضبط، فيُعبث بالدّين، ويُغيّر أكثر من مرّة، تبعا لاختلاف المصالح المزعومة، لاختلاف خبرات وأذواق أصحابها، وفي هذا يقول البوطي(ت2013م): "لا يصحّ للخبرات العاديّة، أو الموازين العقليّة والتّجريبيّة أن تستقلّ وحدها بفهم مصالح العباد أو تنسيقها ... إذ لو صحّ ذلك لكانت الشّريعة محكومة بخبرات النّاس وأفكارهم وتجاربهم الشّخصيّة، ولما صحّ أنّ المصلحة فرع عن الدّين، فهي محكومة به ضبطا، بل متوقّفة عليه وجودا"[2]، ثمّ يبيّن أنّه حال ظهور تعارض بين المصلحة المزعومة والنّص الثابت، فيجب إهمال تلك المصلحة، لا لأنّ الشّارع لا يقصد مصالح العباد، بل لأنّ تقدير النّاس لهذه المصلحة حصل فيه خلل وفساد، وبهذا نتّهم تقدير النّاس خيرٌ من اتّهام نصوص الشّرع، خاصّة و المعلوم أنّ تقديرات النّاس وأحكامهم غالبا لا تخلو عن شائبة الهوى[3].

ولا شكّ أنّ الحكم الشّرعي متوقّف على وجود مقتضيه وشروطه، وانتفاء موانعه، ووجود محلّه وتحقق أهليّة المخاطب به، فإذا اختلّ شيء من ذلك لم يتحقّق الحكم الشّرعي واقعا، وهذا لا يسمّى إلغاء للنّص أو للإجماع عند الأصوليّين والفقهاء، وما ذكره محمّد عمارة (ت2020) من أمثلةٍ، كتوقيف سهم المؤلّفة قلوبهم، وعدم قطع يد السّارق، زمن عمر بن الخطاب(ت23هـ) -رضي الله عنه-[4]، إنّما هي من قبيل تحقيق مناط الحكم من عدمه، لا من باب تغيير الحكم أو توقيفه، وهو نفسه يقرّ بهذا، فهي إذن من باب فهم النّصوص الشّرعيّة، لا من باب ردّها[5].

(1) ينظر: محمّد عمارة، **معالم المنهج الإسلامي**، دار الشروق، مصر، ط2، 2009م، ص 102 وما بعدها.

2) البوطي محمد سعيد رمضان، **ضوابط المصلحة في الشّريعة الإسلاميّة**، مؤسّسة الرّسالة، ط2، 1393هـ-1973م، ص 67.

(3) ينظر: البوطي، المصدر نفسه، ص 68/67.

(4) تنظر أمثلته في : محمد عمارة، المصدر السّابق، ص 105 وما بعدها.

(5) ينظر: هزاع الغامدي، **محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته**، ص 554. وينظر مناقشة الأمثلة في: البوطي، المصدر السّابق، ص143-144.

ويحسن التّنبيه هنا على أنّهم يحاولون تقوية رأيهم ومذهبهم بصنيع عمر بن الخطاب(ت23هـ) -رضي الله عنه-، وهذا يؤكّد أنّ الرّجوع إلى منهج الصّحابة مقصد من مقاصد أصول الفقه التي يُسلّم بها الجميع -إلّا من شذّ-، إنّما يكون النّقاش في المصيب منهجَهم من غيره.

ثالثا- الإجماع والإعلام

قد تحجّج نصر أبو زيد(ت2010م) لردّ الإجماع الذي يصدر من أهل الحلّ والعقد في عصرنا، بأنّ هؤلاء يتمّ تعيينهم وتحديدهم من طرف هيئات رسميّة، أو وسائل إعلام معلومة، وقد لا يكونون أهلا للإفتاء، وتكون قراراتهم تابعة للمصالح الشّخصيّة، وتجنّبا لذلك، وتحقيقا للمصلحة العامّة دون الخاصّة، يقترح أبو زيد(ت2010م) أن يكون الإجماع بالمسلك الدّيمقراطيّ الشّامل[1]، وفي موقفه هذا ردٌّ ضمني على موقف التّرابي(ت2016م) الدّاعي إلى تكوين الهيئات الإجماعيّة الحكوميّة كما تقدّم.

والجواب عن كلام أبي زيد(ت2010م) هو التّذكير بتصوّر الطّريق الصّحيح لوقوع الإجماع، فليس المقصود أن يكون من هيئة معيّنة، كما أنّ العلماء لا يُعرفون بالشّهادات الأكاديميّة، أو الحكوميّة الرّسميّة العصريّة، ومعرفةُ العالم لا يكون بالشّهرة على مواقع الإعلام والتّواصل الإلكترونيّة، ذلك كلّه تصوّر بعيد عن الحقيقة، إنّما يعرف العالم عند العلماء وطلبة العلم، ولو كان مغمورا في مواقع الإعلام، بعيدا عن المناصب الحكوميّة، ثمّ الإجماع يتحقّق في فترة زمنيّة ممتدّة كافيّة، لا في مؤتمر، ولا في يوم وشهر، وقد تقدّم أنّ المصلحة وتقديرها ليست لعامّة النّاس، وبمعرفة العلماء الحقيقيّين الذين تتوفّر فيهم الشّروط الشّرعيّة لا يحسن بعد ذلك بعاقل اتّهام جميع العلماء بالسّعي وراء المصالح الشّخصيّة، فإذا وصل الأمر إلى ذلك لم يبق في الشّريعة شيء يوثق به، فليُتأمّل هذا.

فالواجب إذن المحافظة على مفهوم الإجماع كما هو عند المتقدّمين، مع تحرير مسائله المختلفة، بعيدا عن العبث به، وتحويله إلى رأي عامّ يشمل العامّة، أو أغلبيّة، أو إدخال غير المتخصّصين في الشّريعة فيه، أو حمله على المعاني اللّغوية، أو الاكتفاء بالجماعات المتفرّقة والهيئات المختلفة، أو جعله تحت سلطة الحاكم، أو غير ذلك.

تلك إذن دعوات تصادم وتخالف أكثر من مقصد من مقاصد أصول الفقه، ففيها:

- ردّ واستهانة بإجماعات الصّحابة والسّلف، بالدّعوة إلى عدم التزامها.

- ودعوة إلى الانفلات والفوضى، وعدم الضّبط والانضباط.

(1) ينظر: نصر حامد ابو زيد، **مفهوم النّص دراسة في علوم القرآن**، المركز الثّقافي العربي، المغرب، ط1، 2014م، ص 241.

- ودعوة إلى تحكيم الهوى، والأذواق الشّخصيّة.

- وتشريع من غير مرجعيّة صحيحة، ولا دليل صحيح معتبر شرعا.

والمقبول من التّجديد في الإجماع هو مراعاة الوسائل العصريّة في تيسير وقوعه، فلا حاجة، بل لا يسوغ تغيير ضوابط الإجماع، إنّما يقال أنّ وسائط هذا الزّمان تؤثّر في بعض الأقوال المأثورة، حيث من منع وقوع الإجماع لصعوبة الوصول والتّعرف على مواقف علماء الأمّة عبر الأقطار المختلفة، يمكن أن يغّير موقفه لو حضر هذا الزّمان -وكذلك من كان متابعا له من أهل زماننا-، فإنّ القول بتعذّر معرفة المجمعين أو نقل الإجماع يقوم على مستندات قد تغيّرت معالمها في عصرنا، منها: بعد المسافات باتّساع دولة الإسلام، وتعذّر معرفة مجتهدي الأمّة جميعهم لكون بعضهم مغمورا غير مشهور، أو تعذّر معرفة قول كل أحد من المجتهدين ولو كانت أسماؤهم معروفة، أو احتمال رجوع أحدهم عن قوله قبل الوصول إلى بقيّة المجتهدين، أمّا في زماننا فإنّ النّظر إلى هذه المستندات يختلف، فالانتقال بين البلدان لمن أراد المشافهة واللقاء متيسّر فلا وجه للمنع بسبب بعد المسافات، أمّا تعذر معرفة المجتهدين فإنه في زماننا مستبعد، إذ يندر أن يوجد عالم بلغ الاجتهاد ولا يمكن أن يسمع به في ظل وسائط هذا الزمان التّقنيّة، أو عن طريق مؤلفاته وتلاميذه وأهل بلده، وكذلك الوقوف على تراجع بعضهم من خلال الأجهزة العصرية لا يتطلب كبير جهد، وهذا يعني أن معرفة مواقف مختلف العلماء غير متعذّر، خاصّة أنّ الإجماع لا يشترط أن يكون في مجلس واحد بل يمتد مع الأيّام والأشهر والسّنوات[1].

(1) ينظر: أحمد بن عبد الله الضّويحي، **النّوازل الأصوليّة**، وقفيّة التّحبير، السّعودية، ط2، 1439هـ-2018م، ص 47-52.

المبحث الخامس: توسيع معنى القياس وتضييق الاستدلال بالسّنّة وعلاقة ذلك بالو اقع

السّنّة النّبويّة تناولها المستشرقون ومن تأثّر بهم من دعاة التّجديد من جوانب كثيرة، منها ما يتعلّق بثبوتها، ومنها ما يتعلّق بحجّيّتها، ومن ذلك محاولة إلغاء جزء كبير منها من حقل الاحتجاج، وفتح الباب للنّظر العقليّ الاجتهاديّ فتحا جعلهم يتجاوزون ضوابط الاجتهاد وضوابط القياس المعهود في الأصول، فضيّقوا مساحة السّنّة، ووسّعوا باب القياس من خلال التخلّص من القيود والضّوابط، وفي المطلبين الآتيين توضيح مسالكهم في ذلك.

المطلب الأوّل : القياس الموسّع

يراد بالقياس الموسّع أن يكون بديلا عن القياس المستقرّ في أصول الفقه، وفي الفرعين الآتيين طرح لهذه الفكرة ومناقشتها.

الفرع الأول: نقد مفهوم القياس الأصولي التّقليدي

القياس: إلحاق فرع بأصل في الحكم لاشتراكهما في العلّة، وهو المصدر الرّابع في ترتيب مصادر التّشريع عند عامّة الأصوليّين، وقد ضبط العلماء مسائله وأطالوا فيه الكلام، حتّى لا يكون ذريعة للتّشريع من دون الله.

ومع ذلك فقد وجد فيه دعاة التّجديد العصري أرضا خصبة لتمرير أفكارهم.

يصرّح التّرابي(ت2016م) أنّ الدّافع له إلى إعادة النّظر في مفهوم القياس هو السّعي إلى إيجاد طرق اجتهادية تفي بالواقع المعاصر، في ظلّ محدوديّة النّصوص[1]، ومعلوم مرونة الشّريعة وصلاحيتها لكلّ زمان ومكان.

لكن هل المراد بكون الشريعة صالحة لكل زمان ومكان أن يكون ذلك من خلال تغيير أحكامها وتطويعها للواقع بأيّ سبيل كان؟ أم أنّ المراد أنّها بذاتها -كما هي- بأحكامها وقواعدها ومناهجها صالحة لكل زمان ومكان؟ لا شك أنّ التّفسير الثّاني هو المراد.

وكون القياس -بصورته التّقليديّة- يضيق عن بعض جوانب الحياة والتّشريع، لا يعني العجز عن معرفة أحكام الشّريعة لتلك المستجدّات، ذلك أنّ مصادر التّشريع الإسلاميّ ومناهجه لا تقتصر بعد

(1) ينظر: التّرابي حسن، **تجديد الفكر الإسلامي**، ص 41-42.

الكتاب والسّنّة على القياس فحسب، إنّما القياس يعمل في مجالٍ، وسائر الأدلّة تكمّله في المجالات الأخرى، فلا داعي لتوسيع مفهوم القياس ليتداخل مع المصادر الأخرى حتّى يستوعب جميع المستجدّات.

والترابي(ت2016م) يزعم أنّ القياس الأصوليّ هو تأثّرٌ بالمنطق الأرسطي الصّوري[1]، والأمر ليس كذلك في الحقيقة، ذلك أنّ القياس عند المناطقة لا يقوم على مفهوم العلّة.

ثمّ كون القياس التّقليدي حجّة ليس اصطلاحا واختيارا من العلماء، إنّما هو أمر استفيد من نصوص الوحي وتوجيهاته، وكذلك مناط الحكم، إنّما يستفاد من توجيهات الشّارع، وفهم الخطاب العربي، لا محض اختيار بشريّ.

أمّا كونه ضيّقا بتضييق شروط العلّة، وكونه يقيس الفرعيات بالفرعيات دون الأجناس، فهذا في الحقيقة يعطيه قوّة، ذلك أنّ إثبات المثليّة والتّشابه بين فرع وفرع آخر -ذاتِه- أولى من إلحاقه بجنس عامّ، وكونه ضيّقا أمرٌ نسبيّ مقارنة بجنس التّعليل بالمصلحة، أمّا من حيث الواقع فهو واسع، والثّروة الفقهيّة المبنيّة على القياس خير دليل على حيويّته وفعاليّته، خلافا لما يُزعم من جموده وضيقه.

ويبقى ما يدّعيه من وجوب النّظر إلى عموم المصالح، فإنّه يدرس في باب المصالح المرسلة، وباب المقاصد، وهو أمر تكفّل به الأصوليّون، فليس جديدا، فقد تحدّثوا عن المصالح والمقاصد، وضبطوا ذلك كلّه بضوابط مستمدّة من الوحي، بعيدا عن أهواء البشر، بينما يتحدّث التّرابي(ت2016م)، ومن وافقه، عن المصالح والمقاصد دون ضوابط!، بل دعوة إلى الحريّة والانفلات -في مآلها-، ذلك كلّه تأثّرا بالواقع، ومحاولةً لتسويغه من جهة، أو بيانا لأسبقيّة الشّريعة إلى معاني الدّيمقراطيّة والمناهج الغربيّة التي يراها سليمة صحيحة من جهة أخرى، فيريد بيان سبق الإسلام إليها، وهذا ما يجعل الدّين تابعا للواقع لا العكس[2].

والعجيب أنّ الترابي(ت2016م) مرّة يشبّه أئمّة المسلمين بالقساوسة والأحبار من اليهود والنّصارى في احتكار العلم والفتوى، ومرّة يتّهمهم بالتّأثر بالفلسفة والمنطق!، نعم، لا يُنكر بعض ذلك التّأثر من بعض الأفراد، لكن أن يتّهم الجميع فهذا هو الممنوع، كما أنّه يعترف بوجود تأثّر معاصر بالفكر الغربي ويراه أقلّ من التّأثر القديم[3]، والواقع أنّ دعاة التّجديد العصري أشدّ تأثّرا بالفكر الغربي كما تبيّن، ولا يزال يتبيّن.

(1) ينظر: التّرابي حسن، **تجديد الفكر الإسلامي**، ص 41.

(2) ينظر: هزاع الغامدي، **محاولات التجديد في أصول الفقه**، ص 673

(3) ينظر: التّرابي حسن، **تجديد الفكر الإسلامي**، ص 41.

وهنا لا بدّ من بيان الفرق بين القياس الأصولي والقياس المنطقي، حيث يقوم المنطقيّ الصّوري، على قضايا و مقدّمات ونتائج، و يُعرّف بأنّه "قول مؤلّف من قضايا، متى حصل التسليم بها لزم عنه لذاته قول آخر"[1]، بينما يقوم الشّرعي على أصل وفرع وعلّة وحكم، والمتأمّل يجد أنّ القياس الصّوري أوسع من القياس الشّرعي.

بل إنّ دعوة التّرابيّ(ت2016م) إلى استخراج مقاصد وعلل كلّيّةٍ يُتعرّف منها أحكام الجزئيّات، هو الذي يقترب به إلى القياس المنطقي الذي يرفضه!، لأنّ القياس الشّرعي يقابله عند المناطقة قياس التّمثيل، وهو قياسُ جزئي على جزئي، وقسيم التّمثيل الاستقراءُ، الذي يستدل فيه بالجزئي على الكلّي، و"القياس" بهذا الإطلاق عند المناطقة قسيم التّمثيل والاستقراء، ويخصّون به الاستدلال بكلّيّ على جزئيّ[2]، ثمّ إنّ القياس عند المناطقة لا يقصد منه إثبات أحكام شرعيّة، واستحقاق ثواب وعقاب، كما هو الحال في القياس الشّرعي، إنّما يقصد به بيان تلازم عقليّ بين شيء وآخر، لهذا يعدّونه يقينيّا، بخلاف الشّرعي فكثير منه ظنّي.

ثمّ يقال: إنّ ما يذكره المناطقة ليس كلّه مردودا، بل حتّى بقيّة أنواع الإلحاق هي من باب الأحكام العقليّة الصّريحة التي يجب قبولها، بل قد يكون من المسلّمات التي لا تتطلّب كبير جهد، كما أنّ القياس عُرف عند الصّحابة والمسلمين قبل وفود المنطق الصّوري.

ثمّ يستبدل التّرابي(2016م) القياس الفطري الواسع -كما يسمّيه- بالقياس الشّرعي الضيّق- عنده-[3]، وهكذا لتنفلت الأمور، وتبتعد عن مقصد "**الضبط والانضباط**"، ليزعم كلّ من يرى وجه شبهٍ أنّ قياسه أقوى، مع التّنبيه أنّ العلماء تحدّثوا عن صورٍ كثيرة للقياس، ومنها ما سمَّوه قياس الشّبه وغلبة الأشباه، لكن بيّنوا المقبول منها والمردود، فليس كل ما أوهم التّشابه يعمل به في القياس.

بل راح يمثّل بقصّة الأعرابي الذي جامع في نهار رمضان[4]، وأنّه لا يمكن أن نقتصر في القياس على واقعة مطابقة لجميع أوصافها[5]، لكنّه غفل عن كون الأصوليّين أنفسهم قالوا هذا الكلام، ومنه عرف

(1) حبنكة الميداني عبد الرحمن حسن، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، دار القلم، دمشق، ط4، 1414هـ-1993م، ص228.

(2) ينظر: عزمي طه السيد أحمد، **مدخل إلى علم المنطق**، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2015، ص 177 وما بعدها.

(3) ينظر: التّرابي حسن، المصدر السّابق، ص 41.

(4) أخرجه: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الصوم، باب: إذا جامع في رمضان، ولم يكن له شيء، فتصدق عليه فليكفر، رقم: 1834، 684/2.

(5) ينظر: التّرابي حسن، **تجديد الفكر الإسلامي**، ص 41.

ما يسمّى بتنقيح المناط، والتّركيز على ما يؤثّر في الحكم، لا على كل حيثيّات الواقعة، فما وجه التّجديد هنا؟، و من أين استنتج ضرورة التّشابه المطلق بين واقعتين حتى يعطى لهما الحكم نفسه؟.

بل إنّ العلماء في تحديد مناط الحكم تحدّثوا عمّا يسمّى "مسالك العلة" وكيفيّة الكشف عنها، فلا بدّ للعلّة من دليل، وليست راجعة إلى الاجتهاد المحض المبني على الرّأي والنّظر المجرّد كما يُتوهّم.

والقياس بضوابطه ومسالك التّعليل المعهودة مسلكٌ تقليدي في نظر دعاة التّجديد العصري لا يفي بحاجات العصر -في نظرهم- لذلك هاجموه بوصف التّقليدي، والتّأثر بالمنطق الصّوري كما تقدم عن التّرابي(ت2016م).

وفي نقده للأصوليّين وللقياس التّقليدي يعترف أنّ صنيعهم كان لأجل الضّبط والاستقرار، والولع بالتّقعيد، ومنع الاضطراب والاختلاف، وهل هذا إلّا مطلب نبيل؟ بلى، ولكنّه يزعم أنّ هذا الخوف قد زال بما يقترحه من الاجتهاد الجماعي الذي ينظّمه السّلطان، وقد تبيّن في مبحث الإجماع أنّ هذا الأمر لا ينضبط أبدا، ويعسر تطبيقه، فضلا عن غياب أدلّة حجّيّته.

ويلاحظ أنّ التّرابي(ت2016م) يحاول تقوية مذهبه بعرض منهج عمر بن الخطاب(ت23ه) في العمل بجنس المصالح دون مراعاة المسائل الجزئيّة، وقد تقدّم أنّ مراعاة أجناس المصالح باب آخر من أبواب الأدلّة في أصول الفقه، وليس إلغاءً للقياس، كما أنّ صنيعه هذا يؤكّد على أنّ من مقاصد أصول الفقه "بيان منهج الصّحابة والتّمسّك به في فهم الدين"، فالجميع يزعمونه، فيبقى الخلاف والمناقشة في مَن يصيبه.

ثمّ بفهم هؤلاء الدعاة -غير السّليم- لتصرّفات عمر(ت23ه) -رضي الله عنه- يصوّرون أنّ القياس الواسع هو مراعاة مطلق المصالح وأهداف الشّريعة، ولو خالفت النّصوصَ الجزئيّة، وهذا لم يفعله عمر(ت23ه) -رضي الله عنه- ولا غيره من الصّحابة، إذ المصلحة التي يُعمل بها هي المرسلة، أي غير المعتبرة ولا الملغاة بعينها -مع بقية الشّروط-، فيكون حينئذ مجال العمل بالمصالح التي اعتبر في الشّرع جنسُها، أمّا ما بنى الشّارع على عينها حكما بالاعتبار أو الإلغاء، فليس من الفقه ترك الحكم والدّليل الجزئي والتّمسّك بالمقصد العامّ، فضلا عن النّسبيّة في التّقدير، ودخول الأهواء، والجرأة على النّصوص كما تقدّم، فلا بأس -حسب تنظيرهم- من ترك قطع يد السّارق و إلغاء جلد الزّاني، مادام المقصد الظّاهر -ابتداء- هو الزّجر، فيمكن الاستغناء عنه، واعتمادُ أيّ زاجر آخر، وكذلك ما تقوم عليه العقود الماليّة أو الأسريّة من أركان وشروط، إذا علم أنّ القصد مثلا التّوثيق وحفظ الحقوق ومراعاة الرّضا ومنع الظلم، جاز تجاوز بعض الأركان والشّروط واستبدال غيرها بها، كأن يؤذن للمرأة بتزويج نفسها دون

اشتراط وليّها، لتغيّر حال المجتمعات -حسب تصوّرهم-، وبهذا يفتح المجال أمام القوانين الوضعيّة البشريّة، والإشادة بها وتفضيلها على الأحكام الإسلاميّة، وهذا هو طريق الزّيغ والضّلال، والله المستعان.

الفرع الثّاني: القياس وما يقاربه من المفاهيم من خلال الأنظار المختلفة

أوّلا- القياس والمصلحة المرسلة

نجد التّرابي(ت2016م) يصرّح بكلام يدلّ على تداخل مفهوم القياس والمصالح المرسلة عنده!، إذ يدعو إلى قياس واسع يسمّيه قياس المصالح المرسلة، ويعدّه درجة أرقى[1]!.

مع أنّ مجاراة هذا الطّرح تجعله يبتعد حتّى على مفهوم المصالح المرسلة -التي يقصد بها ما لا يُعلم من الشّارع اعتبار عينها أو إلغاؤه-، ليَدخل في باب المصالح الملغاة، حيث جعل المصلحة أو المقصد إذا عُلم أو توهّم من المكلّف هو المعتمدَ ولو خالف نصّا جزئيّا عينيّا، وهذا ما لم يقل به أحد من العلماء العاملين بالمصالح المرسلة، فضلا عمّن لا يعمل بها، فهو يتعلّق بلفظ **"المصلحة"**، ويغفل تماما عن معنى **"المرسلة"**.

والغريب في الأمر أنّه يجعل هذا المسلك سبيلا لتوسيع "صور التّدين أضعافا مضاعفة"[2]، وكأنّ صور التّدين الواقعة غير كافية!، ويا ليته استعمل لفظا آخر غير "التّدين" لكان الأمر أهون، لو قال مثلا صور التّنعم بالمباح، وصور العقود وتنظيم الحياة، وهكذا، لكن لفظ "التّدين" يطلق ويراد به "التّعبد"، والتّعبد ما يبتغى به الثّواب والأجر، وهذا ما لا سبيل إليه إلّا بتوقيف، نعم، يستحسن استحضار النّيّة في تجنّب الحرام والاقتصار على المباح، واحتساب الأجر في التّوسيع على النّاس، وإيجاد المخارج المشروعة، كلّ هذا حسن، لكن تنويع صور المباح لا قربة فيه من جهة التّنويع ذاته، فلو عبّر بغير لفظ التّدين لهان الأمر.

والشّاطبي(ت798ه) مع أنّه أكثر النّاس دعوة إلى اعتبار الكلّيّات، إذ يؤكّد على ضرورة مراعاتها أثناء العمل بالنّصوص الجزئيّة، ويعتبر العمل بالجزئيّات بعيدا عن كلّيّاته خطأً، ينبّه ويحذّر في الوقت نفسه من العمليّة العكسيّة، وهي التّمسّك بالكلّيّات مع إهمال الجزئيّات والإعراض عنها، واصفا ذلك بالخطأ أيضا، ليؤكّد أنّه" لا بدّ من اعتبارهما معا في كلّ مسألة"[3]، ويقول ابن تيميّة(ت728ه): "لا بدّ

(1) ينظر: التّرابي حسن، **تجديد الفكر الإسلامي**، ص 42.

(2) التّرابي حسن، **المصدرنفسه**، ص 42.

(3) الشّاطبي، **المو افقات**، 176/3.

أن يكون مع الإنسان أصول كلّيّة يردّ إليها الجزئيّات، ليتكلّم بعلم وعدل، ثمّ يعرف الجزئيّات كيف وقعت، وإلّا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيّات، وجهل وظلم في الكلّيّات"[1].

فإذا كانت المصلحة مرسلة وتوفّرت فيها الشّروط المعهودة عند الأصوليّين -ومنها غياب النّص، وعدم مصادمة الوحي-، دلّت على أنّ شرع الله لا يمنع من العمل بها، وفي المقابل إذا وجد نصّ شرعيّ جزئيّ دالّ على حكم ما، عُلم أنّ المصلحة متضمّنة فيه، قال الغزالي(ت505ه): "ونحن نجعل المصلحة تارة علما للحكم، ونجعل الحكم أخرى علما لها"[2].

فيظهر من توسّع التّرابي(ت2016م) محاولة إلغاء ما يسمّى "العلّة"، وتعليق الحكم بها، والإشارة إلى ضرورة اعتماد ما يسمّى بالاجتهادي المقاصدي، وله مبحث خاص تتبيّن فيه تفاصيله -إن شاء الله-.

بل يستمرّ في التّوسّع وتمييع القضيّة، حتّى يقارب ما يقوله عامّة المسلمين في بلدنا، حين يعبدون الله بكلّ ما يرونه عبادةً، ما داموا قصدوا به التّقرب إلى الله، ثمّ يسوّغون ذلك بقولهم "المهمّ النّيّة وفقط".

بل هذا ما يصرّح به إذ يقول: "وأبلغ الإجمال في مقاصد الدّين ما تهدي إليه العقيدة من معنى عبادة الله -سبحانه وتعالى-، وهو مقصد يجمع جملة النّصوص الشّرعيّة، فإذا توخّيناه حكمنا بأنّ مطلوب الشّرع يشمل كلّ عمل أو نشاط بشريّ يقصد به عبادة الله إلّا أن نستثني ما نصّت الشّريعة على أنّه لا يحقّق ذلك المقصد"[3].

والملاحظ في استثنائه أنّه لا يكفي معرفة الحكم الجزئيّ المنصوص عليه حتّى نحكم بالاستثناء، بل يرمي إلى تنصيص الشّريعة على المقصد -ذاته- لا الحكم، فحيث نصّت على النّفي يُستثنى، أمّا أن يُفهم الاستثناء من كون الشّريعة نصّت على حكم جزئيّ، فنعتبره أمارة على المقصد والمصلحة، فهذا لا يتّفق مع توجّهه.

ثانيا- العرف والاستصحاب وعلاقتهما بتوسيع القياس: يذكر التّرابي (ت2016م) أنّ الإسلام لم يأت لهدم كلّ مظاهر الحياة التي وجدها من عقود ومعاملات وأخلاق، "بل كان المبدأ المعتمد أن ما تعارف عليه النّاس مقبول وإنّما ينزل الشّرع ويتدخّل ليصلح ما اعوجّ من أمرهم"[4]، وكأنّه يناقش من يزعم أنّ

(1) ابن تيميّة، **منهاج السّنّة**، 83/5.

(2) الغزالي، **المنخول**، ص 455.

(3) التّرابي حسن، **تجديد الفكر الإسلامي**، ص 42.

(4) التّرابي حسن، المصدر نفسه، ص 42.

الدّين جاء بحياة جديدة بكلّ الجزئيّات، ويدعو إلى إلغاء كلّ ما هو حياتيّ لم يرد في الدّين، فهل يوجد هذا الصّنف من العلماء؟ وأين وجد هذا في كلام الأئمّة عموما، والأصوليّين خصوصا؟ فهل يفتعل خصما وهميّا يناقشه؟، ثمّ إذا كانت مهمّة الدّين تصحيح الاعوجاج الواقع في حياة النّاس -على حد تعبيره-، فما المعيار وما الضّابط الذي يبيّن أنّ هذا الشّيء منحرف معوجّ يحتاج علاجا؟ إذا استبعدنا حكم الدّين، ورجعنا إلى عرف النّاس، فكلّ ما فعلوه فهو حسن عندهم -ماداموا عقلاء-، لكنّ الصّواب أن يقال: أعراف النّاس ونتائج عقولهم -وإن كانوا من أصحّ النّاس عقولا- لا تدلّ بالضّرورة على سلامتها، فالعقل البشري قاصر، والفِطَر تتغيّر، ومن هنا وجب اعتماد التّوجيه الشّرعيّ معيارا لبيان الخطأ من الصّواب، بل قد يكون الشّيء صوابا في وقت، لكنّه غير صالح لوقت آخر، ومن هنا عُرف مبدأ "النّسخ"، فإذا عُلم الشّرع الرّبّانيّ وجب التّسليم ونَبذُ الأعراف، وإذا ترك الأمر -شرعا- عفوا، أو رُدّ إلى المعروف فهو ذاك.

ويقترب بهذا الطّرح ممّا يسمّى اليوم **"القِيم"** ممّن يستعملها لأهداف غير محمودة، وهي دعوة خطيرة تدعو إلى تمييع الدّين الإسلاميّ، وإحلال دين عالمي إنساني مكانَه، ذلك أنّ القيم العامّة يشترك فيها أغلب البشر، مثل: (العدل، الإحسان، التّسامح، الحرّيّة ...)، وحينها تزول كثير من تفاصيل الدّين، وتُقدّم هذه القيم الإنسانيّة على النّصوص الشّرعيّة، بحجّة أنّ النّصوص جزئيّة، والقيم كلّيّة، بل هي كلّيّة الكلّيّات، هكذا دون ضوابط ولا أحكام وقيود، بل عبارات فضفاضة يستدلّ بها كلّ من أراد وضع تشريع يناسبه، وبأضدادها تُردّ كثير من أحكام الإسلام الجزئيّة بوصفها ظالمة، مقيّدة للحرّيّة، عدوانيّة، بحجّة تقديم الكلّيّ على الجزئيّ، فالدّعوة إلى اعتماد "القيم" بالمفهوم الغربي الذي اعتنقه بعض دعاة التّجديد يمكن وصفه بـ **"الإغراق في الكلّيّات"**.

ثمّ يبيّن التّرابي(ت2016م) كيف تظهر الأصول الجديدة الواسعة، فيزعم أنّ ذلك يكون بترتيبٍ وتركيبٍ بين الأصول التّقليديّة، وترك الاقتصار على المنهج التّفسيري[1]!، وكأنّه يوهم القارئ أنّ المتقدّمين كانوا لا يجمعون بين الأدلّة، ولا يركّبون بينها، بل يستعملون كلّ دليل بمفرده دون تداخل مع بقيّة الأدلّة، وأنّهم لا يستعلمون إلّا ظواهر النّصوص الجزئيّة!، فمن قال هذا؟، بل هو يقصد تركيبا غير التّركيب المعروف، وطريقةً في جمع الأدلّة غير طريقة الفقهاء والأصوليّين، ليخرج من قواعدهم الضّابطة، إلى مرونة مفرطة مطلقة لا يجمعها جامع، وهو الانفلات عينه.

(1) ينظر: التّرابي حسن، **تجديد الفكر الإسلامي**، ص 43.

المطلب الثّاني: تضييق مفهوم السّنّة التّشريعيّة، وعلاقة ذلك بفقه الو اقع

تضييق العمل بالسّنة يكون تارة متعلّقا بالإسناد، وتارة متعلّقا بالمتن، وفي هذا المطلب يسلّط الضوء على جانب من جوانب تضييق المتن.

الفرع الأوّل: السّنّة التّشريعيّة وغير التّشريعيّة

من تبعات المنهج المصلحي الموسّع، والتّعليل بغير العلّة الأصوليّة -القياسيّة- المعروفة، محاولةُ تفسير جزء كبير من السّنّة النّبويّة على أنّه تصرّفات غير تشريعيّة، بل وقعت وفقا للمصلحة، ومن هذا المنطلق حاول بعض دعاة التّجديد العصري أن يقسّموا السّنّة إلى سنّة العادة وسنة التّشريع والعبادة، وإليك تفصيل ذلك:

يقسّم محمد عمارة(ت2020م) السّنّة من حيث التّشريع إلى سنّة العادة، ويعرّفها بما لا إلزام فيها، حيث إنّها تصرفات النّبيّ -عليه الصّلاة والسّلام- التي صدرت باعتباره قاضيا أو حاكما، فلا تلزم قضاةَ اليوم وحكّام العصر إلّا إذا أجازوها، وسنّةِ العبادة، وهي التي لا يتغيّر حكمها، ويحصرها فيما تعلّق بالعقائد الغيبيّة، والعبادات، وكذلك الثّوابت الدنيويّة، ويقصد بها ما كانت عللها ثابتة لا تدور ولا تتغيّر، فالأُولى اجتهاد من النّبيّ -صلّى الله عليه وسلّم-، والثّانية من وضع إلهي لا اجتهاد للنّبيّ فيها[1].

وبناء عليه فسنّة العادة عنده هي اجتهاد نبوي في فروع المتغيّرات الدّنيويّة، قائم على تغيّر العلل ودورانها، فلا إلزام فيها، بل العبرة بالمصلحة والمفسدة، إذ الحكم يدور مع العلّة وجودا وعدما، وتَعلّل بكلام القرافي(ت684ه) المتضمّن تقسيم ما صدر عن الرّسول -صلّى الله عليه وسلّم- بأنظار مختلفة، باعتباره رسولا، أو قاضيا، أو إماما[2]، مع أنّ كلام القرافي(ت684ه) يقتضي الاقتداء به في كلّ حال، لكن يقتدي به القاضي في أمور القضاء، والإمام في أمور الإمامة، والمجتهدون في أمور الفتوى، والمكلّفون في أمور العبادة، وهكذا، ثمّ إنّه ميّز بين مقام التّبليغ المحض بما يشبه الرّواية، وبين مقام إنشاء الأحكام والفصل في النّزاعات، الذي يكون بناء على الحجج التي تعرض عليه، فلا يفصل في نزاع بمقتضى وحي وتبليغ عن الله مباشرة، ومع ذلك فلم يخلِ القرافي(ت684ه) هذا المقام من وجوب التّمسّك بالشّرع، حيث صرّح أنّ النبيّ -عليه الصّلاة والسّلام- "في الحكم أيضاً مُتّبعٌ لأمرِ الله تعالى له بأنْ يُنشِئَ الأحكام على وَفْق الحِجَاجِ والأسباب، لا أنّه مُتَّبعٌ في نَقْلِ ذلك الحكمِ عن الله تعالى"[3]، وكذلك يكون القضاة

(1) ينظر: محمّد عمارة، **معالم المنهج الإسلامي**، ص 114.

(2) ينظر: القرافي، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام**، ص 99 وما بعدها.

(3) القرافي، المصدر نفسه، ص 102.

بعده، فهذا تشريع كما ترى، لا حكمٌ بمطلق المصلحة التي يراها القاضي، ويذكر العلماء شيئا آخر من تصرّفات النّبيّ -عليه الصّلاة والسّلام- ويعدّونه خارج التّشريع، وهو ما يفعله بمقتضى الجبلّة البشريّة، والمشاركة في عوائد النّاس وتصرفاتهم في معاشهم، فهذا لا إشكال فيه، قال الشّوكاني(ت1250ه) في "إرشاد الفحول": "وأجمعوا على أنّه يجوزُ للأنبياءِ -صلواتُ الله عليهم- الاجتهادُ فيما يتعلّقُ بمصالح الدّنيا وتدبيرِ الحروب ونحوِها ... ومنه ما كان قد عَزَم عليه من تركِ تلقيح ثمار المدينة"[1]، وحيث جاز الاجتهاد البشريّ في هذه الأمور جازت مخالفة النّبيّ -عليه الصّلاة والسّلام- في مثلها، بل هو الذي قال: "وإذا أمرتكم بشيءٍ من رأيي فإنّما أنا بَشَر"[2]، لكن حديث محمّد عمارة(ت2020م) وغيره عن سائر المعاملات، وينطلقون إلى هذا التّعميم من مسألة الإمامة والقضاء، إذ يرى أنّ السّنّة غير التّشريعيّة ما كان في شؤون الإمامة والقضاء[3]، هكذا بإطلاق!، وقد تقدّم مقصود القرافي(ت684ه) بما يخالف هذا التّفسير.

والمتأمّل في هذه الدّعوة يرى أنّها دعوة إلى العمل بما نراه نحن -البشر- مصلحة، لا ما تتضمّنه النّصوص النّبويّة من مصالح، وفسح المجال للعقول والسّلاطين أن يقدّروا ما يرونه الأصلح في أمور السّياسة والإمامة والحرب ومعاملة الكفّار، وتنظيم الدّولة وشؤون النّاس الاجتماعية والاقتصادية، بل حتّى الأسريّة، فذلك كلّه يمكن إدخاله في السّنّة غير التّشريعيّة صراحة أو تأويلا، فيكفي فتح هذا الباب أمام الظّلمة من الحكّام، والضعفة منهم، ليستوردوا القوانين الوضعيّة، ويحلّوها محلّ التّشريعات الإسلاميّة بالحجّة ذاتها -المصلحة العامّة-.

نعم، لا يُنكر وجود قلّة من تصرّفات النّبيّ -عليه الصّلاة والسّلام- ليست من باب التّشريع ابتداء، وإنّما من باب إبداء الرّأي، كقوله في تأبير النّخل[4]، وموضع الجيش في الحرب[5]، لكن ما كان من باب تبليغ الرّسالة -وهو الغالب الأعمّ- فلا يمكن بحال إخراجه عن التّشريع، ذلك أنّ الأمر باتّباع النّبيّ -عليه الصّلاة والسّلام- عامّ، وإخراج هذه الجوانب الكثيرة يفتقر إلى دليل، ولا يخلو جانب الحكم والإمامة من ضوابط شرعيّة، ومتابعة للسّنّة النّبويّة كما تقدم.

---

(1) الشّوكاني، **إرشاد الفحول**، 217/2.

(2) جزء من حديث تأبير النّخل الآتي تخريجه، ص 265.

(3) ينظر: محمد عمارة، **معالم المنهج الإسلامي**، ص 118.

(4) أخرجه: مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا، دون ما ذكره صلى الله عليه وسلم من معايش الدنيا، على سبيل الرأي، رقم: 2362، 1834/4.

(5) ينظر القصّة كاملة في: ابن هشام عبد الملك أبو محمّد جمال الدين، **السّيرة النّبوية**، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1375ه-1955م، 620/1.

يقول محمّد عمارة(ت2020م) عمّا أخذ عن الرّسول باعتباره إمام الدّولة وليس رسولا: "هو اجتهاد نبويّ، يستأنف فيه ومعه الاجتهاد الجديد، الذي قد يفضي إلى أحكام جديدة تقتضيها الحكم والعلل الغائية والمصالح الجديدة"[1].

هكذا أطلق محمد عمارة(ت2020ه) القول أنّ كلّ تصرّفات الرّسول -صلّى الله عليه وسلّم- باعتباره حاكما تكون سنّة غير تشريعيّة، والمتأمّل في الشّريعة يضطرّ إلى تفصيل القول بأنّ الحاكم له جانب يعطى فيه حرّيّة التّصرف مقيّدة بالمصلحة، وجانب آخر لا يجوز للحاكم التّصرّف فيه، وأوضح مثال ما يذكر في باب العقوبات، إذ معلومٌ التّفريقُ بين الحدود والتعزيرات، فالحاكم هو الذي ينفّذ الحدود والتعزيرات، لكنّه في الأولى لا يجوز له تعديلها، فضلا عن تعطيلها، ولا الاجتهاد في وضعها، لكن في باب التّعزير له أن يغيّر ويعدّل ويعفو حسب المصلحة، فالمقصود أنّ تصرّفات الرّسول -صلّى الله عليه وسلّم- إذا كانت من باب كونه حاكما بحتا، فهذه تبع للمصلحة المقيّدة بعدم مخالفة الشّرع، فحيث أمره الشّرع بمراعاة البيّنة في القضاء، فلا يمكنه ترك ذلك، والأخذ باليمين مثلا مع وجود البيّنة، أو بشيء آخر غير البيّنة واليمين، أمّا ما كان من باب كونه حاكما ومبلّغا في الوقت نفسه، فهذه تشريع لفئة مخصوصة وهي الحكّام، يجب عليهم اتّباعه فيها، كيف لا؟ وهو نفسه مطالب بتنفيذ حكم الله، هو وسائر الأنبياء، وهذا صريح قوله -تعالى- لداوود -عليه السّلام-: ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى﴾ [ص: 26]، فلا يصحّ القول أنّ كلّ تصرّفاته -عليه الصّلاة والسّلام- باعتباره رئيس الدّولة لا تشريع فيها.

وتحجّج عمارة(ت2020م) بكون النّصوص غيرَ مرادة لذاتها، وأنّ العلماء يقرّرون أنّ الحكم يدور مع علته وجودا وعدما، وحيث تغيّرت العلّة جاز تغيير الحكم، ولو قدّر عودة العلّة القديمة لعاد الحكم القديم، وهذا يعني عدم إلغاء النّص[2]، نعم، هذا صحيح في ما علم علّته بمسلك صحيح ارتبط الحكم بها، لكن لا بدّ من معرفة ضوابط العلّة عند الأصوليّين، وليس مطلق المصلحة كما يطلقه هؤلاء، وكذلك التّمييز بين مفاهيم المصلحة، والعلّة، فالنّوط بمطلق المصلحة ممّا يجعل الاجتهاد والأحكام لا تنضبط، لاختلاف الرّؤى، وتدخّل الهوى في تقرير المصلحة عند كثير من النّاس، ثمّ لا بدّ من معرفة مسالك العلّة التي بها تعرف كما يقرّره الأصوليّون، وليس كلّ علّة تلوح للنّاظر يحسبها علّة، ويغيّر الأحكام لأجلها، فهذا

(1) محمّد عمارة، **معالم المنهج الإسلامي**، ص 119 .

(2) ينظر: محمّد عمارة، **معالم المنهج الإسلامي**، ص 102.

هو فتح باب الفوضى ممّا يناقض مقصد علم أصول الفقه "**الضبط والانضباط**"، وهو الذي يؤدي الى مناقضة مقصد "**حفظ الدّين**"، حيث يُجعل الدّين ألعوبة بين أيدي الملوك والمشرّعين.

وبعد تحرير معنى العلّة، ثمّ التّأكد من وجودها وانعدامها، فالحكم حينئذ يتبعها ولا شكّ، وهذا يتّفق مع ما يقرّره علماء الأصول أنفسُهم من دوران الحكم مع علّته وجودا وعدما، وهذا يشمل جزءا من الشّريعة، أحكاما قرآنية كانت أو نبويّة، فلا اختصاص للسّنّة بهذا الجانب، فهل يقال إنّ القرآن منه ما هو تشريعيّ ومنه قرآن عادة؟!، بالحجّة نفسها، لأنّ الأحكام القرآنيّة منها ما هو مرتبط بعلّته، يوجد بوجودها وينعدم بانعدامها.

ثمّ هذا متعلّق بالعلّة الأصوليّة كما ضبطها المتخصّصون، وليس بالمعنى الفضفاض، وهو مطلق المصلحة دون مسلك واضح معتمد لاستنبطاها، فالعلّة الأصوليّة بمسالكها وضوابطها تضبط الاجتهاد، ويدور الحكم فيها مع علته وجودا وعدما، أمّا بالمعنى الذي يقرّره محمد عمارة(ت2020م) وغيره فلا تنضبط بمسالك، ولا بضوابط محدّدة، فهي سبيل الفوضى والضّياع، حيث يردّون تقدير المصلحة إلى العقل المجرّد، والعقل لا يستقلّ في إدراك تمام المصلحة المرادة للشّارع في تفاصيل المسائل، ويدلّ لذلك أنّ مقاصد الشّريعة ومصالحها الكلّيّة عرفت باستقراء الشّريعة، نصوصِها وأحكامِها، والعقل تابع للنّقل في المسائل الشّرعيّة، والتّشريع الإسلاميّ حقّ خالص لله، وهو المتضمّن للمصلحة على حقيقتها[1]، يقول ابن القيم(ت751ه): "غاية العقل أن يدرك بالإجمال حسن ما أتى الشّرع بتفصيله، أو قبحه، فيدركه العقل جملة، ويأتي الشّرع بتفصيله، وهذا كما أنّ العقل يدرك حسن العدل، وأما كون هذا الفعل المعيّن عدلا أو ظلما فهذا ممّا يعجز العقل عن إدراكه في كل فعل وعقد، وكذلك يعجز عن إدراك حسن كلّ فعل وقبحه، فتأتي الشّرائع بتفصيل ذلك وتبيينه، وما أدركه العقل الصّريح من ذلك تأتي الشّرائع بتقريره... وكذلك الفعل يكون مشتملا على مصلحة ومفسدة، ولا تعلم العقول مفسدته أرجح أم مصلحته؟، فيتوقّف العقل في ذلك، فتأتي الشّرائع ببيان ذلك"[2].

كما أنّ العقل لا يكون عند أفراد النّاس مثاليّا، حياديّا، بل يتكوّن ويتأثّر بالبيئات المختلفة، ونوط الأحكام بمثل هذه الأفراد من العقول إيذان بالاختلاف والتّنازع، بل ضياعِ الدّين.

(1) ينظر: هزاع الغامدي، **محاولات التجديد في أصول الفقه**، ص 507-508.

(2) ابن القيّم محمّد بن أبي بكر، **مفتاح دار السّعادة ومنشورولاية العلم والإرادة**، دار الكتب العلمية – بيروت، دون ط، دون تا، 117/2.

وأمّا ما ذكره محمّد عمارة(ت202م) من اختلاف الأحكام باختلاف العوائد، فحقيقته عند المحقّقين أنّ تغيّر العادة يوجب دخولها تحت أصل شرعي آخر، وليس إلغاءَ الحكم الذي كانت مرتبطة به[1].

كما أنّ اختلاف الأزمان والأحوال لم تهمله الشّريعة، بل جعلت ضوابط حاكمة لحال القوّة وحال الضّعف، وغير ذلك، "ولا تعني مراعاة الشّريعة للأزمان والأحوال والقدرات أنّها تركت تحديد المصلحة وتشريع الحكم للعقل البشريّ، كلاّ ... وإنّ تغيّر الفتوى إذا تغيّر تحقيق المناط، لكي تنتظم كل واقعة تحت حكمها الشّرعي، لا صلة له البتّة بتغيّر أحكام الشّريعة بزعم تغيّر المصالح بتغيّر الأزمنة ... ولكلّ واقعة بحسب تحقّق مناطها حكم ثابت يحقّق المصلحة في جميع الأزمان"[2].

ويذهب محمد إقبال(ت1938م) إلى أنّ السّنّة النّبويّة لا يلزم الأخذ بها في الوقت المعاصر، حتّى في جانبها الذي علم أنّه ذو طابع تشريعي، بحجّة أنّه تطبيق عملي على أمّة معيّنة، لا يلزم أن يطبّق على أممنا اليوم، بل نكتفي باستلهام المبادئ العامّة والقيم والمقاصد، وتطبّق على كلّ أمّة حسب ما تراه -الأمّة- صالحا لها، وعضّد موقفه بتفسيره ترك أبي حنيفة(ت150ه) العمل ببعض الأحاديث، بكونها خاصّة بالعرب في عصر الرّسالة، فيصوّر أنّ أصحاب هذه النّزعة يسيرون على طريقة أحد أعظم رجال التّشريع -حسب تعبيره- من أهل السّنّة[3]!.

وهكذا يراد تضييق مجال العمل بالسّنّة النّبويّة بحجج وأساليب مختلفة، فتارة بردّ خبر الآحاد في العقائد، وتارة بوضع شروط له في الأحكام -غير شروط المتقدّمين-، من اتّفاق مع روح الشّريعة، واتّفاقه مع معطيات القرآن، هكذا بمصطلحات ومفاهيم فضفاضة، لا تتقيّد ولا تنضبط، وتارة بتقسيم السّنّة إلى تشريعيّة وغير تشريعيّة، لا على طريقة المتخصّصين من الأصوليّين، بل بضوابط عصريّة تلغي جانبا كبيرا من السّنّة، ثمّ فتح باب الاجتهاد مع قطعي الثّبوت وقطعي الدلالة تبعا للمصلحة، كما تقدّم مع محمّد عمارة(ت2020م)، وقبله تجاوز محمّد إقبال(ت1930م) ذلك كلّه ليزعم أنّ السّنّة وإن كانت ذات طابع تشريعي فإنّها خاصّة بعصر معيّن لا يتحتم الالتزام بها في عصرنا[4].

(1) ينظر: الشّاطبي، **الموافقات**، مقدّمة المحقّق، ص 8.

(2) عابد بن محمّد السفياني، **الثّبات والشّمول في الشّريعة الإسلاميّة**، مكتبة المنارة، مكة، ط1، 1408ه-1988م، ص 539-540.

(3) ينظر: محمّد إقبال، **تجديد التّفكير الدّيني**، ترجمة عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1955م، ص197-198.

(4) ينظر: هزاع الغامدي، **محاولات التّجديد في أصول الفقه**، ص 515.

وهذه الاتّجاهات في التّعامل مع السّنّة والشّريعة عموما طريق واضح إلى هدم الإسلام، عقيدة وشريعة وأخلاقا، وإن صدرت ممّن ينطق بألسنتنا، لكنّه رضع من مدارس غير مدارسنا "وهذا الفريق من الكتّاب المسلمين الذين ركّزوا جهودهم على مخالفة الأئمّة الأعلام السّابقين، وأعطوا أنفسهم حقّ الاجتهاد تفسيرا وتأويلا، وقد أعطوا أنفسهم حرّيّة القول وفق أفهامهم، فوصلوا إلى الخطأ في القول، والشّطط في الاجتهاد في مذهبهم الذي تمذهبوه، وذلك ليصلوا إلى مرتبة النّبوغ، الذي من أعظم وأسهل شروطه ضعف الدّين، وضعف الدّين أضمن للنّجاح في مضمار الثّقافة العصريّة من قوّة العلم"[1].

ويحسن في الختام التّذكير بأنّ مقالات المتقدّمين في المصلحة والمقاصد وتقسيم السّنّة إلى تشريع وغير تشريع، وغير ذلك، إنّما كانت كلماتهم بريئة -كذلك نحسبهم وهو الظّاهر من سيرتهم- ولم يخطر على بالهم الآثار التي قد تؤول إليها تقريراتهم، أو كيف يتمّ اسغلال كلامهم ممّن لا تُظهر سيرتُه إرادةَ الخير بالإسلام، و"القائلون بأنَّ السّنَّة تشريع وغير تشريع، قصدوا بغير التّشريع ما ورد منها خاصّا بالصّناعات والخبرات كالزّراعة والطّب، ولم يقصدوا أنَّ أحاديث المعاملات غيرُ تشريعيّة، ولم يخطر ببالهم أنَّ باحثاً بعدهم سَيَسْتَدِلُّ بتقسيمهم ليُدخل المعاملات وأحاديثَ البيع والشّراء، والإجارة وغيرها، في السّنَّة غير التّشريعيّة، وهُم من هذا القول برءاء"[2].

الفرع الثّاني: ضغط الواقع وعلاقته بتقسيم السّنّة باعتبار التّشريع

أوّلا- ضغط الواقع أحد دوافع الدّعوة إلى تضييق العمل بالسّنّة النّبويّة: المتأمّل في هذا الاتّجاه يرى أنّ الدّافع إلى هذا التّأصيل هو التّأثّر بالواقعيّة الفكريّة، والتي "تعني إخضاع الشّريعة لمتطلّبات الواقع وظروفه، فحيث يتشكّل واقع معيّن يتمّ تشكيل أحكام الشّريعة على وفقه"[3]، مهما كانت الوسيلة إلى ذلك، فأحيانا بالتّمسك بالعقل، وأحيانا بالمصلحة، وغير ذلك، ويصرّح التّرابي(2016م) بأنّ المطلوب من الدّعاة مزجُ الواقع بالدّين، ويدعوهم إلى الكتابة في عمليّات الحياة بعيدا عن التّنظير، ليحقَّقَ الإسلام على الواقع باجتهاد يقوم على روح واقعيّة، ثمّ ينسب هذا الصّنيع إلى مقتضى الدّين[4]، مع أنّه لم يضع أيّ ضوابط لهذا المزج وهذا الاجتهاد، فهي دعوة إلى الفوضى أكثر منها

(1) حمد الجمال، **اتّجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر**، دار عالم الكتب، الرياض، ط1، 1414هـ-1994م، 295/1.

(2) موسى شاهين لاشين، **السّنّة والتّشريع**، مجمع البحوث الإسلاميّة بالأزهر الشّريف، مصر، دون ط، 1411هـ، ص 22.

(3) هزاع الغامدي، المصدر السّابق، ص 669.

(4) ينظر: التّرابي، **تجديد الفكر الإسلامي**، ص 19 وما بعدها.

إلى الانضباط، وهي دعوة إلى تضييع الدّين أكثر منها إلى حفظه، وهي دعوة إلى تسويغ الواقع أكثر منها إلى إصلاحه بما يقتضيه الدّين.

والغريب في الأمر أنّهم يصوّرون أصول الفقه الإسلامي، أو الاجتهاد الإسلامي، على أنّه القادر على تدبير أمور الحياة الطّبيعيّة والاجتماعيّة، حتّى في أمثلتهم يقول التّرابي(2016م) إنّك لا تجد "من يفتيك كيف تسوق عربة أو تدير مكتبا"[1]، فهم يصوّرون أنّ التّخلف أو العجز -الدّنيويّ- الذي تعيشه كثير من دول المسلمين، نتيجتُه هو ضعف أصول الفقه والفكر الإسلامي عموما!، فما علاقة المفتي بقيادة العربات؟!.

أصول الفقه دورُه كيف تفهم الشّريعة، وكيف تصل إلى أحكامها بطريق سليم؟، لا كيف تنمّي اقتصادك، أو تدير مشاكلك؟، مع العلم أنّ له نصيبا في ذلك -لكن بالمفهوم السّليم، لا بمفهوم دعاة التّجديد العصريّ-، من خلال بيان أهمّيّة الحلال والالتزام بالشّرع في تطوير ذلك كلّه، وخطورة الابتعاد عن الشّريعة في التّدهور في ذلك كلّه، أمّا تفاصيل العمل والتّجارة وأساليب الحياة، فليست من اختصاص علم أصول الفقه، ولا من دور علماء الشّريعة.

والتّرابي(ت2016م) نفسه يستشعر خطورة ما يدعو إليه، ويتوقّع المقاومة الشّرسة التي تكون ممّن تشبّع بمعاني الشّريعة وعلومها، لذلك يبدي استبشاره بضعف الثّقافة الشّرعيّة عند السودانيّين -على حدّ تعبيره- ممّا يجعل الطّريق أمام تقدّم الإسلام المجدّد -الجديد- يسيرا[2].

ثانيا- فقه الواقع والقضايا العامّة: لا شكّ أنّ فهم الواقع وإدراكه على حقيقته أمر مهم وضروري في عمليّة تنزيل الأحكام الشّرعيّة عليه، وفي الإفتاء أو القضاء أو النّوازل، والأصوليّون لم يهملوا هذا الأمر، بل جعله بعضهم من شروط الاجتهاد[3]، إلّا أنّهم لم يتوسّعوا في بيانه، فتركوه مجملا، ولعلّ طبيعة الحياة والعلوم الموجودة عبر تلك العصور المتقدّمة، بل إلى عصور متأخّرة امتازت بشيء من الرّتابة والاستقرار، وعدم تسارع الأحداث والتّغيّرات المجتمعيّة، حيث يُكتسب فهم الواقع اكتسابا بمخالطة النّاس وشيء من العلوم، لكن مع التّسارع الكبير في الوقت المعاصر، سواء من حيث العلوم المختلفة طبّا واقتصادا، أو من حيث سهولة التّواصل والاطّلاع على ما في البيئات المختلفة، ومع ظهور مناهج مستحدثة للعلوم، خاصّة تلك المتعلّقة بالأمور غير المادّية، التي يصعب ضبطها، تلك المتعلّقة

(1) التّرابي، **تجديد الفكر الإسلامي**، ص 28.

(2) ينظر: التّرابي، المصدر نفسه، ص 52.

(3) ينظر: ابن القيّم، **إعلام الموقعين**، 165/2.

بالعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة والنّفسيّة، وتأثّر هذه المناهج بالصّبغة الغربيّة أو التّغريبيّة، بحكم التّبعيّة التي يعيشها العالم الإسلاميّ في هذه الأمور، ممّا جعل الالتفات إلى هذا الجانب مهمّا، من حيث الحرص على الاستفادة من العلوم دون أن يدخل منها الخلفيّات العقديّة، وضرورة ربطها بالعقيدة الإسلاميّة، حتّى يكون بناء الأحكام المتعلّقة بتلك الظّواهر الواقعيّة حينئذ على وجه صحيح[1].

كما يجب ضبط الاستفادة -وفهم الواقع عموما- حتّى لا تُتّخذ ذريعة إلى الإفساد في الدّين، ممّن ينخدع بتلك العلوم الدّنيويّة ليعتقد أنّ المتفوّق فيها أحقّ أن يُتّبع في الدّين، كونه يتّهم التّديّن بالإسلام سبب التّخلّف في تلك الميادين، وهذا ما حصل -مع الأسف- من كثير من دعاة تجديد الفكر الإسلامي، حيث أرادوا تجديد أصول الفقه بنظرتهم، فكان ذلك أحد الدّوافع التي جرّأتهم على الخوض في هذه الدّعوات، وهذا حسن التّرابي(ت2016م) يصرّح أنّ "علم أصول الفقه التّقليدي الذي نلتمس فيه الهداية، لم يعد مناسبا للوفاء بحاجتنا المعاصرة حقّ الوفاء، لأنّه مطبوع بأثر الظّروف التّاريخيّة التي نشأ فيها، بل بطبيعة القضايا الفقهيّة التي كان يتوجّه إليها البحث الفقهي"[2]، فهو من جهة ينسب هذا العجز إلى التّدين بالإسلام، ومن جهة أخرى يتوهّم أنّ مهمّة الأصولي وعلماء الدّين تغييرُ الأوضاع السّياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، أو نسج الأحكام والقواعد على مقاس الواقع كما هو.

يقول حامد أبو زيد(ت2010م): "وإذا كنّا لا نستطيع أن نتجاهل هذا التّراث ونسقطه من حسابنا، فإنّنا بالقدر نفسه لا نستطيع أن نتقبّله كما هو، بل علينا أن نعيد صياغته، فنطرح عنه ما هو غير ملائم لعصرنا، ونؤكّد فيه الجوانب الإيجابيّة، ونجدّدها، ونصوغها بلغة مناسبة لعصرنا، إنّه التّجديد الذي لا غناء عنه، إذا كنّا نريد أن نتجاوز أزمتنا الرّاهنة، إنّه التّجديد الذي يجمع بين الأصالة والمعاصرة، ويربط بين الوافد والموروث"[3].

هذا النّص يجمع بين التّجديد الفقهي والتّجديد الأصولي، ذلك أنّه يؤصّل ويضع منهجا للفقه الذي ينبغي أن يكون حاضرا.

وقد بلغت الجرأة من دعاة التّجديد العصريّ من المتأثّرين بالعلمانيّين والتّغريبيّين "في ردّ النّصوص والاعتراض عليها حدّا عظيما والعياذ بالله، ومن أمثلهم حالا من زعم أنّ الدّين تراث مقدّس،

(1) ينظر: علي جمعة، **الطّريق إلى التّراث الإسلامي**، ص 94.

(2) التّرابي، **تجديد الفكر الإسلامي**، ص 36.

(3) نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**، ص 16.

لكنّه ليس صالحا لهذا الزّمان، ولهذا طالبوا بفصله عن جميع شؤون الحياة الاجتماعيّة والسّياسيّة والاقتصاديّة والإعلاميّة، ونحوها"[1].

والتّرابي(ت2016م) يوضّح أنّ المسائل التي تجابه المجتمع الإسلامي اليوم "سياسيّة شرعيّة عامّة أكثر منها قضايا خاصّة"[2]، واضح أنّه يركّز على أمور السّياسة والحكم، والاقتصاد، والأمور العامّة، ويصرّح أنّ مسائل العبادات والأحوال الشّخصيّة قتلت بحثا، وأنّ التّجديد فيها محدود، ويكون في طريقة العرض وغير ذلك، لكنّ الملاحظ هنا أنّها دعوة إلى تجديد الفقه وليس الأصول، فتأمّل، وإن كان طبيعة الاتصال بين العلمين تسوّغ الحديث عن المسألة مع الأصول.

ثالثا- فقه التّنزيل: هذا الذي يعني ملاحظة العلاقة بين مراتب ثلاثة: الأولى معرفة الأحكام الفقهيّة من حيث هي -نظريّا كما تؤخذ من أدلّتها الشّرعيّة-، ثمّ معرفة الوقائع من خلال أماراتها ودلائلها ثانيا، ثمّ تأتي مرتبة ثالثة وهي أدقّ ما يقوم به المجتهد، وذلك هو تنزيل تلك الأحكام النّظريّة على تلك الوقائع العمليّة، وذلك بعد التّكييف السّليم للوقائع، ثمّ إلحاقها بالحكم الشّرعي المناسب لها، مراعيا في ذلك مقاصد الشّريعة[3]، وهذا النّظر يعطي مرونة في تطبيق الشّريعة، حتّى في المسائل العامّة والسّياسيّة، فقد تحدّث العلماء عن السّياسة الشّرعيّة، وبيّن كثير منهم أنّها تشمل كلّ ما هو أصلح للعباد، ما لم يخالف حكما شرعيّا، ولا يشترط أن تكون السّياسة ممّا نطق به الوحي، بل يكفي ألّا تخالف الوحي، لكن خشية استغلال الملوك والسّلاطين هذا التّقرير على غير وجهه، فقد اعتنى العلماء ببيان ضوابطه، كما أشار ابن القيّم(ت751هـ) إلى عواقب الخلط في هذه المسائل، الذي يؤدّي إلى تعطيل الحدود الشّرعيّة، وتضييع الحقوق، وفتح المجال أمام أهل الفجور للإفساد، كل ذلك تحت عنوان قصور الشّريعة عن مصالح العباد، وتركهم حلولا سليمة لظنّهم أنّها منافية للقواعد الشّرعيّة والمصالح العامّة، "والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة حقيقة الشّريعة، والتّطبيق بين الواقع وبينها ... فتولّد من تقصير أولئك في الشّريعة، وإحداث هؤلاء ما أحدثوه من أوضاع سياستهم شرّ طويل وفساد عريض، وتفاقَمَ الأمر وتعذَّر استدراكه"[4]، وهذا التقصير جعل بعض الولاة يعتقدون أنّه لا يُصلح حال النّاس إلّا شيء زائد عمّا فهمه أولئك الفقهاء من الشّريعة، فدفعهم ذلك إلى صياغة ووضع القوانين السّياسيّة المنظّمة لمصالح العباد -في تصوّرهم-، وقد يبالغ بعض الأمراء فيضع قوانين مناقضة لحكم الله مناقضة ظاهرة،

(1) الصويان، **منهج التلقي والاستدلال**، ص 66.

(2) التّرابي، **تجديد الفكر الإسلامي**، ص 40.

(3) ينظر: ابن القيّم، **الطّرق الحكميّة**، 7/1.

(4) ابن القيّم، المصدر نفسه، 512/6-513.

وهذا كلّه حاصلٌ نتيجةَ التّقصير في فهم المنهج الإسلامي في التّشريع، فالله -عزّ وجل- أمر بالقسط، فإذا ظهرت أماراته وقامت أدلّته فهو من شرع الله بأيّ طريق كان[1] -إلّا طريقا بيّن الشّرع عدم صلاحيّته-، فالحاصل إذن أنّ من سدّ على نفسه معرفة أسرار الشّريعة وطرقها في تنظيم حياة النّاس، فاقتصر على ظواهر النّصوص مع حرفية جامدة في فهمها، فإنّه يَحارُ في كثير من مواقع الحياة كيف يربطها بالشّريعة، بخلاف من تشبّع بأصول الشّريعة ومقاصدها على حقيقتها، وفهم منهجها، فلا يكون في حيرة من أمره.

المقصود إذن في التّجديد أن يُذكَّر بالمنهج الإسلاميّ الصّحيح، المتضمَّن في أصول الفقه، ومقاصد الشّريعة، وفقه الأئمّة المتقدّمين، لا أن يُدعى إلى أصول جديدة، ومقاصد مستحدثة، احتجاجا بكون الأصول التّقليديّة -على حدّ تعبيرهم- لا تفي بالواقع، بل عدم فهم الأصول التّقليديّة وسوء استعمالها هو الذي أوجد هذا التّصور وأشعرَهم بالحاجة والافتقار.

رابعا- التّغريب والاستشراق والتّجديد الأصولي: ومن تمام فقه الواقع -الذي ينبغي ألّا يغفل عنه دعاة التّجديد- أنّ مهاجمة المنهج الأصولي الأصيل، وتصويره بالبعد عن قضايا النّاس، إنّما سبق إلى ذلك المستشرقون والتّغريبيّون، ثمّ تلقّفه من تأثّر بهم، والفطِن لا ينبغي أن تكون قراءته سطحيّة، ولا ينبغي أن يحسن الظّن بعباراتهم التي تصف إنتاجهم بالموضوعيّة، ثمّ هل يحتاج المسلمون إلى تقويم المستشرقين لعلومهم؟، فالغفلة عمّا يراد منه تحريف الدّين تحت مسمّى الدّراسات الإسلاميّة من أعدائه هو نوع من عدم فقه الواقع.

وقد امتدّت أقلام الاتّهام بالانحطاط إلى منهج الشّافعيّ(ت204هـ) ذاته، وإلى الحكم على أصول الفقه بالعقم منذ ولادته، كما ورد عن المستشرق **شاخت (Joseph Schacht) (ت1969م)**، وكذلك **برانشفيك (Brunschvig)(ت1990م)**[2]، ليكرّر كلامهما أركون(ت2010م) ويدعو إلى دراسة أصول الفقه دراسة تاريخيّة، أي في ظلّ البيئة التي نشأ فيها، لا دراسة تقليديّة امتثاليّة كما هو الحاصل في جامعات العالم الإسلاميّ اليوم، كما يؤكّد أركون(ت2010م) نظرة **برانشفيك (Brunschvig)(ت1990م)** أنّ عمل الشّافعي(ت204هـ) كان حكما على الأصول بالعقم، لكونه بني على

(1) ينظر: ابن القيم، **الطّرق الحكميّة**، 6/512-513.

(2) ينظر: عبد المجيد الصّغير، **الفكر الأصولي وإشكاليّة السّلطة العلميّة في الإسلام**، دار المنتخب العربي، ط1، 1415هـ-1994م،25.

العقليّة الحرفيّة الظّاهريّة في قراءة النّص، لذلك فإنّ أركون(ت2010م) يعتبر عمل الشّاطبي(ت790ه) في "الموافقات" تخفيفا لتلك الحدّة، حيث اعتبر المصلحة والمقاصد عنصرا حيويّا[1].

ويدلّ على التّقارب، أو كون الدّعاوى تصدر من مشكاة واحدة تلك الثّناءات التي تصدر من المستشرقين على تلك الكتابات من المنتسبين إلى الفكر الإسلامي[2].

يقول المستشرق جيب (**Gibb**)(ت1971م):" وبات المجدّدون يدعون إلى رأي معقول إذ يطالبون بحقّ الاجتهاد، وبحقّ القضاء على أبنية القرون الوسطى المتصدّعة، وبإعادة تفسير المصادر على ضوء التّفكير العصري"[3]، بل يصرّح بعضهم بأنّ أصحاب هذه الدّعوات يستحقّون الدّعم والتّنشيط الأوربي، باعتبارهم الحلفاء الطبيعيّين لهم![4].

ويصدق في هؤلاء الدّعاة، وفي زعمهم مقابلةَ الفكر الغربيّ بفكر إسلامي عصريّ، قولُ ابن تيميّة(ت728ه) في المتكلّمين وابتداعهم لعلم الكلام، واعتقادهم نصرة الإسلام به، والرّد على الفلاسفة، فقال فيهم: "لا للإسلام نصروا، ولا لعدوّه كسروا، بل كان ما ابتدعوه ممّا أفسدوا به حقيقة الإسلام على من اتّبعهم، فأفسدوا عقله ودينه، واعتدوا به على من نازعهم من المسلمين، وفتحوا لعدوّ الإسلام بابا إلى مقصوده"[5].

والمجدّدون الحقيقيّون في تاريخ الإسلام (عمر بن عبد العزيز، الشّافعي، ابن تيميّة، وغيرهم)، ترى نتائج تجديدهم عمليّا، كما تراهم يحيون فهم الصّحابة للدّين، ويعتقدون تقديمه، في حين العصرانيّون يسعون إلى هدم أصول الصّحابة ومن تبعهم بإحسان، ويدعون إلى تجديد ينقطع عن الأسلاف، ثمّ مع كثرة كلامهم الذي يوافق كلام المستشرقين والتّغريبين، لا تراهم يقدّمون بديلا عمليّا، وغير ذلك من الفروق بين المجدّدين حقّا وبين أدعيائه[6].

---

(1) ينظر: عبد المجيد الصّغير، **الفكر الأصولي وإشكاليّة السّلطة العلميّة في الإسلام**، ص 28.

(2) ينظر: محمّد حامد النّاصر، **العصرانيّون بين مزاعم التّجديد وميادين التّغريب**، مكتبة الكوثر، الرّياض، ط2، 1422ه-2001م، ص53-54.

(3) جيب هَامِلْطُن أَلِكْسَنْدَر رُسْكِين (Gibb)، **الاتجاهات الحديثة في الإسلام**، ترجمة: هاشم الحسيني، دار مكتبة الحياة بيروت، دون ط، 1966، ص 38.

(4) ينظر: محمّد حامد النّاصر، المصدر السّابق، ص 318.

(5) ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 544/5.

(6) ينظر: عبد العزيز مختار إبراهيم، **العصرانيّون ومفهوم تجديد الدّين عرض ونقد**، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1430ه-2009م، ص90-94.

ويمكن اعتبار هذا المشروع التّجديدي غارة على التّراث الإسلاميّ[1]، وهو قائم على خطط شاملة، اخترقت حتّى الجامعات والهيئات الحكوميّة، ويدعو أصحابه إلى تجديد التّراث عموما بما فيه علم أصول الفقه، بعد إخضاعه لمعايير وعلوم ونظريّات غربيّة، سواء اجتماعيّة أو سياسيّة أو نفسيّة أو غير ذلك، بل دعوة صريحة إلى تطبيق تلك المناهج الغربيّة باعتبارها الأحدث والأتقن، فإذا كان منظور المسلمين أنّ الدّين متعالٍ على المجتمع، فإنّ نظرة الغربيّين -ودعاة التّجديد على خطاهم- أنّ المجتمع منتج لنفسه بجميع العوامل، اجتماعيّا واقتصاديّا وسياسيّا وغير ذلك، فيكون الدّين ظاهرة اجتماعيّة كغيره ينتجها المجتمع[2].

ولا شكّ أنّ أصول الفقه كما تقدّم يمثّل **"منهج التّفكير العلمي"** عند المسلمين، فلا ينبغي الغفلة عن جهود تجديد الفكر الإسلامي اليوم، ولا يظنّن أحد أنّ مسائل الفكر بعيدة عن أصول الفقه.

فالمقصود: ما كان إهمال الواقع يوما محمودا في منهج التّفكير عند الأصوليّين والفقهاء المتقدّمين، بل المتقرّر عندهم أنّ الحكم على الشّيء فرع عن تصوّره، وقد يحدث ضعف على مستوى بعض الأفراد أو البيئات، فيكون الواجب إعادة بعث المنهج الأصيل، والدّعوة إلى تجديده كما كان، لا محاولةَ إثبات فشل المنهج في ذاته، والبحث عن منهج بديل.

(1) هكذا سمّى جمال سلطان كتابه في هذا الموضوع: "**الغارة على التّراث الإسلامي**".

(2) ينظر للفائدة: جمال سلطان، **الغارة على التّراث الإسلامي**، مكتبة السّنة، القاهرة، ط1، 1410هـ-1990م.

المبحث السّادس: الاجتهاد المصلحي، والمقاصدي

اشتهر الطّوفي(ت716هـ) بإبراز المصلحة في الاجتهاد، ثمّ اشتهر الشّاطبي(ت790هـ) بإبراز دور المقاصد في الاجتهاد.

ثمّ ظهر في عصرنا من رام تطوير تلك المناهج والنّظريّات تحت مسمّى التّجديد الأصوليّ، فمنهم من ضيّق، ومنهم من وسّع، ومنهم من اعتدل، وهذه خلاصة المواقف المعاصرة، ومناقشتها:

المطلب الأول: الاجتهاد المصلحي

الفرع الأوّل: مراعاة المصلحة في الاجتهاد والاستنباط

المصلحة: هي جلب المنفعة واللّذة، أو درء المفسدة والألم، وهي من مقاصد الشّريعة، بل هي المقصد العامّ كما يذكره الأصوليّون، وحيث وجد حكم شرعي عُلم أنّه بني على مراعاة تلك المصلحة عند رجحانها، أو إلغائها عند مرجوحيتها.

أمّا ما لا نصّ فيه بعينه فهو الذي يُنظر إليه تحت اسم **"المصالح المرسلة"**، ولا شكّ أنّ أعيان المسائل -ممّا لم ينصّ على حُكمها- داخلة تحت عمومات وأجناسٍ شرعيّة.

وحتّى لا يُفتح باب الاستصلاح دون قيود أو ضوابط، فقد ضبطه الأئمّة بشروط دلّلوا عليها، منها: ملاءمة مقاصد الشّريعة، وعدم معارضة النّصوص، وكونها حقيقيّة لا وهميّة، عامّة غير خاصّة، وتقديرها من أهل العلم والاختصاص[1].

وهذا كلّه مراعاة لمقاصد أصول الفقه **"الضّبط والانضباط"**، و**"إخراج الإنسان من داعية هواه إلى عبادة مولاه"**، حتّى لا يسري الاجتهاد وفق أهواء النّاس واختلاف أغراضهم، فتتشتّت الجُهود والنّتائج، ولا تنضبطُ، وتحصل الفوضى، ويغيب عنصر التّعبد لله.

ونستفيد من ذلك كلّه أنّ جزءًا من مجال المصالح خارجٌ عن محلّ الاجتهاد البشري، وينبغي أن يكون خارج محلّ النّزاع بين المجتهدين ودعاة التّجديد، ذلك هو المنصوص عليه من الأحكام والمصالح، ذلك أنّ تقدير المصلحة فيها من الشّارع هو المعتقَد والمعتمَد، يقول الشّاطبي(ت790هـ) في "الموافقات": "إنّ كون المصلحة مصلحة تُقصد بالحكم، والمفسدة مفسدةً كذلك ممّا يختص بالشّارع، لا مجال

(1) ينظر: عبد الوهّاب خلاف، **علم أصول الفقه**، ص 86-87.

للعقل فيه، بناء على قاعدة نفي التّحسين والتّقبيح، فإذا كان الشّارع قد شرّع الحكم لمصلحة، فهو الواضع لها مصلحة، وإلّا فلا يمكن عقلا أن تكون كذلك"[1].

هذا وفق نفي التّحسين والتّقبيح العقليين، وإلّا فالذي عليه كثيرٌ من المحقّقين، والذي تسنده الأدلّة أنّ العقل قد يحسّن ويقبّح، لكنّه لا يشرّع الأحكام، ولا يحكم بأجر ولا عقاب[2]، وعليه فالمراد بالكلام هنا ما نصّ عليه الشّارع، وحينها فالحكم شرعيّ، والمصلحة معروفة حينها بالشّرع، بغض النّظر عن دلالة العقل عليها، ذلك أنّ الاختلاف في تحقّق المصلحة عقلا أو رجحانها ينبغي أن يكون في غير المنصوص، لكنّ كثيرا من دعاة التّجديد العصريّ -ممّن يتحدثون عن المصلحة- يطلقون ولا يقيّدون، بل لا ضير عندهم في معارضة نصوص الشّرع[3]، وأحسنهم احتراما للنّصوص يؤوّلها لتتوافق مع المصلحة، ولا يُظهر المضادّة، ويعلّل ذلك بكون النّصوص الشّرعيّة ليست مرادة لذاتها، بل لما تتضمّنه من المصالح، فحيث ظهرت المصلحة في المحلّ المخالف للنّص فثَمّ شرع الله!، بل يصرّح بذلك محمّد عمارة(ت2020) فيقول في الحكم الشّرعي: "إذا لم يعد محقّقا للمقصد منه -وهو المصلحة- فلا بدّ من الاجتهاد فيه ومعه، اجتهادا يثمر حكما جديدا، يحقّق (المقصد- المصلحة)"[4]،على هذا النّهج يسيرون، حتّى مع الأحكام المجمع عليها، أو المنصوص عليها قطعا، ويفسّرون موقفهم هذا باعتبار أنّ القرآن ينزل بناء على أسباب، فكان السّبب الأرضي -وهو المصلحة- سببا لنزول النّصّ السّماوي، يقول الجابري(ت2010م): "بناء معقوليّة الحكم الشّرعي على أسباب النّزول في إطار اعتبار المصلحة، يفسح المجال لبناء معقوليّات أخرى، عندما يتعلّق الأمر بأسباب نزول أخرى، أي بوضعيّات جديدة، وبذلك تتجدّد الحياة في الفقه، وتتجدّد الرّوح في الاجتهاد، وتصبح الشّريعة مسايرة للتّطوّر، قابلة للتّطبيق في كل زمان ومكان"[5].

والجابري(ت2010م) بهذا يتعقّب ما قرّره جمهور الأصوليّين من بناء الحكم على العلّة دون الحكمة، ويقرّر أنّ الحكم يدور مع المصلحة لا مع العلّة، مبرّرا أنّ صنيعهم بُني على قواعد أصوليّة اجتهاديّة لا يمتنع تغييرها باجتهاد يوافق عصرنا[6]، وهذا الطّرح ليس نفسُه طرحَ عامّة المعلّلين بالحكمة

(1) الشّاطبي، **الموافقات**، 534/2.

(2) ينظر: ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 434/8-435.

(3) ينظر: هزاع الغامدي، **محاولات التّجديد في أصول الفقه**، ص 564.

(4) محمّد عمارة، **معالم المنهج الإسلامي**، ص 102.

(5) الجابري محمّد عابد، **وجهة نظر**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب-، ط1، 1992م، ص 63.

(6) ينظر: الجابري، المصدر نفسه، ص 65-66

من الأصوليّين، وإن بدا الأمر كذلك عند من لم يمحّص الأقوال، ذلك أنّ من علّق الأحكام بالحِكم من الأصوليّين إنّما يضبط كثير منهم تلك الحِكم بضوابط، فمنهم من يضبطها بالظّهور والانضباط[1]، ومنهم من يشترط أن تكون معروفة عن طريق الوحي، كما أنّه لا يجوز للعلّة - والحكمة عند من يعلّل بها- أن تعود على الحكم الأصلي بالإبطال، خلافا لهذا الطّرح العصري الذي يفهم منه جواز ترك الأحكام المنصوص عليها، بدعوى انتفاء الحكمة لتغيّر الزمان والمكان، وهذا الشّاطبي(ت790هـ) نفسه، وإن كان يجنح إلى التّعليل بالحكمة إلّا أنّه يشترط أن تُعرف من طريق الشّرع نصّا أو تنبيها، أمّا إذا لم تُعرف، وظهر في الأحكام جانب التّعبّد، فلا يصحّ التّعليل بالحكمة، أو القياس عليها، ووجب التّمسّك بالسّبب الظّاهر، وقد مثّل بفروض المواريث، وفترات العدّة للمطلّقة والمتوفى عنها زوجها، وعدّها ممّا لا ينبغي تغييرها -وهي من المسائل التي يكثر طرقها من المعاصرين-، مع أنّه يصرّح أنّ هذه التّشريعات معقولة المعنى في الجملة، ككون العِدد يراد بها الاستبراء وحذرُ اختلاط المياه، وكون الصّداق -وغيره من الشّروط في الزّواج- يراد به تمييز النّكاح الحلال عن السّفاح، إلّا أنّه لم يعتبر هذه المعاني ممّا يوجب ترك الحُكم أو شروطه، لوجود أحكام وشروط بدلها تحقّق المعاني ذاتها، كوجود مميّزات أخرى للنّكاح عن السّفاح، أو دلائل عصريّة لاستبراء الرّحم، وغير ذلك، إنّما سمّاها بالأمور الجُمْلِيَّة، وحديثه عن التّعليل بالحكمة يتحدّث فيه عن المصالح الجزئيّة، التي نفى معقوليّتها في هذه الأمثلة، وشبّهها بالعبادات التي عُلم في الجملة أنّها معلّلة بالخضوع والتّعظيم لله -عزّ وجلّ-، لكن ليس هذا النّوع من التّعليل هو الذي يضبط به باب القياس[2]، بل حتّى لو عُلمت حكمة أو مصلحة تناسب حكما شرعيّا، فما الذي يقطع احتمال وجود مصالح وحِكم أخرى في الحكم ذاته لم تعلم؟[3]، بخلاف هذا الطّرح الذي يجعل الحِكم تعرف بالاجتهاد المحض والنّظر الشّخصيّ، مع اختلاف الأنظار والأذواق والبيئات!، وأصحابه غالبا ما يتعلّقون بهذا النّوع الذي يسمّيه الشّاطبي(ت790هـ) الأمور الجُمْلِيَّة، فأيّ حكمة ستكون هي المقصودة للشّارع؟ ويكفي عند دعاة هذا الطّرح معرفة هذه الحكم الجُمليّة، فاختلف النّظر إذن بين هذا التّيّار و بين المجيزين للتّعليل بالحكمة -في الجملة-، هذا مع كون جمهور الأصوليّين يخالفون هذا الفريق، ويمنعون التّعليل بالحكمة.

وغاب عن الجابري(ت2010م) أنّ توجّه الجمهور إلى التّعليل بالعلّة دون الحكمة كان منهم لغاية، وهي تحقيق بعض مقاصد علم أصول الفقه، المتمثّلة في "**الضّبط والانضباط**" من جهة، وإبعاد

(1) ينظر: الآمدي، **الإحكام**، 202/3. و: الشّوكاني، **إرشاد الفحول**، 111/2.

(2) ينظر: الشّاطبي، **الموافقات**، 525/2.

(3) ينظر: الشّاطبي، المصدر نفسه، 530/2.

الأغراض الشّخصيّة عن الاجتهاد، لاختلاف وجهات النّظر إلى المصلحة، وتقريرا لكون الشّارع أعلم بمصالح العباد، ونظرتهم قاصرة، وهذا ما يحقّق مقصد "**إخراج العبد من داعية هواه**"_من جهة أخرى.

ثمّ هو بهذا التّصوّر يدعو إلى ملاحظة مقاصد شرعيّة لتضمّنها مصالح عصريّة جديدة، فيدعو إلى إعادة التّأصيل، ولا مانع عنده من بيان ضرورات أخرى غير التي عرفها سلفنا، فمواكبة الواقع هو المحدّد للمقاصد والمصالح[1]!.

وعند التّمثيل نجد أنّهم لا يتخوّفون من مصادمة الأحكام المعلومة من الدّين بالضّرورة، كالتّعرض لقسمة المواريث، حيث لا حرج في تغييرها بتغيّر الحالة الاجتماعيّة!، وهكذا تجعل سلطة المصلحة -المظنونة بشريّا- أقوى من سلطة النّص، و تصير المصلحة أصلا مستقلّا في التّشريع، والمقصود عندهم المصلحة -دون تقييد بالمرسلة-، وهذا ما يؤدّي حتما إلى تبدّل الأحكام عبر الزّمان والمكان، بل تبدّلها في الظّروف نفسها لاختلاف الأنظار، وهذا هو الفساد و الفوضى، وهو مناقض لمقاصد علم الأصول.

هذا فضلا عن كون التّعارض بين النّصوص والمصالح أمر يفترضه هؤلاء، ولا يسلّم به الرّاسخون في العلم، ممّن بيّنوا أنّه لا تعارض أبدا بين أحكام الله، ومصالح العباد الرّاجحة[2]، يقول البوطي(2013م) في المصلحة الثّابتة بمحض الرّأي: "ينبغي أن يعلم أنّ ميزان صدق الرّأي في هذا هو ألّا يخالف كتابا ولا سنّة، فإذا تبيّن مخالفته للسّنّة ... تبيّن أنّه ليس مصلحة حقيقيّة، وإنّما شبّه بها فقط، ومن ثمّ فلا يجوز العمل بها"[3].

ثمّ إنّ الدّعوة إلى إعمال المصلحة مهما خالفت الشّريعة هي هدم صريح للدّين، ومناقضة واضحة لمقصد "**حفظ الدّين**" بتعطيل كثير من أحكامه، بل كلّها، حيث لا حرج عند كثير منهم في تأويل النّصوص لتوافق المصلحة الواقعيّة بل لا حرج في تعطيلها إذا لم يمكن تأويلها[4].

مع العلم أنّ الخبرات البشريّة التّجريبيّة تعجز في كثير من الأحيان عن إدراك المصلحة الرّاجحة، ولا يصحّ أن تكون أصلا للدّين، بل هي فرع عنه[5].

(1) ينظر: الجابري، **وجهة نظر**، ص 69.

(2) ينظر: هزاع الغامدي، **محاولات التّجديد في أصول الفقه**، ص 566-567.

(3) البوطي، **ضوابط المصلحة**، ص 173.

(4) ينظر: محسن الميلي، **ظاهرة اليسار الإسلامي**، ص 67.

(5) ينظر: البوطي، المصدر السّابق، ص67.

هذا، ولا يخفى أنّ حديث العصريّين عن المصلحة إنّما ينصبّ على القيمة الماديّة للمصلحة، مع إغفال القيمة الرّوحيّة، فضلا عن النّظرة الأخرويّة التي تظهر في جانب التّعبّد، وهو الموافق للفطرة الإنسانيّة، التي تجعل الإنسان يفتقر إلى خالقه ومدبّر الكون[1]، يقول -تعالى-: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: 71]، فتأمّل التّلازمَ بين اتّباع الهوى والفساد.

إنّ في جعل بعض المصالح لا تظهر جليّة للإنسان اختبارا له، فلو كان كلّ حكم متعلّقا بمصلحة ظاهرة لما تميّز المؤمن عن الكافر، إذ الكلّ يخضع لما يظنّه مصلحة، وفي المقابل لا يخلي الله الشّريعة من إظهار كثير من المصالح، حتّى يكون المؤمن عن بيّنة من دين ربّه، فمن شاهد نسبة كبيرة من المصالح المرتبطة بالأحكام، تيقّن أنّ ما بقي من الأحكام خفيَّ المصلحة سائرٌ على سنن بقيّة الأحكام، فآمن به وسلّم، وجزم بتضمّن المصلحة.

ثمّ إنّ ربط الإنسان بمدبّر الكون وخالقه، وتقوية هذه الرّابطة الإيمانيّة، هي المصلحة الكبرى، التي توصل بدورها إلى تحقيق مصالح الجسم والحياة، وإنّ مصلحة الدّين أهمّ من جميع المصالح الدّنيويّة، وهذا كاف لنقض كلام من جعل المصلحة -مطلقا- منهجا تشريعيّا مستقلّا، بل دينا ثانيا ينسخ ما يشاء من الدّين الأوّل[2].

وتحديد المصلحة في حياة النّاس -مع إبعاد عنصر الدّين- كثيرا ما يرتبط بمعيارٍ أعلى، غير قابل للمناقشة من الأفراد، فتجد بعض الخطوط التي لا يمكن تجاوزها في النّظام الدّكتاتوري، يفرضها فرضا، يقابله نقاط أخرى مسلّمة في النّظام الشّيوعيّ، وأخرى مختلفة في النّظام الدّيمقراطيّ، وهكذا...، فكيف يلام المسلم أن يجعل العقيدة والشّريعة الرّبانيّة مصدرا للمصالح التي لا يمكن تجاوزها، ويناقش في حيّز غير هذا الحيّز المنصوص؟.

الفرع الثّاني: استناد العصرانيّين إلى موقف الطّوفي من المصلحة

كلّ من أراد أن يتبنّى تقديم المصلحة على النّصوص لا بدّ أن يتّكئ على كلام الطّوفي(ت716هـ) في المصلحة، ومع أنّ المعتبر شرعا أنّ كلام أيّ عالم لا يعدّ حجّة، ولا يستدلّ به، بل هو في ذاته يفتقر إلى دليل، فليس من الفقه التّمسّكُ بكلام عالم لذاته، كيف وقد خالفه جماهير العلماء؟، فلو صحّ الاستناد إلى الأقوال دون أدلّتها لكان قول الجماهير أولى بالصّواب وأقرب، كيف والأدلّة قائمة على ردّ التّمسّك بالمصلحة في مقابلة النّصوص!، ومع ذلك، يا ليتهم توقّفوا عند حدود الطّوفي(ت716هـ) ونظريّته، بل

(1) ينظر: البوطي، **ضوابط المصلحة**، ص54-55.

(2) ينظر: البوطي، المصدر نفسه، ص 58-59.

جعلوها عكّازة ليتقدّموا إلى ما هو أعلى وأخطر، فالطّوفي(ت716ه) نفسه لم يفتح المجال على مصراعيه كما يوهمه من لم يضبط مذهبه، إذ هو يصرّح أنّ المصلحة لا تعتبر أبدا إذا خالفت نصّا قطعيّا من كل وجه، بل لو خالفت نصا ظنّيّا يسنده غيره فالمصلحة غير معتبرة كذلك، بل حتّى لو كان النّص ظنّيّا ولم يسانده غيره، وكان الأمر في العبادات والمقدّرات، فلا اعتبار للمصالح أيضا، بل حتّى في المعاملات لو أمكن الجمع بين النّص والمصلحة لكان هو المطلوب، فيبقى المجال الضّيّق، وهو كون النّص ظنّيّا، ولا يسنده غيره، في مجال المعاملات، فيما لا يمكن فيه الجمع -وإلّا كان إعمال المصلحة من باب تخصيص عموم النّص لا من باب إلغاء النّصوص-، هذا ما يدور حوله كلام الطّوفي(ت716ه) ويناقش فيه، ويجنح بعض الباحثين إلى كونه قريبا من كلام عموم الأصوليّين في مسألة تخصيص العامّ بالمصلحة المرسلة، وهي المصلحة التي تعتبر بجنسها في الشّريعة[1]، ذلك أنّ الطّوفي(ت716ه) يستدلّ بحديث "لا ضرر ولا ضرار"[2]، فهو في نظرته يجمع بين مفهوم هذا النّص وبقيّة النّصوص، لذلك فالواجب عنده في حال خالف النّص أو الإجماع المصلحةَ "تقديم المصلحة عليهما بطريق التّخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتّعطيل لهما، كما تُقدّم السّنّة على القرآن بطريق البيان"[3]، هذا، وتأمّل أنّه يتحدّث عن مصلحة يعتبر جنسها في الشّريعة، أمّا الملغاة فهي عنده ملغاةٌ، ويقرّ بذلك، خلافا لمن لا يعترف بوجود مصلحة ملغاة بالنّص أصلا.

في حين ذهب باحثون آخرون إلى أنّ الطّوفي(ت716ه) يقدّم المصلحة العقليّة عموما على النّص، وهذا ما يفهم من بعض العبارات التي يطلقها، كإطلاقه تقديم المصلحة على النّص، وكون المصلحة أقوى من الإجماع[4]، خاصّة وأنّه لم يمثّل لهذه المصلحة التي تقدّم على النّص!، فعلى التّفسير الأوّل فإنّ كلام الطّوفي(ت716ه) يكون قريبا من كلام الأصوليّين في تخصيص العامّ بالمصلحة، وهذا القول ليس بعيدا،

(1) ينظر: فهد بن صالح العجلان، **معركة النّص**، مركز البيان للبحوث والدّراسات، ط1، 1433-1434ه، 124/1. وينظر: الطّوفي نجم الدّين سليمان بن عبد القوي، **التّعيين في شرح الأربعين**، تحقيق: أحمد حَاج محمّد عثمان، مؤسسة الريان-بيروت -، المكتَبة المكيّة -مكّة، ط1، 1419ه-1998م، 236/1-243.

(2) أخرجه: ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، أبواب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، رقم: 2340، 430/3. صحّحه لغيره محقّقو الكتاب.

(3) الطّوفي، **رسالة في رعاية المصلحة**، تحقيق: أحمد السّايح، الدار المصريّة اللبنانيّة، ط1، 1413ه-1993م، ص 23-24.

(4) ينظر: الطّوفي، المصدر نفسه، ص 25.

إذ تُضبط المصلحة المخصِّصة بضوابط لا يقرّ بها دعاة التّجديد العصريّ؟ وعلى القول أنّ مذهبه أبعد من ذلك، فهو قول عالم تمّ الرّد عليه من الجمهور[1].

وكون الطّوفي(ت716ه) لا يعتبر المصلحة المخالفة لنصّ قاطع، دليلٌ على أنّه يؤمن أنّ النّص إذا ثبت فهو متضمّن للمصلحة ولا بدّ، فيكون كلامه فيما هو مظنون من النّصوص، لاحتمال عدم الثّبوت، أو عدم قصد المعنى المخالف للمصلحة.

وكلام الطّوفي(ت716ه) يعدّ وثيقة تاريخيّة يستند إليها كلّ من أراد الحديث عن تقديم المصلحة على النّص، أو توظيفها لأغراض أخرى[2].

وعليه، يمكن أن نلحظ فروقا جوهريّة بين تقرير الطّوفي(ت716ه)، ودعوات العصريّين:

- حيث نجد المصلحة عند الطّوفي(ت716ه) بمفهومها الشّرعي، الذي يراعي منافع النّاس في الدّنيا والآخرة، ويعظّم شأن المصلحة الدّينيّة، شأنه شأن سائر الأصوليّين الذين يجعلون حفظ الدّين أعلى المصالح الضّروريّة، فضلا عن الحاجيّة والتّحسينيّة، بينما في طرح دعاة التّجديد العصري لا تكاد ترى شيئا اسمه حفظ الدّين، ذلك أنّهم يرون الدّين أمرا فرديّا بين العبد وربّه، وأنّ المصلحة المرادة هي منافع النّاس الدّنيويّة البحتة، كما تصوّره النّظريّات الغربيّة تماما، ويكفي أن تطّلع على نظرتَي الطّوفي(ت716ه) والحداثيّين إلى مسألة الجهاد والرّدة!.

- أنّ الطّوفي(ت716ه) ومن وافقه يعظّمون نصوص الشّريعة، ويرون النّص القطعيّ خطّا لا يمكن تجاوزه، في حين يرى العصريّون ألّا نص يعلو فوق المصلحة التي يراها البشر.

- أنّ الطّوفي(ت716ه) ومن وافقه لا يخوضون في الحدود والكفّارات وسائر المقدّرات بالنّظر المصلحيّ، لعلمهم أنّها أمور ثابتة شرعا بما لا مجال لمناقشتها، في حين يُعتبر هذا المجال أهمّ ما يريد الحداثيّون هدمه.

- الاختلاف في المبدأ الذي ينطلق منه الفريقان، فالطّوفي(ت716ه) ومن معه ينطلقون من مبدأ دفع التّعارض، والجمع بين النّصوص، في حين ينطلق الحداثيّون من الواقع ومسايرته، وكلّ ما خالفه

(1) ينظر مناقشة أدلّة الطّوفي في: البوطي، **ضوابط المصلحة**، 207 وما بعدها. و: هزاع الغامدي، **محاولات التّجديد في أصول الفقه**، ص265 وما بعدها.

(2) ينظر: هزاع الغامدي، المصدر نفسه، ص 293.

حينئذ فينبغي تأويله أو تعطيله، بل لا حرمة للنّص عند كثير منهم، ولولا حرمة النّص عند النّاس لما التفتوا إليه أصلا بتأويل أو إعادة قراءة، لأنّه لا اعتبار له أصلا عند كثير منهم[1].

المطلب الثّاني: الاجتهاد المقاصدي

الفرع الأوّل: مراعاة المقاصد في الاجتهاد والاستنباط

في الاجتهاد المقاصديّ، والدّعوة إلى استقلال المقاصد في الاجتهاد، يقال ابتداء: إنّ المفهوم الصّحيح لإعمال المقاصد كان موجودا عبر التّاريخ في اجتهادات الأئمّة، أمّا دعاة استقلال المقاصد في الاجتهاد بالطّرح العصريّ، فهذه مجمل مسوّغاته عندهم:

أهمّيّة العقل وإعماله، وأهمّيّة الواقع، وضرورة مراعاة ما يصلحه، وأنّ المقاصد مرادة لذاتها، والنّصوص والضّوابط والمناطات جعلت دليلا عليها، فحيث وجدت المقاصد ألغي النّظر عن وسائلها، كما يستدلّون ببروز مصادر تشريعيّة تبعيّة، ظانّين أنّ ذلك من دفع المقاصد إلى مخالفة النّصوص والإجماعات، فزعموا -نتيجة تمسّكهم ببعض التّسميّات والتّعريفات- أنّ هذه المصادر تسمّى: عقليّة، واجتهاديّة، وأنّ الاستحسان هو ما ينقدح في ذهن المجتهد، وأنّ المصلحة المرسلة هي تلك المطلقة، وأنّ العرف تحكيم للعوائد التي تتغيّر بتغيّر الزّمان والمكان، وأنّ اعتبار المآل هو نظر إلى اعتبار النّتائج المحمودة بغضّ النّظر عن الوسائل وشرعيّتها، وهكذا فتحوا المجال، بل بالغوا، فخرجوا من العمليّات إلى العقائد، وقالوا إنّ من مقاصد الإسلام التّسامح، فإذا لم يتحقّق مع الغير إلّا بترك الإسلام أو اعتناق المسيحية فذلك مطلوب![2]، والله المستعان.

كما استدلّوا بما فهموه من القواعد الشّرعيّة والفقهيّة، مثل "المشقّة تجلب التّيسر"، وغيرها، أنّ التّخفيف مطلوب ولو أدّى إلى إزالة التّكاليف، و"الضّرورة تبيح الممنوع"، ومن يقدّرها هو الشّخص نفسه أو العادة، و"الأمور بمقاصدها"، أي من نوى العدالة والخير فقد حقّق المقاصد ولو بتغيير الأحكام الشّرعيّة، كما استدلّوا على دعواهم بتطبيقات للاجتهاد المقاصدي، فهموها وفق مرادهم، فزعموا أنّ السّلف والأئمّة إنّما خالفوا النّصوص وخصّصوها، أو عطّلوها، لمّا رأوا المقاصد تعارضها، وهكذا ابتعد أصحاب الاجتهاد المقاصدي المبالغ فيه فجعلوا للمقاصد الهيمنة على النّصوص، والمصادر الشّرعيّة[3].

---

(1) ينظر: فهد العجلان، **معركة النّص**، ص 126- 127.

(2) ينظر: نور الدّين الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي حجّيّته ضوابطه مجالاته**، وزارة الأوقاف القطريّة، ط1، 1419هـ-1998م، ص 139-142.

(3) ينظر: نور الدّين الخادمي، المصدر نفسه، ص 143-144.

وبعد عرض أهمّ دوافعهم ومسوّغاتهم، ناقش "الخادمي" مجملها مبيّنا فساد هذه الدّعوة وملخّص ذلك فيما يلي:

- التّسمية بالعقليّة والاجتهاديّة والمصلحيّة: مجرّد اصطلاحات علميّة فنّيّة، لا تعني أنّ الحكم ناشئ عن العقل أو المصلحة، فالحكم الشّرعيّ أنشأه الشّارع، مهما كان الطّريق الذي توصّلنا به إلى معرفته، إجماعا أو قياسا أو مصلحة أو استحسانا، فكلّها كاشفة عن الحكم لا منشئة له، كما أنّ التّسمية تبيّن درجة إعمال العقل والمصلحة في استنباط الحكم، فيكون فيها أقوى وأكثر ممّا لو عرف الحكم من النّص مباشرة، وهذا لا يعني استقلاله كما هو ظاهر، حيث إنّ فهم النّص في ذاته يحتاج إعمالا للعقل، فهل يطلق على المعاني المستنبطة من القرآن أنّها عقليّة؟، لا أحد قال بهذا[1].

ومن حيث التّعريفات فهي تقريبات، ومع ذلك فالمراد بالمصالح المرسلة مثلا: مالم ينصّ الشّارع على عين المسألة، أمّا جنسها فهو موجود، فهي مشمولة إذن بخطاب الشّارع كتابا وسنّة، فانظر مثلا إلى اجتهادات الصّحابة التي استدلّ بها دعاة استقلال المقاصد، لتدرك ارتباطها بنصوص الشّرع[2].

والاستحسان عند التّحقيق فيه فهو عمل بأقوى الدّليلين الشّرعيّين، أو إعمال قياس أقوى مقابل قياس أدنى، وليس انقداح رأي بشهوة في ذهن المجتهد[3]، كما أنّ مستندات الاستحسان تبيّن أنّه إعمال لدليل أقوى من آخر.

وكذلك العرف، فإنّ حجّيّته ليست على الإطلاق، بل إنّها مضبوطة بشروط تجعله مستندا إلى الدّليل الشّرعيّ، وكذلك اعتبار المآل والحيل، فهو قائم على مبدأ سدّ الذّرائع، الذي يشهد له القرآن والسّنّة[4].

ويؤكّد أصحاب الاجتهاد المقاصديّ أنّ الأحكام الجزئيّة ما هي إلّا وسائل وأشكال لتحقيق المقاصد العامّة، وعليه، فلا حرج -عندهم- في تغيير الوسائل بتغيّر الواقع، أي لا حرج بتغيير الأحكام[5].

(1) ينظر: نور الدّين الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي**، ص 146.

(2) ينظر: نور الدّين الخادمي، المصدر نفسه، ص 91-100.

(3) ينظر: نور الدّين الخادمي، المصدر نفسه، ص 151.

(4) ينظر: نور الدّين الخادمي، المصدر نفسه، ص 158-161.

(5) ينظر: محسن الميلي، **ظاهرة اليسار الإسلامي**، ص 64.

ويستندون في ذلك إلى التّفريق بين ما عرف قديما من استثمار الألفاظ والقياس، و بين ما أبرزه الشّاطبي(ت790ه) من إعادة التّأصيل ومنهجيّة التّفكير -على حدّ تعبيرهم- والاجتهاد بمراعاة المقاصد، وجعل الألفاظ والعلل وسائل مساعدة[1]، مبرّرين لموقفهم:

1- بأنّ اعتبار القياس والعلل الجزئيّة عمليّة بسيطة، تكون من فرع إلى فرع، بينما اعتماد المقاصد يكون أكثر تعقيدا، لأنّك تكون أمام فروع متنوّعة، ونوازل مستجدّة، قد لا يوجد ما يوافقها في العلّة البسيطة، وحينئذ لا بدّ من مراعاة مقاصد أعمّ من العلل، ليستمر الاجتهاد وتراعى المصالح الواقعيّة[2].

2- أنّ الطّريقة التّقليديّة تعتمد على اللّغة، والعلاقة بين اللّفظ والمعنى، وهذا غالبه من المظنون، أمّا الطّريقة العصريّة المرادة فهي تدعو إلى البناء على القطعيّ "المقاصد والمصالح" -في زعمهم-، وذلك باعتماد أسباب النّزول بدل الاعتماد على اللّغة والألفاظ، ذلك أنّ أسباب النّزول تحدّد معقوليّة الحكم، وحينها ينظر إلى معقوليّة الواقع الجديد المقابل لواقع النّزول، فتتغيّر الأحكام وفق تغيّر الواقع تحقيقا للحكمة المقصودة، ويمثّل الجابري(ت2010م) بقطع يد السّارق، حيث يعلّل ذلك بالوضع الاجتماعيّ زمن النّزول، وأنّ قطع اليد كان معروفا في الجاهليّة، كما أنّ وضع السّجون لا تناسب المجتمع البدوي لكثرة تنقّله بخلاف عصرنا، وهذا في رأيه أوفق من المنهج القديم في التّعليل، الذي يعجز في رأيه عن تفسير قطع اليد بدل عقوبة أخرى، كما أنّ مراعاة الأوضاع ومعاملتها كأسباب النّزول يؤدّي -في نظره- إلى مسايرة التّطور، وقابليّة تطبيق الشّريعة على الظّروف المستجدّة[3].

وبهذا النّظر يكون باب التّشريع لم ينقطع بانقطاع الوحي، بل التّشريع -ابتداء ونسخا وتغييرا وتعديلا- مفتوح، وهذا هو فتح باب الفوضى، لاختلاف أنظار النّاس إلى المصالح، بل والتّحايل في ردّ المصالح المعقولة، واعتماد غيرها، إرضاء لأطراف معيّنة كالغرب، أو تحصيلا لمنافع دنيويّة كالأموال، لا تحصيلا مشروعا فيكون مصلحة مقصودة، بل تحصيل على حساب تحريف الدّين وتغييره، وهذا مؤدّ إلى هدم مقصد **"حفظ الدّين"**.

ومن أجل الوصول إلى التّجديد المنشود عندهم فلم يقتصر الأمر على تجديد الفروع، بل تعدّى إلى محاولة تطوير الأصول، وتعدّى الأمر مراعاة المقاصد المعهودة، إلى محاولة إيجاد مقاصد عصريّة قد تسمّى بالعليا -إشهارا لها-، ثمّ يبنى على وفقها الاجتهاد، وهذا صريح قول عابد

(1) ينظر: الجابري، **وجهة نظر**، ص 59.

(2) ينظر: الجابري، المصدر نفسه، ص 60.

(3) ينظر: الجابري، المصدر نفسه، ص 62-63.

الجابري(ت2010م): "إنّ المطلوب اليوم هو إعادة بناء منهجيّة التّفكير في الشّريعة، انطلاقا من مقدّمات جديدة ومقاصد معاصرة، وبعبارة أخرى إنّ المطلوب اليوم هو تجديد ينطلق لا من مجرّد استئناف الاجتهاد في الفروع، بل من إعادة تأصيل الأصول، من إعادة بنائها"[1].

فهم لا يكتفون بالمقاصد الضّروريّة كما هي معروفة من عهد الغزالي(ت505ه) إلى اليوم، بل لا بدّ من صياغة جديدة ومضمون جديد حسب تقريراتهم.

ويسوّغون هذا التّجديد في المقاصد ذاتها بما علّلوا به التّجديد في الفروع، وهو مراعاة الوضع الاجتماعي الذي صيغت فيه تلك المقاصد، حيث يصرّح الجابريّ(ت2010م) بقوله: "لقد حدّد فقهاؤنا القدامى الضّروريات وغيرها بالاستقراء كما سبق القول، أي باعتماد معطيات عصرهم الحضاريّة من جهة، والارتكاز على أوامر الشّرع ونواهيه من جهة أخرى، ... وفي الغالب فكّروا في هذه الأمور الخمسة داخل المجتمع الإسلامي، الذي كان في وقتهم يشكّل عالما قائما بذاته، مستقلّا عن غيره من المجتمعات التي لم يكن لها شأن يذكر، ... أمّا اليوم ونحن نعيش في عالم آخر، أصبحنا فيه تابعين لا متبوعين، عالم تغيّرت فيه الأحوال، وتطوّرت فيه الحقوق والواجبات ... فإنّه لا بدّ لكلّ من يفكّر بشيء من الجدّيّة في التّجديد وفتح باب الاجتهاد وتحقيق الأصالة والمعاصرة معا- لا بدّ له- من أن يدخل في حسابه ما استجدّ من تحوّلات وهي كثيرة وعميقة"[2].

هكذا يصوّر الجابري(ت2010م) أنّ تحديد المقاصد الضّروريّة كان استقراء مقارنا لوضع اجتماعيّ معيّن، والحقيقة أنّ الاستقراء كان لنصوص الشّرع لا أعراف المجتمع.

ومع اعتماد منهجه ظهر له أنّ تلك الكلّيّات الخمسة فعلا مقاصد ضروريّة، وسمّاها بالخالدة، وينبغي مراعاتها، لكنّه يدعو -ومن وافقه- إلى إضافة مقاصد أخرى ضروريّة -في نظرهم- حسب المجتمع العصري، خاصّة ما يسمّى بالحقوق، مثل: حرّيّة التّعبير، والتّعليم، والعمل، والعلاج، الوحدة، التّضامن، العدالة الاجتماعيّة، وكذلك حاجيّات جديدة، وتحسينات جديدة، وبهذا الصّنيع نكون -حسب تعبيرهم- شرعنا في إعادة تأصيل أصول شريعتنا نفسها، لتكون فعلا مستجيبة لتغيّرات

(1) الجابري، **وجهة نظر**، ص 59.

(2) الجابري، المصدر نفسه، ص 70.

العصر[1]، بل غيّر بعضهم تحديد المقاصد الضروريّة الكلّيّة، وحصرها في خمسة أخرى: "الإنسانية، العدل الاجتماعي، الحرّيّة السّياسيّة، المبدئيّة، التّقدّم المستمرّ نحو الأفضل"[2].

ولو أتقن المجتهد علوم من تقدّم، وأحسن التّأمّل في الشّريعة لَما وجد مشكلة في التّعامل مع مستجدّات العصر وضروراته، بل يحتاج فقط إلى حسن الاستنباط من نصوص الشّرع، أو حسن التّخريج من كلام الأئمّة وقواعدهم، دون الشّعور بالعجز الدّافع لوضع أسس جديدة، بل نظام جديد للشّريعة.

كما يمكن مناقشة مجموع الأنظار المتقدّمة بما يلي:

إنّ المقاصد استنبطت من النّصوص، وليس من الواقع، ومعرفتها قامت على مسالك معروفة مذكورة عند الأصوليّين، فليست أنظارا بحتة، حيث يحقّ لكلّ شخص أن يقول قوله ورأيه فيها.

ثمّ الأعرف بالمصالح والمقاصد هو الخالق -سبحانه وتعالى-، فحيث جعل حكما جزئيّا خالدا، فهو يعلم أنّه أضمنُ لمصلحة خالدة، وحيث علم أنّ المصلحة تتغيّر لم يربطها بحكم جزئيّ لا يتغيّر، وذلك مثل ربطه لبعض الأحكام بالعرف، كمقدار النّفقات، وغيرها.

فمعرفة المقصد الشّرعي ليس بهذه السّطحيّة، بل يجب "على الباحث في مقاصد الشّريعة أن يطيل التّأمّل ويجيد التثبّت في إثبات مقصد شرعي، وإيّاه والتّساهل والتّسرع في ذلك، لأنّ تعيين مقصد شرعيّ كلّيّ أو جزئيّ أمر تتفرّع عنه أدلّة وأحكام كثيرة في الاستنباط، ففي الخطأ فيه خطر عظيم، فعليه أن لا يعيّن مقصدا شرعيّا إلّا بعد استقراء تصرّفات الشّريعة في النّوع الذي يريد انتزاع المقصد الشّرعي منه، وبعد اقتفاء آثار أئمّة الفقه، ليستضيء بأفهامهم، وما حصل لهم من ممارسة قواعد الشّرع"[3].

ولأنّ الشّارع لا يلاحظ المقصد منعزلا عن بقيّة المقاصد، بل يوازن ويَحكم، مُخليا الأمر من التّعارض، وهذا ما يخفى على المجتهد، فضلا عن عامّة النّاس، لو أحيل إليهم تقدير المصالح، فتجدهم في الزّكاة مثلا يراعي بعضهم مصلحة الفقير، لكنّه يغفل عن مصلحة الغنيّ، فضلا عن مصالح المجتمع، ومصالح قد تكون خفيّة، وهكذا.

(1) ينظر: الجابري، **وجهة نظر**، ص 70-72.

(2) محسن الميلي، **ظاهرة اليسار الإسلامي**، ص 65.

(3) ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، 138/3.

وطريقتهم هذه تؤدّي إلى جواز نسخ الشّريعة -عمليّا- وإن لم يصرّحوا بذلك، بل يجعل الشّريعة ظرفيّة، لا تستقرّ على حال، إذ المصالح والأوضاع الاجتماعيّة تتجدّد وتتطوّر[1].

وهذه الطّريقة تجعل الشّريعة علمانيّة، ذلك أنّها تدعو إلى بناء الأحكام وفق المقاصد والمصالح استقلالا عن النّصوص، وهذه دعوة إلى إعمال العقل بشكل غير منضبط، وتسليم سلطة التّشريع له باعتباره المقدّر للمصالح والمفاسد، وباعتماد تلك المقاصد العليا المستجدّة التي نادى بها كثير من البشر مع اختلاف دياناتهم، فلا علاقة للدّين حينها بتحديد تلك المقاصد، وذلك منهج غير المنهج الإسلاميّ، بل إنّ الاجتهاد المقاصديّ -بالمفهوم المتقدّم- نفي للمقاصد الشّرعيّة نفسها، ذلك أنّ المقاصد العصريّة المزعومة المحقّقةَ لمصالح النّاس حسب ما يرونه مناسبا لهم معلومٌ في كلّ عصر، بل معلوم في كتب الفلاسفة والحكماء، ثم عند أصحاب الدّعوات العصريّة، فما الحاجة إذن إلى الشّريعة، وما تضيفه سوى التّأكيد؟[2].

كما أنّ أخْذ مقاصد الشّريعة وترْكَ أحكامها التّفصيليّة فصلٌ بين الوسائل والغايات التي ضمن الله -عزّ وجلّ- تحقيقها بها، وذلك بمثابة الإيمان ببعض الشّرع والكفر ببعضه[3].

وإعمال المقاصد المطلوبُ هو المنضبط بقواعد الشّريعة، التي بيّنها الأئمّة من قبل، إعمالٌ للكلّيّات والجزئيّات جميعا، دون إعراض أو استغناء بهذه عن تلك.

إذا تقرّر أنّ الشّريعة بُنيت وأنزلت لتحقيق المصلحة، فكيف تردّ تحقيقا للمصلحة؟ هذا مُوقع في التّناقض.

والمعلوم عند الأصوليّين أنّ المصالح أنواع، فالمعتبر منها ما بنى الشّارع عليه حكما، ولا خلاف في حجّيّتها والعمل بها، والمُلغاة منها هي ما بنى الشّارع حكما على خلافها، فلا يصحّ بناء الأحكام عليها، "لأنّ ذلك يؤدّي إلى تغيير جميع حدود الشّرائع ونصوصها، بسبب تغيّر الأحوال"[4].

أمّا المرسلة فهي محلّ الخلاف بين الأصوليّين، مع كونها معتبرة في جملة الشّرع، لا تعيينا، والعمل بها -بضوابطها- يكاد يكون متّفقا عليه، وهذا خارج عن دعوى العصريّين، إذ شرطها الأساسيّ ألّا تخالف نصا، بل ليست مصدرا مستقلّا في بناء الحكم، إذ تقدّم أنّها مستندة إلى عمومات شرعيّة.

(1) ينظر: محسن الميلي، **ظاهرة اليسار الإسلامي**، ص 126.

(2) ينظر: محسن الميلي، المصدر نفسه، ص 148-149.

(3) ينظر: هزاع الغامدي، **محاولات التّجديد في أصول الفقه**، ص 944.

(4) الغزالي، **المستصفى**، ص 174.

إنّ فتح الباب لتقدير المصالح وبناء الأحكام عليها استقلالا ظاهرُ الفساد، وهو هدم لمقاصد أصول الفقه: "**الضّبطِ والانضباط**" لاختلاف التّقديرات حسب القدرات العقليّة والبيئات، وهدم لمقصد "**إخراج الإنسان من داعية هواه إلى عبادة مولاه**"، إذ فيها إحالة العبد إلى ذوقه وهوى نفسه في تقدير مصلحته ومرغوبه، هذا ما يؤدّي إلى إعمال مصالح موهومة، أو خاصّة، أو معارضة ما هو أولى منها، مثل ما يزعمونه من مصالح الرّبا، أو ما يصفون به الحدود الشّرعيّة والقصاص بالهمجيّة، ومنافاة المصلحة، دون تحقّق وملاحظة للمفاسد التي تُدفع بهذه الشّرائع، والمصالح التي تُستجلب[1]، كما تكون ذريعة لتحريف الدّين، بادّعاء مصالح لا يعتقدها مدّعوها، إنّما الغرض تحريف الدّين، وهذا هدم لمقصد أصول الفقه "**حفظ الدين**" ولذلك وضعت الضّوابط سدّا أمام هؤلاء.

وتقدير وجود مصلحة خفيّة أو راجحة عن المفسدة التي قد يصل إليها المجتهد -في حال وجود نصّ معارض- هو تمام الاستسلام لله، واعتقاد المؤمن أنّ شرع الله أَحكَمُ، ذلك أنّ المفترض في الحديث عن أصول الفقه هو الحديث عن المجتهد المسلم، لا عن الكافر، فكيف يشكّ المسلم في كون الله -عزّ وجلّ- يشرّع أحكاما لا مصلحة فيها، أو مخالة للمصلحة من كل وجه؟ وكيف يظهر وجه التّعبد والإيمان إذا كان العبد لا يمتثل -يطبّق- شرعا حتّى يعلم المصلحة فيه؟ فما الفرق حينها بينه وبين الكافر؟ والله -عزّ وجلّ- يقول في الّثناء على المؤمنين ووصفهم بأنّهم ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: 3]، وبذلك يتميّزون عن الكافر، وكم اكتشف العلم المعاصر من مضارّ ومفاسد لمطعومات محرّمة، كالخنزير، وغيره، لم تُعرف من قبل؟ فهل يقال كان الأجدر إباحتها من قبل لعدم معرفة المفسدة؟ لا يقول هذا عاقل، فضلا عن مسلم، فضلا عن عالم مجتهد.

أمّا وصف الجابري(ت2010م) لعمر بن الخطّاب(ت23هـ) -رضي الله عنه- بالمشرّع الأوّل، فهذا يشير إلى الاعتقاد ببشريّة الشّريعة وكونها وضعيّة، وقد تقدّم بيان مستنده، وما كان له -رضي الله عنه- إلّا أن يكون متّبعا، وحاشاه أن يخالف شرعا.

ثمّ المتأمّل في عرض الجابري(ت2010م)، وأمثلة حسن حنفي(ت2021م)، ومن على طريقتهما يرى أنّ ادّعاء المصلحة غطاء لتمرير فكرة جعل الشّريعة خاضعة للواقع وضغطه، كيفما كان هذا العصر، وهذا ما يؤدّي إلى إقصاء الشّريعة[2].

(1) ينظر: محسن الميلي، **ظاهرة اليسار الإسلامي**، ص 110.

(2) ينظر: هزاع الغامدي، **محاولات التّجديد في أصول الفقه**، ص 977.

هذا، والاجتهاد المقاصديّ المنضبط مطلوبٌ، وهو الذي ينسحب عليه اجتهادات الصّحابة والأئمّة مِن بعدهم، إذ لا يقتصر الاجتهاد على النّص، بفهم لغوي بحت.

الفرع الثّاني: استناد العصرانيّين إلى موقف الشّاطبي من المقاصد

يعتبر الشّاطبي(ت790هـ) الشّخصية الأخرى -بعد الطّوفي(ت716هـ)- التي يتّكئ عليها دعاة التّجديد العصري، بل يرون نظريّته في المقاصد قطِيعةً لمنهج الشّافعي(ت204هـ) النّصي -على حدّ تعبيرهم-، حيث يصف الجابري(ت2010م) صنيع الشّاطبي(ت790هـ) بأنّه دشّن قطيعة حقيقيّة مع طريقة الشّافعي(ت204هـ) ومن تلاه، باعتبار أنّ الشّاطبي(ت790هـ) بنى الأصول على المقاصد بدل تتبّع الفروع والألفاظ[1].

وفي تمسّكهم بنظريّة الشّاطبي(ت790هـ) تجدهم يسيئون فهمه، ويفترون عليه، فما أبعد منهجه عن منهجهم، بل إنّهم يصوّرون الشّاطبي(ت790هـ) كما يريدون -هم- أن يكون، لا كما هو على حقيقته، "إنّ أدنى قراءة عابرة لرسالة "الموافقات" التي كتبها الشّاطبي تكشف حقيقة هذا الخداع والافتراء الذي بُغِي به على هذا الإمام، وستجد أن تعظيم الشّريعة، ومراعاة نصوصها وجزئيّاتها، وتقديم الدّليل الشّرعي على كلِّ ما سواه، من عقل ومصلحة واجتهاد، هو أصل محكم وثابت قطعيّ يعتمده الشّاطبي أساسًا لكلّ شيء يكتبه في "الموافقات"، فهو على جادَّة الأئمّة الأسلاف في تعظيم النّصوص الشّرعيّة، والانقياد لها وفي كيفيّة استنباط أحكامها"[2].

فإذا كان النّظر العقليّ عند الحداثيّين مقدّما، ومقدّسا، فإنّ العقل عند الشّاطبي(ت790هـ) "إنّما يَنظر من وراء الشّرع"[3]، فالعقل عنده تابع للشّرع لا متبوع.

كما قرّر الشّاطبي(ت790هـ) أنّ النّصوص الجزئيّة والفروع الفقهيّة لها حجمها وأثرها في التّنظير والتّأصيل، فذكر أنّه:" كما أنَّ من أخذ بالجزئيّ معرضًا عن كليّه فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلّيّ معرضًا عن جزئيّه"[4].

(1) ينظر: الجابري محمد عابد، **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط9، 2009م، ص 547.

(2) فهد العجلان، **معركة النّص**، ص 47.

(3) الشّاطبي، **الموافقات**، 30/1.

(4) الشّاطبي، المصدر نفسه، 174/3.

كما حذّر الشّاطبي(ت790ه) من اتّباع الهوى والأذواق الشّخصيّة، وبنى مسألة كلّيّه مفادها أنّ: "المقصد الشّرعي من وضع الشّريعة إخراج المكلّف عن داعية هواه حتّى يكون عبدًا للّه اختيارًا، كما هو عبد اللّه اضطرارًا"[1].

وحذّر من اتّباع رخص الفقهاء التي تخدم المصالح الشّخصيّة[2].

فهذه التّقريرات تفيد عنايته بحفظ مقصد عظيم من مقاصد الشّريعة، ومن مقاصد علم أصول الفقه، وهو **"إخراج الإنسان من داعية هواه إلى عبادة مولاه"**، في حين نجد الحداثيّين يناقضون هذا الأصل مناقضة ظاهرة، بل يصرّحون أنّ الدّين والتّشريع ينبغي أن يكون تبعا لمصالح النّاس واختياراتهم، التي يمليها عليهم واقعهم، فما أبعد النّظرين عن بعضهما.

أمّا مقصد **"حفظ فهم الصّحابة"**، فإنّ الشّاطبي(ت790ه) يقرّره ويعظّمه، بل يحذّر من مخالفته فيقول: "الحذر الحذر من مخالفة الأوّلين، فلو كان ثمَّ فضلٌ ما لكان الأوّلون أحقُّ به"[3]، ويجعله حاكما يردّ به على كلّ من اخترع مقالة.

فهل ترى الحداثيّين على هذه الطّريقة؟ كلّا، بل ما أشدّ عداءهم لكلّ قول أو تصرّف يروى عن الصّحابة والتّابعين والأئمّة المتبوعين، بل يصرّحون أنّ هؤلاء أصّلوا لزمانهم، وأهل زماننا ينبغي أن يؤصّلوا تأصيلا آخر لزماننا!، فما أبعد النّظرين عن بعضهما.

كما أنّ الأصل عند الشّاطبي(ت790ه) التّمسّك بظواهر النّصوص، ويحذّر من التّأويل لغير مسوّغ، يقول: "وهؤلاء من أهل الكلام هم النّابذون للمنقولات اتّباعًا للرّأي، وقد أدّاهم ذلك إلى تحريف كلام اللّه بما لا يشهد للفظه عربيّ، ولا لمعناه برهان"[4]، في حين يفتح الحداثيّون باب التّأويل، بل لا حرج عندهم في التّعطيل لأيّ نصّ يخالف ما يرونه مُعيقا لمصالحهم الموهومة، أو يعرقل تقدّمهم نحو الاقتداء بالغرب في ميادين الحياة.

و"المصالح الدّينية مقدّمة على المصالح الدّنيويّة على الإطلاق"[5] عند الشّاطبي(ت790ه)، خلافا لهؤلاء الحداثيّين، ممّن لا ذكر عندهم لحفظ الدّين، سيما مع تداخله مع المصالح الواقعيّة المزعومة.

(1) الشّاطبي، **الموافقات**، 289/2.

(2) ينظر: الشّاطبي، المصدر نفسه، 99/5.

(3) الشّاطبي، المصدر نفسه، 284/3،280.

(4) الشّاطبي، المصدر نفسه، 231/4.

(5)الشّاطبي، المصدر نفسه، 94/3.

وتجد الشّاطبي(ت790ه) يحذّر أشدّ التّحذير من الكلام في الدّين من غير المتأهّل، في حين يرى دعاة التّجديد أنّ الدّين للجميع، وتقدير المصالح يشترك فيها أعضاء المجتمع، ويرون تخصيص الكلام في الدّين بأهل العلم دعوةً إلى الاحتكار والتّحجير على النّاس، فما أبعد النّظرين عن بعضهما.

ليس ذكر "الشّاطبي" و"المقاصد" في كلامهم إلّا من باب التّزيين بالأسماء والمصطلحات، محاولة لتمرير المشاريع المختلفة، ولكن هيهات هيهات، فقد تقدّم بعض مبادئ الشّاطبي(ت790ه) التي تفتّت أحلامهم.

صدقا، أحسنَ من لخّص الفرق بين نظرة الشّاطبي(ت790ه) وصنيع هؤلاء، حين ميّز بين **مقاصد الشّريعة** من جهة، **ومقاصد النّفوس** من جهة أخرى، فعلماء الإسلام من القديم إلى الحديث يقرّرون المقاصد الشّرعيّة استقراءً من النّصوص والأدلّة، ويضبطونها بما يبيّن كلّيّتها و مصدرها الشّرعيّ، بخلاف هذه المقاصد المستحدثة التي تُمليها عليهم نفوسهم، واختياراتهم، وأذواقهم الشّخصيّة، فيرفعون شأنها، وتُوجّه النّصوص ردّا لها، وتعطيلا لأحكام الشّريعة[1].

(1) ينظر: فهد العجلان، **معركة النّص**، 52/1.

المبحث السّابع: القراءة المعاصرة للنّصوص الشّرعيّة

التّجديد والحداثة: لئن كان التّجديد مشتقّا من الجديد فإنّ الحداثة مشتقّة من الحديث[1]، وهذا ما يجعل بعض الأطروحات تتبنّى الحداثة منهجا للتّجديد، لكن، هل القضيّة قضيّة تفسير لغويّ أم هي أبعد من ذلك؟ وما المقصود بالحداثة إذن؟ إنّها "مذهب فكري أدبي علماني[2] بني على أفكار وعقائد غربيّة خالصة"[3]، فالأمر إذن أبعد من التّفسير اللّغوي وأخطر.

الكلام تعبير عمّا يريده المتكلّم ليصل إلى السّامع، إذ الألفاظ قوالب المعاني، فحيث وُجد خطاب أريد فهمه، فالأصل السّعي إلى تحرّي مراد المتكلّم، وذلك بمعرفة طريقته في الكلام، والألفاظ التي اعتاد استعمالها للتّعبير عن معنًى معيّن، ولا يحسن من السّامع أن يحمِل كلام المخاطِب على طريقته -السّامع- وفهمه الشّخصي.

والقرآن كلام الله، وحيث لم يجد دعاة التّجديد العصري سبيلا إلى الكلام في ثبوته، لكونه منقولا بالتّواتر، وجدوا مدخلا آخر، وهو الحديث عن فهمه، وفيما يلي يظهر تأثّر كثير من دعاة إعادة القراءة بالحداثة.

وقد ظهر مصطلح القراءة بدلا عن التّفسير، ذلك أنّ الأصل إطلاق لفظ التّفسير على شرح معاني القرآن وتفهّمها، كما استُعمل أحيانا لفظ التّأويل مرادفا للتّفسير في استعمال المؤلّفين، ثمّ في مرحلة لاحقة عن التّفسير التّقليدي ظهر من تأثّر بالعلوم الغربيّة -محمّد عبده(1905م) ومدرسته-، فضمّن تفسيره تلك النّظريّات والمعارف الغربيّة، لكن ظلّ مصطلح التّفسير قائما، وظلّت هناك علاقة مع التّفسير التّقليدي، إلى أن قُيّد بقولهم: "التّفسير المعاصر أو العصري"، فكانت هذه مرحلة أولى لنوع جديد -عصريّ- من التّفسير.

أمّا المرحلة الثّانية: حيث ظهر مصطلح "**القراءة**" -قراءة النّص- أي فهمه وتفسيره، معتمدا مناهج النّقد الأدبيّ واللّسانيّات الحديثة، ليظهر قطيعة مع المناهج القديمة للتّفسير، والتّخلص من قيود وقواعد المفسّرين والأصوليّين، إلى منهج متحرّر، كما سيظهر من نماذج آتية لتلك القراءات.

---

(1) ينظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة "حدث"، 131/2.

(2) العلمانيّة هي دعوة إلى إقامة الحياة على العلم الوضعي والعقل ومراعاة المصلحة بعيدا عن الدّين، وهي نفسها اللّادينية، وإنّما اختيرت كلمة العلمانية لكونها أخف إثارة، وهي باختصار عزل الدّين عن حياة المجتمع، ينظر: مانع الجهني وآخرون، **الموسوعة الميسّرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، دار النّدوة العالميّة للنّشر والتّوزيع، ط4، 1420هـ، 679/1.

(3) مانع الجهني وآخرون، المصدر نفسه، 867/2.

المطلب الأوّل: اللّغة وفوق اللّغويّة في قراءة النّص الشّرعي

ذكر طه جابر العلواني(ت2016م) أنّ القرآن له معاني وحقائق أكبر ممّا يفهمه من نزل إليهم، فقد كانوا يفهمونه وفق قوانين لغتهم ومألوف خطابهم، وجعلُ فهمهم هو مراد الشّارع والتّمسك به ممّن جاء بعدهم قصورٌ -في نظره-، لأنّ القرآن أعظم من ذلك[1]!.

ويمكن مناقشة هذا الطّرح بأنّ القرآن ما أنزل إليهم إلّا ليفهموه، ولا يمكن أن يفهموه إلّا بلغتهم، لأنّ الخالق المنزّل أنزل القرآن بلغتهم هم، وليس بلغته هو -سبحانه وتعالى-، بل صريح ذلك في القرآن: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: 195]، هل هذا "العربي المبين" هو لسان ربّ العالمين؟ أم لسان المخاطَبين؟.

بل يوضّح ربّنا أنّ الغاية من تنزيله بلغتهم هي أن يفهموه، بل هكذا مع سائر الأمم، يقول -تعالى-: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: 4].

فإذا كانت الغاية أن يُنزّل مرادُ الله بلسان قومٍ، فالمراد أن يفهموه بقوانين لغتهم، لا عيب في هذا ولا نقص.

ولعلّ مقصود جابر العلواني(ت2016م) أنّ النّور والهدايات المضمّنة في تلك العبارات تُكتشف عبر العصور حسب حاجات الأمم، فإن كان المراد أنّ معاني القرآن متجدّدة بما لا يناقض آخرُها أوّلها فلا حرج. وقد تقدّم بسط هذا الموضوع.

أمّا أن يكون المقصود أنّ كثيرا من أحكام القرآن خفيت عن الأوّلين، أو فُهمت خطأ، وعُمل بها على ضلال، فيقال مناقشة لذلك: هل كانت الشّريعة ناقصة؟، حيث يمكن أن يفهموا شيئا لم يكن هو المقصود!، حاشا وكلّا، بل قل: ما علم منهم -مجمعا عليه-، فهو صحيح ومراد لله، أو يتضمّن الإجماع على بطلان ما يخالف أقوالهم ممّا اختلف فيه بينهم، فلا يخرج مراد الله عن أقوالهم، إذ لا يجتمعون على ضلالة، وقد ثبت عن النّبي -عليه الصّلاة والسّلام- قوله: "لا تزال طائفة من أمّتي ظاهرين، حتّى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون"[2]، فلا يخلو عصر من حقّ، وللعلماء بعدهم أن يستزيدوا، لا أن يبدّلوا ويعارضوا ما تقدّم فهمه.

---

(1) ينظر: وليد منير، **النّص القرآني من الجملة إلى العالم**، تقديم: طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط2، 1423هـ-2003م، ص 11-12.

(2) أخرجه: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الاعتصام بالكتاب والسّنّة، باب: قول النبي ﷺ: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق) وهم أهل العلم، رقم: 6881، 2667/6.

نعم، تتنزّل الإجابات حسب الأزمات للأمم -حسب تعبير أصحاب هذا الاتّجاه-، وهذا ما تعنيه أبديّة الشّريعة ومرونتها، للتّفاعل مع كلّ العصور من خلال الاستنباط والقياس وغير ذلك، لا من خلال تغيّر الشّرائع من زمن لآخر، والكتاب واحد.

على كلٍّ، هو يثني على الكاتب -الذي يقدّم لكتابه-، ويبيّن مخالفة طريقته للحداثيّين الخلّص، حيث استطاع الكاتب أن يستغلّ هذه النّظريّات الحديثة دون أن يتجاوز ما يتّفق مع الإيمان بالوحي، وينصح بكتابه -إجمالا-[1]، كما يشير إلى أنّ تلك المعارف والنّظريّات البشريّة نسبيّة، ينبغي أن تدرس في ظلّ القرآن، لا أن يُحاكم القرآن الإلهيّ إليها، كما فعل أولئك، وصدق في قوله هذا، وسيأتي شيء من طرحهم في المطلب الثّاني من هذا المبحث.

ونبّه العلواني(ت2016م) في كتاب له إلى ضرورة القراءتين: قراءة الوحي، وقراءة الكون، فالذين يقتصرون على قراءة الوحي ويغفلون عن الحياة، وعن وظيفتهم العمرانيّة، فيجعلون الدّين غيبيّا لا علاقة له بالعمران والحياة، هذا خطأ بلا شكّ، وفي المقابل تجد من يهتّم بالكون والمادّة بعيدا عن الوحي والبعد الغيبيّ ومراقبة الخالق، ممّا يوقع في الطّغيان والعلوّ في الأرض، كما يُرى في النّماذج الغربيّة، فلا بدّ إذن من القراءتين[2].

الفرع الأوّل: المحكم والمتشابه وعلاقتهما بفهم نصوص الوحي

أراد العلواني(ت2016م) نقد المفهوم السّائد عند عامّة الأصوليّين في ما يتعلّق بالمحكم والمتشابه، بما في ذلك اختلافهم في تحديد مجاليهما، وكلّ تفسير للمتشابه يتعلّق بالغموض فهو مرفوض، هكذا يَنقل هذه النّظرة عن قومٍ، ويوضّحها بأنّ الغموض غير مستحسن، وهو ضدّ البيان الذي نزل من أجله القرآن، والتّشابه بمعنى الغموض لا يخرج عن احتمالات، كلّها لا يصح نسبتها إلى الله، فإمّا أن يكون الغموض بقصد من المتكلّم، أو دون قصد، أو يكون لقصور في اللّغة، أو لعيٍّ عند المتكلّم لم يجد تعبيرا غير هذا، وينزّه الله -عزّ وجل- عن هذا كلّه- حسب هذه النّظرة-[3].

(1) ينظر: وليد منير، **النّص القرآني من الجملة إلى العالم**، ص 14.

(2) ينظر: العلواني طه جابر، **ابن تيميّة وإسلاميّة المعرفة**، الدّار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض - المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط2، 1415هـ-1995م، ص 60-61.

(3) ينظر: العلواني طه جابر، **نحو موقف قرآني من إشكاليّة المحكم والمتشابه**، دار السلام، القاهرة، 2010م، ص 11.

ثمّ يُرجع هذه التّفاسير إلى سببين، طبيعةِ المكلّف التي تدفعه إلى الهروب من التّكاليف، والتّعذّر بعدم وضوح الخطاب، وكذلك الاعتقاد بأنّ القرآن نزل ليفهم بلغة العرب المعهودة المستعملة، وهذا الأخير هو المتعلّق ببحثنا.

ثمّ يخرج بنتيجة، أنّ من آثار تلك النّظرة إلى المتشابه بروزَ إعمالِ عوامل خارجيّة لفهم القرآن، وهي: العقل، والرّواية وخاصّة الآحاد، ولغة العرب، وكان الأجدر -في نظره- أن يفهم القرآن بلسانه ومعهوده، ليؤكّد على ضرورة التّفريق بين "لسان العرب" "و"لسان القرآن"[1]، -وسيأتي مزيد بيان لهذه المسألة-، ويصف استعمال هذه الأمور لبيان القرآن بأنّها تستلزم جعلَها حاكمةً عليه، وهذا لا يستقيم في نظره[2]، وقد تقدّم في الفصل الأوّل أنّ من مقاصد أصول الفقه **"تحديد المرجعيّة الحاكمة"**، فهذه النّظرة التّجديديّة -في نظره- دعوة إلى تحقيق هذا المقصد، ولكن تبيّن في هذا البحث أنّ المرجعيّة للدّليل الشّرعيّ بالمفهوم العامّ، وليس للقرآن بحروفه -وحده- بفهم أيٍّ كان، حيث تقدّم أنّ سائر الأدلّة المعتبرة شرعا إنّما استمدّت قوّتها وحجّيّتها من القرآن نفسه، فمن زعم التّمسّك بالقرآن وجب عليه القول بحجّيّة السّنّة وسائر الأدلّة، لأنّ القرآن هو الذي دلّ عليها.

بل يَرفض أن يكون للمفسّر حلّ لمغمض القرآن، بل يرفض هذا التّعبير أصلا، حيث إنّ أيّ لبس وغموض فهو راجع للمفسِّر لا للقرآن نفسه، لأنّ القرآن بيّنٌ بذاته[3]، ويُناقش بما يلي:

نعم، لا شكّ أنّ الغموض نسبيّ، وأنّه في ذهن القارئ وليس في أصل القرآن، لكنّ حقيقة الأمر لا أحد يزعم أنّه أعلم بها، فحديثنا عمّا هو واقع، كالحديث عن التّعارض الذي يقال إنّه في ذهن المجتهد وليس في حقيقة الأمر، فهل ننفي وجود شيء اسمه التّعارض بين الأدلّة، لأجل أنّ ذلك ليس في حقيقة الأمر بل في ذهن المجتهد؟، وما العمل في الواقع؟، دليل مَن يدل على الحقيقة المطلقة؟ وتفسير مَن يدل على الحقيقة؟، إن قلت القرآن بيّنٌ بذاته، فكيف تفسّر اختلاف النّاظرين إليه؟، وأيُّهم حجّة على الآخر؟، ما الحلّ العمليّ؟، بل جعلَ هذا التّفرّق الواقعيّ دليلا على خطأ جميع النّاس!، لأنّ القرآن سبب للاتّفاق وليس للافتراق[4]، فاستدلّ بشيء كونيّ -وهو التّفرّق- على شيء شرعيّ -وهو وجوب الاعتصام بالقرآن وعدم التّفرّق-.

(1) ينظر: العلواني، **نحو موقف قرآني من إشكاليّة المحكم والمتشابه**، ص 12-14.

(2) ينظر: العلواني، المصدر نفسه، ص 20.

(3) ينظر: العلواني، المصدر نفسه، ص 23.

(4) ينظر: العلواني، المصدر نفسه، ص 18.

وهذه الدّعوى -جعلُ القرآن بيّنا بذاته لا يحتاج لغيره- يتعلّق بها لوازم خطيرة، حيث تفتح بابا لتدعيم فكرة الاعتماد على القرآن مصدرا وحيدا للتّشريع، وأنّ القرآن مستغنٍ عن السّنّة، وهذا ما أشار إليه بكون التّفسير بالرّواية –رواية الأحاديث- دخيلا!، وهذا من أغرب الأقوال، وهدم لنظريّة تفسير القرآن بالسّنّة، ذلك أنّ السّنّة غالبها آحاد، فكيف توكل مهمّة البيان إلى الرّسول -عليه الصّلاة والسّلام- بصريح القرآن: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: 44]، ثمّ يقال: القرآن يفهم دون السّنّة؟، بل يتبنّى فكرة قديمة حديثة، وهي وجوب عرض السّنّة على القرآن، فما وافقها قُبل وما خالفها ردّ[1]، مستدلّا بكون التّصحيح والتّضعيف نتيجة جهد بشريّ غير معصوم[2]؟، ولست أدري هل فهمُ النّاس للقرآن الذي يردّون به الحديث فهمٌ معصوم؟، أم أنّ القرآن ينطق صراحة بردّ تلك الأحاديث؟، كونك ترى تضادّا بين رواية وآية، أليس هذا الفهم للآية جهد بشري؟، وهل دلالات الكتاب قطعيّة؟، أليس كثير منها ظنّيّة؟ فإذا كان ثبوت الرّوايات ظنّيّا، فذلك يقابله كون دلالات القرآن ظنّيّة، فكيف الخلاص من هذا كلّه؟، هذه عاقبة هذا التّقرير.

نعم، معهود الشّارع في بعض المصطلحات يفهم من مجموع استعمالاته، لكن هل كلّ الكلمات أو أغلبها بيّنَ القرآن مقصوده باستعمالها؟، أو هل يمكن أن تفهم من القرآن نفسه -استقراءً-؟، نعم، يقال: متى أمكن ذلك، وعُلم المعنى من معهود الشّارع، فهو المقدّم ولا شكّ.

والأغرب استبعاد عنصر اللّغة كذلك: فهل يفهم القرآن بلغة غير العربيّة؟، حتّى وإن ادّعي أنّها لسان الشّرع، فهل يمكن تتبّع كلمات القرآن ومعرفه معناها من القرآن ذاته دون اللّغة المعهودة؟.

ذلك التّقرير -كلّه- لِيَصل أصحاب تلك النّظرة إلى ترجيح تفسير المتشابه بأنّه التّشابه في الإتقان بين الآيات وغير ذلك، وهو أحد التّفاسير التي تحمل عليها بعض الآيات، ولا شكّ، لكن اكتفاءه -العلواني متحدّثا باسم هذا الاتّجاه- بهذا المعنى حتّى يكون في نظره معنى حسنا، لينفي عن القرآن وجودَ غموض- ، يناقضُه ويردّ عليه كونُ المتشابه في بعض السّياقات ورد على سبيل الذّم، لا المدح، فكيف يكون مذموما وهو بذلك التّفسير الحسن؟، حيث وُصف الذين في قلوبهم مرض بأنّهم يتّبعون المتشابه، وهذا ذمّ لهم وليس مدحا، وبهذا يُعلم صحّة تفصيل الأئمّة من قبل بأنّ التّشابه له إطلاقان، إذ القرآن كلّه متشابه من حيث الإحكام والدّقة، وهذه هي صفة المدح، وينقسم من حيث الوضوح والغموض -بالنسبة للمتلقّي، لا لعيب في المتكلّم- إلى محكم ومتشابه.

(1) تنظر المسألة والرّد عليها في: ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، 189/2. و: السّمعاني، **قواطع الأدلّة**، 365/1-373.

(2) ينظر: العلواني، **نحو موقف قرآني من إشكاليّة المحكم والمتشابه**، ص 22.

يبدو أنّ العلواني(ت2016م) ينقل نظرة واقعة، فيشير إليها، ويريد الوصول إلى نتيجة بعد ذلك، لذلك قوّى تفسير ابن تيميّة(ت728هـ) فيما بعد، ليكون المتشابه إضافيّا[1]، وليس في القرآن شيء ملتبس مطلقا، والإضافي هو الذي معناه النّسبي، أو في ذهن القارئ، فما يشتبه على الضّعيف لا يشتبه على الرّاسخ، وهذا هو المطلوب.

ثمّ يقال: مع كون معظم المفسّرين والعلماء ممّن تُحمد سيرتهم، ويُحسن الظّنّ بمقاصدهم، مع تشبّعهم باللّسان العربي، وبالمعاني القرآنيّة المعهودة، إلّا أنّه يصدر من أفرادهم الخطأ، وينقم عليهم من جاء في عصرنا كونَهم يبحثون في اللّغة ومعهود العرب!، فكيف يقال إذن حين يُفتح المجال للعصريّين، الذين لا يفقهون لغةً، ولا تمرّسوا قرآنا، مع نشأتهم في مدارس غربيّة أو تغريبيّة معادية؟، إنّه فتح لمجال الإفساد والعبث، ليس غير ذلك.

الفرع الثّاني: لغة القرآن المفاهيميّة بدل لغة البدو العربيّة

يرى العلواني(ت2016م) أنّ الخلل الواقع عند علماء المسلمين في قضيّة المحكم والمتشابه مرتبطة بالخلط بين "لسان القرآن العربي" وبين "اللّسان العربي"، وينتقد توجّه كثير من العلماء إلى تتبّع كلام العرب وأشعارهم ومعهودهم، ليجعلوه حاكما على القرآن، وكان الواجب -في نظره- تتبّع معهود الله -عزّ وجلّ- في خطابه، حتّى لا تكون قواعد المخلوقين حاكمة على خطاب الخالق، هكذا يصوّر المسألة[2].

وهذا كلام غريب!، وهل نزل القرآن بالعربيّة ليفهم بغيرها؟، نعم، ما علم أنّ للشّارع فيه اصطلاحا خاصّا -هو الذي يسمّيه الأصوليّون الحقيقة الشّرعيّة-، فهي مقدَّمة، بل العرفيّة كذلك، لتأتي الحقيقة اللّغوية متأخّرة، وهذا يقرّره كثير من العلماء، على خلاف في التّرتيب، لكن غالب القرآن يُفهم بهذه الحقيقة اللّغويّة، فليس من المتيسّر معرفة مُرادات الشّارع بكلّ -أو أغلب- كلامه من القرآن نفسه، ثمّ ليس المقصود فهما معجميّا بحتا، بل الكلمات في سياقاتها كما تبيّن في أهمّيّة "**فهم الصّحابة والسّلف**" من هذا البحث، وهذا ما يبيّن ضرورة الإلمام بهذا المقصد من مقاصد أصول الفقه، ليُردّ به على من تصوّر أنّ القرآن يفهم فهما عربيّا معجميّا.

فكيف يُزعم افتراقٌ بين لغة القرآن واللّغة العربيّة، والله -عزّ وجلّ- يقول بصريح العبارة أنّه بلسان عربيّ مبين؟ إلّا أن يُفسّر "العربيّ" بالبيان، لكنّ يعكّر عليه آيات أخرى عبّرت بـ"لسان قومه"؟، وهذا من تفسير القرآن بالقرآن كما يزعم ويدعو إليه، فبتطبيق منهجه يتحتّم علينا أن نفهم "**العربي**" هنا بمعنى

(1) ينظر: العلواني، **نحو موقف قرآني من إشكاليّة المحكم والمتشابه**، ص 26.

(2) ينظر: العلواني، المصدر نفسه، ص 15-16.

"لسان العرب"، وليس بالمعنى المعجمي المحتمَل لكلمة **"عربي"**، إلّا بتعسّف كبير في التّفريق بين "اللّسان العربي" و" لسان القرآن العربي".

وتقريرهم في الحقيقة يجعلنا نفرّق بين اللّسان العربي، ولسان الشّافعي العربي!، ولسان ابن تيميّة العربي!، وغيرهم، وكلُّ عالِمٍ وأديب وشاعر له مقاصد و طريقة في توظيف الكلمات، وأسلوب بلاغي، وغير ذلك، لكن الجميع لا يخرجون عن اللّسان العربي، هذا هو الكلام المعتدل، غير المتعسّف، كذلك القرآن -مع خصائصه التي يتميّز بها، ولله المثل الأعلى-، فهذا لا يخرجه عن كونه عربيّا، حتّى لو استعمل ألفاظا بمعاني خاصّة، فلا تخرجه عن عربيّته، بل يختار بعض الأصوليّين أنّ الاستعمالات الشّرعيّة لا تخرج عن المعاني العربيّة، فلئن قال بعض الأصوليّين: توجد كلمات منقولة إلى حقائق شرعيّة، فغيرهم يقرّر أنّ ذلك لا يعدّ نقلا، بل هو استعمال عربيّ بوجه خاصّ[1]، مع التّنبيه أنّه على كلا القولين -نقلٌ، أو غيره-، فهذا لا يخرجه عن عربيّته، كما مثّلنا بكون الشّعراء والأدباء يتميّز كلٌّ بخصائص وأساليب، لكن يجتمع الجميع في كونهم يستعملون لسانا عربيّا، ثمّ يقال: هل يمكن لرجل لم يدرس العربيّة، أن يفهم القرآن باللّغة القرآنيّة؟.

فالخلل الحاصل في الواقع ليس في قضيّة فهم القرآن بلغة العرب، بل في فهم معنى توظيف اللّغة العربيّة في فهم القرآن، فمن زعم أنّ اللّغة حروف ومعاجم تنزّل عليها النّصوص بطريقة آليّة، فالخلل حاصل عنده، وليس عند العلماء المتمكّنين، إذ اللّغة تفهم عباراتها في سياقاتها وبيئتها مع الظّروف المحيطة، وقد تقدّم بيان هذا كلّه في أهمّية اللّغة العربيّة وأهمّيّة فهم الصحابة، فليُستصحب ذلك.

أمّا زعمه أنّ مراعاة معهود العرب ورواية الحديث في فهم القرآن تحكيمٌ لقواعد خطاب المخلوقين في كلام ربّ العالمين، فهذا عجيب!، ذلك أنّ خطاب ربّ العالمين لم ينزل بلغة ربّانيّة مستقلّة، بل جعل وسيلة الإفهام والتّخاطب عربيّة، أراد بها أن يفهم المخاطَب، فكيف يتصوّر فهم المخاطَب للغة لم يعهدها ولا يعرفها؟ -أقصد هذه اللّغة الرّبانيّة المزعومة-، ولم يَرد في القرآن دعوة النّاس إلى تعلّم هذه اللّغة الرّبّانيّة ليفهموا كلامه، بل كان النبيّ -عليه الصّلاة والسّلام- يخاطب المشركين، ويخاطب من لا يؤمن بكون القرآن من عند الله أصلا، ومع ذلك يفهمونه، وتقام عليهم الحجّة بفهمهم، دون أن يطلب منهم دراسة لغة قرآنيّة غير التي عندهم.

1) ينظر: الباقلاني، **التّقريب والإرشاد**، 387/1. و: آل تيميّة، **المسوّدة**، ص 561-562.

ويصف العلواني(ت2016م) اللّغة التي كان النّاس يفهمون بها القرآن بلغة البدو[1]، إشارة إلى البيئة التي نزل فيها القرآن -بيئة التّلقّي الأوّل-، والمؤسف أنّ لفظ "البدو" ليست تعريفا محضا، بل قد تحمل إشارة سيّئة، وتوهم معنى لا يليق بالصّحابة -رضي الله عنهم-، وتنقصًا من قدْرهم، فهم أهل البدو الذين تلقوا هذا القرآن أوّلا، فهو يريد أن يقول: هناك مستوى أرقى، وإن كان هو يقصد المستوى الرّبّاني القرآنيّ، لكن العبارة للأسف غير موفّقة، فيكفي شرفا، وعلوَّ قدرٍ، ومستوى عاليا، أن تكون لغة البدو تلك هي أعلى مستوى بشريّ منذ ذلك اليوم إلى أن تقوم السّاعة، مرورا بعصرنا، هذا غلقا للطّريق على من يستعمل النّظرة نفسها ليبيّن أنّ مستوى الفهم والتّحليل للغة القرآن في عصرنا أرقى، بحكم النّظريّات الحديثة، فليُتأمل هذا وليُحذر.

ثمّ يقترح العلواني(ت2016م) منهجا بديلا -في نظره- وهو دراسة معهود الشّارع نفسه، بدل دراسة معهود كلام العرب، ويعلّل بأنّ الباب الذي فُتح إلى التّأويل وادّعاء المجاز وغير ذلك في كثير من الآيات، إنّما كان من هذا المدخل، من تحكيم لغة القاموس -كما يسمّيها- على القرآن[2]، لكن لا ينبغي الغفلة أنّ هذا ليس بدعا من القول، وقد تقدّم أنّ الأصوليّين ذكروا أنّ الحقيقة الشّرعيّة -وهي معهود الشّارع- إذا عرفت فهي المتّبعة لا اللّغة، وهذا تجاوزناه، ولا نقاش فيه، نعم، يصلح ردّا على من ينظر في القرآن باللّغة العربيّة وحدها، بعيدا عن معهود الشّارع وفهم السّلف، هناك يصحّ ويكون الواجب الرّجوع إلى فهم الصّحابة، لينتج من ذلك اللّغةُ القرآنيّة -مع التنزّل- في أقرب صورها إذا استحال معرفة حقيقتها المطلقة.

وهذا الإشكال العلوانيُّ يحلّه ما ذُكر من مقاصد علم الأصول، مثل مقصد "**مراعاة فهم الصّحابة**"، ذلك أنّ الصّحابة لا يفهمون القرآن بلغة الجاهليّة البدويّة كما يسمّيها فحسب، بل يفهمون القرآن حسب ما فسّره رسول الله -صلّى الله عليه وسلم-، ولهذا أمثلة منها: فهمهم الظّلم بأنّه كذا وكذا، فقال الرّسول -عليه الصّلاة والسّلام-: إنّما هو الشّرك[3]، وفهمهم البّخيل أنّه كذا وكذا، فقال: هو من لم يصلّ عليّ[4]، وفهمهم المفلس بأنّه كذا وكذا، فقال: هو من يأتي يوم القيامة وقد فعل كذا وكذا[5]، تلك فهومات أوّليّة لغويّة بحتة، لكنّها تزول أمام المفاهيم الشّرعيّة -إن حُدّدت-، لذلك كان استقرار

(1) ينظر: العلواني طه جابر، **معالم في المنهج القرآني**، دار السّلام، القاهرة، ط1، 1431هـ-2010م، ص 87.

(2) ينظر: العلواني، المصدر نفسه، ص 87.

(3) أخرجه: مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، باب صدق الإيمان وإخلاصه، رقم: 124، 114/1.

(4) أخرجه: أحمد، **المسند**، مسند أهل البيت رضوان الله عليهم، حديث الحسين بن علي رضي الله تعالى عنهما، رقم: 1735، 258/3. وقوّى إسناده محقّقو الكتاب.

(5) أخرجه: مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، رقم: 2581، 1997/4.

الفهم بعد استقرار الشّريعة وموت الرّسول -صلّى الله عليه وسلّم- قائما عند مجموع الصّحابة، لا آحادهم، وهو الواجب اتباعه.

ذلك أنّك لو استبعدت فهم الصّحابة والسّلف، فإنّ الخلاف سيبقى قائما في تحديد المقصود القرآنيّ، لأنّ ذلك الجمع والتّتبّع لاستعمالات القرآن، وذلك الاستنباط، سيكون جهدا بشريّا كذلك، فلِمن تكون الكلمة الحاكمة في تحديد المقاصد القرآنيّة من الألفاظ؟.

وقد صرّح العلواني(ت2016م) بأنّه يقصد من خلال هذا العرض إلى "ضبط" الاستفادة من القرآن و"انضباط" الدّلالات القرآنيّة[1]، وهذا ما يعزّز كون هذا المسعى من مقاصد علم أصول الفقه، وتحقيقه يكون بما تقدّم في موضعه من هذا البحث، والتركيز على فهم الصّحابة[2]، ففي هذا البحث يُتّفق معه من هذه الزّاوية.

ويحسن التّنبيه على أنّ التّشابه -بمعنى الغموض والالتباس- لا يكون دائما من غرابة في المفردات، وإنّما قد يحصل ذلك ممّا يُفهم من التّركيب المحتمل لعدّة أوجه صحيحة لغويّا، ثمّ يأتي أهل التّحقيق والرّاسخون ليحدّدوا المعنى الموافق للمُحكم، أي لمعهود الشّرع في غير هذا الموضع، فيكون الخلاف من هذه الزّاوية بين العلواني(ت2016م) وكلام عموم الأصوليّين لفظيّا، فمّا سمّاه "محكما" وهو النّظرة الشّموليّة لمعهود القرآن التي يُردّ إليها ما تشابه من المواضع، هو نفسه سبيل الرّاسخين، لهذا فالمتشابه -الذي يردّ إلى المحكم- ليس هو ذاك الذي لا يعلمه أحد من النّاس، إنّما هو ذاك المحتمل، الذي يستغلّه أصحاب القلوب المريضة ممّن يقصدون معاني محتملة بعيدة، في حين الرّاسخون يردّونه إلى المحكم -وهو المعهود والشّموليّة، أو ما يسمّيه "لغة القرآن المفاهيميّة"-، أي تتبّع مفهوم المصطلح المعيّن ومشتقّاته في القرآن، فهذا حسن مطلوب، لكن الذي لا يوافَق عليه أن يدعو إلى إعداد هذه اللّغة القرآنيّة في عصرنا، فهي مشروع تجديديّ، بما يعني أنّها لم تكن معروفة، أو عرفت وكانت مهجورة عند جميع المتقدّمين أو عامّتهم، فهو يفتح الباب للدّعوات المعاصرة على مصراعيه لإنتاج جديدٍ "لغة و معاني جديدة" يفهم به القرآن، أو جعل المعاني متجدّدة نسبيّة تختلف من عصر إلى آخر، ومن شخص إلى آخر، باعتبار نصوص القرآن فوقَ لغويّة، فليُتأمّل، وليُحذر.

(1) ينظر: العلواني، **معالم في المنهج القرآني**، ص87.

(2) ينظر في هذا البحث، ص 104.

المطلب الثّاني: النّظريّات المعاصرة وقراءة النّص الشّرعي

يصرّ أصحاب دعوات تجديد فهم النّص على كونه مرتبطا بظروفه التّاريخيّة، وتغافل الجميع أنّ المناهج الحديثة والنّظريّات العصريّة هي الأخرى نشأت متأثّرة بالبيئات التي نشأ فيها المنظّرون والمفكّرون، فليست وليدة الفطر السّليمة، غير المتأثّرة بعوامل الزّمان والمكان، خلافا لمن رام مراد الله - عزّ وجلّ- بعيدا عن التّأثّر بالظّروف والملابسات، بل هو المدبّر والمسيّر لتلك الظّروف، وهذا بيان لأهم تلك الأطروحات:

اتّجه تيار في تجديد فهم الدّين إلى الاجتهاد المتعلّق بالنّص الدّيني، فمنهم من يجتهد على ضفافه دون الجرأة على النّص ذاته، وذلك من خلال الحديث عمّا يحيط بالنّص من التّفسير النّبوي، وفهم الصّحابة، ومنهم من اجتهدوا في النّص ذاته، وهم على طريقتين، منهم من اعتمد مناهج لها تداولٌ وحضور في الحقل الإسلامي، وهو "**التّأويل**"، ومنهم من رام استعمال المناهج الحديثة الغربيّة العلمانيّة تحت عنوان "اللّسانيات" و"التاريخانيّة" وغير ذلك[1] ممّا سيتّضح فيما يلي:

الفرع الأوّل: ثبات النّص وحركة المحتوى

وذلك بالمحافظة على النّص والدّخول إلى تحريف المعاني وتدميرها تحت عنوان التّأويلات، وذلك بعد عجز الأعداء ومن شايعهم على تحريف اللّفظ القرآني، فلجؤوا إلى المعنى ليعبثوا به، واتّخذوا من الحداثة منطلقا لهم، حيث تهدف هذه الرّؤى إلى: فكّ الارتباط بين الكلام ومراد المتكلّم، فيتعامل مع النّص بألفاظه بعيدا عن مراد قائله، ليفسِّر كل واحد النّص حسب ما يبدو له أو يشتهيه، فتكون للنّص الواحد قراءات متعدّدة، هذا ما يريده من تأثّر بهذه النّظريّات الغربيّة للأسف، والهدف الأسمى فكُّ هيبة النّصوص الدّينيّة وفتح المجال لحرّيّة قراءتها[2].

ولا يستبعد سعي الكفّار والمستشرقين إلى تأليف تفاسير وقواعد وأصول، ثمّ السّعي في نشرها عن طريق أسماء عربيّة مسلمة تتبنّاها، وقد عدّ حبنكه الميداني(ت2004م) كتاب محمد شحرور(ت2019م) "الكتاب والقرآن قراءة معاصرة" من هذا القبيل[3]، والله أعلم.

حيث زعم شحرور(ت2019م) أنّ من مقتضيات معجزة القرآن أن يكون نصّا ثابتا، وتتحرّك معانيه عبر العصور، لتفهمه كلّ أمّة حسب ما يناسب تطوّراتها المعرفيّة الأرضيّة، الّتي يكون عليها النّاس،

(1) ينظر: امحمّد رحماني، **قضيّة قراءة النّص القرآني**، دون دار نشر، دون ط، المغرب، 2009م، ص 73-74.

(2) ينظر: حبنكه الميداني عبد الرّحمن حسن، **التّحريف المعاصر في الدّين**، دار القلم، دمشق، ط1، 1418هـ-1997م، ص 20.

(3) ينظر: حبنكه الميداني، المصدر نفسه، ص 22.

وإنْ خالفت الحقيقة المطلقة!، وبهذا يناقض تماما دعوة العلواني(ت2016م) المتقدّمة، التي تدعو إلى البحث عن الحقيقة الرّبّانيّة السّماويّة، وعدم ربطها بالمعرفة الأرضيّة، ويبني شحرور(ت2019م) فكرته هذه على أنّ طريقة اتّصال الله -عزّ وجلّ- بالنّاس على قسمين، طريقة مرحليّة مؤقّتة والتي سمّاها "الاتصال الدائم"، أي لا ينقطع الوحي عن البشر كلّيّة، وهذا ما حصل في التّوراة والإنجيل، حيث يعيد الاتصال بعد نفاد صلاحيّة المنزّل للتّطوّر الأرضيّ الحاصل، فيأتي الإنجيل بعد نهاية صلاحيّة التّوراة، أمّا القسم الثّاني فهو الاتّصال دفعة واحدة دون رجعة، وهو الذي يسمّيه "الطّريقة الإسلاميّة"، حيث لا رسول بعد محمّد -صلّى الله عليه وسلّم-، ومقتضى الدّيمومة مع انقطاع الوحي كان بجعل حركة المحتوى ضمن نصّ ثابت، وهو التّفسير لمعنى "التّشابه" الذي يحتاج إلى التّأويل المستمرّ حسب الظّروف!.، هكذا يصوّر المسألة، ويحكم على جميع التّأويلات السّابقة أنّها نسبيّة حسب الأرضيّات العلميّة لأصحابها، بينما الحقيقة المطلقة لا يعلمها إلّا الله، وبذلك نفى أن يكون الرّسول -عليه الصّلاة والسّلام- قد أوّل القرآن، بل نقله وبلّغه أمانة للنّاس فقط[1]، وما يفهم من كلام شحرور(ت2019م) أنّه لا مانع أن يوجد في النّصوص الشّرعية بعض المعلومات والتّفسيرات الكونيّة الخاطئة التي لا توافق الحقيقة المطلقة، بل تُصوَّر في وقت ما، على حسب ما يفهمه أهل ذلك العصر فقط، وتفسَّر تفسيرا آخر في عصر متطوّر أكثر!، وهذا هو جواز النّسخ في الأخبار، ونسبة الكذب لله، والله المستعان.

وغير بعيد عن هذا الطّرح يقرّر محمد أركون(ت2010م) تقسيما آخر، وهو وجود إسلام تاريخيّ، وإسلام مثاليّ!، أسفر عنه إدخال البعد التّاريخي، وأنّ الإسلام المثاليّ يبطل كلّ الإسلامات، لأنّه متعالٍ، وفوق تاريخيّ، وأنّ الإسلام في المرحلة النّبويّة المدنيّة كان إسلاما مدعوما بنجاح سياسيّ، فهو حدث تاريخيّ بشكل كامل، وتُعرّف التّاريخيّة على أنّها "مقدرة المجتمع على إنتاج حقله الاجتماعي والثّقافي الخاص به"[2].

يُطبّق أركون (ت2010م) هذه النّظريّة على القرآن، مفسّرا صلاحية القرآن للدّيمومة، وخروجه من الحدث التّاريخيّ، حيث يتعالى ليتجاهل الظّروف التّاريخيّة، ويصير نصّا نموذجيّا مثاليّا للعصور الأخرى، فهذا هو الإسلام المثاليّ عنده، بدل الإسلام التّاريخيّ الذي عاشه محمّد -صلّى الله عليه وسلّم- وأصحابه في عصر محدّد، ويزعم أركون(ت2010م) أنّه وصل إلى هذا التّقرير من خلال النّقد والمنهج التّاريخيّ المقارن، ويحاول أن يعامل القرآن كما عومل التّوراة والإنجيل، وقد تبيّن دخول المفكّر البشري

(1) ينظر: شحرور محمّد، **الكتاب والقرآن**، الأهالي، دمشق، دون ط، 1410هـ-1990م، ص 59-60.

(2) ينظر: أركون محمّد، **الفكر الإسلامي قراءة علميّة**، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط2، 1996م، ص 115-116.

في التّوراة والإنجيل، ومازال القرآن يحوي مساحة كبيرة من اللّامفكّر -على حدّ تعبيره-، ممّا يعطيه قداسة، يسعى أركون(ت2010م) ومن معه إلى كسرها، من خلال مهاجمة جميع التّفاسير والمذاهب الفقهيّة على أنّها إيديولوجيّات مصلحيّة تريد السّلطة والهيمنة، لا بدّ من تجاوزها من خلال عمليّة التّفكيك وإعادة التّركيب، مصرّحا أنّه لا يوجد حاليّا ما يبيّن بشكل معصوم الإسلام الصّحيح(1)!.

ولا شكّ أنّه في عمليّته التّفكيكيّة التّركيبيّة سيقوم بإعمال المناهج والنّظريّات الحديثة كما تقدّم من غيره، مستفيدا من فكرة "**موت المؤلف**" -أي قراءة النّص بعيدا عن قائله-[2].

ويناقش هذا الطّرح كالآتي: لو كان المنهج التّاريخيّ بمعنى مراعاة الظّروف الّتي نزلت فيها الألفاظ والنّصوص الإلهيّة لكان مقبولا، لكن يُقبل في فهم المنزَّل على وجهه، وهذه هي الدّعوة إلى فهم النّص كما فهمه السّلف، لأنّهم أهل الزّمان والمكان والبيئة بجميع ظروفها، ثمّ نستعين بذلك الفهم وبالقواعد الكلّيّة وبالطّرق الشّرعيّة لاكتشاف الأحكام المناسبة للأوضاع الجديدة.

أمّا أن نغيّر الأحكام، فهذا ليس فهما للنّص، بل تشريع جديد، والمشرّع ليس الإنسان، ولو جاز هذا لأرشد إليه المشرّع الأوّل نفسه، كما أرشد إلى قبول تشريع الرّسول -عليه الصّلاة والسّلام-، فعُلم أنّ التّناقض لا يفارق هذه النّظريّة، فمن جهة يدعون إلى أهمّيّة الزّمان والمكان، ومن جهة يحاولون تجريد النّص عن ظروفه، ليفهم فهما جديدا بالظّروف الجديدة!، وهذا يصلح لو وُجد نصّ جديد في زماننا، لقلنا نفسّره حسب معطيات زماننا، وهذا غير واقع.

أمّا نصر حامد أبو زيد(ت2010م) -وهو على الخطّ نفسه- فيفسّر التّاريخيّة بمراعاة الظّروف دون الحكم على النّص بعدم قدرته على إنتاج جديد، بل يتمّ استنطاق النّص من جديد عن طريق آليّتين: **الإخفاء**، و**الكشف**، يخفي ما ليس جوهريّا، وهو الزّمان والمكان وبيئة التّلقّي، ويكشف عن حكم جديد بالتّأويل حسب بيئة القراءة الجديدة، و يؤكّد بأنّ النّصوص وإن كانت إلهيّةَ المصدر، إلّا أنّها تأنسنت -أصبحت إنسانيّة-، في واقع تاريخي محدّد، ويقرّر كسابقيه أنّ النّصوص محكومة بجدليّة الثّابت والمتغيّر، فالنّص ثابت بحروفه، متحرّك متغيّر بمعانيه، كما تكون القراءة محكومة بجدليّة الإخفاء

(1) ينظر: أركون محمّد، **تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996م، ص 145-146.

(2) ينظر: امحمّد رحماني، **قضية قراءة النّص القرآني**، ص 91.

والكشف كما تقدّم، وهذا الكلام يشمل جميع النّصوص التّشريعيّة والعقديّة والخبريّة، وحيث تأنسن القرآن وجب أن يُعامل بالمناهج الحديثة في فهم النّص وتأويله[1].

ويُناقش كلامه بما يلي: إنّ القول بأنّ الكلام وإن كان مصدره إلهيا إلّا أنّه يفهم بطبيعة بشريّة لأنّه موجّه إليهم، هذا مقبول نسبيا -لأنّ هذا الفهم له ضوابط، فلا يمكن إطلاق القول فيه-، ذلك أنّ الله -عزّ وجلّ- يخاطبنا بما نفهم، لكن لا يوجد أيّ مسوّغ لتغيير التّشريع، أو التّشريع بدلا عن الله، فلا علاقة لهذا بفهم النّص بظروفه، ووجود حكم جديد لعصرنا يحتاج إذنْ نصّا جديدا يُفهم فهما معاصرا، لكن لا بدّ من نصّ جديد، وقد حكم الله بختم الرّسالة، حيث عَلم وحَكم أنّ هذا الإسلام والقرآن يصلح لهذا الزّمان كما هو -دون نصوص جديدة-، ثمّ هو –أبو زيد- بطرحه هذا يلغي قداسة القرآن، ويجعل مضامينه من عند الإنسان -منتَجا ثقافيّا-، وإن كانت نصوصه إلهيّة.

ومن أساليب الفهم الحرّ المستحدث: قضية **التّرادف** عند شحرور(ت2019م)، فمن صنائعه أنّه يعتمد اللّغة المعجميّة وحدها ليتعرّف على معاني المفردات، ثمّ يختار المعنى الذي يناسبه، وقد تقدّم من قبل بيان النّقص والخطأ في هذه الطّريقة، هذا لو سُلّم أنّه يستعمل المنهج اللّغويّ السّليم، فهو قاصر، كيف وقد تعدّى المنهج اللّغويّ الصّحيح، فنفى التّرادف نفيا لم يسبقه إليه أحد، حيث نفاه بما يقتضي تعدّد الذّوات بتعدّد الألفاظ، في حين من نفى التّرادف قبله يقصد تعدّد الأوصاف والمفاهيم، وزيادة المعنى دون تعدّد الذّوات، ثمّ هو يأتي بمعان مستحدثة للألفاظ التي يزعم نفي ترادفها، لا تجدها في المعاجم[2].

اختلف العلماء من قبل في وجود التّرادف في اللّغة بين مثبت له وناف[3]، لكنّ خلافهم لا علاقة له بطرح شحرور(ت2019م)، بل اتّكأ عليه كما اتّكأ غيره على مسألة المصلحة عند الطّوفي(ت716هـ)، والمقاصد عند الشّاطبي(ت790هـ)، والتّأويل عند الأصوليّين، كلّها عكّازات يُنطلق منها ليُخرَج من طرحهم إلى طرح جديد، فالخلاف القديم في التّرادف يكاد يكون لفظيّا، فإنّهم يختلفون في كون الكلمتين لهما المعنى ذاته تماما، أم أنّ أحدهما تحمل معنى زائدا عن معنى الأخرى، مع كونهما تطلقان على ذات واحدة، فقد يكون أحدهما اسما لتلك الذّات، والأخرى تطلق على الذّات نفسها مع وصف زائد، كما هو الشأن في "السيف" و"الصّارم" أو "المهنّد"، لا أن يكون "السيف" شيئا و"المهنّد" شيئا آخر!، أمّا

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الدّيني**، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994م، ص 118-119.

(2) ينظر: شحرور، **الكتاب والقرآن**، ص 47-57. و: شحرور محمّد، **القصص القرآني قراءة معاصرة**، دار السّاقي و مؤسّسة الدّراسات الفكريّة المعاصرة، بيروت، ط1، 2010م، ص 44.

(3) ينظر: يوسف الصّيداوي، **بيضة الدّيك**، المطبعة التّعاونية، دون ط، دون تا، ص 61.

شحرور(ت2019م) فهذا هو المنهج التّلفيقيّ الذي خرج به، يجعل من نفي التّرادف وجود معان وذوات مختلفة، فالقرآن ليس هو الكتاب!، وعلى هذا الأساس سمّى كتابه "الكتاب والقرآن"، فهو تباين تام، وبهذا فتح المجال لتحريف معاني الآيات دون تقيّد بما ذكره المفسّرون، ولا الفقهاء والأصوليّون، ولو في مواطن الإجماع[1].

وبهذا تدرك التّلفيق الذي انتهجه شحرور(ت2019م) بين كلامٍ يأخذه من المتقدّمين، ومنهجٍ مستورد من اللّسانيّات المعاصرة -دون انضباط بقواعدها-، مع تأثّره بمنهج التّفكيك وإعادة التّركيب، ليخرج بهذا المنهج الهجين، حيث يفكّك التّراكيب القرآنيّة إلى كلمات، ثمّ يحمّل تلك الكلمات ما يشتهيه من المعاني، ويعيد تركيبها، ليخرج بمعنًى لا علاقة له بمراد الشّارع، وهذا وفقا للنّظريّات الحداثيّة التي تعمل على فكّ الارتباط بين الكلام وصاحبه، وقد تقدّم الحديث عن أهمّيّة الظّاهر التّركيبي، واختلافه عن الظّاهر الإفرادي.

كما تقدّم أنّ أهل الأهواء يعتقدون شيئا، ثمّ يذكرون النّصوص الشّرعيّة، لا من باب الاعتماد وإنّما من باب التّعمية على النّاس، والاستكثار بها.

عموما، يحاول أصحاب القراءة المعاصرة التّخلّص من حاجزين يمثلان في الحقيقة مقصدين من مقاصد أصول الفقه التي تُحصّنه وهما:

1- **قدسيّة النّص الشّرعي** "المرجعيّة الحاكمة"، والقول بعدم ثبوت الدّلالة للنّص، ليكون متغيّر الدّلالة، وجعل النّص بعيدا عن الخالق وإرادته، ليكون منتوجا تاريخيّا أسطوريّا وفق نظريّة الهرمنيوطيقا"[2]، التي تركّز على معنى النّص لذاته، دون دور المفسّر أو المتلقّي في فهم النّص.

وقد صرّح أبو زيد(ت2010م) بمصدر هذه الرّؤى، إذ قال: "وتعدّ الهرمنيوطيقا الجدليّة ... نقطة بدء أصيلة للنّظر في علاقة المفسّر بالنّص، لا في النّصوص الأدبيّة ونظريّة الأدب فحسب، بل في إعادة النّظر في تراثنا الدّيني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتّى الآن، لنرى كيف اختلفت الرّؤى، ومدى تأثير رؤية كلّ عصر -من خلال ظروفه- على النّص القرآني"[3]، وهو يحاول في كتابه "مفهوم النّص"

(1) ينظر: يوسف الصّيداوي، المصدر السابق، ص 62.

(2) الهرمنيوطيقا: "مصطلح قديم بدأ استعماله في دوائر الدّارسات اللّاهوتية ليشير إلى مجموعة من القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسّر لفهم النّص الدّيني (الكتاب المقدّس)، ويعود قدم هذا المصطلح للدّلالة على هذا المعنى إلى عام1654 ، وما زال مستمرا حتّى اليوم خاصة في الأوساط البروتستانتية". امحمّد رحماني، **قضيّة قراءة النّص القرآني**، ص 81. وينظر: نصر حامد أبو زيد، **إشكاليّات القراءة وآليّات التّأويل**، المركز الثّقافي العربي -بيروت-، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود -الرباط-، ط1، 2014م، ص 49.

(3) نصر حامد أبو زيد، المصدر نفسه، ص 49.

أن يثبت أنّ القرآن منتَج ثقافيّ يعكس بيئته التي تولّد فيها، ثمّ يكون بعد ذلك منتِجا للثّقافة، ليصوّر أنّه لا ينبغي أن يكون المنتَج الثّقافي الأوّل مهيمنا على ما بعده من الثّقافات، بل يكون الإنتاج عن طريق إعادة القراءة والتّأويل[1].

2- **السّلطة العلميّة لأهل العلم** وعلى رأسهم الصّحابة والسّلف: فمِن محاولة (أنسنة، أو أرخنة، أو عقلنة)[2] النّص الشّرعيّ لإزالة القداسة، إلى محاولة تضعيف فهم السّلف، وإخراج الإجماع من أهل العلم الشّرعي إلى عامّة النّاس وعلماء الفيزياء والطّب والفلك وغير ذلك.

الفرع الثّاني: احتجاجهم بالتّحرّر من الضّوابط والتّكبيل

أوّلا- الحرّية في تحليل النّص الشّرعي وفهمه: يلاحظ على نصر أبي زيد(ت2010م) أنّه يشارك أصحابه في عداوة منهج الشّافعي(ت241هـ)، والكفر به، إذ يرى أنّ ضبط الشّافعيّ(ت241هـ) لمناهج الاجتهاد يعدّ من تكبيل الإنسان وتعزيز سلطة النّص، ويصرّح بتفضيل الاعتزال والفلسفة التي هُمّشت فيما بعد، ويقول: "وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التّحرّر -لا من سلطة النّصوص وحدها- بل من كلّ سلطة تعوق مسير الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفَوْرا، قبل أن يجرفنا الطّوفان"[3]، ويكرّر هذه الدّعوة في مواضع أخرى داعيا إلى التّحرّر وإعطاء الحرّيّة للعقل، ليتفاعل مع الطّبيعة بعيدا عن سلطة النّصوص[4].

وبهذا تكون دعوةً إلى العبث والقضاء على كلّ الضّوابط، وليَقرأ القرآن كلُّ علمانيّ أو شيوعيّ أو غيرهم، وليَأخذ منه كلٌّ على هواه، وكلٌّ يفسّره بما يراه، بل صرّح بهذا أركون(ت2010م) حين زعم أنّ القرآن "مفتوح على جميع المعاني"[5]، إنّه العبث.

---

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النّص دراسة في علوم القرآن**، ص 24-25.

(2) **الأنسنة**: "المراد بها نقل الآيات من الوضع الإلهي إلى الوضع الإنساني، محوا للقدسيّة وطعنا في الوحي". طه عبد الرحمن، **الحوار أفقا للفكر**، الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، بيروت، ط1، 2013م، ص 89.

العقلنة: "استخدام جميع أدوات النّظر والنّظريات الموجودة في المجال العلمي لتطبيقها على النّص القرآني، صرفا لأي أثر غيبي عن النّصوص القرآنية". طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص89.

الأرخنة: "وصل النّصوص القرآنيّة بسياقها وظروفها التّاريخيّة صرفا لمبدأ صلاحيّة الأحكام الشّرعيّة لزمان آخر غير الذي نزلت فيه". طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص89.

(3) نصر حامد أبو زيد، **الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجيّة الوسطيّة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1996م، ص 146.

(4) ينظر: نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النّص**، ص 21.

(5) أركون محمّد، **تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي**، ص 145.

بل يصف موقف الشّافعيّ(ت241هـ) وصنيعَه بأنّه "رؤية تجعل الإنسان مغلولاً دائما بمجموعة من الثّوابت التي إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانيّة، وليست هذه الرّؤية للإنسان والعالم معزولة تماما عن مفهوم الحاكميّة في الخطاب الدّيني السّلفي المعاصر حيث ينظر لعلاقة الله بالإنسان والعالم من منظور علاقة السّيد بالعبد الذي لا يتوقّع منه سوى الإذعان"[1]، سبحان الله!.

يُردّ على هذا التّقرير بما يلي: بل علاقة العبد بربّه أشدّ وأعظم من علاقة العبد بسيّده، فإذا كان العبد يذعن لسيّده خوفا، فإنّ العبد يذعن لربه خوفا وطمعا وحبّا، بل ما حقيقة الإسلام إلّا الإذعان، فكيف يُهاجم هذا المبدأ؟!، هذا يؤكّد ضرورة التّنبيه على مقصد "**المرجعيّة الحاكمة**" مقصدا من مقاصد أصول الفقه التي تقف في وجه هذه الدّعوات.

إنّ هذه القراءات المعاصرة القائمة، إنّما الهدف منها إفراغ النّص الشّرعي من محتواه، وجعله نصّا عاديّا قابلا للنّقد والتّفسير، كلٌّ من زاويته دون وجود مرجعيّة حاكمة غير العقل والواقع، كما أنّها دراسات واقعة في التّقليد الأعمى للدّراسات الاستشراقيّة التّاريخانيّة، وتنقل التّعامل نفسه مع التّوراة والإنجيل من طرف دعاة الفكر الغربي المعاصر، مع تجاهل خصوصيّات القرآن، والهدف المشترك نفي كون القرآن مصدرا للتّشريع في عصرنا، ولا شكّ أنّ المستّجدّات تتطلّب إعادة نظر في النّصوص طلبا للحلول، وهذا مطلوب، لكن من طرف علمائنا لا من طرف سفهائنا، ومن باب الافتقار للحلول لا من باب اللّهو و العبث[2].

فعلا إنّ صنيعهم لعجيب!، كيف يسوغ أن تُستورد نظريّات قراءة النّص من قوم عُرفوا بتضييع نصّ كتابهم، فضلا عن معانيه، لتطبّق على كتاب حفظ بأتمّ عناية؟ وأيّ مسوّغ وامتياز يجعلنا نقتدي بهؤلاء؟.

وإنّ زعم تعدّد القراءات للنّص الواحد بتعدّد القرّاء -خاصّة في النّصوص الدّينيّة، وبالأخصّ الإسلاميّة- فتحٌ لأبواب العبث، بل هدم لمقصد "**الضبط والانضباط**"، وإحلال للفوضى، وهدم لمقصد "**رفع النّزاع أوتقليله**"، بتكثير الشّقاق، ونتيجة ذلك كلّه تضييع الدّين، فهو سبيل تحريفه وتزويره بحجّة القراءة المتعدّدة الحرّة.

هذا ما يؤكّد ضرورة اعتماد قراءة السّلف وفهمهم للنّص، لأنّهم عايشوا سياق النّص وبيئته، فهذه النّظريّة لو أريد الاستفادة منها لكانت الدّعوة إلى القراءة الجديدة هي المخالفة للنّظريّة نفسها، ذلك أنّ

(1) نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النّص**، ص 139.

(2) ينظر: امحمّد رحماني، **قضيّة قراءة النّص القرآني**، ص 102-103.

المقصود البحثُ عن القراءة السّليمة، وهذا يتطلّب الرّجوع إلى فهم البيئة، وتاريخ النّص وسياقه، ومعناه الرّجوع إلى فهم الصّحابة -رضي الله عنهم- له، ولا يُعقل أبدا أن يقال نصّ في ظرف ما، فيُفهم بنفسيّات معاصرة بعيدة عن السّياقات، بل بعيدة عن الألفاظ والمصطلحات، سيما مع انتشار العجمة، وتداخل الثّقافات، وعموم وسائل الإعلام والاتّصال، ممّا يفقد التّميّز والفهم الشّخصي، ليختلط مع غيره فيكون هجينا.

ويشترك هؤلاء الدّعاة في تفسير كلامهم بأنّ التّمسك بتفسيرات الأئمّة المتقدّمين معناه أن الأئمّة لا يقدّمون لنا القرآن، بل يقدّمون لنا فهمهم وثقافتهم، والكلام نفسه ينسحب على فعل الأصوليّين والفقهاء، فالذي يغترّ بهذه الأطروحات سيقول -بل قد قيل-: إنّ الأصوليّين والشّافعيّ(ت204هـ) في طليعتهم لا يقدّمون لنا منهج الشّريعة، بل يقدّمون مناهجهم وأنظارهم الشّخصيّة، ولئن كانوا هم رجالا واجتهدوا لأزمانهم، فلنكن نحن رجالا ولنضع لزماننا منهجا أو مناهج!، هكذا يتمّ تفكيك العلوم الإسلاميّة بما فيها أصول الفقه.

إذا أدركنا ما تقدّم علمنا أنّ مسلكي العقل واللّغة صحيحان بضوابطهما، لكن ليس على حساب النّصوص وآثار الصّحابة، فهم أحسن النّاس عقولا وأفصحهم لسانا، وأبعدهم عن الهوى، فطريقة فهمهم هي الاستعمال الصّحيح للعقل واللّغة، وبهذا تظهر أهمّيّة تحديد مقاصد علم أصول الفقه وكيف تصطدم بها هذه الأفكار الدّخيلة ثمّ تتهاوى، تلك المقاصد التي تمّ تفصيلها والبرهنة عليها في الفصل الأوّل، أين ظهرت صرامة علماء الشّريعة والأصوليّين في إرساء القواعد، والدّقة والضّبط وتحديد معيار الأفكار، فكلّ مقصد يَردُّ على زاوية من زوايا هذه الأطروحات.

ثانيا- نظريّة موت المؤلّف: تأمّل هذا الكلام الذي يصوّر خطورة الاتّجاه الذي يرمي إلى إلغاء المؤلّف، وهي مدرسة تتحدّث عن المؤلّف البشري، ليحاول المتأثّرون بهذا التّيّار من بني جلدتنا نقلَ هذه النّظريّة إلى كلام ربّ العالمين، وأبو زيد(ت2010م) نفسه يعترف بخطورتها إذ يقول: "نجد بعض النّظريّات التّأويليّة تبالغ أحياناً في التّركيز على فعاليّة الذّات القارئة إلى درجة زعم 'موت المؤلف'، و'الوجود الوهميّ للنّص'، لحساب 'القارئ'، أو 'المؤوّل'..."[1].

مقتضى كلامهم أنّ الاعتراف بوجود مؤلّف معناه موت النّص، لوجود معنى نهائيّ، مع أنّ هذا المعنى النّهائيّ غير معلوم بدقّة، لأنّ فهم النّص سيكون حسب نظرة القارئ، لا تصريحِ المتكلّم.

(1) نصر حامد أبو زيد، **الخطاب والتّأويل**، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط3، 2008م، ص 177.

وعلى كلّ حال فإنّ التّأويل الذي يريده هؤلاء الدّعاة -على دركات- هو التّأويل المنفلت الذي لا يتقيّد بضابط، خلافا للتّأويل الذي يُقرّه الأصوليّون ويتحدّثون عنه، ويحيطونه بشروط تضبطه، يقول في ذلك الشّريف التّلمسانيّ(ت771ه): "اعلم أنّ تأويل الظّاهر يفتقر إلى بيان ثلاثة أمور: أحدها؛ كون اللّفظ محتملاً للمعنى الذي يصرف اللّفظ إليه، وثانيها؛ كون ذلك المعنى مقصوداً بدليل، وثالثها؛ رجحان ذلك الدّليل على الأصل المقتضي للظّاهر، فإن تعذّر بيان أحد هذه الأمور بطل التّأويل"[1].

وخلاصة هذه النّظريّة هي عكس المراد، فحيث كان المراد البحثَ عن مراد المتكلّم، أصبح السّعيَ إلى فهم المخاطَب، وتجاهل المؤلّف!، والعجيب محاولة إلصاق هذا المنهج بالصّحابة من بعض أولئك الدّعاة، إذ يزعم عبد المجيد الشّرفي أنّ الأجيال الأولى لم تكن تعتمد الرّد في كلّ نازلة إلى النّص أو الفعل النّبوي، ولا تعتمد القياس بصورته المعروفة في أصول الفقه، بل كان حالهم الاجتهاد الشّخصيّ الحرّ، وما جاء بعد القرن الأوّل -تقريبا- ممارسات مخالفة لمن قبلهم، تراكمت ثمّ صنّفت في أبواب لا تستوعبها مبادئ وقوانين عامّة، ممّا جعل الإنتاج الفقهي عاجزا عن تفسير أسباب الأحكام وغاياتها[2]، هكذا يصوّر الأمر، ولعلّه يقصد عدم وجود علم أصول الفقه في تلك الفترة، وقد تقدّم توضيح هذا في الفصل الأوّل وفي نشأة أصول الفقه في الفصل التّمهيدي بما يغني عن إعادته، كما تبيّنت منهجيّة علم أصول الفقه، خلافا لما يزعمه من غياب المنهجيّة العلميّة، حين حكم على التّراث الفقهيّ بالعجز عن وضع القوانين العلميّة، بل كان النّاس -في نظره- مغرِقين في الثّقة في متابعة مَن قَبلهم ممّا يجعل الأمر أخلاقيّا لا قانونيّا -أي غير منهجيّ علميّ-[3].

ثالثا- موقف أنصار القراءة المعاصرة من السّنّة النّبويّة: أمّا السّنّة عند هؤلاء فليست شيئا، ويكفي ذكرنا لموقف قومٍ أخفّ حالا من هؤلاء، في تقسيم السّنّة إلى تشريعيّة وغير تشريعيّة، فإذا علم موقف هؤلاء الحداثيّين من القرآن، وعلم الرّد على غيرهم تجاه السّنّة فإنّه كاف، لكن لا نخلي المبحث من ذكر مثال عن نظرة أحدهم للسّنّة، ونزع صفة المعياريّة والإلزام عنها، بل يفسّر نهي النّبيّ -عليه الصّلاة والسّلام- عن كتابتها[4]، بأنّه دليل على كونها لا تلزم أحدا!، فكأنّ المنع من الكتابة هو منع من الرّواية، أو نهي عن التّبليغ!، لدرجة أنّه فسّر تدوين بعض الصّحابة لتلك الأحاديث المتناثرة بأنّه على سبيل التّبرّك ليس أكثر، بل يقول عن السّنّة: "إنّ شأن الحديث لعجيب حقّا، فلقد احتفظ هو ذاته بما

(1) التّلمساني الشّريف، **مفتاح الوصول**، ص 550.

(2) ينظر: عبد المجيد الشّرفي، **الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ**، دار الطّليعة، بيروت، ط2، 2008م، ص 141.

(3) ينظر: عبد المجيد الشّرفي، المصدر نفسه، ص141.

(4) أخرجه: مسلم، **صحيح مسلم**، كتب الزّهد والرّقائق، باب التثبت في الحديث، وحكم كتابة العلم، رقم: 3004، 2298/4.

يفيد نهي الرّسول عن تدوينه، وأمرَ بألّا يكتبَ عنه سوى القرآن، أي بما ينسف مشروعيّته من الأساس، أراد النّبيّ أن يكون القرآن وحده النّبراس الذي يهدي المسلمين في حياته وبعد مماته، وألّا تكون لأقواله هو صبغة معياريّة ملزمة، وأراد المسلمون غير ذلك بل عكسه"[1]، وبهذا يتّهم جميع المسلمين بمخالفة أمر النّبي -عليه الصّلاة والسّلام-، ويكون هو ومن على شاكلته مَن فهم الأمر وامتثله!، وهؤلاء فضلا عن إنكار الحجّيّة، فهم ينكرون الثّبوت أصلا، وذلك ما يُناقش في مقام آخر في علوم الحديث وما شابه، وعلى ثبوتها وكونها وحيا -عندهم- سينطبق عليه كل ما قيل في القرآن.

خلاصة القراءة التي يحلم بها أركون (ت2010م) -ومن معه- في تصريح له: "إنّ القراءة -قراءة النّص الدّيني- التي أحلم بها هي قراءة حرّة إلى درجة التّشرّد والتسكّع في كلّ الاتّجاهات، إنّها قراءة تجد فيها كلّ ذات بشريّة نفسها"[2].

وبذلك، ينكرون وجود شيء "قطعي" في الدّين، وهذا هدم لمقصد **"إخراج الإنسان من داعية هواه"**.

كما أنّهم متّفقون على وجوب الأخذ من القرآن مباشرة بتلك المناهج المخترعة، دون الرّجوع إلى إنتاج الفقهاء والأئمّة، وهذا هدم لمقصد **"فهم الصّحابة والتابعين والأئمة"**.

والله -عزّ وجلّ- لا ينزّل وحيا أو يبعث رسولا دون أن يرشد إلى طريقة فهمه؟، بل يقول -تعالى-: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: 19]، فعُلم أنّ البيان يكون من عند الشّارع نفسه، بل إنّ الوحي والنّص دون بيان يعدّ من التّكليف بما لا يطاق، إذ الامتثال والتّنفيذ فرعٌ عن الفهم والبيان، كما تقدّم أنّ من مقاصد الأصول **"الفهم والإفهام"**.

(1) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ**، ص 176.

(2) أركون محمّد، **الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل**، ترجمة: هاشم صالح، دار السّاقي، بيروت، ط1، 1999م، ص 76.

الخاتمة

من خلال العرض التّاريخي لتطوّر علم الأصول، ثمّ استقراء مقاصد هذا العلم، والنّظر في الدّعوة إلى تجديده، توصل الباحث إلى مجموعة من **النّتائج**، أهمّها:

1- علم أصول الفقه تطوّر عبر الزّمن فتحرّكت مباحثه ومسائله حتّى استقرّ على أبواب معلومة عرف بها، درسها العلماء بمناهج مختلفة وحرّروها تحريرا، وكلّها تدور حول تحديد مصادر التشريع الإسلامي وكيفية الاستفادة منها،

2- بعد النّضج التّام لعلم الأصول، شاع التّقليد وضعف الإبداع، مع تأثّر العلم بمجموعة من المؤثّرات جعلت مسائل تدخل فيه وهي ليست منه، ومسائل منه قد همّشت وأهملت.

3- لم يخل زمان من مجتهد وداعية تجديد في الأصول، منذ العصور التي تلت نضج العلم إلى عصرنا هذا.

4- لكلّ علم مقاصد يستهدفها، وقد تعرّفنا على كلّيّات مقاصد علم الأصول، وتمثلت في:

- ضرورة العناية بالدّليل حتّى لا يفتح المجال لكلّ مدّع أن يقول ما شاء.

- وبيان منهج الفهم والإفهام، حتّى لا يَستعمل الدّليلَ كلُّ مكلّف بالطّريقة التي يريدها.

- وحفظ منهج الصّحابة في التّلقي، ليكون النّموذج الواجب اتّباعه في إعمال مصادر التّشريع.

- والعناية بالضّبط، ابتعادا عن الفوضى.

- وجعل المرء عبدا لمولاه لا لهواه، ليتحقّق معنى العبوديّة لله.

-وبناء ملكة الاجتهاد التي يتعرّف بها على الأحكام الشّرعيّة، تخلّصا من التّقليد المحض، واستعدادا للنّوازل المستجدّة.

- ووضع مرجعيّة حاكمة يتنازع إليها المختلفون، وهذا كلّه بناء لمنهج التّفكير العلمي السّليم.

5- ظهرت في الأزمنة المتأخّرة -وفي عصرنا خصوصا- دعوات مختلفة إلى تجديد أصول الفقه، منها ما يخدم مقاصد أصول الفقه، فيكون محمودا، وأغلبها كان في الشّكل، ومنها ما يضادّ مقاصد الأصول، فيكون مردودا، وأغلبها كان في المضمون، تشكيكا في بعض أصول التّشريع الإسلامي، إجماعا وقياسا وغير ذلك، وابتداعا لمناهج جديدة لفهم نصوص الوحي، يراد بها هدم المناهج المعهودة.

وبتحديد مقاصد علم الأصول ينبغي محاكمة تلك الدّعوات إلى تلك المقاصد.

6- ضرورة اليقظة، وعدم الانخداع بالشّعارات التي ظاهرها السّلامة، فقد استغلّ مصطلح التّجديد في مآرب تُسِيء إلى أصول الفقه، بل إلى الدّين، داعية إلى تغيير قواعد التّلقي والعبث بمصادر التّشريع، ممّا يعني هدم الدّين، وإحلال الفكر البشري المنحرف محلّه.

كما لوحظ أن الدّعوة إلى التّجديد لم تقتصر على المتخصّصين، بل كثيرا ما يدعو إليها غرباء عن العلم الشّرعي عموما، وعن أصول الفقه خصوصا، لذلك وجب تمييز دعوات التّجديد وتصنيفها إلى مدارس، منها ما يكون منطلقه إصلاحيّا بريئا، ومنها ما يكون منطلقه هدّاما مريبا.

7- تبيّن صحّة منهج التّشريع الإسلامي، وصلاحيته لمواكبة التّطوّرات الحياتيّة، بل هو مصلح للمجتمعات، ولا يعارض أبدا مصالح النّاس الحقيقيّة.

ومن **التّوصيات** التي يرجى الاعتناء بها:

- العناية بمقاصد العلوم المختلفة، والعلوم الشّرعية خصوصا، فهي التي توجّه العلوم في مسيرتها وتطوّرها.

- العناية بمسائل التّجديد الدّيني عموما، والتّجديد الأصولي خصوصا، لمعرفة البريء منها من غيره، والعناية بمسائل الفكر وتجديده، فإنّها مظان هذه الدّعوات.

ذلك كلّه ممّا يدعى إلى الاهتمام به في البحوث العلميّة، أو الملتقيات المختلفة، والله الموفّق.

والحمد لله على توفيقه وتيسيره، وصلّى الله على نبيّه محمّد وسلّم تسلميا كثيرا. والله أعلم.

الفهارس

وهي كالآتي:

- فهرس الآيات القرآنيّة
- فهرس الأحاديث النبويّة
- فهرس المصادر والمراجع
- فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنيّة

الآية	السورة ورقم الآية	الصفحة
﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾	[البقرة: 3]	289
﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾	[البقرة: 43]	165
﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَامُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾	[البقرة: 55]	180
﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ ...﴾	[البقرة: 79]	248
﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ ...﴾	[البقرة: 111]	71، 182
﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ... ﴾	[البقرة: 138]	123، 165
﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا ...﴾	[البقرة: 146]	162
﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا ... ﴾	[البقرة: 170]	88، 180
﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾	[البقرة: 185]	161
﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا ... ﴾	[البقرة: 234]	20
﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾	[البقرة: 258]	83
﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾	[البقرة: 275]	126
﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ ... ﴾	[آل عمران: 7]	145، 171، 172
﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ﴾	[آل عمران: 20]	96
﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا ...﴾	[آل عمران: 103]	174
﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾	[النساء: 11]	22
﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾	[النساء: 23]	118
﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ﴾	[النساء: 26]	116
﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾	[النساء: 29]	18
﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ ...﴾	[النساء: 59]	23، 124
﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾	[النساء: 59]	175
﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ ...﴾	[النساء: 65]	140
﴿فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ ...﴾	[النساء: 78]	87

﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ ...﴾	[النساء: 83]	175
﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ ...﴾	[النساء: 105]	250
﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا ...﴾	[النساء: 115]	72
﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ﴾	[المائدة: 3]	118
﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾	[المائدة: 44]	250
﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾	[المائدة: 49]	145
﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ ...﴾	[المائدة: 50]	122، 123، 126، 165
﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾	[المائدة: 108]	84
﴿إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَاعِيسَى ...﴾	[المائدة: 112]	180
﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾	[الأنعام: 38]	176
﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ ...﴾	[الأنعام: 116]	181
﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ﴾	[الأنعام: 153]	121
﴿اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ ... ﴾	[الأعراف: 3]	78
﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا ... ﴾	[الأعراف: 33]	74
﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ ... ﴾	[الأعراف: 179]	88، 180
﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾	[الأعراف: 187]	246
﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ... ﴾	[التوبة: 31]	126، 139، 181
﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ ...﴾	[التوبة: 100]	106
﴿إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ ...﴾	[يونس: 68-69]	72
﴿قَالُوا يَاشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ ...﴾	[هود: 91]	88
﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ﴾	[يوسف: 2]	85
﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾	[يوسف: 40]	139
﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾	[يوسف: 103]	246
﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ ... ﴾	[يوسف: 108]	121
﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ ... ﴾	[إبراهيم: 4]	294

﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾	[النحل: 17]	167
﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾	[النحل: 43]	124
﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾	[النحل: 44]	297
﴿تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾	[النحل: 89]	176
﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ ...﴾	[النحل: 103]	85
﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ ...﴾	[النحل: 116]	72، 126
﴿وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ ...﴾	[الكهف: 93]	87
﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ ... ﴾	[المؤمنون: 71]	141، 142، 280
﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ... ﴾	[النور: 63]	72، 128
﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾	[الشعراء: 195]	85، 294
﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ...﴾	[النمل: 14]	162
﴿قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا ...﴾	[القصص: 49-50]	143، 173
﴿فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا ...﴾	[القصص: 50]	137
﴿يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ ...﴾	[الأحزاب: 66-67]	181
﴿وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾	[سبأ: 13]	246
﴿أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا ...﴾	[ص: 5]	181
﴿يَادَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ ...﴾	[ص: 26]	145، 266
﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ ...﴾	[الزمر: 9]	162، 182
﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ ...﴾	[الشورى: 21]	126، 139
﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾	[الدخان: 49]	100
﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ ...﴾	[الجاثية: 23]	138
﴿ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا ...﴾	[الأحقاف: 4]	182
﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ ...﴾	[محمد: 14]	138
﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى...﴾	[النجم: 3-4]	137
﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ ...﴾	[الحديد: 25]	179
﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾	[الجمعة: 2]	95

﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ ...﴾	[الطلاق: 4]	20
﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ ...﴾	[الملك: 2]	105
﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ .﴾	[الملك: 10]	180
﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾	[القيامة: 19]	311
﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ ...﴾	[النازعات: 40-41]	137
﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى ﴾	[الضحى: 7]	84

فهرس الأحاديث النّبويّة

طرف الحديث	الصفحة
إذا حكم الحاكم فاجتهد ثمّ أصاب فله أجران ...	17 ، 71، 104
استفت قلبك ...	129
أصبت السنة وللآخر لك الأجر مرتين ...	18
الأعرابي الذي جامع في نهار رمضان ...	259
أعلمهم بالحلال والحرام معاذ ...	24
اكتُب فَوَالَّذي نَفسي بيدِهِ ما خرجَ منهُ إلَّا حقٌّ	124
أَلَا إنّي أُوتيتُ القرآنَ ومثلُه معه ...	17
إنّ الله عزّ وجل يبعث لهذه الأمّة على رأس كلّ مئة سنة من يجدّد لها دينها ...	54
إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا ...	163
إنّ الله يحبّ أن تؤتى رخصه ...	149
إنّما أنا بشر ...	124
إنّما هو الشرك (الظلم) ...	300
أينقصُ الرطب إذا جفَّ؟ ...	164
بايعنا على ... وأَنْ لا نُنازِعَ الأَمْرَ أَهْلَهُ	217
بدأ الإسلام غريبا ...	246
بعثت بالحنيفيّة السّمحة	149
تحكيم سعد بن معاذ في يهود بني قريظة ... قضيت بحكم الله ...	18
تركت فيكم أمرين ...	17
تركتم على البيضاء ...	88
خير النّاس قرني ...	106
الذّبابة إذا وقعت في الماء ...	128
رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ...	90، 112
رَجُلٌ تَعَلَّمَ الْعِلْمَ وعلَّمه ...	162
السائلة عن الحجّ عن أمّها ...	18
الشّهر هكذا وهكذا ...	94 ، 95
صلاة العصر في بني قريظة ...	19
عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الرّاشدين...	17، 106، 113

غثاء كغثاء السّيل ...	246
فَإِذَا رَأَيْتُمُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ...	145
القبلة للصائم ...	18
قتل الوزغ ...	128
قضى باليمين والشاهد ...	22
كانوا إذا أحلّوا لهم شيئا استحلّوه ...	126، 139
الكِبْرُ بَطر الْحَقِّ وغمطُ النَّاسِ ...	86 ، 167
لا ضرر ولا ضرار	281
لاتزال طائفة من أمّتي ظاهرين ...	294
ما أنا عليه وأصحابي ...	145
من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد	53
من لم يصلّ عليّ (البخيل) ...	300
من يأتي يوم القيامة وقد فعل كذا وكذا (المفلس) ...	300
موضع الجيش في الحرب	265
نحن معاشر الأنبياء لا نورث ...	22
نزول القرآن على سبعة أحرف ...	95
نهى عن المحاقلة والمزابنة ...	22
النهي عن الخذف ...	20
وإذا أمرتكم بشيءٍ من رأيي فإنّما أنا بَشَر (تأبير النخل) ...	265
وإيّاكم ومحدثات الأمور ...	53
يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ...	90، 105

فهرس المصادر والمراجع

1. الإبراهيمي محمّد بن بشير، **آثار الإمام محمّد البشير الإبراهيمي**، جمع: أحمد طالب الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1997م.
2. ابن أبي حاتم أبو محمد عبد الرحمن الرازي، **آداب الشّافعي ومناقبه**، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1424هـ-2003م.
3. ابن أبي شيبة أبو بكر عبد الله بن محمّد، **المصنّف**، تحقيق: سعد بن ناصر الشثري، دار كنوز إشبيليا، الرياض، ط1، 1436هـ-2015م.
4. ابن التّلمساني عبد الله بن محمد علي شرف الدين أبو محمد الفهري، **شرح المعالم في أصول الفقه**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط1، 1419هـ-1999م.
5. ابن السّبكي تاج الدّين عبد الوهاب بن علي، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت-لبنان، 1419هـ-1999م.

-ابن العربي أبو بكر محمد بن عبد الله:

6. **العواصم من القواصم**، تحقيق، عمار طالبي، مكتبة دار التراث، مصر، دون ط، دون تا.
7. القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1992م.
8. **المحصول في أصول الفقه**، تحقيق: حسين علي اليدري وسعيد فودة، دار البيارق، عمان، ط1، 1420هـ-1999م.
9. ابن القصّار أبو الحسن علي بن عمر، **المقدّمة في الأصول**، تعليق: محمد بن الحُسين السّليماني، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 1996م.

-ابن القيّم محمّد بن أبي بكر:

10. **اجتماع الجيوش الإسلامية على حرب المعطلة والجهمية**، تحقيق: زائد بن أحمد النشيري، دار عطاءات العلم، الرياض- دار ابن حزم، بيروت، ط4، 1440هـ-2019م.
11. **إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين**، تعليق: مشهور حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1423هـ.

12. **الرّوح**، تحقيق: محمد أجمل أيوب الإصلاحي، دار عطاءات العلم- الرياض، دار ابن حزم، بيروت، ط3، 1440هـ-2019م.
13. **الطرق الحكمية في السّياسة الشّرعيّة**، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد، دار عطاءات العلم - الرياض- و دار ابن حزم -بيروت-، ط4، 1440هـ-2019م.
14. **بدائع الفوائد**، تحقيق: علي بن محمّد العمران، دار عطاءات العلم- الرياض، دار ابن حزم- بيروت، ط5، 1440هـ-2019م.
15. **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق: مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1410هـ.
16. **تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته**، تحقيق: علي العمران ونبيل السندي، دار عطاءات العلم، الرياض- دار ابن حزم، بيروت، ط2، 1440هـ-2019م.
17. **طريق الهجرتين وباب السعادتين**، الدار السّلفية، القاهرة، ط2، 1394هـ.
18. **مدارج السّالكين في منازل السّائرين**، تحقيق: علي العمران وآخرون، دار عطاءات العلم، الرياض - دار ابن حزم، بيروت، ط2، 1441هـ-2019م.
19. **مفتاح دارالسّعادة ومنشورولاية العلم والإرادة**، دار الكتب العلمية -بيروت، دون ط، دون تا.
20. ابن النّجار أبو البقاء محمّد بن أحمد الفتوحي، **شرح الكوكب المنير**، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط2، 1418هـ-1997م.
21. ابن النّديم أبو الفرج محمّد، **الفهرست**، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1417هـ-1997م.
22. ابن برهان أحمد بن علي، **الوصول إلى الأصول**، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، مكتبة المعارف، الرياض، دون ط، 1403هـ-1983م.

-ابن تيميّة أبو العَباس أحمد بن عبد الحليم:

23. **الاستغاثة في الرّد على البكري**، تحقيق: عبد الله بن دجين السهلي، مكتبة دار المنهاج ، الرياض – السعودية-، ط1، 1426هـ.
24. **الاستقامة**، تحقيق: محمّد رشاد سالم، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط1404،1هـ-1983م.
25. **التّسعينية**، تحقيق: محمّد العجلان، مكتبة المعارف، الرّياض، ط1، 1420هـ-1999م.

26. **الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح**، تحقيق: علي بن حسن وآخرون، دار العاصمة، السعودية، ط2، 1419هـ-1999م.
27. **الرّد على المنطقيّين**، دار المعرفة، بيروت، دون ط، دون تا.
28. **النّبوّات**، تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف، الرياض، ط1، 1420هـ-2000م.
29. **تنبيه الرّجل العاقل على تمويه الجدل الباطل**، تحقيق: علي بن محمد العمران ومحمّد عزير شمس، دار عطاءات العلم، الرياض ودار ابن حزم، بيروت، ط3، 1440هـ-2019م.
30. **رفع الملام عن الأئمّة الأعلام**، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض – السعودية، 1403هـ-1983م.
31. **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمّد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة -السعودية،1425هـ-2004م.
32. **منهاج السنة النبويّة في نقض كلام الشيعة القدرية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1406هـ-1986م.
33. ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي، **فتح الباري بشرح البخاري**، ترقيم: محمّد فؤاد عبد الباقي، المكتبة السلفيّة، مصر، ط1، 1380-1390هـ.

-ابن حزم أبو محمّد علي بن أحمد الظاهري:

34. **الفصل في الملل والأهواء والنّحل**، تحقيق: محمّد إبراهيم نصر و عبد الرّحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط2، 1416هـ-1996م.
35. **النّبذة الكافية في أحكام أصول الدّين**، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ-1985م.
36. **الإحكام في أصول الأحكام**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، دون ط، دون تا.
37. **المُحلَّى بالآثار**، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ-2003م.
38. ابن خلدون عبد الرحمن بن محمّد، **مقدّمة ابن خلدون**، تحقيق: عبد الله الدّرويش، دار يعرب، دمشق، ط1، 1425هـ-2004م.

-ابن دقيق العيد أبو الفتح محمّد بن علي:

39. **شرح الإلمام بأحاديث الأحكام**، تحقيق: محمد خلوف العبد الله، دار النوادر، سوريا، ط2، 1430هـ-2009م.

40. **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة السّنة، القاهرة، ط1، 1418هـ-1997م.

-ابن رجب زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد:

41. **فضل علم السلف على علم الخلف**، تحقيق: طلعت بن فؤاد الحلواني، ط1، 1425هـ-2004م.

42. **الذّيل على طبقات الحنابلة**، تحقيق: عبد الرّحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1425هـ-2005م.

-ابن رشد الحفيد أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي:

43. **الضّروري في أصول الفقه**، تحقيق: جمال الدّين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط1، 1994م.

44. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، دار الحديث، القاهرة، دون ط، 1425هـ-2004م.

45. ابن عابدين محمد أمين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، مكتبة مصطفى البابي وأولاده، مصر، ط2، 1386هـ-1966م.

-ابن عاشور محمد الطّاهر بن محمد:

46. **أليس الصبح بقريب**، دار السلام، ط1، 1427هـ 2006م.

47. **مقاصد الشّريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1425هـ-2004م.

48. **تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد**، الدار التونسية للنشر – تونس، دون ط، 1984م.

-ابن عبد البر أبو عمر يوسف:

49. **الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء**، نشره: مكتبة القدسي، القاهرة، 1350هـ، صوّره: دار الكتب العلمية، بيروت.

50. **جامع بيان العلم وفضله**، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1414هـ-1994م.

51. ابن عقيل أبو الوفاء علي، **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط1، 1420هـ-1999م.

-ابن قدامة أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي:

52. **ذمّ التّأويل**، تحقيق: بدر البدر، الدار السلفية، الكويت، ط1، 1406هـ.

53. **روضة النّاظر وجنّة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، مؤسّسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1423هـ-2002م.

54. ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ-1999م.

55. ابن منظور أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.

56. ابن هشام عبد الملك أبو محمّد جمال الدين، **السّيرة النّبوية**، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1375هـ-1955م.

57. أبو الحسين البصري محمد بن علي، **المعتمد في أصول الفقه**، تقديم وضبط: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ.

58. أبو السعود محمد بن محمد العمادي، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دون ط، دون تاريخ.

59. أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد البستي، **صحيح ابن حبان**، تحقيق: محمّد علي سونمز، خالص آي دمير، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1433هـ-2012م.

-أبو زهرة محمّد بن أحمد:

60. **أصول الفقه**، دار الفكر العربي، دون مكان، دون ط، 1377هـ-1958م.

61. **الشّافعي حياته وعصره آراؤه وفقهه**، دار الفكر العربي، دون مكان، دون ط، 1367هـ-1948م.

62. **زهرة التفاسير**، دار الفكر العربي، دون مكان، دون ط، دون تا.

-أبو شامة المقدسي عبد الرحمن بن إسماعيل:

63. **المحقّق من علم الأصول فيما يتعلّق بأفعال الرّسول**، تحقيق: محمود صالح جابر، الجامعة الإسلاميّة، المدينة المنورة، ط1، 1432هـ-2011م.

64. **خطبة الكتاب المؤمل للرد إلى الأمر الأول**، تعليق: جمال عزون، أضواء السلف، ط1، 1424هـ-2003م.

65. أبو يعلى محمّد بن الحسين الحنبلي، **العدّة في أصول الفقه**، تحقيق: أحمد بن علي المباركي، دون ناشر، السعودية، ط2، 1410هـ-1990م.

66. الأبياري علي بن اسماعيل، **التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: علي بن عبد الرحمن بسام الجزائري، دار الضياء – الكويت، ط1، 1434هـ-2013م.

67. أحمد الصويان، **منهج التّلقي والاستدلال بين أهل السنة والمبتدعة**، المنتدى الإسلامي، دون ط، دون تا.

-أحمد أمين:

68. **ضحى الإسلام**، هنداوي، المملكة المتحدة، دون ط، 2012م.

69. **ظهر الإسلام**، هنداوي، القاهرة، دون ط، دون تا.

-أحمد بن حنبل:

70. **المسند**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسّسة الرّسالة، ط1، 1421هـ-2001م.

71. **مسائل أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله**، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي-بيروت- ، ط1، 1401هـ-1981م.

72. أحمد بن خالد النّاصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، تحقيق: جعفر النّاصري ومحمّد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1418هـ-1997م.

-أحمد بن عبد الله الضّويحي:

73. **النّوازل الأصوليّة**، وقفيّة التّحبير، السّعودية، ط2، 1439هـ-2018م.

74. **علم أصول الفقه من التّدوين إلى نهاية القرن الرّابع الهجري**، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، ط1، 1427هـ-2006م.

75. أحمد حلمي حسن حرب، **مقاصد أصول الفقه ومبانيه**، (أطروحة دكتوراه في الفقه وأصوله)، كلّية الدّراسات العليا بالجامعة الأردنية، 2006م.

76. أحمد كمال أبو المجد، "**خمس علامات على طريق الإسلام**"، مجلّة العربي، الكويت، العدد 302، يناير 1984م.

77. أحمد مختار عمر وآخرون، **معجم اللّغة العربيّة المعاصرة**، عالم الكتب، ط1، 1429هـ-2008م.

-أركون محمّد:

78. **الفكر الإسلامي قراءة علميّة**، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996م.

79. **الفكر الأصولي**، واستحالة التّأصيل، ترجمة: هاشم صالح، دار السّاقي، بيروت، ط1، 1999م.

80. **تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996م.
81. الإسنوي جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، **نهاية السّول شرح منهاج الوصول**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ-1999م.
82. الألباني محمد ناصر الدّين، **صحيح الترغيب والترهيب**، مكتبة المعارف، الرّياض، ط1، 1421هـ-2000م.
83. آل تيميّة عبد السلام ابن تيميّة وآخرون، **المسوّدة في أصول الفقه**، جمع: أحمد بن محمّد الدمشقي، تحقيق: محمّد محيي الدّين، مطبعة المدني، دون مكان، دون ط، دون تا.
84. امحمّد رحماني، **قضية قراءة النّص القرآني**، دون دار نشر، دون ط، المغرب، 2009م.
85. الآمدي علي بن محمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، دمشق-بيروت، ط2، 1402هـ.
86. أيمن عبد الحميد البدارين، **نظرية التّقعيد الأصولي**، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، ط1، 1427هـ-2006م.

-الباجي أبو الوليد سليمان بن خلف:

87. **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق: عبد الله الجبوري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1409هـ- 1989م.
88. **الإشارة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ-2003م.
89. الباقلاني القاضي أبو بكر محمّد بن الطيّب، **التّقريب والإرشاد**، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1418هـ-1998م.
90. بسطامي محمّد سعيد، **مفهوم تجديد الدّين**، مركز التّأصيل للدّراسات والبحوث، السّعودية، ط3، 1436هـ-2015م.
91. البغدادي أبو منصور عبد القاهر بن طاهر، **الفرق بين الفرق**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1977م.
92. بوبكر بن مصطفى، **التّنظير الدلالي عند أبي إسحاق الشاطبي في كتابه الموافقات في ضوء النظريّة السياقيّة**، (أطروحة دكتوراه في اللّغة العربية وآدابها)، كلية الآداب والفنون، قسم الأدب العربي، الجزائر، 2013-2014.

93. البوطي محمد سعيد رمضان، **ضوابط المصلحة في الشّريعة الإسلاميّة**، مؤسّسة الرّسالة، ط2، 1393هـ-1973م.

94. البيضاوي عبد الله بن عمر، **منهاج الوصول إلى علم الأصول**، تعليق: مصطفى شيخ مصطفى، الرّسالة ناشرون، بيروت، ط1، 1427هـ-2006م.

-البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين:

95. **السنن الكبرى**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، ط1، 1432هـ-2011م.

96. **معرفة السنن والآثار**، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، الناشرون: جامعة الدراسات الإسلامية (كراتشي -باكستان)، دار قتيبة (دمشق -بيروت)، دار الوعي (حلب -دمشق)، دار الوفاء (المنصورة – القاهرة)، ط1، 1412هـ-1991م.

97. **مناقب الشافعي**، تحقيق: أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط1، 1390هـ-1970م.

98. التّرابي حسن، **تجديد الفكر الإسلامي**، دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب، ط1، 1993م.

99. التّلمساني الشّريف أبو عبد الله محمد بن أحمد، **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد علي فركوس، المكتبة المكية، مكة - مؤسّسة الريان، بيروت، ط1، 1419هـ-1998م.

-الجابري محمد عابد:

100. **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، 2009م.

101. **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان-، ط8، 2002م.

102. **وجهة نظر**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب-، ط1، 1992م.

103. الجرجاني الشّريف علي بن محمد، **التّعريفات**، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1403،1هـ-1983م.

104. الجرجاني عبد القاهر بن عبد الرحمن أبو بكر، **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، تحقيق: محود شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بجدة، ط3، 1413هـ-1992م.

105. جمال سلطان، **الغارة على التّراث الإسلامي**، مكتبة السّنة، القاهرة، ط1، 1410هـ-1990م.

106. الجوهري أبو نصر إسماعيل بن حماد، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ1987م.

-الجويني أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله:

107. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: صلاح بن محمّد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ-1997م.

108. **التلخيص في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله النبالي وبشير العمري، دار البشائر الإسلامية-بيروت، دون ط، دون تا.

109. جيب هَامِلْطُن أَلِكْسَنْدَر رُسْكِين (Gibb)، **الاتجاهات الحديثة في الإسلام**، ترجمة: هاشم الحسيني، دار مكتبة الحياة بيروت، دون ط، 1966.

110. حاجي خليفة مصطفى عبد الله القسطنطيني، **كشف الظّنون عن أسامي الكتب والفنون**، تحقيق: إكمال الدين إحسان أوغلي و بشار عواد معروف، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي -مركز دراسات المخطوطات الإسلامية، لندن، ط1، 1443هـ-2021م.

-حبنكة الميداني عبد الرّحمن حسن:

111. **التّحريف المعاصر في الدّين**، دار القلم، دمشق، ط1، 1418هـ-1997م.

112. **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، دار القلم، دمشق، ط4، 1414هـ-1993م.

113. الحجوي محمّد بن الحسن، **الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ-1995م.

114. الحسان شهيد، **نظرية التّجديد الأصولي من الإشكال إلى التّحرير**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت - لبنان، ط1، 2012م.

115. الحلي جمال الدين ابن المطهر الأسدي، **منهاج الكرامة في معرفة الإمامة**، تحقيق: عبد الرحيم مبارك، انتشارات تاسوعاء، مشهد-إيران، ط1، 1379هـ.

116. حمد الجمال، **اتّجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر**، دار عالم الكتب، الرياض، ط1، 1414هـ-1994م.

117. خالد بن مساعد الرويتع، **التمذهب دراسة نظرية نقدية**، دار التدمرية، الرياض، ط1، 1434هـ-2013م.

118. خالد عبد اللّطيف، **مسائل أصول الدّين المبحوثة في أصول الفقه**، الجامعة الإسلاميّة، المدينة المنورة، ط1، 1426هـ.

119. الخطابي أبو سليمان حمد بن محمد، **أعلام الحديث**، تحقيق: محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود، جامعة أم القرى، السعودية، ط1، 1409هـ-1988م.

120. الدّبوسي أبو زيد عبيد الله بن عمر، **تقويم الأدلّة في أصول الفقه**، تحقيق: خليل الميس وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ-2001م.

-الدّهلوي الشاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم:

121. **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، تحقيق: عبد الفتّاح أبو غدة، دار النّفائس، بيروت، ط2، 1404هـ.

122. **حجّة الله البالغة**، تحقيق: السيد سابق، دار الجيل، بيروت، ط1، 1426هـ-2005م.

123. الدّهلوي عبد الحق بن سيف الدين البخاري، **لمعات التّنقيح في شرح مشكاة المصابيح**، تحقيق: تقي الدين الندوي، دار النوادر-دمشق-، ط1، 1435هـ، 2014م.

124. الذّهبي شمس الدين محمد بن عثمان، **زغل العلم**، تحقيق: محمد بن ناصر العجمي، مكتبة الصحوة الإسلامية، دون ط، دون تا.

-الرّازي الجصاص أبو بكر أحمد بن علي الحنفي:

125. **أحكام القرآن**، تحقيق: عبد السّلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ-1994م.

126. **الفصول في الأصول**، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1414هـ-1994م.

-الرّازي فخر الدّين محمد بن عمر:

127. **المحصول**، تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسّسة الرّسالة، ط3، 1418هـ-1997م.

128. **مناقب الإمام الشّافعي**، تحقيق: أحمد حجازي السّقّا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، 1406هـ-1986م.

129. رياض الجوّادي، **أصول التشريع مصادرومناهج**، دار التجديد للطباعة والنشر، ط1، 1430هـ-2009م.

130. الرّيسوني أحمد ومحمّد جمال باروت، **الاجتهاد النّص الو اقع المصلحة**، دار الفكر، دمشق، ط1، 1420هـ-2000م.

131. الرّيسوني أحمد وآخرون، **التّجديد الأصولي نحو صياغة تجديديّة لعلم أصول الفقه**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط1، 1435هـ-2014م.

الرّيسوني أحمد:

132. **الفكر المقاصدي قواعده وفوائده**، منشورات جريدة الزمن، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة- الدار البيضاء، 1999م.

133. **علم أصول الفقه في ضوء مقاصده**، دون معطيات النّشر.

134. **نظرية المقاصد عند الإمام الشّاطبي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا - الولايات المتحدّة الأمريكية، ط4، 1416هـ-1995م.

135. الزبيدي محمّد مرتضى الحسيني، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: جماعة من المختصين، وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت - المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، 1385-1422هـ/ 1965-2001م.

-الزّركشي بدر الدين أبو عبد الله محمّد بن عبد الله:

136. **البحر المحيط في أصول الفقه**، دار الكتبي، ط1، 1414هـ-1994م.

137. **تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدّين السبكي**، تحقيق: سيد عبد العزيز و عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، ط1، 1418هـ-1998م.

-الزّمخشري أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد:

138. **أساس البلاغة**، تحقيق: محمد باسل عيون السّود، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1419هـ-1998م.

139. **الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل**، تحقيق: مصطفى حسين أحمد، دار الريان للتراث، القاهرة - دار الكتاب العربي، ببيروت، ط3، 1407هـ-1987م.

140. السّبكي علي بن عبد الكافي، وابنه: تاج الدين بن علي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، تحقيق: أحمد الزمزمي ونور الدين صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط1، 1424هـ-2004م.

141. السّرخسي أبو بكر محمد بن أحمد، **أصول السّرخسي**، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النّعمانية، الهند، وصوّرته دار المعرفة-بيروت، دون ط، دون تا.

-سعد بن ناصر الشثري:

142. **الأصول والفروع**، كنوز إشبيليا، الرياض، ط1، 1426هـ-2005م.

143. **القطع والظّن عند الأصوليّين**، دار الحبيب، الرياض، 1997م.

144. السّمعاني أبو المظفر منصور بن محمّد، **قواطع الأدلّة في الأصول**، محمد حسن اسماعيل الشّافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ-1999م.

145. السّيد حسن الصّدر، **تأسيس الشّيعة لعلوم الإسلام**، منشورات الأعلمي، طهران، دون ط، دون تا.

146. سيّد محمّد عبد الله، **أصول الفقه في القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين**، (أطروحة دكتوراه في أصول الفقه)، كلية الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1429هـ

147. الشّاشي نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد، **أصول الشّاشي**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1402هـ-1982م.

-الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى:

148. **الاعتصام**، تحقيق: سليم الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1412هـ-1992م.

149. **الموافقات**، تحقيق: مشهور حسن آل سلمان، دار ابن عفان،، ط1، 1417هـ-1997م.

-الشّافعي محمد بن إدريس:

150. **الأمّ**، دار الفكر، بيروت، ط2، 1403هـ-1983م.

151. **الرّسالة**، تحقيق وشرح: أحمد شاكر، النّاشر: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط1، 1357هـ-1938م.

152. **جماع العلم**، دار الآثار، ط1، 1423هـ-2002م.

-شحرور محمّد:

153. **القصص القرآني قراءة معاصرة**، دار السّاقي ومؤسّسة الدّراسات الفكريّة المعاصرة، بيروت، ط1، 2010م.

154. **الكتاب والقرآن**، الأهالي، دمشق، دون ط، 1410هـ-1990م.

155. شعبان محمّد إسماعيل، **أصول الفقه تاريخه رجاله**، دار المريخ، الرياض، ط1، 1401هـ-1981م.

156. الشنقيطي عبد الله بن إبراهيم العلوي، **نشر البنود على مراقي السعود**، مطبعة فضالة بالمغرب، دون ط، دون تا.

157. الشّهرستاني أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم، **الملل والنّحل**، تحقيق: عبد العزيز الوكيل، مؤسّسة الحلبي، القاهرة، دون ط، 1387هـ-1968م.

-الشّوكاني محمد بن علي:

158. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول**، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ-1999م.

159. **السّيل الجرّار المتدفّق على حدائق الأزهار**، دار ابن حزم، ط1، دون تا.

160. **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**، تحقيق: عبد الرّحمن بن يحي المعلمي اليماني، دار الكتب العلمية، ط1، 1416هـ،1995م.

-الشيرازي أبو إسحاق أبراهيم بن علي:

161. **اللّمع في أصول الفقه**، دار الكتب العلمية، ط2، 1424هـ-2003م.

162. **طبقات الفقهاء**، تهذيب: محمّد بن مكرم ابن منظور، تحقيق: إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت، ط1، 1970م.

163. **التّبصرة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط1، 1980م.

164. الصفي الهندي محمد بن عبد الرحيم، **الفائق في أصول الفقه**، تحقيق: محمود نصار، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان-، ط1، 1426هـ-2005م.

-الصّنعاني الأمير محمد بن إسماعيل:

165. **مزالق الأصوليّين وبيان القدر المحتاج إليه من علم الأصول**، تحقيق: محمّد صباح المنصور، مكتبة أهل الأثر، الكويت، ط2، 1424هـ-2013م.

166. **إجابة السّائل شرح بغية الآمل**، حسين السياغي وحسن الأهدل، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط2، 1408هـ-1988م.

167. طاهر بن صالح ابن أحمد الجزائري، **توجيه النّظر إلى أصول الأثر**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلاميّة، حلب، ط1، 1416هـ-1995م.

168. الطبراني سليمان بن أحمد الشامي، **مسند الشاميّين**، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1405هـ-1984م

169. الطبري أبو جعفر محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي و مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، ط1، 1422هـ-2001م.

170. طه عبد الرحمن، **الحوار أفقا للفكر**، الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، بيروت، ط1، 2013م.

-الطّوفي نجم الدّين سليمان بن عبد القوي:

171. **التّعيين في شرح الأربعين**، تحقيق: أحمد حَاج محمّد عثمان، مؤسسة الريان-بيروت -، المكتَبة المكيّة -مكّة - ، ط1، 1419هـ-1998م.

172. **شرح مختصر الرّوضة**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1407هـ-1987م.

173. **رسالة في رعاية المصلحة**، تحقيق: أحمد السّايح، الدار المصريّة اللبنانيّة، ط1، 1413هـ-1993م.

174. الطيّب السنوسي أحمد، **الاستقراء وأثره في القواعد الأصوليّة والفقهيّة**، دار التدمريّة، الرياض، ط3، 1430هـ-2009م.

175. عابد بن محمّد السّفياني، **الثّبات والشّمول في الشّريعة الإسلاميّة**، مكتبة المنارة، مكة، ط1، 1408هـ-1988م.

176. عبد الرحمن السديس، **التّجديد في أصول الفقه**، دون معطيات النّشر.

177. عبد السّلام بن محمّد بن عبد الكريم، **التّجديد والمجدّدون في أصول الفقه**، المكتبة الإسلامية، القاهرة، ط3، 1428هـ-2007م.

178. عبد العزيز بن محمّد العويد، **أصول الفقه عند الصّحابة معالم في المنهج**، الوعي الإسلامي، الكويت، ط1، 1432هـ-2011م.

179. عبد العزيز مختار إبراهيم، **العصرانيّون ومفهوم تجديد الدّين عرض ونقد**، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1430هـ-2009م.

180. عبد القادر بن خليفة مهاوات، **تجديد أصول الفقه عند الدكتور حسن الترابي عرض ونقد**، سامي للطباعة والنّشر، دون ط، 2019م.

-عبد الكريم بن علي بن محمد النّملة:

181. **المهذّب في علم أصول الفقه المقارن**، مكتبة الرّشد، الرياض، ط1، 1420هـ-1999م.

182. **الخلاف اللّفظي عند الأصوليّين**، مكتبة الرشد، الرياض، ط2، 1420هـ- 1999م.

183. عبد اللّطيف الحمد، **الفروق في أصول الفقه**، دار ابن الجوزي، ط2، 1436هـ.

184. عبد المجيد الشّرفي، **الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ**، دار الطّليعة، بيروت، ط2، 2008م.

185. عبد المجيد الصّغير، **الفكر الأصولي وإشكاليّة السّلطة العلميّة في الإسلام**، دار المنتخب العربي، ط1، 1415هـ-1994م.

-عبد الوهّاب إبراهيم أبو سليمان:

186. **الفكر الأصولي**، دار الشروق، جدّة، ط1، 1403هـ-1983م.

187. **منهج البحث في أصول الفقه**، دار ابن حزم، بيروت- المكتبة المكيّة، مكّة، ط1، 1420هـ-1999م.

188. **منهج البحث في الفقه الإسلامي**، المكتبة المكيّة، مكّة - دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1416هـ-1996م.

189. **منهجية الإمام محمد بن إدريس الشّافعي في الفقه وأصوله**، دار ابن حزم، بيروت - المكتبة المكيّة، مكّة، ط1، 1420هـ-1999م.

190. عبد الوهّاب البغدادي القاضي، **المعونة على مذهب عالم المدينة**، تحقيق: حميش عبد الحق، المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز -مكة المكرمة، دون تاريخ.

191. عبد الوهّاب خلاف، **علم أصول الفقه**، مكتبة الدّعوة - شباب الأزهر عن دار القلم، ط8، دون تاريخ.

192. عثمان بن محمّد الأخضر شوشان، **تخريج الفروع على الأصول**، دار طيبة، الرياض، ط1، 1419هـ-1998م، 84/1.

193. عدنان محمّد أمامة، **التّجديد في الفكر الإسلامي**، دار ابن الجوزي، بيروت، ط1، 1424هـ.

-العزّ بن عبد السّلام:

194. **الإمام في بيان أدلّة الأحكام**، تحقيق: رضوان مختار بن غربية، دار البشائر الإسلامية – بيروت، ط1، 1407هـ-1987م.

195. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكلّيات الأزهريّة، القاهرة، دون ط، 1414هـ-1991م.

196. عزمي طه السيد أحمد، **مدخل إلى علم المنطق**، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2015.

197. علّال الفاسي، **مقاصد الشّريعة الإسلامية ومكارمها**، دار الغرب الإسلامي، دون مكان، ط5، 1993م.

198. العلائي صلاح الدّين أبو سعيد خليل بن كيكلدي، **تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم**، تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت-لبنان، ط1، 1418هـ-1997م.

-العلواني طه جابر:

199. **ابن تيميّة وإسلاميّة المعرفة**، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض - المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط2، 1415هـ-1995م.

200. **أصول الفقه منهج بحث ومعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية ، ط2، 1415هـ-1995م.

201. **معالم في المنهج القرآني**، دار السّلام، القاهرة، ط1، 1431هـ-2010م.

202. **نحو موقف قرآني من إشكاليّة المحكم والمتشابه**، دار السلام، القاهرة، 2010م.

203. علي بن سعد الضويحي، **آراء المعتزلة الأصوليّة دراسة وتقويما**، مكتبة الرّشد، الرياض، ط1، 1415هـ-1995م.

204. علي جمعة، **الطّريق إلى التّراث الإسلامي**، نهضة مصر، مصر، ط4، 2009م.

205. علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، دار النهضة العربية، بيروت، ط3، 1404هـ-1984م.

-عمر سليمان عبد الله الأشقر:

206. "**نظرة في الإجماع الأصولي**"، مجلّة الشّريعة والدّراسات الإسلاميّة، جامعة الكويت، السّنة الرّابعة، العدد السّابع، شعبان 1407هـ - أفريل 1987م.

207. **نظرات في أصول الفقه**، دار النّفائس، الأردن، ط1، 1419هـ-1999م.

-عياض بن نامي السّلمي:

208. **أثر علم أصول الفقه في منهجية البحث العلمي**، دار التحبير، الرياض، ط1، 1445هـ-2024م.

209. **أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله**، دار التدمرية، الرياض، ط1، 1426هـ-2005م.

-الغزالي أبو حامد محمّد بن محمّد:

210. **المستصفى**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ-1993م.

211. **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت- دار الفكر، دمشق، ط3، 1419هـ-1998م.

212. **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التّعليل**، تحقيق: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، 1390هـ-1971م.

213. **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، اعتنى به اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات، دار المنهاج، بيروت، ط1، 1438هـ-2017م.

214. الغنوشي راشد، **الحرّيّات العامّة في الدّولة الإسلاميّة**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت-لبنان-، ط1، 1993م.

215. الفسوي أبو يوسف يعقوب بن سفيان، **المعرفة والتّاريخ**، تحقيق: أكرم ضياء العمري، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، 1393هـ-1974م.

216. فهد بن صالح العجلان، **معركة النّص**، مركز البيان للبحوث والدّراسات، ط1، 1433-1434هـ.

217. الفيروزآبادى محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان-، ط8، 1426هـ-2005م.

218. الفيومي أحمد بن محمّد، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، المكتبة العلمية، بيروت، دون ط، دون تا.

219. القاضي عياض بن موسى اليحصبي، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، تحقيق: ابن تاويت الطنجي وآخرون، مطبعة فضالة، المحمّدية-المغرب، ط1، 1965م.

-القرافي أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس:

220. **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1416هـ-1995م.

221. **أنوار البروق في أنواء الفروق**، عالم الكتب، دون ط، دون تا.

222. **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنيّة المتّحدة، ط1، 1393هـ-1973م.

223. **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1416هـ-1995م.

-القرضاوي يوسف:

224. **الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1419هـ-1999م.

225. **بينات الحل الإسلامي**، دون مكان، ط2، 1413هـ-1993م.

226. القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ-1964م.

227. القنوجي محمد صديق خان بن حسن، **أبجد العلوم**، دار ابن حزم، ط1، 1423هـ-2002م.

228. الكفوي أبو البقاء أيوب بن موسى، **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1419هـ- 1998م.

229. المازري أبو عبد الله محمّد بن علي، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، تحقيق: عمار طالبي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 1421هـ-2001م.

230. مالك بن أنس، **الموطأ**، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي – الإمارات، ط1، 1425هـ-2004م.

231. مانع الجهني وآخرون، **الموسوعة الميسّرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، دار النّدوة العالميّة للنّشر والتّوزيع، ط4، 1420هـ.

232. محسن الميلي، **ظاهرة اليسار الإسلامي**، دار النّشر الدّولي، الرياض، دون ط، دون تا.

233. محمّد أبو النّور زهير، **أصول الفقه**، المكتبة الأزهريّة للتّراث، مصر، دون ط، دون تا.

234. محمّد إقبال، **تجديد التّفكير الدّيني**، ترجمة عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1955م.

-محمّد الأمين الشّنقيطي:

235. **آداب البحث والمناظرة**، تحقيق: سعود بن عبد العزيز العريفي، دار عطاءات العلم - الرياض - ودار ابن حزم-بيروت، ط5، 1441هـ-2019م.

236. **مذكّرة أصول الفقه على روضة النّاظر**، دار عطاءات العلم، الرياض- دار ابن حزم، بيروت، ط5، 1441هـ-2019م.

-محمّد الخضري بك:

237. **أصول الفقه**، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط6، 1389هـ-1969م.

238. **تاريخ التّشريع الإسلامي**، تعليق: محمّد حسني عبد الرحمن، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ط1، 1427هـ-2006م.

239. محمّد الرّوكي، **نظريّة التّقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1414هـ-1994م.

240. محمّد العروسي، **المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدّين**، مكتبة الرّشد، دون ط، دون تا.

241. محمّد بن عبد السّلام عوام، **الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليّين**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1435هـ-2014م.

242. محمّد حاج عيسى، **منهجيّة البحث في علم أصول الفقه**، (أطروحة دكتوراه في أصول الفقه)، كلّيّة العلوم الإسلاميّة، جامعة الجزائر، 2009-2010م.

243. محمّد حامد الناصر، **العصرانيّون بين مزاعم التّجديد وميادين التغريب**، مكتبة الكوثر الرّياض، ط2، 1422هـ-2001م.

244. محمّد خالد منصور، **تجديد علم أصول الفقه ومعالمه عند شيخ الإسلام ابن تيمية**، الدّار الأثرية، عمان-الأردن، ط1، 1429هـ-2008م.

245. محمّد سليمان الأشقر، **أفعال الرّسول صلى الله عليه وسلّم ودلالتها على الأحكام الشّرعية**، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط6، 1424هـ-2003م.

-محمّد عمارة:

246. **تيارات الفكر الإسلامي**، دار الشروق، القاهرة، ط4، 2011م.

247. **معالم المنهج الإسلامي**، دار الشروق، مصر، ط2، 2009م.

248. محمد مصطفى الزحيلي، **الوجيز في أصول الفقه**، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط2، 1427هـ-2006م.

249. محمّد معروف الدّواليبي، **المدخل إلى علم أصول الفقه**، دار الشواف، الرياض، ط6، 1415هـ-1995م.

250. محمود الدّهشان، **الخلاف الأصولي بين الحنفيّة وجمهور الأصوليّين**، مؤسّسة الرّسالة ناشرون، بيروت-لبنان، ط1، 1436هـ-2015م.

251. محمود الطحان، **مفهوم التّجديد بين السّنّة النّبويّة وبين أدعياء التّجديد المعاصرين**، مكتبة دار التّراث، الكويت، ط2، 1406هـ-1986م.

252. المراغي عبد الله مصطفى، **الفتح المبين في طبقات الأصوليين**، نشره: محمّد علي عثمان، دون مكان، دون ط، 1366هـ-1937م.

253. مرتضى علي بن محمّد الداغستاني، **المدخل إلى أصول الإمام الشّافعي**، المشرق للكتاب، دمشق - دار السلام، داغستان، ط1، 1428هـ-2008م.

254. المرداوي علاء الدّين أبو الحسن علي بن سليمان، **التّحبير شرح التّحرير في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين وآخرون، مكتبة الرشد، الرياض، 1421هـ، 2000م.

-مسعود بن موسى فلوسي:

255. **الجدل عند الأصوليّين بين النّظرية والتّطبيق**، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1424هـ-2003م.

256. **مدرسة المتكلّمين ومنهجها في دراسة أصول الفقه**، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1425هـ-2004م.

257. مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1374هـ-1955م.

258. مشاري بن سعد الشثري، **غمرات الأصول**، مركز البيان للبحوث والدراسات، الرياض، ط3، 1440هـ.

259. مصطفى سعيد الخن، **دراسة تاريخيّة للفقه وأصوله**، الشّركة المتّحدة للتّوزيع، دمشق، ط1، 1404هـ-1984م.

260. مصطفى عبد الرّزاق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة**، دار الكتاب المصري، القاهرة – دار الكتاب اللبناني، بيروت، دون ط، 2011م.

261. المنتدى الإسلامي، **التّجديد في الإسلام**، المنتدى الإسلامي، الرّياض، ط4، 1422هـ-2001م.

262. موسى القرني، **مرتقى الوصول إلى تاريخ علم الأصول**، دون دار نشر، دون ط، 1414هـ.

263. موسى شاهين لاشين، **السّنّة والتّشريع**، مجمع البحوث الإسلاميّة بالأزهر الشّريف، مصر، دون ط، 1411هـ.

264. مولود السّريري، **تجديد علم أصول الفقه**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1437هـ-2016م.

265. نادية بنت محمد شريف العمري، **الفروق في القواعد الأصولية -دراسة تطبيقية على المسائل الفقهية-**، مؤسسة الرسالة، بيروت، منشورات العصر الحديث، ط1، 1429هـ-2008م.

266. ناصر بن عبد الله الميمان، **النّوازل التّشريعية**، دار ابن الجوزي-الدمام، ط1، 1430هـ.

267. النّسائي أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، **السنن الكبرى**، تحقيق: حسن شلبي وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1421هـ-2001م.

-نصر حامد أبو زيد:

268. **إشكاليّات القراءة وآليّات التّأويل**، المركز الثقافي العربي – بيروت-، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود – الرباط-، ط1، 2014م.

269. **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيّة الوسطيّة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1996م.

270. **الخطاب والتّأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 2008م.

271. **مفهوم النّص دراسة في علوم القرآن**، المركز الثّقافي العربي – بيروت-، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود – الرباط-، ط1، 2014م.

272. **نقد الخطاب الدّيني**، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994م.

273. نصر محمد عارف وآخرون، **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1417هـ-1996م.

274. نور الدّين الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي حجّيّته ضوابطه مجالاته**، وزارة الأوقاف القطريّة، ط1، 1419هـ-1998م.

-النّووي يحي بن شرف:

275. **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط2، 1392هـ.

276. **تهذيب الأسماء واللّغات**، دار الكتب العلمية، بيروت، دون ط، دون تا.

277. النّيسابوري نظام الدّين الحسين بن محمد القمي، **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، تحقيق، زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ.

278. هزاع الغامدي، **محاولات التّجديد في أصول الفقه ودعواته، دراسة وتقويما**، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط1، 1429هـ-2008م.

279. هيثم بن فهد الرّومي، **الصّياغة الفقهيّة في العصر الحديث دراسة تأصيليّة**، دار التّدمرية، الرياض، ط1، 1433هـ-2012م.

280. وائل بن سلطان الحارثي، **علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق دراسة تاريخية تحليلية**، (رسالة ماجستير)، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، السعودية، 1431هـ-2010م.

281. وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة لدولة الكويت، **الموسوعة الفقهيّة الكويتيّة**، ط2، دار السلاسل، الكويت، 1404-1427هـ.

282. وليد منير، **النّص القرآني من الجملة إلى العالم**، تقديم: طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط2، 1423هـ-2003م.

283. الونشريسي أحمد بن يحي، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، ودار الغرب الإسلامي، بيروت 1401هـ- 1981م.

284. وهبة الزّحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، دار الفكر، دمشق، ط1، 1406هـ-1986م.

-يعقوب بن عبد الوهّاب الباحسين:

285. **التّخريج عند الفقهاء والأصوليّين**، مكتبة الرشد، الرياض، 1414هـ.

286. **طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليّين**، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1421هـ-2001م.

287. يوسف الصّيداوي، **بيضة الدّيك**، المطبعة التّعاونية، دون ط، دون تا.

فهرس الموضوعات

الموضـــــــــــــوع	الصفحة
مقدّمة	أ
الفصل التمهيدي: مدخل في التّعريف بأصول الفقه وأهمّية تقصيده والدعوة إلى تجديده	**09**
المبحث الأوّل: مفاهيم "أصول الفقه" وحالته قبل الشّافعي	**10**
المطلب الأوّل: مفاهيم ومبادئ أصول الفقه	10
الفرع الأوّل: مفهوم أصول الفقه	10
باعتباره مركّبا إضافيّا	10
باعتبار أصول الفقه لقبا اصطلاحيا	11
الفرع الثّاني: مبادئ أصول الفقه	12
الفرع الثّالث: الاستمداد	14
المطلب الثّاني: حال الأصول في عهد الصّحابة	16
الفرع الأوّل: الصّحابة في عهد النّبوّة	16
الفرع الثّاني: عهد الصّحابة بعد النّبوّة	19
المطلب الثّالث: أصول الفقه بعد الصّحابة وقبل الشّافعي	23
الفرع الأوّل: طريقة أهل الحديث.	25
أولا- عوامل ظهور طريقة أهل الحديث	25
ثانيا- خصائص مدرسة أهل الحديث	25

الفرع الثّاني: طريقة أهل الرّأي	25
أولا- عوامل ظهور طريقة أهل الرّأي	25
ثانيا- خصائص مدرسة أهل الرّأي	25
الفرع الثّالث: آثار أصوليّة في أقوال الأئمّة	28
المبحث الثّاني: تدوين علم أصول الفقه وتطوّره	**30**
المطلب الأوّل: تدوين الأصول زمن الشّافعي والقرن الثّالث الهجري	30
الفرع الأوّل: الشّافعي وتدوين الأصول	30
أوّلا- تعريف موجز بالشّافعي	31
ثانيا- تعريف موجز بكتاب "الرّسالة"	32
1- دوافع تأليف "الرّسالة"	32
2- موضوعات "الرّسالة"	33
3- المنهجيّة والأسلوب في "الرّسالة"	33
الفرع الثّاني: القرن الثّالث الهجريّ "عصرُ ما بعد الشّافعي"	34
المطلب الثّاني: أصول الفقه في القرنين الرّابع والخامس، وما تلاهما	37
مناهج التّأليف في أصول الفقه في هذا العصر (القرن الرّابع وما تلاه)	
الفرع الأوّل: مدرسة المتكلّمين	39
أولا- تعريف مجمل بمدرسة المتكلمين	39
ثانيا- أهمّ الكتب المؤلّفة على طريقة المتكلّمين	39

ثالثا- خصائص مدرسة المتكلّمين	40
الفرع الثّاني: مدرسة الحنفيّة	40
أوّلا- تعريف مجمل بمدرسة الحنفيّة	40
ثانيا- أهم الكتب المؤلّفة على طريقة الحنفيّة	41
ثالثا- خصائص مدرسة الحنفيّة	41
الفرع الثّالث: طرق أخرى في التّأليف الأصولي	42
أوّلا- الجمع بين طريقتي المتكلّمين والفقهاء	42
ثانيا- مدرسة تخريج الفروع على الأصول	43
ثالثا- طريقة الشّاطبي	43
المطلب الثّالث: مظاهر التّطوّر الأصولي، ومعالم نضجه، والعوامل المؤثّرة سلبا فيه	43
الفرع الأوّل: مظاهر التّطور والاكتمال	43
أ-في التأليف	44
ب-في الموضوعات	44
ج-في الحدود والاصطلاحات	46
د-في المنهج والأسلوب	46
الفرع الثّاني: العوامل المؤثّرة سلبا في الفكر الأصولي في القرنين الرّابع والخامس وما تلاهما	47
المبحث الثّالث: التّجديد والتّقصيد في العلوم	**53**

المطلب الأوّل: التّجديد في العلوم	53
الفرع الأوّل: مفهوم التّجديد الدّيني والأصولي وأنواعه	53
أوّلا- مفهوم التّجديد الدّيني والأصولي	53
ثانيا- أنواع التّجديد وأحكامها	54
1-التجديد المحمود	54
2- التجديد المذموم	55
الفرع الثّاني: الحاجة إلى التّجديد، (التّراث الأصولي، نقاط قوّة وضعف)	58
أ- دوافع الدّعوة إلى التّجديد	58
ب- تاريخ التّجديد الأصولي	59
المطلب الثّاني: مقاصد العلوم، وأهمّيتها	62
الفرع الأوّل: مفهوم مقاصد العلوم	62
الفرع الثّاني: أهمّيّة تقصيد العلوم، ومسالكه	64
أوّلا- أهمّيّة تقصيد العلوم	64
ثانيا- التّوسّع في المقاصد وأثره السّلبي	65
ثالثا- مسالك معرفة مقاصد أصول الفقه	66
رابعا- المقصد العامّ من وضع أصول الفقه	66
الفصل الأوّل: مقاصد علم أصول الفقه	**68**
المبحث الأوّل: بناء مبدأ افتقار الأحكام للدّليل والاستدلال	**68**

المطلب الأوّل: ضرورة الدّليل	69
الفرع الأول: كلام الأئمّة والنّصوص المستند إليها حول ضرورة الدّليل	70
الفرع الثاني: مسائل من أبواب الأصول قائمة على محوريّة الدّليل	72
المطلب الثاني: الاختلاف في بعض الأدلّة، وما يتعلّق بالدليل من الجوانب	78
الفرع الأول: مراعاة الخلاف وتتبع الرخص	78
أوّلا- مراعاة الخلاف عند المالكية	78
ثانيا- ذمّ العلماء تتبع الرّخص	79
الفرع الثاني: ما ينبغي مراعاته في الدّليل	80
أوّلا- الثبوت	80
ثانيا- سلامة الاستدلال	82
ثالثا- من الأسس العلميّة الواجب اتّباعها في فهم النّصوص	82
المبحث الثّاني: الإفهام والبيان لطريقة فهم كلام الشّارع المبين	**85**
المطلب الأوّل: ضرورة البيان والإفهام	85
الفرع الأوّل: أهمّيّة فهم ألفاظ العربيّة عموما	85
الفرع الثّاني: أهمّيّة معرفة أساليب اللّغة العربيّة وبلاغتها	90
أوّلا- ما يتوقّف عليه فهم كلام المتكلّم	90
ثانيا- المعنى الإفرادي والتّركيبي	92
المطلب الثاني: مراعاة معهود العرب وأمّيّتهم	94

الفرع الأوّل: مراعاة معهود كلام العرب وتصرّفاتهم	94
الفرع الثّاني: من مراعاة معهود المخاطبين معرفةُ أسباب النزول والورود	99
أوّلا- أهمّيّة السّياق ومعرفة أسباب النّزول والورود	99
ثانيا- الدّلالة المركزية والدّلالة الهامشيّة، الأصليّة والتّبعيّة	101
الدّلالة المقاصديّة للألفاظ	102
المبحث الثّالث: مراعاة فهم الصّحابة للنّصوص ومنهجهم في الاستدلال	**104**
المطلب الأوّل: أهمّيّة فهم السّلف	104
الفرع الأوّل: حاجتنا إلى فهم السّلف	104
أوّلا- موقف الصّحابة وسائر السّلف من الانحرافات الفكريّة	104
ثانيا- تحديد مفهوم "السّلف" وعصور هم	106
الفرع الثّاني: ضرورة منهج الصّحابة الاستدلالي في محاكمة المناهج المستحدثة	108
المطلب الثّاني: الانحراف عن أصول السّلف في الاستدلال وأسبابه	111
الفرع الأوّل: موجبات التّمسك بمنهج السلف	111
مسألة: نقل المعنى ليس أقلّ أهمّيّة من نقل اللّفظ إن لم يكن أعظم	114
الفرع الثّاني: مسائل في أصول الفقه عوّل الأصوليّون في الاستدلال لها على مذهب الصّحابة	116
المبحث الرّابع: العناية بالضّبط والانضباط	**120**
المطلب الأوّل: مفهوم الضبط ووسائله	120

الفرع الأوّل: مفهوم ضبط الأدلّة	120
الفرع الثّاني: من وسائل الضّبط في الشّريعة	123
المطلب الثّاني: مظاهر الضبط وفوائده	129
الفرع الأول: مظاهر الضّبط ومجالاته	129
الفرع الثّاني: من فوائد الضبط	133
المبحث الخامس: إخراج الإنسان من داعية هواه إلى عبادة مولاه	**137**
المطلب الأوّل: مظاهر اتّباع الهوى في منهج التّشريع	137
الفرع الأوّل: العلاقة بين مفهوم العبادة واتّباع الهوى	137
الفرع الثّاني: المصالح والاستحسان وعلاقتها بالهوى	141
أولا- المصلحة	141
ثانيا- الاستحسان	143
المطلب الثّاني: مسالك خفيّة لاتّباع الهوى، وعلاقتها بالمسائل الأصوليّة	144
الفرع الأوّل: مسائل الاجتهاد وعلاقتها بالهوى	144
أوّلا: ارتباط الهوى بالاجتهاد ممّن ليس أهلا له	144
ثانيا: التّعصب المذهبي، والتّلفيق والانتقال من مذهب إلى آخر	146
ثالثا: الاختلاف رحمة للتوسّع	148
الفرع الثّاني: تتبّع الرّخص ومسالك أخرى، وعلاقتها بالهوى	149
أوّلا: تتبّع الرّخص	149

ثانيا: مسالك أخرى لأهل الأهواء في ردّ الحقّ	151
المبحث السّادس: تكوين ملكة الاجتهاد، وتذليل الامتثال	**154**
المطلب الأول: أهمّيّة الأصول في التفقّه والاستنباط	154
الفرع الأوّل: حقيقة الفقه وعلاقته بالاستنباط	154
الفرع الثّاني: بيان طرق الاجتهاد (أنواعه) وأنّها لا تقتصر على اللغة	156
المطلب الثّاني: تيسير الامتثال وبيان خصائص الشّريعة	161
الفرع الأوّل: تيسير الامتثال لعموم المكلّفين	161
الفرع الثّاني: مراعاة البيان الأليق بالجمهور، وميدان التعليم	166
المبحث السّابع: تحديد المرجعيّة، وبناء منهج التّفكير العلميّ السّليم	**170**
المطلب الأول: تحديد المرجعيّة بالتّحاكم إلى قواعد الأصول عند التنازع	170
الفرع الأوّل: من أسباب التّنازع اتباع المتشابه والدّخيل	170
الفرع الثّاني: علاقة أصول الفقه بالحاجة الدّاعية إلى وضع المرجعيّة	173
المطلب الثّاني: بناء منهج التّفكير العلمي	178
الفرع الأوّل: سمات التّفكير المنحرف (الجاهلي)	179
الفرع الثّاني: قواعد التّفكير السّليم في المنهج الإسلامي	182
الفصل الثّاني: آثار مقاصد علم الأصول على التّجديد الأصولي	**187**
المبحث الأوّل: التّجديد في تسهيل العرض واجتناب التّعقيد والغموض	**188**
المطلب الأوّل: الاختصار وندرة التّفريع والتّمثيل	188

الفرع الأوّل: الاختصار المخلّ والغموض	188
الفرع الثّاني: التّمثيل والتّفريع الفقهي	193
المطلب الثّاني: حسن العبارة والعرض والتّرتيب، ومنهج التّعريفات	196
الفرع الأوّل: اللّغة والأسلوب، والعرض والتّرتيب	196
أوّلا- اللغة والأسلوب	196
ثانيا-حسن التّرتيب والعرض والتّقسيم	198
1- الترتيب والعرض	198
2- التقسيم	200
الفرع الثّاني: الحدود والتّعريفات	200
المبحث الثّاني: المصطلح والتّقليد والاستقراء في الأصول	**206**
المطلب الأول: المصطلح والتّقليد عند الأصوليّين	206
الفرع الأوّل: المصطلح الأصولي وأثر الاختلاف فيه	206
الفرع الثّاني: التّقليد عند الأصوليّين	211
المطلب الثّاني: الاستدلال للقواعد الأصوليّة والعناية بالاستقراء	214
الفرع الأوّل: الاستدلال على القواعد الأصوليّة	214
الفرع الثّاني: الاستقراء والإجماع وأهمّيّتهما في تحرير القواعد الأصوليّة	219
أوّلا- أهمّيّة الاستقراء	219
ثانيا-الاحتجاج بالإجماع في إثبات القواعد الأصوليّة	222

ثالثا- النّظريّات الأصوليّة	223
المبحث الثّالث: الدّراسات المقارنة (أصول الفقه المقارن)	**225**
المطلب الأوّل: تصوير المسائل مع تحديد محلّ النّزاع	225
الفرع الأوّل: تصوير المسائل	225
الفرع الثّاني: تحرير محلّ النّزاع	230
أوّلا- أهمّيّة تحرير محلّ النّزاع	230
ثانيا- مسالك ضبط محلّ النّزاع	231
ثالثا- الخلاف اللّفظي	232
المطلب الثّاني: تحرير المذاهب والأقوال ومناقشتها	233
الفرع الأوّل: تحرير المذاهب ومناقشة الأدلّة	233
أوّلا- تحرير المذاهب والعناية بنسبة الأقوال إلى أصحابها	233
ثانيا- مناقشة الأدلّة في الدّراسات المقارنة	236
الفرع الثّاني: تحرير مذاهب السّلف والأئمّة المتبوعين وهجر الأقوال المحدثة	237
أوّلا- العناية بمذاهب السّلف والأئمّة المعتمدين في الفقه والفتوى	237
ثانيا: ترك الأقوال المحدثة، وإهمال ما ينقل عمّن لا يعتدّ بقوله	240
المبحث الرّابع: الإجماع وسلطة الشّعب التّشريعيّة	**242**
المطلب الأوّل: الإجماع وعلاقة الشّعب به	242
الفرع الأول: دخول العوامّ في مفهوم الإجماع	242

الفرع الثّاني: قول الأغلبيّة والإجماع	246
المطلب الثّاني: مؤثّرات في الإجماع	249
الفرع الأوّل: الحاكم ودوره في الإجماع	249
أوّلا- تنظيم الدّولة للإجماع	249
ثانيا- بين الشّورى والإجماع	251
ثالثا- الإجماع الصّريح والسّكوتي	252
الفرع الثّاني: مسائل أخرى تتعلّق بالإجماع	252
أوّلا- الإجماع والتّفسير اللّغوي	252
ثانيا- هل يترك الإجماع وينقض لأجل المصلحة؟	254
ثالثا- الإجماع والإعلام	255
المبحث الخامس: توسيع معنى القياس وتضييق الاستدلال بالسّنّة وعلاقة ذلك بالواقع	**257**
المطلب الأوّل: القياس الموسّع	257
الفرع الأول: نقد مفهوم القياس الأصولي التّقليدي	257
الفرع الثّاني: القياس وما يقاربه من المفاهيم من خلال الأنظار المختلفة	261
أوّلا- القياس والمصلحة المرسلة	261
ثانيا- العرف والاستصحاب	262
المطلب الثّاني: تضييق مفهوم السّنّة التشريعيّة، وعلاقة ذلك بفقه الواقع	264

الفرع الأوّل: السّنّة التّشريعيّة وغير التّشريعيّة	264
الفرع الثّاني: ضغط الواقع وعلاقته بتقسيم السّنّة باعتبار التّشريع	269
أوّلا- ضغط الواقع أحد دوافع الدّعوة إلى تضييق العمل بالسّنّة النّبويّة	269
ثانيا- فقه الواقع والقضايا العامّة	270
ثالثا- فقه التّنزيل	272
رابعا- التّغريب والاستشراق والتّجديد الأصولي	273
المبحث السّادس: الاجتهاد المصلحي، والمقاصدي	**276**
المطلب الأول: الاجتهاد المصلحي	276
الفرع الأوّل: مراعاة المصلحة في الاجتهاد والاستنباط	276
الفرع الثّاني: استناد العصرانيّين إلى موقف الطّوفي من المصلحة	280
المطلب الثّاني: الاجتهاد المقاصدي	283
الفرع الأوّل: مراعاة المقاصد في الاجتهاد والاستنباط	283
الفرع الثّاني: استناد العصرانيّين إلى موقف الشّاطبي من المقاصد	290
المبحث السّابع: القراءة المعاصرة للنّصوص الشّرعيّة	**293**
المطلب الأوّل: اللّغة وفوق اللّغويّة في قراءة النّص الشّرعيّ	294
الفرع الأوّل: المحكم والمتشابه وعلاقتهما بفهم نصوص الوحي	295
الفرع الثاني: لغة القرآن المفاهيميّة بدل لغة البدو العربيّة	298
المطلب الثّاني: النّظريّات المعاصرة وقراءة النّص الشّرعي	302

الفرع الأوّل: ثبات النّص وحركة المحتوى	302
التّرادف في اللّغة عند شحرور	305
الفرع الثّاني: احتجاجهم بالتّحرّر من الضّوابط والتّكبيل	307
أوّلا- الحرّية في تحليل النّص الشّرعي وفهمه	307
ثانيا- نظريّة موت المؤلّف	309
ثالثا- موقف أنصار القراءة المعاصرة من السّنّة النّبويّة	310
خاتمة	**312**
الفهارس	**315**
فهرس الآيات	316
فهرس الأحاديث	320
قائمة المصادر والمراجع	322
فهرس الموضوعات	**344**

ملخّص:

علم "أصول الفقه" نشأ ونضج في وسط إسلاميّ محض، ومع مرور الزّمن لوحظ ضعف في التّعامل مع هذا العلم، ممّا استدعى ظهور دعوات إلى تجديده، خاصّة في عصرنا، وهذه الأطروحة تستهدف الكشف عن مقاصد هذا العلم لتكون معيارا تُحاكم إليه تلك الدّعوات المختلفة، وقد اعتُمد في هذه الدّراسة على الاستقراء والتّحليل لأقوال الأئمّة وتصرّفاتهم، فخلُص البحث إلى أنّ أهمّ مقاصد علم أصول الفقه العنايةُ بالدّليل وحسن استعماله، وذلك ببيان المنهج الأقوم لاستنباط الأحكام الشّرعيّة، وبناء منهج التّفكير العلميّ السّليم، ممّا يُبعد العبد عن اتّباع الهوى، وهذا ما يقضي على النّزاع والفوضى، وبذلك يمكن التّمييز بين التّجديد المحمود، والتّجديد المذموم، إذ يستهدف الأوّل إبعاد الدّخيل، وتنقية العلم من كلّ ما يعيق تحقيق مقاصده، بينما يؤدّي الثّاني إلى هدم العلم، لكونه يضادّ تلك المقاصد.

الكلمات المفتاحيّة: مقاصد، أصول الفقه، التّجديد الأصولي.

Résumé:

La science des principes de la jurisprudence est née et s'est développée dans un milieu purement islamique. Au fil des temps, un Mauvais traitement à son égard est remarqué, des appels à son renouvellement surgissent, notamment ces temps-ci. Cette thèse vise à découvrir ses objectifs, critères par rapport auxquels seront jugés ces différents appels. Pour ce faire, nous nous sommes appuyés sur une méthode inductive et analytique portant sur les dires et les comportements des imams. La science en question tend principalement à veiller aux preuves et à leurs bons usages, en montrant la méthode stricte pour déduire les règles de la chariaa et en construisant une méthodologie de réflexion scientifique saine pouvant empêcher l'être humain de suivre sa passion. Ainsi, conflits et désordre seront éliminés.Par conséquence, il sera possible de distinguer entre le bon et le mauvais renouvellement: le premier visant à écarter l'intrus et épurer la science de tout ce qui pourrait rendre ses objectifs inatteignables; le deuxième conduit à la destruction de celle-ci parce qu'il s'oppose à ses objectifs.

Mots clés: objectifs, principes de la jurisprudence, renouvellement

Abstract:

The principles of jurisprudence, as a science, grew up and became mature in a purely islamic environment; and over time, Mishandling this science has been noticed, a thing that necessitated calls for its renewal especially in our era. This thesis aims to reveal the objectives of this science so as to be a criterion or a standard by which these calls are judged. This study relied on the induction and analysis of imams' sayings and actions. The research came to a conclusion that the most important objectives of the principles of jurisprudence are paying attention to the evidence and its proper use, by showing the most appropriate approach to derive legal rulings and building a sound scientific thinking approach; this keeps the human being far from following their desires and eliminates conflicts and chaos(anarchy); thus it is possible to distinguish between praiseworthy renewal and blameworthy renewal as the former aims to remove or banish the intruder and purify science of everything that prevents the achievement of its objectives; while the second leads to the destruction of science since it contradicts those objectives.

Keywords objectives, principles of jurisprudence, renewal.